

Maailma

Toim.

**Jussi Kotkavirta
Olli-Pekka Moisio
Sami Pihlström
Henna Seinälä**

[SoPhi]

[SoPhi]

SoPhi julkaisee tinkimätöntä yhteiskuntatieteellistä kirjallisuutta, jonka kivi-jalkana ovat hyvä ajattelu ja taitava kirjoittaminen. Kirjat ovat korkeatasoisia yhteiskuntapolitiikan, sosiologian, valtio-opin, kasvatustieteiden, sosiaalityön, naistutkimuksen ja filosofian tutkimuksia sekä oppikirjoja, jotka valitaan asiantuntijalausuntojen eli ns. referee-käytännön pohjalta.

SoPhi on vuodesta 1995 alkaen julkaissut yli 100 kirjaa, jotka ovat saaneet hyvän vastaanoton sekä Suomessa että ulkomailla. SoPhi kirjoja toimitetaan ja julkaistaan Jyväskylän yliopistossa Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitoksella.

www.jyu.fi/ytk/laitokset/yfi

SoPhi 116

© 2012 Kirjoittajat ja Jyväskylän yliopisto

ISBN 978-951-39-4280-9 (pdf)

ISBN 978-951-39-4279-3 (nid.)

Sisältö

Toimittajien esipuhe, 5

ILKKA NIINILUOTO: Avaussanat, 7

I

VALTTERI ARSTILA: C. D. Broad ja maailman temporaalisten ominaisuuksien havaitseminen, 13

LEILA HAAPARANTA: Sana ”on” ja olevan kategoriat, 21

LAURI JÄRVILEHTO: Maailma, kategoriat ja pragmaattinen a priori, 29

MARKKU KEINÄNEN: Entiteettien kategorioiden ontisesta statuksesta, 36

ANTTI KESKINEN: Quine ja ontologian teoreettisuus, 43

S. ALBERT KIVINEN: Olioiden vai tosiasioiden maailma?, 52

ILMARI KORTELAINEEN: Bertrand Russellin kontekstuaalinen määritelmä ja metafysiikka, 69

ILKKA NIINILUOTO: Maailma 3, 76

PANU RAATIKAINEN: Putnam, kielet ja maailmat, 82

PASI VALTONEN: Crispin Wrightin superväitettävyys globaalina totuuspredikaattina, 89

II

JOOSE JÄRVENKYLÄ: Kuinka maailmankuvaa muutetaan: Wittgenstein eräänlaisesta suostutelmasta (Varmuudesta § 262), 101

ILMARI JAUHIAINEN: Ääreellinen vai ääretön – Hegelin niin sanottu maailma, 110

TONI KANNISTO: Kant ja mahdollisten maailmojen semantiikka, 117

HEIKKI A. KOVALAINEN: Maailman tunteminen ja minuuden etsintä, 126

TANELI KUKKONEN: Maailma ja kaikkeus aristoteelisessa perinteessä, 135

OLLI-PEKKA MOISIO: Ihminen, työ ja maailma Karl Marxilla, 147

MARKKU ROINILA: Kant ja Leibniz parhaan mahdollisen maailman singulaarisuudesta, 154

HENRIK RYDENFELT: Nietzschen maailma tahtona valtaan, 162

HENNA SEINÄLÄ: Schopenhauer – Nietzsche: Tahdon maailmat, 172

KARI VÄYRYNEN: Filosofia ja maantiede, 182

III

JUSSI BACKMAN: Todellisuuden nelitahoisuus: olio ja maailma Heideggerin myöhäisajattelussa, 193

RAUNO HUTTUNEN: Habermasin kolme maailmaa ja elämismaailma, 202

LEENA KAKKORI: Maailma Martin Heideggerin filosofiassa, 212

TIMO MIETTINEN: Husserlin elämismaailma ja maa, 221

JOONA TAIPALE: Intersubjektiivisen maailman konstituutiosta, 230

IV

KARI ENQVIST: Fyysikon maailma, 243

SANNA JORONEN & MARKKU OKSANEN: Maailman luonnollisuus, 251

TOMI KOKKONEN: Muissa maailmoissa? Science fiction kirjallisena välineenä todellisuuden filosofiseen tarkasteluun, 260

JUSSI KOTKAVIRTA: Sisäinen maailma, 269

ARTO LAITINEN: Ovatko vastaukset normatiivisiin kysymyksiin maailmassa?, 281

MATIAS MUROLE: Maailma oikean toiminnan perusteena, 292

AHTI-VEIKKO PIETARINEN: Yhden versus monen maailman filosofit, 301

SAMI PIHLSTRÖM: Moraalinen maailma, 306

JARMO PULKKINEN: Menneisyyden maailma(t), 318

TAPIO PUOLIMATKA: Maailmankatsomusten vaikutus tieteellisiin teorioihin, 326

ARTO SIITONEN: Maa-ilma ja maailmankäsitys, 335

Toimittajien esipuhe

Olemme toimittaneet tähän teokseen valtaosan Jyväskylässä 12.–13. päivä tammikuuta vuonna 2009 järjestetyn Suomen Filosofisen Yhdistyksen vuotuisen yhden sanan kollokvion esitelmistä. Kollokvion aihe oli maailma, joka kiehtoi suomalaisten filosofien mieltä laajasti, kuten tämän kokoelman sivuilta voimme lukea – osoittaen, etteivät filosofit aina välttämättä ole maailmasta etäännyneitä likinäköisiä myyriä. Teokseen kootut artikkelit puhaltavat henkensä maailmaan monilta eri suunnilta ja kerroksilta paljastaen näin maailmasta jotain sellaista, joka saattaa jokapäiväisyydessä jäädä huomaamatta.

Kirja on jaettu neljään löyhään temaattiseen kokonaisuuteen. Ensimmäinen osa sisältää ensisijassa systemaattisen, lähinnä analyyttisen filosofian alaan kuuluvia teemoja. Toisessa osassa keskitytään filosofianhistoriallisemmalla otteella johonkuhun ajattelijaan tai teemaan. Kolmanessa osassa tarkastelujen keskiössä ovat ajattelijat tai teemat, jotka voidaan liittää fenomenologian ja hermeneutiikan aiheisiin. Viimeisen osion kysymykset polveilevat tieteen, etiikan, maailmankatsomusten, kirjallisuuden, historian, psykoanalyysin ja yhteiskuntafilosofian aiheissa. Teemakokonaisuudet eivät ole tarkkarajaisia, minkä vuoksi otsikoinnissa on pitäydytty ainoastaan numeroissa.

Kiitos Teemu Pulkkiselle, joka oli apuna kirjan toimitustyössä. Toimittajat kiittävät hyvää yhteistyötä Suomen Filosofisen Yhdistyksen puheenjohtajaa, kansleri Ilkka Niiniluotoa, sekä sihteeriä, dosentti Risto Vilkkoa.

Jyväskylässä ja Helsingissä alkuvuodesta 2011.

Jussi Kotkavirta, Olli-Pekka Moisio, Sami Pihlström ja Henna Seinälä

Maailma-kollokvion avaussanat

Ilkka Niiniluoto

Suomen Filosofinen Yhdistys on jo vuodesta 1980 lähtien järjestänyt yhden Sanan kollokvioita, joissa paneudutaan johonkin eri aikakausia ja filosofisia suuntauksia askarruttavaan teemaan. Mutta vasta globalisaation muutettua maapallon maailmankyläksi SFY lähtee maailmalle järjestämällä kollokvion aiheesta ”Maailma”. Ehkä näin maailmojasyleilevän teeman tiivistäminen yhteen sanaan on vaikuttanut vaikealta. Miten voidaan valita tarkastelutapa ja näkökulma maailmaan, kun jo olemme maailman sisällä? Mikä olisi sopiva filosofinen lähestymistapa maailmaan, kun me kaikki jo olemme maailmassa? Mikään kohde ei kuitenkaan ole filosofeille vieras tai liian maailmallinen – ei edes maailma itse. Niinpä yhdistyksen hallitus asetti ansioituneista maailmankansalaisista koostuvan toimikunnan (Jussi Kotkavirta, Olli-Pekka Moisio, Sami Pihlström, Henna Seinälä) suunnittelemaan Maailma-kollokviota Jyväskylään, joka kahden päivän ajaksi 12.–13.1.2009 saa näin kunnian toimia maailman napana.

★

Suomen kielen ikivanha sana *maailma* on yhdistelmä sanoista *maa* ja *ilma*, joilla on kantauralilainen perusta ja vastineet suomen etä- ja lähisukukielissä. Samoin kuin englannin *earth*, sana *maa* viittaa sekä maan pintaan (”pudota maahan”) että aineeseen (”maasta olet sinä tullut”) – myöhemmin myös koko maapalloon. Suomalaisten muinaisen ajattelutavan mukaan vaakatasossa levittyvä maa lisätynä taivasta kohti ulottuvalla ilmalla antaa meille koko maailman.

Monissa kielissä maapalloon ja maailmaan voidaan viitata samalla sanalla (lat. *mundus*, ranskan *monde*, espanjan *mun*do). Kreikan maa-termin *ge* pohjalta puhutaan geometriasta, geodesiasta, geofysiikasta, geologiasta, geografiasta (maantieteestä) ja geopolitiikasta. Palloa merkitsevistä latinan *globus*-termistä on johdettu adjektiivi ”globaali” ja maapalloistumista merkitsevä ”globalisaatio” (ranskalaisen ”mondialisaatio”).

Maailmaan kokonaisvaltaisena lainomaisena järjestyneenä kokonaisuutena (kaaoksen vastakohtana) viittaavat kreikan *kosmos* ja latinan *universum*. Näiden johdannaisia ovat muun muassa ”kosminen”, ”kosmologia”, ”kosmopoliitti”, ”universaalinen” ja ”universitas” (yliopisto).

Muinaisgermaaninen kanta *werold* on pohjana maailmaa merkitseville sanoille saksassa *Welt*, englannissa *world* ja ruotsissa *värld*.

Maailma-termillä on joissakin kielissä mahdollisesti satunnaisia lisämerkityksiä: latinan *mundus* merkitsee myös puhdasta ja siistiä, venäjän *mir* rauhaa. Eriytyisiä merkityksiä on myös suomen sanonnoilla ”lähteä maailmalle” (muuttaa pois kotoa), ”maailmallisuus” (sekulaarisuus vastakohtana uskonnollisen sääntöjen hallitsemalle elämälle) ja ”maailmanmusiikki” (etnisiä piirteitä korostava kansainvälinen musiikkitarjonta).



Maailma ymmärretään usein olemassaolevien tai todellisten olioiden tai asioiden (lat. *res*) muodostamaksi kokonaisuudeksi. Roomalaisen Lucretiuksen runoelma *De rerum natura* onkin suomennettu nimellä *Maailmankaikeudesta*. Näin maailman sukulaiskäsitteitä ovat ”oleva” (kr. *on*, lat. *ens*, engl. *being*, saks. *das Seiende*) ja ”todellisuus” (lat. *realitas*).

Maailmankuvalla tarkoitetaan käsityksiä siitä, millainen maailma on – mikä on maailman historia ja nykyinen tila, elementit ja rakenne. Maailmankuvaan kuuluu ihmiskuva, joka kertoo, mikä on ihmisen asema maailmassa. *Maailmankatsomus* (saksan *Weltanschauung*) sisältää maailmankuvan lisäksi elämäntutkimuksen, joka ilmaisee eettisen näkemyksen siitä, millainen maailman pitäisi olla.

Maailmankuvat uskomusjärjestelminä voivat perustua arkikokemukseen, myytteihin, uskontoihin, filosofiaan ja tieteeseen. Kreikkalainen luonnonfilosofia alkoi pyrkimyksenä selvittää ihmisjärjen avulla maailman alkuperusta. Empedokleen kuuluisan opin mukaan alkuaineita ovat maa, ilma, tuli ja vesi. Demokritos esitti materialistisen atomiopin. Aristoteles perusti metafysiikan tieteenä ”olevasta olevana”. Filosofiset maailmankuvat ovat edelleen kiinnostavia aiheita filosofian ja tieteen historiassa – kuten vastaavasti maahisia ja maailmanhenkiä postuloivien myyttien ja uskontojen maailmankuvat ovat perinnetieteiden, uskontotieteen ja teologian tutkimuskohteita. Maailmankuvan lähteenä toimivan uskonnollisen ja filosofisen spekulatiion on maallistuneessa kulttuurissa vähitellen sytjätynyt empiirinen tiede, joka pyrkii kriittisen tutkimuksen avulla rakentamaan tieteellisen maailmankuvan perustellusta objektiivisesta tiedosta. Edistyvän tieteen myötä on jouduttu myöntämään, että maa – sen enempää kuin ihminenkään – ei ole maailman keskipiste. Kosmologiaa tutkivat fyysikot ovat maailman synnyn (Big Bang eli alkuräjähdyks) ohella uskaltaneet käsittele-

mään jopa maailmanloppua.

Filosofiassa on yhä tärkeä asema *ontologialla*, joka analysoi todellisuuden ymmärtämisen kaikkein yleisimpiä käsitteitä. Onko maailma olioiden, tosiasioiden, tapahtumien vai prosessien kokonaisuus? Voidaanko maailma jakaa pluralistisesti luontoon, mieleen ja kulttuuriin? Vai onko todellisuus monistisesti palautettavissa yhteen peruselementtiin, kuten aineeseen (materialismi) tai henkeen (idealismi)? Voidaanko – Jaakko Hintikan ehdotuksen mukaisesti – aktuaalisen maailman rinnalla puhua ”mahdollisista maailmoista” ja niiden olioita yhdistävistä ”maailmanviivoista”?

Ontologisen lähestymistavan sijasta uuden ajan filosofiaa on leimannut Descartesin tietoteoreettinen käänne. Kartesiolaisten ja empiristien yhteisen oletuksen mukaan ihminen voi olla varma vain välittömän tietoisuuden sisällöistä. Tällöin ongelmiksi muodostuvat tietoisuudesta riippumattoman *ulkomaailman* olemassaolo ja mahdollisuus saada sitä koskevaa luotettavaa tietoa. Tämän kysymyksenasettelun vaihtoehtoisia muotoiluja ovat kielen ja maailman suhde sekä mielen ja maailman suhde. Omien mielteiden ja aistimussisältöjen vastakohtana ”ulkomaailmaan” voivat kuulua fyysiset objektit, vieraat sielut ja mahdollisesti tuonpuoleiset olennot. Filosofiset subjektiiviset idealistit (mukaan lukien solipsistit ja fenomenalistit) kieltävät ulkomaailman olemassaolon, kun taas metodologiset idealistit pitävät puhetta ulkomaailmasta mielettömänä tai tarpeettomana. Immanuel Kantin erottelu noumenaalisen maailman (oliot sinänsä) ja fenomenaalisen maailman (ilmiöt, oliot meille) välillä on vaikutusvaltainen ratkaisuehdotus, jonka tulkinnasta edelleen kiistellään. Kantin mukaan ilmiömaailma on rakenteeltaan ihmismielen konstituoitu.

Kantin innoittamana on käytetty monia puhetapoja, joissa maailmalla tarkoitetaan ihmiseen tai ihmisyhteisöön relativisoitua todellisuuden piiriä – ”maailmaa meille”, ”kokemusmaailmaa”, maailmaa sellaisena kuin se meille näyttäytyy tai jäsenyy kielen ja tiedon kautta. Esimerkkejä ovat biologi Jakob von Uexküllin *Umwelt* (eläinlajin tyypillinen ympäristö tärkeine piirteineen), fenomenologi Edmund Husserlin *Lebenswelt* (kulttuurisesti konstituoitu elämismaailma), eksistenssifilosofi Martin Heideggerin *In-der-Welt-Sein* (maailmassa-oleminen), empiristi Rudolf Carnapin *Der Logische Aufbau der Welt* (maailman looginen rakentaminen) ja pragmatisti Nelson Goodmanin *worldmaking* (maailmantekeminen). Näihin puhetapoihin liittyy usein realistisen totuuden käsitteen (totuus lauseiden ja tosiasioiden välisenä vastaavuutena) korvaaminen episteemisellä käsitteellä (totuus meille, totuus konsensusena, väitettävyyys). Tuloksena on maailman käsite, joka läheisesti vastaa sitä, mitä ontologinen ja tietoteoreettinen realisti tarkoittaa maailmankuvalla.

★

Z. Topeliuksen tunnetun laulun mukaan ”maailma on niin laava, siin’ on monta loukkoa”. Siksi maailmaa on katsottava sekä läheltä että kaukaa. Filosofit suosivat tavallisesti laajoja perspektiivejä. Niinpä Maailma-kollokvion lähes puolista esitelmää ovat ikään kuin huvipuiston maailmanpyörän vaunut, jotka vuoron perään kohoavat ylös korkeuksiin maan pinnasta tarjoamaan meille uusia näköaloja maailman ääriin saakka. Vaikka tämä ei vielä pane maailmankirjoja sekaisin, onnistuneen Maailma-kollokvion jälkeen maailma ei ole enää entisellään, sillä maailman ja filosofian välisessä suhteessa on kääntynyt esiin uusi lehti. Leibnizin hengessä toivotan teidät tervetulleiksi parhaaseen mahdollisen Maailmaan!

1

C. D. Broad ja maailman temporaalisten ominaisuuksien havaitseminen

Valtteri Arstila

Johdanto

Arkikäsitteen mukaan maailmassa havaitsemillamme tapahtumilla on muiden ominaisuuksiensa lisäksi temporaalisia ominaisuuksia, kuten esimerkiksi samanaikaisuus, peräkkäisyys sekä kesto. Sean Kelly (2005) on hyödyllisesti jaotellut nämä havaitsemamme temporaaliset ominaisuudet kahteen luokkaan. Ensimmäinen näistä koskee ajallisten suhteiden tai järjestyksen havaitsemista, toisin sanoen sen havaitsemista, että asiat A ja B ilmestyivät samanaikaisesti tai että A ilmestyi ennen B:tä. Toinen temporaalisten ominaisuuksien luokka koskee ajallisesti pitkäkestoisempia kokemuksia. Eräs esimerkki tähän luokkaan kuuluvista ilmiöistä on päänsärky, joka väistyy vasta otettuamme päänsärkylääkettä. Tässä paperissa keskityn siihen, kuinka C.D. Broad (1923) pyrkii varhaisessa teoriassaan selittämään ensimmäiseen luokkaan kuuluvat ilmiöt. Erityisesti tarkoitukseni on C. D. Broadin teorian puolustaminen Barry Daintonin (2000) sille esittämää kritiikkiä vastaan.

Daintonin mukaan hyväksyttävän selityksen kyseessä olevien ilmiöiden havaitsemisesta tulee täyttää kaksi rajoitusta. Näistä ensimmäinen on *jatkuvuuden rajoitus*. Tällä Dainton viittaa jo aiemmin William Jamesin esille tuomaan ajatukseen tajunnanvirrasta (the stream of consciousness), jonka mukaan tajuntamme muodostuu toisiaan keskeytyksettömänä virtana seuraavista kokemuksista. Toista rajoitusta Dainton kutsuu *fenomenologiseksi rajoitukseksi*. Sen mukaan kokemuksemme muutoksesta on yhtä välitön kuin esimerkiksi kokemuksemme muodosta tai väristä: lyhyinä ajanhetkinä olemme suoraan tietoisia muutoksesta, peräkkäisyydestä ja pysyvyydestä.¹

C. D. Broadin varhainen teoria

Broadin ja Daintonin teorioihin keskittymisen seurauksena hyväksymme ajatuksen, että kunakin ajanhetkellä koemme ajallisesti pitkitetyn hetken. Täten hyväksytään toinenkin William Jamesin ajatus: *näennäinen nykyhetki* (specious present). James mukaan koetun nykyhetken tekee näennäiseksi se, että se ei ole piste tai minimaalisen lyhyt ajanjakso. Sen sijaan koettu nykyhetki on ajallisesti laajentunut siinä mielessä, että se sisältää ajallisen rakenteen. Yhtenä (objektiivisena) hetkenä koemme tai olemme tietoisia siitä, mitä sillä hetkellä tapahtuu ja mitä juuri on tapahtunut.

Edellistä ajatusta on helpoin motivoida olettamalla (kuten tavallisesti teemme), että havaitsemisella ei ole ajallista kestoja.² Kuvitellaan, että meille soitetaan peräkkäin säveliä C, D, E ja F siten, että jokaisella hetkellä soi vain yksi sävel. Jos olemme, että olemme tietoisia vain siitä, mitä juuri tietynä yhtenä ajanhetkenä tapahtuu, silloin esimerkiksi C:n soidessa olemme tietoisia tästä tapahtumasta ja D:n soidessa taas D:n soimisesta. Vastaavasti esimerkiksi sävelien E ja F välissä olimme juuri tietoisia E:stä, ja sitten tulemme tietoiseksi F:stä.

Tämän olettamuksen tekee ongelmalliseksi se, että jos se, mitä koemme yhtenä tietynä hetkenä, muodostuisi todella ainoastaan niistä havaintosisällöistä, jotka tapahtuvat yhtenä täsmällisenä ajanhetkenä, kokisimme nämä sävelet erillisinä. Tällöin C:n, D:n, E:n ja F:n kokemukset seuraavat toisiaan, mutta meillä ei ole kokemusta tästä peräkkäisyydestä, sillä kokemusten peräkkäisyys ei ole sama asia kuin koettu peräkkäisyys. Mutta kokemuksemme mukaan kuulemme todella sävelmän, joka pitää sisällään tietyn ajallisen rakenteen. Jos teoria ei kykene selittämään tätä fenomenologista rajoitusta, se tulee hylätä.

Vastaava ongelma koskee liikkeen havaitsemista, johon Dainton kiinnittää paljon huomiota. Jos se, mitä havaitsemme kunakin hetkenä, olisi pistemäinen hetki ajassa, havaitsisimme kunakin hetkenä esineen senhetkisen sijainnin. Kokisimme siis esineen ensin yhdessä paikassa sen jälkeen toisessa paikassa, ja jälleen uudessa paikassa. Emme kuitenkaan kokisi sitä, miten tämä paikka muuttuu tasaisesti, koska tämä edellyttää sitä, että jollain tavoin koemme samanaikaisesti sekä esineen paikan tietyllä hetkellä että sen paikan juuri tuota edeltäneellä hetkellä.

Edellisen kaltaisista ongelmista johtuen Broad ja Dainton päättelivät, että *kokeaksemme* kahden ärsykkeen peräkkäisyyden niiden tulee jollain tavoin ajatellen olla samanaikaisesti tietoisuudessamme. Tästä Dainton käyttää termiä '*co-consciousness*'. Kaksi aistisisältöä ovat *co-conscious* tai *yhdessä tietoisia*, jos ne koetaan yhdessä. Yksi esimerkki tilanteesta, jossa olemme tällä tavoin yhdessä tietoisia useasta aistisisällöstä, on se, jossa katsomme kahta esinettä samalla kertaa. Tässä tilanteessa havaitsemme molemmat esineet ja sen myötä myös niiden avaruudellisen suhteen toisiinsa.

Avaruudellisten suhteiden havaitseminen edellyttää siis sitä, että olemme yhdessä tietoisia havaittavista esineistä – että koemme ne yhdessä yhtenäisessä tajunnantilassa. Vastaavalla tavalla Broad ja Dainton väittävät, että voidaksemme kokea kahden sävelen peräkkäisyyden meidän tulee olla tietoisia niistä yhdessä. Koska toinen näistä sävelistä soi kuitenkin ennen toista, on tässä kyseessä ajallinen, ei avaruudellinen, suhde. Käytännössä tämä tarkoittaa sitä, että se, mistä olemme yhdellä hetkellä tietoisia, muodostuu yhdessä koetuista kokemuksista, joilla on ajallinen sisältö. Jos palaamme aiempaan esimerkkiin sävelistä, silloin yksi yhdessä koettu kokemus tai näennäinen nykyhetki voisi muodostua esimerkiksi sävelistä C ja D. Jos kokemuksemme todella omaavat tällä tavalla ajallisen ulottuvuuden, voimme ymmärtää sen, kuinka havaitsemme esimerkiksi C:n edeltävän D:tä, ilman että tähän tarvitaan muistia: ne molemmat esiintyvät yhdessä näennäisessä nykyhetkessä. Tämä taas pitää sisällään molemmat siten, että niiden ajallinen järjestys on selvä (ja sama pätee muillekin sävelpareille) samalla tavalla kuin havaitsemiemme asioiden avaruudelliset suhteet ovat.

Broadin teoriassa näennäinen nykyhetki selittyy kahden tekijän avulla. Näistä ensimmäinen on tietoisuutemme akti, joka tapahtuu aina tiettyinä hetkenä (vaikkakin se kestää hiukan aikaa). Toiseksi se, mistä tulemme tuossa aktissa tietoiseksi (eli aistisisältö), pitää sisällään meidän samalla hetkellä aistimamme sisällöt sekä juuri hetkeä aiemmin aistimamme sisällöt. Siten jokaisen havaintoaktin kohteena on ajallisesti ulottuva fenomenaalinen sisältö: ”mitä voidaan kunakin hetkenä aistia, ulottuu tuosta hetkestä pienen matkaa taaksepäin (Broad 1923, 348).”³

Edellisen mukaisesti havaitsijan yhdessä aktissa tavoittama aistisisältö voisi olla esimerkiksi sillä hetkellä loppumassa oleva D sekä sitä edeltänyt C. Hiukan myöhemmin tapahtuu seuraava akti, jolloin kokija huomaa E:n soineen ja nyt soivan F:n. Jos näiden välillä ei olisi havaintoaktia, silloin emme kokisi D:n edeltävän E:tä, koska meillä ei olisi havaintoaktia, jonka tavoittamaan temporaaliseen alaan molemmat kuuluisivat. Tällaisen mahdollisuuden välttääkseen Broad väitti itse asiassa, että havaintoaktit voivat seurata toisiaan hyvin nopeasti. Edellisten havaintoaktien välissä niitä sattuisi siis useita, ja niiden ansiosta havaitsisimme myös D:n edeltävän E:tä. Tämä luonnollisesti vastaa Daintonin esittämään fenomenologiseen rajoitukseen.

Daintonin teoria

Dainton argumentoi Broadin teoriassa olevan kuitenkin kaksi toisiinsa liittyvää ongelmaa, jotka johtuvat siitä, että numeerisesti samat sisällöt havaitaan numeerisesti eri havaintoakteissa. Ensimmäinen ongelma koskee jatkuvuuden rajoitusta: vaikka Broadin mukaan havaintoaktit voivat seurata toisiaan lähes välittömästi, ne

ovat kuitenkin erillisiä havaintoakteja. Koska aktien välillä on katko, niillä ei ole kokemuksellista jatkumoa eikä jatkuvuuden rajoitus tule täytettyä.

Toinen ongelma on se, että teorian mukaan meidän tulisi kokea eri aistisisällöt useampaan kertaan. Kuvitellaan esimerkiksi, että yhden havaintoaktin tavoittama aistisisällöt ovat sävelet C ja D ja toisen D ja E. Kuvitellaan lisäksi, että näiden havaintoaktien välissä on vielä kaksi havaintoaktia. Tässä tilanteessa sävel D on siis neljän havaintoaktin sisältönä. Koska Broadin mukaan nämä havaintoaktit ovat toisistaan erillisiä, meidän tulisi kuulla sävel D jokaisen havaintoaktin mukana. Tässä tapauksessa meidän tulisi siis kuulla sävel D neljä kertaa. Jos havaintoakteja olisi vielä enemmän, kuuluisimme sävelen yhä useammin uudelleen ja uudelleen. Koska tämä ei selvästikään ole se mitä koemme, Broadin teoria on Daintonin mukaan epätydyttävä.

Dainton itse kiertää nämä ongelmat vetoamalla ajatukseen yhdessä kokemisesta. Kuten aiemmin mainittiin, esimerkiksi sävelet C ja D sekä E ja F koettiin sekä Broadin että Daintonin mukaan yhdessä. Se mikä puuttui, on kokemus D:n muuttumisesta E:ksi. Tähän ratkaisuna Dainton (Broadin tavoin) ehdottaa sitä, että nämä kaksi muodostavat uuden näennäisen nykyhetken.

Dainton argumentoi, että yhdessä kokemisen vuoksi tämän uuden näennäisen nykyhetken postuloiminen ei edellytä uusien kokemusten postulointia (toisin kuin uusi erillinen havaintoakti), vaan sen voidaan ajatella muodostuvan edellisen näennäisen nykyhetken loppuosasta ja sitä seuraavan alkuosasta. Toisin sanoen nämä näennäiset nykyhetket ovat päällekkäisiä siinä mielessä, että ne jakavat yhteisiä osia, samat sisällöt, kuten kokemukset D:stä ja E:stä.

D:n ja E:n kokemuksen yhdistävä näennäinen nykyhetki ei siten synnytä uusia kokemuksia, vaan se tuo mukanaan ainoastaan uuden kokemuksellisen relaation – nimittäin sen, mikä yhdistää D:n ja E:n. Tämän mukaisesti teoriassa ei esiinny aistisisältöjä, jotka toistuisivat. Näennäinen nykyhetki ymmärrettynä tällä tavoin yhdessä kokemisena selvittää siten ongelmat toistuvista aistisisällöistä. Samaten se luonnollisesti tyydyttää fenomenologisen rajoituksen: yhden näennäisen nykyhetken aikana olemme tietoisia esimerkiksi sävelistä D ja E sekä niiden ajallisesta suhteesta – osaksi tätä vartenhan Dainton postuloi yhdessä kokemisen relaation olemassaolon.

Sama relaatio auttaa Daintonia myös selviytymään jatkuvuuden rajoituksesta. Edellä esitetty vääristää Daintonin teoriaa siinä, että tarkemmin esitetynä näennäiset sisällöt seuraavat toisiaan saumattomasti. Mitä lähempänä ne ovat toisiaan, sitä suuremman määrän sisältöjä ne jakavat. Koska ne seuraavat toisiaan saumattomasti, ne kattavat kaikki muutokset, joita me voimme kokea: esimerkiksi sävelen C lopun, D:n kokonaisuuden ja E:n alun suhteet.

Täten meillä on Daintonin mukaan kaikki, mitä tarvitsemme: ajallisesti pitki-
tetyjä nykyhetkiä, jotka seuraavat toisiaan niin läheisesti, että jokainen mahdol-

lisesti kokemamme muutos voidaan selittää. Siten missään kohtaa ei myöskään ole katkoksia, vaan sisällöt seuraavat toisiaan jatkuvana virtana – kuten jatkumon rajoitus edellytti.

Daintonin teoria on siis osaksi samankaltainen kuin Broadin teoria. Kuten yllä esitettiin, Broadin teoria nojaa yksittäisiin kokemuksiin ja kokemukset yhdesäkoetuiksi tekeviin havaintoakteihin. Daintonin teoria nojaa yksittäisiin kokemuksiin (kuten esimerkiksi sävelen C kuulemiseen) sekä yhdessä kokemisen (co-conscious) relaatioon. Molemmat teoriat nojaavat siten yksittäisiin kokemuksiin, mutta heidän käsityksensä siitä, mikä tekee nuo yhdessä koetuiksi, eroavat toisistaan. Broadilla tulemme tietoiseksi näistä sisällöistä havaintoakteissa. Dainton taas keskittyy ainoastaan sisältöihin – näennäisten nykyhetkien voidaan ajatella olevan ikään kuin ikkunoita, jotka liikkuvat sisältöjä pitkin. Tästä syystä Broadilla on saman tyyppin sisällöillä useita esiintymiä, kun taas Daintonilla kukin sisältö esiintyy vain kerran, sillä toisiaan seuraavat näennäiset nykyhetket jakavat samat sisällöt.

Vastine Daintonin kritiikkiin

Daintonin kritiikki Broadin teoriaa vastaan näyttää kuitenkin olevan puutteellinen kahdesta syystä. Ensinnäkin Dainton, joka yleensä korostaa huomattavassa määrin kokemuksiemme fenomenologiaa, tarkastelee Broadin teoriaa liiaksi ulkoapäin. Toiseksi hänen oma teoriansa perustuu ajatuksille, joihin myös Broad voi vedota. Siten jos Daintonin oma teoria tyydyttää aiemmin mainitut rajoitteet, silloin myös Broadin teoriaa voi muuttaa niin, että sekin voi nämä rajoitukset tyydyttää. Seuraavaksi käyn nämä kaksi kohtaa läpi esitetystä järjestyksessä.

Dainton on nähdäkseni oikeassa siinä, että tarkastellessamme henkilön kuulemia säveliä ulkoapäin hän tulee Broadin teorian mukaan tietoiseksi noista sisällöistä useampaan kertaan. Hän on oikeassa myös siinä, ettei tämä ole se, miltä asia henkilölle itselleen vaikuttaa. Tästä huolimatta tämä ei kuitenkaan toimi kritiikkinä Broadin teorialle, sillä se on itse asiassa sama, mitä Broadin teoria ennustaa.

Ajatellaan vaikkapa kokemusta sävelestä C. Seuraavassa hetkessä tämä havaintoakti korvautuu toisella aktilla, jonka sisältönä on myös C. Näin henkilö havaitsee tuon sävelen kahteen kertaan, jos asiaa tarkkaillaan ulkopuolisen näkökulmasta. Havaittajan näkökulmasta nämä kaksi sisältöä ovat kuitenkin samat: ne ovat sama sävel, ja niiden kuullaan soivan samassa paikassa. Koska Broadin mukaan, se mistä me tulemme tietoiseksi, ovat aistisisällöt, ja nämä ovat samat peräkkäisissä havaintoakteissa, ei havaittajalla itsellään ole mitään keinoa erottaa kaksi havaintoaktia toisistaan. Tämän vuoksi hän ei huomaa, että kokee sisällöt useampaan kertaan. Toisin sanoen Broadin teorian mukaan meidän fenomenologiamme ei

pitäisi paljastaa sitä, että koemme tietyt aistisisällöt useaan kertaan. Koska näin todella on, Daintonin kritiikki ei tässä kohtaa onnistu.

Edellinen tarjoaa myös keinon vastata Daintonin jatkuvuuden rajoitukseen liittyvään kritiikkiin. Kokemusten epäjatkuvuus tapahtuu havaintoaktien välillä. Jotta tämän voisi kokea, tulisi meidän olla tietoisia asioista silloin, kun meillä ei ole havaintoakteja (jotka tekevät meidät asioista tietoisiksi), ja lisäksi olla tietoisia havaintoakteista itsestään eikä niiden sisällöistä. Nämä molemmat ovat Broadin teorian mukaan kuitenkin mahdottomia, sillä siinä olemme tietoisia ainoastaan havaintoaktien aikana, ja se, mistä olemme tietoisia, ovat havaintoaktin sisällöt. Koska nämä molemmat ovat Broadin teorian mukaan mahdottomia, kokemuksemme on kokijan näkökulmasta katsottuna sellainen, jossa aistisisällöt seuraavat toisiaan.⁴ Toisin sanoen kokemukset vaikuttavat seuraavan toisiaan saumattomasti – juuri niin kuin Daintonin peräänkuuluttama jatkuvuuden rajoitus sanoo.

On itse asiassa mielenkiintoista huomata, että edellä esitetyn kaltainen ajattelurakenne esiintyy neurotieteessä puhuttaessa *wagon wheel illuusiosta*. Tämä on illuusio, jossa pyörät näyttävät pyörivän väärään suuntaan. Nimensä illuusio on saanut lännenelokuvista, joissa vankkurit kulkevat preerian poikki, mutta niiden pyörät vaikuttavat pyörivän väärään suuntaan. Elokuvien kohdalla tälle on tarjolla helppo selitys: elokuva muodostuu peräkkäisistä kuvista, joissa pyörien puolat etenevät asteittain toiseen suuntaan kuin ne todellisuudessa tekevät. Aivomme luovat sitten näistä pysäytetyistä kuvista illuusion liikkeestä, kuten ne tekevät tavallisestikin elokuvissa havaitsemamme liikkeen suhteen. Kyseessä olevalle keskustelulle tämän illuusion tekee mielenkiintoiseksi se, että koemme silloin tällöin saman illuusion arkipäiväisissä olosuhteissa – kuten vaikkapa katsoessamme risteykseen hidastavan auton pölykapseleita. Tämän selittämiseksi eräät psykologit, kuten Rufin VanRullen ja Christof Koch (2003), ovat esittäneet havaintomme muodostuvan samalla tavalla peräkkäisistä kuvista tai hetkistä. Sisäisesti emme tietystikään huomaa tätä, sillä me emme ole tietoisia hetkistä, jolloin näitä ”kuvia” tai kokemuksia päivitetään. VanRullen argumentoi siis, että havaintomme muodostuu hetken aikaa ylläpidetystä ”kuvasta” (jonka sisältö voi tosin olla ajallisesti pitkitetty kuten Broad ja Dainton väittää), jonka jälkeen tämä ”päivitetään” toiseen kuvaan. Ulkoisesti tämä vaikuttaisi siltä, että me emme kokisi jatkuvaa kokemusten virtaa, mutta sisäisesti emme tätä huomaisi. Samalla emme myöskään huomaisi sitä, että sisällöt, jotka pysyvät paikallaan, koetaan ”useampaan” kertaan.⁵

Lopuksi on hyvä huomata, ettei mikään estä Broadin teorian muuttamista Daintonin teorian mukaiseksi. Tämä voi tapahtua esimerkiksi aistisisältöjen ja havaintoaktien välisen suhteen ymmärtämisellä uudella tavalla: sen sijaan, että havaintoakteja pidetään aistisisällöistä riippumattomina, niiden voidaan ajatella olevan alisteisia aistisisällöille esimerkiksi siten, että erilaiset aistisisällöt synnyt-

tävät ja ylläpitävät sisältöjä koskevat havaintoaktit. Tällöin, kuten Daintonin teoriassa, toisiaan seuraavat havaintoaktit jakaisivat samat sisällöt, sillä numeerisesti samat sisällöt synnyttävät eri havaintoaktit. Vastaavasti sisältöjen muuttuessa ja/ tai kadotessa katoaisivat niitä vastaavat havaintoaktit, koska jälkimmäisten olemassaololle ei olisi enää perusteita. Tämän ajatuksen kanssa sopii hyvin yhteen se, että havaintoaktit muuttuisivat tai liukuisivat yhdestä toiseen – ikään kuin saumattomasti toisiaan seuraten. Silloin jokainen mahdollinen muutos tilasta toiseen tulee selitettyä samalla tavalla kuin Daintonin teoriassa. Toisin sanoen tulkitsemalla uudella tavalla Broadin teorian kahden keskeisen tekijän (aistisisällön ja sitä vastaavan havaintoaktin välinen) suhde Broadin teoria tulee lähelle Daintonin teoriaa (eroten jälkimmäisestä kuitenkin siinä, että se ylläpitää havainnon akti–objekti–teoriaa). Tällöin jos hyväksymme Daintonin ratkaisun jatkuvuuden rajoituksen ja fenomenologisen rajoituksen täyttämiseksi, tulee meidän hyväksyä myös Broadin muutettu ratkaisu.

Turun yliopisto

Viitteet

- ¹ Molemmat rajoitukset voidaan toki kyseenalaistaa: Susan Blackmore (2002) on esimerkiksi argumentoinut ensimmäistä rajoitusta vastaan ja Thomas Reid (1827) taas on esittänyt ajatuksia toista rajoitusta vastaan. Dainton pitää näitä kuitenkin lähes päivänselvinä totuuksina, ja siksi niitä ei nyt kyseenalaisteta. Siten käsittelemieni teorioiden tulee kyetä selittämään nämä molemmat rajoitukset.
- ² Tämän mukaisesti Thomas Reid esimerkiksi kirjoittaa: “The senses give us information of things only as they exist in the present moment.” (1827, 211)
- ³ “... [W]hat can be sensed at any moment stretches a little way back behind that moment.” Broad eroaa tässä itse asiassa Jamesistä siinä, että jälkimmäiselle näennäinen nykyhetki piti menneen ja nykyhetken lisäksi sisällään myös aavistuksen tulevasta. Broadin mukaan se mitä koemme kunakin ajanhetkenä on kyllä temporaalisesti laajentunut, ei veitsenterä, mutta se pitää sisällään ainoastaan ajallisesti takanapäin olevia mielensisältöjä.
- ⁴ Oletettavasti samankaltaiseen ajatukseen viittasi myös John David Mabbott kirjoittaessaan “qualitative differences of content alone determine sub-divisions within our continuous experience (1951, 166).”
- ⁵ Analoginen tilanne tälle olisi sellainen, jossa kaikki toiminta meissä ja ympäristössä, jonka pystymme havaitsemaan, pysäytettäisiin yhtäkkiä joksikin aikaa. Kun tuon tauon jälkeen toiminta jatkuisi, emme huomaisi taukoa.

Kirjallisuus

- Blackmore, S. J. (2002), "There is no stream of consciousness", *Journal of Consciousness Studies* 9, 17-28.
- Broad, C.D. (1923), *Scientific thought*, Harcourt, Brace and Co., New York, 2003.
- Brook, Andrew (toim.) (2005), *Cognition and the Brain: The Philosophy and Neuroscience Movement*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Dainton, Barry (2000), *Stream of Consciousness: Unity and Continuity in Conscious Experience*, Routledge, London.
- Kelly, Sean D. (2005). "The puzzle of temporal experience", teoksessa Brook (toim.) (2005).
- Mabbott, John David (1951), "Our Direct Experience of Time", *Mind* 60, 153-167.
- Reid, Thomas (1827), *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Tegg, Lontoo.
- VanRullen, Rufin ja Koch, Christof (2003), "Is perception discrete or continuous?" *Trends in Cognitive Sciences* 7(5), 207-213.

Sana ”on” ja olevan kategoriat

Leila Haaparanta

1. Johdanto

Filosofian keskeinen tehtävä on saattaa julkilausumattomia sitoumuksia näkyviksi. Viime vuosisadan analyttisessä perinteessä analysoitiin käsitteitä ja tutkittiin väitteiden taustalla olevia monimutkaisia perustelujen ja sitoumusten ketjuja. Tällainen toiminta on keskeinen osa kaikkea filosofianharjoitusta koulukunnasta riippumatta. Viime vuosisadan fenomenologisessa perinteessä tutkittiin kokemuksen noettis-noemaattisia rakenteita, suoritettiin fenomenologisia reduktioita ja siten pyrittiin tekemään kätkeytyjä sitoumuksia näkyviksi. Vaikka fenomenologit ovat ensi sijassa kiinnostuneita kokemuksesta tai ”maailmassa-olosta” sekä avaavat kokemuksen ja olemisen rakenteita, hekin pyrkivät tekemään ei-kielellisen näkyväksi kirjoittamalla auki taustan, johon arki-ihminen tai filosofi itse ennen reflektiota nojaa. Tässä artikkelissa on tarkoitus avata selkeiltä vaikuttavien filosofisten tekstien kätkeytyjä filosofisia taustaoletuksia.

Esitykseni koskee olemista ja ”olemista” erityisesti Gottlob Fregen (1948–1925) näkemyksiä tästä aiheesta. Filosofian historiassa on kysytty: ”Mitä on olemassa?”, ”Millaisiin kategorioihin oleva jakaantuu?” ja ”Mitä oleminen on?” Kuten Martin Heidegger Aristotelesta seuraten ajatteli, tieteet tutkivat erilaisia olevia ja tämä joidenkin olevien asettaminen oleviksi on tutkimuksen lähtökohta. Oleviksi asettamiensa ulkopuolisesta sfääristä tiede ei voi väittää mitään; jos se väittää, se esittää väitteitä sellaisesta alueesta, josta sen ei siis omien lähtökohtiensa vuoksi ole mahdollista väittää mitään. Kysymys, millaisia olevia voi ylipäätään asettaa oleviksi, on jo filosofinen kysymys. Se, joka vastaa tähän, esittää kategorioopin. Joidenkin filosofien mielestä tätä kysymystä perustavampi on kysymys, mikä oleminen on erotukseksi ei-olemisesta.

Esittelen 1900-luvun jälkipuoliskolla tehtyä filosofianhistorian tutkimusta, joka koski olemisen käsitettä (ks. esim. Haaparanta 1985 ja 1986 sekä Knuuttila

ja Hintikka 1986). Tämä aihe on keskeinen myös nykyisen metafysiikkakeskustelun kannalta. Luon ensin katsauksen tutkimuksiin, jotka koskevat Aristoteleen ja Fregen näkemyksiä. Sen jälkeen selvitän Fregen olemista koskevien näkemysten taustaoletuksia. Tämä jakso ei sisällä mitään erityistä uutta verrattuna siihen, mitä jo esitin 1980-luvulla (ks. Haaparanta 1985). Keskeisen ajatukseni on, että Frege hyväksyi seuraavat premissit: ihannekielen on tarkoitus peilata maailmaa oikein. Luonnollinen kieli ei peilaa maailmaa oikein. On tärkeä erottaa toisaalta yksilöt ja toisaalta käsitteet ja relaatiot. Siispä sen, joka rakentaa ihannekielen, pitää rakentaa sellainen kieli, joka näyttää yksilöiden kategorian sekä käsitteiden ja relaatioiden kategorian eron. Näiden tarkastelujen jälkeen esitän huomioita olemisen ja assertorisen voiman käsitteistä sekä niiden suhteesta totuuteen. Olen eräissä kirjoituksissani tarkastellut Carnapin Heidegger-kritiikkiä (ks. Haaparanta 1999). Carnapin mukaan uuden Fregen ja Russellin logiikan avulla voidaan osoittaa, että metafysiikan lauseet ovat mielettömiä. Esimerkkinsä Carnap otti Heideggerin kirjoituksista. Heidegger puolestaan ajatteli, että logiikankin perusta on olemisessa, jolloin logiikkaa ei voida käyttää apuna metafysiikkakritiikissä. Olen yrittänyt osoittaa, että Fregen uudella logiikalla oli pohjana tietynlainen metafysiikka, epäilemättä toisenlainen kuin Heideggerin. Carnap ei siis ottanut metafysiikkakritiikissään huomioon, että uusi kieli ei ollut metafysisesti neutraali. Annan kuitenkin aineksia filosofien näkemysten vertailulle toisesta näkökulmasta. Ehdotan, vaikken tässä vie ajatustani kovin pitkälle, että Fregen olemisen ja assertorisen voiman käsitteiden kautta 1900-luvun alun filosofia avautuu uudella tavalla. Viime vuosina on ilmestynyt useita Frege-tutkimuksia, mutta Fregen olemisen käsitettä ei ole niissä tarkasteltu.¹

2. ”Olemisen” historia

Viime vuosisadan loppupuolella muutamat filosofit ja filologit (erityisesti Charles Kahn 1973, 2003) väittivät, että 1800-luvulla oli kielitieteilijöiden ja filosofien välillä vuorovaikutusta, joka koski kreikan kielen sanaa ”olla” sekä sen ilmaisevaa eksistenssiä ja predikaatiota. Tämän vuorovaikutuksen tulosta oli näkemys, jonka mukaan antiikin kreikassa sanaa ”olla” pidettiin monimerkityksisenä. Kahnin mukaan 1800-luvun lingvistit tulkitsivat väärin sanan käytön antiikin kreikassa ja perustivat näkemyksensä antiikin olemista koskevien näkemysten tulkinnalle, jonka filosofit esittivät. Filosofit puolestaan tukivat näkemystään lingvistien virhetulkintoilla. Vuonna 1801 Gottfried Hermann, saksalainen filologi, ehdotti sääntöä, jolla asetettiin paino sanaan ”olla” eri tavoin sen mukaan, oliko kyse eksistenssiä ilmaisevasta vai kopulaa ilmaisevasta sanasta. Kahn siis käsitteli teoksessaan ja muutamissa artikkeleissaan (ks. Kahn 2009) näitä virhetulkintoihin johtaneita keskusteluja.

G.E.L. Owen (1960) esitti puolestaan, että Aristotelesta oli tulkittu väärin filosofian historiassa. Michael Frede (1967) taas kyseenalaisti sen, että Platon olisi erottanut jyrkästi eksistenssin ja kopulan. Owenin lisäksi R.M. Dancy (1975, 1983) kritisoi Aristoteles-tulkintoja. Benson Mates (1979) arvosteli näkemyksiä, joiden mukaan Platon olisi erottanut identiteettiä ilmaisevan ”on”-sanan predikaatiota ilmaisevasta ”on”-sanasta. Jaakko Hintikka osallistui keskusteluun 1970-luvun lopussa ja 1980-luvun alussa esittäen, että monimerkityksisyysteesi eli Frege–Russell-teesi, joksi oppia kutsuttiin, oli paitsi anakronistinen sovellettuna Aristoteleen ajatteluun myös filosofisena oppina virheellinen. Hintikka tarkasteli oppia oman kieliteoriansa kannalta ja pyrki osoittamaan, että luonnollisen kielen sana ”on” ei ole monimerkityksinen, että sanalla ”on” on useita käyttöjä, kontekstin määrittämiä merkityksiä, mutta että sana ”on” ei kontekstista irrotettuna ole monimerkityksinen. Hintikan mukaan pääsyllisiä siihen, että 1900-luvun kieliteoriassa ja logiikassa tukeuduttiin monimerkityksisyysoppiin, olivat Frege ja Russell, minkä lisäksi virhettä toistivat heidän seuraajansa, kuten esimerkiksi Rudolf Carnap.

Omissa tutkimuksissani, jotka koskivat Fregen näkemyksiä olemisesta, pyrin osoittamaan, että monimerkityksisyysoppia koskevassa kritiikissä esitettiin väitteitä, jotka eivät tehneet aivan oikeutta Fregen pyrkimyksille. Yritin paljastaa Fregen taustaoletukset, joiden löytäminen vasta mielestäni antoi mahdollisuuden arvioida hänen näkemyksiään oikeudenmukaisesti ja myös kritisoida niitä asianmukaisella tavalla.

3. Aristoteles, Frege ja olevan kategoriat

Aristoteleen mukaan oleva esiintyy eri kategorioissa. Oleminen ei ole genus, eikä yksikään kategoria tyhjennä kaikkea olevaa. Oleminen on aina olemista jonkinlaisena substanssina, jonkinlaisena kvantiteettina, jossakin tilassa, asennossa jne. Sekä antiikissa että myöhemmin keskiajalla käytettiin ilmaisua ”olevan analogia”, jolla ei tarkoitettu ainoastaan kieltä vaan joka oli maailmaa, siis olemista (ilman lainausmerkkejä), koskeva käsite. Aristoteles erotti homonyymit ja synonyymit. Hän kutsui asioita (olioita) synonyymeiksi, jos niillä on sama nimi ja määritelmä (Cat. 1). Homonyymeiksi hän kutsui sellaisia, joilla on yhteinen nimi mutta eri määritelmät. Hänen mukaansa ovat, jotka kuuluvat eri kategorioihin, eivät ole kumpakaan. Olevalla on hänen mukaansa eri käyttö eri kategorioissa. Ensimmäisestään olevaa on substanssina oleminen (Met. Γ 2, 1003b6–10, Met. Z 4, 1030a13). Sanalla ”on” on Aristoteleen mukaan siis ydinmerkitys ja erilaisia käyttötapoja kielessä, ja oleminen on olemista eri kategorioissa, joskin substanssina oleminen on ensisijaista.

Olipa tämä tapa esittää Aristoteleen oppi oikea tai ei, kyse näyttäisi olevan selkeästi eri asiasta kuin Fregen nimeen liitetystä monimerkityksisyydestä. Fregen näkemyksessä ja modernin fregeläisen logiikan opissa on kyse siitä, että eksistenssi (itse asiassa kaksi eksistenssin käsitettä), predikaatio, identiteetti ja luokkainklusio erotetaan toisistaan. Aristoteles erotti substanssin, kvantiteetin, kvaliteetin, relaation, paikan, ajan asennon, tilan, toiminnan ja toiminnan kohteena olemisen, joita Frege ei tarkastellut. Vaikka siis Aristoteleen oppi olisikin monimerkityksisyysoppi, sellaista näkemystä, jonka Frege esitti, ei löydy hänen filosofiastaan. Aristoteles ei erottanut eksistenssiä ja predikaatiota. Hänen filosofiassaan olio voi myös olla identtinen ominaisuutensa kanssa, jos ominaisuus on essentiaalinen (ks. esim. Woods 1975). Tämä tarkoittaa, että Aristoteles ei erottanut identiteettiä ja predikaatiota. Arvostelmien kieliopillinen analyysi kohtelee predikaatiota ja luokkainklusiota samalla tavalla, joten Aristoteles ei erottanut myöskään näitä sanan ”on” merkityksiä toisistaan.

Miksi sitten Fregen näkemys oli monimerkityksisyysoppi? Se oli tällainen ensisijassa siitä syystä, että Frege halusi korjata luonnollista kieltä. Monimerkityksisyys oli hänen mielestään luonnollisen kielen suuri ongelma, ja hänen projektinsa pyrki esittämään kielen – puhtaan ajattelun kaavakielen – joka näyttäisi maailman oikein. Juuri halu toteuttaa tämä projekti oli Fregen tärkeä taustaoletus. Jos emme jaa ajatusta, jonka mukaan luonnollinen kieli on metafysisesti ongelmallinen, emme tunne houkutusta seurata Fregen jalanjalkia. Mutta mitä tekemistä edellä mainituilla olemisen merkityksillä oli maailman yleisimmän rakenteen kanssa? Aiemmat tutkimukseni olivat yritys vastata tähän kysymykseen. En toista sitä, mitä kirjassani *Frege's Doctrine of Being* esitin, vaan tiivistän vain pääajatuksen, josta olen edelleen samaa mieltä ja jota olen käsitellyt eri yhteyksissä. Sen jälkeen katson, mitä sellaisia lisäjohtopäätöksiä voisimme tehdä, jotka valaisevat 1900-luvun alun keskustelua. Aristoteleen ja Fregen välillä tapahtui tietenkin paljon. Keskiajalla oli kilpailevia teorioita, esimerkiksi predikaation inherenssi- ja identiteettiteoriat, samoin kuin eksistenssin ja kopulan erottavat ja niiden keskinäistä yhteyttä korostavat teoriat. Kant esitti eksistenssin käsitettä koskevat näkemyksensä (eksistenssi ei ole predikaatti), jotka Fregekin omaksui. John Stuart Mill, Augustus De Morgan ja monet muut tarkastelivat aihetta 1800-luvun alussa. En puutu näihin tässä yhteydessä (ks. esim. Vilkkonen ja Hintikka 2006).

Fregen opin lähtökohtana on yksilön ja ominaisuuden tai objektin ja käsitteen välinen erottelu. Tämä erottelu saa epistemologisen värityksensä siitä, että sen taustalla on Kantin tekemä intuition ja käsitteen välinen ero, kuten monet tutkijat ovat huomauttaneet (ks. Haaparanta 1985). Kyse ei tässä ole kuitenkaan puhtaan ymmärryksen käsitteistä vaan käsitteistä ja relaatioista, joita Frege käsittekirjoituksessaan esitti funktionimillä, epätäydellisillä ilmauksilla. Kritisoidessaan Boolean kalkyyliä hän esittää kantansa selvimmin: Boole ei huomaa universaalisis-

ten arvostelmien hypoteettista luonnetta, siis Boole ei huomaa predikaation ja luokkainklusion eroa, koska Boole ei erota yksilöitä ja käsitteitä (ks. "Boole's rechnende Logik und die Begriffsschrift" 1880/1881, Frege, NS, 19). Samoin artikkelissaan "Über Begriff und Gegenstand" (1892, KS, 167–78) hän korostaa, että identiteetin "on" ja predikaation "on" on erotettava toisistaan, koska objektit ja käsitteet on erotettava toisistaan. Frege ei erota essentiaalisia ja aksidentiaalisia ominaisuuksia. Hänen mukaansa ei ole ominaisuuksia, jotka olisivat identtisiä olioiden kanssa. Eksistenssi ei ole hänelle olion ominaisuus (ks. "Dialog mit Pünjer über Existenz", kirjoitettu ennen vuotta 1884, NS, 60–75). Tässä suhteessa hän ajattelee kuin Kant. Fregen mukaan tyhjä eksistenssin käsite voidaan kyllä ilmaista kaavakielessä muodossa "on olemassa x, siten että x on identtinen a:n kanssa". Eksistenssi on kuitenkin ensi sijassa toisen kertaluvun ominaisuus eli siis käsite, joka liitetään ensimmäisen kertaluvun käsitteisiin (ominaisuuksiin ja relaatioihin, jotka puolestaan liittyvät yksilöihin), kun siis sanotaan, että on olemassa tietynlaisia olioita. Kirjoittaessaan eksistenssin yleisyyden kieltona kahdella eri tavalla näkyviin käsitekirjoituksessaan Frege tarvitsi toisaalta identiteettimerkkiä ja toisaalta predikaatiomerkkiä. Tämä kaikki on tuttua alkeislogiikastamme.

Mitä sanoisimme Fregen taustaoletuksista? Vaikka Frege erotti kielen ja maailman, hän oli kuitenkin kiinnostunut maailmasta. Hän kysyi, kuinka maailma pitäisi esittää, jotta se esitettäisiin oikein. Joskus sanotaan, että Fregellä oli runsas ontologia, johon mahtui erilaisia abstrakteja olioita, totuusarvoja, ajatuksia, luokkia jne. Hänellä ei ollut niitä kategorioita, jotka Aristoteles esitti. Hänellä oli kuitenkin kategoriaoppi, jossa keskeiset ideaalikielissä huomioon otettavat kategoriat olivat yksilöiden ja niihin liitettävien funktioiden, erityisesti käsitteiden ja relaatioiden, kategoriat. Tätä eroa ihannekielen piti heijastaa, ja tässä luonnollinen kieli hänestä epäonnistui. Monimerkityksisyydeksi kutsuttu näkemys oli siis vain seurausta perustavammasta metafysisestä näkemyksestä. Taustalla oli maailmaa, olevan rakennetta koskeva oppi ja näkemys, jonka mukaan kielen pitää heijastaa näin rakentunutta maailmaa oikein.

Tätä puolta Wienin piirin filosofit, esimerkiksi Carnap, joka aiheesta kirjoitti, tai myöhempi analyyttinen perinne eivät tuoneet esiin. Kun viime aikoina on kirjoitettu analyyttisen filosofian historiaa ja 1900-luvun alun filosofian historiaa, on kiinnitetty huomiota Carnapin ja Heideggerin kiistaan, joka koski metafysiikan ongelmallisuutta. Jos vertaamme Carnapin ja Heideggerin sijasta Fregeä ja Heideggeria, keskeinen ero ei löydy siitä, että toinen olisi ollut kiinnostunut kielen sanasta "on" ja toinen maailmasta tai olemisesta. Olennainen ero on se, että heillä oli erilaiset opit olemisesta, siis olemisesta ilman lainausmerkkejä (ks. Haaparanta 1999).

4. Uusi tehtävä: ”on”, assertorinen voima ja totuus

Olen esittänyt, että Fregen mukaan on kaksi pääkategoriaa, toisaalta yksilöt ja toisaalta ominaisuudet ja relaatiot. Mitä sitten on oleminen hänen mukaansa? Tätä aihetta hän ei tarkastele systemaattisesti missään yhteydessä. Hänen keskivaiheen kirjoituksissaan on kuitenkin huomautuksia, joita on syytä katsoa tarkemmin ja jotka ovat hämmäntäviä moniselitteisyysopin kannalta.

Vuonna 1897 Frege kirjoittaa, että kun käytämme ilmaisumuotoa ”on totta, että ...”, olennainen seikka on lauseen assertorinen muoto (”Logik”, 1897, NS, 140). Vuonna 1906 hän toteaa, että lause ”on totta, että kaksi on alkuluku” ei sano muuta kuin ”kaksi on alkuluku”. Edelleen hän kirjoittaa, että jos ensimmäisessä tapauksessa ilmaisemmekin arvostelman, tämä ei johdu sanasta ”tosi”, vaan assertorisesta voimasta, jonka annamme sanalle ”on” (”Einleitung in die Logik”, 1906, NS, 211). Myöhemmin, vuonna 1915, hän toteaa saman, siis että kielessä assertorinen voima on sidoksissa predikaattiin (”Meine grundlegenden logischen Einsichten”, 1915, NS, 271). Vuonna 1906 hän luettelee saavutuksiaan ja toteaa melkein niiden kaikkien liittyvän käsittekirjoitukseen. Mainittuaan muutamia hän huomauttaa, että jo ennen niitä hänen olisi pitänyt mainita arvostelmaviiva, assertorisen voiman erottaminen predikaatista (”Was kann ich als Ergebnis meiner Arbeit ansehen?”, 1906, NS, 200). Tämän saman asian hän mainitsee myös kirjoituksessaan ”Einleitung in die Logik” samana vuonna (NS, 201).

Mitä näistä huomautuksista voisimme päätellä? Jokainen ideaalikielen lause alkaa merkillä, jota Frege kutsui arvostelmaviivaksi. Fregelle se oli ilmaus ”on niin, että ...”. ”on totta, että ...”. Kahn kutsuu tätä sanan veridiseksi ”on”-sanaksi (Kahn 2003, 331–332). Aiemmissa kirjoituksissaan Kahn väittää, että koska totuus kiinnosti antiikin filosofeja ja koska sana ”on” ja totuus olivat yhteydessä sanan ”on” veridisessä käytössä, kreikkalaiset kiinnostuivat olemisesta.

Jos meidän pitäisi kirjoittaa näkyviin Fregen vastaus kysymykseen ”Mitä on oleminen?”, sanoisin Fregen keskivaiheen kirjoitusten perusteella, että hänen mukaansa voimme puhua olemisesta vain assertoimisen, arvostelman esittämisen, siis tekemisen, avulla. Fregen assertorisen voiman käsitettä tarkastellaan yleensä totuusteorioiden yhteydessä. Oleminen jätetään usein sivuun. Ehdotukseni on siis, että arvostelman esittämisen ja olemisen välinen yhteys tuli myös Fregelle tärkeäksi 1900-luvun alussa, kun hän katsoi taaksepäin sitä, mitä hän oli saavuttanut. Hän näki kirjoituksissaan sellaista, mitä hän ei ollut aiemmin korostanut.

Kannattaako Frege siis moniselitteisyysoppia? Hän toteaa keskivaiheen kirjoituksissaan, että assertorinen voima, oleminen, onkin erotettu predikaatista hänen kaavakielessään. Hän ei tavallaan kannata moniselitteisyysoppia, sillä assertorisessa voimassa ei ole mitään moniselitteisyyttä. Identiteetin, predikaation ja luokkainklusion välinen ero tietenkin säilyy, mutta kaikissa arvostelmissa, jotka ne

sisältävät, on assertorisen voiman elementti, johon kiinnittyy olemisen käsite. Ensimmäisen kertaluvun eksistenssiä, itseidentiteettiä, voidaan käsitellä samaan tapaan. Voisimme esimerkiksi esittää seuraavat arvostelmat: ”Obaman presidenttiys on”, ”Iltatähden ja Aamutähden samuus on”, ”Ihmisten luokan kuuluminen eläinten luokkaan on” tai ”Sokrateen identtisyys itsensä kanssa on.” Myös sisällölliseksi ymmärretty eksistenssi on predikaatti, vaikka erityislaatuinen, ja jokaisessa arvostelmassa, jokaisessa kaavakielen lauseessa, joka sisältää tuon predikaatin, on myös assertorinen voima. Esimerkki tällaisesta luonnollisella kielellä esitettävästä lauseesta olisi ”Filosofien oleminen on”. Jos siis sana ”on” on moniselitteinen Frege’n mukaan, se näyttäisi olevan moniselitteinen vain siinä mielessä, että on tarpeen erottaa toisen kertaluvun predikaatti, joka ilmaistaan yleisyysviivalla eli universaalikvanttorilla ja kahdella kieltoviivalla eli negatiomerkillä, assertorisesta voimasta, joka ilmaistaan kaavakielessä arvostelmaviivan eli pystysuoran viivan avulla. Toisin sanoen jäljelle jäisi vain eksistenssin ja predikaation välinen ero. Aristoteles ei olisi hyväksynyt tätäkään moniselitteisyysoppia.

Tampereen yliopisto

Viitteet

- ¹ Näitä ovat esimerkiksi Beaney (1996), Macbeth (2005), Makin (2000), Mendelsohn (2005) ja Weiner (2004).

Kirjallisuus

- Aristoteles, *Metafysiikka (Metaphysica)* (1990), suom. Tuija Jatakari, Kati Näätsaari ja Petri Pohjanlehto, teoksessa *Aristoteles VI*, Gaudeamus, Helsinki.
- Aristoteles, *Kategoriat (Categoriae)* (1994), suom. Lauri Carlson, teoksessa *Aristoteles I*, Gaudeamus, Helsinki.
- Beaney, Michael (1996), *Frege: Making Sense*, Duckworth, London.
- Dancy, Russell (1975), *Sense and Contradiction: A Study in Aristotle*, Reidel, Dordrecht.
- Dancy, Russell, (1983), ”Aristotle and Existence”, *Synthese* 54, 409–442.
- Düring, Ingemar and Owen, George E.L. (eds.) (1960), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, *Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, Vol. II*, Göteborg.
- Floistad, Guttorm (ed.) (1981), *Contemporary Philosophy*, Vol. 1, Martinus Nijhoff, The Hague.
- Frede, Michael (1967), *Prädikation und Existenzaussage*, *Hypomnemata* 18, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Frege, Gottlob (1967), *Kleine Schriften*, hrsg. von Ignacio Angelelli, Wissenschaftliche

- Buchgesellschaft, Darmstadt, und Georg Olms, Hildesheim.
- Frege, Gottlob (1969), *Nachgelassene Schriften*, hrsg. von Hans Hermes, Friedrich Kambar-
tel und Friedrich Kaulbach, Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Haaparanta, Leila (1985) *Frege's Doctrine of Being, Acta Philosophica Fennica, Vol. 39.*
- Haaparanta, Leila (1986) "Frege on Existence", teoksessa Haaparanta & Hintikka (eds.),
(2006), 155–174.
- Haaparanta, Leila (1999) "On the Relations between Logic and Metaphysics: Frege
between Heidegger and the Vienna Circle", in Meixner & Simons (eds.) (1999),
243–248.
- Haaparanta, Leila and Hintikka Jaakko (eds.) (1986), *Frege Synthesized: Essays on the Philo-
sophical and Foundational Work of Gottlob Frege*, Reidel, Dordrecht.
- Hermann, Gottfried (1801), *De emendanda ratione graecae grammaticae*, Gerhard Fleischer,
Leipzig.
- Hintikka, Jaakko (1979), "'Is', Semantical Games, and Semantical Relativity", *Journal of
Philosophical Logic* 8, 433–468.
- Hintikka, Jaakko (1981), "Semantics: A Revolt Against Frege", in Floistad (ed.) (1981),
57–82.
- Hintikka, Jaakko (1983), "Semantical Games, the Alleged Ambiguity of 'Is', and Aristote-
lian Categories", *Synthese* 54, 443–468.
- Kahn, Charles H. (1973), *The Verb 'Be' in Ancient Greek*, Reidel, Dordrecht; uusi painos
(2003), Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge.
- Kahn, Charles H. (2009), *Essays on Being*, Oxford University Press, New York.
- Knuuttila, Simo and Hintikka, Jaakko (eds.) (1986), *The Logic of Being: Historical and Criti-
cal Studies*, Reidel, Dordrecht.
- Macbeth, Danielle (2005), *Frege's Logic*, Harvard, Cambridge.
- Makin, Gideon (2000), *The Metaphysicians of Meaning: Russell and Frege on sense and deno-
tation*, Routledge, London.
- Mates, Benson (1979), "Identity and Predication in Plato", *Phronesis* 24, 211–229.
- Meixner, Uwe and Simons, Peter (1999), *Metaphysics in the Post-Metaphysical Age*, Volume
1, Contributions of the Austrian Ludwig Wittgenstein Society, Kirchberg am Wech-
sel.
- Mendelsohn, Richard H. (2005), *The Philosophy of Gottlob Frege*, Cambridge University
Press.
- Owen, G.E.L. (1960), "Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle",
Düring & Owen (1960), 163–190.
- Vilko Risto and Hintikka, Jaakko (2006), "Existence and Predication from Aristotle to
Frege", *Philosophy and Phenomenological Research* 73, 359–377.
- Weiner, Joan (2004), *Frege Explained: From Arithmetic to Analytic Philosophy*, Open Court,
Chicago and La Salle.
- Woods, Michael J. (1975), "Substance and Essence in Aristotle", *Proceedings of the Aris-
totelian Society* 75, 167–180.

Maailma, kategoriat ja pragmaattinen a priori

Lauri Järvilehto

Aloitetaan filosofisista peruskysymyksistä: Mitä on? Ja mitä se on? Ensimmäiseen kysymykseen käypä vastaus lienee Quinen ”kaikki” (Quine 1980, 1). Toinen kysymys puolestaan muodostaa koko filosofian ja tieteellisen tutkimuksen ytimen. Jotta pystyisimme käsittämään sen, mitä on olemassa, tarvitsemme jonkinlaisen tavan tehdä erottelua kokemuksessamme. Tarvitsemme jonkinlaisia kategorioita – mekanismeja, joilla voimme diskriminoida kokemusta. Tarvitsemme mekanismeja, joilla kykenemme luokittelemaan kokemustamme niin, että voimme tehdä sellaisia erotteluita, kuten: ”tämä on kuin tuo, ja erilainen kuin tuo toinen”. Kokemamme maailma on perimmäältään äärettömän monimuotoinen. Mitkään kaksi asiaa eivät ole täysin identtisiä; jopa elektronit, jotka postuloidaan rakenteeltaan identtisiksi, sijaitsevat kuitenkin eri aika-avaruuden kolkissa.

Tämä artikkeli käsittelee maailman kategoriaalista käsitteellistämistä ja erityisesti C.I. Lewisin kantaa aprioriseen kategoriaalisuuteen. Alussa puhun lyhyesti yleisemmin kategorisoinnista ja siirryn sitten käsittelemään Lewisin teoriaa yksityiskohtaisemmin.

I

Kategorisointia voidaan tarkastella kahdella tavalla. Yhtäältä kategorioiden voidaan katsoa koskevan maailman tai ajattelun perimmäistä rakennetta. Tällöin on paikallaan puhua kategoriaopista. Kategoriaopissa ilmaistaan jotkin perustavanlaatuiset kategoriat, joihin maailma voidaan jakaa – tai jotka muodostavat havaintokokemuksen välttämättömät ennakkoehdot. Toisaalta kategorisointia voidaan tarkastella myös laajemmin, yksilöllisten luokittelujen kautta. Tällöin puhutaan käsitteistä ja käsitteellistamisestä. Sanottakoon näitä vaikkapa käsitejärjestelmäopeiksi. Käsitejärjestelmäopeissa ilmaistaan useimmiten joitain käsitteiden käytön lainalaisuuksia, mutta tyhjentävää reduktiota tiettyihin peruskategorioihin ei yleensä tehdä.

Ensimmäinen kategorioopin systematisoinut filosofi oli tietävästi Aristoteles (ks. Aristoteles 1963). Aristoteles katsoi, että hänen kategoriansa koskevat maailman rakennetta. Aristoteleen kategoriat ovat siis luonteeltaan metafysisiä. Metafyysinen kategoriooppi ei ole kuitenkaan aivan ongelmaton. Esimerkiksi havaintokokemuksen epäluotettavuus tuottaa ongelmia metafysiselle lähestymistavalle: miten voimme varmuudella tietää, että soveltamamme kategoria on todellakin oikea? Esimerkiksi Joseph Jastrow'n tunnettu ankkajänis-kuva, joka voidaan tulkita sekä ankkana että jäniksenä, herättää kysymyksen siitä, kumpi tulkinta on metafysisesti etuoikeutettu.

Metafyysiikan kritiikin ympärille alkoi syntyä voimakasta liikehdintää 1700-luvulla. Mm. Gianbattista Vicon (ks. mm. Glaserfeld 1995), George Berkeleyyn (1710) ja Immanuel Kantin (1787) filosofioissa maailman rakenteellisuuden painopiste siirtyi metafysiikasta epistemologiaan. Kategorisointi ei heijastanut näillä ajattelijoilla niinkään maailman kuin ajattelumme rakennetta. Kant systematisoi epistemologisen kategorioopin pääteoksessaan *Puhtaan järjen kritiikki* (1787). Hän katsoi kategorioiden koskevan havaintokokemuksen välttämättömiä ennakkoehtoja. Kant luetteli kaksitoista apriorista kategoriaa, joiden hän katsoi olevan välttämättömiä ihmisen kaltaisen rationaalisen olennon maailman käsitteellistämiseksi.

1800-luvun lopulla C.S. Peirce (1868) redusoi epistemologisen kategorioopin kolmeen kategoriaan, jotka ovat kvaliteetti, relaatio ja representaatio. Peircen kategoriooppi myös osoitti, että maailma voidaan käsitteellistää usean erilaisen epistemologisen kategoriajärjestelmän puitteissa. Erilaisia kategoriooppeja onkin kehitelty myöhemmin koko joukko. Peircen jälkeen kategoriooppeja ovat rakentaneet muun muassa Edmund Husserl (1900), Wilfrid Sellars (1974), Ingvar Johansson (1983), sekä Roderick Chisholm (1996).

1900-luvulle tultaessa oli erilaisten kategoriooppien moninaisuus synnyttänyt epäilyksiä apriorisen kategorisoinnin mahdollisuutta kohtaan; alkoi syntyä yksi toisensa jälkeen relativisempia kategorisointimalleja, joissa kiinteiden ajattelun tai maailman kategorioiden puolustamisesta oli luovuttu. Muun muassa antropologisen tutkimuksen yleistymisestä johtuen syntyi erilaisia pluralistisia kategoriajärjestelmiä. Kategoriooppi vaihtui monin paikoin käsitejärjestelmäoppiin.

1950-luvun puolessa välissä Nelson Goodman (1949), Morton White (1950) ja Willard Van Orman Quine (1951) vyöryttivät kentälle hyökkäyksensä analyyttistä tietoa vastaan. Luonnollisen kielen epämääräisyyteen ja synonymiteetin osoittamisen mahdottomuuteen perustunut argumentti kulmineitui Quinen terävään artikkeliin ”Two Dogmas of Empiricism” (1951), jossa hän argumentoi vakuuttavasti sen puolesta, ettei muutokselle immuunია tietoa ole lainkaan olemassa. Quinen käsitteellinen holismi toimi virstanpylväänä apriorisia kategoriooppeja vastaan asettuneelle filosofialle.

Quine omaksui filosofiansa keskiöön käsiteskeeman (*conceptual scheme*) käsitteen. Hän totesi, että uskomuksemme ja tietomme määrittyvät aina suhteessa tietämyksemme kokonaisuuteen – yksittäisille väittämille ei voida osoittaa totuusarvoja irrallaan muista väittämistä. Erilaisista väittämistä muodostuu siis eräänlainen verkosto, joka kokonaisuutena on tietämyksemme summa: ”tietämyksemme on ihmisten luoma kudelma, joka koskettaa kokemusta ainoastaan reunoiltaan” (Quine 1951, 42).

Kielitieteessä nousi suosioon puolestaan niin ikään antropologiasta vauhtia saanut kielellinen relativismi. Erityisen suosituksi tuli ajatus kielten yhteismitattomuudesta. Se, etteivät tietyt kielelliset ilmaisut, kuten idiomaattiset ilmaisut, näytä kääntyvän suoraan toisille kielille, johti hypoteesiin siitä, että eri kieliä käyttävät ihmiset ajattelevat perimmältään eri tavoin. Näin ollen katsottiin, ettei erilaisia ajattelutapoja voi suoranaisesti kääntää toisilleen. Kielitieteilijöistä merkittävimpiä relativistisen käsitejärjestelmäopin kehittäjiä olivat Sapir ja Whorf (ks. esim. Whorf 1956).

Tieteenfilosofiassa samantapainen temperamentti ilmenee esimerkiksi Thomas Kuhnin (1962) ajattelussa. Erityisesti Kuhnin ajatus paradigmasiirtymistä nojaa yhteismitattomuuden käsitteelle: kun jokin tieteenala tai käsitejärjestelmä kehittyy ja muuttuu toiseksi, vanha ja uusi järjestelmä eivät ole käännettävissä toistensa kielelle.

Siinä missä kategoriaoppi osoittautuu ongelmalliseksi otaksutun absoluuttisuutensa nimissä, käsitejärjestelmäopin ongelma on vastakkainen. Toisin sanoen, käsitejärjestelmäopit ovat liian relativistisia. Kun käsitejärjestelmiä voidaan vaihtaa loputtomiin, kuten esimerkiksi Quine esittää, on johdonmukainen lopputulos Rortyn postmoderni relativismi: kaikki tavat käsittää maailma käyvät yhtä hyvin. Tiede ja runous ovat molemmat vain erilaisia kirjallisuuden muotoja (Rorty 1982, xlii). Mytologiset oliot ovat maailman selittäjiä siinä missä tieteelliset teoritkin (Quine 1951, 45) – näiden välillä on vain aste-ero. Kvantit ja kentaurit ovat viime kädessä aivan yhtä käyviä käsitteitä. Mitään normatiivista struktuuria eri käsitejärjestelmien valinnalle ei voida osoittaa.

Onko kategorisoinnin osalta siis tyydyttävä viime kädessä arbitraarisesti valittuun aprioriseen kategoriasysteemiin vai postmoderniin arvotyhjiöön?

II

C.I. Lewisin pitkälti unohdettu käsitys kategorioista asettuu kategoriaopin ja käsitejärjestelmäopin väliin. Siinä hyväksytään yhtäältä käsitejärjestelmien moninaisuus. Toisaalta ajattelun fundamentaalisimmat kategoriat kiinnitetään kuitenkin välttämättömiksi totuuksiksi. Lewisin ratkaisu perustuu apriorisen tiedon uudelleenmäärittelyyn.

A priori koskee tiedon perimmäisiä rakenteita. Klassisesti a priorin on katsottu olevan muuttumaton ja ikuinen. Lewisin paperissaan ”A Pragmatic Conception of the A Priori” (1923) esittelemä näkemys apriorisuudesta kääntää perinteisen käsityksen pääläelleen. Lewisin mukaan aprioriset tosiasiat eivät ole tosia siksi, että ne on pakko hyväksyä, vaan juuri siksi, että näin ei ole. Väli-tön kvalitatiivinen kokemus on ainoa asia, joka on hyväksyttävä sellaisenaan. Se, miten me käsitteellistämme kokemuksen, riippuu sen sijaan ennako-odotuk-sistamme – ja se, minkälaisia ennako-odotuksia meillä on kokemuksen suh-teen, riippuu viime kädessä ainoastaan meistä itsestämme. Toisin sanoen, maailma on se, mikä se on, mutta se, minä me sen tulkitsemme, riippuu siitä, minkälaisia apriorisia sitoumuksia olemme tehneet. Aprioriset periaatteet ilmaisevat siis ne perimmäiset kategoriaaliset sitoumukset, joiden nojalla koemme maailman. A priori -periaatteet heijastavat sellaisia olettamuksia, joista emme luovu minkään kokemuksen edessä.

Oiva esimerkki tällaisista periaatteista ovat logiikan lait. Esimerkiksi kolman-nen poissuljetun laki edustaa tapaamme käsitteellistää maailma. Vaikka kokisimme mitä tahansa, emme kategorisoi sitä kolmannen poissuljetun lain vastaisesti. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, ettei näin voisi tehdä. Esimerkiksi Łukasiewiczin kehittämässä kolmepaikkaisessa logiikassa väittämä voi saada totuusarvokseen tosi, epätosi ja ehkä. Näin ollen Łukasiewiczlaisessa logiikassa kolmannen poissul-jetun laki ei päde. Kuten Lewis (1923, 170) toteaa, kolmannen poissuljetun laki heijastaa ainoastaan mieltymystämme yksinkertaisuuteen.

A priori ei siis koske niinkään kokemustamme, vaan asennettamme kokemusta kohtaan. A priori on tietystä mielessä vapaasti omaksuttu asenne – ainakin siinä määrin, että kun tunnemme omat aprioriset sitoumuksemme, pystymme jossaki-n määrin vaikuttamaan niihin. Vaikka meidän käsitejärjestelmässämme tämän-hetkiset aprioriset sitoumuksemme ovat välttämättä tosia, se ei suinkaan tarkoita, ettei maailmaa voisi käsitteellistää toisinkin. Lukuosat erilaiset logiikat, geometriat ja filosofiset käsitejärjestelmät osoittavat tämän. Lewis toteaaakin näin: ”A priori ei koske objektiivisen maailman olemusta, vaan ainoastaan mielen kategoriaalisia asenteita” (Lewis 1923, 170).

Käsitteet ja lait ovat kategorisoinnin muotoja. Käsitteet eivät ole kuitenkaan keskenään samanarvoisia. Esimerkiksi logiikan lait ovat tärkeempiä kuin luon-nolliset luokat. Käsitteet ja lait muodostavat aprioristen kategorioiden hierarkian. Toisin sanoen, jos joudumme tekemään muutoksia apriorisiin sitoumuksiimme, on helpompaa tehdä niitä silloin, kun ne koskevat vähemmän fundamentaalisia sitoumuksia. Asiaa voi hahmottaa pyramidimallina: pyramidin jalan muodostavat logiikan lait, sen päällä ovat esimerkiksi matemaattiset, sitten fysiikan totuudet. Pyramidin kärki muodostuu luonnollisista luokista ja muista vastaavista konven-tioista. (Lewis 1929, 305–306.)

Voimme esimerkiksi kategorisoida vesinokkaeläimen vapaasti nisäkkääksi tai ei-nisäkkääksi – vesinokkaeläin siitä tuskin pahastuu. Valitsimme kummin vain, ei maailmankatsomuksemme muutu merkittävässä määrin. Jos sen sijaan päätös siitä, että vesinokkaeläin on sekä nisäkäs että ei-nisäkäs – tai ei kumpikaan – olisi johdonmukainen, tulisi koko ajattelutapamme perusteiden muuttua dramaattisesti.

Aprioristen sitoumusten valinta riippuu konventioista. Tästä huolimatta Lewisin käsitys a priorista ei ole suinkaan puhtaan relativistinen. Aprioriset periaatteet ovat nimittäin provisionaalisesti välttämättömiä. Toisin sanoen, vaikka a priori -periaatteiden valinta riippuu konventiosta, itse periaatteet eivät. Aprioriset periaatteet ovat sitä mitä ne ovat, riippumatta siitä, onko niitä omaksunut kukaan. Yhdessä käsitejärjestelmässä vallitsevat aprioriset totuudet voivat toisessa olla epätosia tai kontingenteja. Huolimatta siitä, onko jokin käsitejärjestelmä olemassa, sen potentiaaliset ennakkoehdot voidaan ilmaista. Toisin sanoen, vaikka esimerkiksi euklidinen paralleelipostulaatti ei päde riemannilaisessa geometriassa, sen periaate voidaan ilmaista, vaikkei kukaan enää käyttäisikään euklidista geometriaa.

Fundamentaalisimmat aprioriset periaatteet ovat välttämätön ennakkoehto sille käsitejärjestelmälle, jossa ne pätevät. Toisin sanoen, jos luovumme jostakin fundamentaalisesta a priori -periaatteesta – vaikkapa ristiriidattomuuden laista tai kolmannen poissuljetun laista – siirrymme kokonaisuudessaan käyttämään uutta käsitejärjestelmää. Tietyissä mielessä kyse on siis paradigmasiirtymästä. Tämä johtuu siitä, että fundamentaalisimmat aprioriset periaatteet koskevat koko ajattelumme kirjoa. Ne pätevät kaikkiin ajateltavissa oleviin ajatuksiin. Asian voi myös hahmottaa aiemmin mainitun pyramidimallin mukaan niin, että muutos alemmalla tasolla järjestelee kaikki ylemmät tasot uudelleen.

Koska kyse on epistemologisesta käsitejärjestelmäopista, Lewis ei oleta, että maailman metafyyminen rakenne voitaisiin ilmaista tyhjentävästi jossakin järjestelmässä. Silti käsitejärjestelmän rakenteesta voi tehdä myös tietynlaisia rajoitettuja metafyyysisiä johtopäätöksiä. Siitä, että maailma voidaan niin tai näin kategorisoida, voidaan päätellä, että maailma jollakin tapaa tyydyttää ainakin nämä kategoriat. Toisin sanoen, vaikka erilaisia tapoja käsitteellistää kokemus on periaatteessa ääretön määrä, on myös paljon sellaisia tapoja, jotka eivät kerta kaikkiaan toimi. Se, että maailma voidaan jollakin tavalla kategorisoida, kertoo meille sen, että maailma sallii tällaisen kategorisointitavan.

Asiaa voi visualisoida suhteellisen nopeuden kautta. Liikkuvan kappaleen nopeus riippuu siitä havaintopisteestä, mistä se mitataan. Mutta kun havaintopiste on valittu, kappaleen nopeus on se, mikä se on. Mittauspisteen valinnan jälkeen mittaustulos riippuu metafyyysisistä tosiseikoista. Kategorisoinnin suhteen pätee samankaltainen suhteellisuus. Voimme asemoida käsitejärjestelmän miten

vain, mutta sitten kun se on asemoitu, asiat ovat niin kuin ne ovat. Eli sitouduttuamme johonkin tiettyyn käsitejärjestelmään siinä vallitsevat empiiriset totuudet riippuvat viime kädessä tosiseikoista – vaikka toisenlaiset, jopa nykyisen kanssa täysin ristiriitaisetkin, käsitejärjestelmät olisivat mahdollisia.

Aprioriset totuudet, kuten matemaattiset totuudet ja logiikan lait, ovat sikäli merkittäviä, että ne oivallettuamme tuntuu merkittävältä, ettemme heti tajunneet, mistä on kyse. Tietystä mielessä kyse onkin samasta asiasta kuin sokraattisessa ajatuksessa oppimisesta mieleen palauttamisena. Esimerkiksi ymmärtäessämme väittämän ”kaikki poikamiehet ovat naimattomia” ymmärrämme ne operatiiviset reunaehdot, jotka koskevat käsitteitä ’poikamies’ ja ’naimaton’. Toisin sanoen ymmärrämme, ettemme salli käsitettä ’poikamies’ ilman, että siihen liittyy käsite ’naimaton’. Koska a priori periaatteet pätevät läpi koko käsitejärjestelmän, oivaltaessamme ne oivallamme jotain, mikä on ollut piilotettuna näkyville: oivallamme sitoumuksen, joka koskee kaikkea ajatteluamme. Oivallamme siis jotain, mitä olemme aina tehneet.

Aprioristen periaatteiden valikoitumista ei voi oikeuttaa veridikaalisiin periaatteisiin – ne itse ovat veridikaalisuuden kriteerit. Jopa se, minkä katsomme olevan todellista, perustuu a priori -periaatteisiin. Joissakin kulttuureissa esimerkiksi unia tai vaikkapa esi-isien haamuja pidetään huomattavasti todellisempina kuin meillä. A priori -periaatteiden valintakriteerit ovatkin pragmaattisia.

”Voin kategorisoida kokemusta miten haluan – mutta mitkä kategoriaaliset erottelut edesauttavat parhaiten pyrkimyksiäni?” kysyy Lewis (1923, 175). Toisin sanoen, a priori periaatteet säilyvät käytössä niin pitkään kuin ne mahdollistavat päämääriemme ja tarkoituksiemme realisoitumisen. Mutta jos kohtaamme riittävän usein ongelmatilanteita, saatamme ennen pitkää jopa kyseenalaistaa apriorisia periaatteitamme. Jos olemme käyneet kaikki mahdolliset ratkaisut läpi, voimme enää turvautua mahdottomaan. Jos tavoitteemme ja käsityksemme ovat riittävän pitkään ristiriidassa keskenään, joudumme ennen pitkää luopumaan jommastakummasta.

Aprioriset sitoumukset edustavat siis fundamentaalisimpia kategorisoinnin muotoja, joiden kautta tarkastelemme maailmaa. Ne edustavat sellaisia sitoumuksia, joiden nojalla kategorisoimme kokemuksemme. Tai kuten Lewis (1929, 224) asian ilmaisee: ”a priori pätee se, minkä itse tuomme havaintokokemukseen. Jos havaintokokemus ei sovi apriorisiin sitoumuksiimme – sen pahempi havaintokokemukselle!”

Jyväskylän yliopisto

Kirjallisuus

- Aristotle (1963), *Aristotle: Categories and De Interpretatione*, Clarendon Press, Oxford.
- Berkeley, George (1988), *Principles of Human Knowledge and Three Dialogues*, Penguin Books, St Ives.
- Chisholm, Roderick (1996), *A Realistic Theory of Categories*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Glaserfeld, Ernst von (1995), *Radical Constructivism*, RoutledgeFalmer, Lontoo.
- Goodman, Nelson (1949), "On Likeness of Meaning", *Analysis* 10, 1–7.
- Husserl, Edmund (1900/2000), *Logical Investigations*, Routledge, Lontoo.
- Johansson, Ingvar (1989), *Ontological Investigations*, Routledge, New York.
- Hook, Sidney (toim.) (1950), *John Dewey: Philosopher of Science and Freedom*, The Dial Press, New York.
- Kant, Immanuel (1787), *Critique of Pure Reason*, Everyman, Lontoo.
- Kuhn, Thomas S. (1962), *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, Chicago ja Lontoo.
- Lewis, Clarence Irving (1923), "A Pragmatic Conception of the A Priori", *The Journal of Philosophy* 20(7), 169–177.
- Lewis, Clarence Irving (1929), *Mind and the World Order*, Dover: New York.
- Peirce, Charles Sanders (1868), "On a New List of Categories", teoksessa Peirce (1992), 1–10.
- Peirce, Charles Sanders (1992) *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings Volume 1 (1867–1893)*, (Nathan Houser and Christian Kloesel, toim.), Indiana University Press, Bloomington ja Indianapolis.
- Quine, Willard van Orman (1951/1980), "Two Dogmas of Empiricism", teoksessa Quine (1980), 20–46.
- Quine, Willard van Orman (1980), *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Rorty, Richard (1982), *Consequences of Pragmatism*, University of Minneapolis Press, Minneapolis.
- Sellars, Wilfrid (1974), *Essays in Philosophy and its History*, D. Reidel, Dordrecht.
- White, Morton (1950), "The Analytic and the Synthetic: an Untenable Dualism", teoksessa Hook (toim.) (1950), 316–330.
- Whorf, Benjamin (1956), *Language, Thought and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, MIT Press, Cambridge, Mass.

Entiteettien kategorioiden ontillisesta statuksesta

Markku Keinänen

Johdanto

*E*ntiteettien kategoriat ovat entiteettien eli todellisuuden olemassa olevien rakennesosten yleisimpiä lajeja. Entiteetit jakaantuvat eri kategorioihin ja toisaalta kategoriat muodostavat täydellisen osituksen entiteettien välillä, eli jokainen entiteetti kuuluu johonkin, mutta enintään yhteen (alimpaan) kategoriaan. Esimerkkejä eri ontologioissa esitetyistä kategorioista ovat substanssit, lajiuniversaalit, ominaisuusuniversaalit, ominaisuustroopit, prosessit, joukot ja asiointilat. Entiteettien kategoriat voivat olla joko *perustavia* tai *johdettuja*. Jos jotkin kategoriat ovat johdettuja, on olemassa ontologisia periaatteita, joiden avulla johdettujen kategorioiden (kuten substanssit eräissä trooppiteorioissa) entiteetit rakennetaan perustavimpien kategorioiden entiteeteistä (kuten troopeista).

Esimerkkeinä viimeaikaisista ontologisista kategoriasysteemeistä voidaan mainita asiointilontologiat (Bergmann 1967, Armstrong 1997), uusaristoteeliset teorit (Lowe 1998, 2006; Ellis 2001), Hoffmanin & Rosenkrantz (1994) substanssiontologia ja trooppiteorit (Campbell 1990, Simons 1994, Denkel 1996). Entiteettien oletetaan jakaantuvan tiettyihin kategorioihin ajattelustamme tai maailman käsitteellisestä hahmottamisestamme riippumatta. Lisäksi eräät kategoriateoreetikot (kuten Lowe (1998, 2006) ja Hoffman & Rosenkrantz (1994)) olettavat, että kategoriat järjestyvät hierarkkisesti entiteettejä koskevien *kategoriallisten presuppositioiden* määrittämien kategoriapiirteiden perusteella. Tällöin alimmat kategoriat ovat ylempien kategorioiden alikategorioita. Alimpien kategorioiden jäsenten kategoriallinen luonne on täysin määrätty, ja ylemmistä alempiin kategorioihin päästään lisäämällä entiteetteihin kategoriapiirteitä (ks. esimerkiksi Lowe 1998, luku 8). Esitetyt kategoriasysteemit ovat toisiinsa nähden vaihtoeh-

toisia, ja ontologeilla on keskenään ristiriitaisia käsityksiä siitä, miten pystymme saamaan selville todellisuuden rakenteen parhaiten hahmottavan kategoriasysteemin.¹

En ota tässä kirjoituksessa kantaa tärkeään metafysiikan metodologian kysymykseen, miten paras kategoriasysteemi voidaan valita. Pyrin sen sijaan selvittämään, mikä erottaa alimmat kategoriat (esimerkiksi ominaisuus- ja relaatiotroopit, substanssit ja prosessit) niitä alemmista ”tavallisista” entiteettilajeista. Toiseksi pyrin selvittämään, mikä determinoi entiteettien jakaantumisen (alimpiin) kategorioihin. Pitääkö meidän tiettyihin kategorioihin kuuluvien enteettien lisäksi olettaa vielä joitain muita entiteettejä (esimerkiksi kategoriallisia lajiuniversaaleja)? Esitän luvussa 3, että alimmat kategoriat ovat entiteettien *formaaleja lajeja*. Entiteetin jäsenyys kussakin kategoriassa määrittyy toisaalta sitä koskevien kategoriallisten presuppositioiden perusteella ja toisaalta sen perusteella, missä *formaaleissa relaatioissa* kyseinen entiteetti on muihin entiteetteihin. Formaalit relaatiot eivät ole entiteetteihin nähden uusia entiteettejä, vaan entiteetit ovat formaaleissa relaatioissa pelkän olemassaolonsa perusteella. Näin meidän ei tarvitse olettaa uusia entiteettejä perustamaan entiteettien kuulumisen kategorioihin. Luvussa 2 annan yleiskuvan formaaleista relaatioista ja vastaan kysymykseen, miksi entiteetit ovat formaaleissa relaatioissa pelkän olemassaolonsa perusteella.

Formaalit relaatiot

Yleinen idea *formaaleista relaatioista* on peräisin Husserlilta (Smith & Mulligan 1983). Voimme lähteä liikkeelle ontologeille tutummasta *perustamattoman sisäisen relation* käsitteestä. Entiteetit e ja f ovat perustamattomassa sisäisessä relaatioissa R , jos ja vain jos $e:n$ ja $f:n$ olemassaolosta välttämättä seuraa, että Ref . Kiistaton esimerkki perustamattomasta sisäisestä relaatiosta on erillisuus. Mitkä tahansa kaksi entiteettiä ovat toisiinsa nähden erillisiä. Paitsi että kaksi entiteettiä ovat välttämättä erillisiä, näyttää selvältä, että mitkä tahansa kaksi entiteettiä ovat toisiinsa nähden erillisiä pelkän olemassaolonsa perusteella. Muita esimerkkejä esitetyistä perustamattomista sisäisistä relaatioista ovat ominaisuuksien (ominaisuusuniversaalien tai ominaisuustrooppien) väliset kvantitatiiviset etäisyydet (eli ”epätasällinen samankaltaisuus”), ominaisuustrooppien välinen täsmällinen samankaltaisuus, ominaisuuksien keskinäinen poissulkevuus ja entiteettien välinen eksistentiaalinen riippuvuus.

Ajatus, jonka mukaan entiteetit ovat muissa perustamattomissa sisäisissä relaatioissa kuin entiteettien keskinäinen erillisuus pelkän olemassaolonsa perusteella, on kiistanalainen. Esimerkiksi Gustav Bergmann (1967, luku I: 3) on esittänyt, että ominaisuuksien väliset ”epätasälliset samankaltaisuudet” pitää voida perus-

taa olettamalla toisen kertaluvun relaatioita ominaisuuksien välille. Samoin hän kiistää, että ominaisuustroopit voisivat olla samankaltaisia pelkän olemassaolonsa perusteella (Bergmann 1967, luku I: 5). Yllä esitetyle perustamattomien sisäisten relaatioiden määritelmälle voidaan esittää myös seuraava vastaesimerkki. Jos olion a massa on välttämättä M ja b :n välttämättä $2M$, a :n ja b :n olemassaolosta välttämättä seuraa, että b on massaltaan suurempi ("painavampi") kuin a , vaikka " x on painavampi kuin y " on tyyppiesimerkki *perustetusta sisäisestä relaatiosta*.²

Ajatus *formaaleista relaatioista* on järkevä tuoda selkeyttämään puhetta perustamattomista sisäisistä relaatioista. Voimme lähteä siitä, että kaikki perustamattomat sisäiset relaatiot ovat formaaleja relaatioita. Samoin kaikki formaalit relaatiot ovat perustamattomia sisäisiä relaatioita. Mikä tahansa formaali relaatio R täyttää seuraavan ehdon:

[A]: Oletetaan, että formaali relaatio R liittää entiteetit a ja b . Välttämättä jos entiteetit a ja b ovat olemassa, niin Rab .

Ehto [A] ei kuitenkaan riitä formaalien relaatioiden määrittämiseksi, koska myös jotkin perustetut sisäiset relaatiot voivat täyttää [A]:n. Lisäksi formaalit relaatiot täyttävät ehdot [B] ja [C]:

[B]: Mikä tahansa (ja minkä tahansa lajinen) entiteetti voi olla formaalissa relaatiossa johonkin toiseen entiteettiin. Formaalit relaatiot jakaantuvat tiettyihin perustyyppihin, ja entiteetit ovat jossain kunkin perustyyppin formaalissa relaatiossa toisiin entiteetteihin. Kunkin perustyyppin formaalit relaatiot muodostavat verkoston, joka liittää kaikki entiteetit tai suuren joukon eri tyyppien entiteettejä toisiinsa.

Ehto [B] ilmaisee sen keskeisen seikan, että formaalit relaatiot liittävätkin toisiinsa minkä tahansa eri tyyppien entiteettejä.

[C]: Kaksi entiteettiä ovat keskenään formaalissa relaatiossa joko sen takia, että jollain entiteetillä tai entiteettien muodostamalla struktuurilla on tietty rakenteellinen piirre, tai siksi, että kaksi entiteettiä ovat keskenään samankaltaisia.

Ehto [C] on disjunkttiivinen, mutta sen motivaatio täsmentyy, kun annamme luettelon erityyppisistä formaaleista relaatioista:

[1]: Identiteetti ja erillisuus

[2]: Eksistentiaaliset riippuvuusrelaatiot³

[3]: Kombinatoriset relaatiot

- [4]: Mereologiset relaatiot⁴
[5]: Samankaltaisuusrelaatiot

Mitkä tahansa kaksi entiteettiä ovat toisiinsa nähden erillisiä ja ovat tyyppin [1] formaalissa relaatiossa toisiinsa. Tyyppien [2] ja [3] formaalit relaatiot puolestaan kertovat sen, miten kukin entiteetti voi esiintyä maailman rakenneosana – miten kukin entiteetti voi muodostaa tietynrakenteisia komplekseja tai kompleksisia entiteettejä toisten entiteettien kanssa. Vastaavasti jos oletamme, että ainakin jotkin entiteettien kompleksit muodostavat kompleksisia entiteettejä, tyyppin [4] formaalit relaatiot muun muassa kertovat, miten annettu entiteetti e muodostaa kompleksisia entiteettejä toisten entiteettien kanssa ja mitä yhteisiä osia annetulla entiteetillä on toisten entiteettien kanssa.

Näiden luonnehdintojen esittämisen jälkeen on kohtuullisen helppo perustella, miksi entiteetit ovat tyyppien [2] – [4] formaaleissa relaatioissa pelkän olemassaolonsa perusteella. Ensinnäkin jos annettu entiteetti e on olemassa, on täysin määrättyä, miten e voi esiintyä muiden entiteettien kanssa ja voi muodostaa kompleksisia entiteettejä (tyyppien [2] ja [3] formaalit relaatiot). Samoin täytyy olla täysin määrättyä, miten e muodostaa kompleksisia entiteettejä (mereologiset relaatiot). Meidän ei tarvitse tuoda enää uusia entiteettejä selittämään entiteettien paikkaa tai kombinoitumismahdollisuuksia entiteettien muodostamissa rakenteissa, vaan nämä määrittyvät entiteettien olemassaolon perusteella.

Sen sijaan samankaltaisuusrelaatioiden (kuten täsmällinen samankaltaisuus ja kvantitatiivinen etäisyys) asema formaaleina relaatioina on kiistanalaisempi. Ominaisuudet (ominaisuusuniversaalit tai -troopit) ovat tämän tyyppisissä formaaleissa relaatioissa pikemmin *partikulaarisen luonteensa* kuin yleisten formaalien piirteittänsä ansiosta. Näyttää kuitenkin siltä, että voimme kysyä mistä tahansa kahdesta entiteetistä, ovatko ne keskenään samankaltaisia *simpliciter*. Jos vastaus on myönteinen, entiteetit ovat samankaltaisia pelkän olemassaolonsa perusteella. Erityisesti tämä koskee ominaisuuksia: ominaisuuden *olla 1kg massainen* määrittelevä piirre on, että kyseinen ominaisuus on tietyllä kvantitatiivisella etäisyydellä ominaisuudesta *olla 2kg massainen*. Jos tuomme toisen kertaluvun relaatioita perustamaan näiden ominaisuuksien välisen kvantitatiivisen etäisyyden, tuomme redundanteja entiteettejä.

Kategoriat formaaleina lajeina

Kategoriat ovat entiteettien *formaaleja lajeja*. Ensinnäkin kukin tietyn kategorian entiteetti täyttää jotkin tietyt *kategorialliset presuppositiot*. Esimerkiksi partikulaarinen (kuten substanssit, prosessit tai ominaisuustroopit) oletetaan yleensä

olevan konkreettisia (eli ajallis-avaruudellisia), partikulaarisia, identifioituvia ja laskettavia, kun taas ominaisuusuniversaalit ovat edellisistä poiketen abstrakteja ja universaalisia. Lopulta jäsenyyden jossain kategoriassa lyö lukkoon se, missä formaaleissa relaatioissa kukin kyseisen kategorian entiteetti on muihin entiteetteihin.

On kohtuullisen helppo esittää yksinkertaisia esimerkkejä *formaaleista lajeista*. Esimerkiksi entiteetti e on kompleksinen, jos ja vain jos e :llä on aitoja osia. Näin e kuuluu kompleksisten entiteettien muodostamaan lajiin, koska jotkin muut entiteetit ovat osa-kokonaisuus-relaatioissa e :hen. Jos oletamme ominaisuustrooppeja, on helppo tuoda kahden tyyppisiä trooppien formaaleja lajeja. Ensinnäkin keskenään täsmälleen samankaltaiset ominaisuustroopit muodostavat tietynlaisten trooppien (esimerkiksi 1kg trooppien) *determinaation lajin*. Toiseksi troopit kuuluvat tiettyyn *determinaabeliin lajiin* (ovat kaikki esimerkiksi massatrooppeja), koska ne ovat 1) tietyllä kvantitatiivisella etäisyydellä tietyistä toisista troopeista (ts. toisista massatroopeista) ja 2) niiden instantioituminen yksilöolioon a sulkee pois kyseisten muiden trooppien instantiaation a :han (kombinatorinen poissulkeminen). Formaaleja lajeja saadaan myös eksistentiaalisten riippuvuuksien avulla. Esimerkiksi kaikki entiteetit, jotka ovat rigidisti riippuvia (ks. huomautus 3) jostain toisesta entiteetistä, ovat *momentteja*. Jostain konkreettisesta partikulaarista a rigidisti riippuvat entiteetit, joista a ei ole rigidisti riippuvainen, ovat *individuaalisia aksidensseja*.

Entiteettien kategoriat ovat yleensä puolestaan useiden erityyppisten formaalien relaatioiden määrittämiä entiteettien formaaleja lajeja. Voimme esittää kohtuullisen yksinkertaisena esimerkkinä Simonsin (1994) *ydinteorian* (Nuclear Theory) tuomat ominaisuustroopit. Troopit ovat konkreettisia partikulaareja. Troopeilla on tietty partikulaarinen luonne. Näin ne välttämättä kuuluvat aina johonkin tiettyyn determinaatiin ja determinaabeliin lajiin, koska ne ovat tietyissä formaaleissa relaatioissa eräisiin muihin ominaisuustrooppeihin (katso yllä). Toiseksi kukin trooppi t on rigidisti riippuvainen eräistä t :n suhteen erillisistä ominaisuustroopeista. Rigidisti riippuvuus tietyistä muista troopeista tekee troopista t erään tietyn lajin K substanssin instantioiman ominaisuustroopin.

Toisessa vaiheessa tuomme formaaleja relaatioita, jotka on spesifioitava joidenkin formaalien lajien avulla. Esimerkiksi Simonsin ydinteoriassa vaaditaan, että kukin tietyn lajin K substanssin instantioima trooppi t on geneerisesti riippuvainen tiettyihin determinaabeleihin lajeihin kuuluvista ominaisuustroopeista.⁵ On tärkeä vaatia, että viimeksi mainittujen formaalien relaatioiden spesifoinnissa tarvittavat formaalit lajit voidaan itse spesifioida sellaisten formaalien relaatioiden avulla, jotka eivät itsessään sisällä viittausta mihinkään formaaliin lajiin. Näin esimerkiksi determinaabeliin lajiin D kuulumisen määrittävät ominaisuustrooppien väliset kvantitatiiviset etäisyydet eivät saa sisältää tällaista viittausta.

Formaalit lajit ja kategoriat (kuten ominaisuustrooppien kategoriat) voidaan puolestaan identifioida sortaalikäsitteiden kanssa, jotka soveltuvat (tietyt kategorialliset presuppositiot täyttäviin) entiteetteihin, koska sortaalien alaiset entiteetit ovat tietyissä *formaaleissa relaatioissa* muihin entiteetteihin:

- [POST]: Annetut entiteetit e_1, \dots, e_n kuuluvat formaalin lajiin F , jos ja vain jos:
- [1]: e_1, \dots, e_n muodostavat tietyn sortaalikäsitteen F ekstension;
 - [2]: Kukin lajiin F kuuluvista entiteeteistä e_1, \dots, e_n on tietyissä formaaleissa relaatioissa joihinkin muihin entiteetteihin;
 - [3]: Sortaalikäsite F soveltuu entiteetteihin e_1, \dots, e_n , koska kyseiset entiteetit ovat kohdan [2] ilmaisemissa formaaleissa relaatioissa tiettyihin muihin entiteetteihin.

Lausekkeen [POST] esittämä käsitys formaalien lajien ontisesta luonteesta on näin ollen *konseptualistinen*: annetut entiteetit kuuluvat formaaliin lajiin F , koska ne ovat tietyissä formaaleissa relaatioissa muihin entiteetteihin. Formaali laji identifioidaan sortaalikäsitteen kanssa, joka soveltuu juuri kyseisen ehdon täyttäviin entiteetteihin. Jäsenyys yksinkertaisimmissa formaaleissa lajeissa (esim. individuaaliset aksidenssit) määrittyy yleensä jonkin tietyn tyyppisen formaalin relaation (esim. rigidi eksistentiaalinen riippuvuus) vallitsemisesta kyseisen entiteetin ja muiden entiteettien välillä, kun taas jäsenyys esimerkiksi trooppien kategoriassa edellyttää useiden erityyppisten formaalien relaatioiden vallitsemista annetun entiteetin ja muiden entiteettien välillä. Lopulta jos *sortaalikäsitteet* voidaan käsittää partikulaareiksi, lausekkeen [POST] avulla voidaan välttää myös lajiuniversaalien olettaminen.

Johtopäätökset

Edellä esitetty käsitys kategorioiden ontisesta luonteesta on luonnosmainen, mutta erittäin lupaava. Koska kategoriat ovat entiteettien *formaaleja lajeja* lausekkeen [POST] ilmaisemalla tavalla, meidän ei tarvitse enää olettaa uusia entiteettejä perustamaan entiteettien kuulumisen johonkin kategoriaan: entiteetit ovat formaaleissa relaatioissa pelkän olemassaolonsa perusteella. Vastaavasti entiteetit kuuluvat lausekkeen [POST] määrittämiin formaaleihin lajeihin pelkän olemassaolonsa ja tiettyjen muiden entiteettien olemassaolon nojalla. Yksinkertaiseen formaaliin lajiin (kuten individuaaliset aksidenssit) kuulumisen lisäksi lausekkeen [POST] avulla näyttää olevan mahdollista perustaa entiteettien kuulumisen trooppien kategoriaan. Vaatii sen sijaan lisäselvitystä, minkä kaikkien kategoriasysteemien olettamiin kategorioihin yllä esitettyä käsitystä voidaan soveltaa.

Turun yliopisto

Viitteet

- ¹ Erilaisia käsityksiä kategoriasysteemin oikeuttamisesta esittelevät muun muassa Lowe (1998, luku 1) ja Thomasson (2009).
- ² Intuitiivisesti yksinkertaisin tapaus perustetusta sisäisestä relaatiosta on *olla massiivisempi kuin* tai *olla pitempi kuin* silloin, kun massat ja pituudet käsitetään olioiden kontingenteiksi ominaisuuksiksi. Silloin oliot näyttävät olevan näissä perustetuissa sisäisissä relaatioissa, koska niillä on mainitut kontingentit ominaisuudet.
- ³ Nojaudun jatkossa Simonsin (1987) esittämiin käsityksiin (kontingentisti olemassaolevien) entiteettien välisestä eksistentiallisesta riippuvuudesta. Esimerkkinä eksistentiallisesta riippuvuudesta voidaan mainita vahva rigidi (eksistentiallinen) riippuvuus, joka voidaan määritellä – e on rigidisti riippuvainen f :stä: $\text{SRD}(e, f) \equiv \neg(\Box E!f) \wedge \Box((E!e \rightarrow E!f) \wedge \neg(f \leq e))$, jossa \leq on mereologinen osa-kokonaisuusrelaatio.
- ⁴ Mereologisista relaatioista katso esimerkiksi Varzi (2003).
- ⁵ Lajin P entiteetit ovat *vahvasti geneerisesti riippuvaisia* lajin R entiteeteistä, jos seuraava ehto pätee:
 $\text{SGD}(P(x), R(y)) \equiv \Box \forall x \Box (Px \rightarrow \Box (E!x \rightarrow \exists y (Ry \wedge \neg(y \leq x)))) \wedge \Diamond \exists x Px \wedge \neg \Box \forall x Rx$, jossa \leq on osa-kokonaisuusrelaatio.

Kirjallisuus

- Armstrong, D. (1997), *The World of States of Affairs*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Bergmann, G. (1967), *Realism – a Critique of Brentano and Meinong*, The University of Wisconsin Press, Madison.
- Campbell, K. (1990), *Abstract Particulars*, Basil Blackwell, Oxford.
- Denkel, A. (1996), *Object and Property*, Oxford University Press, Oxford.
- Ellis, B. (2001), *Scientific Essentialism*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hoffman, J. & G. Rosenkrantz (1994), *Substance among other categories*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Lowe, E. J. (1998), *The Possibility of Metaphysics*, Clarendon Press, Oxford.
- Lowe, E. J. (2006), *The Four-Category Ontology*, Oxford University Press, Oxford.
- Simons, P. (1994), “Particulars in Particular Clothing – Three Trope Theories of Substance”, *Philosophy and Phenomenological Research* LIV, 553–575.
- Smith B. & K. Mulligan (1983), “Framework for Formal Ontology”, *Topoi* 2, 73–85.
- Thomasson, A. (2009), “Categories”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2009 edition, Edward N. Zalta (toim.), URL: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/categories/>
- Varzi, A. (2003), “Mereology”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2003 edition, Edward N. Zalta (toim.), URL: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2003/entries/mereology/>

Quine ja ontologian teoreettisuus

Antti Keskinen

1. Johdanto

Tarkastelen tässä artikkelissa Willard Van Orman Quinen näkemystä ontologian teoreettisuudesta ja arvioin tämän näkemyksen valossa John Diversin viimeaikaista vastausta Quinen kritiikkiin kvantifioitua modaalilogiikkaa kohtaan. En keskity Quinen modaalilogiikkakritiikin yksityiskohtiin, vaan pikemminkin Diversin tekemään erotteluun semanttisten ja metafyyssisten kysymysten välillä, johon hänen vastauksensa Quinelle perustuu. Divers argumentoi, että modaalilogiikkakritiikissään Quine sekoittaa semanttisen ja metafyyssisen tason kysymykset keskenään, ja että tästä syystä kyseinen kritiikki perustuu virheelliselle argumentaatiolle. Väitän, että Diversin argumentti Quinea vastaan epäonnistuu, koska Quinen epistemologinen ontologiakäsitys ei lainkaan tue erottelua metafyyssisen ja semanttisen tason välillä, jonka Divers olettaa vastauksessaan.

Sektiossa 2 esittelen eräitä Quinen epistemologian perusajatuksia sekä hänen käsitystään evidenssisuhteesta. Sektiossa 3 esitän, miten ontologian teoreettisuus liittyy Quinen epistemologiseen malliin. Sektiossa 4 keskityn Diversin kritiikkiin, jonka mukaan Quine sekoittaa metafyyssiset ja semanttiset kysymykset. Sektiossa 5 pyrin osoittamaan, että erottelua metafyyssisen ja semanttisen tason välillä, jonka Divers omaksuu Quine-kritiikkinsä lähtökohdaksi, ei voida soveltaa Quinen filosofiaan johtuen Quinen käsityksestä ontologian teoreettisuudesta. Johtopäätökseni on, että Diversin Quine-kritiikki epäonnistuu, koska se oikeastaan puhuu Quinen position ohi.

2. Quine ja referenssin epistemologia

Quinen mukaan naturalisoitu epistemologia pyrkii vastaamaan seuraavaan ongelmaan: Paras tieteellinen näkemyksemme sanoo, että voimme saada maailmasta informaatiota ainoastaan reseptorisolujemme aktiopotentiaalien (”aistiärsytyksen”) kautta. Näin ollen tieteen itsensä sisältä nousee epistemologinen haaste selvittää miten meillä voi olla teoria, jonka mukaan maailmassa on kaikenlaisia olioita, jokapäiväisistä konkreettisista objekteista alkeishiukkasiin ja matematiikan abstrakteihin objekteihin (Quine 1990, 2–3). Lyhyesti sanottuna, miten voi olla, että pelkän aistiärsytyksen perusteella kykenemme ja olemme historiallisesti kyenneet kehittämään laaja-alaisen ja ilmeisestikin melko toimivan tieteen? Tämän naturalisoidun epistemologian keskellä on Quinen mukaan ”tieteellinen kysymys, joka koskee tiettyä kädellisten lajia”, ja sitä voidaan tarkastella sen saman tieteen lähtökohdista, joka on tarkastelun kohteena (Quine 2004, 228).¹ Naturalisoidun epistemologian pääongelma koskee teorian suhdetta empiiriseen evidenssiin² sellaisena kuin se ymmärretään Quinen filosofiassa, siis aistiärsytykseen. Tarkastellessaan naturalisoidun epistemologian pääongelmaa Quine (1990; 1999; 1999b) keskittyy erityisesti kysymykseen, miten meillä voi olla teorioita, jotka puhuvat *objekteista* (olivat nämä sitten konkreettisia tai abstrakteja). Quine sitoo objektien olettamisen kielelliseen referenssiin (1999b, 2). Hän omaksuu epistemologisessa tarkastelussaan *geneettisen* näkökulman, jossa hän tarkastelee, miten ensimmäisen kertaluvun logiikan syntaksiin mukautuva teoria voitaisiin oppia aistiärsytyksestä lähtien (1990, 92). (Keskittyminen luonnolliseen kieleen olisi ontologian kohdalla ongelmallista, koska Quinen mukaan tiukka raja ontologisen sitoumuksen ja sitoutumattomuuden kohdalla ei kuulu luonnolliseen kieleen.) Quine kiinnittää ontologisen sitoumuksen kvantifiointiin (1999b, 9–10; 2001b).³

Quine käyttää sanaa ”tiede” (*science*) vaihtelevassa ja usein hyvin laajassa mielessä. Naturalisoidun epistemologian pääongelman yhteydessä sana on ymmärrettävä laajasti: se kattaa erikoistuneen tieteen mukaan lukien niin humanistiset tieteet kuin formaalit ja luonnontieteetkin, sekä arkiajatteluun perustuvat käsityksemme maailmasta (*rudimentary science of common sense*) (2004, 290). Tieteelle tässä laajassa mielessä on ominaista kielellisyys, mutta sen perimmäinen luonne on sama kuin tieteellä kaikkein laajimmassa mielessä, jossa Quine tieteestä puhuu: tiede on työkalu tulevan kokemuksen ennakoimiseksi aikaisemman kokemuksen perusteella (2001c, 44; 2004, 291). Quinen mukaan ihmislajin kielellinen tiede on tehostettu versio eläinmaailmassa esiintyvistä primitiivisen (tai yksinkertaisen) induktion kyvystä, ja on samalla jatkumolla tämän kyvyn kanssa.

Globaali ärsyke on tietyn organismin niiden reseptorisolujen joukko, jotka käyvät läpi aktiopotentiaalain määrättyllä aikavälillä (tämä reseptoreiden joukko

on vielä ajallisesti järjestetty) (Quine 1999, 17). Globaalit ärsykkeet ovat keskenään perseptuaalisesti enemmän tai vähemmän samankaltaisia organismille riippuen tämän samankaltaisuusstandardeista. Perseptuaalisen samankaltaisuuden standardeja voidaan määrittää behavioraalisen kriteerin avulla.⁴ Primitiivinen induktio perustuu organismien taipumukseen ennakoida, että perseptuaalisesti hyvin samankaltaiset globaalit ärsykkeet myös jatkuvat perseptuaalisesti samankaltaisina (1999, 19; 1990, 28). Quinen mukaan primitiivisen induktion kyky on sekä ihmisillä että muilla oppimiseen kykenevillä organismeilla (2004, 289). Induktiivinen oppiminen perustuu perseptuaalisen samankaltaisuuden standardien muokkautumiseen – prosessi muistuttaa läheisesti skinneriläistä operanttia ehdollistumista⁵, ja Quine puhuu usein ”ehdollistumisesta” tässä yhteydessä (1976a, 57; 2004, 293). Koska induktiivinen oppiminen perustuu perseptuaalisen samankaltaisuuden standardeille, organismeille täytyy olettaa synnynnäisiä (*innate*) samankaltaisuuden standardeja, jotka muovautuvat lajikehityksen myötä.⁶

Quine kutsuu *observaatiolauseiksi* kielellisiä ilmaisuja, jotka voidaan oppia induktiivisesti (1992, 5–6; 1999, 22–23). Todellisuudessa vain pieni osa yksilön hallitsemista observaatiolauseista on opittu näin. Suurin osa on opittu aikaisemmin opitun kielen perusteella, erityisesti *analogisen synteessin* prosessin (2001, 9) kautta. Observaatiolauseet ovat niitä kielen ilmaisuja, jotka assosioituvat kaikkein täydellisin tietyntyyppisiin globaaleihin ärsykkeisiin. Observaatiokategoriaali puolestaan on lause muotoa

(i) Aina, kun F, G,⁷

missä F ja G ovat observaatiolauseita. Observaatiokategoriaali ilmaisee induktiivisen yleistyksen: jokainen tilanne, jossa F:n myöntö vahvistetaan (*reinforce*) kieliyhteisössä, on myös tilanne, jossa sama pätee G:lle. Observaatiokategoriaali on Quinen mukaan ”tieteellinen teoria miniatyyrikoossa” ja ”induktiivisen ennakoinnin suora ilmaisu” (1999, 25). Geneettisessä tarinassaan Quine spekuloi, että observaatiokategoriaalin konstruktio voidaan oppia ensin oppimalla siirretyllä ehdollistumisella (*transfer of conditioning*) joitakin instansseja, joista konstruktio abstrahoidaan analogisella synteesillä (1990, 66–67). Observaatiokategoriaali on kielellinen ilmaisu primitiivisen induktion kyvyn tuottamalle ennakoinnille. Se on myös keskeinen Quinen näkemykselle teorioiden suhteesta empiiriseen evidenssiin. Loppujen lopuksi teoriaa koetellaan johtamalla siitä observaatiokategoriaali ja testaamalla kategoriaalin ilmaisemaa ennustusta (1992, 10–11; 1999, 44–45).

Itse asiassa (i) ilmaisee observaatiokategoriaalin muodon eksplisiittisesti *vapaana* observaatiokategoriaalina (*free observation categorical*). Loogisesti regimenoitu teoria implikoi observaatiokategoriaaleja pikemminkin niiden *fokaalisessa*

(focal) muodossa, joka on tuttu universaalikvantifioitu skeema

(ii) $\forall x(Fx \rightarrow Gx)$.

Quine spekuloi, miten observaatiolauseista – ja niiden konstruktioista – voitaisiin kielenoppimisprosessissa siirtyä fokaaliseen kategorialiin ja siten myös kielelliseen referenssiin (1990, 97–101; 1999, 27–29). Menemättä pitemmälle tähän spekulatioon voidaan huomauttaa, että Quine pitää siirtymää ”redusoimattomana hyppynä” (*irreducible leap*) kielenoppimisprosessissa, mikä tarkoittaa, ettei fokaalista kategorialikonstruktioita voida oppia oppimalla ensin joitakin sen instansseja induktiivisesti (tai siirretyllä ehdollistumisella) ja abstrahoida sitten itse konstruktio analogisella synteisillä. Sen sijaan fokaalinen observaatiokategoriaali opitaan suoraan analogisen synteisin kautta. Tämä geneettinen piirre heijastelee Quinen näkemystä loogisesti regimentoidun teorian referentiaalisen aspektin suhteesta empiiriseen evidenssiin.

3. Ontologia teoreettisena oletuksena

Teorian näkökulmasta observaatiokategoriaali on fokaalinen, eikä se sisällä observaatiolauseita syntaktisina komponentteina (1992, 10–11). Kategoriaalinen pääoperaattori on universaalikvanttori, ja kategorიაali sanoo, että jokainen objekti, joka on F, on myös G. Fokaalisena observaatiokategoriaali ei voi saada suoraa induktiivista tukea tai tulla suoraan falsifoiduksi empiirisen evidenssin nojalla, toisin kuin vapaana. Empiirisen evidenssin (aistiärsytyksen) näkökulmasta observaatiokategoriaali on vapaa ja ilmaisee tietyn tyyppisten globaalien ärsykkeiden ilmenemistä koskevan induktiivisen yleistyksen muotoa (i); tästä näkökulmasta katsottuna observaatiokategoriaali ei sisällä viittausta objekteihin (1999, 25–26). Quine havainnollistaa näkemystään seuraavalla esimerkillä⁸ (1999, 27–29): teorian näkökulmasta observaatiokategoriaali

(iii) $\forall x(x \text{ on korppi} \rightarrow x \text{ on musta})$

sanoo, että jokainen objekti, joka on korppi, on musta. Aistiärsytyksen näkökulmasta sama observaatiokategoriaali vastaa observaatiolauseiden yhdistelmää, joka voitaisiin eksplisiittisesti kirjoittaa muodossa

(iv) Aina, kun Korppi, Musta korppi,

missä ”Korppi” ja ”Musta korppi” ovat observaatiolauseita⁹. Tämän esimer-

kin avulla Quine korostaa vahvuuseroa observaatiokategoriaalin vapaan ja fokaalisen roolin välillä. Observaatiolauseiden yhdistelmä (iv) on yhteensopiva valkoisten korppien olemassaolon kanssa, kunhan nämä vain poikkeuksetta pitävät hyvin läheistä seuraa mustille korpeille, mutta objekteja koskeva lause (iii) sulkee albiinokorvit pois (Quine 1999, 27–28). Kuten edellä on esitetty, kyseinen observaatiokategoriaali ei kytkeydy suoraan aistiärsytykseen objekteja koskevana lauseena vaan ainoastaan observaatiolauseiden yhdistelmänä (jollaisena se voidaan eksplisiittisesti esittää muodossa (iv)). Fokaalisena observaatiokategoriaalina (iii) on osa teoriaa, jonka suhde aistiärsytykseen on epäsuora ja holistinen¹⁰, mutta ei suoran induktiivinen. Vahvuusero vapaan ja fokaalisen näkökulman välillä osoittaa, miten Quinen epistemologisissa mallissa objekteja koskevat väitteet eivät liity suoraan empiiriseen evidenssiin.

Objektien olemassaolo (ontologia) on Quinen epistemologian mukaan teoreettinen oletus. Objektien olettaminen (kielellinen referenssi) on osa tiedettämme sanan laajassa mielessä (ks. sektio 2), ja se on ilmeisestikin osoittautunut tehokkaaksi välineeksi tulevan kokemuksen ennakkoinnissa. Quinen mallissa teorit eivät ole suorassa evidentialisessa suhteessa objekteihin ja niiden ominaisuuksiin, vaan pikemminkin observaatiolauseisiin observaatiokategoriaalien osina. Kutsun tätä käsitystä objekteista ja evidenssisuhteesta Quinen epistemologiseksi ontologiakäsitykseksi.

4. Divers semanttisen ja metafyyssisen tason erottamisesta

John Divers (2007) pyrkii vastaamaan Quinen kritiikkiin de re välttämättömyyttä ja kvantifioitua modaalilogiikkaa kohtaan osoittamalla, että Quinen argumentaatio on tässä yhteydessä epäpätevää, koska se perustuu sekaannukselle metafyyssisen ja semanttisen näkökulman välillä. Tässä artikkelissa ei voida käsitellä yksityiskohtaisesti Quinen modaalilogiikkakritiikkiä eikä Diversin vastausta siihen. Keskityn lähinnä Diversin erotteluun metafyyssisen ja semanttisen tason välillä, johon hänen vastauksensa perustuu.

Divers hyödyntää David Lewisin vastinpariteoriaa tuodakseen esiin virheen Quinen argumentaatiossa. Lyhyesti sanottuna, Quinen kritiikki kvantifioitua modaalilogiikkaa kohtaan perustuu esimerkeille, jotka osoittavat, miten modaaliooperaattorin vaikutusalaan kuuluvan predikaatin toteutumisehdot riippuvat siitä, miten tarkasteltava objekti spesifioidaan kielellisesti.¹¹ Divers katsoo, että Quine pyrkii osoittamaan, miten modaalisen predikaation totuusehdot ovat toivottomalla tavalla epäpysyviä ja riippuvaisia siitä, miten satumme kielessämme viittamaan objekteihin, joista jotain predikoidaan välttämättömyyden moodissa (2007, 41–42). Divers konstruoi vastauksen Quinelle Lewisin vastinpariteorian keinoin.

Hänen mukaansa Quine–Lewis -dialektiikan avulla voidaan tuoda esiin olen-
nainen virhe Quinen argumentaatiossa: Lewisin teorian näkökulmasta voidaan
huomauttaa, että muutokset modaalisten predikaatioiden totuusarvoissa, jotka
johtuvat eri tavoista poimia sama objekti kielellisesti, ovat ainoastaan muutoksia
semanttisessa sisällössä. Eri tavat viitata samaan objektiin saattavat poimia eri vas-
tinparisuhteita semanttisesti relevanteiksi. Tällaista muutosta semanttisessa sisäl-
lössä ei tule sekoittaa muutokseen modaalisessa todellisuudessa eli objektiivisi-
sissa, kielestä riippumattomissa samankaltaisuussuhteissa objektien välillä (48–49).
Diversin mukaan hänen konstruoimansa Quine–Lewis -dialektiikka osoittaa,
että Quinen kritiikki kvantifioitua modaalilogiikkaa kohtaa perustuu sekaan-
nukselle metafyyssisen ja semanttisen tason välillä (52).

Divers näkee saman sekaannuksen metafyyssisen ja semanttisen tason välillä
myös seuraavassa tekstikatkelmassa Quinen artikkelista ”Reference and Modali-
ty” (2001d, 139):

Yksi perustavanlaatuinen identiteettiä koskeva periaate on *vaihdettavuus* – tai
identtisten erottamattomuus, kuten sitä myös voitaisiin nimittää. Se edellyttää,
että *todessa identiteettiväitteessä esiintyvät kaksi termiä voidaan vaihtaa keskenään*
*missä tahansa todessa väitelauseessa siten, että tuloksena on tosi lause.*¹²

Diversin mukaan Quine vaihtelee tässä katkelmassa puheenaihetta vaihdetta-
vuuden (*substitutivity*) semanttisen periaatteen ja erottamattomuuden (*indiscerni-
bility*) metafyyssisen periaatteen välillä oikeuttamatta tätä vaihtelua millään tavoin
(2007, 52–53). Ensi katsannossa Divers onkin oikeassa: identiteetti on relaatio oli-
oiden välillä, ja erottamattomuus on identiteettirelaatioon liittyvä periaate. Vaihd-
tettavuus taas on semanttinen periaate, joka koskee kielen termejä ja lauseita.
Quine näyttää kuitenkin identifioivan nämä periaatteet. Jos Quinen filosofi-
assa todella vallitsisi sekaannus näin perustavanlaatuisten asioiden välillä, Diversin
diagnoosi Quinen modaalilogiikkakritiikistä näyttäisi uskottavalta.

5. Quinen epistemologia ja metafyyssinen–semanttinen -erottelu

Kuten sektiossa 3 esitetään, Quinen mukaan objektit ovat teoreettisia oletuksia.
Näin ollen myös periaatteet, joiden alaisia objektit ovat, tulevat teoriasta, jossa
ne on oletettu. Myös identtisten erottamattomuus (*indiscernibility of identicals*)
on Quinen filosofiassa periaate, joka koskee teoreettisia oletuksia. Quinen esit-
tämä muotoilu tästä periaatteesta on eksplisiittisesti semanttinen (ks. sektio 4)
– se koskee termien vaihdettavuutta lauseissa *salva veritate*. Diversin diagnoo-

sin mukaan Quine sekoittaa tässä yhteydessä toisiinsa semanttisen ja metafyy-sisen tason.

Väitän, että Diversin diagnoosi menettää uskottavuutensa, kun Quinen epistemologinen ontologiakäsitys otetaan huomioon. Quinen epistemologian näkökulmasta erottelu semanttisten ja metafyy-sisten periaatteiden välillä on pseudodistinktio. Mikäli teoria mukautuu semanttiseen muotoiluun substitutiivisuuseriaatteesta, identtiset objektit ovat tämän teorian näkökulmasta erottamattomia. Quinen epistemologian kannalta on mieletöntä kysyä tämän lisäksi, noudattaako kaikista teorioista riippumaton identiteettisuhde teoriariippumattomien objektien välillä erottamattomuuden periaatetta metafyy-sisellä tasolla. Vaihtelu ”metafyy-sisen ja semanttisen puheen” välillä Quinen esittämässä erottamattomuuden periaatteen muotoilussa ei näyttäydy oikeuttamattomana, kun sitä katsotaan Quinen epistemologian viitekehysessä. Sama pätee Quinen modaali-logiikkakritiikin kohdalla. Mikäli modaalisten predikaatioiden totuusarvot vaihtelevat sen mukaan miten objektiin viitataan kielellisesti, niin silloin objektien modaaliset ominaisuudet ovat riippuvaisia tavoistamme viitata objektiin kielellisesti. Vetoaminen teoriasta riippumattomaan ”paljaaseen” (*unmasked*) metafyy-siseen todellisuuteen (Divers 2007, 49) on Quinen filosofian näkökulmasta mieletöntä tässä yhteydessä.

Tässä tietysti vedotaan tietyn teorian näkökulmaan, mutta eräs Quinen filosofian keskeinen ajatus on, että emme voi muuta kuin omaksua tietyn teorian näkökulman eli parhaan, joka meillä kulloinkin on saatavilla (2001, 22). Quinen naturalisoitu epistemologia lähtee liikkeelle parhaasta saatavilla olevasta teoriasta (tai teorioiden joukosta) ihmisorganismista ja tämän aistijärjestelmästä. Tämä teoria sisältää monenlaisia ontologisia sitoumuksia, esimerkiksi sitoumuksen ihmisten ja reseptorisolujen olemassaoloon, ja naturalisoidussa epistemologiassa nämä sitoumukset hyväksytään teorian mukana. Toisaalta epistemologia tarkastelee myös niiden teorioiden evidentialista perustaa (suhdetta aistiärsytykseen), joihin se itse nojautuu. Tämä on tiivistetyssä muodossa Quinen ajatus ontologian ja epistemologian välisestä *molemmipuolisesta sisällymisestä toisiinsa (reciprocal containment)*. Yhtäältä epistemologia sisällyttää itseensä teorian maailmasta, koska se selittää tämän teorian evidentialista perustaa, ja toisaalta teorian maailmasta sisällyttää itseensä epistemologian, koska epistemologia on osa teoriaamme maailmasta, erityisesti ihmisorganismista ja tämän teorioista.¹³ Quinen epistemologia sanoo, että jokainen ontologinen sitoumus, jokainen objekti, on teoreettinen oletus edellä esitetyssä mielessä (sektio 3).

Vastauksessaan Quinen modaali-logiikkakritiikkiin Divers ei käsittele lainkaan Quinen epistemologista näkemystä objekteista teoreettisina oletuksina. Pikemminkin hän olettaa metafyy-sinen–semanttinen –erottelun mielekkyyden itsestään selvänä lähtökohdana. Tähän erotteluun sisältyy ajatus, että objektit, jotka ovat

olemassa, ovat olemassa jonkinlaisella metafyyisellä tasolla riippumatta teorioistamme. Tämä ajatus ei sovi yhteen Quinen epistemologisen ontologiakäsityksen kanssa. Vetoaminen tällaiseen metafyyisinen–semanttinen –erotteluun Quinen filosofian kritiikissä päättyy ohipuhumiseen, mikäli kritiikki ei sisällä argumenttia Quinen epistemologisen ontologiakäsityksen hylkäämiseksi.

Uppsala universitet

Viitteet

- ¹ Quinen käsityksestä naturalisoidun epistemologian haasteesta ja hänen strategias-
taan vastata siihen, ks. myös Hylton (2007, 97).
- ² Quine sanoo osuvasti, että hänen käsityksessään empiirisestä evidenssistä ei oikeas-
taan ole tilaa termille ”evidenssi” teknisenä terminä (1992, 2) – vrt. samansuuntai-
nen kommentti termistä ”tieto” (2008a 322).
- ³ Ks. myös Quine (1990, 92, 100; 1999, 31).
- ⁴ Ks. esim. Quine (1990, 17–18; 2000, 1).
- ⁵ Ks. esim. O’Donohue ja Ferguson (2001).
- ⁶ Ks. esim. Quine (1990, 19; 2000, 2; 1999, 19).
- ⁷ Quine (1992, 10) painottaa, että tämä muotoilu ei tarkoita, että observaatiokatego-
riaalissa kvantifioidaan ajanhetkien yli.
- ⁸ Ks. myös Quine (1992, 10–11).
- ⁹ Tarkemmin ottaen ”Musta korppi” on observationaalinen predikaatio, joka on
itsekin observaatiolause. Ks. esim. Quine (1990, 59–61; 1999, 24).
- ¹⁰ Ks. esim. Quine (1992, 13–16).
- ¹¹ Ks. esim. Quine (2001d, 149) ja Føllesdal (2004, 205–206).
- ¹² ”One of the fundamental principles governing identity is that of *substitutivity* – or,
as it might well be called, that of *indiscernibility of identicals*. It provides that, *given a
true statement of identity, one of its two terms may be substituted for the other in any true
statement and the result will be true.*”
- ¹³ Ks. Quine (1969a, 83). Ks. myös Gibson (1988, 45), Hylton (2007, 18–23) ja Gre-
gory (2008, luku 4).

Kirjallisuus

- Divers, John (2007), ”Quinean Skepticism About De Re Modality After David Lewis”,
European Journal of Philosophy 15:1, 40–62.
- Føllesdal, Dagfinn (2004) ”Quine on Modality”, teoksessa Gibson (toim.) (2004a),
200–214.

- Gibson, Roger F (1988), *Enlightened Empiricism: An Examination of W.V. Quine's Theory of Knowledge*, University of South Florida Press, The USA.
- Gibson, Roger F (toim.) (2004), *Quintessence: Basic Readings from the Philosophy of W.V. Quine*, Belknap Harvard, Cambridge and London.
- Gibson, Roger F (toim.) (2004a), *The Cambridge Companion to Quine*, Cambridge University Press, The USA.
- Gregory, Paul A. (2008), *Quine's Naturalism: Language, Theory and the Knowing Subject*, Continuum, Norfolk.
- Hylton, Peter (2007), *Quine*, Routledge, Wiltshire.
- Orenstein, Alex ja Petr Kotatko (toim.) (2000), *Knowledge, Language and Logic: Questions for Quine*, Kluwer, Dordrecht.
- O'Donohue, William ja Kyle E. Ferguson (2001), *The Psychology of B. F. Skinner*, Sage Publications, The USA.
- Quine, W.V. O. (1969), *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press.
- Quine, W.V. O. (1969a), "Epistemology Naturalized", teoksessa Quine (1969), 69–91.
- Quine, W.V. O. (1976), *The Ways of Paradox and Other Essays. Revised and Enlarged Edition*, Harvard University Press, Cambridge and London.
- Quine, W.V. O. (1976a), "Linguistics and Philosophy", teoksessa Quine (1976), 56–59.
- Quine, W.V. O. (1990), *The Roots of Reference*, Open Court, La Salle.
- Quine, W.V. O. (1992), *Pursuit of Truth (revised edition)*, Harvard University Press, Cambridge and London.
- Quine, W.V. O. (1999), *From Stimulus to Science*, Harvard University Press, Cambridge and London.
- Quine, W.V. O. (1999a), *Theories and Things*, Belknap Harvard, Belknap Harvard.
- Quine, W.V. O. (1999b), "Things and Their Place in Theories", teoksessa Quine (1999a), 1–24.
- Quine, W.V. O. (2000), "I, You and It: an Epistemological Triangle", teoksessa Orenstein ja Kotatko (toim.) (2000), 1–7.
- Quine, W.V. O. (2001), *Word and Object*, MIT Press, Cambridge.
- Quine, W.V. O. (2001a), *From a Logical Point of View: Nine Logico-Philosophical Essays (second, revised edition)*, Harvard University Press, Cambridge and London.
- Quine, W.V. O. (2001b), "On What there Is", teoksessa Quine (2001a), 1–20.
- Quine, W.V. O. (2001c), "Two Dogmas of Empiricism", teoksessa Quine (2001a), 20–47.
- Quine, W.V. O. (2001d), "Reference and Modality", teoksessa Quine (2001a), 139–160.
- Quine, W.V. O. (2004), "The Nature of Natural Knowledge", teoksessa Gibson (toim.) (2004), 287–301.
- Quine, W.V. O. (2008), *Confessions of a Confirmed Extensionalist and Other Essays*, Harvard University Press, Cambridge and London.
- Quine, W.V. O. (2008a), "Relativism and Absolutism", teoksessa Quine (2008), 319–323.

Olioiden vai tosiasioiden maailma?

S. Albert Kivinen

Kysymyksen asettelu

Maailma-kosmos-universum-olevainen. Tämä on tämänkertaisen kollokviomme aihe, jonka suuruutta on syytä pitää mielessämme. Meidän kielenkäyttömme on usein kovin geosentristä. Jos joku matkustaa pienen planeettamme ympäri, hän on matkustanut ”maailman ympäri”. Mount Everestiä sanotaan maailman korkeimmaksi vuoreksi, vaikka Marsissa ja epäilemättä muuallakin on korkeampia. Kerrotaan amerikkalaisesta miljonääristä, joka tilasi lentomatkan ”maailman ympäri”. Jossakin vaiheessa tuli lentoemäntä kertomaan: ”Lennämme nyt Ranskan yllä.” Miljonääri huitaisi kädellään ja sanoi: ”Älkää nipottako pikkuasioista. Maanosan tarkkuus riittää minulle.” Meille riittää kategorian tarkkuus. Millaisiin kategorioihin maailmassa olevat oliot jakautuvat? Ja millaisissa suhteissa ne ovat toisiinsa?

Edesmennyt Kirsti Lagerspetz kertoi, kuinka häntä kyllästytti, kun hänen isälleen Erik Ahlmanille tuli filosofivieraita: aina ryhdyttiin puhumaan pöydästä. Pöydät, tuolit ja muut keskikokoiset kuivat tavarat (J.L. Austinin sanonta) ovat tietysti nopeasti mieleen tulevia esimerkkejä, kun halutaan antaa esimerkkejä olioista. Liiallisen tieteisuskon välttämiseksi on syytä muistaa, että kvanttimössön ja huonekalujen lisäksi on muutakin: lukuja, kvaliteetteja, relaatioita jne.

Ensimmäisen hyödyllisen vihjeen saamme C. D. Broadilta. Hän sanoo, että ensimmäinen suuri jako olevaisen kokonaisuudessa (in Reality as a whole) on Existents-Abstracta. Eksistentit ovat (tai ainakin näyttävät olevan) aidosti ajallisia (”directly and literally in Time”), ja ne voivat esiintyä propositioissa vain subjekteina. Makrokappaleet ja persoonat ovat eksistenttejä, samoin tapahtumat ja prosessit. Eksistentit ovat partikulaareja, predikaation viimeisiä subjekteja. Abstractumit voivat esiintyä propositioissa niin subjekteina kuin predi-

kaatteina, eivätkä ne ole ajallisia. Abstractumeihin kuuluvat kvaliteetit, relaatiot, luvut sekä (jos näitä on) propositiot. (MPN, 18–20)

Universaaleista olen puolustanut kantaa, jota kutsutaan ”onttiseksi kommunismiksi” (sillä ei ole mitään tekemistä poliittisen kommunismin kanssa): maailmassa on lukuisia yksilöitä, joilla on yhteisiä ja erottavia piirteitä. Jos Agnes ja Berta ovat syylänenäisiä, niin syylänenäisyys on eräs heidän yhteinen piirteensä. Mutta he ovat molemmat myös ihmisiä. Voimme sanoa, jos haluamme: ”Ihmissyys (humanitas) on eräs A:n ja B:n yhteinen piirre”, mutta jotakin oleellista tuntuu puuttuvan. A ja B ovat syylänenäisiä, niin kuin he ovat epäilemättä silloin tällöin väsyneitä, mutta he ovat ihmisiä. Onttisen kommunismin universaalilistaan on syytä lisätä *sortit* (Aristoteleen sekundaarisubstanssit, spesieket ja genukset). Kysymykseen ”mikä on se, joka...?” voidaan vastata eri tavoin, mutta informatiivisimman vastauksen saa viittaamalla sorttiin. ”Mikä on se, joka on punainen, pyöreä, sileä, makea?” (Esimerkiksi.) ”Tämä tomaatti.” ”Mikä on se, joka on tämä tomaatti?” ”Höh, se on tämä tomaatti.” Sellaisiin kysymyksiin kuin ”Mikä on se, joka on tämä tomaatti/ tämä ihminen?” ei ole vastausta (paitsi sitten, jos alamme tehdä revisionaarista metafysiikkaa).

Luokista on ainakin kaksi intuitiota. Russell käyttää niistä nimityksiä ”class as one” ja ”class as many”, Stenius ”sets-as-things” ja ”sets-of-things” (Russell, PoM, §§ 68, 76, Stenius ”Sets”) ZF-joukko-oppi, joka lienee nykyisin yleisimmin käytössä, tarkastelee joukkoja yhtenä. Jos esitämme lauseen ”Feodora on kissa” joukko-opillisesti, saamme ” $f \in \{x:Kx\}$ ”, milloin ZF-hengessä tämä luetaan ”Feodora kuuluu elementtinä kissojen luokkaan”. Kissojen luokka on jokin yksi monien (yksittäisten kissojen) ”yläpuolella”. Jos ajattelemme luokkaa monena, joukkoabstrakti ” $\{x:Kx\}$ ” voidaan lukea ”ne, jotka ovat kissoja”, ja joukko-opillinen lauseemme voidaan lukea ”Feodora on yksi niistä, jotka ovat kissoja”. Sanoisin, että joukko monena kuuluu deskriptiiviseen metafysiikkaan. On intuitiivisesti yksikertaisia lauseita, jotka näköjään vaativat kvantifiointia joukkojen ylitse, esimerkiksi lause ”kissoja on enemmän kuin koiria”. Ensimmäisen kertaluvun predikaattilogiikassa tarvitsisimme äärettömän disjunktion ”Kissoja on ainakin yksi & koiria ei ole yhtään tai kissoja on ainakin kaksi ja koiria enintään yksi tai...” Tiedämme, kuinka disjunktiota voidaan jatkaa, mutta siitä ei voi kirjoittaa kuin äärellisen pätkän. Voisimme ehdottaa: ”On sellaiset luonnolliset luvut n ja m , että kissoja on n kpl ja koiria on m kpl, ja $n > m$.” Tässä ei näköjään vielä tarvitse kvantifioida joukkojen ylitse – luonnolliset luvut riittävät. Jos ZF-hengessä esitetään luonnolliset luvut joukko-opillisesti, joudutaan joka tapauksessa kvantifioimaan.

Toinen esimerkki on Geach–Kaplanin lause ”Erät henkilöt ihailevat vain toisiaan.” Lause sanoo, että on olemassa henkilöiden ei-tyhjä joukko, joka on ”ihailun suhteen suljettu”: jos x kuuluu joukkoon, niin kaikki x :n ihailemat hen-

kilöt kuuluvat myös joukkoon. Quine lisää vielä ehdon: jos x ihailee y :tä, niin $x \neq y$. (Quine, ML, 293)

Jos kysytään, mihin Broadin jaottelussa ontittiset pluraalit sijoittuvat, tuntuu, että (ainakin monet) ovat eksistenttejä. (i) On monia ryhmiä ja organisaatioita, joita voi pitää eksistentteinä, koska niille voi omistaa ajallisia määreitä. Heinäsirkka parvi laskeutuu pellolle tekemään tuhojaan. Susilauma jahtaa hirveä. 1800-luvulla Itävalta-Unkari ja Venäjä kilpailivat vaikutusvallasta Balkanilla. Jos heinäsirkkaparvi laskeutuu johonkin, niin yksittäiset heinäsirkat laskeutuvat. Kun Venäjä ja Itävalta-Unkari kilpailivat vaikutusvallasta Balkanilla, tämä ei tarkoita, että jokainen Venäjän alamainen ja jokainen Itävalta-Unkarin alamainen osallistui tuohon kilpaan. On myös monia keinotekoisia ryhmiä, kuten McTaggartin esimerkki: vanhin Australiassa (sanokaamme v. 1920) elänyt kaniini, kuningas Louis XV:n nielaisema viimeinen lääkeannos ja kaikki punatukkaiset (anglikaanisen kirkon) arkkidiakonit. (ii) Jos partikulaarin tunnusmerkki on, että sitä ei predikoida mistään, niin joukot ovat partikulaareja: niitä ei predikoida mistään. *Joukkoon kuuluminen* voidaan predikoida. Voidaanko luvut tai propositiot predikoida? Ei ainakaan propositioita. Propositio voi esiintyä subjektipositiossa jossakin toisessa toisessa propositiossa. Broadilla on esimerkki ”On todennäköistä, että Edwin nai Angelinan.” (MPN, 19) Predikaattipositiossa esiintyy jokin sellainen fraasi kuin ”On todennäköistä, että – – ” tai ”Smith uskoo, että – – ”.

Predikoidaanko lukuja? Bon, Ranskassa oli 1795–99 direktorihallitus, jonka johdossa oli viisi direktoria. Voimme sanoa ”Direktoreja oli viisi” tai ”Direktorio oli viisikko”. ”Syllogismi” ”Direktorio oli viisikko, Barras oli direktori, siis Barras oli viisikko” on epätosi tai mieletön. Lukuja, luokkia ja propositioita ei predikoida mistään. Jos haluamme, voimme sanoa, että ne ovat partikulaareja, mutta ne ovat ”partikulaareja” eri mielessä kuin pöydät, tuolit ja jälkikuvat.

Jos sanotaan, että on olemassa ontittisia pluraaleja, muttei sen enempää, joukko-opillinen anti jää kovin vähäiseksi. Annetun joukon potenssijoukko on joukkojen joukko. Matemaatikot luultavasti sanoisivat Hilbertin tavoin: ”Me emme luovu siitä paratiisista, jonka meille antoi.” Mitäpä filosofiparat tähän voivat sanoa?

Ilmiöiden kunnioitus

Ennen kuin jatkamme ontologista retkeilyämme, varoituksen sana on paikallaan. Materialismi ja tietoisuus ovat saaneet jotkut filosofit kieltämään kokemuksen päivänselviä piirteitä. Hyvä esimerkki on australialainen materialistifilosofi J. J. C. Smart, joka katsoo, että jälkikuvan näkeminen on aivoprosessi. Jos kysytään, mikä sitten on näkökentässä leijailleva väriläikkä, hän vastaa, ettei sellaista ole: ”...minä en argumentoi, että jälkikuva on aivoprosessi. Minun mielestäni ei ole

sellaisia entiteettejä kuin jälkikuvat, mutta on jälkikuvan näkemisen prosesseja (having-an-after-image).” (Smart, 97) Jos ei tämä ole vieraantunutta filosofiaa, niin mikä sitten? Olen käsitellyt jälkikuvien näkemistä artikkelissani ”Sisämaailman olemassaolon todistus”. Universumissa on jälkikuvia, varjoja, reikiä ja peilikuvia siinä kuin makrokappaleita ja kvanttimössöä.

Sydney Shoemaker tunnustaa: ”Haluan vain kirjata vakaumukseni, että jos olen erehtynyt ajatellessani, että tämä käsitys [akti–objekti–malli; S.A.K.] on väärä sovellettuna jälkikuvien kokemiseen ja vastaavaa, silloin koko filosofian establishment on erehtynyt hylätessään havainnon sense–datum-teorian.” (Shoemaker, 136. Kursivointi lisätty.)

Kukistunut, kukistunut on suuri Babylon. Filosofinen establishment on erehtynyt, ja mitä nopeammin asia myönnetään, sitä parempi.

Stout puhuu englannin ”appear” ja ”seem” -verbeistä. Jos asiat näyttävät olevan muuta kuin mitä ovat, kyseessä on *seeming*. Mutta voimme myös sanoa, että jokin ilmenee (appears), että se on todellinen ilmentymä (an actual apparition), joka esiintyy tai on annettu kokemuksessa. ”Tässä mielessä, mikään ei todella voi ilmetä (appear) paitsi mikä todella on ja on todella sitä, millaisena se ilmenee.” (Stout, 157) Broad esitti saman näkökohdan: ”Appearance is *not* merely a mistaken *judgement* about physical objects.” (ST, 236. Kursivointi alkutekstissä.)

Zu den Sachen, kuten fenomenologit sanoivat.

Maailma tosiasiana

Looginen atomismi oli 1900-luvun alussa vaikutusvaltainen filosofia. Sen klassikoja ovat Russellin LA-artikkelit ja Wittgensteinin *Tractatus*. Julkaisemattomassa kirjoituksessaan *Theory of Knowledge* (Russell 1984) Russell mainitsee *kompleksit* ja pohtii, ovatko ne samoja kuin tosiasiat. Hän katsoo, että ne voidaan ainakin sen hetkisiä tarpeita silmällä pitäen identifioida. (Russell, TK, 79–80) Esimerkkeinä komplekseista Russell mainitsee tämä–tuon–yläpuolella, tämä–ennen–tuota, tämän–keltaisuus (ML, 155). Tekstistä ei käy ilmi, mihin Russell ajattelee fraasin ”tämän–keltaisuus” viittaavan: johonkin determinaattiin keltaisen sävyyn vai keltaisuustrooppiin.

Sekä Russelin että Wittgensteinin kirjoituksista on olemassa paljon kommentaareja, joita en tässä voi käydä selostamaan. Steniuksen *Tractatus*-kommentaari on hyödyllistä lukea. Nuchelmansin kolmiosainen teos *propositioteorioiden historiasta* tarjoaa hyödyllistä tietoa varhaisemmista ajoista. Yritän kertoa omin sanoin, mikä on tosiasia tosiasioista. Martti Kuokkasen juhla kirjassa (1998) esittelin köyhimmän tosiasian ontologian OI:n.

Mihin me tarvitsemme tosiasioita? No, väitteiden ja uskomusten totuusarvo

riippuu normaalisti siitä, miten asiat ovat (varaus ”normaalisti” jättää auki mahdollisuuden, että loogiset ja yleisemmin analyttiset totuudet eivät ole tosiasioista riippuvaisia).

Tosiasian kielellinen esitys on lause. Lauseilla esitetään myös *asiointiloja* ja *propositioita*. ”Kirjoituksen tai painotekstin tavanomainen ilmaisumuoto estää näkemästä, että lausemerkki on tosiseikka” (*Tractatus* 3.143). ”Asiointiloja voidaan kuvata muttei nimittää” (3.144). ”Olioita voin vain nimittää” (3.221). Stenius on kommentoinut kielenkuvateoriaa niin mestarillisesti, ettei minulla ole mitään siihen lisättävää.

Tosiasioita, asiointiloja ja propositioita voidaan ”postuloida” eri tarkoituksia varten. (i) Kaikki ovat indikatiivilauseiden merkityssisältöjä ja propositionaalisten asenteiden kohteita. (ii) Suhteessa totuuteen ne eroavat: tosiasiat ovat *totuusarvon ratkaisijoita* (tämä on osuvampi nimitys kuin ”totuudentekijät”: tosiasia, joka tekee todeksi jonkin väitteen, tekee muita epätosiksi), asiointilat ovat *totuusehtoja*, propositiot totuusarvon kantajia.

”Oliot ovat yksinkertaisia” (Tractatus 2.02). ”Jokainen komplekseja koskeva väite voidaan hajottaa niiden rakenneosia koskevaksi väitteeksi ja niiksi lauseiksi, jotka kuvaavat kompleksit täydellisesti” (2.0201).

Edellä esitetyistä sitaateista käy ilmi LA:n ajatus, että komplekseja koskevat väitteet voidaan analysoida niiden rakenneosia koskeviksi väitteiksi, kunnes tullaan loogisiin atomeihin, yksinkertaisiin olioihin. Russell tuntui ajattelevan, että kompleksit ovat loogisia fiktioita. Kirjoittaessaan tuolin näkemisestä hän sanoo: ”Minä ja tuoli olemme loogisia fiktioita” (PhLA, 139). Olisi hauskaa tietää, mitä Descartes olisi sanonut kuullessaan, että joku filosofi julistaa olevansa looginen fiktio.

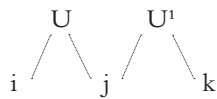
Lyhyesti virsi kaunis: en usko loogisiin atomeihin enkä näin ollen myöskään atomisiin, toisistaan riippumattomiin tosiasioihin. Tarkastelunäkökulmasta riippuen ”atomeiksi” voidaan valita erilaisia yksilöitä. Täten myös atomilauseen käsite on konteksti sidonnainen.

John Wisdom sanoo, että hän käyttää sanaa ”tosiasia” (fact), niin kuin sitä käyttää *Strand Magazine*: sana on epätekninen, tavalliseen kielenkäyttöön kuuluva sana (Wisdom, 20). Hän katsoo kuitenkin, että joitakin teknisiä termejä on syytä ottaa käyttöön. Wisdom siteeraa Macen kirjaa *Principles of Logic* ja esittelee ”faktain pakettimallia” (sitaatti Wisdom, 22–24). Singulaariset tosiasiat vastaavat (tosia) indikatiivilauseita, joiden kanssa ne ovat suotuisassa tapauksessa isomorffisia. ”Tämä on valkoinen”, ”Tuo on musta”, ”Tämä on tuon vieressä” ilmaisevat tosiasioita, joissa ”tämä” ja ”tuo” viittaavat partikulaareihin. Mace kutsuu niitä tosiasian konstituenteiksi. ”Valkoinen” ja ”vieressä” ilmaisevat tosiasiaain kom-

ponentteja, jotka ovat universaaleja. Komponentit vastaavat kvaliteetteja tai relatioita. Joissakin tapauksissa tosiasian konstituentit voivat olla universaaleja, kuten esimerkiksi ”Oranssi on punaisen ja keltaisen välissä”.

Voidaan kysyä, onko tosiasioissa oletettava komponenttien ja konstituenttien lisäksi kolmas tekijä, *siteet* (ties)?

Voisimme esittää universaalien ja partikulaarien suhteita näin:



Pilkkuviivat osoittavat, mikä universaali karakterisoi mitäkin partikulaaria. Mitäpä muuta ne esittäisivät kuin siteitä? Voidaan tietysti sanoa, ettei asiaa tarvitse esittää näin. Voimme kirjoittaa tavanmukaisella notaatiolla ” $U_i \ \& \ U_j \ \& \ \neg U_k \ \& \dots$ ” Esittääkö tässä mikään siteitä?

Cambridgen loogikko W. E. Johnson tunnisti monenlaisia siteitä. Ilmaus ”koiraa pelkäävä lapsi” vastaa kompleksia, jossa on karakterisoiva side. Se on konstitutiivinen; ”lapsi pelkää koiraa” ilmaisee faktan, jossa on assertiivinen side. Se on episteeminen. Relationaalisia fraaseja kuten ”x y:lle” (x to y) vastaa *coupling tie*. (*Logic I*, 10, 12, 209.) Myöhemmin hän löytää vielä temporaalet ja spatiaaliset siteet (”occurring at”, ”occupying”. *Logic III*, 53, 164.)

Sellaiset lauseet kuin ”Kissa on matolla” tai ”Maljakko on pöydällä” ilmaisevat *materiaalisia* tosiasioita (silloin kun ne ilmaisevat tosiasioita). Wisdom huomauttaa, että on myös *mentaalisia* tosiasioita. Hän antaa esimerkin: ”Hän huomaa, että tämä pöytä on suurempi kuin tuo (Wisdom, 19–20).” Tässä meillä on mentaalinen tosiasia, joka sisältää materiaalisen tosiasian. Materiaalisten ja mentaalisten tosiasioiden lisäksi voimme mainita *institutionaaliset* tosiasiat.

Voimme nyt tarkastella erilaisia tosiasiaint ontologioita, joista olen aikaisemmin esitellyt OI:n. Sitä ennen tulisi O₀, joka ei ole lainkaan tosiasioita.

OI olettaa positiiviset singulaaritosiasiat ja niiden konjunktiot, kaikkien tosiasiaint konjunktion eli maailman ja ”totaliteettitosiasian”: että faktat ovat kaikki tosiasiat (Vrt. *Tractatus*, 1.11: ”Maailman määrittävät tosiseikat ja se, että ne ovat *ainoat* tosiseikat.”) Olen Martti Kuokkasen juhla kirjassa käsitellyt yksityiskohtaisemmin OI:tä.

Seuraava, OII käsittää positiivisen lisäksi myös negatiiviset singulaaritosiseikat. Olen *Kielto*-kollokvion artikkelissani käsitellyt lyhykäisestään negatiivisia tosiasioita. Joissakin tapauksissa ei eroa voida tehdä. Jokin ikkuna voi olla tietynä hetkenä kiinni, toisena auki. Onko ikkunan aukioleminen ”positiivinen” vai ”negatiivinen” tosiasia? Koko kysymys ei tunnu mielekkäältä. Meillä on joitakin selväpiirteisiä tapauksia, joissa positiivinen–negatiivinen erottelu voi-

daan tehdä. Tarkastellaan alla olevaa kuvaa.

$$O_a \rightarrow O_b$$

Me näemme, että a on nuolirelaatiossa b:hen, minkä voimme kirjoittaa "aRb". Mutta me näemme myös, että b ei ole nuolirelaatiossa a:han, eikä kumpikaan ole relaatiossa itseensä. Saamme tilakuvauksen "aRb & -bRa & -aRa & -bRb". Mikä tekee nuo negeeratut lauseet tosiksi? Negatiiviset tosiasiat, on kai sanottava.

Aina emme tarvitse negatiivisia emmekä disjunkttiivisiä tosiseikkoja. Saamme ne niin sanoakseni yhden tosiasian siivellä. Olkoon o spesifioitu objekti. Tarkastellaan kolmea väitelausetta (sanon "väitelausetta" eikä "väitettä", koska on mahdollista, ettei kukaan väitä o:n väristä mitään).

(i) o on sininen, (ii) o on punainen, (iii) o on keltainen. Kuten W. E. Johnson on meille opettanut, saman determinaaabelin alaiset determinaatit ovat keskenään yhteensopimattomia. Kolmella keskenään riippumattomalla atomilauseella on $2^3 = 8$ totuusarvojakelua. TA-taulukosta on pyyhittävä pois rivit, jotka antavat arvon tosi kahdelle tai kolmelle atomilauseelle. Enintään yksi atomilause voi saada TA:n tosi. Jos O on esimerkiksi musta tai vihreä, kaikki kolme atomilauseita saavat TA:n epätosi. On yksi ja vain yksi relevantti kromaattinen tosiasia, joka kaikkien kolmen lauseen ja niiden kaikkien totuusfunktioiden totuusarvot. Kolmessa väitelauseessamme on kysymys samasta asiasta – o:n väristä. Voimme sanoa, että kolme väitelausetta ovat *syntooppisia*: ne liittyvät loogisen avaruuden *topokseen*, metaforiseen paikkaan (sana liittyy sekä Aristoteleen *Topiikkaan* että englannin sanaan "topic" puheenaihe). Tieteenfilosofiassa on sanottu, että tieteellinen tutkimus on luonnolle esitettyjä kysymyksiä. "Minkä värinen O on?" Tämä ei ole tieteellisesti kovin kiintoisa kysymys, mutta samantapaisia voidaan esittää kuinka paljon hyvänsä. "Minä vuonna Stalin kuoli?", "Onko Maata muistuttavia eksoplaneettoja?" Kaikki nämä kysymykset vastaavat loogisen avaruuden topoksia.

OII:n jälkeen voimme laajentaa ontologiaa eri suuntiin: (i) generelleihin tosiasioihin, (ii) toteutumattomiin asiointiloihin, (iii) modaalisiin tosiasioihin, (iv) korkeampien kertalukujen tosiasioihin. Valitkaamme esitetty järjestys (muitakin voisi valita).

OIII: yleiset tosiasiat (general facts). Ne vastaavat kvantifioituja lauseita. Miksi niitä pitäisi olettaa? Katsokaamme seuraavaa sanaa ja muistakaamme ilmiöiden kunnioituksen periaate:

BIMBO

Kun katsomme tuota sanaa, mitä näemme? (i) Näemme viisi kirjainta, (ii) näemme, että kirjaimia on viisi, (iii) näemme esimerkiksi, että ”B”:n ja ”I”:n välissä ei ole muita kirjaimia, että ”O”:n oikealla puolella ei ole enää muita kirjaimia jne. (ii):n ja (iii):n esittäminen vaatii kvanttoireita ((ii):n esittäminen vaatii kuusi).

Jos fenomenologinen argumentti ei riitä, otamme vielä Russellin esittämän todistusteoreettisen argumentin. Jos haluamme syllogismin, jonka johtopäätös on universaalilause, tarvitaan ainakin yksi universaalinen premissi. Jos haluamme johtopäätöksen ”kaikki ihmiset ovat kuolleita”, tarvitsemme singulaariset premissit ”a on ihminen ja a on kuolevainen, b on ihminen ja b on kuolevainen” jne. mutta tarvitsemme vielä lisäpremissin ”a, b jne. ovat *kaikki* ihmiset” (Russell, PhLA, 91–94).

Singulaareja ja generellejä tosiseikkoja voidaan havaita (ainakin eräitä). OIV:ssä joudumme postuloimaan toteutumattomat asiointilat (mahdolliset faktat). Postuloinnille on teoreettiset perusteet. (a) On vaikea nähdä, miten muuten voitaisiin esittää lauseiden *totuusehdot* (truth-conditions). Ne jakautuvat totuusperusteisiin (truth-grounds) ja totuusrajoituksiin (truth-restrictions). Lause on tosi, jos jokin sen totuusperuste on voimassa, ja epätosi, jos jokin sen totuusrajoitus on voimassa. Tautologialla on vain totuusperusteita, kontradiktiolla vain totuusrajoituksia.

Usein kuulee sanottavan, että ”p” ja ”(p & q) ∨ (p & ¬q)” ovat yhtäpitävät (ekvivalentit). Todistus on helppo. Mutta kuinkahan sen ekvivalenssin kanssa on? Meidän on erotettava kolme relaatiota: (1) lauseet S ja S’ ovat syntooppiset, (2) S ja S’ ovat tiukasti ekvivalentit. S ja S’ ovat syntooppisia ja kaikki S:n totuusperusteet ovat S’:n totuusperusteita, ja kaikki S:n totuusrajoitukset ovat S’:n totuusrajoituksia. (3) Jos jokin S:n totuusperuste on voimassa, niin jokin S’:n totuusperuste on voimassa, ja jos jokin S:n totuusrajoitus on voimassa, niin jokin S’:n totuusrajoitus on voimassa. (2) ja (3) eroavat sikäli, että (3):ssa ei vaadita, että S ja S’ ovat syntooppisia. Onko tämä mahdollista? Onpa vainkin.

Olkoon A ja B kaksi tulkittua lausetta. Olkoon A:n topos $\langle \alpha, \alpha^1 \rangle$ missä α on A:n totuusperuste ja α^1 A:n totuusrajoitus. Vastaavasti B:n topos olkoon $\langle \beta, \beta^1 \rangle$, ja $\langle \alpha, \alpha^1 \rangle \neq \langle \beta, \beta^1 \rangle$. A:n ja B:n totuusfunktioita varten muodostamme yhdistetyn topoksen $\{ \alpha\beta, \alpha\beta^1, \alpha^1\beta, \alpha^1\beta^1 \}$. A:n ja B:n totuusfunktioiden topokset voidaan esittää järjestettyjen parien avulla. Esimerkiksi konjunktion topos on $\langle \alpha\beta \rangle ; \langle \alpha\beta^1, \alpha^1\beta, \alpha^1\beta^1 \rangle$. Kuten helposti huomaa, esityksemme on TA-taulukoiden inspiroimaa. Lauseen $(A \& B) \vee (A \& \neg B)$ topos on $\langle \alpha\beta, \alpha\beta^1 \rangle ; \langle \alpha^1\beta, \alpha^1\beta^1 \rangle$, joka $\neq \langle \alpha\beta \rangle$. Siis A ja $(A \& B) \vee (A \& \neg B)$ ovat ekvivalentit merkityksessä (3), mutta eivät merkityksessä (2), q.e.d.

(b) Maksimaaliset asiointilat ovat mahdollisia maailmoja. On vaikeaa nähdä, miten mahdollisten maailmain semantiikka tehtäisiin olettamatta asiointiloja.

Jos edelliset O:t ovat tehneet ontologiaa niin sanoaksemme leveämmäksi, OV tekee sitä korkeammaksi. Tosiasia, että o on sininen, on *kromaattinen* (väriä koskeva), toisen kertaluvun tosiasia. Kielen resurssit eivät tässä tunnu riittävän. ”Tosiasia, että o on sininen, on kromaattinen tosiasia, on mitä”. Martti Kuokkasen juhlakirjan artikkelissani esitin argumentin, että joka tapauksessa on toisen kertaluvun tosiasioita. Jos on ensimmäisen kertaluvun tosiasioita, niin on toisen kertaluvun tosiasioita. Jos ei olisi mitään ensimmäisen kertaluvun tosiasioita, niin olisi toisen kertaluvun tosiasia, ettei ole mitään ensimmäisen kertaluvun tosiasioita. Siis joka tapauksessa on toisen kertaluvun tosiasioita. ”On olemassa tosiasioita” ilmaisee *kolmannen* kertaluvun tosiasian. ”On kolmannen kertaluvun tosiasioita” ilmaisee neljännen kertaluvun ja yleisemmin väite, joka sanoo, että on n:n kertaluvun tosiasioita, ilmaisee (n+1):n kertaluvun tosiasian. Saamme ω-mittaisen jonon. Olkoon F ja G kaksi tulkittua lausetta, jotka ilmaisevat eri kertalukujen tosiasiat f ja g. Voidaan ehdottaa, että eri kertalukujen tosiasiat ovat erityyppisiä asioita, jotka eivät muodosta konjunktioita.

OV:ssä introdusoimme vielä uuden ryhmän korkeamman kertaluvun asiain-tiloja, nimittäin *modaaliset*: välttämättömät ja kontingentit. Että o on sininen, on kontingentti tosiasia. Edellinen lauseemme ilmaisee toisen kertaluvun tosiasian. Jos loogisen avaruuden rakenne on S₅-tyyppinen, kuten on järkevää olettaa, tuota toisen kertaluvun tosiasiaa koskeva tosiasia on välttämätön. Todistus: S₅:ssä todistuu periaate ”Mikä on mahdollista, on välttämättä mahdollista”.

- | | | |
|-------|----------|---------|
| (1) | Mp & M-p | (Hyp) |
| (2) | Mp | (1) |
| (3) | NMp | (2) |

Samalla tavoin voidaan todistaa ”NM-p” ja, jos haluamme, ”N(Mp & M-p)”.

Meillä on kaksi ongelmaa: (a) Huolellinen C. D. Broad esittää, että tosiasiat pitää ensin jakaa modaalisiin ja ei-modaalisiin, modaaliset tosiasiat välttämättömiin ja kontingentteihin. Hän sanoo, että lauseet, jotka voidaan ilmaista muodossa ”Tämä on R-suhteessa tuohon”, missä ”tämä” ja ”tuo” ovat loogisia erisnimiä, ilmaisevat ei-modaalisia tosiasioita (EMcT I, 160–262). En ole erityisen vakuuttunut tästä. Jos jossakin tilanteessa näen punaisen jälkikuvan, voin tajuta kirkkaasti ja selvästi, että näkemäni jälkikuva olisi voinut olla keltainen. Broad vastaisi tähän, että minä ajattelen kompleksista ominaisuutta *se jälkikuva, jonka minä näen nyt* (*vide supra*).

(b) Vaikeampi kysymys on, miten suhtautua uskomuksiin, jotka ilmaisevat mahdollittomia propositioneja. Kaikki aritmeettiset epätotuudet ovat mahdollittomia. Niihin voi kuitenkin näköjään uskoa. Oletetaan, että N uskoo, että 319 on alkuluku. Tosiasia 319 = 11 × 29. Lause ”319 on alkuluku” ei vastaa mitään mah-

dollista asiintilaa. N:n uskomus kuitenkin ilmeisesti suuntautuu johonkin. Jos emme halua seurata Meinongia ja postuloida mahdottomia asiain tiloja, mikä neuvoksi? Muistakaamme vanhaa sääntöä: jos kielellisillä ilmauksilla E ja E' on sama intensio, niillä on sama ekstensio. Kääntäen: jos E:llä ja E':lla on eri ekstensiot, niillä on eri intensiot. Alkuluvun käsite on N:lle muuta kuin normaaleille matematiikan harrastajille.

Lukija voi valita, minkä ontologioistamme OI–OV hän hyväksyy, vai riittääkö hänelle O₀.

Okkurrentit: tapahtumat, prosessit, tilanteet

Tosiasiat on helppo sekoittaa muihin kategorioihin. G. H. von Wright sanoo, että tosiasiat (facts) jakautuvat asiintiloihin, tapahtumiin ja prosesseihin. (*Norm and Action*, 25–30.) Huomautin hänelle, että esimerkiksi liikkeet ovat prosesseja. Liikettä voidaan (joillakin arviointikriteereillä) kuvata nopeaksi tai hitaaksi, mutta samaa ei voi sanoa tosiasioista. Von Wright myönsi tämän. Hän puhuu myös tilaisuuksista (occasions), jotka ovat spatiotemporaalisia lokaatioita (NA, 23).

Von Wright mainitsee esimerkkinä asiintilasta sen seikan, että hänen kirjoituskoneensa on pöydällä (NA, 25–26). Asiintilat ovat ”staattisia”, vastakohtana tapahtumille ja prosesseille. Russell mainitsi esimerkkinä relationaalisesta kompleksista tämä-tuon-päällä. Kirjoituskone-pöydällä olisi vastaavanlainen esimerkki. Tapahtumien ja prosessien nimiä voidaan muodostaa helposti (”Caesarin kuolema”, ”Estonian uppoaminen”, ”Itävallan perimyssota”, ”Maan kiertoliike Auringon ympäri”). Relationaalisten kompleksien kohdalla voimme muodostaa nominaalifraaseja: ”kirjoituskoneen pöydälläolo”. ”Tämän oleminen tuon yläpuolella” alkaa jo kuulostaa substantiivipöyhöiseltä.

Von Wright käänsi suomenkielisissä luennoissaan sanan ”occasion” sanaksi ”tilaisuus”. Professori Lauri Rauhala on kirjoituksissaan puhunut ihmisen situationaalisuudesta: me koemme aina olevamme jossakin tilanteessa. Tilanteen arviointi voi olla virheellistä. Joku paranoidei voi kuvitella että hänet yritetään myrkyttää, vaikka kukaan ei moista hanketta haudo. Kysyin joskus Rauhalalta, että ajatteleeko hän tilanteiden olevan aina jonkun kokemia tilanteita? Hän vastasi myöntävästi. Käytin esimerkkiä: Jos jokin kaljapullo on jääkaapissa, eikä kukaan havaitse eikä ajattele sitä, onko kyseessä tilanne? Hän vastasi kieltävästi. Minä vastasin, että fraasi ”kaljapullo jääkaapissa” (puhumme jostakin spesifoidusta kaljapullosta ja spesifoidusta jääkaapista jonakin aikana) vastaa tilannetta.

J. L. Austin olisi ilomielin osoittanut, että sanojen ”occasion” ja ”situation” käytöillä on englannin kielessä eroja. Samaa voidaan sanoa suomenkielen sanoista ”tilanne” ja ”tilaisuus”. Tilaisuus on jotakin järjestettyä (juhlatilaisuus, jonkun

henkilön muistotilaisuus) tai suotuisaa tilannetta ("Nyt on tilaisuus rikastua. Osta Höpönax-yhtiön osakkeita.") Sanaa "tilanne" käytetään usein joistakin silmiinpistävästä tilanteista. "Tilanne on päällä", raportoitiin taannoisten kouluampumisten yhteydessä. Mutta on myös paljon proosallisempia asioita, joita voimme sanoa "tilanteiksi": kaljapullo jääkaapissa, kirjoituskone pöydällä, N päivänokosilla. Olkoon k ja k' kaksi kiveä, jotka sijaitsevat jollakin eksoplaneetalla vierekkäin. Sanoisin, että "k k':n vieressä" kuvaa tilannetta, vaikka emme tietenkään pysty sanomaan, mitä k ja k' ovat.

Tilanteet ovat spatiotemporaalisia tai ainakin temporaalisia. Tilanne on "päällä" silloin ja silloin. Lausetta "200:n ja 210:n välissä ei ole yhtään alkulukua" ei vastaa mikään tilanne.

Russell luki Bergsonilta, että kinematografi on parempi metafysiikka kuin filosofit yleensä. Tämän innoittamana Russell kävi ensimmäistä kertaa elämässään elokuvissa ja totesi, että Bergson oli ollut oikeassa. Valkokankaalla näkyy lyhytaikaisia hahmoja, ei pysyviä yksilöitä. Kun puhumme "saman" henkilön seikkailuista, kyseessä on lyhytaikaisten sarja (a series of momentary men), joissa yhdistävänä tekijänä toimivat samanlaisuus ja jotkin kausaaliset lait. Todelliset ihmisetkin ja muut partikulaarit ovat samanlaisia hetkellisten partikulaarien sarjoja. (ML, 96–97) Tässä me tulemme *tapahtumien* ja *prosessien* ontologioihin.

Ensimmäistä maailmansotaa edeltäneiden vuosikymmenten henkissä ilmapiiressä oli ehkä jotakin, mikä rohkaisi tapahtumain ja prosessien ontologioita: kinematografikuva, impressionistinen maalaustaide, Machin positivismi ja Bergsonin *élan vital* -filosofia

Miten tapahtumat ja prosessit suhtautuvat toisiinsa? Prosessilla on oltava jokin kesto (lyhyt tai pitkä). Koko universumin historia on maksimaalinen prosessi. Tapahtumia ajatellaan joskus instantaanisiksi, mutta kuten von Wright huomauttaa, esimerkiksi sellaisella tapahtumalla kuin Caesarin kuolema oli kesto: salaliittolaiset puukottivat Caesarin, joka kaatui lattialle ja heitti henkensä (NA, 28). Toisaalta tapahtuman kuvauksessa vaaditaan jokin lopputulos; prosessin kuvauksessa ei sellaista tarvitse mainita.

Tyypillisiä prosesseja ovat liikkeet ja äänet. Jokaiseen elävään organismiin liittyy prosessi – kyseessä olevan organismin elämä – ja yleisemmin jokaiseen ajalliseen partikulaariin liittyy sen historia. Russell kertoo, että Trinity Collegen rehtori sanoi kälylleen tämän syntymäpäivänä: "Nyt, rakkaani, olet kestänyt yhtä kauan kuin peloponnesolaissota." Huomautus oli tietysti vitsi: käly oli ollut elossa yhtä monta vuotta kuin peloponnesolaissota oli kestänyt. Immanuel Kantin elämä(ä) kesti vähän vaille 80 vuotta. Jos joku sanoo: "Kant kesti vajaat 80 vuotta", hän ehkä tarkoittaa, että Kant sinnitteli heikosta terveydestään huolimatta näin vanhaksi. Partitiivin käyttö "Kantia kesti vajaat 80 vuotta" kuulostaa mielettömältä.

Tyypillisiä tapahtumia ovat erilaiset silmiinpistävät katastrofit: maanjäristykset

(niilläkin on kesto), terroristien tekemän autopommi-iskut ja hallitusten tiedepoliittisten ohjelmien julkistamistilaisuudet.

Von Wright kehitti tapahtumain tarkastelua varten T-logiikan. ”pTq” voidaan lukea ”p ja sitten q. Aikajärjestys oletetaan tässä diskreetiksi. Elementaarisia tapahtumia on neljä: pTq, pT¬q, ¬pTq, ¬pT¬q. Jos luetaan esimerkiksi ”p” ”ovi on kiinni” ja ”¬p” ”ovi on auki”, saamme seuraavat tapaukset: (1) Ovi pysyy kiinni, (2) ovi avautuu, (3) ovi sulkeutuu, (4) ovi pysyy auki. Näistä kai sanoisimme, että vain (2) ja (3) esittävät ”aitoa” muutosta. (1):ssä ja (4):ssä maailma pysyy samana.

Kun ovi avautuu, tavallisesti joku avaa sen. Oven avaaminen on teko (act). Ovatko teot jokin tapahtumien laji? Von Wright vastaa kieltävästi: teot eivät ole tapahtumia maailmassa, mutta ne vastaavat tapahtumia. Kun joku avaa oven, ovi avautuu (NA, III luku, erityisesti 35–36). Jos sanomme, että oikea vastaus kysymykseen: ”Mitä tapahtui sitten?” raportoi tapahtuman, ovat teot näköjään luettava tapahtumiin. Ajatellaan, että joku selostaa myrskyisää keskustelua, jota hän on ollut todistamassa. Kysymykseen: ”Mitä tapahtui sitten?” hän voi vastata esimerkiksi: ”N poistui huoneesta ja läimäytti oven kiinni.”

Jos sanotaan, että teot eivät ole muutoksia maailmassa, on lähellä kiusaus sanoa, että ne ovat muutoksia jossakin ylimaailmassa. Voisi ehdottaa, että on ainakin neljänlaisia muutoksia: (1) luonnontapahtuma, (2) teot, (3) mentaaliset tapahtumat, (4) sosiaaliset (tai institutionaaliset) muutokset.

Luonnontapahtumissakin voimme tehdä hienojakoisempia erotteluja: (a) fyysiset tapahtumat (oven kiinnioleminen, sulkeutuminen jne.), (b) kemialliset tapahtumat, (c) bioottiset tapahtumat (esimerkiksi bakteerin jakautuminen). Mentaalisista tapahtumista esimerkkejä ovat, että joku meistä muistaa äkkiä jotakin, aistii jotakin (kuulee puhelimen soivan), (päättää äänestää vaaleissa jotakuta ehdokasta). Sosiaalisia tapahtumia olisivat esimerkiksi sodanjulistukset (niitä annettiin vanhaan sivistyneeseen aikaan), firmain konkurssit, presidentin vaalien tuloksen voittajan julistaminen jne.

Niin kuin tapahtumia vastaavat teot, niin vastaavat prosesseja *toiminnot* (activities). Käveleminen ja juokseminen ovat toimintoja. Jos jostakusta sanotaan, että hän kävelee, tämä ei ilmoita, mistähän hän lähti ja minne hän päätyy. Jos sanotaan jostakusta, että hän käveli läheiseen valintamyymälään, kyseessä on teko: hän saapui valintamyymälään, osti sieltä jotakin tai ei. (NA, 41–42)

C. D. Broad on käsitellyt prosessien ontologiaa *Examination*-teoksessa (Vol. I, 114–116). Schilppin *The Philosophy of C. D. Broad* sisältää L. J. Russellin kommentaarin, johon Broad vastaa (730–745). Pekka Pöyhönen ja Tuomo Aho ovat kommentoineet näitä kirjoituksia (*Camenes* 4/1981).

Broad tekee selväksi, että prosessit ja tapahtumat ovat partikulaareja. Monista prosesseista on luontevaa olettaa, että niiden subjektina on jokin olio. Liikkeestä

voimme kysyä: ”Mikä liikkuu?” Mutta äänien kohdalla kysymys on problemaattinen. Jos kuulemme surisevan äänen ja kysymme, mikä surisee, saamme esimerkiksi vastauksen ”ampiainen”. Liikkeelle isketyn pesäpallon lennon aiheuttaa jonkun pelaajan toiminta, mutta pallo on se, joka lentää. Surinan aiheuttaa ampiainen, joka on verrattavissa pesäpallon pelaajaan, mutta surinalle on vaikea löytää muuta subjektia kuin suriseva ääni itse. Kysymykselle ”Mikä liikkuu?” ei ole kielessä mitään luontevaa analogiaa. Broad joutuu muodostamaan neologismin ”ääniminen” (noising).

Broad pohtii olioiden ja prosessien eroja ja kysyy, voidaanko jommastakummasta luopua. Hän katsoo, että ainakaan prosesseista ei voi luopua. Kenties äänet ja muut prosessit (esimerkiksi radioaallot) ovat absoluuttisia prosesseja. Jos niille haluaa jonkin subjektin, kysymykseen tulisivat avaruuden alueet (en tiedä, miksi hän olettaa, että avaruuden on oltava newtonilainen absoluuttinen avaruus). Prosessien ontologiassa aineksen siirto (translation of stuff) olisi käsitettävä tilain siirtona (transmission of state). Avaruuden alueet tulevat vuorollaan kvalifioituiksi. Jos haluamme siirtyä vuorollaan prosessiontologian kieleen, saamme varsin kummallisia lauseita. Sen sijaan, että sanoisimme: ”Hevonen on niityllä”, meidän olisi sanottava jotakin sellaista kuin ”Niittyilyn yllä hevostelee”. Mikä hevostelee? Kysyin tätä joskus tutkijaseminaarissa. ”Kyllä se on hevonen”, sanoi von Wright.

Olioiden maailma

Olen käyttänyt kovin paljon palstatilaa faktain, tapahtumien ja prosessien ontologia esittelyyn, joten olioiden kanssa on oltava suppeampi.

Olioiden ontologian ensimmäinen johdanto on tietysti Aristoteleen *Kategoriat*, tuo ihmeellinen teksti, joka loistaa kuin valomajakka tämänkin aikakauden postmodernin tylsyyden keskellä. Teoksesta on vuosituhansien aikana julkaistu lukuisia kommentaareja. Duckworthin kustantamolla on kunnianhimoinen hanke: julkaista kaikki myöhäisantiikin Aristoteles-kommentaarit sarjassa *Ancient Commentators on Aristotle*. Sarjassa oli muutama vuosi sitten ilmestynyt nelisenkymmentä nidettä. *Kategorioista* ovat kirjoittaneet kommentaareja ainakin Porfyrios, Ammonios, Deksippos ja Simplikios. Viimeksi mainittu teos on peräti neliosainen. Uudemmista kommentaattoreista mainittakoon Anscombe (teoksessa *Three Philosophers*), Ackrill ja Oehler.

Kategoriain toisessa luvussa esitellään Aristoteleen nelikenttä. Olevaisista (*tōn ontōn*) eräät sanotaan eli predikoidaan jostakin (*universaalit*), eräitä ei sanota mistään (*partikulaarit*), eräät ovat jossakin (*aksidenssit*), eräät eivät ole missään (*substanssit*). Tärkein ryhmä on primaarisubstanssit, jotka eivät ole missään eikä niitä sanota mistään. ”Kaikki muut siis joko predikoidaan ensimmäisistä substansseista

tai ne ovat niissä subjekteina. Jos ensimmäisiä substansseja ei olisi, ei siis voisi olla mitään muutakaan.” (*Kategoriat 2 b 4–6*)

Substanssi on ollut uuden ajan filosofian murheenkryyni. Locke sanoi, että substanssi on tuntematon ties-mikä, ja hänen linjaansa on jatkettu pitkälle. Aristoteles mainitsee esimerkkinä primäärisubstansseista jonkun yksittäisen ihmisen tai hevosen (*Kategoriat 1 b 30, 2 a 14*). Kyllähän ihmisistä ja hevosista tiedetään yhtä ja toista.

Russell, niin kuin muistamme, julisti olevansa looginen fiktio. Kuinkahan lienee? Oli sellainen prosessi kuin Bertrand Russellin elämä. ”Mr. Pickwickin seikkailut” ei kuvaa mitään aktuaalista maailman prosessia. Universumin täydellisessä kuvauksessa olisi mainittava, että eräitä tapauksia nivoo yhteen jokin ekvivaleenssirelaatio, jonka ansiosta muodostuu Russellin elämäkerta. Tuo elämäkerta ei ole absoluuttinen prosessi. Se on Bertrand Russellin elämäkerta. Vertaa edellä: se, mikä ”hevostelee” niityllä, on hevonen. Substanssit ovat *individuaattoreita* ja *ajallisia kontinuantteja*. Sama substanssi voi saada kontraarisia määreitä eri aikoina ja silti pysyä samana. Tämän sanoi jo Aristoteles (*Kategoriat 4 a 10–21*).

Jos Kallias on väsynyt tai potee päänsärkyä, voimme sanoa: ”Väsytys/päänsärky on Kalliaassa”. Mutta olisi outoa sanoa: ”Ihminen on Kalliaassa.” Kallias on ihminen. Piste. (Ackrill, 84–85.) ”Ihminen ja ”hevonen” ovat *sortaalisia* termejä, joiden kohdalla ei voi kysyä: ”Mikä on se, joka on ihminen/ hevonen?” Kuten Geach huomauttaa, P. Tuomas Akvinolainen esitti, että geometrinen muoto on itseindividoiva. (*Three Philosophers*, 74) Ympyrä on kuvio (*Circulus est figura*), ympyräisyys on muoto (*Circularitas est forma*).

Kategoriain listan Aristoteles esittää neljännessä luvussa: substanssi (*ūsia*), esimerkiksi joku ihminen tai jokin hevonen, kvantiteetti (*poson*), esimerkiksi kaksikyynäräinen tai kolmikyynäräinen, kvaliteetti (*poion*), esimerkiksi valkoinen tai kieliopillinen, suhteessa olevat (*prost*), esimerkiksi kaksinkertainen, puolikas ja suurempi, paikka (*pū*), esimerkiksi Lykeionissa tai torilla, aika (*pote*), esimerkiksi eilen tai viime vuonna, jossakin asennossa oleminen (*keisthai*), esimerkiksi makaa tai istuu, jollakin oleminen (*ekhein*), esimerkiksi kengät jalassa tai aseistautunut, tekeminen (*poiein*), esimerkiksi katkaisee tai polttaa, kohteena oleminen (*paskhein*), esimerkiksi katkeaa tai palaa. (Vrt. Ackrill, 77–78.)

Miten Aristoteles päätyi kategoria listaansa? Hänellä on ehkä mielessä, mitä erilaisia kysymyksiä voi tehdä jostakin oliosta: mikä se on? (substanssi) millainen se on? (kvaliteetti) jne. (Vrt. Anscombe, 14–15.) Tätä tukee se seikka, että monet kategoria nimet ovat interrogatiiveja: *poion* ”millainen”, *poson* ”kuinka suuri”, *pū* missä, *pote* ”milloin”. Missä ja milloin ovat kategorioita *sui generis*, paikka ja aika ovat kvantiteetteja (*Kategoriat 4 b 25*).

Moderniin predikaattilogikkaan perehtyneet sanovat usein, että monadiset predikaatit tarkoittavat ”kvaliteetteja”, missä ei erotella kvaliteetteja, sekundaar-

risubstansseja ja kvantiteetteja. Loogikkojen käytäntöön tuo erottelemattomuus ehkä riittää, mutta ontologisessa keskusteluissa tarvitaan hienompia erotteluja. *Poion* (lat. *quale*), ”millainen”. Abstraktisubstantiivi *poiotas* (lat. *qualitas*) nimeää kvaliteetin. ”Anteliaisuus” nimeää kvaliteetin, arvostelmassa ”Kallias antelias” anteliaisuus predikoidaan paronyymisesti Kallias (vrt. Ackrill, 72–73, 103–104; *Kategoriat* 10 a 30). ”Substantiivin ja adjektiivin dialektiikkaa” valaisee I-konversion tarkastelu. ”Eräät suomalaiset ovat lääkäreitä” ja ”Eräät lääkärit ovat suomalaisia” nähdään helposti yhtäpitävinä. Jos yritämme konvertoida lauseen ”Eräät käärmeet ovat vihreitä”, saamme kummallisen tuntuiseen lauseen ”Eräät vihreät ovat käärmeitä”. Mitkä vihreät? Eräät *vihreät eläimet*.

Relatiivien kohdalla meidän on erotettava (i) relationaalinen tosiasia, (ii) relatio, (iii) (i):n generoimat relationaaliset ominaisuudet, (iv) relatiivit. Aristoteles rajoittuu kaksipaikkaisiin relatioihin. On tietysti relatioita, joiden paikkaluku on suurempi kuin kaksi.

Keisthai (asento) ja *ekhein* (jollakin oleminen) ovat Aristoteleen väheksytyimpiä kategorioita. Aristoteles mainitsee ne vain pari kertaa. Jo ihmisen asennoissa on enemmän variantteja kuin että istuu tai makaa. Joka seisoo, voi seistä yhdellä jalalla tai kahdella. Lisäksi jotkut voivat seistä päällään tai käsillään jne. Ehkä joku anatomi voisi tehdä (on ehkä tehnytkin) luettelon siitä, että kuinka monella tavalla me voimme taivuttaa niveliämme. Lintu voi nukkua pää siiven alla. Elottomien esineiden kohdalla me emme yleensä puhu asennosta, mutta esimerkiksi köysi voi olla suoraksi vedettynä, vyyhdelle kerittyinä, köysikasana, lassona tai hirttosilmukkana. *Ekhein*-kategoriassa esimerkit, sellaiset kuin sormus sormessa, saappaat jalassa, inspiroivat aateskelua. Jos Villellä on sormus sormessa, eräs hänen sormensa on sormi-jossa-on-sormus; sormus on sormus-joka-on-jossakin-sormessa. Nämä ovat relatiiveja, mutta Ville on se, jolla on sormus sormessa. Ymmärrän, että fregeläis-quiniiteille tämä kaikki menee *ins blaue hinein*.

Olen raapaissut pintaa *Kategorioista*. Jos saisin edes yhden lukijan vakuuttamaan siitä, että kyseessä on eräs maailmankatsomuksen perusteos! Mutta sitten tulee laajempi ja vaikeampi *Metafysiikka*.

Vaikeampi kysymys kohtaa meitä: esittelin tosiasiaien ontologian ja substanssiontologian. Ovatko ne yhteensopivia? Ovat, jos emme ajattele, että faktain ontologian ”oliot” ovat loogisia atomeja. Ne voivat yhtä hyvin olla substansseja.

Stenius ehdottaa, että saattaa olla ääretön määrä kategorioita äärettömän monissa dimensioissa (WT, 22). Tämä tuo mieleen Spinozan ajatuksen Jumalan tuntemattomista attribuuteista. Me tunnemme kaksi Jumalan attribuuttia – ajattelun ja ulottuvaisuuden – mutta voi olla muitakin. (Sikäli kuin tiedän, jotkut Spinozan tutkijat ovat kiistäneet, että hänellä oli tuntemattomien attribuuttien oppi.)

Cetera iam fabulosa

Olemmeko nyt suorittaneet maailman kategoriallisen inventaarion loppuun? Emme vielä. ”On todella jotain, mitä ei voi ilmaista. Se ilmenee, se on mystistä” (*Tractatus* 6.522). Onko maailmassa ehkä jotakin sellaista, mikä jää kaikkien kategoriamme ulkopuolelle? Jos lausumattomasta ei voi mitään sanoa, miksi yrittääkään? ”Mistä ei voi puhua, siitä on vaiettava” (*Tractatus* 7). Voimme ajatella analogiaa. Jonkin irrationaaliluvun, esimerkiksi $\sqrt{2}$: n, likiarvoja voidaan laskea niin monen desimaalin tarkkuudella kuin jaksetaan, mutta aina jää irrationaalinen jäännös, jota voidaan pienentää. Tämän variantin mukaan lausumattomasta voidaan sanoa yhä enemmän, mutta jotakin jää.

Sitten meillä ovat Jumala(t), objektiiviset itsearvot, uuskantilaisten transsendenttinen pitäminen (transzendentes Sollen) ja tietoisuus ylipäänsä (Bewusstsein überhaupt). Voidaan sanoa, että jos tällaisia entiteettejä on oletettava, ne eivät ole maailmassa. Wittgenstein sanoo subjektista, että se ei ole maailmassa vaan maailman raja (*Tractatus* 5.632, 5.641). Myös arvot ovat Tractatuksen mukaan maailman ulkopuolella (6.41).

Ehkäpä me jätämme nämä asiat säädyllyiseen puolihämärään.

Helsingin yliopisto

Kirjallisuus

- Aho, Tuomo ”Absoluuttisista prosesseista-kommentti”, *Camenes* 4/1981, ss. 31–32.
- Anscombe, G. E. M. & Geach, P.T. *Three Philosophers*. Basil Blackwell. Oxford 1967
- Aristoteles, *Kategoriat* suom. ja selitykset laatinut Lauri Carlson. *Teokset I* Gaudeamus Jyväskylä 1994.
- Aristoteles, *Aristotle's Categories and De Interpretation*. Translated with Notes by J. L. Ackrill Clarendon Press. Oxford 1968 (I imp 1963)
- Aristoteles, *Kategorien*. Übersetzt und erläutert von Klaus Oehler. Dritte Auflage. Akademie-Verlag Berlin 1997.
- Broad, C. D. *The Mind and Its Place on Nature*. Littlefield, Adams & Co. Paterson, New Jersey 1960. First published 1925 by Routledge & Kegan Paul, London.
- Broad, C. D. *Examination of McTaggart's Philosophy*, Vol I. Octagon Books, New York 1976. First published 1933 by Cambridge UP.
- Broad, C. D. ”A Reply to my Critics” teoksessa *The Philosophy of D. C. Broad. The Library of Living Philosophers*. Editor Paul Arthur Schilpp. New York 1976. Copyright 1959
- Johnson, W. E. *Logic I*. Dover Publications. New York 1964. First published by Cambridge

- UP 1921.
- Kivinen, S. Albert "Sisämaailman olemassaolon todistus". Teoksessa *Merkilliset kirjoitukset*, 2. laitos Siniplaneetta Tampere 2006, ss. 259-268. I laitos 1990.
- Kivinen S. Albert "Onttinen kommunismi – terveen järjen universaaliteoria" Tekosessa *Metafyysisiä esseitä* Helsinki UP 1999, ss. 29-35.
- Kivinen S. Albert "Onttisen kommunismin ongelmia", em. teos, 36-52.
- Kivinen, S. Albert "Tosiasiaien ja asiantilojen ontologia" teoksessa *Filosofisia iskuja*. Toim. Pekka Mäkelä ym. Fifty 65. Tampere 1998. ss. 96-105.
- Kivinen, S. Albert "Negaatio asiointilontologiassa." Teoksessa *Kielto*, toim. Heta Gylling (ym) ss. 90- 98. yliopistopaino, Helsinki 2004.
- Pöyhönen, Pekka "Olioista ja prosesseista" *camenes* 4/1981, 22-31
- Quine, W.V. *Methods of Logic*. 4th edition. Harvard UP Cambridge, Mass 1982.
- Russell, Bertrand *Theory of Knowledge. The 1913 Manuscript*. First published in 1992, by Routledge, London 1992.
- Russell, Bertrand *Mysticism and Logic*. Unwin Books London 1963. First published 1910.
- Russell, Bertrand *Russell's Logical Atomism*. Ed. By Davis Pears. Fontana/Collollins. London 1972.
- Russell, L. J. "Substance and Cause in Broad's Philosophy" *Schilpp, Philosophy of Broad*. Ss. 263- 280.
- Shoemaker, Sydney "Introspection and the Self" teoksessa *Self-Knowledge*, toim. Quassim Cassam. Ss. 118- 139. Oxford UP Oxford 1994.
- Smart, J. J. C. *Philosophy and Scientific realism*. Routledge and Kegan Paul. London. Fourth impr 1971.
- Sout, G. F. "The Nature of Universals and Propositions" teoksessa *The Problem of Universals*, toim. C. Landesman. Basic Books New Yourk 1971. ss. 154- 166.
- Stenius, Erik *Wittgenstein's Tractatus. A Critical Exposition of Its Main Lines of Thought*. Basil Blackwell, London 1960.
- Wisdom, John *Problems of Mind and Matter*. Cambridge UP Cambridge 1970. First printed 1934.
- Wittgenstein, Ludwig *Tractatus Logico-Philosophicus eli Loogisfilosofinen tutkielma*. Suom. Heikki Nyman. WSOY. Porvoo & Helsinki 1971.
- Von Wright, G. H. *Norm and Action. A Logical Enquiry*. Routledge & Kegan Paul. London & New Yourk 1963.

Bertrand Russellin analyysin käänne

Ilmari Kortelainen

Huhtikuussa 1905 filosofi Bertrand Russell muutti taloon Bangle Woodilla, lähellä Oxfordia. Täällä Russell kehitti teoriansa määrättyistä kuvauksista. Määrätty kuvaus tarkoittaa ilmausta, joka poimii yhden tietyn objektin, esimerkiksi ”Ranskan nykyinen kuningas” (Englannissa määrätty kuvaus tunnistetaan määrätystä artikkelista ”the” eli ”The present King of France”). Uudessa teoriasaan Russell harjoitti filosofista analyysia eri tavoin kuin aiemmin. Vuodesta 1900 vuoteen 1905 Russellin tapa harjoittaa filosofista analyysia kehittyi ”muuntavaksi” tai ”tulkitsevaksi” analyysiksi. Usein analyysin metodiksi käsitetään ajatus, että kokonaisuutta osiin purkamalla saavutetaan tarkempi käsitys tutkitusta kokonaisuudesta. Tämä ei ole koko tarina analyysista analyttisessä perinteessä.

Muuntava analyysi tarkoittaa, että analysoitava kohde tulkitaan jonkin apuvälineen avulla toisenlaiseen muotoon kuin se analyysin alkupisteessä oli (Beane 2007, 198–199). Kun tarkastellaan muuntavan analyysin eri puolia, havaitaan, että Russellin muuntavan analyysin yksi piirre on hänen kontekstuaalinen määrittelmänsä¹ (Ks. Hylton 2005, 205). Russellin analyttinen metodi sisältää sekä osiin purkamisen että symbolien kontekstualisoinnin. Kun analyysissa on nämä kaksi puolta, on oleellinen kysymys: miten metafysiikka ja kontekstuaalisointi suhtautuvat toisiinsa Russellilla?

Tutkin tässä artikkelissa sitä, miten Russellin ”Viittamisesta” -artikkelin (On Denoting on tästä eteenpäin OD) käsitys kontekstuaalisuudesta oli osa Russellin analyysin metodia. Russellin kontekstuaalisuuden käsitykseen keskittyvää tutkimusta ei ole paljon². OD:ssa aihe tulee esiin, kun Russell esittää oman teoriansa määrättyistä kuvauksista. Ensimmäiseksi selvennän, mitä kontekstin idea tarkoitti vuonna 1905. Yleisellä tasolla on oikein sanoa, että kontekstuaalisella määrittelyllä ei ollut suuria vaikutuksia Russellin realismiin. (Ks. Hylton 2005, 203). Teen kuitenkin hypoteettisen huomion sitä, että kontekstuaalisella määrittelmällä oli yhden Russell tulkinnan mukaan joitakin vaikutuksia proposition tiettyjen osien ontologiaan. Tämä on avain siihen, miten Russellin muuntava analyysi kehittyi.

”Kaikki” ja ”jokin” analyysissä

Yleisesti esitetään, että Russellin vuonna 1905 harjoittaman muuntavan analyysin yksi piirre on se, että luonnollinen kieli ei useinkaan kuvaa maailman rakennetta oikein. Tämä käsitys kehittyi Russellin filosofiassa vuosien 1903 ja 1905 välillä. Analyysi paljasti loogisen rakenteen, joka kuvastaa maailman rakennetta. Perus-idea oli, että kieliopillinen ilmaus esitetään tarkemmassa muodossa, esimerkiksi ilmaistaan lause 1 muodossa 2:

1 ”Winnipeg Jets pelaa NHL-matsin vuonna 2008”

2 $(\exists x) (Wx \ \& \ (\forall y) (Wy \supset x = y) \ \& \ Px)$

Tällaisessa analyysissä on kaksi vaihetta. Ensimmäiseksi käännetään kielen ilmaus toisenlaiseen muotoon, jossa sen sisältämä kuvaus muutetaan loogiseen muotoon. Toinen osa analyysistä koskee sitä, miten kuvauksen ymmärretään suhtautuvan maailmassa vallitseviin faktoihin. Tutkin nyt muuntamisen prosessia. Muuntava analyysi alkoi kehittyä, kun Russell ryhtyi pohtimaan tyydyttävää selitystä siitä, mihin ja miten ilmaukset ”kaikki” ja ”jokin” viittaavat.

Russell mainitsee jo *Principles of Mathematics* teoksessa vuodelta 1903 (tästä eteenpäin merkitsen teosta kirjaimilla ”PoM”), että kieli voi joskus johtaa tulkitsijaansa harhaan. Russell sanoo, että ilmaisu ”kaikki u:t” ei ole analysoitavissa osiin ”kaikki” ja ”u”. Hän jatkaa, että ilmauksen ”kaikki” kohdalla, kuten muidenkin sen tapaisten ilmaisujen kohdalla, kieli ”on harhaanjohtava opas”. (PoM, 73) Tässä Russell tapailee ajatusta, että kieliopillinen muoto poikkeaa loogisesta muodosta. Hän on siis lähellä muuntavan analyysin yhtä piirrettä tässä huomiossa. Suurelta osin kieliopillinen muoto toimii kuitenkin metafysiikan oppaana vielä vuoden 1903 julkaisussa. Lisäksi PoM:issa Russell kannattaa ajatusta, että analysoitavan kokonaisuuden selittävänä tekijänä tarvitaan ”viittaavia käsitteitä”, jotka tarkoittavat hyvin karkeasti sanoen ilmauksen osien merkityssisältöä tai mieltä (Sinn)³. Siksi ei voida sanoa, että muuntavan analyysin idea olisi vuonna 1903 julkaistussa PoM:issa kehittynyt lopulliseen muotoonsa.

Esimerkiksi Peter Hylton painottaa, että OD:ssa Russell omaksuu ajatuksen, jonka mukaan luonnollinen kieli on usein harhaanjohtavaa (Hylton 2003, 224). OD:ssa tämä käsitys on paljon voimakkaammin edustettuna kuin PoM:issa: OD:n jälkeen kieli on keskeisesti harhaanjohtavaa. Kuitenkaan Russellilla ei ollut sen enempää lokakuun 1905 artikkelissa kuin vuoden 1903 teoksessa päätarkoituksena kielen tutkimus. OD:ssa Russell tutkii edelleen ilmauksien ”jokin” ja ”kaikki” selitystä logiikan kannalta.

Analyysissä tapahtuu seuraavaa: Määrättyjä kuvauksia sisältävä lause tulkitaan

muotoon, jossa käytetään universaalikvanttoria tai eksistenssikvanttoria määrittämään variaabeleita x tai y . Logiikan tasolla määrätty kuvaus vastaa ”epätäydellistä symbolia”, jota merkitään ” $(\forall x)\phi x$ ”. Tämä luetaan ” x siten, että x on ϕ ”. Russellin OD:ssa kontekstuaalisuus ymmärretään kielen tasolla määrättyjen kuvausten asettamisena kontekstiin (OD, 416). Toisaalta Russellin kontekstuaalisen määritelmän todellinen kohde ei ole kielen sanojen tai muiden osien kontekstuaalisointi. Pyrkimyksenä on päästä eroon luokista entiteetteinä. Tämän vuoksi hän analysoi lauseita, jotka sisältävät ilmauksia luokista tai joukoista. Kontekstuaalisuus tarkoittaa, ettei luokkasymboleilla ole merkitystä itsessään.

Vuonna 1905 Russell oletti, että luokat eivät ole todellisia. Toisin sanoen, emme voi kysyä luokkaymbolin merkitystä ilman kontekstia. Samaan tapaan, Russell puhuu OD:ssa yleisemmin määrättyistä kuvauksista kielen tasolla ”Ranskan kuningas” ei viittaa todelliseen olioon. Se määritellään kvantifikaation ($\exists x$) kontekstissa. Näin OD:n määrättyjen kuvausten teoria kytkeytyy Russellin filosofian laajempaan projektiin.

Käyttääkö Russell kielellisiä esimerkkejä ainoastaan tehdäkseen teoriansa selväksi artikkelinsa lukijakunnalle, kun se julkaistiin *Mind*issa lokakuussa 1905? Mielestäni tällainen käsitys veisi tulkinnan kuitenkin toiseen ääripäähän. Russellin kielellisillä esimerkeillä oli muukin tehtävä kuin selventää teoriaa lukijoille. Kieli on usein analyysin lähtökohta Russellille. Kieli on tarkastelun kohteena, vaikkei pääasia. Russellin kontekstuaalisuus vuonna 1905 ei kuitenkaan koske ensisijaisesti kielen kontekstuaalisuutta.

Motivaatio kontekstuaaliselle määrittelylle on Russellin pyrkimys antaa tyydyttävä selitys ilmauksille ”kaikki” ja ”jokin”. Tämä kiinnostaa Russellia, koska hän kehittää teoriaansa vuonna 1905 siitä, miten viittaaminen tulisi käsittää. Tämä teoria mahdollistaa taas sen, että Russell voi rakentaa tarkempaa teoriaa luokista ja joukoista. En mene tässä artikkelissa tähän teoriaan, jonka eri versioita Russell kehitti pitkää vuotta 1903 vuoteen 1910 asti. Sen sijaan tutkin, miten Russell käsittää ilmauksen ”propositionaalinen funktio” suhteessa kontekstuaaliseen määritelmäänsä. Propositionaalisten funktioiden on tarkoitus määrittää luokkia (PoM, 88).

Karkeasti propositionaalinen funktio määritellään sanomalla, että se on ei-kielinen vastine avoimelle lauseelle, jossa on yksi tai enemmän variaabeleita. Esimerkiksi ” x on viisas” on propositionaalinen funktio. Esitän seuraavaksi huomion siitä, miten tällainen propositionaalinen funktio kytkeytyy kontekstuaalisuuteen.

”Eräs ihminen” kontekstissa

Russellin muotoilu kontekstuaalisuudesta muistuttaa Fregen muotoilua *Grund-*

lagen teoksessa, mutta kontekstuaalisuuden idea Russellilla on erilainen. Ensiksi 1905 vuoden Russellille kontekstuaalisuus ei koske mielen (Sinn) kontekstuaalisuutta. Toiseksi Russell ymmärtää kontekstuaalisuuden eri tavoin, koska hänelle funktionaalisuus ei ole perustava seikka, kuten se Fregelle on (Ks. Landini, 82)⁴. Russellin mukaan hänen teoriassaan perustavaa on variaabeli (OD, 416). Selvennän seuraavaksi, mitä tarkoittaa, että variaabeli on perustava.

OD:ssa viittamisen ongelma on vaihtuu kysymykseksi variaabelista (vaikka x). Proposition osatekijänä ei ole ilmausta korrespondenssina vastaavia ”viittavia käsitteitä” tai muitakaan ontologisia olioita, vaan variaabeli. Toisaalta voidaan sanoa, että Russell sulkeistaa kysymyksen siitä, miten yksittäisen termin viittaminen tapahtuu. Hän yksinkertaisesti olettaa, että variaabeli x tai y on osa lausetta (propositiota). Silloin voidaan kuitenkin kysyä: mikä on variaabelin x metafyyminen rooli propositiossa? Tähän Russell ei anna tyydyttävää vastausta (Ks. esim. Landini 1998, 89). Seuraavaksi voidaan kysyä: mikä on tällaisen propositionaalisen funktion tehtävä *Viittaamisesta* (OD) artikkelissa? Tämä kysymys tarkentuu, kun tutkitaan kontekstuaalisuutta OD:ssa. Kontekstuaalisuudesta puhutaan esimerkiksi seuraavassa lainauksessa:

Ilmauksilla kaikki, ei mikään ja jokin ei oleteta olevan yksinään merkitystä, mutta jokaiseen propositioon, jossa ne esiintyvät, liitetään merkitys. Tämä on periaatteena viittamisen teoriassa, jota haluan puolustaa: Viittaavilla ilmauksilla ei koskaan ole itsessään merkitystä, mutta jokaisella propositiolla, joiden kielellisessä ilmauksessa ne esiintyvät, on merkitys. (Viittamisesta (OD), 58)⁵.

Tässä lainauksessa ei puhuta merkityksestä fregeläisenä mielenä (Sinn) tai Russellin viittaavana käsitteenä. Tarkoitetaan sitä, että viittaava ilmaus tarvitsee proposition kokonaisuuden ollakseen ymmärrettävä. Kontekstuaalisen määritelmän yhteydessä Russell käyttää ilmausta, joka on hänen mukaansa propositionaalinen funktio $C(x)$ (Ks. OD 416). Kuten edellä kuvasin, propositionaalinen funktio on esimerkiksi ilmaus ” x on viisas”. Tarkemmin propositionaalinen funktio kuuluu ” x siten, että x on ϕ ” (PoM, 88).

”Viittaamisesta” -artikkelissa epätäydellinen symboli, joka määritellään kontekstissa, on samanmuotoinen kuin propositionaalinen funktio. Alla olevassa lainauksessa ”eräs ihminen” on epätäydellinen symboli.

Yleisesti, jos määritellään ihmisten joukko niiden olioiden luokaksi, joilla predikaatti ihminen, sanotaan: ” $C(\text{eräs ihminen})$ ” tarkoittaa ”” $C(x)$ ja x on ihminen’ ei ole aina epätosi”. Tämä jättää ilmauksen ”eräs ihminen” itsessään täysin vaille merkitystä, mutta antaa merkityksen jokaiselle propositiolle, jonka kielellisessä ilmauksessa ”eräs ihminen” esiintyy. (Viittamisesta (OD), 58)⁶.

Edellä käsitellään englannin kielen epämääräistä artikkelia ”a” ilmauksessa ”a man”. (OD, 417) Epämääräinen tai määrätty kuvaus voi olla kontekstualisoinnin kohteena. Epätäydellinen symboli määrätyn kuvauksen yhteydessä Russellille on: $(\exists x)\phi x$. Se luetaan Suomeksi ”tietty x siten, että x on ϕ ”. Russell-tutkijoilla on erilaisia kantoja siitä, ovatko propositionaalinen funktio ja epätäydellinen symboli sama asia (Gandon 2007, 115). Kysymys propositionaalisten funktioiden ontologisesta roolista vuosina Russellin filosofian eri vaiheissa 1903 tai 1905 tai 1910 on kiistanalainen aihe Russell-tutkimuksessa. Aiheesta on useita erilaisia tulkintoja Russell-kirjallisuudessa (Ks. esim. Gandon 115, Landini 128, Hylton 2005, 122).

Oma huomioni rajoittuu ainoastaan tämän kysymyksen vaikutuksiin analyysille: jos propositionaalinen funktio tulkitaan OD:ssa epätäydelliseksi symboliksi, vaikuttaa tämä muuntavan analyysin syntyyn. Se vaikuttaa analyysin syntyyn siksi, että kontekstuaalinen määrittely soveltaa symbolia ϕ skemaattisesti. Toisin sanoen symbolille ϕ ei anneta ontologista vastinetta OD:ssa, vaan se on pelkkä symboli. Kun symbolille ei oleteta vastinetta maailmassa (ei edes tyhjää joukkoa), seuraa tästä kontekstualisoinnin idea. Jonkin analysoitavan kokonaisuuden osan kontekstualisointi on tärkeä piirre Russellin analyysin metodissa.

OD:ssa Russell hylkää kaikki viittavat käsitteet, joten ne eivät enää ole osa kokonaisuutta. (Landini 1998, 82) Kun Russell on todennut variaabelin olevan keskeinen, hän sanoo, että $C(x)$ tarkoittaa propositionia, tarkemmin sanottuna propositionaalista funktiota. (OD 416). Karkeasti voi sanoa, että kyse on propositionaalisesta funktiosta, siinä mielessä, että se ymmärretään ainoastaan kontekstissaan. Toisin sanoen propositionaalinen funktio ymmärretään epätäydellisenä symbolina, joka ei viittaa mihinkään ontologiseen olioön.

Kysyin artikkelin alussa: miten metafysiikka ja kontekstualisointi suhtautuvat toisiinsa Russellilla? Kontekstuaalinen määrittely merkitsee ainakin yhtä seikkaa ontologialle: Gregory Landinin tutkimissa Russellin vuosien 1905 ja 1906 aikaisissa (julkaisemattomissa) käsikirjoituksissa symbolit ϕ ja ψ ovat skemaattisia symboleja (Landini 1998, 128, Russell 1905.)⁷. Landinin mukaan kaksi kukausta OD:n jälkeen ”On Substitution” käsikirjoituksessa Russell eksplisiittisesti kieltää propositionaalisten funktioiden ontologian. (Landini 1998, 86) Jos näin on myös OD:ssa, silloin Russellin muuntava analyysi sisältää kontekstualisoinnin, joka täytyy suorittaa, koska ontologista vastinetta ei oleteta.

Lopuksi: maailma ja symbolit

Russellin kontekstuaalinen määrittely on osa sitä prosessia, jossa epätäydellinen symboli saa määreeksen eksistenssivanttorin ja jonkin ominaisuuden. Russel-

lin esityksen pohjalta voidaan esittää, että kompositionaalisuus on jollain tavoin itse maailmassa.

Yleisellä tasolla Russellin perusmetafysiikka pysyy samana: maailmassa on edelleen olemassa propositioita, objekteja (termejä). Russell on edelleen realisti OD:n jälkeenkin.

Samalla kertaa, kun Russell sitoutuu realismiin, hän esittää huomion kontekstuaalisesta määrittelystä. Kontekstuaalinen määrittely soveltaa symbolia ϕ niin, ettei sille ole ontologista vastinetta maailmassa. OD:n muuntava analyysi ei tämän tulkinnan mukaan ole kiinni propositionaalisten funktioiden ontologiassa. Miksi tätä asiaa kannattaa ylipäätään pohtia? Vastaako se mihinkään todella suuriin filosofisiin kysymyksiin? Vastaus on kyllä: ”Viittaamisesta” -artikkelin käsitys muuntavasta analyysistä kytkeytyy Russellin filosofian laajempaan projektiin: Bagley Woodissa asumiensa vuosien aikana 1905–1911 Russell kehitti erilaisia teorioita, joiden aikana hän pyrki selittämään nimeään kantavaa paradoksia eri tavoin. Russellin vastaus paradoksiin julkaistiin *Principia Mathematicassa*, jonka ensimmäinen osa ilmestyi noin sata vuotta sitten vuonna 1910.

Tampereen yliopisto

Viitteet

- ¹ Käytän tässä Hyltonin tapaan ilmausta ”kontekstuaalinen määritelmä”.
- ² Viimeaikaisessa Russell-tutkimuksessa esimerkiksi Sébastien Gandon on käsitellyt epätäydellisiä symboleja, ja tässä mielessä kontekstuaalisuutta ”Viittaamisesta”-artikkelissa. (Ks. Gandon, 2007) Bertrand Russell Research Centre 2007. Voidaan ajatella, että laaja kirjallisuus, joka koskee Russellin määrättyjä kuvauksia, ottaa kantaa enemmän tai vähemmän kontekstuaalisuuden teemaan vuonna 1905. Kuitenkaan tällöin ei tutkita kysymystä tarkemmin, esimerkiksi, mitä kontekstuaalisuus on ”On Denoting”-artikkelissa suhteessa *Principles of Mathematics*-teokseen.
- ³ ”Viittava käsite” voidaan ymmärtää sanomalla sen olevan lähellä Fregen ilmausta ”Sinn”, mutta tarkemmin ottaen Russellin viittava käsite eroaa monessa suhteessa Fregen ilmauksesta ”Sinn”.
- ⁴ Ylipäätään Russelilla propositionaalinen funktio ja matemaattinen funktio ovat eri asia (Ks. esim. Hylton 2005, 183).
- ⁵ “*Everything, nothing, and something*, are not assumed to have any meaning in isolation, but a meaning is assigned to *every* proposition in which they occur. This is the principle of the theory of denoting I wish to advocate: that denoting phrases never have any meaning in themselves, but that every proposition in whose verbal expression they occur has a meaning.” (OD, 416).
- ⁶ “What I affirm, according to the theory I advocate:

“‘I met x, and x is human’ is not always false”,

Generally, defining the class of men as the class of objects having the predicate *human*, we say that:

“C(a man)” means “‘C(x) and x is human’ is not always false”.

This leaves “a man” by itself, wholly destitute of meaning, but gives a meaning to every proposition in whose verbal expression “a man” occurs.” (OD 416).

⁷ Landinin mukaan vuonna 1910 Russell käytti symboleja ϕ ja ψ jossain variaabeleina ja joissain tapauksissa metakielellisinä skemaattisina symboleina.

Kirjallisuus

- Beaney, Michael, (2007), ”Conceptions of Analysis in the Early Analytic and Phenomenological Traditions: Some Comparisons and Relationships”, teoksessa Beaney, (toim.) (2007), 196–216.
- Beaney, Michael (toim.) (2007), *The Analytic Turn. Analysis in Early Analytic Philosophy and Phenomenology*, Routledge, New York.
- Gandon, Sébastien (2007), ”Some Remarks About Russellian Incomplete Symbols”, teoksessa Griffin, Jacquette, Blackwell (toim.) (2007), 106–124.
- Dale Jacquette, Kenneth Blackwell (2007) (toim.) *After “On Denoting”*. *Themes from Russell and Meinong*, The Bertrand Russell Research Centre, McMaster University, Hamilton.
- Hylton, Peter (2005), *Propositions, Functions and Analysis*, Clarendon Press, Oxford.
- Landini, Gregory (1998); *Russell’s Hidden Substitutional Theory*, Oxford University Press, New York.
- Russell, Bertrand (1905), ”Viittaamisesta”, teoksessa Raatikainen (toim), Korhonen, Anssi (suom.).
- Raatikainen, Panu (1997) (toim.) (1997), *Ajattelu, kieli, merkitys. Analyttisen filosofian avainkirjoituksia*, Gaudeamus, Tampere.
- Russell, Bertrand (1903), *Principles of Mathematics*, Routledge, Lontoo.
- Russell, Bertrand (1905), ”On Denoting”, teoksessa, Urquhart (toim.) (1994), 414–427.
- Alasdair Urquhart (toim.) (1994), *The Collected Papers of Bertrand Russell*, Routledge, Lontoo.

Maailma 3

Ilkka Niiniluoto

Karl Popperin 1960- ja 1970-luvuilla hahmottelema kolmen maailman ontologia (ks. Popper, 1972, 1980) on ollut mieliaiheittäni Suomen Filosofisen Yhdistyksen kollokvioissa. Vuoden 1981 Arvo-kollokviossa Jyväskylässä esitin, että arvot kuuluvat maailmaan 3 (ks. Niiniluoto, 1984). Olio-kollokviossa 1984 puhuin yleisesti maailma 3:n olioista, ja Minä-kollokviossa 1986 väitin persoonien kuuluvan maailma 3:een (ks. Niiniluoto, 1990). Yhteisö-kollokviossa 1997 käsitteelin sosiaalisia instituutioita (ks. Niiniluoto, 1998). Erottelu kolmen maailman tai todellisuuden piirin välillä toimii käsitteellisenä kehikona kriittisen tieteellisen realismin puolustuksessani (Niiniluoto, 1999). Popperin 100-vuotiskongressissa Wienissä 2002 esitin aihetta koskevan arviointini esitelmässä ”World 3: A Critical Defence” (ks. Niiniluoto, 2006). Näin SFY:n Maailma-kollokvio antaa minulle luontevan tilaisuuden jälleen kerran jatkaa maailma 3:n pohdiskelua.

Popperin kolme maailmaa

Popperin terminologian mukaan *maailma 1* sisältää fyysiset objektit (kuten tähdet, planeetat, vuoret, kivet, puut, atomit ja elektronit) ja fyysiset prosessit (kuten voimakentät, palaminen ja sähkövirta). *Maailma 2* muodostuu subjektiivisista kokemuksista eli tietoisuuden tiloista ja mentaalisista tapahtumista (kuten uskomukset, aistimukset ja tunteet). *Maailma 3* puolestaan sisältää ihmisen sosiaalisen toiminnan julkiset tulokset (kuten kielen, kulttuurin ja yhteiskunnan).

Popperin ajattelu edustaa dynaamista prosessiontologiaa: todellisuuden eri tasoille kuuluvat oliot ovat luonteeltaan prosesseja tai tapahtumasarjoja. Samalla se on tulkittavissa antireduktionistista pluralismia kannattavaksi emergentin materialismin muodoksi (ks. Niiniluoto, 1990). Historiallisen kehityk-

sen myötä todellisuudessa ilmenee emergenttejä piirteitä, joita ei olisi voinut ennustaa aikaisempien tai alempien tasojen ominaisuuksien ja lakien pohjalta. Erityisesti maailma 2 on emergoitunut maailmasta 1: mentaaliset tapahtumat edellyttävät aineellisia prosesseja ja rakenteita, mutta niillä on myös kyky vaikuttaa kausaalisesti “alaspäin” fysikaalisiin tapahtumiin (esim. päätän siirtää kynän pöydältä toiselle ja toteutan tämän käteni liikkeen avulla). Vastaavasti maailma 3 on syntynyt evoluution kautta maailmoista 1 ja 2. Näin maailma 3 on ontologisesti riippuvainen kahdesta muusta maailmasta, mutta silti suhteellisen itsenäinen, sillä maailma 3 voi olla kausaalisessa interaktiossa maailman 1 kanssa maailman 2 välityksellä.

Köyhän ihmisen platonismi

Popperille itselleen merkittävä edeltäjä on Bernard Bolzano, joka kolmijaossaan erotti toisistaan kirjoitetut ja puhutut lauseet, ajatellut mentaaliset lauseet ja “lauseet sinänsä”. Vastaavasti Gottlob Frege, joka kannatti antipsykologismia logiikassa ja matematiikassa, sijoitti ajatukset tai propositiot “kolmanteen valtakuntaan”, jonka elementit eivät ole aktuaalisesti fysikaalisessa aika-avaruudessa eivätkä kuulu jonkin tietoisuuden sisälle.

Platonistit ovat oikeassa siinä, että me tarvitsemme abstrakteja entiteettejä, kuten lauseiden ilmaisemia propositioita ja matemaattisia olioita (lukuja, joukkoja, geometrisia kuvioita). (Itse lisään Popperista poiketen tähän luetteloon termien ilmaisemat ominaisuudet ja käsitteet.) Mutta siinä, missä platonisti tyypillisesti olettaa näiden ideaalisten olioiden olevan valmiiksi jumalan luomia tai metafysisesti ajattomasti olemassaolevia, Popperille maailma 3:n asukkaat ovat ihmisen tekemiä. Kyseenalaiset metafysiset teesit ja postulaatit vältetään, kun ihminen itse keksii ja konstruoi tarvitsemansa abstraktiot. Olen kutsunut tätä kantaa “köyhän miehen platonismiksi” (ks. Niiniluoto, 1990, s. 20).

Maailma 3:lla on myös tärkeä tietoteoreettinen tehtävä (vrt. Sahavirta, 2006), sillä Popperin mukaan se näyttää, miten “objektiivinen tieto” ilman tiedostavaa subjektia on mahdollista. Mielestäni tämä näkemys tulee ymmärtää niin, että lauseiden ilmaisema semanttinen informaation sisältö kuuluu maailmaan 3. Sen sijaan on harhaanjohtavaa ajatella, että maailma 3 sellaisenaan olisi jonkinlainen suljettu kokonaisuus, assertoitujen propositioiden muodostama teoria (vrt. Cohen, 1980), sillä sinne tietysti kuuluu keskenään ristiriitaisten väitelauseiden sisältöjä. Tieteellinen tieto jollakin hetkellä voidaan kyllä nähdä tutkijoiden hyväksymien propositioiden kokonaisuutena, mutta tällä maailma 3:n konstruktiolla on subjektinaan tiedeyhteisö (ks. Niiniluoto, 2003).

Popperilainen antiplatonismi muistuttaa hyödyllisesti siitä, että ihmisen

konstruktiot voivat ylittää tekijän aikomukset ja tiedon: esimerkiksi luonnolliset luvut ovat ihmisen luomia abstraktioita, mutta silti niillä on matemaatikoillekin vielä tuntemattomia ominaisuuksia. Näitä lukuja on ääretön määrä, joten kullakin hetkellä vain vähäinen osa niistä on – Rudolf Carnapin termejä käyttäen – “dokumentoitu” fyysisessä maailmassa 1 tai “manifestoitu” mentaalisisessä maailmassa 2. Silti luonnollisia lukuja ja niiden struktuuria koskevilla väitteillä on objektiiviset totuusehdot, joten antiplatonistinen konstruktivismi ja realismi ovat yhteen sovittavissa (Niiniluoto, 1992).

Kulttuuri ilman idealismia

Popper (1972) mainitsee edeltäjänään myös Hegelin opin objektiivisesta hengestä. Mario Bunge (1981) tosikkomaisesti ja virheellisesti tulkitsi tämän merkitsevän sitä, että Popper äkillisesti kääntyi kannattamaan objektiivista idealismia. Viittaus Hegeliin laajentaa emergentin materialismin mukaista ontologian aluetta matemaattisista ja kielellisistä olioista kattamaan koko ihmisen luoman kulttuurin kenttää (Niiniluoto, 2006).

Maaailma 3:n olioihin kuuluu materiaalisia artefakteja (kuten pöydät, lapiot ja kellot), abstrakteja taideteoksia (kuten sinfoniat, romaanit ja taideteollisten tuotteiden jäljennettävät prototyypit), arvoja (kuten YK:n hyväksymät ihmisoikeudet), oikeusjärjestyksiä (kuten Suomessa hyväksytyjen lakien sisältö), aatteita, uskontoja ja tieteellisiä teorioita. Sosiaaliset instituutiot (kuten yhdistykset, kaupungit, raha ja pankit) ja niiden mahdollistamat merkitykselliset teot (kuten kokouksen avaaminen ja shekin allekirjoittaminen) kuuluvat myös maailmaan 3 (vrt. Searle, 1995).

Anthony O’Hearin (1980) mukaan olisi riittävää puhua ihmisen sosiaalisista käytännöistä (kuten laskeminen ja säveltäminen) ilman niiden tulosten “esineellistämistä” erillisiksi olioiksi. Vaikka toiminnallinen näkökulma inhimilliseen kulttuuriin onkin tärkeä, on kuitenkin myös aiheellista ottaa huomioon, että kulttuurityöllä on tuloksinaan tuotteita, *kulttuuriesineitä*, joihin tekijällä on omistusoikeus (IPR). Säveltäjä käyttää luomistyöhönsä tunteja, mutta tämän lisäksi hänen teoksensa eli “opukset” numeroidaan. Kulttuuriesineet ovat myös aikaan sidottuja sikäli, että ne voivat syntymisensä jälkeen tuhoutua, jos kaikki niitä koskevat dokumentit ja ajatukset häviävät maailmoista 1 ja 2.

Materiaalisille artefakteille on tyypillistä, että niillä on maailmaan 1 kuuluva aineellinen ydin (esim. patsaan aine, maalauksen värit), jonka tuhoutuminen vaikkapa tulipalossa hävittää kyseisen uniikin esineen. Artefaktista tulee kulttuuriesine, kun ytimeen liittyy suhteita maailmaan 2 (esim. tekijä, käyttäjät) ja maailmaan 3 (esim. taiteellinen laatu, taloudellinen arvo). Artefaktien kulttuu-

riset ominaisuudet ovat historiallisesti muuttuvia (esim. työkalu siirretään pelolta museoon katsottavaksi).

Vaikka materiaalisten artefaktien tapauksessa maailmojen 1 ja 3 elementit kietoutuvat toisiinsa, ne voidaan käsitteellisesti erottaa toisistaan. Siksi en hyväksy teesiä, jonka mukaan maailmat 1 ja 3 ovat toisistaan erottamattomia (ks. Pihlström, 1996, s. 259). Näin ollen mielestäni voimme myös erityistapauksena puolustaa erottelua maailmaan 1 kuuluvien faktojen ja maailmaan 3 kuuluvien arvojen välillä (ks. Niiniluoto, 2008).

Maailmojen 1 ja 3 erottelun avulla voimme myös vastustaa sellaisia imperialistisia maailma 3:n teorioita, kuten sosiaalinen konstruktivismi ja sisäinen realismi, joiden mukaan kaikki todellisuuteen kuuluvat oliot ovat riippuvaisia ihmisten käytännöistä tai kielellisistä kategorioista. Luonnonesineillä ja ilmiöillä on ihmisestä riippumatta oma ontologinen olemassaolonsa ja ominaisuutensa maailmassa 1, mutta niistä voidaan myös tehdä maailman 3 artefakteja kietomalla ne inhimillisiin käytäntöihin: esimerkiksi puita voidaan istuttaa ja hakata, jalostaa laudoiksi ja paperiksi, tai niitä saatetaan siirtää ready-made teoksina taidenäyttelyyn. Vaikka oliolajeja tyypillisesti identifioidaan kielellisten kriteerien avulla, ei-vielä-identifioituja olioita (kuten elektroneja ja dinosauruksia) on ollut olemassa miljardeja tai miljoonia vuosia ennen ihmisen ja kielen kehittymistä maapallolla (ks. Niiniluoto, 1999).

Maailma 3:n reaalisuus

Suoraviivaisin argumentti maailma 3:n olioiden reaalisuuden puolesta on todeta, että luonnollinen kieli sisältää niitä koskevia ontologisia sitoumuksia. Esimerkiksi seuraavat lauseet ovat tosia:

Th. Rein perusti Suomen Filosofisen Yhdistyksen 1873.
Suomi on EU:n jäsenvaltio.
Suomessa on ainakin sata kaupunkia.
Sibelius sävelsi seitsemän sinfoniaa.
Luku 19 on jaoton.

Siis todellisuuteen kuuluu yhdistyksiä, valtioita, kaupunkeja, sinfoniaita ja lukuja. Jos nyt joku väittää, että nämä entiteetit eivät kuulu maailmaan 3, hänen taakkanaan on redusoida ne ontologisesti maailmaan 1 tai 2 - tai vaihtoehtoisesti antaa yllä oleville lauseille yksinomaan maailmoihin 1 ja 2 viittaavat kielelliset parafrasit. Käsitykseni mukaan tämä tehtävä on toivoton, sillä kulttuurisine ei ilman mielivaltaa ole samastettavissa minkään dokumentaationsa tai

manifestaationsa kanssa. Esimerkiksi sinfonia ei ole sama kuin nuottimerkinällä kirjoitettu partituuri tai ajatus tekijän päässä.

Toinen reaalisuusargumentti liittyy maailma 3:n olioiden kausaaliisiin voimiin. Popperin omat esimerkit eivät ole kovin systemaattisia. Lisäksi metodologisessa individualismissaan hän aliarvioi sosiaalisten faktojen “pakottavaa voimaa” yksilöjen tietoisuuden ja käyttäytymisen suhteen, mitä sosiologi Emile Durkheim jo aiemmin ansiokkaasti korosti. Yksinkertainen tapaus kausaalisesta voimasta on tilanne, jossa ostan kahvikupin euron kolikolla. Kolikon ostovoima edellyttää rahaan, taloudelliseen vaihtoon ja tuotteiden hinnoitteluun liittyvien yleisten sosiaalisten instituutioiden ja paikallisten sopimusten voimassaoloa. Kolikon arvo ei ole supervenientti suhteessa sen materiaaliseen perustaan (vrt. Kim, 1998), joten ostamiseen liittyvät kausaaliset voimat edellyttävät maailma 3:n tasolla olevan kulttuurin ja sosiaalisen kontekstin.

Lopuksi on aihetta huomauttaa, että reaalisten maailma 3:n entiteettien joukkoon ei pidä sijoittaa fiktiivisiä olioita, kuten joulupukki, enkelit, Aku Ankka ja Anna Karenina. Näitä olentoja koskevilla tarinoilla, uskomuksilla ja kuvilla on oma merkityksensä meidän kulttuurissamme, mutta ne viittaavat vain mahdollisissa maailmoissa esiintyviin kuviteluihin olioihin.

Helsingin yliopisto

Kirjallisuus

- Bunge, Mario (1981), *Scientific Materialism*, D. Reidel, Dordrecht.
- Cohen, L. Jonathan (1985), “Third World Epistemology”, teoksessa Gregory Currie & Alan Musgrave (ed.), *Popper and the Human Sciences*, Nijhoff, Dordrecht, s. 1-12.
- Kim, Jaegwon (1998), *Philosophy of Mind*, Westview Press, Boulder, Colorado.
- Niiniluoto, Ilkka (1984), “Arvojen olemassaolosta”, teoksessa *Tiede, filosofia ja maailmankatsomus*, Otava, Helsinki, s. 317-333.
- Niiniluoto, Ilkka (1990), *Maailma, minä ja kulttuuri: Emergentin materialismin näkökulma*, Otava, Helsinki.
- Niiniluoto, I. (1992), “Reality, Truth, and Confirmation in Mathematics – Reflections on the Quasi-Empiricist Programme”, teoksessa J. Echeverria, A. Ibarra & T. Mormann (eds.), *The Space of Mathematics*, de Gruyter, Berlin, s. 60-78.
- Niiniluoto, Ilkka (1998), “Bloorin finitismi vs. Popperin maailma 3”, teoksessa Jussi Kotkavirta & Arto Laitinen (toim.), *Yhteisö, SoPhi*, Jyväskylä, s. 137-145.
- Niiniluoto, Ilkka (1999), *Critical Scientific Realism*, Oxford University Press, Oxford.
- Niiniluoto, Ilkka (2003), “Science as Collective Knowledge”, teoksessa Matti Sintonen, Petri Ylikoski & Kaarlo Miller (eds.), *Realism in Action*, Kluwer, Dordrecht. s. 269-278.
- Niiniluoto, Ilkka (2006), “World 3: A Critical Defence”, teoksessa Ian Jarvie, Karl Mil-

- ford & David Miller (eds.), *Karl Popper, A Centenary Assessment, vol II: Metaphysics and Epistemology*, Ashgate, Aldershot, s. 59-69.
- Niiniluoto, Ilkka (2008), "Arvot ja tosiasiat - samaa vai eri paria?", teoksessa Erkki Kilpinen, Osmo Kivinen & Sami Pihlström (toim.), *Pragmatismi filosofiassa ja yhteiskuntatieteissä*, Gaudeamus, Helsinki, s. 61-87.
- Pihlström, Sami (1996), *Structuring the World: The Issue of Realism and the Nature of Ontological Problems in Classical and Contemporary Pragmatism*, Acta Philosophica Fennica 59, Suomen Filosofinen Yhdistys, Helsinki.
- O'Hear, Anthony (1980), *Karl Popper*, Routledge and Kegan Paul, London.
- Popper, Karl R. (1972), *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, Oxford University Press, Oxford.
- Popper, Karl R. (1980), "Three Worlds", teoksessa S.M. McMurrin (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values 1980 I*, University of Utah Press, Salt Lake City & Cambridge University Press, Cambridge, s.141-167.
- Searle, John (1995), *The Construction of Social Reality*, The Free Press, New York.

Putnam, kielet ja maailmat

Panu Raatikainen

Viimeisinä parina vuosikymmenenä Hilary Putnam on puolustanut tietäntyyppistä käsitteellistä relativismia. Sen mukaan keskeisillä ontologisilla käsitteillä, kuten ”objekti” ja ”on olemassa”, ei ole mitään viitekehyksistä riippumatonta yksikäsitteistä merkitystä, vaan niiden merkitys vaihtelee viitekehystä toiseen, ja se, kuinka monta objektia maailmassa on, riippuu valitusta käsitteellisestä viitekehystä tai kielestä.

Putnamin suosikkiargumentti tämän käsitteellisen relativismin puolesta on jo pitkään ollut niin sanottu ”mereologinen argumentti” – tai ”carnapilainen maailma -argumentti”, kuten sitä joskus myös kutsutaan. Hän on esittänyt argumentin yksityiskohtaisesti erinäisiä kertoja (ks. esim. Putnam 1987a, 1987b) ja tiivistänyt sen tai vedonnut siihen sittemmin lukuisissa julkaisuissaan (ks. esim. Putnam 1988, luku 7; 1992, luku 6; 1994a, luvut 14, 15, ja 18; 2004). Perusteellisessa katsauksessaan Putnamin filosofiaan Ernst Sosa sanoo, että monista Putnamin argumenteista tämä argumentti näyttäisi olevan ”syvällisin”, ”vaikuttavin”, ”tehokain” ja ”vakuuttavin” (Sosa 1993).

Putnamin argumentista on myös kirjoitettu paljon kriittisesti (ks. esim. Brenner-Golomb & J. van Brakel 1989; Sosa 1993; Blackburn 1994; Searle 1995; Haack 1996; van Inwagen 2002; Horgan & Timmons 2003; Eklund 2008a, 2008b), mutta mielestäni useimmat kommentaattorit eivät oikein pääse asian ytimeen¹ (syynä saattaa osin olla yksinkertaisesti mereologian riittämätön ymmärrys). Olen itse eräässä aikaisemmassa julkaisussani (Raatikainen 2001) yrittänyt suoriutua paremmin ja osoittaa, mikä on argumentin todellinen ongelma – ilman kovin suurta vaikutusta (mutta ks. Freudental 2003; Binder 2004; Mosteller 2006). Pyrin seuraavassa vahvistamaan omaa argumenttiani ja puolustan sitä eräitä kriittisiä reaktioita vastaan.

Putnamin argumentti

Putnamin argumentti menee lyhyesti seuraavaan tapaan: Kuvitellaan maailma, jossa on kolme yksilöä a, b ja c. Kuinka monta objektia tässä maailmassa on? Eikö vastaus ole välttämättä: ”Kolme objektia”? Voiko olla olemassa objekteja, jotka eivät ole yksilöitä? Putnam esittää, että yksi aivan mahdollinen vastaus on ”Ei”. Voimme samastaa yksilön ja objektin. On aivan mielekästä nähdä tämän maailman koostuvan kolmesta toisistaan riippumattomasta ja itsenäisestä loogisesta atomista. (Putnam puhuu tämän viitekehyksen yhteydessä ”Carnapin kielestä”, koska Carnap käytti usein tämänkaltaisia minimaailmoja kirjoituksissaan; Carnapilla ei toki olisi ollut mitään toisentyypisiä viitekehyksiä vastaan, kuten Putnam huomauttaa.) Putnam kuitenkin lisää, että on olemassa täysin järkeviä logiikoita, joiden näkökulmasta vastauksen täytyy olla toinen. Voidaan nimittäin olettaa – joidenkin puolalaisten loogikoiden tavoin – että jokaista annettua kahta yksilöä kohden on olemassa myös niiden mereologinen summa. Tässä tapauksessa kolmen yksilön maailmassa onkin seitsemän oliota:

Maailma 1 (maailma á la Carnap):
a, b, c

Maailma 2 (”sama” maailma á la puolalainen loogikko):
a, b, c, a+b, a+c, b+c, a+b+c

Ei ole aivan selvää, mitä tämän argumentin olisi Putnamin mielestä tarkoitus täsmällisemmin osoittaa. Putnamilla on kyllä ollut joitakin yksityiskohtaisempia ja epäsuorempia päämääriä: teoksessaan *The Many Faces of Realism* (Putnam 1987a) hän arvostelee sellaista jyrkkää tieteellistä realismia, joka kieltää tavallisilta arkijärjen olioilta kuten pöydät tai kivet aidon olemassaolon. Kirjoituksessa ”Truth and Convention” (Putnam 1987b) kohteena taas on Davidsonin käsitteellistä relativismia vastaan kohdistama arvostelu. Argumentin on joka tapauksessa aina tarkoitus osoittaa jonkinlaisen käsitteellisen relativismin oikeellisuus, vaikkakin jää hieman epäselväksi, mikä tämän relativismin tarkempi sisältö on. Itse olen tulkinnut Putnamin keskeisen argumentista tekemän johtopäätöksen olevan, että se, mikä kieli valitaan, määrää sen, mihin ontologiaan päädytään, ja että tämä kielen valinta on puhtaasti konventionaalinen ts. sopimuksenvarainen asia. Tämä Putnamin ajattelun piirre on myös se, mikä on ollut oman kritiikkini keskeinen kohde.

Putnam ei kerro kovin selvästi, millaisia ”Carnapin kieli” ja ”puolalaisen loogikon kieli” tarkemmin ovat. On kuitenkin luonnollista – eikä mitenkään epäsuopeaa – tulkita häntä niin, että edellinen kieli pitää sisällään vain kolmen

yksilön nimet a , b ja c , sekä tiettyjen lisätarkastelujen tarpeisiin² kaksi predikaattisymbolia, esim. $P(x)$ ja $M(x)$, joiden aiottu tulkita on ”on punainen” ja ”on musta” – kun taas jälkimmäisessä on edellisten lisäksi kaksipaikkainen relaatio-symboli, esim. $O(x, y)$, mereologian perustavalle suhteelle eli osarelaatiolle (x on y :n osa). Mereologinen summa (jota tässä merkitään symbolilla ”+”) on mereologiassa yleensä määritelty käsite.

Oma vastalauseeni Putnamin argumentille on lyhyesti seuraava: meillä voi aivan hyvin olla käytössämme mereologian kieli, ja silti voidaan väittää, että – kyseisissä tilanteissa – olemassa on vain kolme oliota. Pelkkä kieli ei kertakaikkisesti takaa mereologisten summien olemassaoloa. Seitsemän olion saamiseksi edellä olevassa esimerkissä on lisättävä – osa-kokonaisuus-suhteen järjestys-luonne³ koskevien ei-logisten oletusten lisäksi – ei-loginen postulaatti: ”Jokaiselle oliolle x ja y on olemassa niiden mereologinen summa $z = x + y$ (siten että $z \neq x$ ja $z \neq y$)”. Vasta kun tämä oletus on tehty, voidaan päätellä, että käytetyssä esimerkissä onkin olemassa seitsemän oliota. Itse asiassa Putnam kuvittelee omiin tarkoituksiinsa professori Vastakohtan, mereologian fanaattisen vastustajan.⁴ Nyt kannattaa kuitenkin huomata, että professori Vastakohta voi aivan hyvin käyttää täsmälleen samaa kieltä kuin puolalainen loogikko, mutta mereologian perusoletuksen sijasta väittää siinä sen kiellon: ”Ei ole niin, että jokaiselle oliolle x ja y on olemassa niiden mereologinen summa $z = x + y$ (siten että $z \neq x$ ja $z \neq y$)”. Tosin sanoen – ja tämä on oma keskeinen teesini – mereologisten summien olemassaolon hyväksyminen ei ole mikään sopimuksenvarainen kielen valinnan kysymys, vaan siinä on kyse voimakkaan metafysisen oletuksen tekemisestä – oletuksen, joka on mielekästä ja ehkä peräti järkevää kyseenalaistaa.

On tietysti selvää, että ilmaisuvoimaltaan kovin köyhässä kielessä (kuten ”Carnapin kieli”, niin kuin sen edellä tulkitsin) koko asiasta ei voida edes puhua. Mutta tästä ei seuraa, että ilmaisuvoimaisempaan kieleen siirtymisestä sinänsä seuraisi mereologisten summien olemassaolo. Mereologian kieli ei itsessään tee tällaisia ontologisia väitteitä – aivan yhtä vähän kuin pelkän kaksipaikkaisen relaatio-symbolin (esim. \in) lisäämisestä kieleen vielä seuraisi, että on olemassa yli-numeroituvia äärettömiä joukkoja; molemmissa tapauksissa ao. olemassaolo on erikseen postuloitava tarpeenmukaisilla aksioomilla. On täysin mahdollista sisällyttää johonkin kieleen kaksipaikkainen relaatio-symboli ja eksplisiittisesti kieltää, että on olemassa mitään mereologisia summia tai äärettömiä joukkoja. Kieli ei luo uusia olioita.

Itse asiassa Putnam itsekkin tuntuu joskus implisiittisesti myöntävän tämän, esim. kun hän kirjoittaa: ”On olemassa aivan hyviä loogisia *opinkappaleita*, jotka johtavat erilaiseen lopputulokseen. Oletetaan esimerkiksi, että kuten jotkut puolalaiset loogikot, me *uskomme*, että jokaista kahta partikulaaria kohden on olemassa olio, joka on niiden summa (tämä on mereologian perustava *oletamus*...)”

(Putnam 1987a, 18). Tässä Putnam ei lainkaan puhu kielen valitsemisesta vaan olettamuksen tai opinkappaleen uskomisesta. Näyttää siltä, että Putnam on argumentissaan sekoittanut paremman kerran kielet ja teorit. Tämä oli joka tapauksessa oman kritiikkini ydin.

Vastauksia

Kriittiseen argumenttiini on äskettäin puolestaan vastannut Sami Pihlström (2006), ja epäsuorasti myös Putnam itse (Putnam 2006), joka kommentoi hyväksyvästi edellisen reaktioita. Pihlström kirjoittaa (viitaten teokseen (Putnam 2004)): ”Putnam onnistuu implisiittisesti vastaamaan yhdelle kriitikolleen, Panu Raatikaiselle (2001), joka virheellisesti väittää, että Putnam, aiemmissa yrityksissään tuoda esille käsitteellistä relativismia mereologisen esimerkin kautta, sitoutui kantaan, jonka mukaan pelkkä mereologisen kielen valinta sitoo mereologisten summien olemassaoloon, kun taas tosiasiaa tällainen sitoumus vaati logiikanulkoisia postulaatteja. En näe mitään syytä, miksi Putnamin täytyisi kieltää tämä.” (Pihlström 2006) Putnamin mukaan Pihlströmin kuvaus hänen kannastaan osuu oikeaan, ”erityisesti kun hän kirjoittaa, että onnistun torjumaan arvostelun, jonka mukaan kannastani seuraa, että pelkkä mereologisen kielen valitseminen sitoisi mereologisten summien olemassaoloon” (Putnam 2006).

Minun on pakko myöntää, että nämä vastaukset ovat minusta kovin yllättäviä. En aiemmassa kirjoituksessani suinkaan esittänyt, että tämä seuraisi Putnamin kannasta. Tulkintani mukaan tämä mitä ilmeisimmin on – tai ainakin oli – Putnamin kanta! Kirjoituksessani pyrin myös oikeuttamaan tulkintani lukuisilla lainauksilla Putnamin omista kirjoituksista. Hän esimerkiksi kirjoittaa:

Se kuinka ryhdymme vastaamaan kysymykseen ”Kuinka monta oliota on olemassa?” – laskemisen ”menetelmä”, tai käsitys siitä mikä muodostaa ”olion” – riippuu valinnastamme (kutsuttakoon tätä ”sopimukseksi”); mutta vastauksesta ei siksi tule sopimuksenvaraista kysymystä. Jos valitsen Carnapin kielen, minun on sanottava, että on olemassa kolme oliota, koska tämä on se määrä, mikä oliota on olemassa. Jos valitsen puolalaisen loogikon kielen ... minun täytyy sanoa, että olemassa on seitsemän oliota, koska tämä on se määrä, mikä oliota on olemassa (”olion” puolalaisen loogikon mielessä). On olemassa ”ulkopuolisia tosiasioita”, ja voimme sanoa, mitkä ne ovat. Se mitä emme voi sanoa – koska se ei ole mielekäästä – on se, mitä tosiasiat ovat kaikista käsitteellisistä valinnoista riippumatta. (Putnam 1987a, 33; oma korostukseni.)

Putnam myös viittaa juuri mereologista argumenttiaan tarkastellessaan carnapiin suvaitsevaisuuden periaatteeseen kielen valinnassa: ”Carnap olisi sano-

nut, että kysymys on *kielen* valinnan kysymys. Joinakin päivinä voi olla kätevää käyttää sitä, mitä olen kutsunut ”Carnapin kieleksi” (vaikka hän ei olisi vastustanut muita kieliä); toisina päivinä voi olla kätevää käyttää puolalaisen loogikon *kieltä*... Ja olen samaa mieltä hänen kanssaan.” (Putnam 1987b, 76; oma kursivointini.)

Putnam on jatkanut samankaltaisten muotoilujen käyttöä myöhemminkin:

Voimme käyttää sanoja ”olio” ja ”olemassaolo” niin, että sellaisia ”olioita” kuin mereologiset summat on olemassa (valitsemalla puolalaisen loogikon kielen), tai voimme käyttää samoja sanoja niin, että on totta sanoa, että ”sellaisia olioita ei ole olemassa” (valitsemalla Carnapin kielen). Jos teemme jälkimmäisen valinnan, meidän on sanottava, että tässä minimaailmassa ei ole sellaista oliota, joka on osittain punainen ja osittain musta. Mutta minimaailma itse ei pakota meitä puhumaan yhdellä tavalla tai puhumaan toisella tavalla. (Putnam 1994b, 244–245; oma korostukseni.)

Toisinaan Putnam puhuu käsitteellisistä viitekehysistä. Hän kuitenkin samastaa ne ja kielet:

Minun mukaani se, kuinka monta oliota maailmassa on olemassa ... on suhteellista valittuun käsitteelliseen viitekehukseen. (Putnam 1987a, 32.)

Me voimme ja meidän täytyy vaatia, että jotkin tosiasiat ovat olemassa löydettävissämme eivätkä ole meidän säädettävissämme. Mutta tämä on jotain, mikä voidaan sanoa, kun on valittu jokin tapa puhua, kieli, ”käsitteellinen viitekehys”. ”Tosiasioista” puhuminen ilman, että täsmennetään kieli, jota käytetään, on puhumista eimistään. Todellisuus ei määrää sanan ”tosiasia” käyttöä sen enempää kuin sanojen ”on olemassa” tai ”olio”. (Putnam 1987a, 36; oma kursivointini.)

Jos edelliset lainaukset eivät sido Putnamia kantaan, jonka olen häneen liittänyt, on vaikea sanoa, mikä sitten sitoisi. Niinpä näyttääkin siltä, että Putnam on hiljaa muuttanut kantaansa. Hän puolustaa edelleen argumenttiaan, mutta on vaivihkaa vaihtanut sen johtopäätöstä joksikin muuksi – miksi, se ei tule oikein selväksi.

Muunnelma Putnamin argumentista

Mereologian hienoudet lienevät joka tapauksessa useimmille suhteellisen tuntemattomia, joten saattaa olla valaisevaa siirtyä toisenlaiseen versioon Putnamin argumentista – muunnelmaan, jonka yhteydessä keskeiset seikat tulevat ehkäpä läpinäkyvämmiksi.

Kuvitellaan jälleen maailma, jossa on kolme yksilöä: a, b ja c, ja kysytään taas: ”Kuinka monta oliota on olemassa?” Carnapilaisen kielen näkökulmasta olemassa on jälleen kolme oliota. Mutta kuvitellaan sitten teosofi tai esoteerikko, jolla on erilainen kieli: siinä jokaista tavallisen (laajasti ymmärrettyinä) aineellisen olion nimeä n kohden on olemassa termi $f(n)$, jonka tarkoituksena on viitata nimen n nimeämän olion vastinolioon yliluonnollisella, henkiselä astraalitasolla. Kuvittelemamme esoteerikon todellisuuskuvan mukaan nimittäin jokaista tavallista, laajassa mielessä aineellista oliota kohden on olemassa spirituaalinen astraalitason vastinolio. Tämän kuvan mukaan edellä tarkastellussa minimaailmassa onkin olemassa kuusi oliota, tavalliset oliot a, b ja c sekä niiden astraaliset vastinoliot $f(a)$, $f(b)$ ja $f(c)$.

Nyt tuskin kuitenkaan kukaan täysjärkinen henkilö väittäisi, että ”jos valitsen esoteerikon kielen, minun on sanottava, että olemassa on kuusi oliota, koska tämä on se määrä oliota, joka on olemassa ’olion’ esoteerikon käyttämässä merkityksessä”; tai että ”joinakin päivinä voi olla kätevää käyttää Carnapin kieltä, mutta toisina päivinä esoteerikon kieltä”. Kysymys siitä, onko tässä asetelmassa olemassa kolme vai kuusi oliota, ei varmasti ole sopimuksenvarainen kielenvalinnan kysymys. Esoteerikon kuva perustuu vahvaan ja epäuskottavaan metafyyiseen oletukseen. Ei ole myöskään mitään perustetta sanoa, että esoteerikko käyttää sanoja ”olio” tai ”olla olemassa” eri merkityksessä kuin muut. Hänellä vain yksinkertaisesti on todella irrationaalisia ja epätosia uskomuksia todellisuudesta.

Putnamin pitäisi pystyä kertomaan, mikä erottaa tämän kuvitellun ja ilmeisen epäonnistuneen esoteerikkoargumentin relativismin puolesta hänen mereologisesta argumentistaan. Esoteerikkoargumentti tekeekin näkyväksi Putnamin argumentaatiostrategian ongelmallisen rakenteen. Siinä on varmasti mennyt jotain vikaan.

Helsingin yliopisto

Viitteet

- ¹ (Van Inwagen 2002), joka on ilmestynyt myöhemmin kuin oma kirjoitukseni, tulee lähimmäksi – joskin aika hapuillen – omaa kantaani.
- ² Joskus Putnam jatkaa argumenttiaan olettamalla lisäksi, että osa alkuperäisistä kolmesta yksilöstä on punaisia ja osa mustia; esim. yksi musta ja kaksi punaista; sitten kysytään, montako punaista ja montako mustaa oliota on olemassa ja onko olemassa oliota, jotka ovat osittain sekä punaisia että mustia.
- ³ (i) Mikään olio ei ole itsensä aito osa; (ii) jos x on y:n aito osa, y ei voi olla x:n aito osa; (iii) jos x on y:n osa ja y on z:n osa, niin x on z:n osa.
- ⁴ Tämä on retorisesti hyvin johdattelevaa; skeptisen suhtautumisen mereologiaan ei tarvitse olla minkään fanaattisuuden ilmentymä.

Kirjallisuus

- Binder, Martin (2004), *Zwischen Metaphysik und Relativismus*, LIT Verlag, Berlin–Hamburg–Münster.
- Blackburn, Simon (1994), “Enchanting Views”, teoksessa Peter Clark & Bob Hale (toim.), *Reading Putnam*, Basil Blackwell, Cambridge, USA & Oxford UK, 12–30.
- Brenner-Golomb, N. & J. van Brakel (1989), “Putnam on Davidson on Conceptual Schemes”, *Dialectica* 43, 263–269.
- Eklund, Matti (2008a), “The Picture of Reality as an Amorphous Lump”, teoksessa J. Hawthorne et al. (toim.) *Contemporary Debates in Metaphysics*, Blackwell, Oxford, 382–396.
- Eklund, Matti (2008b), “Putnam on Ontology”, teoksessa María Uxia Rivas Monroy et al. (toim.) *Following Putnam’s Trail: On Realism and Other Issues*, Rodopi, 203–222.
- Freudental, Silja (2003), “Repräsentation: Ein Ausweg aus der Krise”, teoksessa Freudental & Sandkuhler (toim.) *Repräsentation, Krise der Repräsentation*, Paradigmen Wechsel, Frankfurt.
- Haack, Susan (1996), “Reflections on Relativism: From Momentous Tautology to Seductive Contradiction”, teoksessa James E. Tomberlin (toim.), *Philosophical Perspectives 10: Metaphysics*, Blackwell Publishers, Cambridge, USA & Oxford UK, 297–315.
- Horgan, Terry & Mark Timmons (2002), “Conceptual Relativity and Metaphysical Realism”, *Philosophical Issues* vol. 12, 74–96.
- Mosteller, Timothy (2006), *Relativism in Contemporary American Philosophy*, Continuum.
- Pihlström, Sami (2002), “Conceptual Relativity, Contextualization, and Ontological Commitments”, *Human Affairs*, 2002.
- Pihlström, Sami (2006), “Putnam’s Conception of Ontology”, *Contemporary Pragmatism*, Vol. 3, No 2, 2006, 1–13.
- Putnam, Hilary (1987a), *The Many Faces of Realism*, Open Court, LaSalle.
- Putnam, Hilary (1987a), “Truth and Convention: On Davidson’s Refutation of Conceptual Relativism”, *Dialectica* 41, 69–77. (Julkaistu uudelleen teoksissa H. Putnam, *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1990, 96–104; ja M. Krausz (toim.), *Relativism: Interpretation and Confrontation*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1989, 173–181; sekä osittain teoksessa P. van Inwagen & D.W. Zimmerman (toim.), *Metaphysics: The Big Questions*, Blackwell Publishers, Oxford, 1998, 392–398.
- Putnam, Hilary (1988), *Representation and Reality* A Bradford Book, M.I.T. Press, Cambridge, MA.
- Putnam, Hilary (1992), *Renewing Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Putnam, Hilary (1994a), *Words and Life*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Putnam, Hilary (1994b), “Comments and Replies”, teoksessa Peter Clark & Bob Hale (toim.), *Reading Putnam*, Basil Blackwell, Cambridge, USA & Oxford UK, 244–245.
- Putnam, Hilary (2004), *Ethics without Ontology*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Putnam, Hilary (2006), “Replies to Commentators”, *Contemporary Pragmatism*, Vol. 3, No 2, 2006, 67–98.
- Searle, John (1995), *The Construction of Social Reality*, Free Press, New York.
- Sosa, Ernest (1993), “Putnam’s Pragmatic Realism”, *Journal of Philosophy* XC, 605–626.
- van Inwagen, Peter (2002), “The Number of Things”. *Philosophical Issues* 12:176–196.

||

Crispin Wrightin superväitetettävyys globaalina totuuspredikaattina

Pasi Valtonen

Johdanto

Tarkastelen tässä esityksessä realismin ja antirealismien välistä keskustelua kiistan totuuden luonteesta. Michael Dummettin perintö kielifilosofi-
aan ja erityisesti totuuden luonteen selventämiseen voidaan tiivistää kahteen seikkaan.

Ensinnä Dummett on painottanut, että totuus on normatiivinen. Totuus on jotain, mihin pyrimme väitteillämme. Toiseksi Dummettin mukaan realismin ja antirealismien välisen kiistan ydinkysymys voidaan muotoilla, miten suhtautua periaatteeseen K. Se kuuluu Dummettin sanoin seuraavasti:

Periaate K: Jos väite on tosi, niin täytyy olla periaatteessa mahdollista tietää se todeksi (Dummett 2003, 61).

Myöhemmissä keskusteluissa tämä *episteeminen rajoite* on muotoutunut niin, että *kaikki totuudet ovat tiedettävissä* (esim. Tennant 2004, 47). Realismille on leimallista, että se ei omaksu periaatetta. Realistisen otaksuman mukaan totuus on meistä riippumaton. ”Maaailma tuolla ulkona” joko toteuttaa tai kumooa lauseemme. Periaatteen K hyväksyminen taas aiheuttaa kieltämme koskevan logiikan kaksiarvoisuuden hylkäämisen, sillä antirealismien mukaan väitteen totuus riippuu meidän kyvystämme osoittaa lause todeksi. Ratkeamattomat lauseet eivät kannan mukaan toteuta kaksiarvoisuutta. Näin ollen periaatteen K hyväksymisen seuraus on klassisen logiikan kolmannen poissuljetun lain hylkääminen.

Dummettin entinen oppilas Crispin Wright ottaa vakavasti nämä seikat omassa filosofiassaan. Tarkastelen seuraavaksi, miten Wright sisällyttää nämä ideat omaan totuuskäsitykseensä, jota hän kutsuu superväitettyvyydeksi. Näkemykseni mukaan Wrightin ajattelun yhteydessä huomataan, että edelliset Dummettin ideat ovat läheisessä yhteydessä toisiinsa.

Wright ja realismi-antirealismikiista

Wright nimeää teoksensa *Truth and Objectivity* (1992) päämääräksi tarkastella, mistä tarkkaan ottaen realismi-antirealismikiistassa on kysymys. Wright tarkastelee Dummettin tavoin ratkeamattomia lauseita *evidensitranssendentaaleina*. Toisin sanoen meille ei ole evidenssiä kyseisten lauseiden totuudesta tai epäto- tuudesta. Päämääräänsä päästäkseen Wright esittää kaksi kysymystä, jotka hänen mukaansa osuvat realismi-antirealismikeskustelun ytimeen. Näistä ensimmäi- nen on:

(1) *Miten tehdä myönnytyks annettun diskurssin totuuskelpoisuudesta ilman, että antaudumme suoralta kädeltä realismille? (Wright 1992, 12.)*

Wrightin mukaan useiden antirealististen ohjelmien ongelma on, että ne joko tietoisesti tai tiedostamattaan hyväksyvät realistisen totuuden luonneh- dinnan. Tällöin antirealismiksi joutuu lähtökohtaisesti altavastaajan asemaan. Tämän vuoksi Wright pyrkii luomaan realismi-antirealismikeskusteluun nähden neutraalin totuuspredikaatin. Tehdäkseen myönnytyksen totuuskelpoi- suuden suuntaan antautumatta kuitenkin realismille on Wrightin tarkasteltava myös seuraavaa kysymystä:

(2) *Mitä realismin ja antirealismin välillä oikeastaan on panoksena silloin, kun molemmat hyväksyvät tietyn diskurssin väitteiden olevan totuuskelpoisia? (Ibid., 12.)*

Näistä muodostuvat Wrightin ohjelmaa luonnehtivat kysymykset, sillä Wright sanoo kirjassaan heti näiden kysymysten jälkeen seuraavasti:

What I want to attempt in what follows... is to indicate at least the beginnings of lines of response to both of these questions, and thereby to outline a framework for the expression and development of anti-realist intuition... while incorporating what I regard as the insights in Michael Dummett's proposal... (ibid., 12).

Deflationismi ja minimalismi

Wrightin ensimmäinen tehtävä on osoittaa, että totuus ei ole yksin realismin omaisuutta. Wrightin mukaan markkinoilla on jo totuuskäsitys, joka on vapaa realismin metafysisistä sitoumuksista. Tällaisen totuuskäsityksen on esittänyt *deflationismi*. Deflationismin idea on siinä, että kaikki totuudesta on sanottu lainausmerkittömässä skeemassa (tai täsmällisemmin, mutta hieman kömpelömmän sanottuna lainausmerkkienpoistoskeemassa) (Disquotational Schema):

(DS) ”P” on tosi joss P

ja ekvivalenssiskeemassa

(ES) on totta, että P joss P,

joka on lauseen propositionaalista sisältöä koskeva analogia lainausmerkittömälle skeemalle. Näillä deflationismi pyrkii osoittamaan, että totuus ei ole niin metafysisesti raskastekoinen kuin esimerkiksi korrespondenssiteoria väittää. Rakennetaan nyt yksi skeeman DS instanssi valaistaksemme deflationaarisen totuusskeeman ideaa. Olkoon meillä lause ’Maailma on tosiseikkojen, ei olioiden kokonaisuus’. Nimetään tämä lause *Traktatuksen* toiseksi lauseeksi. Nyt voimme kirjoittaa edellisen skeeman uudestaan seuraavasti:

Traktatuksen toinen lause on tosi joss maailma on tosiseikkojen, ei olioiden kokonaisuus.

Tämä on skeeman DS instanssi. Aluksi ilmoitamme lauseen nimen ja tämän jälkeen ilmoitamme nimetyn lauseen totuusehdot. Deflationaarisen totuuden idea on siinä, että kun nimeämme lauseen, niin voimme yhtä hyvin nimetä useamman lauseen kuten esimerkiksi ’koko *Traktatus* on tosi’. Ilman deflationaarista totuuskäsitystä joutuisin väittämään kaikki *Traktatuksen* lauseet erikseen sen sijaan, että skeeman DS avulla voin sanoa, että kaikki *Traktatuksessa* sanottu on totta, jos satun näin uskomaan. Deflationismin mukaan DS selittää tyhjentävästi totuuden funktion. Se on yleistämiseen tarkoitettu väline. Näin se on myös metafysisesti laiha käsite, koska se ei sisällä minkäänlaista oletusta kielen ja maailman suhteesta. Eikä tällä totuudella ole minkäänlaista sisällöllistä ominaisuutta, kuten esimerkiksi korrespondenssi.

Wrightia viehättää deflationaarisen totuuden metafyyminen laihuus. Hänen mukaansa se tuo esiin totuuden keskeisimmän seikan, väitteen ja totuuden yhteyden. Kun väitämme jotain, niin esitämme sen totena. Oman näkemyk-

seni mukaan tätä korostaa erityisesti ES.Wrightin mukaan yhteys väittämisen ja totuuden välillä on tärkein totuutta koskeva *itsestäänselvyys* (platitude).

Wright ei kuitenkaan ole aivan tyytyväinen deflationaariseen totuuteen, sillä hänen mukaansa deflationistit ovat ohentaneet totuutta hieman liikaakin. Wright kirjoittaa:

How 'thin' can something worth regarding as a notion of truth be? We do not have a truth predicate if we merely have a device of 'disquotation', since such a device could as well be applied to utterances that are not assertions. (Wright 2003, 31.)

Näyttää siis olevan, että deflationaarinen totuuspredikaatti ei olekaan yksinomaan väitteisiin sovellettava laite vaan sitä voidaan ainakin periaatteessa käyttää myös kysymyksiin ja käskyihin. Kuten muistamme, deflationaarisen totuuden idea on siinä, että sillä voidaan yleistää totuus koskemaan kokonaista väitelausjoukkoa, niin miksei sitä voitaisi käyttää myös yleistykseen käskylauseiden suhteen. Mitä siis deflationaarisesta totuudesta puuttuu? Wright vastaa hyvin dummertilaiseen tapaan:

[O]ne essential aspect omitted by a bare disquotational account of truth is normativity: truth is what assertions aim at... A constraint is substantial only if we can make sense of the idea of a misapprehension about whether or not it is satisfied independently of any particular subject's opinion about the matter. The normativity of truth is respected by an assertoric practice only if a role is provided within that practice for the notion of ignorance, error, and improved assessment. (ibid., 31.)

Dummettilaista edellisessä on, että siinä korostetaan virheen mahdollisuutta. Kielenkäyttäjällä on mahdollisuus tehdä *väitelausien* käytössään virhe ja tämän jälkeen korjata tai parantaa väitettään. Dummett sanoo artikkelissa 'Truth' seuraavasti:

[I]t is the apparently negative notion which is primary. There is a well-defined consequence of an assertion's proving incorrect, namely that the speaker must withdraw it...; there is not in the same way a well-defined consequence of an assertion's proving correct... [Sic.] (Dummett 1978, 22.)

Dummettilaisen analyysin mukaan juuri virheelliset väitelauseet osoittavat väitelausien ja totuuden keskeisen piirteen, normatiivisuuden. Tästä syystä Wright syyttää deflationaarista totuus käsitystä epästabiiliksi. Toisaalta se väittää, että totuuteen ei liity mitään ominaisuuksia. Se ei nimeä mitään sisällöllistä ominaisuutta, mutta kuitenkin deflationaarisenkin käsityksen puitteissa voi-

daan totuudelle osoittaa ainakin yksi ominaisuus, joka on edellisen perusteella *normatiivisuus* (Wright 1992, 21). (Tarkkaan ottaen Wright osoittaa totuuden normatiivisuuden argumentilla, jota kutsun *argumentiksi ekstension eroavuudesta*. Se perustuu siihen, että myös deflationistit hyväksyvät, että totuus ja oikeutettu väitettävyyden ovat yhteneviä normatiiviselta voimaltaan, mutta Wrightin argumentti osoittaa, että ne eroavat ekstensioltaan. Tämä osoittaa, että myös totuutta on pidettävä normatiivisena. Pidän kuitenkin argumenttia ongelmallisena, koska argumentin onnistuminen vaatii oletuksen realistisesta totuudesta. En kuitenkaan nyt voi puuttua tähän muutoin kuin sanomalla, että Wrightin argumentti ei ole ainoa tapa osoittaa totuuden normatiivisuus. Wrightin argumentti on siis kierrettävissä säilyttäen kuitenkin sen päätelmä totuuden normatiivisuudesta.)

Nyt käsillämme on minimalistinen totuuskäsitys ja se toteuttaa yhden ja tärkeimmän totuutta koskevan itseänselvyyden, joka kuuluu seuraavasti:

Väittää jotakin on esittää se totena.

Tähän voidaan lisätä heti edellisen teesin kääntöpuoli:

Jokaisella totuuskelpoisella (väitteellisellä) sisällöllä on negatio, joka on myös totuuskelpoinen.

Kuten Wright toteaa, nämä kaksi avainitsestäselvyyttä (*key platitudes*) muodostavat minimalistisen totuuden sisällön. (Wright 1992, 31-37 ja 72-73.)

Wright ja Putnamin totuuskäsitys

Seuraavaksi Wright pyrkii muodostamaan totuuspredikaatin, joka toteuttaa dummettilaisen episteemisen rajoitteen. Wright kutsuu omaa muunnelmaansa dummettilaisesta totuudesta *superväitettävyydeksi* (*superassertability*).

Pohjustetaan selvitystä ensin Hilary Putnamin käsityksellä totuudesta, sillä Wrightin totuuskäsitys on paljon velkaa Putnamille. Myös Putnam tekee erotelun totuuden ja oikeutetun väitettävyyden välillä. Totuuteen liittyy kaksi seikkaa, jotka oikeutetulta väitettävyydeltä puuttuu. Totuus on Putnamin mukaan ensinnä ajaton tai *stabiili* (*stable*). Mikä on totta nyt, on sitä aina. Toiseksi oikeutettu väitettävyyden on asteittainen käsite. Jotkut väitteet ovat paremmin perusteltuja kuin toiset riippuen tilanteesta. Totuus taas on *absoluuttinen*. Totuudessa ei ole tällaista asteittaisuutta niin, että joku väite olisi enemmän tosi kuin toinen. Putnamin mukaan ero syntyy siitä, että totuus on oikeutetun

väitettävyyden *idealisointi*. Me puhumme episteemisesti ideaaleista olosuhteista totuuden yhteydessä ja kutsumme lausetta todeksi, jos se voidaan oikeuttaa näissä olosuhteissa. Episteemisesti ideaalit olosuhteet eroavat tavallisista havainnointiolosuhteista, sillä niistä on poistettu kaikki tilanteeseen liittyvät tiedollisia kykyjä rajoittavat tekijät, kuten hämäryys visuaalisissa havainnoissa. (Putnam 1981, 55.) Episteemisesti ideaalien olosuhteiden perusteella voimme esittää Putnamin ekvivalenssin:

(PE) P on tosi joss P voitaisiin oikeuttaa ideaaleissa episteemisissä olosuhteissa.

Putnam ei tarkoita tätä totuuden määritelmäksi vaan ainoastaan *vapaamuotoiseksi selvennykseksi* (informal elucidation).

Putnamin mukaan ekvivalenssilla voidaan tuoda esiin vaatimus totuuskel-
poiselle lauseelle. Vaatimuksen mukaan väite ja sen negaatio eivät voi olla tosia yhtä aikaa episteemisesti ideaaleissa olosuhteissa. Vaatimus aiheuttaa Wrightin näkökulmasta ongelman. Ongelma syntyy, kun yhdistämme Putnamin ekvivalenssin Wrightin minimalistisen totuuden avainitselfäänselvyksiin ja lisäämme tähän vielä sen, minkä PE sallii eli sen, että jotkut lauseet jäävät ratkeamattomiksi ideaaleissakin olosuhteissa. Kuten muistamme, avainitselfäänselvyudet sanovat, että jos P on totuuskel-poinen, niin sillä on negaatio ei-P, joka on myös totuuskel-poinen. Siis jos P on tosi, niin ei-P on väitettävissä, mutta se on epätosi. Avainitselfäänselvyyksien avulla voimme luoda negaatioekvivalenssin, joka on avainitselfäänselvyyksien täsmällisempi muoto:

(NE) ”Ei ole niin että, P” on tosi joss ei ole niin, että ”P” on tosi.

Negaatioekvivalenssin myötä PE ajautuu Wrightin mielestä ongelmiin. Ensimmäisenä on ehkä huomautettava, että ekvivalenssirelaatio on symmetrinen. Negaatioekvivalenssin symmetrisyys ei kuitenkaan toteudu ratkeamattomilla lauseilla. Wrightin argumentti menee seuraavasti. Voimme aina lukea negaatioekvivalenssin vasemmalta oikealle, koska ”ei-P” on tosi’ takaa, että korvattava lause on ratkeava, sillä vasen puoli sanoo, että lause on tosi. Näin ollen myös oikea puoli on aina tosi. Mutta jos lähdemme oikealta vasemmalle, niin oikea puoli mahdollistaa, että korvattava lause on ratkeamaton ja oikea puoli on silti tosi, sillä oikea puoli sanoo ainoastaan, että ei ole niin, että ”P” on tosi. Jos taas vasemman puolen lause korvataan ratkeamattomalla lauseella, niin vasen puoli on epätosi ja näin oikea ja vasen puoli saavat eri totuusarvot ja näin koko ekvivalenssi on epätosi. Tämän perusteella PE pettää avainitselfäänselvyyksistä muodostetun negaatioekvivalenssin:

[I]t seems that ideal epistemic circumstances cannot be neutral both on a statement and its negation if to assert a statement is to present it as true, if every assertoric content has a negation which is an assertoric content, truth is warrantedness under epistemically ideal circumstances... Simple though this train of thought is, it provides... a devastating blow to Putnam's informal elucidation. (Wright 1992, 40.)

Wrightin antirealistinen idea on siinä, että totuutta voidaan pitää episteemisesti rajoittamattomana eli realistisena, jos voidaan *a priori* olettaa, että diskursissa ei esiinny ratkeamattomuutta. Mutta kuten näimmme, edes episteemisesti ideaalitkaan olosuhteet eivät sulje pois ratkeamattomuutta. Näin ollen totuus on *a priori* episteemisesti rajoitettu.

Oleellista on nyt huomata periaatteen K ja normatiivisuuden välinen yhteys. Vaikka asia ei olekaan aivan kiistaton, niin lainausmerkittömän skeeman kaksiarvoisuus on varsin yleisesti hyväksyttyä (ks. esim Wright 1992, 61 ja vrt. Tennant 2004, 17). Myös Wright tiedostaa tämän, mutta Wrightin idea onkin siinä, että paljaasta lainausmerkittömästä skeemasta puuttuu totuuden olennainen ominaisuus, normatiivisuus. Totuuden kaksi avainitsestänselvyyttä tulevat mukaan juuri normatiivisen aspektin myötä ja nämä avainitsestänselvyydet ovat negatioekvivalenssin takana. Ratkeamattomat lauseet taas aiheuttavat negatioekvivalenssin kumoutumisen.

Kaksiarvoisuus saattaa siis olla deflationismin korostaman paljaan lainausmerkittömän skeeman seuraus, mutta Wrightin mukaan deflationismi ei sano koko totuutta totuudesta. Kaksiarvoisuuden hylkääminen voidaan siis ajatella totuuden normatiivisuuden hyväksymisen seurauksena. Näin ollen Wrightin mukaan totuuden normatiivisuus pakottaa hyväksymään myös totuuden episteemisen rajoitteen, joka johtaa kolmannen poissuljetun hylkäämiseen. Wright kutsuu näin saavutettua totuuspredikaatin mallia superväitettävyydeksi.

Superväitettävyys globaalina totuuspredikaattina

Wright luonnehtii realismia kahdella esiteoreettisella käsitteellä. Toisaalta realismiin liittyy *vaatimattomuutta* ja toisaalta siihen liittyy *röyhkeyttä*. Vaatimattomuus ilmenee ulkomaailman riippumattomuutena. Me emme tee totuutta vaan lauseidemme totuus riippuu meistä riippumattomasta ulkomaailmasta. Meidän tehtävämme on *kartoittaa* ulkomaailmaa parhaamme mukaan. Röyhkeys taas ilmenee ajatuksessa, että me pystymme kuitenkin sanomaan jotain totta. (Wright 1992, 1-2.) Wrightin mukaan röyhkeys vähenee, kun astumme esimerkiksi luonnontieteellisille alueille, koska on aivan luontevaa, että tutkimuskohteemme, luonto on tuolla ulkona. Vaatimattomuus taas vähenee, kun

siirrymme ihmistieteiden alueelle. Kun tarkastelemme, mikä on koomista tai moraalisesti paheksuttavaa, niin on luontevaa ajatella, että nämä riippuvat enemmän meistä kuin siitä, mitä tuolla ulkona on. Niinpä vaatimattomuuden pitäisi vähetä, kun kysymys on esimerkiksi moraalista tai estetiikasta. (ibid., 2.) Näin esimerkiksi moraalisen diskurssin lauseet ovat Wrightin mukaan totuuskelpoisia ja suurin osa vieläpä ratkeavia (ibid., 60).

Wrightin idea on siinä, että kahden keskeisen itsestäänselvyiden lisäksi eri diskurssit voivat laatia itselleen erilaisia itsestäänselvyksiä. Esimerkiksi luonnontieteellisessä diskurssissa voidaan ehkä vaatia, että totuuspredikaatti toteuttaa korrespondenssi-itsestäänselvyiden. Sen sijaan komiikan diskurssissa tuskin voidaan vaatia korrespondenssi-itsestäänselvyiden toteutumista. Tästä syystä Wrightin totuusikäsitystä voidaan kutsua *pluralistiseksi*. Totuuspluralismi on kuitenkin erotettava relativismista, sillä Wrightin vaatimus on, että olipa kyse mistä tahansa diskurssista, niin minimalististen avainitselfäänselvyyksien on toteutettava tai muuten kysymys on jostain muusta kuin totuudesta.

Wrightin kriteerit totuudelle antavat kriteerit myös sille, mitä annetussa diskurssissa vaaditaan, että lause voidaan verifioida. Wright kirjoittaa:

Any proposal to the effect that the application of the concept of truth be restricted to within the class of decidable statements can properly be regarded as anti-realist. Obviously, the force of such a proposal turns on the intended sense of 'decidable'... [D]ecidable by whom, and when, and by what means? Varieties of anti-realism may be ranged on a scale according to... answers offered to these questions. (Wright 1987, 180.)

Kun tarkastelemme, millainen totuus kyseisessä diskurssissa on voimassa, niin voimme selvittää, miten pitkälle realistiset tai antirealistiset tendenssit pitää annetussa diskurssissa ulottaa. On selvää, että totuuden määrittely annetussa diskurssissa vaikuttaa siihen, millainen lause on ratkeava ja miten se on ratkeava. Tämä aspekti superväitettävyydestä selvittää, mitä realismin ja antirealismien välillä on panoksena annetussa diskurssissa.

Wright esittää myös paljon vahvemman superväitettävyyttä koskevan teesin. Hänen mukaansa superväitettävyys on *globaali* käsite, ei ainoastaan esimerkiksi moraalista diskurssia koskeva käsite. Hän kuvaa hahmotelmansa seurauksia seuraavasti:

One interesting effect is the perspective in which the semantic anti-realism is now placed which generalises Michael Dummett's interpretation of mathematical intuitionism. Dummett's anti-realist, inspired by considerations concerning the acquisition and manifestation of understanding, contends that if meaning of a statement is to be

regarded as determined by its truth conditions, then truth cannot outrun our ability (in principle) to know... So, granted (K), semantic anti-realist contention becomes, in effect, that truth behaves, or ought to behave everywhere in a fashion which allows it to be construed as superassertability. (Wright 1992, 60.)

Näin siis superväitettävyyden on globaali totuuspredikaatin malli. Tämä Superväitettävyyden aspekti on vastaus Wrightin esittämään ensimmäiseen kysymykseen. Superväitettävyyden avulla antirealisti voi sanoa, että esimerkiksi moraaliset arvostelmat ovat totuuskelpoisia ilman, että hän antautuu jo alkutekijöissään realismille. Wrightin omilla sanoilla hänen superväitettävyytensä pitäisi hyväksyä totuuden ”oletusarvoksi” realismin ja antirealismin välisessä keskustelussa.

Tampereen yliopisto

Lähteet

- Dummett, Michael (1978), *Truth and Other Enigmas*, Duckworth, Lontoo.
Dummett, Michael (2003), *Seas of Language*, Oxford University Press, Oxford
Putnam, Hilary (1981), *Reason, Truth and History*, Harvard University Press, Cambridge Mass.
Tennant, Neil (2004), *Taming of the True*, Oxford University Press, Oxford
Wright, Crispin (1987), *Realism, Meaning & Truth*, Blackwell Publishing, Oxford
Wright, Crispin (1992), *Truth and Objectivity*, Harvard University Press, Cambridge Mass.
Wright, Crispin (2003), *Saving the Differences*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

**Kuinka maailmankuvaa muutetaan:
Wittgenstein eräänlaisesta suostuttelusta
(*Varmuudesta* § 262)**

Joose Järvenkylä

Wittgensteinin käsite *maailmankuva*, *Weltbild*, on tärkeimpiä, joita hän myö-
häisfilosofiassaan esittelee. Usein tulkitaan, että hänen tarkoittamassaan
tavanomaisesta poikkeavassa mielessä kyse on regulatiivisesta, uskomusten luo-
mista sääntelevästä järjestelmästä. Tai kuten Wittgenstein itse sanoo: ”Peritystä
taustasta, jolla teen eron toden ja epätoden välillä (*Varmuudesta* § 94)¹.” Tässä
mielessä maailmankuva vastaa *Tiactatuksen maailman rajoja* (vrt. TLP 5.6 ja 5.61).
Wittgensteinin toteamuksesta ilmenee, että maailmankuvalla on sekä subjektiivinen
että objektiivinen tai intersubjektiivinen aspekti: peritty tausta liittyy elä-
mänmuotoon tai yhteisöön, mutta yksilö tekee eron toden ja epätoden välillä.
Tästä edelleen seuraa, että elämänmuotoa voidaan pitää maailmankuvan erään-
laisena esiteoreettisena vastineena, kuten von Wright (1972/1982, 179) toteaa, ja
kuten myöhemmin erityisesti Avrum Stroll (1994) ja Danièle Moyal-Sharrock
(2005) vähintäänkin implisiittisesti asettuvat häntä tässä kiistanalaisessa tulkin-
nassa seuraamaan.

Vaikuttaa ilmeiseltä, että tällainen peritty tausta on kyseenalaistamaton itses-
tänselvyys – kylläkin kriteeri toden ja epätoden erottamisen välillä, muttei itses-
sään tosi tai epätosi, kuten Wittgenstein samassa yhteydessä toteaa. Tästä seuraa,
ettei ole mahdollista esittää tosia tai epätosia väitteitä maailmankuvan puolesta
tai sitä vastaan, ja edelleen, ettei maailmankuvaa voi muuttaa argumentoimalla.
Koska wittgensteinilainen maailmankuva on lisäksi fundamentaalinen, niin voi-
daan pitää kyseenalaisena myös mahdollisuutta vertailla eroavia maailmankuvia
ikään kuin ulkopuolisen tarkkailijan asemasta.

Tästä huolimatta Wittgenstein antaa esimerkkejä, joissa myönnetään sekä
mahdollisuus erottaa erilaisia maailmankuvia että muuttaa jotain maailmanku-
vaa. Wittgensteinin esimerkeissä (*Varmuudesta* § 92 ja § 262) henkilöä, joka on

kasvanut eriskummallisissa olosuhteissa ja uskoo maailman syntyneen 50 vuotta sitten, yritetään vakuuttaa muuttamaan maailmankuvaansa. Tätä maailmankuvaan vaikuttamista Wittgenstein kutsuu *eräänlaiseksi suostutteluksi* (emt. § 262) tai pelkästään *suostutteluksi* (emt. § 92, § 612) erotuksena rationaalisesta argumentoinnista. Koska argumentointi voidaan lukea suostuttelun alalajiksi, käytän maailmankuvan muuttamista koskevilla esimerkeilläni selkeyden vuoksi nimenomaan muotoa *eräänlainen suostuttelu*.

Käsittelem seuraavaksi kysymystä, mitä *eräänlainen suostuttelu* voi tarkoittaa, ja mitä siitä seuraa ymmärrykselle Wittgensteinin *maailmankuvan* käsitteestä. Ongelmakenttä edellyttää käsitteiden *maailmankuva* ja *elämänmuoto* tulkinnan lisäksi tarkastelun niiden keskinäisestä suhteesta, mikä toisaalta tuottaa vastauksen pääkysymykseen *eräänlaisesta suostuttelusta*. Tässä on todettava, että jokainen esitetty kysymys on varsin kiistanalainen eivätkä tulkitsijat ole yksimielisiä siitä, kuinka Wittgensteinin *maailmankuva* tulee ymmärtää eivätkä täten myöskään siitä, kuinka – jos ollenkaan – sen muuttaminen on mahdollista.

Kieli ja maailman kuva

Wittgenstein antaa vielä viimeisessä teoksessaan silmiinpistävän painoarvon metaforalleen kielestä maailman kuvana, josta myös käsite *maailmankuva* periytyy. Toisaalta on ilmeistä, että Wittgenstein ei enää kannata näkemystä kielen ja maailman rakenneyhtäläisyydestä. Sen sijaan, että yksittäinen lause olisi todellisuuden kuva (vrt. TLP 4.01), meidän on *Varmuudesta*-teoksen mukaan arvostelmia tehdessämme tarkasteltava suurempia systeemeitä. Kohdassa 141 todetaan ”Emme usko yksittäisiin lauseisiin, vaan kokonaiseen lauseiden järjestelmään”. Tämä lausejärjestelmä voidaan edelleen samaistaa maailmankuvaan, kuten Wittgenstein toteaa katkelmassa 95.

Wittgensteinin *elämänmuoto* on hänen terminologiaansa käyttäksämme itsessään osa loogista käsitteistöä, sillä se kuuluu kielipelien kuvaukseen (vrt. *Varmuudesta* § 628). Sen on kuitenkin määrä viitata – kuten Hans-Johann Glock (1996, 124) toteaa – kielen, kulttuurin ja maailmankatsomuksen punoutumaan. Toisin sanoen loogista käsitettä *elämänmuoto* käytetään kielen logiikassa kuvaamaan kaikkea sitä, mitä kielen logiikka voi yrittää kuvata. Sen sijaan *elämänmuodon* sisäistä toimintaa ohjailevat pelisäännöt muodostavat maailmankuvan (*Varmuudesta* § 95). Näin voidaan ajatella, että siinä missä kielen kuvittelemisen on *elämänmuodon* kuvittelemista, niin tuon *elämänmuodon* kuvaaminen erilaisten sääntöjen joukkona on maailmankuvan välittämistä.

Wittgensteinin huomiot, että maailmankuvaa voidaan *eräänlaisen suostuttelun* avulla muuttaa, johtaa seurauksia maailmankuvan ja *elämänmuodon* keski-

näiseen suhteeseen. Joskus esitetään, että on olemassa vain yksi todellinen inhimillinen elämänmuoto, eikä muita elämänmuotoja voida mielekkäästi edes kuvitella. Toisinaan taas esitetään, että sekä elämänmuotoja että maailmankuvia voi olla ainakin loogisessa mielessä useampia. Sanottakoon edellistä näkemystä *elämänmuotomonismiksi*, jälkimmäistä *elämänmuotopluralismiksi*. Selvyyden vuoksi lienee vielä syytä todeta, että Wittgensteinin maailmankuvan muuttamista koskevaan huomioihin vedoten voidaan ottaa annettuna, että maailmankuvia voi olla useampi. Sen sijaan ei ole selvää, pitääkö tämä paikkansa myös elämänmuodoista. Käsittelemme ensin monistista, sitten pluralistista vaihtoehtoa.

Jos halutaan pitää kiinni vain yhden aidon elämänmuodon mahdollisuudesta, on lisäksi hyväksyttävä, etteivät maailmankuva ja elämänmuoto lankea yksi yhteen, vaan elämänmuoto saattaa konstituoida useita keskenään eroavia maailmankuvia. Yhteinen elämänmuoto takaa kuitenkin perustan sille, että maailmankuvia voidaan keskenään vertailla ja että niitä voidaan *eräänlaisen suostuttelun* avulla muuttaa.

Moyal-Sharrock esittää Wittgensteinin muuttavan varhaisen sanomisen ja osoittamisen välisen erottelunsa myöhäisfilosofiassaan sanomisen ja puhumisen väliseksi distinktioksi. (Moyal-Sharrock 2005, 43–47.) Erottelun idean on, että merkitystä ei voi sanoa mielekkäillä lauseilla. Varhaisen Wittgensteinin mukaan kielen merkitys ilmenee, se voidaan osoittaa, ja myöhäinen Wittgenstein katsoo, että kieliopilliset lauseet, jotka välittävät meille lauseiden käytön kontekstin, myös osoittavat lauseiden mielen. Pelkästään puhutut, kieliopilliset lauseet eivät ole tosia tai epätosia, minkä vuoksi ne itse ovat vailla mieltä.

Kuten edellä on todettu, elämänmuoto on aina yhteisöllinen, intersubjektiivinen mutta maailmankuva saatetaan tätä vastoin tulkita jokaisen yksityiseksi omaisuudeksi. Vaikka tässäkin on kannatettu jakoa elämänmuodon ja maailmankuvan välillä, on huomattava, ettei näiden käsitteiden tulkinta vastaa von Wrightin tulkintaa, joka sanoutuu tiukasti irti maailmankuvan esoteerisesta merkityksestä. (von Wright 1972/1982, 176). Esitetty yksityinen maailmankuva on uskomusten ja niiden muodostamisen järjestelmä, ja sen muuttaminen on hyppy toiseen järjestelmään ja eräänlaista elämänmuotoon osoittamista tai siitä puhumista, joskaan ei *sanomista*. Toisaalta ainakin jotkut elämänmuodon osat ovat yhteisiä minun ja suostuteltavan kesken. Edelleen on mahdollista todeta, että suostuttelijan asemassa olevan maailmankuva on suostuteltavan maailmankuvaa rikkaampi ja tavallaan sisältää köyhemmän järjestelmän, josta Wittgenstein antaa esimerkin *Varmuudesta*-teoksen § 286:ssa.

Toinen vaihtoehto on ajatella, että elämänmuoto ei konstituoi useita maailmankuvia, vaan on yhden ainoan maailmankuvan esiteoreettinen vastine. Silloin ei voida pitää kiinni yhdestä ainoasta ja muuttumattomasta elämänmuodosta, vaan kuten maailmankuva voi muuttua, myös elämänmuoto voi muuttua. Erään-

lainen suostuttelu voisi tässä yhteydessä tarkoittaa muutosta yhteisön sosiaalisessa elämässä, siis muutosta tavoissa toimia. Tämä ei kuitenkaan ole sama kuin sanoa maailmankuvan ja elämänmuodon olevan yhtä, minkä Wittgenstein selvästi kieltää, vaan pikemminkin maailmankuva yhdistyy kieleen tai kielenkäytön julkilausuttuihin sääntöihin, vaikka varsinaisesti säännöt ilmenevät elämänmuodossa toimintana.

Ajatus, että pohjimmiltaan ei voida tehdä eroa erilaisten elämänmuotojen kesken, ei vaikuta perustellulta edes siinä liudennetussa mielessä, ettei olisi mahdollista tunnistaa omasta elämänmuodosta poikkeavia elämänmuotoja. Wittgenstein tekee erilaisten elämänmuotojen (ja maailmankuvien) loogisen mahdollisuuden selväksi *Zettelin* huomioissa (§ 387–388), joiden mukaan olennaisesti erilaiset käsitteet tulevat kuviteltaviksi vain omasta kasvatuksestamme täysin poikkeavan kasvatuksen kuvittelemisen kautta. Voimme kuvitella omastamme poikkeavan elämänmuodon tai omastamme poikkeavan maailmankuvan, ja näin Wittgenstein itsekin tekee antaessaan esimerkkinsä kuninkaasta, joka uskoo maailman syntyneen oman syntymänsä muassa (*Varmuudesta* § 92).

Kuulostaa uskottavalta todeta elämänmuodon konstituoivan maailmankuvan, kun verrataan Wittgensteinin huomioita näistä käsitteistä. Jos kielen kuvittelu merkitsee elämänmuodon kuvittamista (FT § 19), ja jos maailmankuva on mytologia, joka koostuu julkilausumattomista käytännössä opituista säännöistä (*Varmuudesta* § 95), niin kahden henkilön osallisuus samassa elämänmuodosta tarkoittaa heidän jakavan saman maailmankuvan.

Itse olen taipuvainen kannattamaan synteisiä edellä esitetyistä vaihtoehdoista. Toisaalta vaikuttaisi siltä, että on perusteltua erottaa erilaisia elämänmuotoja ja hierarkkisia osia elämänmuodoissa, vaikka tuskin on mahdollista tulkita omastamme radikaalisti eroavaa elämänmuotoa elämänmuodoksi. Toisaalta yksi ja sama elämänmuoto voi tuottaa useita eroavia maailmankuvia. Esitän seuraavaksi muutaman perusteen näille väitteille.

Elämänmuoto ja maailmankuva voidaan periaatteessa pilkkoa atomaariisiin osiin, joskin tässä tehdään hienoista väkivaltaa holististen käsitteiden luonteelle. Tämä auttaa kuitenkin ymmärtämään, mistä niiden eroissa on kysymys. Elämänmuodon perusosia ovat ihmisten väliset yksittäiset vakiintuneet toimintatavat tai kielipelit (FT § 23). Wittgenstein antaa näistä lukuisia esimerkkejä, kuten käskeminen, kuvaileminen, pyytäminen, kiittäminen, kääntäminen, laskeminen ja niin edelleen. (Ibid.) Kuten jo totesin, kielen käytön kuvailua Wittgenstein nimittää kielipiksi tai kielen logiikaksi, ja käyttöä kuvataan kielipillisten sääntöjen muodossa. Mikään käytäntö ei kuitenkaan palaudu tyhjentävästi sääntöjoukoksi, kuten Wittgensteinin säännönseuraamista koskeva tarkastelu osoittaa (ks. FT § 143–242). Samaan sääntöön voidaan nimittäin soveltaa erilaisia toimintatapoja ja toisaalta samaa toimintatapaa voidaan selittää erilaisten sääntöjen avulla. Esimer-

kiksi kielen kääntämistä koskeva sääntö ”sana käännetään sen referentin mukaan” voi johtaa lähdekielen homonymisten sanojen kohdalla kahteen erilaiseen kohdekielen käännökseen (sana ”juuri” voidaan kääntää englanniksi esimerkiksi adverbilla *just* tai substantiivilla *a root*), ja toisaalta toinen sääntö ”sana käännetään sen lauseyhteydestä selviävän merkityksen perusteella” voi johtaa saman lähdesanan kohdalla samanlaiseen käännökseen (sana ”juuri” lauseessa ”tulin juuri” voidaan kääntää sanalla *just* kumpaakin sääntöä seuraamalla). Toinen selkeä esimerkki voidaan löytää ajattelemalla aritmetiikan funktioita sääntöinä koordinaatiston kuvaajien muodostamiselle, jolloin sattumanvaraisesti valittu koordinaatiston piste toimii leikkauspisteenä lukemattomille eri funktioille.

Sitä, että elämänmuotoa ei voi palauttaa sääntöjoukoksi, voidaan tulkita myös ajattelemalla sen olevan jatkuvassa liikkeessä, jossa jotkin kielipelit korvaavat ajan saatossa toiset, ja jotkin toiset pelit syntyvät. Täten ei ole myöskään periaatteellista mahdollisuutta kuvata täydellisesti elämänmuotoa. Maailmankuvan kohdalla tilanne on erilainen, sillä sen perusosasia ovat juuri julkilausumattomat säännöt (*Varmuudesta* § 95, § 96) tai saranalauseet (*Varmuudesta* § 341), joksi niitä Wittgensteinin kuuluisaa metaforaa seuraten myös nimitetään. Yhden maailmankuvan saranalauseiden joukko voidaan periaatteessa esittää tyhjentävästi. Tarkoitukseni ei ole toki sanoa, ettei maailmankuva voi muuttua, vaan että muutos maailmankuvassa tarkoittaa hyppyä kahden toisensa poissulkevan maailmankuvan välillä, kun taas elämänmuodon muutoksia ei ole mahdollisuutta tarkasti identifioida eikä mahdollisten erilaisten elämänmuotojen välillä välttämättä ole selvää rajaa.

Maailmankuvan saranalauseilla ei ole yksi yhteen vastinetta elämänmuodossa, ja tämä on syy sille, että elämänmuodon voi nähdä enintään konstituoivan maailmankuvan. Kielipelin sääntö ei ole siirto siinä kielipelissä, jota se konstituoii, vaikka säännön avulla voidaan selittää peliä. Tämän vuoksi säännöillä on heuristinen tehtävä.

Edellä esitetystä voidaan tehdä seuraava yleistys maailmankuvan ja elämänmuodon eroista, siis siten kuin käsitteet wittgensteinilaisesti tulee ymmärtää: Elämänmuoto on intersubjektiivisen toiminnan kokonaisuus, jonka perusosia ovat toimintatavat tai kielipelit. Elämänmuodon peleissä ei välttämättä tarvitse olla useita pelaajia, mutta periaatteellinen mahdollisuus pelaamiseen on oltava useammalla kuin vain yhdellä henkilöllä. Maailmankuva on puolestaan joukko lauseita tai arvostelmia. Se voidaan periaatteessa esittää tyhjentävästi antamalla kaikki sen perustalla olevat saranalauseet. Se on yksityinen siinä mielessä, että jokaisella voi ajatella olevan oma maailmankuvansa. Toisaalta maailmankuva on julkinen, sillä vedottaessa sääntöihin, jotka maailmankuvaa määrittävät, määritellään samalla elämänmuoto, joka maailmankuvan konstituoii. Jos haluan esittää väitteitä maailmankuvasta, esitän ne aina julkisten sääntöjen kontekstissa. Elämänmuotoa säännöt eivät kuitenkaan määrittele edes periaatteessa tyhjentävästi.

Tässä yhteydessä on vielä mainittava erotuksesta saranalauseiden ja varmuuksien välillä. Edelliset kuuluvat osaksi maailmankuvaa, kun taas varmuudet ilmenevät meille elämänmuodossa. Eräissä mielessä varmuudet ovat siis asenteita. Kun Wittgenstein kritisoi Moorea sanomalla, että Moore ei voi tietää niitä asioita, joita hän väittää esimerkiksi ”Ulkomaailman olemassaolon todistus” -esseessään tietävänsä, hän tarkoittaa tiedolle voitavan esittää perusteita. Mooren lause ”tässä on toinen käteni” ei kuitenkaan ole tietoa, vaan se ilmoittaa Mooren asenteen, joka ilmenee kaikessa toiminnassa, jossa Moore käyttää kättään. Lause ”tässä on oikea käteni” voidaan kuitenkin kieltää ja sitä voidaan jopa perustellusti epäillä; vain Mooren käyttämässä kontekstissa se on sarana, peruste toisille uskomuksille.

Eräänlainen suostuttelu

On selvää, että Wittgensteinin *eräänlainen suostuttelu* pitää erottaa argumentoinnista, kuten maailmankuvan perustavuudesta voidaan päätellä. Toisaalta tämä on lähes kaikki, mitä siitä voidaan itsestään selvästi sanoa. Wittgensteinin omat huomiot *suostuttelusta* tai *eräänlaisesta suostuttelusta* *Varmuudesta*-teoksessa voidaan laskea yhden käden sormilla, ja näissä tapauksissa kyse on yleensä negatiivisista luonnehdinnoista suostuttelun luonnetta koskien. On mielenkiintoista, että edes kommentaattorit eivät juuri kiinnitä teemaan huomiota, vaikka kysymys liittyy olennaisesti siihen, mitä filosofia voi Wittgensteinin mukaan pelkän terapian ohessa olla. Eräänlaisen suostuttelun mahdollisuus tarjoaa uuden vastauksen sille, mitä wittgensteinilainen terapeutinen filosofia on. Tämä liittyy siihen, että maailmankuva on subjektiivinen.

Varmuudesta-teoksen katkelmassa 92 Wittgenstein esittelee ajatuskokeensa kuninkaasta, joka on kasvatettu uskomaan maailman alkaneen hänen syntymästään. Wittgenstein toteaa, että Moore ei voi todistaa kuninkaalle vastakkaista uskomusta. Kuninkaan voi kuitenkin saada kääntymään vastakkaiseen näkemykseen, esimerkiksi yksinkertaisuuden tai symmetrian perusteella. Saattaa vaikuttaa ongelmaiselta, että yksinkertaisuus ja symmetria ovat olennainen osa mitä tahansa hyvää argumentointia. Mikään ei kuitenkaan kiellä sitä, että eräänlainen suostuttelu ja rationaalinen argumentointi olisivat perheyhtäläisiä keskenään, pikemminkin päinvastoin. Koska yksinkertaisuutta tai symmetriaa ei voida pitää rationaalisen argumentoinnin välttämättömänä eikä riittävänä ehtona, niitä ei tarvitse sulkea eräänlaisen suostuttelun ulkopuolelle.

Yksi klassinen esimerkki, jossa yksinkertaisuuden periaate tulee näkyviin, on siirtyminen maakeskisestä maailmankuvasta aurinkokeskiseen. Pelkkä jälkimmäisen yksinkertaisuus ei missään nimessä tarkoita, että se olisi absoluuttisessa mielessä parempi, ja nykyisen tieteellisen maailmankuvan kontekstissa ne ovat kumpikin

vääriä. Jos joku edelleen haluaa pitäytyä monimutkaisessa maakeskeisessä järjestelmässä, hän voi näin tehdä. Hänen kuvansa maailmasta on erilainen ja ehkä yhteismitaton meidän järjestelmämme kanssa, muttei kuitenkaan vääriä suhteessa mihinkään ulkopuoliseen mittariin.

Varmuudesta-teoksen § 262:ssa Wittgenstein lisää, että eräänlaisessa suostutellussa koetamme antaa kuninkaalle maailmankuvamme. Tämän on määrä muistuttaa siitä, että maailmankuvan muutos ei ole ainoastaan yhden lauseen, vaan kokonaisen uuden arvostelmajärjestelmän hyväksyminen vanhan tilalle. Maailmankuva ei ole ainoastaan lauseiden järjestelmä, vaan sisältää osanaan myös arvostelmien muodostamisen periaatteet, johon esimerkiksi symmetria ja yksinkertaisuus kriteereinä kuuluvat. Näin ollen niitä voidaan pitää suhteellisesti rationaalisen argumentointina, jotka myös voidaan hylätä eräänlaisen suostutellun kautta. Toisaalta tästä tuntuisi edelleen seuraavan, että jotkin saranalauseet, sanottakoon niitä Danièle Moyal-Sharrockia (2005, 117–120) seuraten *lingvistikiksi saranoiksi*, ovat varmempia kuin jotkin toiset sananat. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, etteivätkö myös lingvistiset sananat olisi muutettavissa. Kuitenkin näiden saranoitten muuttamiseen vaikuttava eräänlainen suostuttelu on keinoiltaan symmetriaa ja yksinkertaisuutta hyödyntävää suostuttelua köyhempää.

Suostutellun tärkein ominaispiirre on, että se alkaa siinä, missä perustelun on loputtava. Wittgenstein käskää ajatella, mitä tapahtuu, kun lähetysaarnajat kääntävät alkuasukkaita (*Varmuudesta* § 612). Tämän ajatuskokeen erinomaisuus seuraa siitä, ettemme välttämättä jaa lähetysaarnajan maailmankuvaa sen enempää kuin alkuasukkaidenkaan. On vaikea kuvitella, mitä perusteita lähetysaarnaja voi esittää käännättäkseen alkuusukkaan? Entä mitä perusteita lähetysaarnaja voi esittää jollekulle pitkälle kehittyneen uskontokunnan edustajalle?

Hieman varhemmin Wittgenstein kysyy terävämmin, mitä perusteita minulla on noudattaa toiminnassani fysiikan lauseita? Eivätkö fysiikan lauseet ole juuri sitä, mitä sanomme hyväksi perusteiksi? (*Varmuudesta* § 611.) Eräänlaisen suostutellun kohdalla rationaalisen argumentoinnin malli pitää kääntää toisinpäin. Tyypillinen argumentti esittää hyväksytyjä perusteita, joista johtopäätös seuraa. Eräänlaisessa suostutellussa esitetään pikemminkin johtopäätökset ensin. Kun lähetysaarnaja suostuttelee alkuasukasta kääntymään kristinuskoon, hän sanoo Jumalan olevan ”Yksi” tai ”pyhä kolmiyhteys” tai jotain vastaavaa. Alkuusukkaan itse on muutettavaa maailmankuvansa perustavia varmuuksia siten, että esitetty lause voidaan tulkita todeksi tai epätodeksi. Alkuusukkaalle ei voi esittää rationaalisia argumentteja kristillisen maailmankuvan puolesta tai sitä vastaan ellei hän itse ensin omaksu sitä tapaa, jolla esitetyistä lauseista voidaan muodostaa min-käänlaisia mielipiteitä.

Myös fysiikan lauseiden perustavuutta koskevassa esimerkissä on selvää, että heimo, joka kysyy maailman rakenteesta fyysikon sijaan oraakkelilta, pitää kilpai-

levan elämänmuodon käytäntöä vääränä. Se leimaa kilpailevan käytännön hulluksi, aivan kuten kilpaileva käytäntö leimaa heimon esimerkiksi primitiiviseksi. Wittgenstein toteaa, että kahden aidosti yhteen sovittamattoman periaatteen kohdatessa vastapuoli leimataan aina hulluksi ja harhaoppiseksi. (*Varmuudesta* § 611)

Eräänlainen suostuttelu on ambivalenttia: *Am Ende der Gründe steht der Überredung* (*Varmuudesta* § 612). Kun perusteiden ketju ja argumentointi loppuu, saatutetaan saranalauseet, joiden kanssa samalla tasolla eräänlainen suostuttelu on. Toisaalta se on päämäärä, johon on keksittävä uudet perusteet. Tarkoitus ei ole esittää logiikan harjoituksen tapaan todistetta mille tahansa satunnaisesti valitulle väitteelle vaan todisteiden keksiminen on aidosti luovaa toimintaa: ”suhteessa mihin tämä väitteeni voi olla tosi?” Näin tulee ymmärrettäväksi, ettei maailmankuvan muutos ole yhden ainoan lauseen vaan kokonaisen lauseiden joukon muutos.

Viime kädessä Wittgensteinin eräänlainen suostuttelu voi olla kahdenlaista toimintaa. Joko maailmankuvaa yritetään välittää toteamalla peräkkäin oman maailmankuvan saranalauseita. Jos hyvin käy, niin vähitellen suostuteltava omaksuu toimintatapoja, jotka tekevät tämän maailmankuvan ymmärrettäväksi. Toinen, ei edellistä poissulkeva vaihtoehto, perustuu siihen, että suostuteltava saadaan itse aktiivisesti kyseenalaistamaan oma maailmankuvansa. Tämä tapahtunee yksinkertaisimmin sellaisella arvostelmalla, jonka tulkitseminen suostuteltavan maailmankuvassa on näennäinen ristiriita. Sen ratkaiseminen on mahdollista ainoastaan uudessa kontekstissa. Koska henkilöä ei voi saada argumentoimalla vaihtamaan maailmankuvaansa, maailmankuvan vaihdos on lopulta suostuteltavasta itsestään kiinni. Toisaalta voidaan todeta, että maailmankuvan muutos on yksilölähtöinen. Joka tapauksessa tällainen *eräänlainen suostuttelu* selittää sen, kuinka Wittgensteinin filosofian terapeuttinen aspekti liittyy *eräänlaiseen* tiedon kättilöimiseen.

Tampereen yliopisto

Viitteet

- ¹ Viittaukset Wittgensteinin teoksiin on tässä kirjoituksessa merkitty seuraavasti: TLP – *Tractatus Logico-Philosophicus*, FT – *Filosofisia tutkimuksia*, Zettel: *filosofisia katkelmia* ja *Varmuudesta* – suomenkielisellä pääotsikolla. Suorat suomenkieliset lainaukset ovat Heikki Nymanin suomennosten mukaan, ellei toisin mainita.

Kirjallisuus

- Glock, Hans-Johann (1996) *A Wittgenstein Dictionary*, Basil Blackwell, Oxford.
- Moore, G. E. (1939) "The Proof of an External World", teoksessa Moore, G.E. (1993), 147–170.
- Moore, G.E. (1993) *Selected Writings*, toimittanut Thomas Baldwin, Routledge, Lontoo ja New York.
- Moyal-Sharrock (2005) *Understanding Wittgenstein's On Certainty*, Palgrave MacMillan, Basingstoke, UK.
- Stroll, Avrum (1994) *Moore and Wittgenstein on Certainty*, Oxford University Press, Oxford.
- von Wright, G.H. (1972/1982) "Wittgenstein on Certainty" teoksessa von Wright, G.H. (1982), 163–182.
- von Wright, G.H. (1982) *Wittgenstein*, Basil Blackwell, Oxford.
- Wittgenstein, Ludwig (1921) *Tractatus Logico-Philosophicus*, englanniksi D.F. Pears ja B.F. McGuinness, Routledge & Kegan Paul, Lontoo, suomeksi Heikki Nyman (1983) *Tractatus Logico-Philosophicus*, WSOY, Helsinki.
- Wittgenstein, Ludwig (1953) *Philosophical Investigations*, englanniksi G.E.M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford, suomeksi Heikki Nyman (1983) *Filosofisia tutkimuksia*, WSOY, Helsinki.
- Wittgenstein, Ludwig (1967) *Zettel*, toimittaneet G.E.M. Anscombe ja G.H. von Wright, kääntänyt G.E.M. Anscombe, University of California Press, Berkeley, suomeksi Nyman, Heikki (1978) *Zettel: Filosofisia katkelmia*, WSOY, Helsinki.
- Wittgenstein, Ludwig (1969) *On Certainty*, toimittaneet G.E.M. Anscombe ja G.H. von Wright, englanniksi D. Paul ja G.E.M. Anscombe, Blackwell, Oxford, suomeksi Nyman, Heikki (1974) *Varmuudesta*, WSOY, Helsinki.

Äärellinen vai ääretön – Hegelin niin sanottu maailma

Ilmari Jauhiainen

Kant ja Hegel ovat tunnetusti miltei filosofisia antipodeja – näinhän meille on opetettu. Tutkijan mielenlaadusta riippuen Hegel joko korjasi Kantin virheitä filosofiassaan tai vääristeli Kantin ajatuksia ja esitti niitä kohtaan käsittämätöntä kritiikkiä. Vaikka Hegel ja Kant esitetäänkin usein tällaisina filosofisina nahistelijoina, on Kantin ajattelu selvästi tehnyt suuren vaikutuksen Hegeliin. Eräs ja ehkä jopa tärkein Hegeliä Kantin filosofiassa kiehtonut piirre oli Kantin ajatus järjen välttämättömästä antinomisuudesta (GW 21, 179,20–180,3). Järjen taipumuksena on Kantin mukaan ajautua tietynlaisten metafysisien kysymyksen äärellä ratkaisemattomiin ongelmiin, joissa sen eteen avautuu kaksi vaihtoehtoa ratkaisumallia, jotka vaikuttavat yhtä hyvin perustelluilta. Koska Hegel pitää antinomioita tärkeinä ongelmina, hänen näkemyksensä niistä valottaisivat hänen ajatteluaan hyvin. Koska tämän artikkelin puitteissa en ehdi käsittelemään Hegelin näkemyksiä kaikista antinomioista, olen keskittynyt Hegelin ajatuksiin Kantin ensimmäisestä antinomiasta, joka käsittelee maailman mahdollista äärellisyyttä tai äärettömyyttä.

Hegelin yleinen suhtautuminen Kantin antinomioihin on vaikeaselkoinen kysymys. Hegel selvästi pitää antinomisuuden ajatuksesta, mutta myös kritisoi Kantin tapaa esittää ne ja erityisesti Kantin niille tarjoamia ratkaisuja. Hegelin itse ehdottamat ratkaisut ovat sen sijaan hankalia ymmärtää. Yleisellä tasolla Hegelin ja Kantin näkemyksiä antinomioista on vertaillut esimerkiksi Sally Sedgwick (Sedgwick 1991), mutta Hegel-tutkimus ei ole liiemmästi puuttunut kysymykseen, mitä Hegelin näkemykset vaikkapa ensimmäisestä antinomiasta kertovat hänen suhtautumisestaan maailman rakenteeseen. Esimerkiksi Karl Ameriks on suoraan todennut, ettei hän ymmärrä, mitä Hegelin antinomioille ehdottamat ratkaisut ajavat takaa (Ameriks 1985, 27–28). Ongelmana Hegelin tulkitsemisessä on, että hän käyttää hämmentävän vähän aikaa antinomioiden tarkasteluun. Pääasiallisia lähteitä on kaksi. Hegel puhuu kaikista antinomioista vuosina 1810–

1811 pitämillään logiikan luennoilla, joilta jälkeenyäännyt teksti on valitettavan tiivistä. Lisäksi kahta ensimmäistä antinomiaa käsitellään laajemmin Hegelin toisessa pääteoksessa eli *Logiikan tieteesä*. Siinä suurimman huomion vie itse asiassa Kantin toinen antinomia, johon en tässä kirjoituksessa pääse puuttumaan. Voin siis vain todeta, että eräät kirjoituksessani esiintyvistä ajatuksista perustuvat siihen, mitä Hegel sanoo toisesta antinomiasta: eräänlainen analogiapäättely on hieman auttanut tulkitsemaan Hegelin näkemyksiä ensimmäisestä antinomiasta.

Kantin ensimmäinen antinomia koskee siis kysymystä, onko maailma eli ilmiöiden kokonaisuus ajallisesti ja avaruudellisesti äärellinen vai ääretön. Kant esittää, että meillä näyttäisi olevan hyvät perusteet uskoa kumpaankin vaihtoehtoon. Ensinnäkin, mikään ääretön sarja ei Kantin mukaan voi koskaan tulla valmiiksi, joten ääretön jakso ajanhetkiä ei koskaan voi kulua loppuun: siis maailmalla on täytynt olla jokin ajallinen alku. Lisäksi, jos haluaisimme kuvitella avaruudellisesti äärettömän kokoisen maailman, meidän pitäisi alkaa jostain maailman äärellisestä osasta ja lisätä siihen yhä uusia ja uusia osia aina äärettömyyksiin saakka. Koska äärettömiä sarjoja ei voida koskaan saada valmiiksi, emme Kantin mielestä voi ymmärtää, mitä avaruudellisesti ääretön maailma tarkoittaisi – siis maailman täytyy olla avaruudellisesti rajattu. Nämä kaksi tulosta – maailma on joskus alkanut ja sillä on avaruudelliset rajat – muodostavat Kantin käsitteistössä antinomian teesin. Vastakkainen näkemys eli antiteesi on yhtä uskottava, Kant sanoo. Olisi aivan käsittämätöntä, miten maailma voisi alkaa ilman mitään syytä pelkästään tyhjästä. Maailmalla ei siis voi olla ajallista alkua. Lisäksi tuntuu aivan järjettömältä ajatella, että maailma olisi avaruudellisesti rajattu, sillä emme voi kuvitella, että sitä rajaisi vain tyhjä avaruus. Maailmalla ei siis voi olla avaruudellisia rajoja. (AA 3, 294–297).

En puutu siihen, miten uskottavia Kantin todistukset ovat. Hegel esimerkiksi esittää, että ne ovat oikeastaan kehäpäätelmiä eli että Kantin todistukset olettavat sen, mitä pyrkivät todistamaankin (GW 21, 181,10–16). Kiinnostavampi on Kantin ensimmäiselle antinomiale esittämä ratkaisu. Kantin mukaan teesi ja antiteesi ovat ainoat vaihtoehdot, mikäli uskomme niiden puhuvan asioista sellaisina, miten ne ovat sinänsä tai inhimillisestä tiedostuksesta riippumatta. Jos taas hyväksymme, että avaruus ja aika sekä niissä esiintyvät ilmiöt ovat jotain inhimilliselle tiedostukselle olevaa, ei meidän tarvitse olettaa, että joko teesi tai antiteesi olisi totta (AA 3, 342–344). Teesin todistus paljastaa Kantin mielestä ainoastaan sen, että emme koskaan pysty tiedostamaan ajallisesti ja avaruudellisesti äärettöntä maailmaa, mutta antiteesin todistus taas paljastaa, ettei tiedostuksemme voi tyytyä mihinkään äärellisiin rajoihin. Tiedostamamme maailma pitäisi siis Kantin mukaan olla rajoittamaton, mutta toisaalta se ei voi olla ääretön kokonaisuuskaan. Tämä ei johda kuitenkaan mihinkään ristiriitaan, sillä meidän tiedostamamme maailman rajat voivat olla epämääräiset:

Maailman suuruudesta ei voikaan sinänsä sanoa mitään, ei edes että siinä olisi äärettöntä regressiota[paikasta tai ajanhetkestä toiseen], vaan meidän vain täytyy etsiä maailman suuruuden käsitettä sellaisen säännön mukaan, joka määrittää siinä empirisen regression. Sääntö sanoo kuitenkin vain sen, että pääsimmäpä kuinka pitkälle tahansa empiristen ehtojen sarjassa, meidän ei koskaan pidä olettaa absoluuttista rajaa. Pikemminkin jokainen ilmiö on ehdollisena alisteinen toiselle ilmiölle, joka on ensimmäisen ilmiön ehto, ja meidän täytyy siis lisäksi edetä ilmiöstä sen ehtoon: tämä on epämääräinen regressio, koska se ei määritä objektissa mitään suuruutta, ja se on kyllin selvästi erotettava äärettömästä regressiosta. (AA 3, 355)

Voimme siis Kantin mukaan aina kuvitella lisää olioita tuntemamme avaruuden tuolle puolen ja lisää tapahtumia ennen tiedostamaamme ajanjaksoa ja meidän on jopa tiettyssä mielessä pakko tehdä näin, koska oletamme, että jokaisen kokemamme ilmiön taustalla on jokin ajallisesti ja avaruudellisesti meistä etäisempi ilmiö. Emme kuitenkaan koskaan voi kuvitella kaikkien tapahtumien ja olioiden kokonaisuutta, joten kokemusmaailmamme ei ansaitse nimeä ”äärettömyys”.

Hegelin suhtautuminen itse antinomiaan on myönteinen. Vaikka Hegel kritisoi Kantin antinomoille esittämiä todistuksia, hän myöntää, että Kantin kuvaama ilmiö on aivan todellinen. Sekä Kant että Hegel ovat yhtä mieltä siitä, että lauseet ”maailma on äärellinen” ja ”maailma on ääretön” tuntuvat kumpikin olevan jollain tavoin väärässä. Hegel kuitenkin kritisoi Kantin ensimmäiselle antinomialle esittämää ratkaisua:

On liioiteltua arkailua maailmaa kohtaan, jos siitä poistetaan ristiriita, joka sitten siirretään henkeen tai järkeen, jossa sen annetaan pysyä ratkaisemattomana. Tosiassassa henki on niin vahva, että se voi kestää ristiriidan, mutta henki myös tietää, miten se ratkaistaan. Niin sanottu maailma (kutsuttiinpa sitä objektiiviseksi, reaalisesti maailmaksi tai transsendentaalisen idealismin mukaan subjektiiviseksi havainnoinniksi ja ymmärryskategorioin määrättyksi aistimellisuudeksi) ei kuitenkaan koskaan eikä missään ole ilman ristiriitaa, joskaan maailma ei kykene kestämään sitä ja on siksi altis syntymiselle ja häviämislle. (GW 21, 232, 22–29).

Hegel ei siis tunnu pitävän ajatuksesta, että antinomia syntyisi vain inhimillisen kokemuksen myötä. Toisin sanoen hän ei usko, että maailma, josta antinomia puhuu, olisi vain jotain inhimilliselle kokemukselle olevaa. Jos taas maailma ei ole vain jotain meille olevaa, tuntuu järkevältä, ettei se voi olla rajoiltaan epämääräinen Kantin tarkoittamassa mielessä. Vaikuttaa siis siltä, että Hegelin on pakko tarjota antinomialle jokin toinen ratkaisu, jossa maailman rakenne on määrätympi kuin Kantin ratkaisussa.

Mitä ratkaisua Hegel sitten itse kannattaa? Hegel tietysti sanoo, että maailma on yksinkertaisesti ristiriitainen, mutta tätä ei tarvinne ottaa aivan vakavasti. En nyt lähemmin voi puuttua kuuluisaan ajatukseen Hegelistä ristiriitaisuuden mahdollisuuden kannattajana, paitsi sanomalla, että hegeliläiset ristiriidat eivät ole esimerkiksi loogisia ristiriitoja. Sikäli kuin Hegel-tutkimuksessa on vaivauduttu pohtimaan kysymystä, minkä muotoinen maailma Hegelin mukaan on, on silloin tällöin ehdotettu, että Hegelin tulisi tarjota jokin kolmas vaihtoehto maailman muodolle äärellisyyden ja äärettömyyden lisäksi. On jopa ehdotettu, että hegeliläisen maailman pitäisi olla modernin fysiikan neliulotteinen pallo, joka olisi äärellinen, mutta rajaton (Hösle 1987, 270–271). Tämä otaksuma on epäilemättä liian anakronistinen, etenkin kun ainoa peruste sille on Hegelin puolihuolimaton heitto, että ympyrä kuvaa täydellisyyttä paremmin kuin äärettömiin jatkuva suora viiva (GW 21, 136,21–26).

Hegelin virallinen ratkaisu ensimmäiselle antinomiale ei aluksi tunnu sanovan oikein mitään:

Antinomian aito ratkaisu on, ettei raja yksikseen eikä ääretön yksikseen ole totta; sillä raja on jotain, joka täytyy ylittää, ja ääretön on vain jotain, josta raja aina syntyy. Tosi ääretön on refleksio itseensä, eikä järki tarkastele ajallista maailmaa, vaan maailmaa olemuksessaan ja käsitteessään. (GW 10:1, 240,9–14)

Toisessa kohtaa Hegel taas sanoo ratkaisuksi, että teesi ja antiteesi sisältävät toisensa (GW 21, 187,18–22). Oudoimmalta Hegelin ratkaisuehdotuksessa tuntuu, että se näennäisesti vain toistaa itse ongelman. Kanthan nimenomaan halusi näyttää, että teesi ja antiteesi voidaan uskottavasti todistaa, vaikka niiden vastakohta oletettaisiin todeksi, ja että ne siis tavallaan ”sisältävät” toisensa – miten Hegelin ehdotus välttää tästä syntyvän ristiriidan?

Näennäinen ongelma katoaa, mikäli Hegelin lausuman, että teesi ja antiteesi sisältävät toisensa, ei ymmärretä tarkoittavan sitä, että teesi ja antiteesi voitaisiin todistaa toisistaan. Hegel sanoo, että teesi ja antiteesi yksinään eivät ole tosia, siis teesi ja antiteesi ovat kummatkin tosia jossain rajatussa kontekstissa, mutta eivät ”ylipäätään”. Teesi ja antiteesi kuitenkin sisältävät toisensa eli voimme luontaisesti siirtyä kontekstista, jossa teesi pätee, kontekstiin, jossa antiteesi pätee.

Mitä tämä abstrakti vastaus käytännössä tarkoittaa? Teesi on Hegelille totta jossain kontekstissa. Jossain mielessä on siis järkevä sanoa, että maailma on rajattu – ja näin on järkevä sanoa, jos maailmalla tarkoitetaan jotain ajassa ja avaruudessa rajattua aluetta, esimerkiksi Maapalloa ja sen elinkaarta. Toisaalta raja on jotain, joka täytyy ylittää, Hegel sanoo. Voimme siis löytää maailmaa vielä oman planeettamme ulkopuoleltakin, esimerkiksi aurinkokunnasta. Antiteesi on siis totta siinä mielessä, että jokaisen aika-avaruudellisen alueen ulkopuolelta voimme löytää

suuremman alueen, josta tämä pienempi on vain osa. Toisaalta Hegel sanoo taas, että ääretön on jotain, josta aina vain syntyy rajoja. Esimerkiksi Maapallon ulkopuolelta löydämme taas uuden rajatun alueen, vaikkapa aurinkokunnan.

Ensi näkemältä Hegelin selitys tuntuu vain väistävän varsinaisen ongelman. Vaikka Hegel tarkoittaisi maailmalla tässä yhteydessä mitä tahansa ajallisesti ja avaruudellisesti rajallista aluetta, jää selvittämättä, minkä kokoinen on maailma kokonaisuudessaan eli kaikkien näiden rajallisten alueiden summa. Mutta kysymys itse asiassa jättää huomiotta Hegelin ratkaisun tärkeimmän ajatuksen. Hegel toteaa, että aina kun jokin aika-avaruudellinen raja ylitetään, löydetään vain lisää aika-avaruudellisia rajoja. Mitään kaiken kattavaa maailmaa kokonaisuutena ei siis yksinkertaisesti missään vaiheessa löydetä, sillä emme pysty hyppäämään vähittäisessä rajojen ylittämässä mihinkään hypoteettiseen loppuvaiheeseen, joka olisi varsinainen maailma. Hegel jopa puhuu antinomioiden yhteydessä hieman halveksuvaan sävyyn ”niin sanotusta maailmasta” ja näin vihjaa, että maailman käsitteessä on jotain hämärää, jos maailmalla tarkoitetaan kaiken kokonaisuutta.

Vaikka sanonkin Hegelin epäävän maailman olemassaolon tai ainakin epäilevän sitä, tämä ei suoraan osoita, että Hegel olisi idealisti siinä mielessä, että hän uskoisi kaiken riippuvan tietoisuudesta tai hengestä. Hegelhän edelleen myöntää rajallisten ajallis-avaruudellisten alueiden olemassaolon, eikä mikään estä, etteivät nämä rajalliset alueet voisi olla tietoisuudesta riippumattomia. Hegel itse asiassa sanoo hieman sen jälkeen, kun hän on puhunut niin sanotusta maailmasta, että on miltei sama, puhummeko objektiivisesta ja reaalisesta maailmasta vai subjektiivisesta ja ymmärryksen määrittämästä aistimellisuudesta. Filosofian historian luennoissaan Hegel selittää huomautustaan tarkemmin: vaikka puhuisimmekin terminologian tasolla subjektiivisesta maailman kokemisesta reaalisen maailman sijaan, olisi tässä kokemuksessa silti joitain annettuja piirteitä, mihin me emme ole vaikuttaneet (SW 18, 334).

Hegel ei väitä, ettei ympärillämme olisi mitään tietoisuudesta riippumatonta. Sen sijaan hän esittää, ettei ole mielekäästä olettaa mitään lopullista kokonaisuutta, joka sisältäisi kaiken kokemamme, mutta myös kaiken mitä ylipäänsä voi kokea. Hieman mutkia oikoen voidaan sanoa, että maailma on Hegelille vain potentiaalisesti, muttei aktuaalisesti, ääretön. Tässä mielessä Hegelin ratkaisu muistuttaa Kantin ajatusta epämääräisestä maailmasta. Itse asiassa voidaan kysyä, onko Hegel tavallaan jopa johdonmukaisempi kuin Kant. Kantin ensimmäisen antinomian pitäisi osoittaa, ettemme voi mielekkäästi puhua avaruudellisen ja ajallisten olioiden ja ilmiöiden kokonaisuudesta eli maailmasta. Silti Kant näyttää myös olettavan, että voimme kuitenkin puhua esimerkiksi avaruuden ja ajan kokonaisuudesta. Kant jopa toteaa, että kaikki määrätyt avaruudelliset ja ajalliset alueet on ymmärrettävä yhden avaruuden ja ajan osiksi (AA 3, 53). Hegel huomauttaa, että maailmaa koskeva antinomia soveltuu aivan hyvin myös avaruuteen ja

aikaan (GW 21, 229,1–4). Mitään lopullista kaiken kattavaa avaruutta ja aikaa ei siis Hegelin mielestä voida mielekkäästi olettaa, koska sellaisen saavuttamiseen vaadittaisiin äärettömän paljon rajojen ylityksiä. Ainoa ykseys tai yhdistävä tekijä kaikille erityisille avaruuksille ja ajoille olisi samanlainen kuin yhdistävä tekijä kaikille sinisille olioille, Hegel huomauttaa (SW 19, 563). Hegel yrittää sanoa, ettemme voi koota kaikkia avaruuksia ja aikoja tai sinisiä olioita yhteen, mutta voimme huomata, että eri avaruuksilla, eri ajoilla ja eri sinisillä asioilla on yhteinen rakenne: avaruudellisuus, ajallisuus ja sinisyys.

Moninaisuutta yhdistävä rakenne on Hegelille tärkeä myös ensimmäisen antinomian ratkaisun kannalta. Sen jälkeen kun Hegel on lyhyesti maininnut, että meidän pitäisi tarkastella antinomian eri puolia toisiaan täydentävinä, hän huomauttaa kryptisesti, että ihmisjärjen ei oikeastaan pitäisi tarkastella ajallista ja avaruudellista maailmaa, vaan maailmaa olemuksessaan ja käsitteessään (GW 10:1, 240,9–14). Järkeä ei siis Hegelin mielestä hyödytä se, että tutkitaan eri ajallisten ja avaruudellisten alueiden muodostamaa sarjaa ja yritetään löytää sille mahdollinen päätepiste. Sen sijaan järjen pitäisi hänen mukaansa tutkia kaikille näille äärellisille alueille yhteistä rakennetta. Jos kutsumme näitä rajallisia alueita maailmoiksi, pitäisi niiden yhteistä rakennetta kutsua maailmallisuudeksi. Maailmallisuuden tai aika-avaruudellisten tilojen yleisen rakenteen tutkimiseen riittää, että otetaan yksi mielivaltaisen esimerkkitapaus maailmasta, aivan kuten matemaatikon tarvitsee tutkia vain yhtä mielivaltaista yhtälöä, jotta hän oppisi jonkin kaikille yhtälöille yhteisen ominaisuuden (GW 12, 74,28 – 75,7). Jos tutkimme mielivaltaista mallimaailmaa – siis mielivaltaista aika-avaruuden aluetta – huomaamme, että sitä ennen ja sen ympärillä on aina lisää aikaa ja avaruutta. Voimme siis nähdä, että mikään tällainen maailma ei voi koskaan olla kaiken lopullinen kokonaisuus.

Mikä sitten loppujen lopuksi on ero Kantin ja Hegelin näkemyksissä maailman luonteesta? Ainakin on olemassa terminologinen ero: Kant sanoo maailman olevan suuruudeltaan epämääräinen, kun taas Hegel puhuu niin sanotusta maailmasta. Filosofien erilainen käsitteistö tuntuu tässä tapauksessa viittaavan samaan ilmiöön – emme koskaan voi kokea mitään kaiken kattavaa maailmaa, koska kohtaamme aina vain rajallisia aikoja ja avaruuksia, joiden takaa löytyy aina uusia aikoja ja avaruuksia. Terminologisen eron takana piilee syvempi ero suhtautumisessa rajallisten aika-avaruuksien sarjaan ja erityisesti siihen, mitä tämän sarjan tuolla puolen voisi olla. Kantille tämä epämääräinen ajallisten ja avaruudellisten asioiden kokonaisuus on jotain inhimilliselle kokemukselle ilmenevää. Hegelkin myöntää, että niin sanottua maailmaa voi kutsua meille ilmeneväksi, kunhan vain muistaa, että tämä ilmenevä maailma ei ole täysin meistä riippuvainen.

Kant ei tietysti väitä, että kokemamme epämääräinen maailma ei olisi aivan todellinen. Hän pikemminkin kiinnittää huomiomme siihen, että kokemamme maailman lisäksi saattaa mahdollisesti olla olemassa jotain muuta. Vaikka esi-

merkiksi ihmistietoisuuden on mahdotonta kokea mitään kaiken kattavaa maailman kokonaisuutta, on silti Kantin kannalta ajateltavissa, että jokin toisenlainen tietoisuus voisi havaita koko olevan ikään kuin yhdellä silmäyksellä. Toisaalta Hegelkään ei varsinaisesti väitä, että koko olevan hahmottaminen kerralla ei olisi missään mielessä mahdollista: ainakaan ajatuksessa ei ole mitään suoranaista ristiriitaa. Hegelin asenne pelkän ristiriidattomuuden avulla määriteltäviin mahdollisuuksiin on kuitenkin kriittinen. Filosofian tehtävä ei Hegelin mielestä ole tutkia, miten asiat voisivat olla (GW 20, 165,23–27). Koska me ihmiset emme voi kokea mitään intuitiivista elämystä kaikesta, ei Hegelin mielestä vaikuta järkevältä kuluttaa aikaa sen tai muiden vastaavien meille tyhjiä mahdollisuuksien pohtimiseen. Kantille tällaiset kokemuksen ylittävät mahdollisuudet ovat arvokkaita uskon kohteita, jotka voivat ainakin ohjata inhimillistä toimintaa, kun taas Hegel haluaa nimenomaan kääntää katseen tuollaisista saavuttamattomista mahdollisuuksista takaisin siihen meidän tuntemaamme ja kokemuksemme ulottuvissa olevaan, koskaan ehtymättömään aikojen ja avaruuksien ketjuun.

Helsingin yliopisto

Kirjallisuus

- Ameriks, Karl (1985), "Hegel's critique of Kant's theoretical philosophy", *Philosophy and phenomenological research* XLVI 1, 1–35.
- Hegel, G.W.F., *Gesammelte Werke*, Felix Meiner Verlag, Hampuri. [= GW]
 10, *Nürnberg Gymnasialkurse und Gymnasialreden (1808-1816)*, 2006.
 12, *Wissenschaft der Logik, Zweiter Band, Subjektive Logik (1816)*, 1981.
 20, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, 1992.
 21, *Wissenschaft der Logik, Erster Band, Objektive Logik, Erster Teil, Lehre von Sein (1832)*, 1985.
- Hegel, G.W.F., *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden*. Fr. Frommans Verlag, Stuttgart. [= SW]
 18, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Zweiter Band*, 1959. Stuttgart: Fr. Frommans Verlag.
 19, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Dritter Band*. 1959. Stuttgart: Fr. Frommans Verlag.
- Hösl, Vittorio (1987), "Raum, Zeit, Bewegung", teoksessa Petry (toim.) (1987), 247–293.
- Kant, Immanuel (1911), *Gesammelte Schriften, Dritter Band, Kritik der Reinen Vernunft., Zweite Auflage (1787)*, Hrsg. von der Königlich- Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berliini. [= AA 3]
- Petry, Michael (toim.) (1987), *Hegel und die Naturwissenschaften*, Fromman-Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt.
- Sedgwick, Sally (1991), "Hegel's strategy and critique of Kant's mathematical antinomies", *History of Philosophy Quarterly* 8.4, 423–440.

Kant ja mahdollisten maailmojen semantiikka

Toni Kannisto

I

Filosofisesta näkökulmasta kysymys modaliteettien eli mahdollisuuden, aktualisuuden ja välttämättömyyden luonteesta on polttava ja vaikea. Filosofinen argumentaatio koskee usein mahdollisuuksia ja välttämättömyksiä tai perustuu niille. Siltikään ei ole helppoa vastata tyydyttävästi siihen, mitä modaliteetit ovat.

Erityisen totta tämä on Immanuel Kantin (1724–1804) filosofiasta – pyrkihän hän tunnetusti selvittämään mm. tiedollisen kokemuksen, moraalisen toiminnan ja tieteellisen tutkimuksen mahdollisuuden välttämättömiä ehtoja. Tästä huolimatta yhtäältä modaliteettien filosofiassa Kant on jätetty käytännössä täysin huomiotta, kun taas toisaalta Kant-tutkimus on kuin yhteisestä sopimuksesta vaiennut modaliteeteista. Kun niistä sitten on puolin ja toisin puhuttu, Kantin modaliteettikäsitystä on haukuttu toivottoman sekavaksi. On jopa ajateltu, ettei hän ymmärtänyt pohtia modaliteetin luonnetta lainkaan – mikä on rankka syytös ottaen huomioon, kuinka Kantin filosofia vilisee modaalitermejä. Voitaisiin nimittäin pitää jo jonkinasteisena puutteena, jos filosofi listaa välttämättömiä ehtoja tajuamatta kysyä, mitä niiden välttämättömyys tarkoittaa.

Huolellisempi tarkastelu osoittaa tällaisen vähättelevän asenteen kuitenkin kestävämmäksi. Ensiksikin Kantilla on strukturoitu ja eksplisiittinen teoria modaliteeteista. Toisekseen hän myös soveltaa näkemystään lukuisissa keskeisissä argumenteissa erityisesti dogmaattista metafysiikkaa vastaan ja painottaa modaliteettien tärkeyttä – mistä eräänä selkeänä merkinä on se, että modaliteetit löytyvät Kantilla äärimmäisen keskeisestä kategoriataulukosta, jossa ne vieläpä ovat erityisasemassa (A80/B106; A219/B266). Kaiken kukkuraksi Kant suomii avoimesti edeltäjiään kyvyttömyydestä määritellä modaliteetteja, joten hänen tuskin voidaan katsoa olleen asiasta ainakaan tiedoton tai sen suhteen välinpitämätön. Esimerkiksi seuraava lainaus ilmaisee Kantin kannan suhteellisen yksiselitteisesti:

Mahdollisuutta, olemassaoloa ja välttämättömyyttä ei olla vielä kyetty määrittelemään paitsi ilmiselvillä tautologioilla, kun niiden määritelmät haluttiin johtaa yksinomaan puhtaaseen ymmärrykseen nojautuen. Sillä se silmänlume, että käsitteen looginen mahdollisuus (kun se ei ole ristiriitainen) korvataan olioiden transsendentaalisella mahdollisuudella (jolloin käsitettä vastaa objekti), voi hämätä ja tyydyttää vain kokematonta. (A244/B302.)

Tässä kirjoituksessa tarkastelen valtavirrasta ehkä melkoisestikin poike-
ten Kantin suhdetta mahdollisten maailmojen semantiikkaan sekä yleisemmin
modaliteettien metafysiikkaan. Samalla tuon esille, kuinka modaliteetit asetu-
vat Kantin filosofian ytimeen. Tietääkseni kukaan ei ole aiemmin huomionut,
että Kantilla on mahdollisten maailmojen semantiikka – eikä varsinkaan, että hän
myös soveltaa semantiikkaansa modaliteettien metafysiikan kritisoimiseen. Puo-
lustan seuraavassa molempia kantoja. Vastustan samalla sitä joskus esitettyä aja-
tusta, että koska Kant hyväksyy vain yhden maailman olemassaolon, hänellä ei
edes voi olla mahdollisten maailmojen semantiikkaa.

II

Mahdollisten maailmojen perusidea on yksinkertainen. Arvostelma ”on mah-
dollista, että p” luetaan ”p on tosi jossakin mahdollisessa maailmassa”. Vastaavasti
”on välttämätöntä, että p” saa muodon ”p on tosi kaikissa mahdollisissa maai-
lmoissa”. Asiantila on aktuaalinen, mikäli se pätee siinä mahdollisessa maai-
lmassa, joka on omamme. Vaikka on olemassa aimo liuta mahdollisten maailmo-
jen semantiikan muotoiluja, tämä perusidea pysyy samana.

Mahdollisten maailmojen semantiikalla on pitkä historia, ja se on nykyäänkin
miltei paradigmaattisessa asemassa modaliteettien filosofiassa, joten herää kysy-
mys, voiko mikään horjuttaa sen asemaa – tai miksi ylipäänsä pitäisi. Vaikka mah-
dollisten maailmojen semantiikka näyttääkin loogisesta näkökulmasta varsin kel-
volta modaliteettien mallilta, se saattaa kuitenkin filosofisesta näkökulmasta olla
perin hämmentävä.

Esimerkiksi yksisarvisen (olemassaolon) mahdollisuus tarkoittaa mahdollisten
maailmojen semantiikassa siis sitä, että se on olemassa jossakin *mahdollisessa* maai-
lmassa. Tässä Kantin yllä siteerattu tautologisuus-kritiikki nostaa päätään. Voitai-
siin sanoa, että yksisarvisen mahdollisuudella tarkoitetaan toki juuri tätä, mutta
itse mahdollisuuden luonne jää yhä mysteeriksi. Mahdollisen maailman käsitettä
on tietysti pohdittu paljonkin, ja useimmiten se on määritelty asiaintilojen tai
arvostelmien kautta. En voi tarttua tässä aiheeseen tarkemmin, mutta kiteytettynä
ongelmaksi jää joka tapauksessa se, että vaikka mahdollisten maailmojen seman-

tiikka lieneekin oiva mahdollisuuden looginen malli, se ei vaikuta kovinkaan tyhjentävältä tai edes alustavalta selvitykseltä siitä, mitä mahdollisuus on. Kuten aiemmasta sitaatista ilmenee, Kantille tämä kysymys on keskeinen.

III

Ennen kuin siirryn tarkastelemaan Kantin mahdollisten maailmojen semantiikkaa, esittelen hieman hänen modaliteettikäsitystään yleisesti. Sen ehkä silmiinpistävin piirre on, että Kantille on olemassa kahdenlaisia modaliteetteja. Niin kutsutussa arvostelmien loogisessa taulukossa modaliteetin ryhmään kuuluvat *problemaattinen*, *assertorinen* ja *apodiktinen* arvostelma. Arvostelman modaliteetti koskee sen totuutta: problemaattisessa arvostelmassa totuusarvoon ei oteta kantaa, assertorista arvostelmaa puolestaan väitetään todeksi tai epätodeksi ja apodiktisen arvostelman totuusarvon katsotaan pätevän välttämättä. Arvostelmataulukolle analogisessa kategoriataulukossa vastaavat modaliteetit ovat *mahdollisuus*, *olemassaolo* eli *aktuaalisuus* sekä *välttämättömyys*. Kategoriataulukon modaliteetti koskee olion *olemassaoloa*. Se voi olla joko (vain) mahdollinen, olemassa oleva tai peräti välttämättä olemassa oleva. (A70–83/B95–109.)

Tämä modaliteettien kaksitasoinen rakenne on Kantille olennainen. Siinä missä arvostelmalliset modaliteetit koskevat ainoastaan käsitteiden suhteita arvostelmissa ja ovat siten *loogisia*, kategoriset modaliteetit koskevat olioita ja niiden olemassaoloa ja ovat siten kantilaisittain *transsendentaalisia*. Näillä on suuri ero: (analyttinen) arvostelma ”pegasos on lentävä hevonen” lienee kyllä apodiktinen, mutta siinä ei vielä oteta lainkaan kantaa moisen otuksen *olemassaoloon* – jälkimmäinen edellyttää lisätutkimusta. Sukeltamatta sen syvemmälle Kantin modaliteettikäsitteen kiemuroihin voidaan sanoa, että Kantille modaliteetti jakautuu täten kahteen tasoon: arvostelmalliset modaliteetit ovat *ajattelun* moduksia, kategoriset modaliteetit *olemisen* moduksia.

IV

Kantin mahdollisten maailmojen semantiikan tarkastelu on aloitettava toteamalla, ettei ole lainkaan yllättävää, että hänen mahdollisten maailmojen semantiikkansa on jäänyt huomiotta: hän kun ei teoriaansa esitellessään – tai juuri muutenkaan – käytä mahdollisten maailmojen terminologiaa. Tämä puolestaan on yllättävää: vielä esikriittisellä kaudellaan Kant nimittäin puhui mahdollisista maailmoista esimerkiksi arvioidessaan Leibnizin filosofiaa (kuten teoksessa

Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus, 1759). Puhtaan järjen kriitistä kaikki viitteet mahdollisen maailman käsitteeseen ovat kadonneet. En aio tässä yhteydessä selvittää tämän syytä tarkemmin, mutta mainittakoon, että Kant viittaa tähän ongelmaan ainakin kerran verratessaan kaiken mahdollisuuden totaliteettia maailman käsitteeseen todeten näiden olevan eri asioita (A408/B434–35). Pian tämän jälkeen hän myös määrittelee maailman yksiselitteisesti olemassa olevien olioiden eli *ilmiöiden* absoluuttiseksi totaliteetiksi (A419/B447) – lukien näin mahdolliset oliot eksplisiittisesti pois. Taustalla lienee siis Kantin päätös rajata maailman käsite olemassa oleviin asioihin. Nykyterminologiassa ”maailma” määritellään usein perin wittgensteinilaisittain asiaintilojen kokonaisuudeksi. Termiä voi nähdäkseni tässä merkityksessä käyttää myös Kantin kohdalla, kunhan pitää hänen maailman määritelmänsä visusti mielessään.

Kantin mahdollisten maailmojen semantiikka löytyy *Puhtaan järjen kriitistä* jumaltodistuksia koskevan kritiikin yhteydestä (A571ff/B599ff). Tässä ei ole mitään yllättävää. Sen lisäksi, että mahdollisten maailmojen semantiikka syntyi keskiajalla juuri Jumalaan liittyvän välttämättömyyden filosofisesta analysista, sitä on vielä nykyäänkin sovellettu Jumalan olemassaolon todistamiseen. On siis varsin luonnollista, että Kantin vastaava teoria löytyy tästä yhteydestä ja liittyy jumaltodistusten kritiikkiin.

Kantin lähtökohta on harmittoman oloinen. Hän toteaa ensin ristiriidattomuuden periaatetta mukaillen, että komplementaarisisista predikaateista tai ominaisuuksista P ja $ei-P$ vain toinen voi päteä *käsitteestä*. Tämän jälkeen hän lisää, että mikäli käsitteen sijasta ajattelemme *oliota*, on lisäksi pädevä, että *jompikumpi* – P tai $ei-P$ – soveltuu tähän olioon. Siis että jokaisen olion kohdalla on oltava (ainakin teoriassa) määritettävissä, onko sillä jokin ominaisuus vai ei. Kant kutsuu *läpikäyvän määrittämisen periaatteeksi* ajatusta, että on oltava periaatteessa mahdollista määrittää jokaisen olion suhde kaikkiin mahdollisiin komplementaarisiin predikaatteihin. (A571–73/B579–601.)

Kyseessä ei ole järin kummallinen ajatus. Voidakseni ylipäänsä erottaa objekteja toisistaan, minun on voitava sanoa, mitkä ominaisuudet sille kuuluu ja mitkä ei. Toisaalta tuntuu luontealta, että pohdimme sitten mitä tahansa predikaattia, se joko soveltuu johonkin olioon tai ei. Aina ei tietysti ole helppoa antaa yksikäsitteistä määritelmää predikaatille, mutta mikäli se on annettu, sen soveltuvuus on mahdollista selvittää. Kantin mukaan kyseinen periaate on välttämätön kaikelle *tutkimukselle*: esimerkiksi veden tieteellinen tutkiminen kattaa muun muassa sen määrittämisen, mitkä ominaisuudet sillä on ja mitkä ei. Mitä useammalle ominaisuudelle tämän teen, sitä paremmin tiedän mitä vesi on.

Tästä jokseenkin yksinkertaisesta ajatuksesta seuraa yllättäen varsin paljon. Kant näet ajattelee, että jokaista oliota x kohden syntyy ominaisuuksia P_1, \dots, P_n koskeva disjunkttiivisten arvostelmien sarja:

- 1: Joko P_1 tai $\text{ei-}P_1$ pätee x :ään; ja
 2: Joko P_2 tai $\text{ei-}P_2$ pätee x :ään; ja
 ...
 N: Joko P_n tai $\text{ei-}P_n$ pätee x :ään.

Kant kääntyy tarkastelemaan syntynyttä ominaisuuksien joukkoa $\{P_1, \dots, P_n\}$, joka siis kattaa kaikki ne ominaisuudet, joiden avulla määritämme objekteja ja siten erotamme ne toisistaan. Tämän ominaisuuksien joukon voidaan Kantin mukaan katsoa muodostavan eräänlaisen kaiken mahdollisuuden materian, jonka eri kombinaatioina syntyy olion x mahdolliset tavat olla eli olion x mahdolliset maailmat. (A573/B601.) Jos kyseessä oleva olio on esimerkiksi paitani ja kaikkien predikaattien joukko on {punainen, villainen}, paitani mahdolliset maailmat olisivat: ”punainen ja villainen”, ”punainen muttei villainen”, ”villainen muttei punainen” sekä ”ei punainen eikä villainen”.

Kant itse päätyy lopulta esittämään melko monitahoista kritiikkiä ontologista jumal todistusta kohtaan. Riittänee todeta, että Kantin mukaan läpikäyvän määrittämisen periaate johtaa ajatukseen kaikkien mahdollisten ominaisuuksien absoluuttisesta joukosta. Tätä joukkoa hän kutsuu varsin aristoteelisessa mielessä mahdollisuuden materiaaliksi. Sen asettuminen johonkin muotoon antaa aktuaalisen maailman. Absoluuttisen joukon oletus seuraa edellä mainitusta sarjasta: mikäli vain oletamme, että disjunkttiivisten arvostelmien sarjalla on päätepiste, on oltava olemassa kaikkien mahdollisten predikaattien joukko Jäljempänä esitetyin perustein Kant kuitenkin hylkää mainitun oletuksen ja sitä kautta ontologisen todistuksen.

V

Formaalisti Kantin malli yhtyy mahdollisten maailmojen semantiikkaan. Eri-tyisesti sillä on likeinen suhde Jaakko Hintikan (esim. 1973) nk. distributiivisten normaalimuotojen kautta määriteltyyn mahdollisten maailmojen semantiikkaan, mutta myös (erään olennaisin eroin) Plantingan (1974) malliin. Kun asiaa tarkastellaan yhden olion näkökulmasta, mahdolliset maailmat ovat eri tapoja kombinoida sille ominaisuuksia. Usean olion yhtäaikainen tarkastelu ei ole ongelma; tällöin vain (kuten Hintikankin mallissa) olion ominaisuuksien määrittäminen saattaa määrittää myös toisten olioiden ominaisuuksia. Mikäli jollakin oliolla on esimerkiksi ominaisuus ”Suomen ensimmäinen presidentti”, ei yhdelläkään toisella oliolla voi olla tätä ominaisuutta.

Jättäkäämme hetkeksi formaali puhe ja olkaamme metaforisia. Nimittäin tavallisesti mahdollisten maailmojen semantiikassa oliot niin sanoakseni ”lentä-

vät mahdollisten maailmojen läpi” – siis ikään kuin sijaitsevat mahdollisissa maailmoissa eri ominaisuuksia saaden. Kantin versiossa puolestaan mahdolliset maailmat itse lentävät olioiden läpi. Mahdolliset maailmat tavallaan sijaitsevat olioissa tai kiinnitetään niihin, ja puhe on täten *saman*, jo annetun yksilön saamien ominaisuuksien mahdollisista kombinaatioista. Kuten pian huomaamme, tämä on tärkeä ero. Jo suoralta kädeltä on havaittavissa, että tällainen malli välttää muun muassa sellaisia edellisen tarkastelutavan synnyttämiä (metafyysisiä) ongelmia kuten maailmojen välinen identiteetti, joka kantilaisesta näkökulmasta on vain modaliteettien väärinymmärtämisestä kumpuava pseudo-ongelma.

VI

Nyt on esitettävä Kantin kannalta olennainen kysymys: Mistä nämä mainitut, mahdollisten maailmojen semantiikassa käytetyt ominaisuudet ja oliot tulevat? Kantille vastauksen on oltava, että ne saadaan viime kädessä kokemuksesta. Koemme esimerkiksi punaisuutta ja muodostamme punaisuuden käsitteen, emmekä voi samassa mielessä muodostaa käsitettä värille, jota emme ole koskaan nähneet. Emme voi *keksiä* värejä. Pikemminkin keksimme tai kuvittelemme uusia yhdistelmiä jo koetuille asioille. Näemme hevosen ja linnun ja kuvittelemme (mahdollisen) lentävän hevosen. Näin emme myöskään voi koskaan olla varmoja, että käytettävissämme todella on kaikkien mahdollisten ominaisuuksien joukko, koska kokemus voi aina paljastaa uusia ominaisuuksia. Täten tällainen joukko on pelkkä järjen idea, jonka yhteydestä todellisuuteen ei Kantin mukaan ole takeita.

Tästä seuraa, että Kantilla suunta on – ainakin ontologisessa mielessä – aktuaalisesta maailmasta mahdollisiin. Mahdollisuus tavallaan ankkuroituu aktuaalisuuteen. Monet mahdollisten maailmojen kehittämät toimivat päinvastoin: muodostetaan loogisesti ristiriidattomia ominaisuuksien ja olioiden joukkoja eli maailmoja ja määritetään aktuaalinen sellaiseksi maailmaksi, jossa itse sijaitsemme. Tämä ei Kantin näkökulmasta voi kuitenkaan onnistua, koska käsitteen looginen mahdollisuus eli ristiriidattomuus ei takaa sitä vastaavan olion ontologista mahdollisuutta. Kantin ehkä mielenkiintoisin esimerkki on kahden suoran rajaama tasokuvio, jonka käsitettä hän pitää ristiriidattomana (loogisesti mahdollisena) – ja sellainen voidaan jopa konstruoida epäeuklidisessa geometriassa – mutta jota vastaava *olio* ei kuitenkaan ole mahdollinen, koska se rikkoo havaintoavaruuttamme vastaan (A220–21/B267–68). Todellinen, olioita koskeva eli kantilaisittain ontologinen (kategorinen) mahdollisuus edellyttää lisäehtoja, joiden tarkasteluun siirryn pian.

Kant siis johtaa eräänlaisen mahdollisten maailmojen semantiikkansa tavas-

tamme ajatella ja organisoida maailmaa. Tällaiseksi mahdollisten maailmojen semantiikan on Kantin mukaan jätäväkin. Se on kuvaus (välttämättömästä) tavastamme *ajatella* maailmaa, ei maailmasta itsestään, eikä siitä siksi saa eikä voi suoraan johtaa mitään metafysiikkaa. Mahdollisilla maailmoilla ei ole mitään *ontologista* vaan ainoastaan *looginen* status. Kantin filosofiaa tuntevia helpottanee vertailu muihin puhtaan järjen ideoihin. Esimerkiksi sielun ja Jumalan ideat ovat välttämättömiä ajatuskehelmiä, mutta meillä ei ole oikeutta olettaa, että näitä ideoita vastaisi jokin todellinen olio. Samoin mahdolliset maailmat ovat väistämättömiä ajattelun välineitä, mutta olisi virhe olettaa, että niitä vastaa jokin todellinen olio eli maailma. Lyhyesti – ja ehkä peräti ytimekkäästi – sanottuna, mahdolliset maailmat ovat *mahdollisia* juuri siksi, että ne eivät ole olemassa.

Tässä mielessä on oikein sanoa, että Kant on yhden maailman filosofi. Hänelle on (ontologisesti) olemassa vain yksi maailma. Muut eli mahdolliset maailmat ovat vain ajatuskehelmiä. Kantille mahdollisuus tarkoittaa metafysisessä mielessä *aktuaalisen* maailman tapoja olla, ei siitä irrallisten, toisten maailmojen olemisen tapoja. Olisi kuitenkin väärin sanoa, että koska Kantilla ei ole mahdollisten maailmojen metafysiikkaa tai ontologiaa, hänellä ei ole mahdollisten maailmojen semantiikkaa. Päinvastoin mahdollisten maailmojen semantiikka on ajatteluumme ohjaavana periaatteena välttämätön.

VII

Aiemmin totesin, että Kantin mukaan ontologinen mahdollisuus edellyttää loogisen mahdollisuuden lisäksi muita ehtoja. Tarkastellessaan kategorisia modaliteetteja Kant esittää olemassaolon mahdollisuutta, aktuaalisuutta ja välttämättömyyttä koskevat ontologiset ehdot (A218ff/B265ff). Esittelen lopuksi lyhyesti Kantin modaliteettien ontologian ”positiivisen” puolen, joka tarjoaa modaliteettien määritelmät.

Kantin transsendentaalisen idealismin mukaan kokemus koostuu meille annetusta materiaalista ja siitä tavasta, jolla tämä materiaali koetaan. Jälkimmäistä Kant kutsuu kokemuksen muodoksi, ja hänen mukaansa me itse asetamme sen kokemukseen sen välttämättöminä ehtoina. Näin ollen mikään ei voi olla olemassa meille, ellei se mukaudu näihin ehtoihin. Tästä syntyy ontologisen mahdollisuuden määritelmä: ”Se, mikä sopii yhteen kokemuksen muodollisten ehtojen kanssa (havainnoinnin ja käsitteiden mukaisesti), on *mahdollinen*” (A218/B265). Kokemuksen muodolliset ehdot ovat aika-avaruus ja kategoriat. Esimerkiksi ei-ajallis-avaruudelliset oliot ovat täten ontologisesti mahdottomia. Tällaisia voisivat olla vaikkapa enkelit, jotka ovat käsitteellisesti ristiriidattomina toki loogisesti mahdollisia.

Mikä sitten on ontologisesti aktuaalista eli olemassa olevaa? Yksinkertaisesti se, mihin niin sanoakseni törmäämme maailmassa: se, mikä on joko suoraan tai kausaalilakien välityksellä kytköksissä aisteihimme. Kantin omin sanoin: ”Se, mikä on kytköksissä [*zusammenhängt*] kokemuksen (aistimuksen) materiaalistien ehtojen kanssa, on *aktuaalinen*” (A218/B266).

Entä välttämättömyys, tuo epäilemättä kiinnostavin modaliteetti? Kant toteaa: ”Se, jonka kytkös aktuaaliseen määrittyy kokemuksen yleisten ehtojen mukaisesti, on (eksistoi) *välttämättä*” (A218/B266). Toisaalla hän toteaa välttämättömyyden olevan myös ”mahdollisuuden itsensä antamaa olemassaoloa” (B111). Kant esittää kuitenkin masentavan väitteen: mikään ei ole välttämätöntä sinänsä eli absoluuttisesti. Kantilaisessa systeemissä syy on selkeä: kokemuksen muoto koskee koettavien olioiden välttämättömiä ehtoja, eikä pelkästä ehtojen olemassaolosta seuraa minkään ehtoihin mukautuvan olemassaolo. Jälkimmäinen voidaan todentaa vain kokemuksessa. Kant jatkaa kuitenkin, että on olemassa *ehdollista* välttämättömyyttä, nimittäin kausaalilain kautta: syyn olemassaolosta seuraa välttämättä seurauksen olemassaolo ja päinvastoin. (A226–28/B279–80.)

Onko Kantilla sitten vastausta kysymykseen, *mitä* modaliteetit ovat? Ainakin hän määrittelee ne tavalla, joka ei ole kehäinen tai tautologinen, nimittäin kytkemällä ne kokemuksen muodollisiin ja materiaalsiin ehtoihin. Yhteistä modaliteeteille onkin Kantilla se, että ne koskevat materiaalin ja muodon välillä vallitsevan sidoksen ”vahvuutta”. Arvostelmallinen modaliteetti koskee ajattelemisen ja ajattelun (intentionaalisen) kohteen välisen sidoksen vahvuutta. Kategorinen modaliteetti puolestaan koskee havaitsijan ja havaitun, olemassa olevan olion välisen sidoksen vahvuutta. Jo tämän pitäisi riittää osoittamaan, että modaliteettien asema yhtäältä ajattelun ja toisaalta olemisen moduksina on äärimmäisen tärkeä juuri ajattelun ja olemisen välisen kuilun umpeen kuromiseen pyrkivälle Kantille. Lisäksi modaliteettien filosofia onnistuu ainakin kantilaisessa kontekstissa paljastamaan paljonkin ajattelun ja olemisen itsensä luonteesta – filosofisesti olennainen käsitepari, jos mikään!

VIII

Olen pyrkinyt osoittamaan ensinnäkin, että mahdollisten maailmojen semantiikalla tai sitä vastaavalla modaliteettien muodollisella struktuurilla on Kantilla keskeinen rooli. Toiseksi hän vastustaa yltiöinnokasta modaliteettien metafysiikkaa, joka pitää mahdollisia maailmoja ontologisina entiteetteinä tai johtaa niiden ominaisuuksista metafysisiä tuloksia. Mahdollisten maailmojen semantiikka kuvaa ajattelumme moduksia, eikä sitä voida suoraan käyttää olemisen moduksien analyysiin. Erityisesti mahdolliset maailmat ovat ontologisesti aktu-

aaliseen sidottuja, jolloin mahdollisten maailmojen semantiikalla on *filosofista* tai ainakin *ontologista* merkitystä vain käsitettyinä tavoiksi ajatella aktuaalisen maailman mahdollisia olemisen tapoja. Ontologisesti mahdollista on se, minkä on mahdollista olla olemassa *tässä* maailmassa.

Näkemyks Kantista yhden maailman filosofina on oikea. Olemassa on vain yksi maailma, eikä Kantilla riittäisi lainkaan ymmärrystä Lewisin kaltaisille modaalirealisteillemme. Mutta ajatus, että Kant siksi hylkäisi mahdollisten maailmojen semantiikan tai palauttaisi mahdollisuuden aktuaalisuuteen, on kestävä. Mahdollisten maailmojen semantiikka säilyttää keskeisen roolinsa ajattelua ohjaavana välttämättömänä (kantilaisin termein ”regulatiivisena”) periaatteena. Näin Kantin teoria antaa yhtäältä tilaa mahdollisten maailmojen semantiikan loogiselle käytölle samalla, kun se toisaalta tukee intuitiotamme, että on olemassa vain yksi todellisuus, ja että mahdolliset maailmat ovat vain mahdollisia nimenomaan siksi, että ne eivät ole olemassa.

Oslon yliopisto

Kirjallisuus

Hintikka, Jaakko (1973), *Logic, Language-Games, and Information: Kantian Themes in the Philosophy of Logic*. Clarendon Press, Oxford.

Kant, Immanuel (A:1781/B:1787), *Kritik der reinen Vernunft* (Puhtaan järjen kritiikki), teoksessa *Kant's gesammelte Schriften III–IV* (1911), Georg Reimer, Berlin.

Plantinga, Alvin (1974), *The Nature of Necessity*, Oxford University Press, Oxford.

Maailman tunteminen ja minuuden etsintä

Heikki A. Kovalainen

*And so it was I entered the broken world
To trace the visionary company of love, its voice
An instant in the wind (I know not whither hurled)
But not for long to hold each desperate choice.
– Hart Crane*

Näkemykseni mukaan maailmasta ilmiönä ei voi lainkaan saada otetta kysymättä minuuden ja maailman välistä yhteyttä. Minuuden ja maailman suhde on filosofian peruskysymys, umpikuja ja uuden alku: ongelmaan ei liene tyhjentävää vastausta, vain joukko enemmän tai vähemmän vaikeasti avautuvia hahmotuksia, ja kuitenkin kyseessä on filosofian aiheista eräs hedelmällisin. Samalla kun kysymys koskee – ainakin periaatteessa eli kirjaimellisesti ymmärtäen – *minun* suhdettani minua ympäröivään maailmaan ja todellisuuteen, *tämä* kysymys on usein peittynyt minän ja maailman välisen siteen turhan abstraktiin ymmärtämiseen ja teoretisoimiseen. Kysymyksen äärellä ajattelijaa kohtaa laaja jatkumo mitä vaihtelevimpia kantoja subjektiviteetin ja objektiivisen olemassaolon välisen suhteen abstraktista hahmottamisesta aina henkilökohtaisempaan pohdintaan minän ja maailman välisestä yhteydestä ja jännitteestä. Minua kiinnostaa ennen kaikkea se, kuinka ihminen voi konkreettisesti tuntea maailmaa, jos maailma ei ole ontologinen mysteeri eikä abstrakti rajakäsite vaan koko meitä ympäröivän elämän kirjo. On paikallaan puhua inhimillisestä mahdollisuudesta tuntea todellisuus juoksematta karkuun kysymyksen painavuutta.

Uni

Eräänä luovimmista aikakausistaan vuonna 1840 Ralph Waldo Emerson näki unen, jonka hän kirjasi tuoreeltaan päiväkirjaansa:

Unessani kelluin suuressa eetterissä, ja näin tämän maailman kelluvan melko lähellä minua mutta omenan kokoiseksi kutistuneena. Enkeli otti sen käteensä, toi minulle ja sanoi: ”Tämä sinun on syötävä.” Niinpä söin maailman. (JMN 5, 525.)

Mitä uni tahtoo sanoa? Puuttumatta unen uskottavuuteen – kaikenlaisia uniahan voi nähdä ja jatkuvasti nähdään – kouriintuntuvimmalta tuntuu maailman syöminen enkelin käskystä. Suuri maailma on unessa kutistunut omenan kokoiseksi, ja sellaisena se on sopivan kokoinen syötäväksi. Jos Freudia mukaillen unet ovat toiveidemme toteumia, Emerson nähtävästi *tahtoo* imaista maailman itseensä. Hän haluaa tuntea maailman kokonaisuuden. Oli uni silkkaa hulluutta tai ei, filosofisesti kiintoisaa ja houkuttelevaa siinä on visio maailman sulkeutumisesta ihmisen sisään jonkin korkeamman voiman vaikutuksesta, jotta ikään kuin minä voisin löytää itsestäni ja tuntea itsessäni maailman.

Yvor Winters (1937, 590) on häiritsevän provosoivasti todennut emersonilaisella filosofialla olevan kaksi mahdollista päätepistettä: hulluus tai itsemurha. Hart Crane on Wintersin esimerkki jälkimmäisestä; tietysin varauksin eli vähintäänkin olettamalla vahvan historiallisen vaikutuksen Nietzsche voisi kenties käydä esimerkiksi edellisestä.¹ Kanta on ilmiselvästi liioiteltu mutta ehkä juuri siksi kiehtova. Sitä vasten tulee ymmärrettäväksi emersonilaisen ajattelun ankarin jännite ja haaste. Yhtäältä Emerson kuulutti ihmisiltä vahvaa ja autenttista yksilöllisyyttä, toisaalta hän asetti korkeaksi ihanteekseen yksilöllisyyden hälventämisen ja sulauttamisen mahdollisimman rikkaaseen kokemukseen maailmasta kaikessa moninaisuudessaan. Nietzschen Emersoniin sitoo juuri hänen tältä lainaamansa *Iloisen tieteen* ensipainoksen motto: ”Runoilijalle, filosofille, pyhimykselle kaikki asiat ovat ystävällisiä ja pyhiä, kaikki tapahtumat arvokkaita, kaikki päivät taivaallisia, kaikki ihmiset jumalallisia” (Emerson 1841, 8). Kaikkien asioiden rakastaminen, jopa minuuden samaistaminen rajallisen elämänpiiriin sijaan koko universumiin, on emersonilaisen etiikan avaintavoite. Eteemme alkaa piirtyä maailman hahmo, johon sisältyy elämän koko kirjo arkiasioista ja ajallisuudesta ihmisiin ja jumaluuteen.

Mutta jos Emerson tahtoo rakastaa kaikkea maailmassa, jääkö mitään sijaa terveelle maailman ja minän kritiikille? Nämä ovat kysymyksiäni. Kuinka rakastaa kaikkea, *nielaista maailma*, mutta olla silti oma itsensä? Kuinka yhdistää autenttinen itseys ja iloinen tiede – eli välttää hulluus?

Edustavuus

Minän ja maailman välinen yhteys oli ylipäänsä tärkeä teema romantiikan aikakauden ajattelijoille, ja ensimmäinen vastaus kysymykseen näiden välisestä suh-

teesta avautuu Emersonille varsin olennaisten itseluottamuksen ja representaatiivisuuden teemojen kautta. Tunnetuin esseessään ”Self-Reliance” (1841) Kierkegaardin amerikkalainen aikalainen muotoilee oman ajatuksensa subjektiiviteetista totuutena: kaikkein yksityisin on kaikkein yleisin (Emerson 1841, 27). Minun löytäessäni ajatukseni toisen teksteistä tulee esseen kuvauksen mukaan todistetuksi sokeuteni omien ajatusteni kantavuudelle, mikä taas viestii niiden yleispätevyydestä. Emersonilainen itseluottamus ei tarkoita solipsistista itseensä vetäytymistä, vaan *maailman* löytämistä omasta itsestä, minuuden avaamista ikkunaksi todellisuuden tuntemiseen. Mutta miksi maailmaa pitää ensinkään etsiä omasta itsestä – miksei todellisuutta voisi tuntea vain niin sanotusti menemällä maailmaan? Todellisuuden tuntemisessa lähinnä ilmiöiden äärelle menemistä suositteluva näkemys on hämärtää tai jopa tyystin kadottaa näköpiiristään minuuden probleemin, joka on kuitenkin ylitsepääsemätön osanen maailman tuntemisesta. Minuus voi olla maailmalle sulkeutunut, yksilöllisen trauman tiukka kiinni sitoma solmu, vaikka maailma ympärillämme niin sanotusti odottelisivikin tuntemistaan.

Minuuden kysymyksen huomioiminen maailman filosofisessa hahmotuksessa ei tyhjenny vain itsen kanssa tehtävään filosofiseen terapiatyöhön. Maailman ja minuuden erottamattomaan yhteyteen kulkee vähemmän henkilökohtaisiakin polkuja. Esimerkiksi husserlilaisen fenomenologian jalanjäljissä on perusteltavissa näkemys, jonka mukaan jopa tieteelliset teoriat on pohjimmiltaan perustettava tietoisuuden akteihin, joissa teoriat vasta tulevat todella ymmärretyiksi ja kytkeytyiksi ajattelun lainomaisuuksiin. Näkemys on kiistanalainen ja sen nyanssit hienompia kuin usein annetaan ymmärtää, eikä tässä voida puuttua kuin hahmotuksen antiin tulkinnallemme maailman ja minuuden välisestä siteestä. Ainoa työväline minuus ei varmasti maailmaa koskevien totuuksien ymmärtämiseksi ole, mutta sikäli kuin *jokaisella* ihmisellä on minuus – aivan yhtä ilmiselvästi kuin minulla on minuus – olisi filosofisesti onttoa jättää minuuden todistusvoima maailman ymmärtämisessä täysin käyttämättä. Tieteellisiä teorioita maailmasta esittävät ihmisyksilöt, ehkä jopa samaan tapaan kuin pyrimme vakuuttamaan ystävämme jonkin päähänpistomme mullistavuudesta, ja meidän on helpompi uskoa ihmisiä, jotka perustavat visionsa omaan kokemukseensa eivätkä vieraisiin dogmeihin. Tämä pätee ehkä ennen kaikkea historialliseen tietoon, joskin myös matemaattisten tieteiden deduktiivista todistamista voitaisiin husserlilaisessa hengessä pitää omavoimaisena näkemisenä, joka vasta pätevoittää tieteen tulokset. Minkä tahansa inhimillisessä historiassa liikkuvan – tieteen, taiteen, tradition – refleksiivinen ymmärtäminen on *maailman* ymmärtämistä. Niinpä minuus ikään kuin lunastaa paikkansa maailmassa osoittamalla kykynsä ymmärtää omasta itsestään lähtien maailmaa koskevia näkemyksiä: tieteen tekeminen ja itsetuntemus koskettavat toisiaan.

Emersonilaisemmalla kielellä maailman ymmärtämisen ja itsetuntemuksen välisessä yhteydessä on kysymys edustavuus-suhteesta – *representatiivisuudesta* esimerkilliseen edustavuuteen viittaavana. Stanley Cavell onkin todennut, ettei emersonilaisessa viitekehyksessä itsenä olemisen ja kaiken rakastamisen välillä ole lopulta ongelmaa, sillä minuus *edustaa* jotakin itseään universaalimpaa.² Luullakseni tässä on ajateltava liikkeen tapahtuvan minuudesta maailmaa kohti eikä niinkään maailmasta minuun. Yhtäältä voidaan ajatella olevan mahdollista itselle uppoutua maailmaan pyrkien tuntemaan sen mahdollisimman monia puolia, toisaalta on ehkä uskottavampaa ajatella vastauksen kaiken rakastamisen ja autenttisen itseyden väliseen jännitteeseen piilevän pikemmin itseä tuntevassa ja tunnusteleavassa minuuden aktualisoimisessa, josta ikään kuin sivutuotteena syntyy jotakin maailmaa representoivaa. Emersonin ajattelussa kulkeekin mukana representatiivisuutta ainakin kahdella tasolla: maailmassa tapahtuvia ilmiöitä voidaan representoida, ja puolestaan niitä esille nostavat ihmiset voivat olla representatiivisia muille ihmisille. Niinpä Emersonin todetessa muistikirjoissaan³ kulttuurin kaikkein korkeimmassa muodossaan tarkoittavan ”Minuuden samaistamista maailmankaikkeuteen”, ettemme puhuisikaan enää vain *minun* ajatuksistani ja toiveistani vaan yleisemmin *ihmiskunnan* (JMN 11, 203), voi yhtälö vaikuttaa vaaralliselta sikäli kuin se tahtoo identifioida minun egoni universumin kanssa – kysymättä kuka minä olen ja voinko sillä tavalla itseäni venyttää. Kestävämpi tulkinta avautuu toisesta otsikkoa ”Itsensä luominen kulttuurin päämääränä” kantavasta katkelmasta:

Tietyissä tapauksissa elämän päämäärä on maailmankaikkeuden imaiseminen itseensä, tai ettei oman varastonsa pohjalta jätä mitään [maailmassa olevaa] representoimatta, niinpä [ihminen] on luova itsensä. (JMN 11, 440–441.)

Näissä konteksteissa itsensä luomisesta puhuminen voi olla elintärkeää, sillä niin tähdentyy kaiken maailman itseensä imaisemisen keskellä kuitenkin kaikkiallinen ja ohittamaton itsetuntemuksen tärkeys. Maailmaa ja elämää tutkaillessamme perimmäinen tavoitteemme ei ole tuntea maailmaa irrallaan itsestämme vaan löytää itsemme maailmasta. Se ettei kyseessä nimenomaisesti ole egoistinen minuuden petollisen ylivallan julistus vaan minän ja maailman yhteyden oivaltaminen, käy ilmi juuri emersonilaisesta representatiivisuuden ajatuksesta. Jos ainakin periaatteessa maailmankaikkeus on samaistettavissa minuuteen, niin kääntäen seuraa, että jokaisella minällä on mahdollisuus – ehkä jopa velvollisuus – tuntea maailmaa oman itsensä kautta. Historian kulkua ei voi kääntää; kun asioiden ymmärtäminen ja avaaminen oman kokemuksen todistusvoiman kautta on kerran aloitettu historiassa, minä voin lunastaa paikkani maailmassa vain osallistumalla samaan yhteiseen leikkiin. Mahdollisuus on auki jokaiselle ihmiselle tie-

dollisena ja eettisenä ihanteena; kuten Cavell (1990) on emersonilaisessa perfektionismissaan vakuuttavasti korostanut, itseluottamus ja totuudenmukaisuus itseä kohtaan on nimenomaan myös demokraattinen hyve.

Ihmisen päästessä lähemmäs omaa egoaan laajempaa representatiivisuutta hän samalla tavoittaa jotakin olennaista maailman luonteesta – ikään kuin sosiaalisesti määrittävään ihmisyyteen olisi sisäänkirjoitettu joitakin yleisiä totuuksia maailmasta. Emersonin haaveillessa maailmankaikkeuden imaisemisesta itseensä hän tarkoittaa muun muassa luonnon tapahtuminen käyttämistä inhimillisten merkitysten avaamiseen. Itsensä luominen totuudenmukaisesti itseä kohtaan osoitautuu – emersonilaisittain ryyditetyn proto-fenomenologisen näkemyksen mukaisesti – juuri maailman kehkeytymisen uudelleen-esitykseksi (re-presentaatio – re-presentatiivisuus). Kenties maailman tunteminen omassa itsessään ei tarkoitaakaan kuivahkon kartesiolaista tietoisuuden tarkastelua, vaan konkreettisesti esimerkiksi luovien projektien toteuttamista, joissa luova ihminen tulee oivalta-neeksi jotakin maailman lainmukaisuudesta. Minuuskin on maailmassa: minuun on kirjoitettu maailman lait. ”Sielu pyrkii tuottamaan sen mitä se ei voi olla tekemättä” (JMN 12, 232).

Kohtalo

Toisella tavalla autenttisen minuuden ja maailman rakastamisen välinen jännite ratkeaa oivaltamalla, että minän kuunteleminen ja toteuttaminen voi ilmentää juuri maailman lainmukaisuutta – kohtaloa toteutuneena omassa elämässäni. Kohtaloajatuksen filosofinen voima piilee sen armahtavassa vääjämättömyydessä, joka kuitenkin sulkee sisäänsä minuuden: minän tavoittamiseen ei Emersonilla ole yhdenlaista reseptiä, tai edes joukkoa normeja tai suosituksia lähemmäs itseä pääsemiseksi, vaan ääretön sarja erilaisia keinoja opetella hiljaa ja aina uudestaan kuuntelemaan ja kuulostelemaan itseä. Hänen subjektiviteettikäsitteensä pohjautuu näkemykseen, jonka mukaan minuus ei ole viimeiseen asti omilla käsilläni; joskus tavoitan oman itseni parhaimmin juuri silloin, kun ikään kuin lasken harteiltani minäksi tulemisen taakan, höllennän otetta omasta itsestäni ja omaa kohtaloani ja elämänpolkuani koskevista pakkomielleistä, ja ikään kuin annan maailman lainmukaisuuden näkymättömästi tapahtua minussa. Täällä kulkee emersonilaisen armon säie: minuuteni seuraa arkitietoisuuttani korkeampia lakeja tahdostani riippumatta ja rajallisen ymmärrykseni tuolla puolen.

Myöhäisen pääteoksensa *The Conduct of Life* (1860) avaavassa esseessä ”Fate” Emerson hahmotteli tahdonvapauden ja determinismin synteisiä, lähtemättömän jäljen teoksen saksannoksen (1862) ilmestyessä 18-vuotiaaseen Nietzscheen jättänyttä näkemystä, joka antoi tälle innoituksen ilmeisen emersonilaisiin ensies-

seisiinsä ”Fatum und Geschichte” ja ”Willensfreiheit und Fatum”.⁴ Nietzschen ja Emersonin kohtaloesseiden ydin on yhteinen: kohtalo ja vapaus eivät sulje toisiaan pois vaan ovat toistensa edellytyksiä. Esseet eivät kartoita niinkään sitä, millä tavalla kohtalonomainen determinismi rikkoutuu ja inhimillinen vapaus murtautuu näkyviin, vaan kuinka läpätunkevan determinismin voi ensimmäisen persoonan näkökulmasta omaksua ja valjastaa elämän käyttövoimaksi. Oletetaan rohkeasti, että kohtalo hallitsee elämäni: millaista elämää oletuksesta seuraa? Vahvan heittäytyvään elämään ei vapauduta juoksemalla väsymättä omaa vapautta kiinni vaan luopumalla absoluuttisen vapauden vaatimuksesta ja antamalla kohtalonomaisuuden aktualisoitua omassa elämässä. Vapautuminen *edellyttää* juuri kohtalon voiman tunnustamista (Emerson 1860). Emersonilaisen kohtalon ja vapauden filosofian sanoma kuulaa läpi Nietzschen myöhäisfilosofian ikuisen paluun ja kohtalon rakastamisen opeista.⁵

Julkaisemattomissa kirjoituksissaan Emerson puhuu paikoin inhimillisen elämän järjestyksen yhdenmukaisuudesta maailman järjestyksen kanssa. Kaukana ei ole samainen hulluus, jota Winters oli kuulevinaan Cranen nuorella iällä päätyneen elämän sävyttämistä sanoista. Emersonin sanoin inhimillisen ”organismien olisi langettava yhteen Maailman kanssa – kyseessä on maailman toden järjestyksen jakaminen – ja kurottautuminen tuota toivetta ja suuntaa kohti” (JMN 14, 306–307). Eikö ole outoa puhua maailman todesta järjestyksestä, jos pohjimmitaan tarkoitetaan ihmiselämän korkeata ideaalia? Melkein metafysiseltä realismilta kalskahtava kanta sulautuu kvasi-paradoksaalisesti yhteen oman itsen toteuttamisen kanssa, ja toisaalla arvoituksellisessa aiheelle omistetussa avainkatkelmassa Emerson puhuukin sisäisestä *terveydestä*:

Kokemukseni niukkuuden ja äskettäisyyden ei pitäisi pidätellä minua tunnustamasta sielun lainomaisuutta – vaikka jokaikinen elämä esittää faktoja vain kovin vajavaisesti. Olemme sidottuja puhumaan siitä mitä on, siitä mille antaa muodon ja todistuksen jokainen oikea ja väärä tekomme, joskin olemme edelleen kaukana sellaisesta sisäisestä terveydestä, joka saisi tämän toden järjestyksen näyttäytymään elämämme järjestyksenä. (JMN 7, 422–423)

Kokemuksen niukkuudesta ei pidä päätellä ihmissielun lainmukaisuuden olemattomuutta – epäsuora argumentti kahlitsevan kapeuttavaa empirismiä vastaan. Yksikään elämä ei voi koskaan tyhjentävästi representoida faktoja, ja silti kohtalo sitoo meitä puhumaan siitä mikä jo on, ja eettinen toimintamme ilmentää maailman todellista luontoa. Yli kaiken Emerson, kuten Nietzscheckin, toivoo ihmisille suurta terveyttä, ja molemmat tuntuvat tietävän terveyden salaisuuksia. Katkelmaa pidemmälle tulkiten terveys hahmottuu kriteeriksi, jonka myötä minuutemme järjestyks vastaa onnistuu ilmentämään maailman järjestystä. Näin maailman

järjestys *näyttäytyy* elämämme järjestyksenä; kursivoitu sana on moniselitteinen, sillä kysymyksessä voi olla näennäinen näyttäminen tai todellinen paljastuminen. Ehkä juuri tämän skeptisismiin kanssa meidän on alati pakenevan minuutemme kynnyksellä eletävä kärsivällisesti; lopullisesti emme koskaan voi kahden järjestyksen yhdenmukaisuutta tuntea, mutta autuasta on sentään nähdä yhden ilmentävän toista ja uskoa ja tuntea yhteyden todellisuus.

Kohtaamme emersonilaisen armon toisen säikeen: minuuksilma ilmentää maailman lainmukaisuutta silloinkin, kun minulla ei ole kosketusta itseeni, kun minuuteni on hukassa. Jos minuuksilma on todella jotakin minua suurempaa, sen valtakuntaa ei rajoita oma kyvyttömyyteni olla itseeni elävässä yhteydessä. Olemme ehkä tärkeimmän minuuden ja maailmantuntemisen välisen jännitteen ratkaisun äärellä. Rakentava kritiikki maailmaa kohtaan ja maailman muuttamiseksi ei kumpua ehjistä minuudesta: eksyneen minuuden viesti maailmalle on akuutimpi ja polttavampi. Ehkä minuuksilma on kadotettava ennen kuin kritiikki maailmaa kohtaan tulee ensinkään mahdolliseksi. Minän suuntautuminen maailmaan ei ole ilmiselvää itsensä ulkopuolelle asettumista vaan juuri itsensä löytämistä maailmasta, ja juuri tällä tavoin eksynyt minuuksilma löytää myös maailman.⁶ Mahdollisen itsepetoksen aikaansaama maailman vääristyminen vältettäneen sisäisen terveyden ja eheyden vaatimuksella; meillä on tärkeää opittavaa maailmasta ihmisiltä, jotka eheytyvät itse maailman luomisen projektissaan. Emersonilainen hulluus ei ole kehoitus kääntyä vielä vähän enemmän sisäänpäin, vaan muuttaa ympäröivää maailmaa, joka äkkiväryydellään saa aikaan hulluutta meissä.

Lapsi

Rikasjuonteinen maailman tuntemus on Emersonille sekä täyttymys että tragedia. ”Monipuolisuutemme kuluttaa meidät loppuun; intomme tarttua asioihin kaikilta mahdollisilta puolilta uuvuttaa meidät näänyksiin” (JMN 11, 319). Mistään kiinni pitämätöntä ja kaiken liikkeeseen saattavaa mieltä uhkaa hulluus, ja kuitenkin liikkeessä pysyminen on emersonilaisittain myös terveyden määritelmä ja minimi. Todellisuuden eri aspekteja avoimesti tutkailevan ihmisen voidaan sanoa tuntevan maailman, jos hän samalla harjoittaa tervettä itsekritiikkiä eli pyrkii välttämään minuuden vääristymät maailmaan suuntautuessaan. Tulkintani mukaan maailma tulee meille tutuksi itsen tuntemisemme kautta jopa siinä radikaalissa merkityksessä, että eksynyt minuuksilma voi ilmentää maailman lainmukaisuutta. Jos kuvittelun vastaväitteen mukaisesti tässä ei varsinaisesta osoiteta mitään *maailmasta* vaan ainoastaan oletetaan minuuden ja maailman välinen yhteys, voidaan hyvällä syyllä epäillä tuollaisen osoituksen olevan mahdotonta tavoittaa millään muullakaan tavoin, sillä maailma tulee maailmaksi vasta meille eli minuu-

temme kautta. Niinpä on kohtuullista etsiä kriteereitä maailman tuntemiselle mielen eheydestä.⁷

Alussa ajattelimme Emersonin näkemää unta. Klassisen kartesiolaisen uniskeptisismiin mukaan unet kyseenalaistavat ulkomaailman olemassaolon. Käännetään argumentti pääläelleen ja ajatellaan unia ulkomaailman olemassaolon *osoituksena*. Että maailma yöllä paljastaa meille itsensä tahdostamme riippumatta ja meille epäsuotuisissa muodoissa tyystin päivätietoisuutemme filosofista itsesuggestiota kuulematta – eikö tämä ole metafyyisistä kapulakieltämme kouriintuntuvampi viite jonkin meidän ulkopuolisen ja minuuteemme vaikuttavan todellisuuden olemassaolosta? Pelkkä sisäinen työ ei korjaa ristiriitaa tai pelasta hulluudelta: vain meihin jälkiä jättävän maailman kanssa sinuiksi tuleminen voi meidät eheyttää. Ja samalla juuri kaiken tunteminen ja minuudesta luopuminen henkii emersonilaisen elämän autuutta – pientä iloa suuresta maailmasta. Niinpä haaveilemme syntyväksi ihmistä, ”jossa ei olisi itsekkyyttä, joka ei olisi mitään, vaan kaikkien asioiden täyttämä, joku syväsydäminen lapsi” (JMN 14, 401).

Tampereen yliopisto

Viitteet

- ¹ Emersonin vaikutuksesta Nietzscheen ks. Kovalainen (2007), 75–84. Nietzscheen filosofian emersonilaisen pohjavireen korostaminen on paikallaan myös hänen ajattelussaan ilmeisten schopenhauerlais-pessimististen sävyjen tasapainottamiseksi (vrt. Seinälän kirjoitus tässä teoksessa).
- ² Cavell on esittänyt kommentin kahdenkeskisessä keskustelussa (kesäkuu 2008). Emersonilaista representatiivisuuden teemaa hän käsittelee seikkaperäisimmin perfektionismi-luennoissaan (Cavell 1990).
- ³ Emersonin 16-niteinen kokoelma muistikirjoja ja -vihkoja (*Journals and Miscellaneous Notebooks*) muodostaa pohjan kaikille esseinä julkaistuille teksteille ja niinpä niiden kautta on usein tavoitettavissa jopa julkaistuja esseitä filosofisempi puoli.
- ⁴ Esseiden yhteyksistä ei ole esitetty seikkaperäistä tulkintaa, ellei sitten sellaiseksi lasketa vastikään ilmestynyttä väitöskirjaani (ks. Kovalainen 2010, 278–328).
- ⁵ Sikäli kuin ikuisessa paluussa on kyse menneen ja tulevan kohtalon affirmoimisesta, koko Nietzscheen myöhäisfilosofialle keskeisen ajatuksen juuret voidaan löytää Nietzscheen varhaisista Emersonilta vaikuttuneista esseistä.
- ⁶ Fenomenologien painottamaan intentionaalisuuteen vivahtavista kaiuista huolimatta emersonilainen kuvaus itsen hukkumisesta maailmaan on vireeltään esimerkiksi husserlilaista hahmotusta ”eksistentiaalisempi” eli elämänfilosofisempi: sillä on enemmän kerrottavaa siitä, millainen elämäkokemus maailmaan eksyminen on.
- ⁷ Lopulta myöskään filosofista kysymystä ulkomaailman olemassaolostakaan ei voida

esittää irrallaan elävästä ihmisestä, vaan maailmankaikkeuden yhtenevyys minuutemme kanssa *todistaa* maailman todellisuuden puolesta (ks. JMN 8, 154). Koko esseeni tematiikan osalta kiitän keskusteluista Jaakko Beltiä.

Kirjallisuus

- Cavell, Stanley (1990). *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism (The Carus Lectures 1988)*. University of Chicago Press, Chicago – London.
- Emerson, Ralph Waldo (1841): “History”, teoksessa *Essays: First Series, The Collected Works of Ralph Waldo Emerson*, vol. II, Robert E. Spiller et al (toim.), The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA (1979), 1–23.
- Emerson, Ralph Waldo (1841): “Self-Reliance”, teoksessa *Essays: First Series, The Collected Works of Ralph Waldo Emerson*, vol. II, Robert E. Spiller et al (toim.), The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA (1979), 25–51.
- Emerson, Ralph Waldo (1860): “Fate”, teoksessa *The Conduct of Life, The Collected Works of Ralph Waldo Emerson*, vol. VI, Robert E. Spiller et al (toim.), The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA (2003), 1–27.
- Emerson, Ralph Waldo: *The Journals and Miscellaneous Notebooks of Ralph Waldo Emerson* [JMN 1–16]. 16 vols. Ed. William H. Gilman et al. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA (1960–1982).
- Kovalainen, Heikki A. (2007): *Emerson ja filosofia – Ralph Waldo Emersonin filosofian ääriäviä*, Gaudeamus, Helsinki.
- Kovalainen, Heikki A. (2010): *Self as World - The New Emerson*. Acta Universitatis Tamperensis 1568. Tampere University Press, Tampere.
- Winters, Yvor (1937): *In Defense of Reason*, Alan Swallow, Denver.

Maailma ja kaikkeus aristoteelisessä perinteessä

Taneli Kukkonen

530-luvulla kirjoittanut filosofi Simplikios aloittaa selityksensä Aristoteleen *Täivaasta*-teokseen näin sanoen: ”Aleksanteri sanoo, että Aristoteleen *Täivaasta*-teoksen tutkimuskohteena (*skopos*) on maailma (*kosmos*)” (*In De caelo* 1.2–3). Avausta voi pitää outona ensinnäkin siksi, ettei sana ”maailma” esiinny sen kummemmin Aristoteleen tutkielman alkuperäisessä otsikossa *Peri ouranou* kuin itse tutkielmankaan alkumetreillä, mistä antiikin sananselittäjä ensiksi lähtisi etsimään viiheitä filosofisen teoksen tarkoituspästä.¹ *Täivaasta*-teoksen johdannossa puhutaan vaihdellen kaikkeudesta (*to pan*), kaikesta (*ta panta*) ja täydellisestä tai täydellisyydestä (*to teleion*), kolmannessa luvussa ylimmästä sijasta (*to anótaton*) ja viimeisestä taivaasta (*ho eskhatos ouranos*). Maailma eli *kosmos* mainitaan ensimmäisen kerran vasta *Täivaasta*-teoksen kahdeksannessa luvussa (276a21), kun puheena on se, voisiko maailmankaikkeuksia olla enempää kuin yksi. Tällöinkin asiayhteys tekee selväksi, että Aristoteles käyttää *kosmosta* vain synonyymisenä ilmaisuna sille kokonaisuudelle, joka muodostuu taivaankansista ja kaikesta siitä, minkä ne sulkevat sisäänsä (278b11–25). Puhetapa on rinnasteinen Platonin tavalle samastaa ”taivas tai maailma” (*ouranos é kosmos*, *Timaios* 28b). Toisin kuin Platonilla, maailman käsitteellä ei kuitenkaan näytä olevan mitään erityistä sijaa Aristoteleen ajattelussa.

Tämän valossa sopii ihmetellä, miksi Aleksanteri Afrodisiaslainen, jota yleensä on totuttu pitämään tarkkana Aristoteleen sanojen tulkitsijana, ylipäättään kävi esittämään moista kyseenalaista tulkintaa; samoin sitä, miksi Simplikios seuraavassa näkee kohtuullisen paljon vaivaa mainitun näkemyksen kumoamiseksi. Simplikiosen mielestä ei sittenkään voida sanoa, että Aristoteleen kosmologinen tutkielma olisi tutkielma *kosmoksesta* eli maailmasta maailmana. Pitkällisen keskustelun päätteeksi hän esittää omana näkemyksenään, että *Täivaasta*-teos käsittelee yksinkertaisia luonnollisia kappaleita. Tämä ei vaikuta kovin kunnianhimoiselta hankkeelta eikä sitä sellaisena esitelläkään. Simplikios on sitä mieltä, että enemmän maailmoja syleilevää tutkimusta havittelevan on paras kääntyä Platonin *Timaios*-dialogin puoleen (*In De caelo* 3.16–23).

Simplikioksen tulkinnalla Aristoteleen tutkielmasta alkujaan alkuaineita koskevana on kannattajansa nykyäänkin (Bos 1973). Silti on paikallaan pysähtyä hetkiseksi Simplikioksen esiin nostaman kiistakysymyksen äärelle jo sen tähden, että nykykirjallisuudessa *Täivaasta*-teoksesta puhutaan tavan takaa Aristoteleen kosmologiana. Miksi Aleksanteri on niin kiinnostunut tämän nimikkeen soveltamisesta Aristoteleen teokseen? Ja miksei hänen selityksensä kelpaa Simplikiokselle? Mitä miellelyhtymiä kreikkalaiseen *kosmoksen* käsitteeseen liittyy, jotka se on sittemmin menettänyt? Ja miten tämä suhteutuu kysymykseen maailmasta maailmana?

Maailma ja kaikkeus

Kreikan sana *kosmos* tarkoitti arkaaisella kaudella mitä tahansa kauniisti ja tarkoituksenmukaisesti järjestäytyneitä kokonaisuutta. Homeros kutsuu kosmoseksiksi nukkuvaa rykmenttiä, jonka aseet ja sotisovat on järjestetty taisteluvalmiuteen (*Ilias* X.472), akosmiseksi puolestaan joukkojen sekasortoista peräänantymistä (II.214). Jumalatar Heran vaatteiden, korujen, tuoksujen ja avokkaiden kokonaisuus muodostaa samoin *kosmoksen* (XIV.187), mistä ilmeisesti juontaa juurensa myöhempi tapa liittää maailmankaikkeuden kokonaisuuteen esteettisiä ulottuvuuksia. Samaa juurta on myös kosmetiikka-sana. (Ks. Wright 1995, 1–10.)

Doksografiset lähteet esittävät, että filosofi Pythagoras ja että maailmanjärjestyksen merkityksessä sitä käytti joonialaisista luonnonfilosofeista ainakin miletoslainen Anaksimenes. (Aetios, *Placita philosophorum* 2.1.1 Diels.) Pythagoralainen filosofi Filolaos korostaa, että keskenään erilaiset asiat voivat muodostaa *kosmoksen* vain, mikäli jokin yhdistää niitä (fr. 6 Diels & Kranz); Diogenes Apollonialainen väittää saman periaatteen nojalla, että mikäli ainoastaan samankaltaiset voivat vaikuttaa samankaltaisiin, täytyy koko *kosmoksen* olla yhtä ja samaa ainesta (fr. B2). Diogeneen aineellinen monismi on ajan oloihin nähden poikkeuksellinen näkökanta mutta kuvastaa hyvin sitä, miten varhaisille kreikkalaisille filosofeille *kosmoksen* tarkastelu on ennen muuta selityksen hakemista yhtäältä sille, mistä kaikki on alkujaan peräisin, toisaalta sille, miten kaikkeuden (*to pan*) eri osaset eli kaikki asiat (*ta panta*) liittyvät toisiinsa.²

Tämä jo oikeastaan paljastaa, mikä ongelma sisältyy siihen, että Aristoteleen tutkielmaa *Täivaasta* markkinoitaisiin lukijalle kosmologiana. Aristoteles kyllä kiinnittää huomiota maailmankaikkeuden erinäisiin rakennepiirteisiin ja koettaa todistella, että monet niistä ovat järjestyneet erinomaisen hyvällä ellei parhaalla mahdollisella tavalla. Hän sanoo kuitenkin kovin vähän siitä, mikä yhdistäisi maailmankaikkeuden eri osat toisiinsa tai tekisi niistä yhden kokonaisuuden.

Täivaasta-teoksen neljä kirjaa pikemminkin lyövät rakoa maailmankaikkeuden eri osien välille kuin yhdistävät niiden toimintoja toisiinsa.³ (Tähänhän myös pitkälti perustuu aristoteelisen luonnonfilosofian huono maine useissa uuden ajan oppihistorioissa.)

Simplikios toteaa aivan oikein, ettei myöskään Aristoteleen *Täivaanilmiöistä*-teoksen johdanto mainitse mitään maailmaan liittyen. Tällä on merkitystä sikäli, että *Täivaanilmiöiden* johdantoa (*Meteor.* 1.1, 338a20–26) oltiin totuttu pitämään Aristoteleen omaksi selostukseksi tämän luontoa koskevien tutkimusten pääsisällöstä. Luonnonfilosofia alkaa luonnollisten liikkeiden ja luonnontieteellisen selityksen esittelystä (*Fysiikka*); se etenee tähtitaivaiden kautta erilaisiin aineellisiin kappaleisiin (*Täivaasta*), ja puhuu näiden olevaksi tulemisesta ja olemattomuuteen vaipumisesta (*Syntymisestä ja häviämisestä*) sekä niiden muuntumisesta toisikseen (*Täivaanilmiöistä*). Tätä seuraa elävä luonto, jossa etusijalla ovat Aristoteleen eläintieteelliset tutkimukset. (Simplikios, *In De caelo* 2.16–3.12)

Mihin sitten sijoittuu Aristoteleen tuotannossa *kosmoksen* tarkastelu? Simplikiosin mukaan ei ainakaan *Täivaasta*-teokseen. Itse asiassa sille ei näytä löytyvän yhtä paikkaa lainkaan. Aristoteleen esitys maailmasta on hajallaan kaikissa niissä tutkielmissa, jotka *Täivaanilmiöistä* luettelee.

*Tässä [tutkielmassa] sanotaan kuitenkin hyvin vähän maailmasta kokonaisuutena ja silloinkin [mainitaan] vain asioita, jotka ovat sille ja taivaalle yhteisiä: että maailma on ikuinen, kooltaan rajallinen ja ainutlaatuinen ja että sillä on nämä piirteet koska taivaskin on ikuinen, rajallinen ja ainutlaatuinen. Jos joku tahtoo tutustua Aristoteleen teoriaan maailmasta, tulisi sanoa pikemminkin, että hän esittelee näkemyksensä maailmasta kaikissa luontoa käsittelevissä tutkielmissaan yhteensä. (Simplikios, *In Phys.* 3.22–27)*

Simplikios jatkaa muistelemalla, että Nikolaos Damaskoslainen, Augustuksen aikainen aristoteelikko, olisi laatinut tutkielman *Maailmankaikkeudesta* ja siinä esitellyt kaiken maailmassa ”laji lajilta” (*kath' eidē*, 3.28–29). Sanavalinta lienee harkittu. Mikäli maailman oliot luetellaan yksi luonnollinen laji kerrallaan, tuloksena on kyllä määrättyssä mielessä kattava kuvaus siitä, mitä aineellinen maailma pitää sisällään. Kuva on kuitenkin sikäli rajallinen, ettei mainittujen lajien suhdetta niitä yleisempiin sukutermeihin valoteta, ei liioin niiden riippuvaisuutta olevaisen aineettomasta selityspäätelmästä. ”Maailma kokonaisuutena”, josta Simplikios kirjoittaa niin arvostavaan sävyyn, ei näin nousisi Aristoteleella tarkastelun kohteeksi lainkaan.

Maailma ja kaitselmus

Myöhäisantiikin platonistit, joihin myös Simplikios lukeutui, pitivät näitä puutteita Aristoteleen esityksessä osoituksena siitä, että Platonin kosmologiaa tarvitaan täydentämään aristoteelista näkemystä luonnon eri osa-alueiden toiminnasta. Esimerkiksi Ateenan Akatemian johtaja Proklos (k. 485) sanoo johdannossaan *Timaioksen* selityksiin, että Platonin dialogi käsittelee kaikkeutta kaikkinaensa, ”alusta loppuun saakka” (*In Tim.* 1:1.6–7).

Proklokselle Platonin kosmologian esityksen erityisarvo piilee siinä, että Platon tarkastelee maailmankaikkeutta pythagoralaiseen tapaan sen perimmäisten alkusyiden valossa. Immanenttisten aine- ja muotosyiden sijaan ”jumalallinen” Platon palauttaa maailman ilmiöt luovaan tai tekevään (*to poiētikon*), esimerkilliseen (*to paradeigmatikon*) sekä päämääräsyhyyn (*to telikon*). Edelleen Platonin esityksen arvokkuutta korostaa se, että Platon, toisin kuin Aristoteles, tarjoaa samoja alkusyitä ja samaa selitysmallia koko aineelliselle maailmankaikkeudelle. Aristoteles ei Prokloksen mukaan ymmärtänyt kysyä, mikä tekee taivaista mitä ne ovat, koska hänelle ikuiset asiat ja asiantilat eivät enää kaipaa eri selitystä. (Ks. *In Tim.* 1:2.23–29.) Proklokselle itselleen todellisen kosmologian mittoihin ylittää yksin esitys, joka yhdistää kosmoksen sisäiset selitysmallit sen ulkopuolisiin eli hyperkosmisiin ja joka osoittaa, miten koko aistimellinen maailma pääsee osalliseksi sitä perustavammasta aineettomasta todellisuudesta. Platonistin silmin nähtynä luonnollinen maailma saa syntynsä sielusta – kuten Plotinos asian ilmaisee, luonnollinen maailma sijoittuu sielun todellisuuteen samalla tavoin kuin verkko kelluu meressä – sielu taas ammentaa olemisensa ikuisen ja muuttumattoman Ideoiden todellisuuden suunnalta, ja kaikki nämä ovat osallisia ensimmäisistä periaatteista, joita myös jumaliksi kutsutaan. Koska Platonin *Timaios* ottaa huomioon kaiken tämän, on perusteltua sanoa, että se kauniisti täydentää kuvan *kosmoksesta* ”järjellisenä ja sielun omaavana jumalana”.⁴

Platonistien kritiikillä on juurensa hellenistisen kauden kiistoissa. Jo hellenistisen kauden filosofikoulujen edustajat pitivät aristoteelisen koulun kannattajien Akilleen kantapäänä näiden kyvyttömyyttä osoittaa, että Aristoteles olisi paljoo pohtinut jumalallisen kaitselmuksen roolia maailmassa. (Ks. Frede & Laks 2002.) Aristoteelinen perinne itse asiassa katsoi aiheelliseksi täydentää Aristoteleen tieteellistä tuotantoa tältä osin jo varhain. Pseudoaristoteelinen tutkielma *Maailmasta* (*Peri kosmou/De mundo*) on yksi esimerkki aristoteelisessä hengessä laaditusta kirjoituksesta, jossa pyritään platonistisen ja stoalaisen esimerkin mukaan sitomaan maailmankaikkeuden eri piirteet jumalalliseen kaitselmukseen. Aleksanteri Afrodisiaslainen myös kirjoitti oman, itsenäisen tutkielman *Kaikkeuden periaatteista*, joka on säilynyt ainoastaan arabiankielisenä käännöksenä ja jossa samoin käsitellään maailmankaikkeuden osasten suhtautumista toisiinsa ja niiden

alkuperää jumalallisissa periaatteissa, joka on järki. (Ks. Genequand 2001.) Koska kyseessä on Aleksanterin laajin säilynyt maailmaa käsittelevä teksti, on syytä mainita muutama sen tiimoilta nouseva huomio.

a. *Kaikkeuden periaatteista* kertovan tutkielman olemassaolo jo herättää kysymyksen, tekeekö Simplikioksen poleeminen esitys oikeutta Aleksanterin näkemyksille. Välissä on 300 vuotta oppihistoriaa eikä ole sanottua, että Aleksanteri *Täivaasta*-teosta selittäessään olisi pannut *kosmos*-sanalle yhtä paljon painoa kuin Simplikios kaikesta päättäen teki. Saattaa olla, että kun Aleksanteri *Täivaasta*-teoksen selityksissään väitti Aristoteleen käsittelevän tutkielmassaan maailmaa, hänellä oli mielessään yksinkertaisesti jotain sen tapaista kuin mitä Aristoteles hahmottelee jaksossa 278b19–21. Eräessä mielessä sana ”taivas” kattaa kaiken sen, minkä taivaankannet sulkevat sisäänsä, ja koska *Täivaasta* käsittelee myös kuunalisten elementtien liikkeitä, täytyy kelvollisen kuvauksen *Täivaasta*-teoksen tutkimusalasta kattaa niin taivaat kuin maakin (vrt. Simplikios, *In De caelo* 1.3–12).

Tätä linjaa noudattelevat *Täivaasta*-teoksen kohdalla niin latinalainen kuin arabialainenkin nimiperinne. Niissähän taivas-termin vastapainona on tavan mukaan maailmaa tai maanpiiriä tarkoittava sana (*De caelo et mundo*, *Fī al-samā’ wa al-‘ālam*). Tuomas Akvinolainen, joka sai tuoreeltaan käsiinsä Viljami Moerbekelaisen Simplikioksen-käännöksen, selittää, että maailmankaikkeudesta (*de universo*) puhuttaessa voidaan tarkoittaa joko taivaita (*de caelo*) tai maanpiiriä (*de mundo*). Asianmukaisinta olisi viitata molempiin, koska maailmankaikkeus koostuu näistä kahdesta yhdessä (vrt. suomen sana maailma). Kuitenkin koska taivas säättää maailmankaikkeuden rajat, on sen käsittely kaikkeudesta puhuttaessa ensisijaista.⁵

b. Sisällöltään Aleksanterin esitys *Kaikkeuden periaatteista* on merkillepantava sikäli, että se nojaa voimakkaasti Aristoteleen *Metafysiikassa* (12.7, 12.10) esille tuomaan ajatukseen, että maailmanjärjestystä selittämään tarvitaan yksi perimmäinen päämääräisyys. Aleksanterin mukaan kaikki olennot pyrkivät jäljittelemään ensimmäisen syyn täydellisyyttä, kuitenkin kukin omalla tavallaan, sillä kunkin luonnollisen lajin luonto on eri ja vain sille ominainen. (*Fī al-mabādī’ al-kull*, §§ 21–25.)

Tämä osoittaa ensinnäkin, miltä suunnalta aristoteelikit lähtivät etsimään aineksia aristoteeliselle esitykselle kosmoksen kauniista ykseydestä. Eivät suinkaan *Täivaasta*-teoksesta vaan *Metafysiikasta*. Maailmankaikkeuden perimmäinen ykeys on ontologian, ei luonnonfilosofian kysymys, muussa tapauksessa luonnonfilosofian ja ensimmäisen filosofian tehtävät sekoittuvat toisiinsa (ks. Aristoteles, *Met.* 6.1, 1026a27–32).

Toiseksi Aleksanterin hahmotelma antaa osviittaa siitä, miten rajallinen rooli maailman ykseydellä on silloin, kun maailmankaikkeuden järjestysperiaatteita lähdetään selittämään Aristoteleen tekstien pohjalta. Kukin olevaisen laji suhteutuu liikkumattoman liikuttajan olemassaoloon omalla ainutlaatuisella taval-

laan. Mikä tärkeämpää, maailmankaikkeuden täydellisyyttä mitataan ensisijaisesti nimenomaan näillä yksittäisillä ja ikään kuin pisteittäisillä suhteilla kunkin olevaisten luokan ja ensimmäisen liikuttajan välillä. Olevaisten keskinäinen järjestys on tämän järjestelyn sivutuotos – kylläkin onnellinen sellainen: aristoteelisessa luokittelussa se sijoittuu relaation kategorian alle eli selkeästi toissijaiseen olemisen luokkaan. Tätä sopii verrata esimerkiksi Prokloksen *Timaios*-tulkintaan, jossa pannaan paljon painoa sille, että maailma on ”kokonaisuuksista koostuva kokonaisuus”. Jälkimmäisessä ajattelutavassa maailmaa tarkastellaan ensisijaisesti yhtenä yksikkönä, mikä onkin luontevaa, mikäli selitettävä ilmiö on se, miten aineellinen todellisuus kaiken kaikkiaan saa alkunsa jostain itseään perustavammasta. Aristoteles ja Aleksanteri taas lähtevät selityksissään liikkeelle luonnollisten lajien moninaisuudesta ja niiden nähtävästi itsenäisestä päämääräsuuntautuneisuudesta ja kysyvät vasta sitten, mikä näitä voisi yhdistää, jos mikään (vrt. Theofrastoksen *Metafysiikka*, josta lisää tuonnempänä).

c. Edelleen on syytä kiinnittää huomiota siihen, millaiset puitteet Aleksanteri luo tutkielmalleen ja miten hän hankkeensa lanseeraa. Aleksanteri sanoo yhtäältä epärommasti, että *Kaikeuden prinssiipeistä* on hänen oma kehitelmänsä. Kirjan kirjoittaminen on osoittautunut välttämättömäksi nimenomaan siksi, ettei juuri sitä kysymystä, johon varhaisen keisarikauden ajattelijat hakivat Aristoteleelta vastausta – ensimmäisten alkusyiden vaikutusta läpi maailmankaikkeuden – käsitellä missään Aristoteleen säilyneissä teoksissa. Toisaalta Aleksanteri kuitenkin vakuuttaa, että hän päätelee täysin Aristoteleen näkemyksen mukaisesti (*bi-hasb ra'y Aristutálfis*), toisin sanoen, että hän ei lisää Aristoteleeseen mitään sellaista, mitä tämä ei itse hyväksyisi. Asemointi on tarkka ja varovainen. Sillä on määrä vakuuttaa filosofikoulujen kiistoista perillä oleva lukija siitä, että Aleksanteri jatkaa legitiimillä tavalla Aristoteleen projektia samalla, kun tunnustetaan, että peripateettisen koulun tähänastinen perintö on tältä osin puutteellinen.

d. Viimeksi on mainittava, että tutkimuskirjallisuudessa on esitetty erilaisia arvioita siitä, mikä vaikutus aiemmin mainitulla pseudograafisella tutkielmalla *Maailmasta* on ollut Aleksanterin ajatteluun. Se, että Aleksanteri *Kaikeuden prinssiipeissä* väittää aloittavansa aiheensa kanssa puhtaalta pöydältä antaa ymmärtää, ettei hän ainakaan hyväksynyt teosta *Maailmasta* Aristoteleen kanonisten kirjoitusten joukkoon. Koska Aleksanteri näyttää omaksuneen vaikutteita *Maailmasta*-teoksesta mutta muokanneen niitä uuteen uskoon vaikuttaisi siltä, että hän kenties piti kirjaa mielenkiintoisena mutta myöhäsyntyisenä ja mahdollisesti liikaa stoalaisuuteen taipuvana kehitelmänä.

Maailma eläimenä

Aristoteelisen ja platonistisen perinteen ero on pohjimmiltaan siinä, ettei luonnollisella maailmalla aristoteelisessa katsannossa ole yhtä yhteistä muotoa: maailma ei ole olio vaan joukko olioita. Vaikka kysymys ei nousekaan kovin usein tarkasteltavaksi vanhan ajan filosofian historiassa, aristoteelikit näyttävät olleen asiasta melko lailla yhtä mieltä. Esimerkiksi arabialaisessa perinteessä al-Fârâbî (k. 950) toteaa suorin sanoin, että maailma (*al-‘alam*) on kokoelma, olevaisten summa, joka koostuu kaikista kuudesta aineellisten kappaleiden suvusta yhteensä (*al-jumla al-mujtama ‘a min hâdhihi al-ajnâs al-sitta min al-ajsâm*). Näitä ovat taivaankappaleet, järjestelliset ja järjestömät eläimet, kasvit, kivikunta sekä viimeksi neljä alkuainetta (Fârâbî 1993, 31.6–7). Latinalaisen skolastiikan suppositioteoriaan nojaten Johannes Buridanus (k. 1358) esittää samoin, että kun maailmasta puhutaan ikään kuin yhtenä ainoana aineellisena oliona, käsitettä vastaa todellisuudessa aina koko joukko kappaleita (*In De caelo* 1, q. 12.). Onkin niin, että kun Aristoteles puhuu esimerkiksi kokonaisuuden luonnosta (*tou holou fysis*, *Met.* 12.10, 1075a12) tai kaikkeuden substanssista tai olemisesta (*tou pantos ousia*, 1076a1), puheenparsi palautuu aina lopulta olevaisiin monikkomuodossa (*ta onta*, 1076a3).

Maailma ei myöskään muodosta Aristoteleelle ainutkertaista tarkoituksenmukaista kokonaisuutta. Toisin kuin Platon, joka *Timaio*knessa ja *Valtiomiheessä* (269c–d) kernaasti hyödyntää vertauskuvaa maailmasta ikään kuin yhtenä eläimenä tai organismina, jolla on yksi sielu ja yhteinen elämä, Aristoteles vastustaa ajatusta, että kaikki maailmassa palvelisi yhtä tarkoitusta. Kullakin oliolla ja luonnollisella lajilla on pikemminkin oma hyvänsä, jota se pyrkii toteuttamaan (ks. esim. *EN* 1.6). Ero heijastuu muun muassa valtiooppiin, missä Aristoteles lyö leikiksi Platonin *Valtiossa* esitetyn näkemyksen, jonka mukaan mahdollisimman suuri yhtenäisyys on valtiolle hyväksi (Aristoteles, *Pol.* 2.2–3). Platonistisen näkemyksen taustalla on paitsi *Valtiossa* esitelty Hyvän muoto, myös ajatus Demiurgista, yhdestä luovasta voimasta, jonka kädenjälki on nähtävissä läpi koko aistein havaittavan maailmankaikkeuden. Aristoteleella tällaista luomiskertomusta ei ole eikä hän hyväksyisi sen implikaatioita.⁶

Nykytutkijoista erityisesti Mohan Matthen on puolustanut tulkintaa, jonka mukaan Aristoteleen maailma sittenkin muodostaisi kokonaisuutena yhden olion. Neljästä alkuaineesta ynnä eetteristä tulee näin tulkittuna maailmankaikkeuden ainesyys, kaikkeudesta avaruudellisesti jäsennettynä sen muoto (*eidōs*: vrt. *Taivaasta* 1.1, 268b12) ja itse kosmoksesta yksi olento, aineen ja muodon yhdistelmä aivan aristoteelisen ontologian vaatimusten mukaisesti (Matthen 2001; Matthen & Hankinson 1993). Tulkinta nojaa vahvasti Aristoteleen ajatukseen elementtien luonnollisista paikoista päämäärinä (*telos*), jotka selittävät niiden liikkeitä. Matthenin mukaan tämä selitysmalli ei toimi, ellei oleteta vähintään heik-

koa yhteyttä alkuaineiden kiertokulun ja niille maailmankaikkeudessa kuuluvan paikan välillä.

Matthenille Aristoteleen maailma on yksi olio, mutta ei organismi. Kompromissin ongelmat näkyvät jo Theofrastoksella, joka seurasi Aristotelesta Lykeionin johtajana. Theofrastos luotaa omassa *Metafysiikassaan* päämääräsyihin nojautuvan luonnonfilosofisen selityksen rajoja ja kiinnittää tässä yhteydessä huomiota luonnollisten paikkojen asemaan aristoteelisessa luonnonfilosofiassa. Theofrastos toteaa, että eläinten ruumiinjäsenten ja elimien paikoista on luontevaa puhua sen perusteella, että niistä kukin ajaa tiettyä asiaa organismin elämän jatkamisessa ja edistämässä. Esimerkiksi sarven paikka on pään päällä, koska näin ja vain näin se voi suojata eläintä kaivatulla tavalla. Ylipäätään elävistä olennoista voidaan ongelmitta sanoa, että kokonaisuus on niissä määräävässä asemassa osiin nähden (mm. Aristoteles, *Met.* 7.10, 1035b8–25, *De part. an.* 2.1; ks. Kukkonen 2008).

On kuitenkin vaikea nähdä, millä tavoin alkuaineiden liikkeet edistäisivät ”kaiken yhdessä olemista” (*tau sympantos ousia*) ilman, että maailmankaikkeudesta tehtäisiin eläimen kaltainen organismi platonistiseen tapaan. (Ks. Theofrastos, *Met.* 8a3–7.) Mitä yhteistä hyvää kaikki kosmoksen osat ajavat? Ainoa käypä selitys näyttäisi olevan se, että olemisen itsessään on hyvää ja että maailmankaikkeus kaiken olevaisen summana edistää olemisen asiaa sinänsä. Kenties Theofrastos uskoi juuri näin; ainakin Simplikios katsoi mahdolliseksi osoittaa Theofrastoksen avulla, että aristoteelinen näkemys paikasta voidaan valjastaa laajemman uusplatonistisen ontologian palvelukseen. (*In Phys.* 639.10–645.19; ks. Sorabji 1988, 202–215.) Theofrastoksen päättely näyttää kuitenkin monista tutkijoista paljon varovaisemmalta ja aporeettisemmalta kuin mitä Simplikios antaa ymmärtää. Jos maailmankaikkeus muistuttaisi eläintä, silloin monet teleologiaa koskevat ongelmat ratkeaisivat – mutta näin ei välttämättä ole eikä ole lainkaan selvää, minkä tosiseikkojen valossa niin voisi pitävästi päätellä. Theofrastos vihjaisi varovasti, että kysymys liikkumattomasta liikuttajasta näyttäisi jotenkin liittyvän siihen, miten maailmankaikkeuden eri osat aristoteelisessa katsannossa yhdistyvät yhdeksi kokonaisuudeksi (*Met.* 10a19–20); kuinka tämä tapahtuu, jää perin juurin epäselväksi, vaikka kysymyksessä on ensimmäisten perinpiirien kartoituksen kannalta ensiarvoisen tärkeä asia (12a1–2).

Maailma ja sen osat

Olen jo todennut, että termi ”maailma” (*ho kosmos*) esiintyy *Täivaasta*-teoksessa ensimmäistä kertaa siellä, missä Aristoteles pohtii, voisiko näitä maailmoja olla useampia, kuten atomistit olivat esittäneet. Atomistien ehdotus liittyy heidän tekemäänsä erotteluun maailman ja maailmankaikkeuden välillä. Mikäli maail-

mankaikkeus ulottuu tyhjiönä äärettömiin, mahtuu siihen periaatteessa rajaton määrä rajallisen kokoisia ”maailmoja” (järjestäytyneitä tähtien, alkuaineiden ym. kokoelmia: aiheesta ks. Furley 1981). Aristoteles tyrmää ajatuksen sillä perusteella, että maailmankaikkeus jo määritelmällisesti sisältää kaiken aineen, joka on olemassa tai voikaan olla. Tästä seuraa, että ”maailma” ja ”maailmankaikkeus” ovat ekstensionaalisesti yksi ja sama asia ja että edelleen ”maailma” ja ”tämä maailma” aina viittaavat samaan asiaan. Maailmankaikkeus ikään kuin vääjäämättä nielaisee atomistien postuloimat pienemmät maailmat ja tekee niistä osan yhtä ainoata maailmaa/maailmankaikkeutta, jolla on keskiö ja reunama aivan kuten tavanomaisellakin aristoteelisella maailmankaikkeudella. Tämän perusteella Aristoteles pitää luvallisena käyttää myös sanaa ”taivas” maailmankaikkeudesta tai maailmasta kokonaisuutena. Ulommainen taivas kun välttämättä sisällyttää itseensä kaiken muun, mitä maailmaan kuuluu.⁷

Aristoteleen päättelyä on usein pidetty *petitio principii* -tyyppisenä. Simplikioksen selitykset keskittyvätkin muuhun kuin Aristoteleen argumentointiin. Todettuaan, että taivaalla voidaan tarkoittaa koko aistimellista maailmanjärjestystä ja tässä mielessä *kosmosta*, Simplikios puuttuu näkemyksen mereologisiin seurauksiin. Kun Aristoteles sanoo, ettei maailma ole syntynyt, ja ettei se koskaan häviä, täytyy tämän Simplikioksen mukaan merkitä sitä, ettei niiden olioiden, joita maailmasta löytyy, voida katsoa olevan maailman osia (*meros*) sanan varsinaisessa merkityksessä. Ajan alaisten yksilöidenhän, siis niiden, jotka sijaitsevat kuun alisessa maailmassa, on määrä välttämättä syntyä ja hävitä.

Päättely on sellaisenaan vaillinainen, mutta vähintään siitä käy ilmi, ettei maailman olemisen tapaan voida suhtautua siten kuin kuuluisaan Theseuksen laivaan, josta yksi lankku kerrallaan vaihtamalla saadaan uusi samalla, kun laivan itsensä identiteetti säilyy samana. Aristoteelinen maailma ei siis Simplikiokselle ole aineen ja muodon yhdistelmä. Jos taas maailma on joukko, silloin yhden sen jäsenen hävitessä myös maailma juuri noista tietyistä yksilöistä koostuvana kokoelmana lakkaa olemasta. Onko tässä maailman kohtalo? Johtopäätös johdattaa päättelijän suoraan Herakleitoksen paradoksien äärelle. Samaan virtaan ei voi astua kahdesti, itse asiassa ei kertaakaan (Aristoteles, *Met.* 4.5, 1010a10–14); maailma jatkuvan muutoksen alaisena ei tarjoudu meille hetkeksikään niin vakaana, että siitä voisi puhua jonain tietynä ja tiedettynä kokonaisuutena.

Simplikios itse esittää ratkaisuna, että kuunalisia yksilöitä kutsuttaisiin pikemminkin maailman tuotoksiksi (*apotelesmata*) kuin sen varsinaisiksi osiksi. Hänen mukaansa tämä olisi yksi syy siihen, miksi Aristoteles *Täivaasta*-teoksessa niin auliisti rinnastaa toisiinsa maailman ja taivaankannet, jotka, kuten hyvin tiedetään, eivät koskaan synny eivätkä häviä vaan päinvastoin ovat aina ja iankaikkisesti (*aei*: ks. *Täivaasta* 1.2–4, 1.10–12, 2.1). Maailman eli kosmoksen olemisen tapa näyttäytyy Simplikioksen mukaan juuri siinä, että siinä jotkin asiat pysy-

vät samalla, kun toiset häviävät ja muuttuvat toinen toisikseen. Ehkä voitaisiin jopa sanoa, että maailma nimenomaan maailmana tuhoutuisi, ellei näin olisi. (*In De caelo* 366.25–367.19.) Viimeinen, hieman salamyhkäinen väite tulee nähdäkseni ymmärtää siten, että Simplikiokselle maailman oleminen näyttytyy sen hierarkkisessa järjestysperiaatteessa, Homeroksen kultaisessa ketjussa, jota myös olevaisen suureksi ketjuksi kutsutaan. Hänelle maailman ykseys ei kysy niinkään maailmankaikkeuden ulottuvuuksia (sen kummemmin ajallisia kuin avaruudellisiakaan) vaan pikemminkin tapaa, jolla aineellinen olevaksi tuleminen palautuu ikuiseen olevaan. Käsittelytapa on perin juurin platoninen ja kaukana Aristoteleen *Täivaasta*-teoksen tutkimusotteesta.

Jyväskylän yliopisto

Viitteet

- ¹ Myöhäisantiikin selitysteosten johdantojaksoista ks. Westerink 1990. Nimi *Peri ouranou* ei sekään ole välttämättä peräisin Aristoteleelta, joskin se on vakiintunut Andronikos Rhodoslaisen tekstilaitokseen tultaessa eli n. 50 eaa. mennessä: ks. Allanin tekstilaitoksen esipuhe, n. 1.
- ² Vrt. myös Sokrateen kuvaus siitä, mitä kaikkea hän toivoi Anaksagoraan Järjen selittävän, Platon, *Faidon* 97c–98b.
- ³ Aristoteles on sitä mieltä, että taivaankansien olemisen tapa on siinä määrin erilainen kuin kuunalisen maailman, että sitä selittämään täytyy olettaa kokonaan toisenlainen aineellinen todellisuus pohja, ensimmäinen kappale eli eetteri (*prōton sōma/aithēr*; *Täivaasta* 1.2–4). Kuunalisten alkuaineiden päällimmäisiä ominaisuuksia puolestaan ovat pyrkimys nousta ylöspäin ja vajota alaspäin (*Täivaasta* 4.1–6).
- ⁴ Ks. Proklos, *In Tim.* 1:3.22–4.5. Ajatuskulkua voi verrata nykyisiin keskusteluihin kosmologian perusteista ja kosmologian paikasta erityistieteenä. Eräät tutkijat ja teoreetikot katsovat, että kosmologian piiriin astutaan aina siellä, missä kysytään koko fyysikaalisen todellisuuden jäsentymisperusteita täysin universaalissa mielessä. Tätä vastoin siellä, missä jokin luonnontieteellisen selittämisen osa-alue tarjoaa enemmän tai vähemmän immanenttista tai paikallista selitysmallia, askaroidaan vielä tavanomaisen fysiikan parissa--näin siitä riippumatta, onko mittakaava galaktinen vai toimiiko se pienhiukkasten tasolla.
- ⁵ Akvinolainen 1954, *prooemium*. Latinalaisessa skolastiikassa sama päättely saatettiin esittää myös toisin päin. Maailma tai maanpiiri (*mundus*) voidaan käsittää laajassa mielessä niin, että se käsittää myös taivaat, siis kaikki aineelliset kappaleet. Edelleen, mikäli maailma näin tarkoittaa maailmankaikkeutta (*universum*), nousee ainakin kysymykseksi, pitäisikö myös aineettomat substanssit ja ehkä peräti Jumala sisällyttää maailman piiriin kuuluviksi? Aiheesta ks. Grant 1994, 150–168.

- ⁶ Lähden tässä siitä, että jaksot kuten *Syntymisestä ja häviämisestä* 2.10, joissa Aristoteles puhuu siitä, kuinka Jumala täydentää maailmankaikkeuden parhaalla mahdollisella tavalla, on tulkittava vertauskuvallisesti. Silti on totta kai tunnustettava, että myöhäisantiikin platonistit, jotka pyrkivät mahdollisuuksien mukaan lukemaan Aristotelesta Platonin valossa, ottivat nämä viitteet aivan todesta ja tämän perusteella saattoivat myös ottaa käyttöön eläin-vertauskuvan maailmasta puhuessaan: ks. esim. Johannes Filoponos, *In Phys.* 632.4–634.2. Aristoteleen teleologian rajoista ks. Johnson 2005.
- ⁷ Sama päättely voidaan ulottaa koskemaan hypoteesia ajallisesti peräkkäisistä maailmoista: nämäkin ovat lopulta vain osa yhtä, suurempaa maailmaa. Aristoteles mainitsee kysymyksen *Täivaasta*-teoksessa, mutta ei vastaa siihen (1.10, 280a24–28): ks. Averroes, *In De Caelo* 1, komm. 108 sekä *Taháfut al-taháfut*, 99–100.

Kirjallisuus

- Akvinolainen, Tuomas (1954), *In Aristotelis libros De caelo et mundo, De generatione et corruptione et Meteorologiconum expositio*, toim. R. M. Spiazzi, Torino, Marietti.
- Aristoteles (1936), *Peri ouranou*, toim. D. J. Allan, Oxford University Press, Oxford; suom. 2003 Petri Pohjanlehto teoksessa *Täivaasta ja Syntymisestä ja häviämisestä*, Gaudeamus, Helsinki.
- Aristoteles (1955), *Peri kosmou*, toim. ja käänt. D. J. Furley teoksessa *Aristotle, On Sophistical Refutations, On Coming-to-Be and Passing-Away, On the Cosmos* (Loeb Classical Library 400), Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Averroes (1930), *Taháfut al-taháfut*, toim. M. Bouyges, Imprimerie Catholique, Beirut.
- Bos, A. P. (1973), *On the Elements. Aristotle's Early Cosmology*, Van Gorcum, Assen.
- Buridanus, Johannes (1942), *Quaestiones super libris quattuor De caelo et mundo*, toim. E. A. Moody, Mediaeval Academy of America, Cambridge, Mass.
- Fârâbi, Abû Nasr al- (1993), *Al-siyâsa al-madaniyya al-mulaqqab bi-mabâdî' al-mawjûdât*, toim. F. Najjâr, Beirut: Dâr al-mashriq, 2. painos.
- Frede, Dorothea & André Laks, toim. (2002), *Traditions of Theology*, E. J. Brill, Leiden.
- Furley, David (1981), "The Greek Theory of the Infinite Universe", *Journal of the History of Ideas* 42.4, 571–585.
- Genequand, Charles (2001), *Alexander of Aphrodisias on the Cosmos*, E. J. Brill, Leiden.
- Grant, Edward (1994), *Planets, Stars, and Orbs. The Medieval Cosmos, 1200–1687*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Johnson, Monte (2005), *Aristotle on Teleology*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kukkonen, Taneli (2008), "Elementeistä Aristoteleen valossa", *Tieteessä tapahtuu* 26.5, 10–15.
- Matthen, Mohan & Hankinson, R. J. (1993), "Aristotle's Universe: Its Form and Matter", *Synthese* 96, 417–435.
- Matthen, Mohan (2001), "The Holistic Presuppositions of Aristotle's Cosmology", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 20, 171–199.
- Proklos Diadokhos (1903–1906), *In Platonis Timaeum commentaria*, toim. E. Diehl, B. G. Teubner, Leipzig, 3 nidettä.
- Simplikios Kilikialainen (1882), *In Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria*,

- toim. H. Diels, G. Reimer, Berliini.
- Simplikios Kilikialainen (1894), *In Aristotelis De caelo commentaria*, toim. I. L. Heiberg, G. Reimer, Berliini.
- Sorabji, Richard (1988), *Matter, Space, and Motion*, Duckworth, Lontoo.
- Sorabji, Richard (toim.) (1990) *Aristotle Transformed*, Duckworth, Lontoo.
- Theophrastos (1993), *Theophrastus, Metaphysics*, toim. ja käänt. Marlein van Raalte, E. J. Brill, Leiden.
- Westerink, L. G. (1990), "The Alexandrian Commentators and the Introductions to their Commentaries", teoksessa Sorabji (toim.) (1990), 325–349.
- Wright, M. R. (1995), *Cosmology in Antiquity*, Routledge, Lontoo.

Ihminen, työ ja maailma Karl Marxilla

Olli-Pekka Moisio

Ihminen voi luonnollisen 24-tuntisen päivän kuluessa käyttää vain tietyn paljouden elinvoimaansa. Niinpä hevonen voi tehdä työtä jatkuvasti vain 8 tuntia päivässä. Osan päivästä voiman täytyy levätä, nukkua, toisena osana päivästä ihmisen on tyydytettävä muita fyysisiä tarpeita, ravittava, puhdistettava, puettava itsensä jne. Näiden puhtaasti fyysisten rajoitusten lisäksi työpäivän pidentäminen törmää myös moraalisiin rajoihin. Työmies tarvitsee aikaa tyydyttääkseen henkisiä ja yhteiskunnallisia tarpeita, joiden laajuuden ja lukuisuuden määrää yleinen sivistystaso. Työpäivän vaihtelu tapahtuu siis fyysisten ja yhteiskunnallisten rajoitusten sisällä. (Marx 1867, 215.)

1 Ihmisen tietoinen tuotannollinen toiminta voidaan jakaa sekä määrällisesti ensisijaiseen että laadullisesti ensisijaiseen tuotannolliseen toimintaan. Kun tällaisen jaottelun tekee, tulee huomio kiinnittää erityisesti niihin käsitteellisiin yhteyksiin, jotka näiden kahden ulottuvuuden välille voidaan tehdä. Erityisesti tässä kohdin on kiinnostavaa kysyä, viittaako määrällisesti ensisijainen tietoinen tuotannollinen toiminta laadullisen tietoisien tuotannollisen toiminnan ensisijaisuuteen. Onko siis taloudellisesti kytkeytyneen tuotannollisen toiminnan ensisijaisuuden korostaminen suhteessa muuhun inhimilliseen toiminnallisuuteen jossain mielessä harhaanjohtavaa?

Tietoinen ensisijainen tuotannollinen toiminta liittyy erityisesti siihen aikaan, jolloin tietoinen toimintamme on keskittynyt ensisijassa taloudellisen toimeentulon hankkimiseen eli aikaan, jonka työssäolon aika vie kaikesta käytettävissä olevasta ajastamme. Tässä kohdin on painotettava työskentelyyn käytettyä aikaa, joka on eri kuin tuotannollisesti välttämätön työaika. Tunnettuahan on, että kapitalismissa työskentelyyn käytetty aika ylittää selvästi välttämättömän työajan. Riiston käsite kohdistuu Marxilla juuri tähän ylittävään työaikaan, jonka kapitalisti anastaa itselleen lisäarvona.

Tämä teema liittyy aikakaudessamme erityisesti alati kasvavaan paineen kokemukseen. Juha Siltala (2004) on kuvannut tätä kokemusta yrity maailman näkö-

kulmasta viimeaikaisissa teoksissaan työelämän huononemisesta. Tämä kokemus syntyy muodolliseen vapauteen perustuvan työn reaalista uudelleen järjestymisestä. Tätä muodollista vapautta vastaan yhteiskunta vaatii meiltä, että paneutuisimme kaikella energiallamme kaikkeen siihen, mikä meidän kohdallemme on asetettu tehtäväksemme. Tämä tarkoittaa, että meidän tulisi siis kantaa muodollinen vastuumme työtehtävistämme. Paradoksaalisesti kuitenkin kaikki se valta, joka ilmenee rakenteissa ja instituutioissa, estää meitä suorittamasta juuri tätä erityistä tehtävää kaikella tarmollamme. Joudumme työssämme koko ajan lisääntyvässä määrin sijoittamaan aikaamme sellaisiin tehtäviin, joiden tekeminen ei alkujaan kuulunut tehtäviimme ja jotka joku muu tekisi huomattavasti paremmin.

Teknologinen kehitys monilla yhteiskunnallisen elämän saroilla pitäisi vähentää työn määrää tai ainakin siirtää painopistettä ajankäytössä tietyistä tehtävistä toisiin tehtäviin. Paikoitellen tämän voisi nähdä lisäävän yksilöllisen vapauden aluetta, mutta toisin on kuitenkin käynyt. Jos asiaa tarkastelee globaalilla tasolla, on raskas fyysinen työ yhä enenevässä määrin siirtymässä maailman köyhimpiin maihin, ja länsimaat – tai oikeammin muut pitkälle kehittyneet kapitalistiset yhteiskunnat – ovat menettämässä juuri tätä työvoimaintensiivistä tuotantoa samalla kuitenkin saaden siitä syntyvän rikkauden omaisuudekseen. Toisaalta läntisissä maissa uusien teknologioiden seurauksena työ yhä enenevässä määrin on alkanut hallita ihmisten vapaa-aikaa.

Kuten artikkelin avanneessa lainauksessa *Pääoman* ensimmäisestä osasta näkyy, ei taloudellisen toiminnan ensisijaisuuden ongelmaa suhteessa toiminnallisuuteen ylipäänsä voida ratkaista yksikertaisesti siten, että lasketaan työssä käytettyjen tuntien määrä, vähennetään tämä sitten koko vuorokauden tunneista ja vertaillaan sitten lopuksi näitä tuntimääriä keskenään. Ihmisen työssä käytettävien tuntien määrä on rajoitettu sekä fyysisesti että yhteiskunnallis-moraalisesti, kuten Marx kirjoittaa. Tässä kohdin Marx laajentaakin tuotannon käsitettä huomattavasti suhteessa aikaisempaan poliittiseen taloustieteeseen. Tämä tuotannollisen maailman laajeneminen näkyy ihmisen itsetuotantoa, rikkautta ja (tähän liittyen) vapaa-aikaa koskevissa huomioissa.

2. Jo alusta saakka Marx oli kiinnostunut *rikkaasta ihmisestä*. Tämä rikas ihminen ei kuitenkaan ollut aikaisempien poliittisen taloustieteen edustajien näkemysten mukaisesti ainoastaan *materiaalisesti rikas* ihminen, vaan Marx keskittyi nimenomaan *kykyjen rikkauteen* ihmisessä ja inhimillisissä yhteisöissä. Marx kirjoittaa *Pariisin käsikirjoituksissaan* vuodelta 1844, että ihminen, joka kehittää kaikkia kykyjään siten, että hän kykenee lopulta tyydyttämään itsensä moniulotteisesti, on rikas, koska hän on toiminnallinen ja kokonaisena läsnä kaikilla aisteillaan. Nuoruudessaan Marx ehdottikin, että aikaisemman poliittisen talous-

tieteen yksiulotteisten ja yksikertaisten *rikkauden* ja *köyhyyden* käsitteiden tilalle nostettaisiin *rikas ihmisolio* ja rikas *inhimillinen* tarve. Rikas ihminen on ihminen, joka on elämän inhimillisten ilmenemismuotojen tarpeessa. Hän on siis kokonainen ihminen, jonka oma toteutuminen on olemassa sisäisenä välttämättömyytenä läsnä *tarpeena*. (Marx 1844, 302–304)

Marx jatkoi tämän teeman kehittelyä myöhemminkin. Erityisesti se nousee esille *Grundrissessa* vuosina 1857–1858, jolloin Marx palaa inhimillisen rikkauksen käsitteeseen (ks. Musto 2008). Nyt Marx käsittelee teemaa nimenomaan taloudellisen toiminnan piirissä ja käsittäen rikkauksen yksilöllisten tarpeiden, kykyjen, nautintojen ja tuotannollisten voimien yleisyytenä. Nämä inhimillisen rikkauksen ilmentymät saavat muotonsa yleisen vaihdannan puitteissa, siis vaihdantatalouden piirissä (Marx 1857–1858, osa I, 343). Marx käsittääkin rikkaan ihmisen tarpeissaan rikkaana, koska hän on laadullisesti ja suhteissaan niin rikas kuin suinkin mahdollista. Näin Marx edelleen painottaa vastoin poliittista taloustiedettä, että inhimillinen rikkaus liittyy erityisesti kykyjen kehittymiseen sekä sille otollisten olosuhteiden mahdollisuuteen. Mutta kuten *Grundrissesta* saamme lukea, nämä kyvyt eivät liity ainoastaan tuotannollisiin kykyihin vaan laajenevat koskemaan myös kykyjä kuluttaa. Tämä laajentuma liittyy siihen seikkaan, että kyky nauttia on yksilöllisen potentiaalisuuden laaja-alaista kehittymistä. (Marx 1857–1858, osa II, 180–185)

Lyhyesti sanottuna, Marx ei pitänyt ristiriitaisena sanoa ensinnäkin, että todellinen rikkaus on kaikkien yksilöllisten tuotannollisten kykyjen kehitystä. Toisaalta hän toteaa myös, että rikkaus käsitetään materiaalisesti tarpeiden eriytyneenä moninaisuutena. Marx ei nähnyt tässä ristiriitaa, koska hän ei tarkastellut yksiulotteisesti tarpeita ja niistä irrallaan tuotannollisia voimia, vaan hän keskittyi kuvaamaan nimenomaan rikkaan yksilöllisyyden kehittymistä, joka kattaa sekä tuottamisen että kuluttamisen maailman kaikkienensa.

3. Miten tämä inhimillisten kykyjen kehittyminen sitten tapahtuu? Marx vastasi tähän yksikertaisesti: ihminen kehittyi kyvyiltään kaikissa toimissaan, ei vain joissain erityisissä, tarkasti määrittyneissä toiminnoissaan. Jos ajatellaan vaikkapa inhimillisen persoonallisuuden kehittymistä, niin se näyttäytyy meille valtaisan erilaisten tekojen kasautumana, kuten Lucien Séven (1978) aikoinaan määritteli. Näiden eriytyneiden tekojen rooli on keskeinen kykyjen kehittämisessä, jotka ovat aktuaalisten potentiaalisuuksien kokoelmia. Tämä näkökulma oli keskeisenä niin sanotun freudomarxilaisuuden kehityksessä 1900-luvun alkupuolella muun muassa Erich Frommin ja Wilhelm Reichin teksteissä.

Ihminen siis kehittää omia kykyjään sekä tuotannollisessa toiminnassa että tämän toiminnan ulkopuolella. Marx ajatteli, että konkreetti työskentelyaika ei voi säilyä vapaa-ajan abstraktina vastakohtana, kuten se aikaisemmassa poliittisessa

taloustieteessä hänen mukaansa näytti säilyvän. Kun ihminen käyttää aikaa opiskellakseen (kehittyäkseen älyllisesti) erinäisten yhteiskunnallisten tehtäviensä ja rooliensa toteuttamiseen, sosiaaliseen vuorovaikutukseen sekä ruumiinsa ja mielensä elinvoimaisten voimien vapaaseen leikkiin, ihminen on osallisena Marxin mukaan ainoastaan *erilaisessa* tuotannollisessa toiminnassa. Jokainen kulutustapahtuma tuottaa jossain erityisessä mielessä ja ulottuvuudessa ihmistä, ja näin ollen osallistuessamme seminaareihin, luennoille, kasvattaessamme lapsiamme, kehittäessämme makuamme kulttuurisesti, laajennamme kykyjämme erilaisiin todellisuuden ja maailman ulottuvuuksiin nähden. Eli toisin sanoen ne, joilla on mahdollisuus osallistua tällaiseen eriytyneeseen kykyjen kehittämiseen, muuntavat itseään sekä osallistuvat suoraan tuotannolliseen prosessiin muuntuneina subjekteina. Tässä mielessä vapaa-aika voidaan käsittää kiinteän pääoman tuottamisen prosessiksi, jossa kiinteä pääoma on ihminen itse (ks. Sasaki 2006, 55).

Kapitalismissa kuitenkin pääoma on ottanut haltuunsa myös vapaa-ajan oman olemassaolonsa ylläpitämisen alueena. Tämä liittyy Marxilla työn objektivointiprosessiin, missä käyttöarvot korvaantuvat vaihtoarvoina. Tässä prosessissa ihminen alkaa pitää omaa työvoimaansa (osaamistaan) omasta toiminnastaan erillisenä asiana. Yksikertaisuudessaan ihminen tekee työtään saadakseen rahaa, jotta voi ostaa itselleen välttämättöminä pitämäänsä tavaroita. Tässä tapahtumassa ihminen muuntaa oman osaamisensa käyttöarvosta vaihtoarvoksi.

Edellä kuvasin erityisesti ihmisen itsetuotantoa silloin kun kykyjen kehittäminen on ihmisen toiminnan tietoisena päämääränä. Ihminen kuitenkin kehittää kykyjään myös silloin kun tämä kehitys ei ole hänen tietoisena tavoitteenaan. Tämä johtuu inhimillisen toiminnan tai erityisesti hänen itse-muutoksen ja olosuhteiden (tai laajemmin maailman) muuttumisen yhtäaikaisuudesta. Tämä Hegeliltä periytyvä ajatus on Marxin teoretisoinnin ytimessä. Marx ei kuitenkaan ollut teksteissään kovinkaan selkeä sen suhteen, miten esimerkiksi työläisten kamppailu pääomaa vastaan – ja siitä kumpuava vallankumouksellinen toiminta – muuttaisi olosuhteita ja ihmisiä heidän laajentaessaan kykyjään, ja näin ollen muuntaessaan heidät loppujen lopuksi kykeneväiseksi rakentamaan uutta maailmaa. Tämä epäselvyys johti toisessa internationaalissa syviin teoreettisiin erimielisyyksiin luokkatietoisuuden käsitteeseen liittyen. Mutta lukiessamme *Grundrissea* näemme, ettei hänen käsityksensä suinkaan kiinnittynyt yksinomaan kamppailuprosessiin, vaikka se olikin tärkeää hänelle.

Grundrisessa Marx kuvaa, kuinka tuotannollisessa toiminnassa tuottavat ihmiset itse muuttuvat, koska he tuottavat itsessään uusia laadullisia ominaisuuksia tuotannollisten ehtojen puitteissa. Tähän kytkeytyvät Marxin (ja Engelsin) koulutukseen ja kasvatukseen liittyvät huomiot, joissa hän voimakkaasti nostaa esille teoreettisen aineksen ja käytännöllisen työn yhteenkietoutumisen puhuessaan niin sanotusta polyteknisestä koulutuksesta (ks. Small 2005; Marx & Engels

1971). Ihmiset siis kehittävät itseään laajasti ymmärretyssä tuotannossa, muuttavat itseään, kehittävät uusia voimia, kykyjä ja ideoita, uusia sosiaalisia suhteissa olon muotoja, uusia tarpeita ja uutta kieltä. Tämä keskustelu ihmisen kehityksestä tuotannollisessa prosessissa avautuu myös *Pääoman* työprosessin kuvauksessa, jossa työläinen tunnetusti työstää ulkoista luontoa ja muuttaa sitä. Tuottava toiminta ei kuitenkaan merkitse pelkästään ulkoisten asioiden muuttamista, vaan tässä prosessissa ihminen muuttaa myös itseään eli luontoaan.. Tästä kumpuaa Marxin käytännöllisyyden korostus suhteessa tiedon tuotantoon sekä hänen käsityksensä ihmisen antropogeneettisestä luonteesta.

Jälleen voimme tiivistää: jokainen tuotannollinen toimi, siis yleisemmin ihmisen inhimillinen toiminta, saa tuotteen kaksiosoitteisen tuloksen – sekä muutoksen työn kohteessa että työstävässä subjektissa itsessään. Marxin taloudellisissa teksteissä käy kuitenkin selväksi – hänen kuvatessa erilaisia tuotannollisia suhteita – että on tehtävä selvä ero sellaisen tuotannollisen toiminnan, jonka päämääränä on inhimillisten kykyjen muuttaminen, ja toisaalta sellaisen tuotannollisen toiminnan välillä, jossa muutos kyvyissä on tuotannollisen prosessin sivutuote. Tuotannolliseen prosessiin liittyvät yhteiskunnalliset suhteet tuottavat muutoksen välttämättömästi työntekijöiden kyvyissä. Siksi Marx ajattelee, että kapitalistisissa tuotantosuhteissa inhimilliset kyvyt ovat tarkoituksettomia seurauksia prosessista, jossa pääoma pyrkii kaikkien sen kasvua rajoittavien tekijöiden ulkopuolelle (tähän liittyy myös taipumus työajan pidentymiseen). Juuri tämä varomaton pyrkimys pääoman kasvuun on synnyttänyt Marxin mukaan sille, että kapitalismi tuottaa tarkoittamattaan materiaaliset edellytykset rikkaan yksilöllisyyden kehitykselle. Ennen kapitalismia ihmisten päivittäiset toimet olivat traditionaalisia ja rajoitettuja olemassa olevien tarpeiden tyydyttämiseen, mikä puolestaan esti ihmisten kykyjen laajenemisen. Kapitalismin sivilisoiva missio olikin alkuaan juuri näiden rajoitteiden purkaminen.

Pääoma suhtautuu kaikkeen tähän tuhoavasti, se mullistaa alituisesti kaikkea tätä, repii maahan kaikki rajoitukset, jotka jarruttavat tuotantovoimien kehitystä, tarpeiden laajentumista, tuotannon monipuolisuutta ja luonnon ja hengen voimien hyväksikäyttöä ja niiden vaihtamista. (Marx 1857–1858, osa I, 344.)

Samaan tapaan pääoma tuottaa inhimillisten kykyjen laajenemisen materiaaliset elementit niin pitkälle kuin se muuttaa olemassa olevan tuotantomuodon omia tarpeitaan vastaavaksi. Kapitalismin tuottamat uudet yhteistoiminnallisuuden muodot mahdollistavat sellaisten olosuhteiden esiin nousemisen, joiden puitteissa ihminen voi kehittää laajensa kykyjä, kuten Marx *Pääomassa* kirjoittaa. Myös suurteollisuuden kehittyminen luo Marxin mukaan historialliset ehdot täysin kehittyneelle ihmiselle, jolle erinäiset yhteiskunnalliset funktiot ovat aino-

astaa erilaisia, hänen toisistaan eroavissa tilanteissa suorittamia toimia. Tälle luo pohjaa pääoman vaatimus, että työntekijä kykenee ottamaan haltuunsa maksimaalisen määrän erinäisiä työtehtäviä.

Arvon lisäämisen intohimoisena tavoittelijana hän pakottaa häikäilemättömästi ihmiskunnan tuottamaan tuotannon takia, ja siis kehittämään yhteiskunnallisia tuotantovoimia ja luomaan aineellisia tuotannon edellytyksiä, jotka yksin voivat olla sen korkeamman yhteiskuntamuodon reaalisena pohjana, jonka perusaatteena on jokaisen yksilön täydellinen ja vapaa kehitys. Ainoastaan pääoman henkilöitymisenä kapitalisti ansaitsee kunnioitusta. (Marx 1867, 531-532.)

4. Pääoma kuitenkin luo omat rajoitteensa sille, että edellä kuvattu sivilisoiva missio päättyisi hedelmälliseen lopputulokseen. Kuten tunnettua, Marxin mukaan kapitalistisissa tuotantosuhteissa ihmiset kohtaavat voimakkaan ja heille ulkopuolisen tahdon voiman. Tämä tahto alistaa heidän toimensa ja niiden tulokset omia tarkoituseriään palveleviksi. Työntekijän työn luova voima asettuu pääomana häntä itseään vastaan vieraana voimana. Pysyvä pääoma, tuotantolaitteet, teknologia sekä kaikki ”yhteiskunnallisten aivojen tuotannolliset voimat” ilmenevät pääoman attribuutteina ja näin ollen työntekijöistä riippumattomina. Lisäarvon tuotannon sivutuotteena kapitalismi tuottaa pääomasta riippuvaisia ihmisiä, jotka ovat myös tästä riippuvaisuudestaan tietoisia. Kapitalismin kehittyessä tämä riippuvaisuus vain lisääntyy, kuten viimeaikaiset taloudelliset myllerrykset ovat osoittaneet ympäri maailmaa.

Kapitalismi ei tuota siis ainoastaan rikkaan ihmisen mahdollisuutta vaan todentaa itsensä tuottamalla alati köyhtyvän ihmisen. Tällainen ihminen tarvitsee vain tavaroiden ostamista, ja siksi hän on ihminen, jolla on ainoastaan yksi todellinen tarve – rahan tarve. Kapitalismi tyhjenee ihmisyydestä universaalissa objektivikaatiossa, joka ilmenee totaalisenä vieraantumisenä: ”Porvarillisessa taloudessa – ja tuotantokaudella, jota se vastaa – tämä ihmisen sisäisen luonnon täysi kehittyminen esiintyy täydellisenä tyhjentymisenä, tämä universaali esineellistäminen [Vergegens-tändlichung] totaalisenä vieraantumisenä, ja kaikkien yksipuolisten päämäärien hävittäminen itsetarkoituksen uhraamisena täysin ulkopuoliselle tarkoitukselle” (Marx 1857–1858, osa I, 418). Tässä prosessissa kapitalismi tuottaa passivoituneita ihmisiä tuotannon tarpeita varten (Marx 1857–1858, osa I, 389). Tämä johtaa myös siihen, että vapaa-aika menettää mahdollisuutensa olla aktiivista ja luovaa itsetuotantoa (ks. Adorno 1991; Fromm 1961; Lebowitz 2003; Mandel 1968).

Jyväskylän yliopisto

Kirjallisuus

- Adorno, T. W. (1991), "Freetime." Teoksessa Theodor W. Adorno, *Culture Industry*. New York: Routledge.
- Fromm, E. (1961), *Marx's Concept of Man*. New York: Continuum.
- Lebowitz, M. A. (2003), *Beyond Capital: Marx's Political Economy of the Working Class*. New York: Palgrave Macmillan.
- Mandel, E. (1968). "The Centenary of Marx's Capital." *International Socialist Review*, March–April 1968, pp. 50–54.
- Marx, K. (1844), "Vuoden 1844 taloudellis-filosofiset käsikirjoitukset." Teoksessa Marx & Engels, *Välitut teokset*, osa 1. Moskova. Edistys.
- Marx, K. (1857–1858), *Vuosien 1857–1858 taloudelliset käsikirjoitukset ("Grundrisse") osa 1 ja 2*. Moskova: Kustannusliike Edistys.
- Marx, K. (1867), *Pääoma. Osa I*. Moskova: Kustannusliike Edistys.
- Marx, K. & Engels, F. (1971), *Über Erziehung und Bildung*. Berlin: Volkseigener Verlag.
- Musto, M. (2008), *Karl Marx's Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy 150 years later*. New York: Routledge.
- Sasaki, M. (2006), "Marx and the future of post-capitalist society." Teoksessa Hiroshi Ushida (toim.), *Marx for the 21st Century*. New York: Routledge.
- Séven, L. (1978), *Man in Marxist Theory and the Psychology of Personality*. Sussex: The Harvester Press.
- Siltala, J. (2004), *Työelämän huonontumisen lyhyt historia. Muutokset hyvinvointivaltion ajasta globaaliin hyperkilpailuun*. Helsinki: Otava.
- Small, R. (2005), *Marx and Education*. Burlington: Ashgate.

Kant ja Leibniz parhaan mahdollisen maailman singulaarisuudesta

Markku Roinila

Tämä on välttämättä paras mahdollinen maailma. Näin meille kertoo metafyyminen optimisismi, jolla on opilliset juurensa jo Platonin *Timaioksessa* (28a–29c). Taustalla on aksioma kaikkietävästä, kaikkivoipasta ja hyvántahoisesta Jumalasta. Jos olisi olemassa parempi mahdollinen maailma kuin se, jossa parhaillaan olemme, Jumala huomaisi sen ja hänellä olisi valta ja voima luoda se tämän nykyisen sijasta. Ja koska Jumala on hyvä, hän myös tekisi sen siitä yksinkertaisesta syystä, että tuo vaihtoehto on parempi. Mutta koska Jumala ei ole sitä luonut, vaan loi tämän maailman, on selvää, että tätä nykyistä parempi maailma ei ole mahdollinen.

Klassisessa optimismin muotoilussa *Essais de Theodicée* (1710) eli *Tutkielmia teodikeasta* Gottfried Wilhelm Leibniz julistaa Jumalan tuntevan kaikki mahdollisuudet. Siksi me emme voi tietää kaikkia asiaan vaikuttavia syitä ja meidän tulee vain uskoa, että kaikki mikä tapahtuu, tapahtuu meidän parhaaksemme. Englantilainen runoilija ja satiirikko Alexander Pope julisti runoelmassaan *An Essay of Man* (1733–34): ”Mikä tahansa on, on oikein!” (Pope 1958, 166). Koska Jumalan luontoa ei voida epäillä, ei myöskään hänen tekojaan ole syytä kyseenalaistaa.

Metafyyminen optimisismi ei kuitenkaan vakuuttanut kaikkia. Ranskalaisen valistusfilosofi François-Marie Arouet eli Voltaire kirjoitti ystävänsä Popen teoksen marginaaliin: ”Mitä voin toivoa, jos kaikki on kerran oikein?” (Watt 2005). Hänen romaanissaan *Candide* (1759) leibnizilaisuutta edustavan filosofi Panglossin suuhun pannaan yksinkertaistetut metafyymsen optimismin iskulauseet, jotka tuovat varsin rujosti esiin sen vaikeudet. Päähenkilö Candide huumautuneena, masentuneena, verta vuotavana ja tärisevänä sanoi itselleen: ”Jos tämä on paras mahdollinen maailma, minkälaisia ne muut mahtavat olla?” (Voltaire 2008, 15)

Jumalan valinnan ongelmat

Leibnizin mukaan maailman takaa on etsittävä välttämätöntä, ikuista ja älyllistä substanssia, joka on kontingenttien olioiden kasauman taustalla. Substanssilla täytyy olla ääretön ymmärrys, jotta se voi rationaalisesti valita useiden mahdollisuuksien joukosta. Se ei voi olla vain tahto, joka sattumanvaraisesti suuntautuu kohti yhtä mahdollista vaihtoehtoa. Substanssi tarvitsee lisäksi ääretöntä mahtia, jolla ymmärryksen valinta toteutetaan. Substanssi eli Jumala valitsee yhden parhaan maailman kaikkien mahdollisten keskuudesta ja toteuttaa sen.¹ Tämä maailma on valinnassa olemassa vain mahdollisuutena Jumalan ymmärryksessä, ei aktuaalisena.

Teoriaan sisältyy eräitä hankalia sisäisiä ongelmia. Pahuuden ongelman lisäksi törmätään pian Jumalan tahdonvapauden ongelmaan. Metafyysisen optimismin kannalta on kuitenkin olemassa vielä yksi perustavanlaatuisempi ongelma, joka leimaa Jumalan valintaa. Miksi on oltava *paras* mahdollinen maailma? Eikö vain hyvä maailma riittäisi?

Syyt piilevät ennen kaikkea maailman käsitettävyydessä. 1200-luvulla syntyi arabialaisten aristotelikkojen keskuudessa tapa ajatella, jonka mukaan on olemassa useita rinnakkaisia mahdollisia maailmoja, ja että se mikä tapahtuu yhdessä, ei välttämättä toteudu toisessa (Knebel 1996). Leibniz omaksui tämän mallin, joka antoi hänelle mahdollisuuden väittää, että Jumalan valinta perustuu hänen viisauteensa, ei sokeaan tahtomiseen. Hän oli nuoruudestaan asti vastustanut äärimmäistä voluntarismia, jossa Jumala voi tahtoa mitä haluaa ja luoda maailman sellaiseksi kuin haluaa (Leibniz 1702). Maailman on oltava sellainen, että se on ymmärrettävä meille nimenomaan Jumalan olemuksen kautta. Tutkimalla luontoa voimme aavistaa Jumalan täydellisyyden ja hyvyyden.

Lisäperuste löytyy Leibnizin metafysisistä lähtökohdista. Hän puolusti periaatetta, jonka mukaan ei voi olla kahta joka suhteessa yhtä hyvää maailmaa. Toisin sanoen parhaalla mahdollisella maailmalla on oltava jokin etu, jota muilla mahdollisilla maailmoilla ei ole. Jumalalla täytyy olla riittävä syy valita juuri yksi tietty mahdollinen maailma. (GVI, 252, VII, 301, 356 ja 365). Filosoofi ei valitettavasti kerro meille mikä tämä syy on – ei ainakaan yksiselitteisesti.

Miksi Leibniz ei sitten nähnyt enemmän vaivaa osoittaakseen, että voi olla yksi ja vain yksi paras mahdollinen maailma? Ilmeisesti hänelle oli itsestään selvää, että Jumala valitsee vain yhden ja täydellisimmän maailman. Tilanne muistuttaa matemaattista yhtälöä, jossa on vain yksi mahdollinen vastaus, sillä muussa tapauksessa olisi ehkä vaikea löytää riittävää syytä Jumalan valinnalle. Toinen asiaan liittyvä epäselvyys liittyy siihen, että Leibniz ei oikeastaan koskaan argumentoinut parhaan mahdollisen maailman käsitteen koherenttiuden puolesta. Voiko parhaan mahdollisen maailman määritellä jollakin tavalla vai

onko se vain mahdollinen maailma, joka saa statusensa siksi, että me elämme siinä eli se on Jumalan valitsema? (Blumenfeld 1975, 164)

Kantin optimismin puolustus

Lyhyessä nuoruudenkirjoituksessaan *Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus* (1759) vielä tuolloin metafyyssisen optimismin kannattaja Immanuel Kant koetteli Leibnizin optimismia esittämällä sitä kohtaan muutamia vastaväitteitä, kumotakseen ne sitten vasta-argumenteillaan.² Kirjoituksen taustalla oli tuohon aikaan Euroopassa raivonnut debatti, jossa optimismia kritisoivat mm. Bayle, Le Clerc ja Saksassa Crusius ja Reinhard (Kant 1992, lv). Kantin argumentit olivat varsin etevä ja myöhemmin ne toistuvat usein Leibniz-komentaareissa. Hän oli siis ehkä turhaan nolona kirjoituksestaan kypsällä kaudellaan (Kant 1992, lvi–lvii).

Kantin ensimmäisen optimismin vastaväitteen mukaan täydellisimmän maailman käsite on epäkoherentti samaan tapaan kuin suurin mahdollinen nopeus tai suurin mahdollinen luku, jotka eivät edusta mitään todellista ideaa (kuten Leibniz huomautti lähes sata vuotta aiemmin (Leibniz 1999, 7)). Kantin mukaan on kuitenkin olemassa eräänlainen raja-arvo, joka erottaa luodun maailman äärettömästä Jumalasta. Jumalassa on suurin määrä reaalisuutta ja maailman reaalisuus on väistämättä rajoitetumpi (Kant 1905, 32–33). Toisen vastaväitteen mukaan on mahdollista, että on olemassa kaksi tai useampi yhtä täydellistä maailmaa, joista mitään ei voi pitää täydellisempänä kuin toista (Kant 1905, 30). Siten ei voi olla vain yhtä singulaaria parasta maailmaa.

Kant vastaa argumentilla, jonka hän mainitsee olevan ilmeisen uusi. Ensinnäkin, olion absoluuttinen täydellisyys on samaistettava sen todellisuuden tai reaalisuuden asteeseen.³ Mitä täydellisempi maailma, sitä suurempi aste siinä on reaalisuutta ja täydellisyyttä. Kahta reaalisuutta ei voida erottaa toisistaan sellaisenaan – voidaan vain väittää, että toisessa on läsnä jotakin, mitä toisessa ei ole. Jos ne olisivat joka suhteessa yhtä täydellisiä (reaalisuuden summat yhtäsuuria), ne olisivat Leibnizin lain perusteella yksi ja sama maailma, mikä johtaisi toisen vastaväitteen esittämään ongelmaan.

Siksi Kantin mukaan mahdollisia maailmoja on ajateltava negatiivisilla määreillä – ne eroavat toisistaan vain negatioidensa kautta. Reaalisuus ja reaalisuus eroavat toisistaan, eivät suhteessa niiden laatuun, vaan niiden määrään (Kant 1905, 31). Samaa aikaan kirjoitetussa julkaisemattomassa käsikirjoituksessa (*Mietiskely*) 3703 Kant argumentoi seuraavasti:

Maailman täydellisyyden pääsääntö on se, että se on lopullinen suurimmassa määrin,

että kaikki, mikä on mahdollista, on olemassa ja ettei mikään, millä olisi mahdollisuus olla olemassa, puutu sen enempää olevaisuuden ketjusta kuin niistä loputtomista muutoksista, joita ne läpikäyvät; suurin puute, joka maailmassa yleensä voi olla, on olemattomuus jossakin sen osassa. (Kant 1992, 80–81)

Maailma voidaan siis arvottaa sen sisältämän olemassaolon määrän perusteella. Mitä enemmän ei-olevaa maailmassa on, sitä huonompi se on. Siten reaalisuudet mahdollisissa maailmoissa eroavat toisistaan vain suhteessa määrään tai kvantiteettiin, eivätkä laatuun tai kvaliteettiin, sillä ratkaisevaa on se, mitä maailmasta puuttuu, ei se, mitä siinä on. Kahdella eri maailmalla ei koskaan voi olla samaa reaalisuuden astetta eikä voi olla kahta maailmaa, jotka olisivat yhtä hyviä ja yhtäläisen täydellisiä, sillä toisessa on jotakin, mitä toisesta puuttuu. On olemassa vain yksi paras maailma, jossa on suurin summa reaalisuutta. Tämä maailma on silti äärellinen, koska se on luotu; toisin sanoen se on paras äärellinen maailma, joka on mahdollinen.

Myöhemmin Kant tarjoaa vaihtoehdoisen ratkaisun, jolla hänen mukaansa päästään helpommin samaan totuuteen, ja joka on yhtä pätevä, vaikkakin vähemmän skolaari. Siinä tämä maailma on mahdollinen, koska se on reaalinen, ja se on reaalinen, koska sen on tuottanut viisain ja hyväntahtoisin valinta. Koska Jumalan harkinta ei koskaan erehdy, siitä seuraa, että tämä maailma on tosiasiasa paras (Kant 1905, 34). Jumala olisi voinut valita huonomman maailman, mutta koska Jumala on täydellisen hyvä ja kaikkietävä, hän päätti luoda tämän maailman, jonka asukkaita me olemme. Koska Jumalassa kaikki on reaalista, maailma jossa sitä on eniten (ja joka harmonisoi hänen oman reaalisuutensa kanssa), vetoaa hänen viisauteensa ja hyvyyteensä, ja aiheuttaa siten sen valitsemisen ja luomisen (Kant 1905, 34).

Tämä Kantin vaihtohtoinen ratkaisu on tietenkin olennaisilta osiltaan sama kuin Leibnizin ja Popen klassisissa optimismin muotoiluissa. Tässä argumentissa Jumala näkee suoraan sen maailman, jonka reaalisuuden aste on korkein ja valitsee tämän toteutettavakseen. On kuitenkin huomattava, että taustalla on jatkuvasti ajatus siitä, että voi olla vain yksi mahdollinen maailma, jossa on eniten reaalisuutta eli siinä on vähiten puutteita. Siten Kant näyttää ajattelevan, että Jumalan tahto suuntautuu sellaiseen maailmaan, jossa on vähiten puutteita.

Kantin pitkät jäljet

Kantin kirjoitus on sikäli kiinnostava, että sen peruslinjaukset löytyvät myös viimeaikaisesta Leibniz-tutkimuksesta. Esimerkiksi David Blumenfeld (1995) ja Donald Rutherford (1998) tulkitsevat Leibnizin kannan olleen se, että par-

haassa mahdollisessa maailmassa on eniten kaikkea – siinä on maksimaalinen määrä loogisesti yhteensopivia mahdollisuuksia. Tämän kvantitatiivisen teorian mukaan Jumalan ymmärrys kiinnittyy siihen seikkaan, että parhaassa maailmassa parhaat lait tuottavat ao. maailmassa suurimman määrän hyvyttä ja kauneutta sekä suurimman määrän havaittavia ilmiöitä. Mitä enemmän tavaraa maailmassa on, sitä enemmän siinä on olemuksellisuutta ja sitä reaalisempi se on. Blumenfeldin ja Rutherfordin teoria on siis olennaisilta osiltaan Kantin ensimmäisen ratkaisun kaltainen, vaikka heidän lähtökohtansa ovatkin Kantin sijaan Leibnizin muotoiluissa, joiden mukaan tämä maailma on ”rikkain”, siinä on ”suurin määrä variaatiota suurimman järjestyksen puitteissa” ja niin edelleen.⁴

Leibnizin kirjoituksista löytyy kuitenkin aineksia myös toisenlaiseen tulkintaan – Nicholas Rescherillä (2006) ja George Galella (2002) Jumalan valinnan määrää parhaan mahdollisen maailman laatu – se on maailma siinä mielessä, että siinä on hyvin paljon tavaraa, mutta olioita ei välttämättä ole maksimaalinen määrä. Heidän mukaansa myös tästä maailmasta voidaan sanoa, että se on rikkain mahdollisista maailmoista ja siinä on suurin järjestys suhteessa ilmiöiden määrään – erona Blumenfeldin ja Rutherfordin kantaan on se, että ominaisuudet eivät ole maksimaalisia, vaan toisiaan täydentäviä ja optimiin tähtäviä. Tämän kvalitatiivisen teorian mukaan optimi lakien yksinkertaisuuden ja ilmiöiden rikkauden välillä tuottaa harmonisen kokonaisuuden, jossa näiden eri tekijöiden optimaalinen tasapaino tuottaa suurimman asteen reaalisuutta (Roinila 2007, 28–68). Näin kvalifioituna teoria sopii Kantin jälkimmäiseen ratkaisuun varsin hyvin. Jumala valitsee optimin, jossa on samalla eniten reaalisuutta.

Näiden eri teorioiden solmukohta on siis reaalisuuden käsite. Esikriittisellä kaudellaan Kantin näkemys reaalisuudesta oli hyvin toisenlainen kuin myöhemmällä kriittisellä kaudellaan, jolloin hän Humen ajatuksiin tutustuttuaan havaitsi, että metafysisistä reaalisuutta ei voida tuntea itsessään irrallaan fenomenaalista kokemuksistamme. Esikriittisen kauden näkemyksen taustalla on pitkä traditio Platonin *Valtiosta* ja Aristoteleen *Metafysiikasta* lähtien, jonka mukaan substanssissa on enemmän reaalisuutta kuin sen aksidenssissa. Tässä traditiossa reaalisuus on objektiivinen metafyyminen ominaisuus, jonka kautta voidaan määrittää maailman olemuksellisuus.

Kantin ajatus reaalisuudesta kvantitatiivisena määreenä vaikuttaa kuitenkin hänen omalta keksinnöltään, kuten hän kirjoituksessaan huomauttaakin. Kanta tuntuu erikoiselta. Ajatellaanpa, että meillä on kaksi hyvin täydellistä maailmaa, jossa toisessa on kultaa, mutta ei hopeaa, ja toisessa on hopeaa, mutta ei kultaa. Yleensä katsotaan, että kultaa on arvokkaampaa kuin hopeaa – toisin sanoen näyttää siltä, että edellinen maailma on parempi kuin toinen. Entä jos

vielä oletetaan, että hopeamaailmassa olisi yksi hyttyslaji enemmän kuin kultamaailmassa, siis hopeamaailmassa olisi yksi olio enemmän kuin kultamaailmassa, mutta ne ovat muuten yhtä rikkaat maailmat. Tekisikö tämä hopeamaailmasta automaattisesti reaalidemmän kuin kultamaailma, jossa on yksi hyttyslaji vähemmän? Jättääkö Jumala kullon luomatta yhden hyttyslajin tähden?

Leibnizin tunnetuin tätä asiaa koskeva lausuma on seuraava: ”Jumala luo niin paljon olioita kuin voi, ja häntä ohjaa etsimään yksinkertaisia lakeja tarve löytää tilaa niin monelle oliolle kuin voidaan yhtä aikaa luoda” (G I, 331). Kvantatiivisten teorian kannattajien mukaan tämä tarkoittaa sitä, että parhaassa mahdollisessa maailmassa maksimaalisuus on tärkeintä. Kuvaus voidaan kuitenkin ymmärtää myös niin, kuten kvalitatiivisen teorian kannattajat sanovat, että Jumala pyrkii luomaan harmonisen kokonaisuuden, jossa lakien arkkitehtoniisuus on optimaalisessa tasapainossa ilmiöiden rikkauden kanssa, minkä seurauksena parhaassa maailmassa on niin paljon olioita kuin siihen loogisesti sopii – paljon, muttei maksimaalisesti.

Kvantatiivisen teorian heikkoutena näyttäisi minusta olevan se, että maailmaa ajatellaan äärellisenä olemassaolevana kokonaisuutena Kantin tapaan. Leibnizilaisen optimismin keskeinen piirre on kuitenkin nimenomaan se, että Jumala vertailee loogisesti mahdollisia maailmoja ymmärryksessään, valitsee niistä parhaan ja sitten toteuttaa sen. Mahdolliset maailmat ovat mahdollisuuskokonaisuuksia, jotka ovat jo itsessään jollakin tavoin maksimaalisia ja dynaamisia, sillä monadit kehittyvät substantiaalisen sielunsa kautta kohti täydellisyyttä. Siten mahdollinen maailma voi olla potentiaalisesti maksimaalinen vaikka se ei olisikaan sellainen absoluuttisesti katsoen. Kun puhumme maailmoista Leibnizin tarkoittamassa mielessä, ne eivät voi olla yhtään vähempää kuin äärettömiä. Vaikka luodun maailman voidaankin ajatella olevan vähemmän reaalinen tai täydellinen kuin sen luoja, se on silti ääretön. Leibniz itse korostaa tätä *Teodikeassa*, jossa hän itse asiassa ennakoii Kantin Optimismi-kirjoitusta:

Joku tulee sanomaan, että on mahdotonta tuottaa paras mahdollinen maailma, koska ei ole täydellistä luotua oliota, ja on aina mahdollista luoda yksi täydellisempi olio. Vastaan että se, mitä voidaan sanoa tietynluontoisesta oliosta, joka voidaan aina ylittää, ei voida sanoa maailmankaikeudesta, joka on ääretön, sillä se ulottuu tulevaan ikuisuuteen.⁵

Kantin ensimmäinen, reaalisuuden määrään perustava ratkaisu kuulostaa siis ongelmalliselta. Jos ajattelemme kvalitatiivisen teorian tapaan, että Leibnizin usko parhaan mahdollisen maailman käsitteen ongelmattomuuteen ja simppeilyteen piilee siinä, että hän ajatteli Jumalalle olevan yksi selvä ja kirkas vaihtoehto tai uniikki optimi, jossa on korkein aste reaalisuutta, päädyimme pian

Kantin jälkimmäiseen ratkaisuun, jonka mukaan valinta tapahtuu yksinkertaisen ”subjektiivisen” valinnan pohjalta. Näin palaamme tavallaan lähtökoh-
taamme eli metafyyssiseen optimismiin, jota voidaan pitää ehkä epätydyttä-
vänä, mutta teologis-loogisesti uskottavana ratkaisuna ainakin 1700-luvun alun
viitekehysessä. Ehkä juuri tästä syystä Kant piti tarpeellisena esittää sen kir-
joituksessaan.

Helsingin yliopisto

Viitteet

- ¹ ”Voidaan sanoa suhteessa täydelliseen viisauteen...että jos ei olisi parasta (*optimum*) mahdollisten maailmojen keskuudessa, Jumala ei olisi tuottanut yhtään.” (*Essais de theodicée*, §8; GVI, 107).
- ² Kiitän professori Olli Koistista, joka kiinnitti huomioni Kantin kirjoitukseen. Myöhemmässä kirjoituksessaan *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* (1791) Kant hylkää metafyyssisen optimismin mahdollisuuden, koska hänen mukaansa ne pyrkivät ylittämään ymmärryksemme välttämättömät rajat. Voimme silti uskoa, että tämä on paras mahdollisista maailmoista moraaliteologian kautta. Kant 1978, 131–.
- ³ Tämän lähtökohdan Kant omaksuu tosin optimismin kriitikolta Cruciukselta. Kant 1992, 72, n. 6.
- ⁴ Esittelen Leibnizin maailman rakennetta koskevia lausumia väitöskirjassani Roinila 2007, 28–31.
- ⁵ GVI, 232.Vrt. myös Rescher 2006, 79.

Kirjallisuus

- Blumenfeld, David (1975), “Is the Best Possible World Possible?”, *Philosophical Review* 84 (1975), 163–177.
- Blumenfeld, David (1995), “Perfection and happiness in the best possible world”, teok-
sessa Nicholas Jolley (toim.) (1995), 382–410.
- Gale, George (2002), “Leibniz on Metaphysical Perfection, Physical Optimality, and
Method in Physics; or, a real tour de force”, [http://cas.umkc.edu/philosophy/
gale/glenn.doc](http://cas.umkc.edu/philosophy/gale/glenn.doc) (11. 3. 2009)
- Jolley, Nicholas (toim.) (1995), *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge Uni-
versity Press, Cambridge.
- Kant, Immanuel (1978), *Lectures on Philosophical Theology*, käänt. ja toim. Allen W. Wood
& Gertrude M. Clark, Cornell University Press, Ithaca.
- Kant, Immanuel (1992), *Theoretical philosophy, 1755–1770*, käänt. ja toim. David Walford

- ja Ralf Meerbote. Cambridge University Press, Cambridge.
- Kant, Immanuel (1905), *Werke II: Vorkritische Schriften II 1757–1777*. Reimer, Berlin.
- Knebel, Sven K. (1996), “Leibniz, Middle Knowledge, and the Intricacies of World Design”, *Studia Leibnitiana* 28 (1996), 2, 199–210.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1999), *Mietiskehyjä tiedosta, totuudesta ja ideoista*, käänt. Markku Roinila & Jyrki Siukonen, *Niin & Näin* 21 (2/99), 6–8.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1961), *Philosophische Schriften I–VII*, toim. C. I. Gerhardt, Olms, Hildesheim (1875–1890) (G)
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1702), *Meditationes sur la notion commune de la justice* (1702–03), teoksessa Georg Mollat (toim.) (1885).
- Mack, Maynard (toim.) (1958), *The Poems of Alexander Pope*, volume III i, Methuen, London (1950).
- Mollat, Georg (toim.) (1885), *Rechtsphilosophisches aus Leibnizens Ungedruckten Schriften*, Robolsky, Leipzig.
- Pope, Alexander (1958), “An Essay On Man”, teoksessa Maynard Mack (toim.) (1958).
- Rescher, Nicholas (2006), *Studies in Leibniz’s Cosmology*. Ontos, Heusenstamm.
- Roinila, Markku (2007), *Leibniz on Rational Decision-making*. Filosofian laitos, Helsingin yliopisto.
- Rutherford, Donald (1998), *Leibniz and the Rational Order of Nature*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Voltaire (2008), *Candide and other stories*, Oxford University Press, Oxford.
- Watt, Kathleen (2005), “Candide” or, *Cautiously Optimistic*, <http://www.kewatt.com/Candide.html> (11.3.2009).

Nietzschen maailma tahtona valtaan

Henrik Rydenfelt

Johdanto

Friedrich Nietzsche (1844–1900) myöhäisfilosofian keskeisimpänä käsitteenä on usein pidetty *tahtoa valtaan* (*Wille zur Macht*). Nietzsche voimakkaimpien väitteiden mukaan koko maailma jollakin tapaa ”koostuu” tällaisesta tahdosta, jolla kaikki ilmiöt voidaan perimmiltään selittää. Tahto valtaan näyttäisi olevan *metafyysinen* käsite, jota Nietzsche käyttää sekä kaiken perimmäisen luonteen kuvaamiseen että kaikkien tapahtumien selittämiseen.¹

Metafyysisistä teoriaa tahdosta valtaan voidaan pitää ongelmallisena erityisesti kahdesta syystä. Yleisesti sen on ajateltu olevan hankalassa suhteessa Nietzsche metafyysikan kritiikkiin. Voidaan kysyä, miten Nietzsche ei teoriallaan pyrkisi esittämään juuri sellaisia metafyysisiä väitteitä, joita hän itse usein piti kyseenalaisena niiden kaikenkattavuuden vuoksi. Vuorostaan erityisenä ongelmana teorialle voidaan pitää sen mahdollista syylistymistä *antropomorfismiin*, maailman käsittämiseen ihmisen kaltaisena ja inhimillisten taipumusten ja halujen valossa, josta Nietzsche usein kritisoi filosofisia kilpailijoitaan. Sekä ”tahto” että ”valta” ovat käsitteitä, joiden yleensä ajatellaan koskevan vain ja ainoastaan ihmistä sekä ihmisten suhteita toisiin ihmisiin ja asioihin. Näin vaikuttaa helposti siltä, että Nietzsche yrittää käsitellä koko todellisuutta oikeastaan vain ihmiselle kuuluvan intentionaalisuuden, tietoisien pyrkimisen kautta.

Tarkoitukseni on seuraavassa esitellä luonnos Nietzsche käsityksen selventävästä tulkinnasta. Esitän, että tahtoa valtaan tulisi pitää eräänlaisena tieteellisenä metaforana. Siinä missä Nietzsche vetoaa meille omasta toiminnastamme, kulttuurista ja yhteiskunnastamme tuttuihin tahdon ja vallan käsitteisiin, hänen tarjoamansa käsityksen on tarkoitus toimia tieteellisin keinoin arvioitavana (joskin erityisen kattavana) hypoteesina. Tarjoamani tulkinta välttää näin ainakin pahimmat syytökset liiallisesta ”metafyysioinnista” sekä antropomorfismista ja osoittaa,

kuinka Nietzschen hypoteesi saa uutta uskottavuutta vertailussa aikalaisten esittämiin ja yhä vaikutusvaltaisiin tieteellisiin teorioihin, erityisesti evoluutioteoriaan.

Avain tähän uuteen tulkintaan on kaksiosainen. Esitän ensinnäkin, että ajatus tahdosta valtaan on parhaiten käsitettävissä *finaaliseen kausaatioon* pohjautuvana (eli *teleologisena*) selityshypoteesina. *Tahdon* käsitteellä Nietzsche pyrkii ilmaisemaan, että kaikki koostuu erilaisista lopputuloksia tuottavista taipumuksista. Tällaiset taipumukset eivät kuitenkaan ole luonteeltaan tietoisia, joten intentionaalisuuden ongelmaa ei synny. Toiseksi argumentoin, että *vallan* käsitteellä Nietzsche viittaa eräänlaisen kosmisen luonnonvalinnan periaatteeseen, jonka perusteella erilaiset tahdot ja niiden muodostamat yhdistelmät säilyvät olemassa olevina. Vaikka tässä esitetty tulkinta johtaa hypoteesin selkeisiin ongelmiin, tarkoitukseni on erityisesti tuoda esiin se tapa, jolla Nietzsche pyrki laajentamaan Darwinin esittämää selitysmallia biologian ja kulttuurin piiriin ulkopuolelle.

Finaalinen kausaatio ja evoluutio

Nietzsche arvostelee voimakkaasti aikansa luonnontieteellisten teorioiden selitysmalleja, erityisesti mekanistista kausaatiota. Nietzschen kritiikin taustalla vaikuttaa yhtäältä kantilainen perusajatus, jonka mukaan kausaalioteetti pätee ainoastaan asioihin niin kuin ne meille ilmenevät, ei asioihin niin kuin ne ovat itsessään (esim. Nietzsche 1886, § 11). Näin mekanistiseen kausaatioon perustuvat tieteelliset teoriat rajoittuvat ainoastaan koskemaan ilmiöiden välisiä suhteita. Edelleen Nietzsche esittää tätäkin voimakkaammin, että mekanistinen kausaatio epäonnistuu selitysmallina ylipäättäen. Vaikka mekanistiset teoriat esittävät lainmukaisia suhteita ilmiöiden välillä, ne eivät tarjoa vastausta kysymykseen siitä, *miksi* nämä suhteet vallitsevat. Mekanismiin perustuvat tieteelliset teoriat näin kyllä *kuvaavat* ilmiöitä ja niiden välisiä suhteita, mutta eivät lopulta onnistu *selittämään* ilmiöitä tai niiden syntyä (Nietzsche 1886, § 14, ks. § 17, § 19).

Jos mekanistinen kausaatio ei riitä ilmiöiden selittämiseen, tarpeen on kokonaan toinen selittävä kausaalioteetti. Keskeinen vaihtoehto mekanistiselle kausaatiolle on *finaalinen* kausaatio tai *teleologinen* selitys, jossa jokin toiminta tai prosessi selitetään viittaamalla sen tuottamaan *lopputulokseen*. Teleologinen selitysmalli soveltuu ilmeisen hyvin (ihmisen) tietoisesta toiminnasta selittämiseen: Matti kävi kaupassa, *koska* hän halusi ostaa ruokaa. Mutta voidaanko tällainen selitystapa laajentaa koskemaan muutakin kuin tietoista toimintaa? Nietzsche kritisoi usein voimakkaasti teleologisia selityksiä, joissa jollakin luonnollisella prosessilla ajatellaan olevan ikään kuin *tietoisesti* suunniteltu lopputulos tai tarkoitus (ks. esim. Nietzsche 1886, § 13). Luonnossa tällaisia tietoisia pyrkimyksiä ei ole.

On kuitenkin olemassa myös sellaisia teleologisia selityksiä, joissa lopputu-

lostaa ei *tietoisesti* tavoitella, vaikka sitä ei voida jättää selityksestä poiskaan. Tällaisesta selittämisestä esimerkkejä tarjoaa biologisen evoluution selitysmalli, jossa prosessin aikaansaama *lopputulos* on eliminoimaton osa prosessin olemassaolon selitystä (ks. Short 2007, luvut 4–5). Esimerkiksi sydämen olemassaolon selittää lopputulos, johon sydämen olemassaolo eliölajissa johtaa: meillä on sydän, *koska* sydän pumppaa verta. Sydämellä on muitakin taipumuksia: veren pumppaamisen ohella se esimerkiksi tuottaa lyöntiääntä. Koska nämä taipumukset eivät ole johtaneet lajin etulyöntiasemaan ympäristössään, ne eivät selitä sydämen olemassaoloa meissä. Olisi kuitenkin kuviteltavissa tilanne, jossa esimerkiksi lyöntiääni olisi ollut se sydämen tuotos, joka olisi osoittautunut edulliseksi lajin selviytymisen kannalta. Tällöin sydämen olemassaolon selitys muuttuisi: meillä olisi sydän, koska se aiheuttaa lyöntiääntä. Näin tarkemmin sanottuna sydämen olemassaolon selittää *se sen tuottama lopputulos, joka on johtanut etulyöntiasemaan ympäristössä*.

Tällainen selitys on luonteeltaan teleologinen, koska selitettävän prosessin lopputulos toimii siinä selittävänä tekijänä. Selitys ei kuitenkaan pidä sisällään sitä ajatusta, että selitettävällä prosessilla olisi jokin (tietoinen) päämäärä. Sydän sinänsä ei millään tavalla tietoisesti ”pyri” pumppaamaan verta tai johtamaan lajin parempiin selviytymismahdollisuuksiin. Samoin evoluutiolla itsessään ei ole päämäärää: se ei pyri esimerkiksi saamaan aikaan jotakin tietynlaista lajia. Näin teleologinen, lopputulokseen perustuva selitys on mahdollinen myös silloin, kun kyse *ei* ole tietoisesti päämääräänsä pyrkivästä toiminnasta.

Taipumusten luonnonvalinta

Sydämellä on useita eri taipumuksia, kuten lyöntiäänen tuottaminen ja veren pumppaaminen. Nietzscheille tällaiset taipumukset nousevat koko maailmankäsityksen keskiöön: hänen mukaansa kaikki perimmiltään koostuukin erilaisista taipumuksista. Maailma on kokoelma erilaisia viettejä, ”*tahtoja*”, jotka kaikki tuottavat erilaisia lopputuloksia. Taipumuksille ei ole pienintä mahdollista yksikköä, vaan kaiken voidaan ajatella koostuvan alati jaettavista tahdoista – hieman samaan tapaan kuin esimerkiksi sydämen verta pumppaava taipumus perustuu sen muodostavien kudosten taipumuksista supistua ja laajentua. (Esim. Nietzsche 1886, § 22–23.)

Ihmisen kohdalla osa näistä taipumuksista on tavalla tai toisella tietoisia. Meillä on kyky huomata, että esimerkiksi pyrimme tiettyihin lopputuloksiin. Samoin voimme tulla tietoiseksi esimerkiksi meidät biologisessa mielessä muodostavien elimien tai niiden sisältämien kudosten taipumuksista. Nietzsche näyttää yleensä kuitenkin epifenomenalismi hengessä ajatelleen, että myös meidän arvomme ja uskomuksemme pohjautuvat ”tiedottomiin”, ei-intentionaalisiin taipumuksiin.

Tietoisuuden pintatason ilmiöt ainoastaan heijastelevat syvempiä ja ei-tahdonvairaisia prosesseja, vaikka usein erehdymmekin kuvittelemaan, että ”tahtomme” saa aikaan jonkin tapahtuman (ks. Leiter 2007).

Maailmaa ja erityisesti ihmistä selittäessään Nietzsche vaikuttaa usein omaksuneen kokonaan darwinilaisen evoluution selitysmallin laajentaen sitä vielä omilla ominaispiirteillään. Tiettyjen taipumusten olemassaolon selittää se, kuinka näiden yhteistoiminta on johtanut eliölajin suhteelliseen menestykseen ja selviytymiseen ympäristössään. Lyhyesti Nietzschen käsityksessä erilaiset tahdot (*Wille*) tai vietit (*Trieb*) kuten esimerkiksi syömisvietti ja seksuaalinen vietti ovat sopivassa suhteessa johtaneet lajin jatkumiseen. Samalla tavoin esimerkiksi (vallitsevien) moraalisten arvojen olemassaolo voidaan selittää sillä, että tiettyihin moraalisiin periaatteisiin sitoutuminen on johtanut lajin säilymiseen (Nietzsche 1886, § 199–201).²

Yhtä aikaa Nietzsche kuitenkin asettuu vastustamaan tällaisen ”evoluution” tuotoksia. Erityisen hyvin tämä tulee esiin moraalin tapauksessa. Vaikka tietyt moraaliset käsitykset ovat johtaneetkin ihmislajin (tai ”lauman”) selviämiseen, hänen mukaansa sama moraalinen sitoo meidät keskinkertaisuuteen ja estää ihmiskuntaa nousemasta itsensä yläpuolelle. Nietzschen perimmäinen moraalin kritiikki onkin se, että vallitsevat arvot pidättävät meitä toteuttamasta perimmäistä taipumustamme tai pyrkimystämme (ks. Rydenfelt, tulossa). Väite on paitsi deskriptiivinen myös normatiivinen: vallitsevat arvot ovat Nietzschen mukaan *luononoja*. Mutta mikä sitten on tämä perimmäinen pyrkimys, jos kaikki koostuu vain erilaisiin lopputuloksiin johtavista taipumuksista?

Vastausta on nähdäkseni etsittävä Nietzschen Darwinia kohtaan suuntaamasta kritiikistä. Nietzschen ja evoluutioteorian suhde on samalla tapaa monimutkainen kuin hänen käsityksensä finaalisesta kausaatiosta. Useissa kohdin Nietzsche toteaa tyypillisen kursailemattomaan tyyliinsä Darwinin erehtyneen täysin: sen sijaan, että eliölajit pyrkisivät henkiinjäämiseen, kaiken perimmäisenä pyrkimyksenä on *valta* (Nietzsche 1889, § IX:14). Nietzschen kritiikkiä voitaisiin pitää ongelmallisena, sillä Darwin ei koskaan esittänyt, että eliölajit jollakin tapaa *tietoisesti* pyrkisivät henkiinjäämiseen ja suvun jatkamiseen. Nietzsche olisi näin erehtynyt siitä, mitä darwinilainen evoluutio oikeastaan on, ja edelleen hatarin perusteiden esittänyt, että kaikkien eliöiden pyrkimyksen kohteena on valta jollakin abstraktilla tasolla ajateltuna.

Nietzschen kritiikin kärki ymmärrettäisiin näin tulkittuna kuitenkin väärin. Hänen pyrkimyksensä ei ollut esittää, että suvun jatkaminen olisi Darwinin mukaan tila, johon esimerkiksi eri eliöt (useimmiten) tietoisesti pyrkivät. Sen sijaan Nietzscheille valta on *perustavampi* selittävä tekijä kuin eloonjääminen. Henkiinjääminen ja suvun jatkaminen voivat olla valinnan kriteereitä ainoastaan lokaalisti. Lyhyesti sanottuna Nietzsche ei siis kritisoi Darwinia väärintyyppisestä

selitysmallista vaan erehdyksestä siinä, mikä tekijä lajien synnyn lopulta selittää. Edelleen Nietzsche näyttäisi ulottavan selitysmallinsa myös evoluution maailman ulkopuolelle elottomiin olioihin. Myös niiden taipumukset ja jopa luonnonlait ovat tarkasteltavissa analogisesti esimerkiksi ihmisen viettien ja arvojen kanssa. Nietzschen mekanismin kritiikki liittyy juuri tähän ajatukseen: luonnon lainmukaisuus pitäisi pystyä tavalla tai toisella selittämään. Hypoteesin tahdosta valtaan on tarkoitus vastata myös siihen, *miksi* tietyt lainmukaisuudet vallitsevat.

Kaksi heikkoa tulkintavaihtoehtoa

Mitä valta sitten on, jos se ei ainakaan ole lajin kykyä jatkaa olemassaoloaan? Seuraavassa esittelen kolme vaihtoehtoista tulkintaa Nietzschen vallan käsitteelle.³ Ensimmäisen tulkintatavan mukaan valta on perustava päämäärä, johon kaikki tavalla tai toisella pyrkii. Kaikkia ”tahtoja” määrittää sama pyrkimys valtaan tai vallitsevaan asemaan, kun taas biologinen evoluutio kenties tavalla tai toisella ainoastaan seuraa tästä perustavasta valtapyrkimyksestä tietyntyyppisten tahtojen muodostamien kompleksien kohdalla.

Tämän tulkinnan selvä etu on hypoteesin keskeinen asema. Nietzsche näyttää selvästi ajatelleen, että tahto valtaan on ensinnäkin luonnonvalintaa perustavampi selitysprinsiippi ja edelleen sopii myös ei-elollisen maailman tapahtumien selittämiseen. Tulkinnan tarjoama käsitys vallasta istuu kuitenkin huonosti Nietzschen ajattelun kokonaisuuteen. Mikäli tahto valtaan käsitetään kaikkien taipumusten pyrkimykseksi, valta olisi taipumuksen tavanmukaisesti tuottamasta lopputuloksesta *poikkeava* päämäärä. Näin valta näyttäisi olevan jokin tila, jota taipumusten täytyisi kyetä jollakin tapaa ”representoimaan” (ks. Richardson 2004, 50–52). Tämä tulkinta veisi Nietzschen maailmanselityksessään lopulta jonkinlaiseen idealismiin tai panpsykismiin, joka ei näytä lainkaan sopivan hänen ajatteluunsa.

Toinen vaihtoehto olisi tulkita valta *keskeisenä tekijänä* evoluutionomaisessa luonnonvalinnassa. Vallan voitaisiin ajatella olevan taipumusten tietoisien pyrkimyksen sijaan jonkinlainen *ominaisuus*, joka voi kehittyä erilaisten dispositioiden kompleksille. Mahdollisia tulkintavaihtoehtoja on monia. Valta voitaisiin käsitellä esimerkiksi nopeana sopeutumiskykynä ympäristöön, lajin kykynä tuottaa nopeasti uusia variaatioita tai nopeutena ”edetä” evoluutiossaan (ks. Richardson 2004, 53–64). Koska tällainen tulkinta vetoaa suoraan luonnonvalinnan ajatukseen, intentionaalisuuden ongelmaa ei pääse syntymään: valta ei ole taipumusten tietoisien pyrkimyksen kohde vaan ainoastaan dispositioiden muodostaman kompleksin ominaisuus.

Tämän tulkinnan ongelmana on kuitenkin se, että tahto valtaan ei enää ole keskeisin tai ainakaan *ainoa* tekijä, joka selittää kaiken tapahtuman, vaan hypoteesi

vaatii taustalleen esimerkiksi teorian biologisesta evoluutiosta. Näin Nietzsche'n hypoteesi rajoittuisi koskemaan lähinnä elollisia olentoja. Tästä syystä tulkinta näyttäisi sopivan huonosti siihen, mitä Nietzsche'n voidaan olettaa hypoteesillaan tarkoittaneen. Edelleen koko hypoteesia voidaan hyvällä syyllä pitää vähintäänkin mielenkiinnottomana, mikäli se ainoastaan postuloi keskeisenä selittävänä tekijänä yhden – joskin ehkä merkittävän – biologisen evoluution tuotteena syntyneen ominaisuuden.

Kolmas vaihtoehto

Kolmas tulkintavaihtoehto, jota seuraavassa lyhyesti hahmotellen, käsittää vallan pikemminkin eräänlaisen kosmisen tason luonnonvalinnan *valintaperusteena*. Valta ei ole ominaisuus tai taipumus, joka tulee valituksi, vaan taipumuksen kyky *säilyä olemassa*. Nietzsche'n hypoteesin taustalla on ilmeiseltä vaikuttava ajatus: se, mikä on, on jollakin tapaa säilynyt. Tällainen väite ei kuitenkaan sinänsä vaikuta järin selitysvoimaiselta – ajatusta voidaan hyvällä syyllä pitää perimmiltään tautologisena, mikäli olemassaolon ajatellaan tarkoittavan juuri jatkuvuutta, kykyä säilyä. Nietzsche'n hypoteesin oli kuitenkin tarkoitus kertoa, miksi asiat ovat pikemminkin näin kuin toisin. Viittaaminen olioiden kykyyn tai kyvyttömyyteen säilyä ei ole vielä varsinainen teleologinen selitys, joten suurempi tarkkuus on tarpeen. Tällaista tarkkuutta voidaan hakea Nietzsche'n käsityksestään antamista esimerkeistä.

Genealogian yhdessä keskeisimmistä katkelmista Nietzsche käsittelee rangaistuksen *merkitystä* (*Bedeutung*). Hän huomauttaa, ettei rangaistuksella – ihmisten taipumuksella langettaa toisilleen ikäviä seurauksia tietyistä teoista – sinänsä ole mitään yhtä merkitystä: sen merkitykset ovat yhtä lukuisia kuin ne *tarkoitukset*, joita se on palvellut ja joiden vuoksi rangaistuksen toimintamalli on yhteiskunnassa säilynyt (Nietzsche 1887, I:11–13). Sama koskee myös biologisia ominaisuuksia. Nietzsche toteaa, ettei silmää ole tehty näkemistä tai kättä tarttumista varten: erilaisten taipumusten muodostama kompleksin – kuten silmän – nykyinen merkitys on (tai ainakin voi olla) aivan muuta kuin sen historia. Kuten Nietzsche ajatuksensa komeasti kiteyttää: ”Sitä, millä on historia, ei voi määrittellä” (Nietzsche 1887, I:12).

Nietzsche'n ajatukset rangaistuksesta ja silmästä antavat esimerkin sellaisesta teleologisesta selitysmallista, joka hänen myöhäisessä tuotannossaan tuli pitkälti vallitsevaksi. Jonkin kokonaisuuden sisällä tietyn taipumusten yhdistelmän merkitys on tuon kimpun tuottama *lopputuloks*, joka on johtanut kokonaisuuden *säilymiseen* olemassa olevana, sen ”valtaan”. Tätä kautta myös tuo taipumusten kimp pu on itsessään säilynyt. Esimerkiksi silmän olemassaolo on sen aikaansaaman näkö-

kyvyn kautta johtanut yksilöiden parempiin mahdollisuuksiin säilyä hengissä ja lisääntyä; näin silmällä on ollut paremmat mahdollisuudet edelleen periytyä jälkipolville. Samoin tapa rangaista rikollisia on voinut johtaa tietyn yhteisön säilymiseen ja tätä kautta myös tuon tavan itsensä pysyvyyteen. Molemmissa tapauksissa taipumusten yhdistelmän itsensä olemassaolon selittää sen aikaansaama lopputulos, Nietzschen kielessä sen *merkitys*, kuten näkökyky tai vaikkapa tappajien eristäminen yhteisöstä. Juuri tässä varsin laajassa mielessä Nietzschen mukaan taipumukset *ovat* perimmiltään ”tahtoa valtaan”.⁴

Tällainen tulkinta välttää kahden kilpailijansa kohtaamat ongelmat. Nietzschen hypoteesi perustuu finaaliseseen kausaatioon, mutta ”tahto” valtaan ei ole luonteeltaan *tietoinen* ”pyrkimys”. Valta on perimmiltään säilymistä olemassa olevana. Sen rooli on näin samanlainen kuin rajatumman evoluutioteorian mukaisen ”henkiinjäämisen”: evoluutiossaan lajit eivät (useimmiten) tietoisesti tietystikään ”pyri” jäämään henkiin, vaan päinvastoin henkiinjääminen selittää näiden lajien olemassaolon. Hypoteesi tahdosta valtaan säilyttää näin yleisyytensä ja keskeisyytensä. Samalla Nietzschen Darwin-kritiikkiin sointuen valintaperusteena toimiva valta *tarkentaa* käsitystämme maailman perimmäisestä toiminnasta merkittävästi. Biologinen lajin ”selviytyminen” on kenties vain yksi tapa, jolla taipumukset säilyvät olemassa olevina (kuten rangaistuksen tapauksessa voidaan ajatella). Näin Nietzsche laajentaa evoluution ajatusta selittämällä kaiken lainmukaisuuden teleologisesti. Tietyt taipumukset ovat laajempien kokonaisuuksien osana johtaneet sellaisiin lopputuloksiin, jotka edelleen ovat pitäneet nämä kokonaisuudet ja nämä taipumukset itsessään kiinni olemassaolossa.

Vaikka tätä kolmatta vaihtoehtoa voidaan nähdäkseni pitää osuvana tulkin-tana siitä, mitä Nietzsche tahto valtaan -hypoteesillaan tarkoitti, sen sisältämän selitysmallin laajentaminen biologian ja kulttuurin ulkopuolelle johtaa kuitenkin ongelmiin. Nietzsche ehkä sanoisi samaan tapaan, että kiven merkitys vuorelle on sen kovuus: vuori on säilynyt olemassa, koska se on tehty kivistä, joka kykenee vastustamaan eroosion voimia. Kiven kovuus *selittää* näin vuoren olemassaolon. Mutta kiven kovuus ei selitä kiven tai sen kovuuden itsensä olemassaoloa: kivi ei ole tullut ”valituksi” sen kovuuden vuoksi. Kiven kovuutta ei näin selitä mikään todellinen valintaprosessi, vaikka kovuus selittäisikin sen, miksi tietynlaiset vuoret ovat ”valikoituneet” – siis säilyneet toisten kadotessa. Mikäli hypoteesi tahdosta valtaan tarkoittaisi ainoastaan sitä, että tietyt vuoret ovat säilyneet tiettyjen ominaisuuksiensa (kuten kiven kovuuden) vuoksi, palataan takaisin edellä esiteltyyn, oikeastaan tautologialta vaikuttavaan teesiin, joka ei sisällä varsinaista teleologista selitysmallia.

Lopuksi: Nietzsche vastaan evoluutio

Nietzschen hypoteesi näyttäytyy varsin mielenkiintoisena erityisesti pyrkimyksessään laajentaa Darwinilta peräisin oleva teleologisen selittämisen periaate myös biologian ja ihmisen tietoisien toiminnan ulkopuolelle. Kuten juuri nähtiin, tämä pyrkimys on myös hypoteesin keskeisin ongelma. Mutta mikä Nietzschen käsityksessä voisi sitten olla varsinaisen biologisen evoluution paikka? Lyhyesti todettuna näyttäisi siltä, että evoluutio on itsenäinen selitysmalli, joka osin toimii rinnakkain tahto valtaan -hypoteesin kanssa. Nietzsche ei missään tarkoin selvitä ajatuksiaan hypoteesinsa ja evoluution yhteydestä, mutta on kenties ajateltavissa, että evoluution kaltainen prosessi käynnistyy tietyissä perustavien ”tahtojen” komplekseissa, joissa syntyy myös taipumus saada niiden ominaisuuksia periviä jälkeläisiä.

Evoluutio on Nietzschen käsityksessä usein tahdolle valtaan vastakkainen voima. Ensinnäkin ihmisen taipumukset voivat samanlaisina säilyessään muuttuneissa olosuhteissa tai muiden taipumusten kehittymisen vuoksi lopulta lakata kokonaan edistämästä perimmäisiä tarkoituksiaan tai jopa kääntyä niille vastakkaisiksi. Toiseksi se, mikä säilyttää lajia, ei hänen mukaansa (ainakaan usein) vahvista sitä. Pikemminkin evoluutiolla on hänen mielestään keskinkertaistava vaikutus. Erityisen tasapäistäviä ja voimakkaita, luovia ja uudistusvoimaisia ihmisiä lannistavia ovat perityt moraaliset arvot. Näin arvojen vaikutukset ovat (usein) ihmisen ja ihmislajin ”vallassa” säilymisen kannalta haitallisia uusia haasteita kohdatessa.

Nietzschen normatiivinen moraalin kritiikki perustuu juuri tähän ajatukseen. Jos kaikki on valikoitunut vallan saavuttamiseksi, ihmisen ominaisuudet – kuten arvot – ovat hyviä siinä määrin kuin ne toteuttavat tämän tehtävänsä (Nietzsche 1895, § 2). Kyse ei kuitenkaan ole *moraalisesta* arvosta vaan pikemminkin instrumentaalista tai *prudentialisesta* hyvästä. On esimerkiksi varsin mahdollista, että yhden yksilön, joukon tai lajin etu tai ”hyvä” on vastakkainen toisen yksilön tai lajin etujen kanssa. Nietzschen moraalin kritiikki on näin normatiivista ainoastaan tietyssä rajatussa suhteessa. Vaikka kaikki tahto valtaan -hypoteesin mukaan ”pyrkiikin” valtaan, ei ole mitään sellaista *asiaintilaa*, johon kaikki pyrkiisi – tilanetta, joka olisi hyvä moraalissa mielessä. Nietzschen nihilismiksi nimittämän ajatuksen mukaan olemassaololla ei perimmiltään ole mitään tarkoitusta. Tässä mielessä kaikki on *merkityksetöntä* (Nietzsche 1887, III:27–28).

Nietzsche silti esittää voimakkaasti, että meidän tulisi valikoida niitä arvoja ja jopa uskomuksia, jotka olisivat lajimme kannalta edullisia. Tässä tulee esiin Nietzschen humanismi: hänen tarkoituksenaan on edistää sitä, mikä voisi säilyttää ja vahvistaa ihmiskuntaa. Nietzschen moraalin kritiikki ei näin perustu vastakkaisiin moraalisiin näkemyksiin vaan perimmäiseen pyrkimykseen ajaa oman lajinsa

asiaa. Koska aivan perimmäisiin biologisiin ominaisuuksiinsa ihminen ei voi liiemmin kajota, rodun varsinaista geneettistä jalostamista Nietzsche ei missään kohden ehdottanut. Ihmisen olisi kuitenkin itseään koulujen muututtava kykeneväiseksi luomaan oman vallassa säilymisensä ja vallan kasvattamisen kannalta suotuisia, ”toimivia” taipumuksia – arvoja ja jopa uskomuksia (Nietzsche 1883–1885, § I:15; 1886, § 4). Koska tavallinen ihminen ei tähän ole kykeneväinen, tarvitaan yli-ihmisiä.

Nietzschen ajatusta yli-ihmisestä on joskus pidetty jonkinlaisena ääri-individualismina, jonka mukaan kaikilla on lupa arvostaa mitä huvittaa. Nietzsche toki pyrkii ”hyvän ja pahan tuolle puolen” – eroon kaikenkattavien moraalisten normien ja arvojen totalisoivasta vaikutuksesta – mutta hänen perimmäinen tarkoituksensa ei ole esittää täydellistä relativismia eikä edes yksinkertaisesti sitä, että erilaisille ihmisille sopivat parhaiten erilaiset arvot. Pikemminkin Nietzschen mukaan jotkut vahvat yksilöt kykenevät ylittämään ”perimänsä” moraalien, luomaan uusia ideoita ja arvoja sekä eksperimentoimaan niillä – suurella vaivalla ja valtavia vaikeuksia voittaen (sekä usein henkensä uhalla) selvittämään erilaisien valintojen vaikutuksia ihmiselämään (ks. Nietzsche 1886, § 44; 1882/1887 § 347). Näiden ”korkeampien” ihmisten työ valmistaa ihmistä tulevaisuuden muutosten tuomiin haasteisiin. Nietzscheille tämä on lopulta yli-ihmisen merkitys.

Helsingin yliopisto

Viitteet

- ¹ Metafysiikasta vähemmän innostuneet Nietzschen kommentaattorit ovat sysänneet tahto valtaan -ajatuksen joskus lähes kokonaan sivuun sillä perusteella, ettei Nietzsche koskaan vienyt suunnitelmiaan näiltä osin loppuun asti. Tällaisen tulkinnan perusteluna käytetään yleensä tietoa siitä, että Nietzsche kaavaili pitkään julkaisevansa suurteoksen nimeltä *Wille zur Macht*, mutta luopui tästä suunnitelmasta vuoden 1888 aikana ja päätti julkaista ”Kaikkien arvojen uudelleenarvioinnin” (*Umwerthung aller Werthe*) nimeä kantavan teoksen useissa osissa. Ensimmäinen ja ainoa Nietzschen valmiiksi saattama osa ilmestyi kirjoittajansa jo lakattua aktiivisen työskentelyn vuonna 1895 nimellä *Der Antichrist*. Tahto valtaan -ajatuksen tiputtaminen pois teoksen pääotsikosta ja työn jakaminen useampiin osiin ei kuitenkaan merkinnyt ajatuksen hylkäämistä: katkelmia aiheeseen liittyen on sekä *Der Antichrist* -teoksessa että Nietzschen muistikirjoissa aivan loppuun asti. Nietzschen muistiinpanoihin sisältyvän tekstuaalisen evidenssin oikeuttamisen edellyttämän työn välttämiseksi olen tässä kuitenkin viitannut ainoastaan Nietzschen julkaisemiin katkelmiin, joskin näistä katkelmista esittämilleni tulkinnoille on muistiinpanoista saatavilla lisätukea.

- ² Nietzsche pyrki näin häivyttämään biologisen ja kulttuurisen evoluution välistä eroa. Hänen kantansa näyttäisi lähestyvän lamarckilaista näkemystä, jonka mukaan myös hankitut ominaisuudet kuten uskomukset ja arvot periytyvät muutoinkin kuin oppimisen ja kasvatuksen tuotoksena.
- ³ Kaksi ensin esitettyä tulkintaa pohjautuvat löyhästi John Richardsonin (2004, luku 1) esittämiin vaihtoehtoihin, joista toista hän päätyy kannattamaan. Edellisen kaltaista tulkintaa ovat taas puolustaneet esimerkiksi Peter Poellner (1995) ja Gregory Moore (2002).
- ⁴ Nietzschen ajatuksen voidaan lukea sisältävän myös käsityksen tahtojen muodostamien ”kompleksien” sisäisistä valtasuhteista: vallitsevassa asemassa suhteessa toisiin tahtoihin on se tahto, joka pääsee (muuta tahtoja hyväksi käyttämällä) toteuttamaan omaa päämääränsä. Tämän ajatuksen tarkempaan käsittelyyn tässä ei kuitenkaan ole tilaa.

Kirjallisuus

- Moore, Gregory (2002). *Nietzsche, Biology and Metaphor*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Nietzsche, Friedrich (1882/1887). *Die fröhliche Wissenschaft* (1882); *Neue Ausgabe mit einem Anhang: Lieder des Prinzen Vogelfrei* (1887) (KSA III).
- Nietzsche, Friedrich (1883–1885). *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (I: 1883; II: 1883; III: 1884; IV: 1885) (KSA IV).
- Nietzsche, Friedrich (1886). *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* (KSA V).
- Nietzsche, Friedrich (1887). *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* (KSA V).
- Nietzsche, Friedrich (1895). *Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum* (KSA VI).
- Nietzsche, Friedrich (1889). *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt* (KSA VI).
- Nietzsche, Friedrich. *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Neuauflage 1999*. Hrsg. von Giorgio Colli & Mazzino Montinari. Walter de Gruyter: Berlin & New York. 1967–1977 & 1988 (2., durchgesehene Auflage) = KSA.
- Leiter, Brian (2007). ”Nietzsche’s Theory of the Will”. *Philosophers’ Imprint*.
- Poellner, Peter (1995). *Nietzsche and Metaphysics*. Oxford University Press: Oxford.
- Richardson, John (2004). *Nietzsche’s New Darwinism*. Oxford University Press: Oxford.
- Rydenfelt, Henrik (tulossa). ”Nietzsche’s Ethics with Ontology”. *International Studies in Philosophy*.
- Short, T. L. (2007). *Peirce’s Theory of Signs*. Cambridge University Press: Cambridge.

Schopenhauer – Nietzsche: Tahdon maailmat

Henna Seinälä

– *Filosofisella ihmisellä on jopa ennalta tunne siitä, että tämänkin todellisuuden, jossa elämme ja olemme, alla piilee toinen, kokonaan toisenlainen todellisuus, joka niin ikään olisi näennäinen [...]. (Tragedian synty, I, 1/Nietzsche 2007, 32.)*

Arthur Schopenhauerin (1788–1860) ja Friedrich Nietzschen (1844–1900) filosofiaa yhdistää käsitys tahdosta. Schopenhauerin pääteos *Maailma tahtona ja mielteenä* (Die Welt als Wille und Vorstellung, 1818/1819) sisältää neljä osaa. Teoksen ensimmäisessä osassa hän tuo maailman esiin mielteenä eli siten, miten se ilmenee meidän kokemuksessamme, representaationa. Toisessa hän lisää, että tämä sama täytyy nähdä toisesta näkökulmasta, nimittäin tahtona. Jako ilmiöihin ja asioihin sinänsä on tärkeässä osassa Schopenhauerin filosofiassa. Maailma mielteenä koostuu ilmiöistä ja maailma tahtona on taas asia sinänsä. Kolmannessa osassa hän tuo esiin esteettisen kontemplaation, jossa yksilön tahdon lakkauttaminen muuttaa ilmiöiden maailman ideoiden ajattomaksi todellisuudeksi. Viimeisessä osassa Schopenhauerin pessimistinen näkemys tavallisesta halujen ja toiminnan elämästä kulminoituu, ja hän suosittelee tahdon hylkäämistä tienä eettisesti hyvään ja lopulta eräänlaiseen kohtaloonsa tyytyneeseen mystiseen pelastukseen. Nietzsche löysi Schopenhauerin teoksen opintojensa alkuvaiheessa, vuonna 1865, ja se vaikutti voimakkaasti hänen filosofiansa kehitykseen. (Cate 2002, 50–52; Janaway 1996, 23.)

Schopenhauer oli ensimmäisiä, joka toi esiin, että pohjimmiltaan maailma ei ole rationaalinen paikka. Schopenhauerin ajatteluun vaikuttivat paljolti Platon ja Kant, mutta he pitivät maailmaa järjellisempänä paikkana kuin Schopenhauer, joka antoi sijaa tiedostamattomalle. Hän kehitti heidän filosofioitaan eteenpäin ja päätyi askeettiseen näkemykseen, jonka mukaan maailma on täynnä loputonta taistelua, jonka vuoksi meidän pitäisi minimoida luonnolliset halumme. Schopenhaueria pidetään pessimistinä, sillä hän kannatti tapoja – esteettisiä, moraalisia ja askeettisia – joiden avulla voidaan voittaa turhautuneii-

suuden täyttämä ja pohjimmiltaan tuskallinen ihmiselo. (Wicks, 2007.)

Schopenhauerin pessimismi sekä oppi neroudesta ja taiteesta kärsimyksistä vapauttavina voimina tekivät Nietzscheen vaikutuksen. Schopenhauerin filosofiasta Nietzsche löysi tavan tulkita maailmaa, joka oli lähellä hänen omaa näkemystään.¹ Monet Nietzschen käsitteistä ja teemoista kuten esimerkiksi kausaalisuudesta, aistihavaintojen keskeisyydestä, tämänpuoleisuudesta (vastaakohtana transsendentille tuonpuoleiselle), ruumiillisuudesta ja käsitys subjektista sekä tahdosta valtaan ovat peräisin Schopenhauerilta. Nietzsche kehitti niitä edelleen muodostaen niistä oman filosofiansa ja antaen niille oman filosofisen sisältönsä.

Yksi tärkeimmistä käsitteistä, jonka Nietzsche peri Schopenhauerilta, mutta muokkasi omaan muotoonsa, on tahdon käsite. Schopenhauerille tahto oli kaiken niin sanotun pahan takana, sen alkuunpanevana voimana. Hänen näkemyksensä mukaan tahdosta oli kuitenkin päästävä eroon, ja tähän päästiin taiteen avulla. Nietzsche sen sijaan päätyi kannattamaan naturalistista näkemystä, jonka mukaan ei ole olemassa hyvää, eikä pahaa sinänsä (vrt. esim. *Hyvän ja pahan tuolla puolen, Moraalin alkuperästä*), joten tahtokaan ei voi olla hyvä tai paha. Tahdosta ei voi, eikä tule pyrkiä eroon.

Schopenhauerin tahto elää

Schopenhauerin ajattelussa maailmalla on kaksi puolta: *Mielle* (saksaksi *Vorstellung/englanniksi representation*) eli se, miten asiat näyttäytyvät meille kokemuksessa ja *tahto* (*Wille/will*) eli se, miten maailma on itsessään, pelkkien ilmiöiden tuolla puolen. Ihmisen tietämys on rajoittunut kokemuksiin ja ilmiöihin.

Tahtoa ei ole helppo määritellä. On helpompi sanoa mitä se ei ole. Kyse ei ole mielestä tai tietoisuudesta, joka ohjaa kohti rationaalista tarkoitusta – mitä se ei siis ole, muutoinhan tahdon nimi olisikin jumala. Schopenhauerin tahto on kenties parhaiten tavoitettavissa määrittelemällä se ”jonkin tavoittelemiseksi”, kunhan muistetaan, että tahto on pohjimmiltaan sokea, ja että kyse on luonnonvoimasta tai –voimista, jotka eivät ole tietoisia.

Ihmisen psyyke on kahtiajakautunut. Ensinnäkin se on muodostunut kyvystä ymmärrykseen ja rationaaliseen ajatteluun. Syvemmällä tasolla kyse on sokeasta tavoittelun prosessista, joka hallitsee ihmisen ajattelua, mutta joka voi samalla olla konfliktissa tietoisien puoliemme kanssa. Yhtäältä se on jakautunut organismin elämään, joka pyrkii kohti selviämistä eli eloonjäämistä ja lisääntymistä. Toisaalta puhtaaseen intellektiin eli älyyn, joka voi kapinoida luontoaan vastaan ja tavoitella niin sanottua korkeampaa, ajatonta todellisuutta. Ihmistä siis ohjaa yhtäältä eloonjääminen ja lisääntyminen ja toisaalta taas järki. (Jana-

way 1996, 6.)

Schopenhauerin filosofian taustalla on Kantin kehittämä erottelu ilmiöihin ja asioihin itseensä. Ilmiöt ovat asioita, jotka tiedämme kokemuksemme ja tieteellisen tutkimuksen perusteella eli empiirinen maailma. Kyse ei ole illuusioiden maailmasta vaan fenomeeneista, ilmiöistä, jotka muodostavat maailman. Kuitenkaan ei ole varmaa muodostuuko maailma kokonaisuudessaan vain näistä fenomeeneista. Onko olemassa muutakin kuin vain se, mitä empiirinen tietomme antaa olettaa? Ainakin voimme kuvitella todellisuuden, joka on riippumaton kokemuksistamme.

Schopenhauer hyväksyi Kantin erottelun ilmiöihin, ilmiömaailmaan, ja asioihin sinänsä. Empiirinen maailma ei ole olemassa itsestään vaan me olemme itse asettaneet sen rakenteen: säännöt paikasta, ajasta ja kausaalisuudesta. Mutta mikä sen sijaan on maailma sinänsä? Tämä on se arvoitus, jonka Kant jätti jälkeensä erottaessaan ilmiöt asioista sinänsä ja väittäessään, että vain ilmiöistä voi olla tietoa. Kant ei kuitenkaan kertonut mitä asiat sinänsä ovat. Schopenhauer vastaa tähän kysymykseen: Asia sinänsä on tahto. Tarkemmin sanottuna *elämäntahto* (Wille zum Leben) on maailman toiminnan periaate. Tahto tarkoittaa siis sitä metafysisistä perusprinsiippiä, joka selittää maailman toiminnan kokonaisuudessaan. (Janaway 1996, 11–13.)

Schopenhauerille maailma on representaatio. Maailma toisin sanoen on se, mikä esittää itsensä subjektin kokemuksessa. Eli maailma on subjektin mielle. Schopenhauer on idealisti. Materiaaliset objektit, jotka havaitsemme, ovat riippuvaisia tietävästä subjektista. Ilman kokevaa subjektia mikään objekti ei olisi olemassa. (Janaway 1996, 23–24.) Yksittäiset asiat eivät ole olemassa ilman kokevaa ja havainnoivaa subjektia.

Mikä tai mitä on *minä* representaation eli mielteen maailmassa? Maailma ilmenee edessäni, sisältää yksittäisiä materiaalisia asioita ajassa ja tilassa, jotka muuttuvat kausaalisuuden lakien mukaan – mutta minä itse olen subjekti joka on erillinen kaikista kokemukseni objekteista, mukaanlukien ruumiini. Jotakin tuntuu puuttuvan. ”Minä” näyttää olevan siivekäs kerubi ilman ruumista ja maailma jotakin vierasta, johon minä en kuulu. Vastaus tähän arvoitukseen subjektista, joka ilmenee yksilönä, on tahto. Tahto on avain ilmiöön nimeltä itse/minä, ja se paljastaa hänelle hänen oman olemassaolonsa, tekojensa ja liikkeidensä mekanismin. Muita tapahtumia vain havainnoimme tapahtuvan, kun taas oman ruumiimme liikkeet ovat tahtomme ilmaisuja. Tässä mielessä Schopenhauer on anti-dualisti. Dualistisessa ajattelussa mentaalinen ja ruumiillinen ovat erillisiä alueita. Tahtominen on mentaalisen alueen tapahtuma, kun taas ruumiin liike on jotakin erillistä, joka tapahtuu fyysisen alueen puolella. Schopenhauer kieltää tämän. Tahtominen ja ruumiin liike eivät ole kaksi eri asiaa, jotka kausaalisuus vain yhdistää. Sen sijaan ne ovat yksi ja sama asia, vaikka

ne ovatkin annettuja meille kahdella täysin eri tavalla, ensin suoraan ja sitten havaintokokemuksena ymmärrykselle. (Vrt. mit Nietzsche sanoo salamasta, 2007, 36.)

Haluaminen ja tavoittelu ovat asioita, joita me teemme ruumiillamme. Ne eivät ole ruumiistamme erillisiä tapahtumia. Ne manifestoituvat fyysisessä todellisuudessa, mutta niihin sisältyy myös sisäinen aspekti. Sillä jokainen meistä tietää, mitä tavoittelee, suoralla, ei-havaittavissa olevalla tavalla. Siten se, mitä Schopenhauer kutsuu ruumiin liikkeeksi, ei ole täysin mentaalista eikä täysin fyysistä. Sen sijaan kyseessä on yksi yksittäinen tapahtuma, joka tuo esiin kaksi eri aspektia. Ensinnäkin sisäisen tietoisuuden jostakin, joka toiseksi on myös osa tavallista empiiristä maailmaa ja siten havaittavissa oleva. Tämä käsitys tahdon akteista on merkittävä Schopenhauerin ajattelussa, sillä se paikantaa ihmissubjektin tiukasti materiaaliseen maailmaan. Schopenhauerille subjekti on siis ruumiillinen.

Schopenhauerin mukaan ruumiillinen olemassaolomme ei ole muuta kuin tahtomista. Kun tunnemme erilaisia tunteita tai kun ruumis toimii monien tiedostamattomien tarpeidensa, kuten eloonjäämisen tai lisääntymisen, mukaisesti kyse on Schopenhauerin mukaan tahdosta, joka manifestoituu. Hän pyrkii osoittamaan, että tavallisen tietoisuuden tahtominen ei ole erilaista kuin monet muut prosessit, jotka saavat ruumiin liikkeelle. Toisaalta tahtominen edellyttää tietoisista ajattelua, mutta silti se ei ole Schopenhauerille mitenkään erilainen asia kuin vaikkapa sydämen syke. Schopenhauerilaisessa mielessä kaikki voidaan nähdä yksittäisen organismin tahdon ilmentyminä. Ruumis itsessään on tahto(a), tarkemmin sanottuna se itsessään on *elämäntahdon* manifestaatio, joka on eräänlaista sokeaa tavoittelua, tietoisesta ajattelun ja toiminnan ”alapuolella” olevaa, ja joka suuntaa kohti elämän säilyttämistä. (Janaway 1996, 27–34.)

Schopenhauer näkee tavallisen tietoisuuden jonakin, johon liittyy kärsimys. Kun rikomme kantilaiset säännöt siitä, mikä rajoittaa tiedon ilmiömaailmaan, voimme saavuttaa tason, jossa me itse ja suoran mietiskelyn kohteet, ovat ajattomia. Tämän kaltainen vapautus voidaan saavuttaa taiteessa tai sellaisessa suhteessa maailmaan, jota Schopenhauer kutsuu pyhimyksen asenteeeksi. Sekä taiteilija että pyhimys voivat mietiskellä maailmaa näkökulmasta, joka ylittää tavallisen empiirisen ymmärryksemme.² Schopenhauer kirjoittaa, ettei olisi saavuttanut tätä ajatusta, elleivät hindujen upanishadit, sekä Platonin ja Kantin ajattelu olisi yhdistynyt hänen ajattelussaan. (M1, 467.)

Kaksi hindujen pyhien kirjoitusten ajatusta vaikutti Schopenhaueriin: *maya* eli illuusio sekä ajatus yksilön identiteetistä yhteydessä maailmaan sen kokonaisuudessa. Ihminen on vangittu *mayan* verhoon. *Maya*, sanskritin ”ei-tämä”, tarkoittaa aistein havaittua, harhana pidettyä maailmaa. Schopenhauer viittaa arkipäiväiseen ajatteluamme sanoen, ettei se lävistä ”Mayan verhoa”. Scho-

openhauer ajattelee, että materiaalistien asioiden maailma, jota voimme tutkia luonnontieteellisesti, täytyy heittää syrjään, koska se ei ole yhtä arvokasta kuin taiteilijan tai pyhimyksen ajaton näkemys maailmasta. Irrottautuminen maailmasta mahdollistaa ajattoman näkemyksen. Schopenhauer selvitti kuinka ihmisen ymmärrys maailmasta ja itseystä muuttuisi arkipäiväisen empiirisen tietoisuuden hylkäämisen myötä ja tässä keskeiselle sijalle nousi ajatus oman itsen hylkäämisestä erillisenä indiviidinä.

Nietzschen tahto valtaan

Nietzschen käsitys tahdosta on pitkälti samanlainen kuin Schopenhauerin, mutta hän korvaa elämäntahdon *vallantahdon* (Wille zur Macht) käsitteellä. Nietzsche piti tahtoa valtaan perustavampana tekijänä kuin tahtoa elää.

”Asioiden sinänsä” tilalle Schopenhauer asetti ”voiman sinänsä” eli tahdon. Periaatteessa tämä voima eli tahto on universaali, kosminen voima, jonka ilmentymiä kasvit, eläimet ja ihmiset – kaikki elävät olennot ovat. Se on myös sokea, täysin amoraalinen voima, jonka yksilölliset ilmentymät ovat kykeneviä taistelemaan toisiaan vastaan ja tuhoamaan toisensa. Itse asiassa, eihän tahto elää ole mahdollista ilman, että saadaan ravintoa alemmista elämänmuodoista. Siten elämä on taistelua. (Cate 2002, 66–67.) Nietzschellä tämä ajatus kehittyi edelleen ajatukseksi tahdosta valtaan. Erona Schopenhauerin tahtokäsitykseen on se, että Nietzsche näkee vallantahdon positiivisempänä ja myönteisempänä ilmiönä kuin oppi-isänsä. Schopenhauerin nihilistisessä, elämänkielteisessä filosofiassa tahto on se, joka aiheuttaa kaiken pahan ja kärsimyksen ihmiselämässä, ja josta siksi on pyrittävä eroon.

Nietzsche sai Schopenhauerilta näkemyksen maailmasta konfliktissa olevien halujen taisteluareenana, jolla ei ole päämäärää eikä mitään havaittavissa olevaa tarkoitusta. (Cate, 75.) Hän ei kuitenkaan suhtaudu tähän niin pessimistisesti kuin Schopenhauer, vaan ottaa sen ikään kuin neutraalina tosiasiana – naturalistisena faktana³, jonka tiedostamisen ja tunnustamisen jälkeen ihmiselämää on mahdollista lähteä rakentamaan uudella tavalla.

Tahto valtaan on Nietzschen käsitteistä kenties väärinymmärretyin. Usein se käsitetään pelkäksi toisten ihmisten alistamiseksi tai poliittisen vallan tavoitteluksi ja tätä käsitystä tukemaan nostetaan Nietzschen sotaisia kielenkäyttöä. Vallantahdossa kyse on pikemminkin juuri niistä tiedostamattomista ihmismielen prosesseista ja tavasta, joiden mukaan maailma toimii. Tahto valtaan on Nietzschen tapa selittää maailma metafysisesti, vaikka hän perinteistä metafysiikkaa kritisoikin.

Schopenhauerin filosofia oli pohjimmiltaan kontemplatiivista ja Nietzschen

filosofia puolestaan vastakkaista tällaiselle ajattelulle. Tästä syystä Nietzsche päätyi hylkäämään Schopenhauerin, sillä siitäkkin huolimatta, että hän nosti aistillisuuden ja tahdon teemat filosofiansa keskiöön, hän kuitenkin päätyi hylkäämään aistillisuuden ja suhtautui kielteisesti tahtoon. Toisaalta Nietzsche ei kokonaan hylännyt kontemplatiivisuutta, jota hän kutsui apolloonisuudeksi, mutta hän nosti sen rinnalle yhtä tärkeään, ellei tärkeämpäänkin, asemaan dionyysiset, alitajuiset ja tiedostamattomat voimat. Näitä voimia Nietzsche kutsui tahdoksi valtaan.

Tahdolla valtaan Nietzsche tarkoitti irratiionaalisisina ja eläimellisinä pidettyjä vastoja. Maailmassa ja ihmisessä itsessään taistelevat monet erilaiset tiedostamattomat vietit ja vaistot, joiden merkittävyyden hän pyrki nostamaan esiin. Teoksessa *Tragedian synty* (1872/1886) hän esitti, että emme ole vain järkeviä ja ratiionaalisisia, *apolloonisisia*, olioita, sillä meissä on vahvana myös ”pimeä” puoli: vietit, vaistot, hurmos ja huumaantumisen niistä eli *dionyysinen* puoli. Dionyysinen ja apollooninen ovat Nietzschen mukaan erottamattomasti kiinnittyneet yhteen, niin lujasti, että ne molemmat sisältävät toisensa. Myös apollooniseen puoleen sisältyy siis tiedostamaton puoli.

Yksinkertaisesti vallantahtoa voisi kuvata seuraavasti: minussa itsessäni on erilaisia viettejä, tahtotiloja, jotka kamppailevat tiedostamattani keskenään. Jokin niistä voittaa aina ja tämä on se tila, joka ulottuu tietoisuuteen asti. Olemme tietoisia vain siitä tahtotilasta, joka kulloinkin on voitolla.

Nietzschen vallantahtoon käsitteellä ei ole mitään tietoista päämäärää niin kuin se usein on käsitetty. Vallantahtoon käsite on samanlainen metafysiinen käsite kuin Schopenhauerin elämäntahtoon käsite. Se antaa jonkinlaisen – metafysiisen – käsityksen maailmasta, todellisuuden perustavanlaatuisesta rakenteesta. Kyse on tavasta ymmärtää maailmaa ja sitä, miten maailma ja ihmiset toimivat pohjimmiltaan. Molemmat filosofit tarjoavat siis uudenlaisen tavan ymmärtää maailmaa. Schopenhauerin tahtoon käsite mahdollistaa ajatus- ja tapahtumaprosessien selittämisen uudella tavalla, nimittäin siten, että niillä on orgaaninen, selviytymiseen tähtäävä funktio, mutta tämä funktio on tiedostamaton. Tahtoon käsite mahdollistaa siis sen tiedostamisen, että meillä on tiedostamattomia haluja ja tunteita, jotka eivät ole lähtöisin ratiionaalisen ajattelusta. Tahtoon käsite mahdollistaa tämän prosessin ratiionaalisen ymmärtämisen. Lisäksi se osoittaa, että me emme ole vain ratiionaalisisia olentoja, vaan tämä käsitys on jokseenkin illuusio. – Olemme siis molempia, ratiionaalista ja tiedostamatonta, Nietzschen termein apolloonista ja dionyysistä.

Schopenhauerin tahtoon käsite korostaa, että tavallinen elämä on väistämättömästi tyydyttämätöntä: Tahto haluaa aina tahtoa – tahto tahtoo lisää – tahto ei ole koskaan tyydyttynyt. Siten tahto on paradoksaalinen. Tahto haluaa täytymystään, tyydytystään, saamatta sitä koskaan, koska se kuuluu sen luonteen-

seen tahtoa aina lisää. Siksi Schopenhauer kokee negatiivisena ja suhtautuu pessimistisesti siihen, minkä Nietzsche kokee positiivisena asiana. Schopenhauerille ainoa keino päästä eroon tyydyttymättömyydestä, ainaisesta tahtomisesta, on pyrkiä eroon itse tahtomisesta. – Tästä Nietzsche on täysin eri mieltä, tahto ei voi onnistua kuolettamaan itseään, se tahtoo aina jotakin, vaikka sitten paradoksaalisesti tahdosta luopumista. Mutta Schopenhauer kannattaa yksilöllisistä haluista luopumista. Vain siten olemassaolomme voi olla sopusoinnussa – itsensä ja maailman kanssa.

Schopenhauer tuo siis esiin elämän tiedostamattoman ja ristiriitaisen puolen. Tahto on sekä tahtoa elää että jotakin, joka aiheuttaa kärsimystä. Tahto tahtoo tahtomistaan, eikä koskaan saavuta täyttymystään. Yhden asian haluamisen tilalle tulee aina toinen: toinen halu, toinen tahto, tahto johonkin muuhun. Tahto pysyy, vain sen kohteet vaihtuvat. Ilman sitä elämä loppuisi ja lakkaisi olemasta. Mutta samaan aikaan tahto aiheuttaa kärsimystä, koska se ei saavuta sitä mitä se haluaa. Miksi se ei saavuta sitä mitä haluaa? Koska ei ole olemassa mitään yhtä päämäärää, jota tahto tavoittelee. Laajassa mittakaavassa tahto tahtoo elämää, elämän säilyttämistä, ylläpitämistä ja jatkamista. Ihminen lajina pyrkii säilymään, samoin eläimet ja koko havaitsemamme maailma. Mutta yksilötasolla, yksittäisille ihmisille, tämä tahtominen aiheuttaa kärsimystä, loputonta asioiden haluamista ja tavoittelua. Schopenhauerin ratkaisu on tahdosta luopuminen. Vain siten ihmisyksilöt voivat saavuttaa rauhan. (Janaway, 27–34.)

Kuinka vallantahto ylittää elämäntahdon

Nietzschen käsitys tahdosta valtaan on nimenomaan ymmärrettävissä Schopenhauerin pohjalta. Nietzschen käsite pohjaa pitkälti Schopenhauerin käsitteeseen, mutta hän lähtee kehittämään sitä eri suuntaan, koska piti Schopenhauerin elämänkielteistä asennetta tuhoavana. Nietzsche vaali elämää ja tahtoa, siinä missä Schopenhauer näki, että elämän kärsimyksenä, josta tuli pyrkiä pois kuolettamalla tahto. Tämän eroavaisuuden takia Nietzsche kritisoi oppi-isäänsä hyvin voimakkaasti, mutta toi myös arvostuksensa esiin tuotannossaan.

Nietzschen filosofian keskiössä oli moraali. Hän oli erittäin huolestunut arvojen ja moraalien arvosta. Hän oli yhtä mieltä siitä Schopenhauerin kanssa, että olemassaolo väistämättä sisältää kärsimystä ja että periaatteessa olemassaolo on merkityksetöntä ja päämäärätöntä. Mutta hän kapinoi sitä ajatusta vastaan, että maailmasta luopuminen ja asketismi olisivat tie pelastukseen. Nietzsche piti Schopenhauerin näkemystä maailmasta välttämättömänä askeleena, mutta oli sitä mieltä, että on oltava jokin vaihtoehto elämänkielteiselle eli nihilistiselle asenteelle, joka etsii poispäystä tahdosta ja halveksii yksilöitä sellaisina (mate-

riaalisina) olentoina kuin nämä ovat. Nietzsche ehdotti elämänmyönteistä, luovaa itseaffirmaatiota tilalle, joka kulminoituu lauseessa ”tule siksi joka olet”. (Vrt. *Ecce homo, Kuinka tulee siksi mitä on*). Nietzsche hyväksyi yksilön tuskan, kärsimyksen ja jopa yksilön julmuuden todellisina osina ihmistä.

Moraalin alkuperästä –teoksessa (2007, 9–10) Nietzsche kirjoittaa, että Schopenhauer on silannut kullalla, jumalaistanut ja tuonpuoleistanut epäitsekään, säälimis-, itsensäkieltämis- ja itsensäuhraamisvaistojen arvon. Hän on julistanut ne arvoiksi sinänsä ja niiden varassa hän suhtautuu kielteisesti elämään ja omaan itseensä. Juuri tätä vastaan Nietzschen kritiikki alkaa kehittyä. Hän näkee tällaisessa ajattelussa suuren vaaran, lopun alkamisen, pysähtymisen ja taaksepäin katsovan väsymyksen, joka kääntyy elämää vastaan. Hän kutsuu sitä säälimoraaliksi ja eurooppalaiseksi buddhalaisuudeksi, nihilismiksi. Elämänmyönteisyys on se, mitä Nietzsche filosofiassaan propagoi peräänkuuluttaen arvojen uudelleenarviointia tästä näkökulmasta.

Nihilismi, elämänkielisyys – se ettei elämällä ole mitään arvoa – on se, mitä vastaan Nietzsche lähtee argumentoimaan *Moraalin alkuperästä* –teoksessa. Hän tuo esiin sen, miten moraalit kehittyvät ja muuttuvat ajan myötä, ja on siis ihmisen luomaa. Nietzsche vaatii moraalisten arvojen kritiikkiä. Itse moraalisten arvojen arvo on tehtävä kyseenalaiseksi, sillä nykymoraali on seurausta, oire jostakin, nimittäin elämänkielisuudesta. Elämänmyönteisyys on se, mitä Nietzsche lähtee filosofiassaan propagoimaan ja peräänkuuluttamaan arvojen uudelleenarviointia.

Nietzschen käsite tahto valtaan perustui Schopenhauerin tahdolle elämään, mutta myös yritti ylittää sen. Tahto valtaan ei siis ole poliittinen normatiivinen doktriini vaan yritys löytää selitys ihmisen käyttäytymiselle, ajattelulle ja kulttuurisille ajatuksille. Siihen sisältyy myös ajatus mahdollisuudesta ylittää itsensä, mutta ei ohjenuuraa pyrkiä alistamaan muita. Puhtaimmillaan se on naturalistinen toteamus siitä, miten maailma toimii: Se sisältää väistämättä aina kärsimystä ja toisen hyvä on toisen huono. Petolinnulle karitsat ovat hyviä, jopa rakastettavia, mutta karitsojen mielestä petolinnut ovat pahoja – tai pikemminkin ovat huonoja. (Nietzsche 2007, 35.)

Etenkin siitä Nietzsche oli samaa mieltä Schopenhauerin kanssa, että metafysiset doktriinit ja uskomukset eettisistä arvoista eivät johdu puhtaasta järjestyksestä ja järjestyksestä vaan perustuvat aina piilotetusti tarpeeseen tulla toimeen kärsimyksen kanssa ja tahtoon hallita itseään ja ympäristöään. Hän osoittaa *Moraalin alkuperästä* –teoksessa, että juuri tämän vuoksi uskonnot ovat kehittyneet. Tahto muokkaa meidän intellektuaalista toimintaamme. Siten myös elämänkielinen tahto, kuten kristinusko, on voinut saavuttaa niin suuren vallan. Samoin Schopenhauerin ajattelu on nähtävissä Nietzschen käsityksessä siitä, että ei ole olemassa absoluuttisia totuuksia tai arvoja, on vain perspektiivejä ja

käsityksiä, jotka auttavat meitä tulemaan toimeen elämässä, toiset enemmän ja toiset vähemmän. Vaikka esimerkiksi kristinusko on Nietzschen mielestä elämänkielteistä, se on silti omalla tavallaan edistänyt elämää. Schopenhauer edustaa Nietzschele lopulta tätä askeettista ja elämänkielteistä ideaalia paljaimmillaan, jonka Nietzsche näkee olevan perustavalla tavalla pielessä länsimaaisessa kulttuurissa.

Schopenhauer on kiistämättä Nietzschen oppi-isä, jonka ajattelu vaikutti Nietzschen filosofiaan voimakkaasti. Perusajatuksensa Nietzsche sai Schopenhauerilta, mutta hän lähti kehittämään niitä vastakkaiseen suuntaan. Nietzsche näki, että Schopenhauer oli väärässä johtopäätöksissään, muttei pohjimmiltaan maailman perusperiaatteista eli tahdosta. Suhtautuminen kärsimykseen erottaa Schopenhauerin ja Nietzschen tahto-metafysiikan. Siinä missä Schopenhauer näki tahdon negatiivisena ja kärsimystä aiheuttavana asiana, josta tuli pyrkiä eroon, Nietzsche näki tahdon päinvastoin. Schopenhauerin ollessa pessimisti, Nietzschen filosofia edusti ilon filosofiaa⁴: elämästä voi myös nauttia kärsimyksistä huolimatta, eikä kärsimysten tarvitse johtaa elämänkielteiseen asennoitumiseen.

”Ihminen tahtoo sentään mieluummin tahtoa *ei-mitään* kuin olla tahtomatta”, (Nietzsche 2007, 161). Tahdon kuolettaminen ei siis ole mahdollista, se johtaa vain elämänkielteiseen asenteeseen, joka on turmiollista. Miksipä ei siis vaalia tahtoaan ja kehittää itseään, pyrkiä voittamaan itse itsensä kuten Nietzschen yli-ihminen, jonka elämänohjeena on ylittää itsensä ja tulla omaksi itsekseen.

Viitteet

- ¹ Schopenhauerin ja Nietzschen yhtäläisyyksistä ja eroista tarkemmin ks. esim. Simmel (1986).
- ² Tässä Schopenhauerin ajatuksessa yhdistyvät Platonin ja Kantin ajattelu, sillä Kantille tällainen parempi tietoisuus olisi ollut vieras käsite, mutta se on lähempänä Platonin ajatusta ideoiden maailmasta ja mahdollisuudesta saavuttaa ideoiden maailma.
- ³ Nietzschen naturalismista tarkemmin ks. Rahkola (2004).
- ⁴ Vrt. Nietzschen teos *Iloinen tiede*.

Kirjallisuus

Cate, Curtis (2002), *Friedrich Nietzsche*, Hutchinson, London.
Janaway, Christopher (1996), *Schopenhauer*, Oxford University Press, Oxford. (Ilm. alun perin 1994.)

- Nietzsche, Friedrich (1997), *Iloinen tiede*, suom. J. A. Hollo, Otava, Helsinki. (Ilm. alun perin 1962) (saks. alkuteos *Die fröhliche Wissenschaft*, 1882/1887).
- Nietzsche, Friedrich (2002), *Ecce homo. Kuinka tulee siksi mitä on*, suom. Antti Kuparinen, Kustannusosakeyhtiö Summa, Helsinki. (saks. alkuteos *Ecce homo. Wie man wird, was man ist*, 1908).
- Nietzsche, Friedrich (2007), *Moraalin alkuperästä*, suom. J. A. Hollo, Otava, Helsinki. (ilm. alun perin 1969) (saks. alkuteos *Zur Genealogie der Moral*, 1887).
- Nietzsche, Friedrich (2007), *Tragedian synty*, suom. Jarkko S. Tuusvuori, Eurooppalaisen filosofian seura ry, Tampere. (saks. alkuteos *Die Geburt der Tragödie*, 1872/1878/1886).
- Rahkola, Juuso (2004), *Tiedon alkuperästä. Friedrich Nietzschen naturalistinen epistemologia*, Kampus Kustannus, Jyväskylä.
- Schopenhauer, Arthur (1991), *Pessimistin elämäntapa: Valittuja lukuja Schopenhauerin teoksista*, suom. Sirkka Salomaa. WSOY, Porvoo Helsinki Juva. (5. painos, 1. painos 1944).
- Simmel, Georg (1986). *Schopenhauer and Nietzsche*, käänt. Helmut Loiskandl, Deena Weinstein and Michael Weinstein, The University of Massachusetts Press, Amherst (saks. alkuteos *Schopenhauer und Nietzsche*, 1907).
- Wicks, Robert (2003/2007). Arthur Schopenhauer. <<http://plato.stanford.edu/entries/schopenhauer/>> Katsottu 21.4.2010.

Filosofia ja maantiede

Kari Väyrynen

1 Immanuel Kant, joka on paitsi filosofian, myös maantieteen arvostettu klassikko, korosti maantieteen ja filosofian läheistä suhdetta. Maantiede muodostaa välttämättömän johdatuksen filosofiaan. Miksi näin? Maantiede on Kantin mukaan tiede, joka rakentaa keskeisesti kokonaiskuva maailmasta ja ihmisestä. Maantiede ei rajoitu vain luonnonmaantieteeseen vaan sen keskeisiä aloja ovat myös moraalinen ja poliittinen maantiede. Moraalinen ja poliittinen maantiede ovat filosofialle, erityisesti käytännölliselle järjelle, tärkeitä aloja. Moraalinen maantiede tarkastelee moraalikäsitteitä niiden globaalissa moninaisuudessa. Kantin mukaan ilman sitä tuskin voidaan ”esittää yleisiä arvioita ihmisestä”. Poliittinen maantiede arvioi kansakuntien ja valtioiden tilaa. Tässä eivät korostu niinkään satunnaiset historialliset tapahtumat (valloitukset, hallitusten vaihdokset ja valtiolliset juonittelut) vaan se keskittyy niiden tapahtumien perustavimpiin geopolitiisiin, demografisiin ja ekonomisiin syihin. Kantin näkemys maantieteestä korostaa oikeastaan kulttuurimaantieteen merkitystä ja pyrkii lähentämään maantiedettä, historiantutkimusta ja kulttuuriantropologiaa toisiinsa.

Maantieteen tarjoama kokonaiskuva ihmisestä, yhteiskunnasta ja ympäristötekijöistä muodostaa filosofialle yleistajuisen, ymmärryksenomaisen perustan. Kant halusi välttää filosofian kehittymistä abstraktiksi alaksi, jolle ihminen ja maailma jää vieraksi. Filosofian suhde maantieteeseen – ja nyttemmin ympäristötieteisiin – tulisikin nostaa pohdinnan kohteeksi mm. filosofian didaktiikan ongelmia tarkasteltaessa. Vielä tärkeämpää on se, että tieteenfilosofiassa tieteiden luokittelu tulee pohtia kokonaan uudelleen maantieteen ja nyttemmin ympäristötieteiden asettaman haasteen kautta. Paitsi perinteinen positivistinen tieteiden hierarkia, myös jako ihmis- ja luonnontieteisiin kyseenalaistuu näiden uusien alojen kautta.

2. Filosofit ovat tarkastelleet maantieteellisiä kysymyksiä aina Thaleksesta ja

Anaksimandroksesta lähtien. Egyptistä peräisin oleva maanmittaustaito kiinnosti Thalesta ja hän hahmotti maan veden päällä kelluvaksi laataksi. Hänen ystävänsä Anaksimandros teki havaintoja Babyloniasta peräisin olevan aurinkokellon avulla ja piirsi ensimmäisen tunnetun maailmankartan. Heidän ansiokseen luetaankin maantieteen matemaattisen perinteen aloittaminen (Martin–James 1993, 17–19).

Uuden ajan alun löytöretkien jälkeen maantiede irtaantuu filosofian vaikutusvallasta ja oikeastaan ainoa klassinen filosofi, joka kelpuutetaan myös maantieteen merkittäväksi klassikoksi, on Kant (ibid., 109–111). Palaan Kantiin myöhemmin, sillä hän on yhä vielä tärkein filosofian ja maantieteen välistä suhdetta pohtinut filosofi.

Uutta kiinnostusta maantieteeseen tulee esiin postmodernissa filosofiassa: Deleuze ja Guattari lanseeraavat teoksessaan *Mitä on filosofia?* termin geofilosofia, joka viittaa maahan jatkuvana relativoina liikkeenä alueesta maahan (*detritorialisaatio*) ja maasta alueeseen (*reterritorialisaatio*) (Deleuze–Guattari 1993, 91). Geografian merkitys on siinä, että ”se ei ole vain fyysistä ja inhimillistä, vaan myös mentaalista, esimerkiksi maisemana. Se vapauttaa historian välttämättömyyden palvonnasta ja nostaa arvoonsa peruuttamattoman satunnaisuuden. Samoin se vapauttaa alkuperän palvonnasta ja osoittaa ’ympäristön’ voiman ja vaikutuksen [...] Geografia vapauttaa historian rakenteista [...] vapauttaa historian itsestään, jotta se voisi löytää tulemisen ja tulevaisuuksia, jotka eivät ole historiasta [...] ’Tuleminen’ ei ole historiasta [...]” (ibid., 101.) Tämä ei-historiallinen elementti viittaa Nietzschen sanoin ilmapiiriin ja armon hetkeen, josta filosofia esimerkiksi Kreikassa syntyi. Filosofia syntyi siellä ”pikemminkin tulemisen kuin historian funktiona, enemmän geografian kuin historiografian vaikutuksesta, paremmin armosta kuin luonnosta” (ibid.) Vaikka Kreikka klassisena esimerkkinä maantieteellisten tekijöiden merkityksestä on Deleuzelle ja Guattarille keskeinen esimerkki, pohtivat he myös uudemman filosofian maantieteellisiä sidonnaisuuksia. Siinäkin suhteessa he eivät pääse Montesquieun, Herderin ja Kantin ilmastoteoriaa pitemmälle viitattaessaan esimerkiksi englantilaisten nomadisuteen (ibid., 109–110).

Postmodernismin myötä on noussut mielenkiinto myös muun muassa Nietzschen käyttämiin maantieteellisiin metaforiin ja Heideggerin näkemyksiin paikan luonteesta. Postmoderni käsitys filosofian maantieteellisyydestä pyrkii lähinnä dekonstruoimaan perinteistä filosofiakäsitystä ja korostamaan lokaalisten tekijöiden merkitystä. Parhaimmillaan palataan jo Montesquieun esittämään ajatukseen kulttuurisesti hedelmällisistä luonnonolosuhteista, kuten Alcaron (2006, 11–13) ajatuksissa Välimerestä kulttuurien ja lokaalisuuksien hedelmällisenä kohtaamispaikkana. Ajatus filosofian lokaalisista sidonnaisuuksista on kuitenkin monilla tavoilla ongelmallinen: ilmastoteoria oli osin euro-

sentriin eivätkä postmodernit teoreetikot ole tästä kokonaan vapautuneet. Toisaalta ympäristö ja luonto muuttuvat koko ajan ja ihminen itse muuttaa niitä aktiivisesti. Siten geografia ei ole historiatonta, kuten Deleuze ja Guattari olettivat. Nykyaikainen ympäristöhistoria on tästä kaikkein vakuuttavin esimerkki ja puhuu sen puolesta, että maantiede ja historia tulee nähdä läheisesti toisiinsa kytkeytyvinä aloina.

Uudemmassa tutkimuksessa on tullut esiin tekijöitä, jotka asettavat kysymyksen filosofian ja maantieteen (sekä myös historian) välisestä suhteesta aivan uudella tavalla. Ympäristötutkimus, ja siinä erityisesti ympäristöhistoria, asettaa kysymyksen filosofiasta ja maantieteestä uuteen valoon. Myös historiantutkimuksen globaalit trendit, äärimmäisenä esimerkkinä kosmologiaa lähestyvä ns. suuri historia (*big history*, ks. Christian 2005), kytkeytyvät läheisesti tähän kehitykseen. Tulee myös kysyä, mistä nämä tutkimuksen uudet painopisteet kertovat ja mikä on filosofian vastaus näiden uusien tutkimussuuntausten haasteisiin? Kantin ensimmäisenä esittämä kysymys filosofian ja maantieteen rakentavasta keskinäissuhteesta saa näiden trendien myötä uutta ajankohtaisuutta. Meidän kannattaakin lähteä purkamaan tätä kysymystä kuvaamalla Kantin filosofianäkemys maantieteellistä ja historiallista ulottuvuutta.

3. Filosofia, maantiede ja historia ovat viime kädessä generalistisia humanistisia tieteitä. Filosofian peruskysymys on Kantin mukaan ”Mitä on ihminen?” (*Was ist der Mensch?*), ja sekä maantiede että historia pyrkivät vastaamaan samaan kysymykseen. Geografia tutkii ihmisen lokaalista moninaisuutta, historia ajallista moninaisuutta. Kummassakin tieteessä pätee vaatimus, ettei alan tutkijoille ”mikään inhimillinen saa olla vierasta”. Sama lähtökohta on myös filosofialla. Kant toi nämä sisäiset yhteydet hyvin esiin vaatiessaan filosofialta pelkän skolastisen käsiteneppäryyden sijaan suuntautumista maailmaan: ihmisen näkemistä maahan ja sen elinkykyyn sidottuna luonnon rajallisena osana sekä eettis-poliittisesti maailmankansalaisena, omat eurooppalaiset rajansa ylittävänä globaalina järkiolentona.

Kuten Kant *Puhtaan järjen kritiikin* puhtaan järjen arkkitehtoniikkaa käsittelevässä jaksossa (A 832–) toteaa, on tähänastista filosofiaa dominoinut koulumainen käsitys (*Schulbegriff*), jonka päämääränä on ollut tiedon looginen täydellisyys. Syvällisempi käsitys filosofiasta perustuu kuitenkin filosofian maailmalliseen käsitykseen (*Weltbegriff, conceptus cosmicus*). Tässä suhteessa filosofia on ”tiedettä kaiken tiedon suhteesta inhimillisen järjen oleellisiin päämääriin”. Filosofit eivät ole kuitenkaan – matemaatikon, luonnontutkijan ja loogikon tapaan – pelkkiä järkeilijä (*Vernunftkünstler*) vaan ”inhimillisen järjen lainsäätäjä”. (A 839.) Tällä lainsäädäntötyöllä on kaksi kohdetta, luonto ja vapaus, joiden lait filosofia lopulta pyrkii liittämään yhteen filosofiseen systeemiin. Järjen korkein

päämäärä on kuitenkin moraalinen, koska siinä tarkastellaan ”ihmisen koko tarkoitusta (*die ganze Bestimmung des Menschen*)”. (A 840.)

Maantiede – ja nyttemmin ympäristötieteet yleensäkin – on erinomaista johdatusta filosofiaan sikäli, että se tarkastelee sekä luontoa että ihmistä niiden toiminnallisessa yhteydessä toisiinsa. Se täyttää näin arkkitehtoniikan vaatimukset, vaikkakin toki vasta empiirisessä, ymmärryksenomaisessa tasossa. Se muodostaa kuitenkin hedelmällisen perustan, jonka pohjalta järki voi tuota lainsäädäntötyötään tehdä. Seuraavaksi tutkin hieman tarkemmin, miten Kant tämän maantieteen systemaattisen roolin määrittelee.

Kantin *Luonnonmaantieteen luennot* (*Immanuel Kants physische Geographie*, AA 9, 151–436) on lähdekriittiseltä kannalta varsin ongelmallinen teos. Alkuperäinen toimittaja Friedrich Rink julkaisi ne jo 1802, mutta kuten Erich Adickes on todennut, ”täysin epätieteellisellä tavalla” jopa asiallisia muutoksia ja lisäyksiä tehden (Rink halusi selvittää, ja jopa parantaa Kantin esitystä). Uusi kriittinen editio on vasta tulossa osana koottuja teoksia Werner Starkin toimittamana (osa 26). Kuten J.A. May on painottanut, Rinkin toimittamaakin laitosta voitaneen kuitenkin käyttää yleisimpien maantiedettä koskevien teoreettisten lähtökohtien tarkastelussa. (Väyrynen 2009.) Itse olen aiemmin huomannut, että esimerkiksi kysymyksessä Kantin ajattelun rasistisuudesta *Luonnonmaantieteen luennot* on hyvin ongelmallinen lähde (Väyrynen 1999).

Vaikka Kant keskittyy luennoissaan luonnonmaantieteeseen, maantieteen ala on hänellä huomattavasti laajempi. Maantieteen keskipisteenä on ihminen ja kulttuuri. Luonnonmaantiede on perusta sekä historialle että muille maantieteen aloille. Näitä Kant luettelee useita: matemaattinen, moraalinen, poliittinen, taloudellinen ja teologinen maantiede. Matemaattista maantiedettä lukuun ottamatta muut maantieteen alat keskittyvät ihmiseen. Moraalinen maantiede kuvaa tapoja ja ihmisluonnetta eri kulttuureissa, erityisesti moraalikäsitysten erojen yhteyksiä uskomusjärjestelmiin. Poliittinen maantiede tarkastelee lakien ja valtiomuotojen yhteyttä ympäristö- ja ilmastotekijöihin. Talusmaantiede kuvaa paikallistalouksia ja kansainvälistä kauppaa. Teologinen maantiede tarkastelee ympäristön vaikutusta uskontojen välisiin eroihin. Adickes lisää – ohi Rinkin toimittaman luentojen version – näihin vielä luonnollisen maantieteen, joka käsittelee eri maanosien luonnontuotteita sekä muotien maantieteen. Jälkimmäistä Kant tosin piti varsin tyhjämpäiväisenä (*das leereste Werk*). (Väyrynen 2009.)

Kant suunnitteli 1760-luvun puolivälissä laajentavansa luentojaan näihin ihmistä käsitteleviin alueisiin. Kuten Adickes toteaa, Kant ”tahtoi ensi sijassa opettaa tuntemaan ihmisen kulttuuri- ja luonnonolentona sekä tekemään kansojen ja valtioiden historia ymmärrettäväksi luonnonolosuhteista lähtien” (Adickes 1924–25 II, 380–381). Kantin uusi idea maantieteen kokonaisu-

desta tulee ehkä parhaimmin esiin hänen luentosuunnitelmastaan vuosille 1765–1766, jossa hän korostaa maantieteen sen laajimmassa merkityksessä valmistelevan erinomaisesti nimenomaan praktisen järjen kehitystä. Hän kertoo kiinnittäneensä aluksi huomionsa luonnonmaantieteeseen (Kant alkoi luennoida maantieteestä 1756 lähtien), mutta laajentaneensa sen jälkeen tarkasteluun maantieteen ”vielä yleishyödyllisempiin” osiin, moraaliseen ja poliittiseen maantieteeseen. (AA 2, 312–313).

Millaisena Kant näkee nyt maantieteen kokonaisuuden? (a) Luonnonmaantieteessä keskeistä on toisaalta harvinaisten luonnonilmiöiden kuvaaminen, toisaalta luonnon vaikutus kaupan ja elinkeinojen kautta valtioihin. Luonnonmaantiede on kaiken historiallisen tarkastelun ehto. Historia jää ilman sitä pelkän sadunkerronnan asteelle. (Tähän monet ympäristöhistorioitsijat voisivat nykyään yhtyä). (b) Moraalisessa maantieteessä tarkastellaan ihmistä hänen luonnollisten ominaisuuksiensa ja moraalisensa moninaisuudessa koko maapallolla. Tämä on Kantin mukaan ”erittäin tärkeää ja viehättävää tarkastelua, jota ilman tuskin voidaan esittää yleisiä arvostelmia ihmisestä”. Moraalisessa maantieteessä on keskeistä sekä historiallinen että kulttuurinen moraalisten tapojen vertailu ja tätä kautta tapahtuva ”ihmiskunnan suuren kartan” laatiminen. (c) Poliittinen maantiede arvioi kansakuntien ja valtioiden tilaa poliittista tapahtumahistoriaa (valloitukset, hallitusten vaihdokset ja valtiolliset juonittelut) syvemmällä tasolla. Keskeistä on tutkimuksen suuntaaminen siihen, ”mikä on pysyvämpää ja muodostaa noiden tapahtumien kaukaisemman perustan, nimittäin maiden sijaintiin, tuotteisiin, tapoihin, elinkeinoihin, toimintaan ja väestöön”. Luonnonmaantiede säilyttääkin asemansa ”kaiken historian varsinaisena perustana” (AA 2, 312–313.)

Kantin kaavailema maantiede on läheisessä suhteessa historiaan ja kulttuuriantropologiaan. Luonnonmaantieteen ja muiden maantieteen alojen välisen yhteyden korostaminen tekee Kantin konseptiosta kiinnostavan nykyisen ympäristötutkimuksen, erityisesti ympäristöhistorian ja ympäristösosiologian kannalta. Erityisesti Kantin arviot maantieteen merkityksestä pelkkää tapahtumahistoriaa syvällisemmälle historian tutkimukselle suorastaan peräänkuuluttavat ympäristöhistoriallista tutkimusotetta. (Paras suomenkielinen esitys ympäristöhistoriasta on Hughes 2008).

Miksi sitten maantieteen ja filosofian suhde on Kantin mukaan erityisen läheinen? Edellä viitattiin jo Kantin näkemukseen steriilin koulufilosofian toissijaisuudesta. Filosofian tulee parhaimmillaan omaksua empaattinen ja syvällinen suhde koettuun ihmisten maailmaan. Tässä juuri maantieteellä on erityinen propedeuttinen tehtävä. Vaatimus maailmaan suuntautuvasta filosofoinnista toistuukin *Luonnonmaantieteen luennoissa*. Kantin mukaan filosofian tulee välttää maailmalle vierasta pedanttisuutta. Pedantti hallitsee vain tiedon skolastisen

ja käsityöläismäisen käytön, kun taas maailmaa koskevan tiedon päämääränä tulee olla tiedon vapaa käyttö. Vapaa käyttö perustuu siihen, että ”laajennamme tiedekäsityksemme koskemaan koko ihmiskuntaa” (Adickes 1924–25 II, 386–, hän siteeraa vielä tänäänkin julkaisemattomia maantieteen vihkoja). Maantiede käsittelee siis empiirisessä tasossa samaa filosofian korkeinta tehtävää kuin praktinen järki: ihmisen moraalisuutta.

Kant korosti yleisesti tieto-opissaan kokemustiedon tärkeää merkitystä kaiken tieteellisen tiedon pohjana. *Puhtaan järjen kritiikki* painotti tässä suhteessa liikaa fysiikan merkitystä perustavana empiirisenä tieteenä. *Luonnonmaantieteen luennoissa* tulee esiin fenomenologisemmin määrittyvä kokemuksen käsite. Kant jakaa siinäkin kokemuksen ulkoiseen ja sisäiseen – tietoon luonnosta ja tietoon sielusta tai ihmisestä. Nyt kuitenkin ”fyysinen geografia tai maan kuvaus” on luonnontiedon keskeinen ala, antropologia puolestaan ihmistiedon keskeinen ala. Luonnonmaantiede on ”maailmaa koskevan tiedon ensimmäinen osa” tai ”maailman tietämisen propedeutiikka”. Toisen osan muodostaa antropologia. (AA 9, 156–157.) Kun muistetaan Kantin suunnitelmat maantieteen luentojen laajentamiseksi ihmistutkimuksen suuntaan – erityisesti moraalisen maantieteen läheinen kytkeä antropologiaan ja poliittisen maantieteen suhde historiatieteisiin – voidaan sanoa, että maantiede kattaa molemmat kokemustiedon alat.

Onko maantiede kuitenkin vain erillisten tietojen aggregaatti, hajanainen ja rapsodinen kokonaisuus? Näin ei Kantin mukaan ole, vaan maantiede on samankaltainen kokonaisvaltainen ala kuin historia ja filosofia. Sikäli kuin maantiede on idea maailman tietämisestä sekä luonnossa että ihmisen maailmassa, se on luonteeltaan arkkitehtoninen pyrkiessään johtamaan moninaisuuden kokonaisuudesta. (ibid., 158.) Vaikka luonnontieteitä usein nimitetään systeemeiksi (*systema naturae*), kyseessä ovat pikemminkin luonnon aggregaatti. Maantiede ja historia ovat näihin verrattuna kokonaisvaltaisia luonnon kuvauksia: historia on kuvausta ajan suhteen, maantiede avaruuden suhteen. Historia voidaan myös määritellä maantieteeksi ajallisessa jatkumossa (*continuirliche Geographie*). (Ibid., 159–160.) Molemmat yhdessä kattavat tietojemme koko alan: maantiede avaruuden ja historia ajan suhteen (ibid., 162–163). Kant antaa näin maantieteelle erittäin tärkeän aseman inhimillisen tiedon kokonaisuudessa. Se ei ole pelkkä eri alojen aputiede, millaisena se 1800-luvulle saakka yleisesti käsitettiin, vaan historian ja filosofian veroinen yleistiede ihmisestä ja hänen ympäristöstään.

4. Vaikka Kant korostaa maantieteen merkitystä filosofian propedeutiikkana, sillä on arkkitehtonisena systeemitieteenä myös filosofian kehityksen kannalta merkitystä. Jos sallitaan Hegelin termi, maantiede saattaa parhaimmillaan avata

jopa spekulatiivisia ulottuvuuksia filosofiselle ajattelulle. Otetaan lopuksi pari esimerkkiä tämän väitteen tueksi.

Maantiede voi tarkastella kysymyksiä, jotka viittaavat jopa Kantin arkkitehtoniikan korkeimpaan päämäärään – kysymykseen luonnon ja moraalilakien yhteydestä. Kant korosti Montesquieutakin voimakkaammin tarvetta tarkastella kansojen riippuvuutta luonnosta ja tutkia tuon riippuvuuden vaikutuksia jopa itse porvarilliseen yhteiskuntaan. Kant painotti luonnon historian näkökulmaa pelkän luonnon kuvailun sijaan ja näki tämän kysymyksen urauurtavana ihmisen ja yhteiskunnan tulkinnan kannalta: ”Tarkastelemme tässä porvarillisen perustuslain (bürgerlichen Verfassung) yhteyttä luonnolliseen, ja tätä ei ole systemaattisesti kukaan esittänyt”. (Adickes 1924–25 II, 404–405.) Kuten Adickeskin toteaa, Kantin luennoissaan tarjoamat esimerkit ovat lähinnä moraalil alueelta. Adickes ei kuitenkaan tunne Kantin poliittista ajattelua, josta löytyy esimerkkejä siitä, mitä luonnonhistoriallinen näkökulma tässä tapauksessa merkitsee. Esimerkiksi *Ikuisessa rauhassa* Kant kytkee sodan ja rauhan kysymykset ihmislajin levittäytymisen historiaan maapallolla. Sota on levittäytymisvaiheessa pääosin myönteinen kulttuuritekijä, mutta nykyaikana, kun koko maa on asutettu, se muuttuu kielteiseksi tekijäksi. Toisena esimerkkinä voisi mainita Kantin käsityksen omistusoikeudesta, jota tarkastellaan *Tapojen metafysiikassa* ja *Ikuisessa rauhassa*. Se on konventio, jonka erityiset muodot ovat riippuvaisia paikallisista elinkeinoista ja niiden suhteesta maahan.

Poliittisen ajattelun ohella maantiede kytkee myös moraalil ja luonnon toisiinsa. Moraalisessa maantieteessä tunnustetaan, että luonnonolosuhteiden niin vaatiessa esimerkiksi toisen ihmisen tappamisen kiellosta on oikeutettua poiketa. Kant ottaa esimerkin pohjoisten kansojen parista: ”Lapissa pidetään erinomaisena (*ausgezeichnet*) rakkauden velvollisuutena (*Liebespflicht*) sitä, että poika tappaa metsästyksessä haavoittuneen isänsä poron jänteellä” (AA 9, 164). Väkirikkaassa Kiinassa puolestaan jokainen voi vapaasti tappaa taakaksi käyneen lapsensa, koska ahkeruudesta huolimatta monissa provinseissa kuolee tuhansia ihmisiä nälkään (ibid., 381). Kant ei luennoissaan eksplisiittisesti tuomitse kumpaakaan käytäntöä, vaikka mielellään arvosteleeekin moraalisesti sellaisia asioita, kuten neekerimiesten laiskuus (ylistää vastaavasti naisten ahkeruutta), taipumus varastella, käydä orjakauppaa ja niin edelleen (ibid., 408, 413, 415–416). Kant oli näin ilmeisen valmis tinkimään moraalisen rigorismin vaatimuksista tällaisissa tapauksissa mietittyään tarkemmin luonnon ja moraalil välistä suhdetta.

Filosofian keskeisin kysymys on Kantin mukaan ”Mitä on ihminen?”. Maantiede tarjoaa kysymykseen monipuolisen vastauksen, jossa sekä luonnon, talouden, politiikan että moraalil näkökulmat on systemaattisesti suhteutettu toisiinsa. Maantiede opettaa alusta pitäen globaalista suhteellisuudentajua, mutta osoittaa myös viehättävin esimerkein, mitä humaniteetti kaikessa moni-

naisuudessaan ja ongelmallisuudessaan on. Kantilainen geofilosofia ei sorru näin filosofian systemaattisten pyrkimysten dekonstruktioon, kuten uudemmat geofilosofiat, vaan osoittaa vielä nykyäänkin esimerkillisellä tavalla mahdollisuuden kehittää filosofiaa humanistisena alana, joka ottaa globalisaation ja ympäristökriisin haasteet vakavasti huomioon. Tieteen historiassa maantiede oli ympäristötieteiden tärkeä edeltäjä. Siksi Kantin kysymyksenasettelua tulee muuttaa osin ympäristötutkimuksen suuntaan. Ympäristöhistoria vastaa ympäristötutkimuksen piirissä lähinnä Kantin intentioihin yhdistää maantieteen ja historian näkökulmia toisiinsa, mutta toki myös biologiset tieteet (joissa myös historiallinen dimensio on tärkeä) ovat oleellinen osa nykyaikaista ympäristötietoista humanismia.

Oulun yliopisto

Kirjallisuus

- Adickes, Erich (1924–25), *Kant als Naturforscher I–II*, De Gruyter, Berlin.
- Alcaro, Mario (2006), *Filosofia della natura. Naturalismo mediterraneo e pensiero moderno*, Manifestolibri, Roma.
- Christian, David (2005), *Maps of Time. An Introduction to Big History*, University of California Press, Berkeley.
- Deleuze, Gilles–Guattari, Félix (1993), *Mitä filosofia on?* Gaudeamus, Helsinki.
- Hughes, J. Donald (2008), *Maaailman ympäristöhistoria*, Vastapaino, Tampere.
- Kant, Immanuel (1910–), *Gesammelte Schriften*, Reimer, Berlin. (Lyh. AA).
- Kant, Immanuel (1979), *Kritik der reinen Vernunft*, Reclam, Leipzig.
- Martin, Geoffrey J.–James, Preston E. (1993), *All possible worlds. A history of geographical ideas*, John Wiley & Sons, New York.
- May, J.A. (1970), *Kant's concept of geography and its relation to recent geographical thought*, University of Toronto Press, Toronto.
- Väyrynen, Kari (1999), ”Kant ja hottentottien oikeudet”, teoksessa Isaksson, Pekka–Jokisalo, Jouko (toim.) (1999), *Eriarvoisuus, valituksen lupaus ja rasismi*, Suomen historiallinen seura, Helsinki.
- Väyrynen, Kari (2009), ”Kant ja ympäristötieteet”, teoksessa Oittinen, Vesa (toim.) (2009), *Kant*, Gaudeamus, Helsinki (tulossa).

|||

Todellisuuden nelitahoisuus: olio ja maailma Heideggerin myöhäisajattelussa

Jussi Backman

Filosofisten ”maailman” käsitteiden taustalla vaikuttaa kaksi antiikin käsitettä. Kreikan *kosmos* (lat. *mundus*; verbistä *kosmeō*, ”järjestellä, sommitella, koristella”) tarkoitti ennen kaikkea maailmanjärjestystä, ilmenevän todellisuuden peruskomponenttien muodostamaa pysyvää ja säännönmukaista suhdekokonaisuutta. *Kosmos* on erityisesti aistittava, fyysinen ja tilallinen maailmankaikkeus (vrt. suomen ”maa-ilma”), mutta myös laajemmassa mielessä koettu ja jaettu merkitysmaailma. Tämän osoittaa Herakleitoksen (DK 22 B 89; vrt. B 30) huomautus, että valveilla olijoille *kosmos* on yksi, sama ja yhteinen, kun taas unessa jokaisella on oma *kosmoksensa*. Uudessa testamentissa (esim. *Room.* 12:2; *1. Kor.* 7:29, 31) esiintyy *kosmoksen* rinnalla *aiōn*, ”elinaika, aikakausi, maailmanaika” (lat. *saeculum*; vrt. kantagermaanin **werald*, ”ihmisikä”, johon saksan *Welt* ja englannin *world* pohjautuvat). Varhaiskristillisyydessä tämä viittaa erityisesti nykyiseen, ohimenevään ja katoavaan maailmanaikaan, ”maailmalliseen” ja sekulaariseen elettyyn aikaan erotettuna tuonpuoleisesta ikuisuudesta.

Martin Heideggerin maailmakäsitteessä molemmat merkitykset kohtaavat. Siinä maailma ymmärretään todellisuuden merkityssuhteiden verkostona, mielekkyyden taustakontekstina, joka on luonteeltaan myös ajallinen. Käsite nousee keskeiselle sijalle Heideggerin varhaisvaiheen pääteoksessa *Oleminen ja aika* (*Sein und Zeit*, 1927), jossa hahmotetun fundamentaaliontologian perimmäisenä pyrkimyksenä on avata uudelta pohjalta kysymys olemisen mielestä (*Sinn*), siitä, miten todellisuus ylipäättään muodostuu mielekkääksi ja todelliseksi (Heidegger 2001, 2–15; suom. 21–35). Aristoteleen *Metafyysikassa* kysymystä olemisesta – täsmällisemmin ”olevasta olevana” (*to on hē on*), periaatteista ja piirteistä, jotka luonnehtivat ylipäättään kaikkea, minkä ajatellaan ”olevan” (*Metafyysiikka* IV, 1, 1003a21–24) – lähestyttiin tavalla, joka antoi suuntaa koko myöhemmälle metafysiikan ja ontologian perinteelle. Aristoteleelle ”oleminen sinänsä” ei ole määriteltävissä. Asioiden voidaan ymmärtää ”olevan” monessa eri mielessä, joita ei

voida sisällyttää yhdistävän yläkäsitteen ”oleva ylipäätään” piiriin, sillä tällainen käsite sulkisi väistämättä sisäänsä *kaiken* ajateltavissa olevan (III, 3, 998b22–27; vrt. *Topiikka* VI, 6, 144b4–11). Silti ”oleva” ei ole puhtaan monimerkityksinen ilmaus; kaikkia sen käyttöyhteyksiä yhdistää viittaus johonkin yhteiseen viitepisteeseen (*pollakhōs legetai pros hen*). Tämä viitepiste on olemisen perusmuoto *ūsia*, kirjaimellisesti ”olevuus” tai ”oliomaisuus”: omavaraisen olion olemistapa (”olla pöytä”), joka ensimmäisenä olemisen kategoriana on perustavampaa kuin olion määreenä oleminen (”olla valkoinen”). (*Metafyysiikka* IV, 2, 1003a33–b19; *Kategoriat* 5, 2a11–4b19; vrt. Owens 1963, 265–266.) Kysymys olevasta on kysymys *ūsia*sta (*Metafyysiikka* VII, 1, 1028b2–4). Myöskään *ūsiale* ei anneta yksiselitteistä määritelmää: olion oliomaisuus on toisaalta itseriittoisuutta (olio ei ole minkään toisen olevan predikaatti vaan itsenäinen substanssi) ja toisaalta itseidenttisyyttä (olio on käsitteellisesti määräinen, muodon rajaama ja eriyttämä; V, 8, 1017b23–26; vrt. Ross 1924, 310–311). Olemisen ja oliomaisuuden moniselitteisyys johtaa Aristoteleen toteuttamaan ontologian *teologian* muodossa (VI, 1, 1026a23–32). Kaikki olemisen ilmentymät suhteutetaan lopulta ideaalisen ja täydellisen olion (Jumalan) olemiseen, joka on täydellisen itseriittoista tietoisuutta omasta tietoisuudesta (*noēsis noēseōs*; XII, 9, 1074b17–22, 33–35).

Heideggerin käsittein aristoteelinen metafysiikka on ”ontoteologinen” (ks. esim. Heidegger 1998, 311, 312, 313; 2002, 31–67). Platonin ja Aristoteleen myötä vakiintuu Heideggerin mukaan ontologinen hierarkia, jossa kaikkein olevinta ja todellisinta on se, mikä on kaikkein vähiten tilannesidonnaista, ajasta ja paikasta riippumatonta ja kontekstista vapaata (1989, 209; 1996b, 236–238; 1997, 383). Descartesin *cogito*-argumentista alkaen aristoteelinen substanssimetafyysiikka muuttuu Heideggerin filosofianhistoriallisessa kertomuksessa asteittain subjekti-metafyysiikaksi: todellisuuden perimmäiseksi ”subjektiksi” nousee Jumalan itsetietoisuuden sijaan ajattelevan minän itsetietoisuus (1998, 410–436; 2000, 69–72, 82–83; 2001, 22, 24; suom. 44, 46–47). Tässä siirtymässä aristoteelisen *ūsian* peruspiirteet – itseriittoisuus ja itseidenttisyyt – kuitenkin säilyvät ontologisen hierarkian normeina.

Heideggerin lähtökohtana onkin subjektiuden ajattelemisen uudelleen. Fundamentaaliontologian fundamentaalinen lähtökohta on edelleen ajatteleva itse – olento, jonka erityispiirteensä on implisiittinen ymmärrys olemisesta, suhde merkityksellisyyteen ylipäätään erillään yksittäisistä merkityksistä (Heidegger 2001, 12; suom. 32). Tämän ”esimerkillisen olevan” (emt., 7; suom. 26) olemistapa jäsennetään kuitenkin tavalla, joka eroaa olennaisesti Aristoteleen itseään ajattelevasta metafysisestä Jumalasta tai Descartesin *cogito*-argumentin itsevarmasta minästä. *Olemisessa ja ajassa* tietoisuuden itseyden olemistapa, johon viitataan sanalla *Dasein*, ei ytimeltään ole immanenttia itsetietoisuutta vaan kirjaimellisesti *eksis-tenssiä* (emt., 12; suom. 32–33): konkreettisen historiallisen ja kuolevaisen ihmi-

sen ajallis-tilallista äärellisyyttä, keskeneräisyyttä ja tilannesidonnaisuutta. *Dasein* on avoimuutta todellisuudelle ainutkertaisissa tilanteissa suhteessa niiden ajallisiin taustakonteksteihin. Maailma (*Welt*) on juuri se tilannesidonnainen merkityssuhteiden verkosto ja viitekehys, jonka pohjalta ja jota vasten todellisuus avautuu *Daseinille* mielekkäänä tilanteessa (emt., 63–88, 364–366; suom. 90–121, 434–437). *Daseinin* maailmassaoleminen (*In-der-Welt-sein*) tarkoittaa ennen muuta tätä kokemuksen kontekstisidonnaisuutta.

Daseinin olemista luonnehtii ajallinen rakenne, ajallisuus (*Zeitlichkeit*), johon kuuluu kolme ajallista suuntaa eli ”ekstaasia” (emt., 323–331; suom. 389–398). Eksistoiva *Dasein* on lähtökohtaisesti suhteessa (1) *tulevaisuuden* (*Zukunft*) tarjoamiin avoimiin mahdollisuuksiin, joiden valossa myös sen historiallinen, kulttuurinen ja sosiaalinen tausta – se tosiasia, että *Dasein* on jokaisessa tilanteessa aina jo ollut ja edeltä kiinnittynyt määrättyihin merkityssuhteisiin, sen (2) *olleisuus* (*Gewesenheit*) – saa merkityksensä. Vasta nämä ajalliset horisontit mahdollistavat (3) *nykyisyyden* (*Gegenwart*) kokemisen mielekkäänä tilanteena, jolla on omat erityiset juurensa ja joka tarjoaa määrättyjä ”eteenpäin elämisen” mahdollisuuksia ja suuntia. Nykyisyyden kokemuksen perusmuoto on ”silmänräpäys” (*Augenblick*; emt., 338; suom. 405–406), tietoisuus ainutkertaisesta hetkestä, jossa kaikki ajan ulottuvuudet kietoutuvat yhteen.

Tilanteessa avautuvan todellisuuden oman mielekkyyskontekstin eli maailman rakenne korreloi *Daseinin* ajallisuuden kanssa. Tätä korrelaatiota Heidegger kuvaa Kantin *Puhtaan järjen kritiikistä* lainatulla skemaattisuuden käsitteistöllä (emt., 364–366; suom. 434–437; vrt. Kant 1903, 98–105 (A 137–147); 1904, 133–139 (B 176–187)). Jokaista ajallisuuden ekstaasia vastaa maailmaan kuuluva ”horisontaalinen skeema”. Suhteessa avoimiin käyttö- ja sovellusmahdollisuuksiinsa ja lopulta suhteessa *Daseinin* viimekätisiin päämääriin (tulevaisuuden skeema: ”itsensä tähden”, *Umwillen seiner*) sekä siihen tosiasialliseen käytäntöperinteeseen, josta nämä mahdollisuudet tarjoutuvat (olleisuuden skeema: ”minkä edessä”, *Wovor*), maailman puitteissa kohdattu oleva avautuu lähtökohtaisesti *käsilläolevana* (*zuhanden*) eli käytännöllisesti mielekkäänä, tarkoituksenmukaisena (nykyisyyden skeema: ”jotakin varten”, *Um-zu*).

Skemaattisuusanalyysin oli määrä avata tie *Daseinin* olemistavan ajallisesta rakenteesta olemisen mielekkyuden ajalliseen rakenteeseen, sen temporaalisuuteen (*Temporalität*; Heidegger 1975, 389–469; 2001, 19; suom. 40). Skemaattinen käsitteistö muuttui kuitenkin yhä monimutkaisemmaksi ja ajautui umpikujaan – perimmäisenä vaikeutena oli *Daseinin* ja maailman kolmitahoisten rakenteiden ykseyden ja yhtenäisyyden tavoittaminen (Figal 1988, 329–334). *Olemisen ja ajan* systemaattisen osan päätös ei milloinkaan ilmestynyt. Keskeneräisen teoksen julkilausumaton lopputulos voidaan tiivistää seuraavasti: olemisen on kontekstuaalista merkityksellistymistä, mielekkään nykytilanteen ja sen mahdollistavan

ajallisen viitekehyksen välistä eriytyvää ja yhteenkietoutuvaa vastavuoroisuutta. Yksittäisen mielekkään tilanteen tapahtumisen mahdollistaa *Daseinin* ja maailman, tilannekohtaisen kokemisen ja tilanteen annettuuden, välinen kolmitahoinen rakenteellinen korrelaatio.

1930-luvun alusta Heidegger keskittyi ajattelemaan tätä ihmisen ja todellisuuden välistä korrelaatiota sellaisenaan, ilman rakenteellista kahdennusta *Daseinin* ja maailman, ajallisuuden ja temporaalisuuden välillä. ”Toiseksi pääteokseksi” kutsutussa luonnosmaisessa ja kokeellisessa teoksessa *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936–38, ilmestyi vasta 1989) hän päätyi käyttämään tästä korrelaatiosta nimeä *Ereignis*, ”tapahtuma”, ”tapaus”. Kyseessä on mielekkyyden kontekstuaalisoitumisen ja tilanteellistumisen tapahtuma, ihmisen ja todellisuuden välinen vastavuoroinen kohtaaminen tilanteessa.

Olemisessa ja ajassa maailmakontekstia tarkastellaan ensisijaisesti ajallisella akselilla tulevaisuus–olaisuus–nykyisyys. Heideggerin *Taideteoksen alkuperää* käsittelevissä luennoissa (*Der Ursprung des Kunstwerkes*, 1935–36) mukaan astuu myös toinen kontekstuaalinen akseli: itse läsnäoleva nykyisyys osoittautuu kaksitahoiseksi. Nykytilanteen tekee nimenomaan *nykyiseksi* maailman eli viittaus- ja merkityssuhteiden (Heidegger 2003a, 27–28, 30–31; suom. 41, 44–45) ankkuroituminen materiaaliseen partikulaarisuuteen. Mielekkääseen läsnäoloon kuuluu myös sulkeutuva, läpinäkymätön ja jäsentymätön ”tässä ja nyt” -luonne, josta Heidegger käyttää nimeä ”maa” (*Erde*; emt., 28; suom. 42). Maa ja maailma voidaan ymmärtää Heideggerin uutena tulkintana Aristoteleen erottelusta muodon (*eidos*) ja aineksen (*hylē*) ja tähän pohjautuvasta Johannes Duns Scotuksen erottelusta ”mikyyden” (*quidditas*) ja ”tämyyden” (*haecceitas*) välillä. Kyseessä on yhtäältä käsitteellistyminen, kielellistyminen ja merkityssuhteisiin asettuminen ja toisaalta materiaallinen, ajallis-tilallinen ainutkertaisuus. Näiden välillä vallitsee Heideggerin mukaan viime kädessä ratkeamaton jännite, maan ja maailman välinen ”riita” (*Streit*), jossa kumpikaan läsnäolon ulottuvuus ei jäännöksettä palaudu toiseen (emt., 35–36, 42, 51–53; suom. 49–50, 56–57, 65–67).

Näin Heidegger on avannut kaksi keskeistä akselia, jotka mahdollistavat mielekkään läsnäolon yksittäisessä tilanteessa: (A) (1) ajallisen avoimien käytännön mahdollisuuksien ja (2) edeltävien taustakäytäntöjen muodostaman merkityskontekstin ja (B) (3) tähän viitekehykseen asettuvan jäsentymisen ja (4) yksilöivän tämyyden välisen jännitteen. Vuoden 1949 luennoissa ”Olio” (”Das Ding”) sekä eräissä 1950-luvun teksteissä (Heidegger 1996a, 152–181; 2000, 138–156; 2003b, 9–33, 157–216) Heidegger yhdistää nämä akselit kuvioon, joka nyt saa nimen ”neliyhteys”, ”nelikko” tai ”nelitaho” (*Geviert*).

Heideggerin esitys nelitahosta on hänen myöhäistuotantonsa vaikeimpia jäsennyksiä. Nelitahoa kuvaillaan argumentoimatta ja perustelematta, eräänlaisena konstruktiona, joka pyrkii avaamaan uuden kokemisen mahdollisuuden

pikemmin kuin jäsentämään olemassaolevaa kokemusta. Heidegger esittää, että yksittäisessä oliossa risteää neljä mielekkyyden ulottuvuutta tai tahoja, joista käytetään nimiä (1) jumalalliset (*die Göttlichen*), (2) kuolevaiset (*die Sterblichen*), (3) taivas (*Himmel*) ja (4) maa (*Erde*; Heidegger 2000, 164–166; suom. 56–57). Nämä neljä eivät itse ole substantiaalisia olioita. Ne ovat suuntia tai tahoja, joihin olio olemisessaan viittaa, mutta jotka toteutuvat vain tässä viittauksessa: yhdessä ne muodostavat *maailman*, jota vasten olio voi olla olio. Oliota itseään ei myöskään enää ajatella suhteessa aristoteelisen substanssin itseriittoisuuteen ja itseidenttisyyteen. Olio ei tässä jäsenyksessä ole muuta kuin viittaussuhteiden risteämä ja yhteenkietoutuma: se muodostaa kokoavan keskiön neljän tahon keskinäiselle vuorovaikutukselle, niiden yhteiselle, jossa jokainen merkitysulottuvuus heijastelee kolmea muuta (*Spiegel-Spiel*). Olio ja maailma eivät ole toisistaan erillisiä. Analogiaa käyttäen olio voidaan ymmärtää nelitahoisena maailman polttopisteinä, fokuksena, ja maailma tämän polttopisteen kontekstina; tarkentuva, välittömästi tavoitettava etuala edellyttää epämääräiseksi ja implisiittiseksi jäävän taustan ja päinvastoin. (Emt., 144–145; suom. 54–55; emt. 172–175; suom. 59–60.)

Jean-François Mattéi (2001, 18, 206–207) on osoittanut, että Heideggerin nelitaho löytyy jo Platonin *Gorgiaasta* (507e6–508a4): Platon mainitsee käsityksen, jonka mukaan *kosmoksen* perusosia ovat maa ja taivas, ihmiset ja jumalat. Tulkin kannalta vielä kiinnostavampi on Mattéin (2001, 33–85, 189–271; vrt. Backman 2005; 2009, 462–491, 527–528, 543–560) yritys rinnastaa nelitaho Aristoteleen neljän syyn oppiin (*Fysiikka* II, 3, 194b16–195b30; *Metafyysiikka* V, 2, 1013a24–1014a25), joka jäsentää mahdolliset tavat selittää, miksi jokin määrätty muutos tapahtuu. Mattéin rinnastusta edelleen kehittäen esitän yhden mahdollisen tulkintatavan Heideggerin varsin vihjailevaksi jäävälle esitykselle.

”Kuolevaiset” voidaan ymmärtää historiallis-kulttuurisena taustayhteisön ulottuvuutena, jossa merkitys koetaan ja tulkitaan määrätyn kielellis-kulttuurisen maailmanjäsenyyden puitteissa ja jossa merkitys myös muokkautuu uusien kielellisten jäsenyystapojen myötä. Tämä ulottuvuus vastaa lähinnä Aristoteleen ”vaikuttavaa syytä”, muutoksen välitöntä alullepanijaa, esimerkiksi käsityöläistä, joka saattaa muodon ja aineksen yhteen konkreettisesti esineessä. ”Jumalalliset” viittaa kulttuurisen yhteisön korkeimpien mahdollisuuksien, arvojen ja ihanteiden merkitysulottuvuuteen, tarkoituksiin ja päämääriin. Se vertautuu Aristoteleen päämääräsyhyyn, ja korkeimmaksi päämääräsyhyksi Aristoteles osoittaa juuri metafysisen Jumalan, jota kohti kaikki alemmat olennot pyrkivät (*Metafyysiikka* XII, 7, 1072b1–4). ”Taivas” korvaa *Taideteoksen alkuperässä* käytetyn ”maailman”, joka puolestaan viittaa nyt kaikkien neljän ulottuvuuden yhdessä muodostamaan kokonaisuuteen. Taivas on ymmärrettävissä ilmitulon ja ilmenemisen ulottuvuutena – *maailman* kuuluvana ”ilman” komponenttina – johon samalla kuuluu jäsentäminen, merkityssuhteisiin asettuminen, kielellistyminen ja yhteis-

söllinen jaettavuus. Tällaisena se vastaa Aristoteleen ”muodollista syytä”, jonka Aristoteles itse samastaa käsitteelliseen jäsennykseen (*logos*), joka tavoittaa sen *mitä* on olla jokin olio (*to ti ēn einai*; *Fysiikka* II, 3, 194b26–29). ”Maa” jäsentymättömän, ilmenemättömän, esidiskursiivisen materiaalisuuden ja partikulaarisuuden ulottuvuutena rinnastuu Aristoteleen ”aineelliseen syyhyn”.

Havainnollistaakseni tulkintaani otan esimerkiksi yksinkertaisen olion: työpöytäni. Aristoteleen jäsennyksessä työpöytäni oliomaisuus perustuu ensisijaisesti sen muotoon ja ”mikyyteen” (*to ti esti*; *Metafysiikka* VII, 3, 1029a7–12, 20–24, 26–30; 17, 1041b5–9). Työpöydän jäsentymisen käsitteelliseen muotoon, sen asettuminen yleiskäsitteen ”työpöytä” alaisuuteen, takaa sen identtisyys ja pysyvyyden tilanteesta toiseen sen materiaalisessa koostumuksessa tapahtuvista jatkuvista muutoksista riippumatta. Toissijaisesti työpöytäni substantiaalisuus perustuu sen ainekseen, materiaalisuuteen, joka tekee siitä juuri *tämän* konkreettisesti läsnä olevan työpöydän *tässä ja nyt*. Työpöytäni oleminen on muodon ja aineksen yhteispieliä, aktuaalisuutta (*energeia*; IX, 6, 1048a25–b36) – työpöytämyönteisyyden toteutumista käyttökelpoisena yksittäisenä työpöytänä, jossa epämääräinen aines jäsentyy määräiseen muotoon ja universaali muoto ankkuroituu partikulaariseen ainekseen. Oliomaisuuden ensisijaisena kriteerinä on tällöin tietynasteinen riippumattomuus yksittäisestä tilanteesta, pysyminen identtisenä tilanteesta toiseen. Aineellisenä oliona työpöytä, toisin kuin Jumala, ei kuitenkaan voi olla täysin partikulaarisuudesta riippumaton; se toteutuu vain ajassa ja paikassa.

Heideggerin myöhäisajattelussa olion oleminen pyritään sen sijaan ajattelemaan juuri ainutkertaisena ja tilannesidonnaisena (Heidegger 1989, 55, 66, 459–460, 463; 1997, 128). Työpöydän käsitteellinen identtisyys eri tilanteissa, sen jäsentynyt ilmeneminen nimenomaan työpöytänä, on vain yksi sen olemisen ulottuvuuksista (”taivas”). Edes työpöydän käsitteellinen muoto ei ole puhtaan ideaalinen tai yliajallinen, vaan se kytkeytyy tiettyyn historiallis-kulttuuriseen käytäntökontekstiin (”kuolevaiset”, tässä tapauksessa länsimainen kulttuuripiiri), jonka pohjalta avautuu työpöytänä toimiminen käytännön mahdollisuutena; kaikilla kulttuureilla ei ole työpöydän käsitettä. Työpöytänä oleminen sisältyy laajempiin käytäntökonteksteihin (akateeminen koulutus, tieteellinen tutkimus) ja viittaa lopulta kulttuurini ja yhteiskuntani minulle tarjoamiin perustavoitteisiin ja ihanteisiin (asiantuntijana pätevytyminen, uralla eteneminen) ja siihen miten kulttuurini ymmärtää ihmiselämän tarkoituksen (kehittyminen, eteneminen). Tämä ulottuvuus on minun nimenomaiseen tilanteeseeni kuuluvien kulttuuristen ”jumalallisuuksien”, ylimpien arvojen ulottuvuus, joka suuntaa kaikkea koettua merkitystä. Lopulta nämä kulttuurisidonnaiseen työpöytänä olemiseen sisältyvät ulottuvuudet konkretisoituvat ankkuroituessaan jäsentymättömään ja partikulaariseen materiaalisuuteen (”maa”). Materiaali-

suutensa ansiosta työpöytäni ei ole mikä tahansa työpöytä vaan juuri omani. Materiaalisuus myös estää sitä milloinkaan toteuttamasta työpöydän tehtävää täydellisesti; se on likainen, kulunut, täynnä kirja- ja paperikasoja, jotka jatkuvasti haittaavat työni sujuvuutta. Käytännölliseen merkitykseen jäsentymisen ja materiaalisuuden välillä säilyy ratkeamaton jännite. Työpöytäni materiaallinen kokoonpano ei myöskään milloinkaan eri tilanteissa ole täydellisen identtinen; materiaalisena se on aina ainutkertainen.

Näin kehiteltyinä Mattéin rinnastus on nelitahon ymmärtämislle erittäin hedelmällinen. On kuitenkin nähtävä myös sen rajat. Aristoteleelle neljä syytä eivät taustoita olevaa olevana vaan ainoastaan muuttuvaa, aineellista ja ajallista paikallista todellisuutta. Toisin kuin Aristoteles, Heidegger ei suhteuta muuttuvia olioita tilanteesta riippumattomaan, muuttumattomaan oloon vaan ajattelee todellisuuden ylipäätään tilannekohtaisena tapahtumisena. Näin tapahtumisen nelitahoisesta taustasta tulee koko merkityksellisen todellisuuden tilannesidonnan todellistumisen rakenne, jolloin ajatus absoluuttisesta identtisyydestä ja pysyvyydestä menettää mielekkyytensä. Kaikki merkityksellisyys on kontekstuaalista ja siten viime kädessä ainutkertaista ja tilannesidonnaista. Heideggerin myöhäisajattelussa ”oleminen ylipäätään” ei ole kaikkia yksittäisiä olioita yhdistävä universaali. Heideggerin jäsenitys olemisesta tapahtumana (*Ereignis*) pyrkii ymmärtämään ”olemisen” ainutkertaisten mielekkyystilanteiden kontekstuaalisena ainutkertaistumisena ja tilanteellistumisena.

Helsingin yliopisto

Kirjallisuus

- Aristoteles (1924), *Aristotle's Metaphysics, 1–2*, toim. W. D. Ross, Oxford University Press, Oxford. Suom. *Metafysiikka*, suom. T. Jatakari, K. Näätsaari & P. Pohjanlehto, (Teokset, 6), Gaudeamus, Helsinki, 1990.
- Aristoteles (1936), *Aristotle's Physics*, toim. W. D. Ross, Oxford University Press, Oxford. Suom. *Fysiikka*, suom. T. Jatakari & K. Näätsaari, (Teokset, 3), Gaudeamus, Helsinki, 1992.
- Aristoteles (1949), *Categoriae*, teoksessa *Categoriae et Liber de interpretatione*, toim. L. Minio-Paluello, (Oxford Classical Texts), Oxford University Press, Oxford. Suom. *Kategoriat*, suom. L. Carlson, teoksessa *Kategoriat, Tulkinnasta, Ensimmäinen ja toinen analytiikka*, (Teokset, 1), Gaudeamus, Helsinki, 1994.
- Aristoteles (1958), *Topica*, teoksessa *Topica et Sophistici elenchi*, toim. W. D. Ross, (Oxford Classical Texts), Oxford University Press, Oxford. Suom. *Topiikka*, suom. J. Sihvola & M. Ahonen, teoksessa *Topiikka, Sofistiset kumoamiset*, (Teokset, 2), Gaudeamus, Helsinki, 2002.
- Backman, Jussi (2005), ”The Absent Foundation: Heidegger on the Rationality of Being”, *Philosophy Today* 49 (5), 175–184.

- Backman, Jussi (2009), *Complicated Presence: The Unity of Being in Parmenides and Heidegger*, (Philosophical Studies from the University of Helsinki, 26), Department of Philosophy / University of Helsinki, Helsinki.
- Diels, Hermann & Kranz, Walther (1951), *Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und deutsch*, I, 6. painos, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin. [DK]
- Figal, Günther (1988), *Martin Heidegger: Phänomenologie der Freiheit*, Athenäum, Frankfurt am Main.
- Heidegger, Martin (1975), *Die Grundprobleme der Phänomenologie* [1927], (Gesamtausgabe, 24), Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heidegger, Martin (1989), *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* [1936–38], (Gesamtausgabe, 65), Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heidegger, Martin (1996a), *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 6. painos, Klostermann, Frankfurt am Main.
– ”Hölderlin’s Erde und Himmel” [1959], 152–181.
- Heidegger, Martin (1996b), *Wegmarken*, 3. painos, Klostermann, Frankfurt am Main.
– ”Platons Lehre von der Wahrheit” [1940], 203–238.
- Heidegger, Martin (1997), *Besinnung* [1938–39], (Gesamtausgabe, 66), Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heidegger, Martin (1998), *Nietzsche, Zweiter Band*, 6. painos, Neske, Stuttgart.
- Heidegger, Martin (2000), *Vorträge und Aufsätze*, 9. painos, Neske, Pfullingen.
– ”Bauen Wohnen Denken” [1951], 138–156. Suom. ”Rakentaa asua ajatella”, suom. V. Jaaksi, *niin & näin* 3/2003, 53–59.
– ”Das Ding” [1949–50], 157–175. Suom. ”Olio”, suom. R. Kupiainen, *niin & näin* 4/1996, 54–60.
– ”Überwindung der Metaphysik” [1936–46], 67–95.
- Heidegger, Martin (2001), *Sein und Zeit* [1927], 18. painos, Niemeyer, Tübingen. Suom. *Oleminen ja aika*, suom. Reijo Kupiainen, Vastapaino, Tampere, 2000.
- Heidegger, Martin (2002), *Identität und Differenz*, 12. painos, Klett-Cotta, Stuttgart.
– ”Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik” [1957], 31–67.
- Heidegger, Martin (2003a), *Holzwege*, 8. painos, Klostermann, Frankfurt am Main.
– ”Der Ursprung des Kunstwerkes” [1935–36, 1950], 1–74. Suom. *Taideteoksen alkuperä*, suom. H. Sivenius, Taide, Helsinki, 1995.
- Heidegger, Martin (2003b), *Unterwegs zur Sprache*, 13. painos, Klett-Cotta, Stuttgart.
– ”Die Sprache” [1950], 9–33.
– ”Das Wesen der Sprache” [1957–58], 157–216.
- Kant, Immanuel (1903), *Kant’s Gesammelte Schriften, 4: Erste Abtheilung: Werke*, 4, Reimer, Berlin.
– ”Kritik der reinen Vernunft” [osa 1. painoksesta (A), 1781], 1–252.
- Kant, Immanuel (1904), *Kant’s Gesammelte Schriften, 3: Erste Abtheilung: Werke*, 4, Reimer, Berlin.
– ”Kritik der reinen Vernunft” [2. painos (B), 1787], 1–594.
- Mattéi, Jean-François (2001), *Heidegger et Hölderlin: Le quadriparti*, (Épiméthée), Presses Universitaires de France, Paris.
- Novum Testamentum Graece*, 27. painos, toim. E. Nestle ym., Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1993. Suom. *Uusi testamentti*, teoksessa *Pyhä Raamattu: Vanha testamentti*,

- Uusi testamentti*, Suomen Piipiseura, Helsinki, 1993.
- Owens, Joseph (1963), *The Doctrine of Being in the Aristotelian "Metaphysics": A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought* [1951], 2. painos, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto.
- Platon (1903), *Gorgias*, teoksessa *Platonis opera*, 3, toim. J. Burnet, (Oxford Classical Texts), Oxford University Press, Oxford. Suom. *Gorgias*, suom. P. Saarikoski, teoksessa *Teokset*, 2, Otava, Helsinki, 1999.
- Ross, W. D. (1924), "Commentary", teoksessa *Aristotle's Metaphysics*, 1, toim. W. D. Ross, Oxford University Press, Oxford, 114–366.

Habermasin kolme maailmaa ja elämismaailma

Rauno Huttunen

Johdanto

Kommunikatiivisen toiminnan teoriassaan Jürgen Habermas väittää, että länsimainen rationalisaatio antaa kommunikaatioon osallistujalle mahdollisuuden entistä laajemmin toteuttaa toimijuuttaan ja päästä paremmin yhteisymmärrykseen diskurssissa. Länsimaiseen rationalisaatioon kuuluu muun muassa oikeuden rationalisoituminen, verotuksen rationalisoituminen, kirjanpidon rationalisoituminen, talouden rationalisoituminen ja niin edelleen. Rationalisoitumisprosessi on kaksiteräinen, koska siinä järkiperaistyvät niin yksilöä alistavat vallan teknologiat kuin yhteisymmärrykseen tähtäävät yhteiskunnalliset mekanismit.

Rationalistoituneessa yhteiskunnassa on Habermasin mielestä joka tapauksessa paremmat edellytykset yhteisymmärrykseen kuin traditionaalisessa yhteiskunnassa. Tämän mahdollistaa niin sanottu kehittyneempi kommunikatiivinen kompetenssi (yhdistelmä Chomskyn lingvististä kompetenssia ja tiedollisia valmiuksia) ja rationalisoitunut (maallistunut ja kolmeen osaan eriytynyt) maailmankuva. Toisaalta rationalisaatioprosessi aiheuttaa myös yhteiskunnan kompleksoitumisen tavalla, jossa osa yhteiskunnan mekaniikasta siirtyy osallistujien elämismaailman horisontin ulkopuolelle niin sanottujen systeemisten mekanismien puolelle (ks. Huttunen 2003, 84–92). Kompleksoituminen aiheuttaa myös systeemisiä dysfunktionaalisuuksia, joita Habermas ei juuri käsittele. Näin Habermasin mallissa yhteiskuntaa ohjataan sekä ”normatiivisen järjen” (elämismaailman taso; ohjauksen välineenä normit ja keskustelu) että ”ei-normatiivisen järjen” avulla (systeemisten mekanismien taso; ohjauksen välineinä raha ja valta).

Elämismaailman käsite

Habermas ottaa elämismaailman käsitteen Edmund Husserlilta sekä Alfred Schütziltä. Habermas muokkaa elämismaailman käsitteen yhteiskuntateoriansa eräänlaiseksi fenomenologiseksi komponentiksi vastapainona Talcott Parsonin (1964) funktionalismista ja Niklas Luhmannin (ks. Habermas & Luhmann 1971) systeemiteoriasta lainatuille aineksille. Habermasin elämismaailma on diskurssiin osallistujien yhteisesti jakama tulkintahorisontti. Se on kulttuurisesti uusinnettava kielellisesti organisoitu tulkintamallien varasto. Elämismaailma on kiinnitetty niiden tulkintojen kokonaisuuteen, jotka yhteisön jäsenet jakavat taustaoletuksina (Habermas 1981, 32; Habermas 1984, 13). Nämä elämismaailman taustaoletukset ovat enemmän tai vähemmän hajanaisia ja usein problematisoimattomia. Aina väliajoin joku yhteisön problematisoimaton taustaoletus nousee tematisoinnin kohteeksi (esimerkiksi maailmankuvan paradigmaattisen muutoksen johdosta), mutta elämismaailman taustaoletukset kokonaisuudessaan eivät voi koskaan tulla tietoisien kriittisen harkinnan kohteeksi. Itse asiassa juuri tätä Hans-Georg Gadamer tarkoitti perinteen auktoriteetilla ja vaikutushistoriallisessa tietoisuudessa olemisellä, mutta 1960-luvulla Habermas ei ollut valmis myöntämään kokonaisvaltaisen ideologiakritiikin mahdollisuutta (Huttunen 2006). Kommunikatiivisen toiminnan teoriassaan Habermas taas on luopunut kokonaisvaltaisesta ideologiakritiikin ohjelmastaan, mutta hän edelleen puhuu reflektiivisestä asenteesta perinteeseen, minkä maailmankuvan rationalistoitumisprosessi – ei ideologiakritiikki – mahdollistaa (ideologia-käsitteen pois jäämisestä ks. Kaunismaa 1992).

Elämismaailmaa määritellessään Habermas siteeraa etnometodologi Melvin Pollneria (1974), joka hahmottaa niin sanotun ”maallinen järkeily” (mundane reasoning) – käsitteen seuraavasti (Habermas 1981, 32; Habermas 1984, 13; Pollner 1974, 40):

Itse yhteisö orientoituu maailmaan essentiaalisesti muuttumattomalla tavalla. Se mikä on yhteisesti tiedetty tai tiedettävissä (knowable) antaa yhteisölle takuuarman (warrantable) perustan kysellä seuraavanlaisia kysymyksiä: ”Minkä takia hän käsittää sen mutta sinä et?”

Pollnerin (1974, 47–48) mukaan, jos joku yhteisössä ajattelee järjestelmällisesti ja radikaalisti vastoin yhteisön taustaoletuksia, niin tällöin maallinen ratkaisu (mundane solution) voi olla kyseisen henkilön määrittäminen hallusinaation, paranoian, sokeuden, väärän tietoisuuden ynnä muun valtaamaksi. Hyvin samalla tavalla Peter Berger & Thomas Luckmann (1994) käsittelevät elämismaailmaa kirjassa *Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen*, mutta syystä tai

toisesta Habermas tuntee suurta vierautta Bergerin & Luckmannin fenomenologista tiedonsosiologiaa kohtaan ja viittaa mieluummin vähemmän tunnettuun Pollneriin.

Habermasin ajattelussa elämismaailma ei tarkoita sellaista omaa maailmaansa kuin ovat objektiivinen, sosiaalinen ja subjektiivinen maailma. Tämä kolminaisuus edustaa Habermasin käsitystä modernin (rationalisoituneen) maailman kuvan differentoitumisesta. Maailmojen kolmijako on sukua sekä Karl Popperin (1972) kolmelle maailmalle ja Karl Bühlerin (1982) kolmelle kielenkäytön funktiolle (symboli, symptoni ja signaali; Popper opiskeli Wienissä ahkerasti Bühlerin kieliteoriaa, joka puolestaan on vaikuttanut Kantin ja Husserlin filosofioista). Popperin kolmen maailman osalta Habermas viittaa lähinnä Popperin oppilaan I.C. Jarvien (esim. 1964) toimintateoreettiseen tulkintaan kolmesta maailmasta.

Habermas esittää maailmankuvien rationalisaatioprosessissa eriytyneet kolme maailmaa (maailmankuvaa) seuraavasti (Habermas 1981, 149; Habermas 1984, 100):

1. Objektiivinen maailma (niiden entiteettien totaliteettina, joista voidaan esittää tosi väittämiä eli se maailma, jota koskee propositionaalinen totuus).
2. Sosiaalinen maailma (kaikkien legitiimisti säänneltyjen interpersonaalisten suhteiden kokonaisuus, josta ei voida esittää propositionaalisesti tosia väitteitä vaan normatiivisesti valideja väitteitä).
3. Subjektiivinen maailma (niiden – kielellisten – kokemusten kokonaisuutena, joihin vain puhujalla on yksin oikeudella pääsy eli niin ikään maailma, josta ei voi esittää propositionaalisesti tosia väitteitä, mutta joita puhuja voi kielellisesti ilmaista toisille).

Niin sanottu moderni ihminen, jolla ei ole *heimoyhteiskunnan* myyttistä maailmankuvaa tai *traditionaalisen yhteiskunnan* uskonnollis-metafyysistä maailmankuvaa, pystyy arvioimaan jotain kolmesta maailmasta esitettyä väitettä kyseiseen maailmaan kuuluvalla erityisellä pätevyysvaatimuksella. Näitä kolme maailmaa vastaavat pätevyysvaatimukset ovat (Habermas 1981, 149; Habermas 1984, 99):

1. Propositionaalinen *totuus*
2. Normatiivinen *oikeellisuus*
3. Ekspressiivinen *autenttisuus*

Elämismaailma on sitten se paikka, jossa puhujat esittävät viittauksia faktoi-

hin (objektiivinen maailma), normeihin (sosiaalinen maailma) ja omiin sielun tiloihinsa (subjektiivinen maailma). Elämämaailmassa puhuja voi esittää väitteen ulkoisesta maailmasta. Tätä väitettä muut keskustelijat voivat arvioida tälle maailmalle ominaisella pätevyysvaatimuksella eli *totuudella*. Kun puhuja taas esittää väitteen sisäisestä maailmastaan, väitettä arvioidaan omalla pätevyysvaatimuksellaan eli *autenttisuudella*. Ja kun puhuja esittää väitteen koskien sosiaalisen maailman normeja, väitettä arvioidaan *oikeudellisuuden* pätevyysvaatimuksella eli pohditaan sitä, onko väite ristiriidassa yleisesti hyväksytyyn normikontekstin kanssa.

Moderni ihminen arvioi esimerkiksi koulumaailmaan sijoittuvaa väitettä ”pakollinen uskonnon opettaminen kouluissa on väärin” siihen kuuluvalla pätevyysvaatimuksella eli normatiivisella oikeellisuudella. Habermasin teoriaa seuraten ei ole kohtallista esittää tähän normatiiviseen väitteeseen vastaväitettä tyyliin ”pakollinen uskonnon opettaminen on oikein, koska tosiasiat sanovat niin” tai ”pakollinen uskonnon opetus on oikein, koska sisäisessä maailmassani Jumalan ääni sanoo niin”. Habermasia seuraten kohtallisen vastaväitteen pitäisi olla muotoa ”pakollinen uskonnon opettaminen kouluissa on oikein, koska tämä käsitys on sopusoinnussa yleisesti hyväksytyyn normikontekstin kanssa”. Ongelma tämän erityisen väitteen arvioinnissa on se, mikä otetaan normikontekstiksi. Jos otetaan kansallinen (paikallinen) julkinen mielipide niin kasvatustieteessä kuin mediassakin on vastaväite hyvin perusteltu, mutta jos normikontekstiksi otetaan kansainvälinen tieteellinen keskustelu uskonnollisesta indoktrinaatiosta, vastaväite on hyvin perusteltu. Tämä on yleinen probleema Habermasin mallissa eli mikä otetaan normikontekstiksi ja entä jos paikallinen normikonteksti on rasistinen, sovinistinen tai uskonnollisesti ahdasmielinen. Tähän Habermasilla on esittää ratkaisu oikeudendiskurssteoriassaan (ks. Heikkinen & Huttunen 1998).

Habermas väittää, että vasta kun kolme maailmaa on eriytynyt, ihmiset voivat muodostaa reflektiivisen ja formaalin ”maailman” käsitteen. He pystyvät erottamaan oman subjektiivisen maailman sekä toisten subjektiivisista maailmoista että kollektiivisesta sosiaalisesta maailmasta. He pystyvät ajattelemaan jotain seikkaa objektiivisessa maailmassa tai sosiaalisessa maailmassa toisen henkilön näkökulmasta. Rationalisoituneen maailmankuvan kolme maailmaa toimivat yhteisesti oletettuna koordinaatistona, jonka avulla keskustelijat voivat päästä yksimielisyyteen siitä mitä seikkaa kohtellaan faktana, mitä validina normina ja mitä subjektiivisena kokemuksena. (Habermas 1981, 106–107; Habermas 1984, 69–70.)

Habermasin mielestä kommunikatiivisesti kompetentti puhuja (eli moderni persoona minun terminologiani mukaan; ks. Huttunen 2009, 5 ja 60–61) pystyy tunnistamaan tämän yhteisesti oletetun maailmojen systeemin, pystyy

itsenäisesti esittämään väitteitä näistä eri maailmoista ja arvioimaan muiden esittämien väitteiden pätevyysvaatimuksia. Tämä kaikki tapahtuu elämiskaailman tasolla. Elämiskaailma on ikään kuin transsendentaalinen puoli siitä, missä puhuja ja kuulija kohtaavat, missä he vastavuoroisesti asettavat johonkin maailmaan sopivia lauseita (objektiivinen, sosiaalinen ja subjektiivinen maailma). Elämiskaailmassa keskustelijat voivat kritisoida ja vahvistaa kolmea maailmaa koskevia väitteitä, sovittaa niitä koskevia erimielisyyksiä ja saavuttaa yhteisymmärryksen. Habermasin valistushenkinen perusväite on, että vasta modernissa maailmankuvassa ja modernissa elämiskaailmassa voidaan kunnolla pyrkiä yhteisymmärrykseen, koska perinteisessä ja arkaaisessa maailmankuvassa ei ollut kolmea differentoitunutta maailmaa ja niitä vastaavia kolmea erillistä diskurssia.

Elämiskaailmaa käsitellessään Habermas viittaa myös Schütziin, joka puhuu elämiskaailmasta ei-temaattisena (ei-tematisoituneena) annettuna horisonttina. Taustalla sekä Schützilla että Habermasilla on tässä Heideggerin käsitteet *käsillä* ja *esillä olevista* asioista eli ei-tematisoiduista ja tematisoiduista olevista. Jotta yleensä voisi esittää mitään väitteitä mistään maailmasta, tarvitaan paljon taustaoletuksia, jotka jaettu elämiskaailma tarjoaa. (Habermas 1981, 123; Habermas 1984, 82.)

Maailmankuvan rationalisoituminen – miksi kolme maailmaa on järkevämpää kuin yksi

Jotta voisimme ymmärtää, miksi Habermas pitää kolmen maailman formaalia käsitettä rationaalisempänä kuin traditionaalisen tai heimoyhteiskunnan yhtä holistista maailmaa, täytyy selvittää, mitä Habermas tarkoittaa rationaalisuudella. Habermas suhteuttaa rationaalisuus- tai järkipärisyyys-käsitteen inhimillisen toiminnan kahteen eri orientaatioon. Näin rationaalisuuden aspektit voidaan jakaa kognitiivis-välineelliseen järkipärisyyteen sekä kommunikatiiviseen järkipärisyyteen (Habermas 1981, 28; Habermas 1984, 10). Kognitiivis-välineellinen järkipärisyyys liittyy siihen välineelliseen toimintaan, jolla me manipuloimme luonnon objekteja esimerkiksi uusintaaksemme materiaalisen olemassaolomme. Se voi liittyä myös strategiseen toimintaan, jossa manipuloidaan sosiaaliteknisesti ihmisiä toimimaan ja ajattelemaan halutulla tavalla. Täytyy huomata, että strateginen toiminta ei Habermasin terminologiassa tarkoita mitä tahansa suunnitelmallista toimintaa vaan toisia ihmisiä hyväksi käyttävää toimintaa. Kommunikatiivinen rationaalisuus liittyy puolestaan toimintaan, joka orientoituu kohti yhteisymmärrystä. Luonnollisesti välineellisen ja strategisen toiminnan rationaalisuuden astetta arvioidaan eri kriteereillä kuin yhteis-

ymmärrykseen orientoituneen toiminnan rationaalisuutta.

Välineellistä ja strategista toimintaa voidaan pitää järkevänä silloin, kun toimija saavuttaa tehokkaasti haluamansa päämäärän ulkoisessa (välineellinen) tai sosiaalisessa (strateginen) maailmassa. Kommunikatiivista toimintaa voidaan pitää järkevänä, kun puhuja suorittaa vaadittavat lokutiiviset ja illokutiiviset puheaktit niin tyydyttävästi, että hän pääsee yhteisymmärrykseen jostakin asiasta maailmassa vähintäänkin yhden kommunikaatioon osallistujan kanssa.

Kognitiivis-välineellistä rationaalisuutta Habermas kutsuu yksinkertaisuuden vuoksi ”realistiseksi”, koska siinä otetaan lähtökohdaksi maailma ulkoisena ”tosiasioiden tilana”. Realistille järkevää on päämäärärationaalinen toiminta, jossa tehdään feedback-kontrolloituja interventioita objektiivisen tai sosiaalisen maailman asioiden tilaan. Kommunikatiivista rationaalisuutta Habermas kutsuu ”fenomenologiseksi”, koska siinä lähtökohtana ei ole ulkoinen maailma vaan yhteisesti jaettu elämismaailma. Tämä elämismaailma on kiinnitetty siihen tulkintojen kokonaisuuteen, jonka kommunikaatioon osallistajat edellyttävät olevan olemassa taustatietona tai esiyymmärryksenä. Arvioidessaan kielellisen vuorovaikutuksen järkevyyttä fenomenologin täytyy tutkia kommunikatiivisesti saavutetun konsensuksen ehtoja. Järkevyys fenomenologisesta näkökulmasta katsottuna näyttäisi viittaavan ideaaliseen puhetilanteeseen, jossa vapaassa ja tasa-arvoisessa keskustelussa ”paras argumentti voittaa”. Habermas ei kuitenkaan enää käytä ideaalisen puhetilanteen käsitettä vaan yrittää tarkoituksella välttää sen käyttöä (Habermas 1981, 30–31; Habermas 1984, 11–12.)

Nämä kummatkin järkiperäisyyden aspektit perustuvat Habermasin evolutionistiseen historiankäsitykseen, johon ovat vaikuttaneet niin Max Weber kuin Lawrence Kohlberg ja Jean Piaget’kin. Lyhyesti sanottuna tämä evolutionistinen historiankäsitys on tietynlainen tulkinta Weberin länsimaisesta järkiperäistymisestä. Weberistä poiketen järkiperäistyminen ei tarkoita Habermasilla arvorationaalisuuden kuihtumista päämäärärationaalisuuden tieltä niin kuin Weberillä. Habermasin mielestä länsimainen järkiperäistyminen on merkinnyt sekä välineellisen ja strategisen toiminnan rationalisoitumista että kommunikatiivisen toiminnan rationalisoitumista. Välineellisen toiminnan järkiperäistyminen merkitsee autonomian lisääntymistä suhteessa luontoon. Strategisen toiminnan järkiperäistyminen puolestaan merkitsee sosiaaliteknologisten välineiden tehostumista, mikä on tuonut yhä parempia välineitä ihmisten manipulointiin (esim. mainontaa) tai suoraan käskyttämiseen. Kommunikatiivisen toiminnan järkiperäistyminen merkitsee yhteisöllisten konfliktien ratkaisun yhä enenevässä määrin perustuvan järkiperäiseen keskusteluun.

Tästä Habermas pitää tärkeimpänä esimerkkinä oikeuden rationalisaatio-prosessia.

Habermasin mukaan modernin kolminaisen maailmankuvan omaava kom-

munikatiivinen subjekti kykenee erottamaan ulkoisen, sosiaalisen ja sisäisen maailman sekä niihin liittyvät pätevyysvaatimukset. Habermasin mukaan maailmankuvat kolmesta maailmasta ovat meidän yhteisesti oletettu koordinaatio, jossa voidaan saavuttaa yhteisymmärrys siitä, mitä voidaan pitää faktana, mitä pätevänormina ja mitä subjektiivisena kokemuksena. Nämä eriytyneet maailmat ja pätevyysvaatimukset ovat olemassa siinä elämiskaikissa (yhteisessä tulkintojen horisontissa), jossa yhteisymmärrykseen pyritään. Modernista elämiskaikasta katsoen Habermas pystyy sanomaan, että eriytymättömät (holistiset) myyttiset maailmankuvat eivät mahdollista järkipäisen yhteisymmärryksen saavuttamista. Myyttisestä maailmankuvasta ei pystytä erottamaan esimerkiksi ulkoista maailmaa koskevaa ilmaisua (fakta) erikseen sosiaalista koskevasta ilmaisusta (normi) ja arvioimaan sen pätevyyttä suhteessa siihen kuuluvaan pätevyysvaatimukseen (totuus). Kun paavi Pius IX tuomitsi Charles Darwinin kirkon kiroukseen (josta alkoi katolisen kirkon ns. modernisaation vastainen kampanja), paavin maailmankuvassa faktat ja normit olivat tiukasti kiinnitetty toisiinsa. Paavin mielestä sellaista luonnontieteellistä teoriaa ei saa esittää, joka on ristiriidassa Raamatun luomiskertomuksen kanssa. Myytit, faktat ja normit muodostivat paavi Pius IX maailmankuvassa holistisen kokonaisuuden niin, että ulkoista, sosiaalista ja sisäistä maailmaa ei voida erottaa.

Habermas jakaa ihmiskunnan historiassa (sosiokulttuurisen oppimisen evoluutiossa) esiintyvän moraalitietoisuuden tasot prekonventionaaliseen, konventionaaliseen ja postkonventionaaliseen tasoon soveltaen Kohlbergin (1969, 376–382) mallia yksilön moraalikehityksen vaiheista. Prekonventionaalissa vaiheessa ainoastaan konkreettiset teot ja niiden seuraukset ovat moraalisesti merkitseviä (Kohlbergin tasot 1–2). Konventionaalissa vaiheessa moraalisesti merkitseviä ovat teon motiivit ja niiden suhde normeihin (Kohlbergin tasot 3–4). Postkonventionaalissa vaiheessa normit menettävät ”itsestäänselvyytensä” ja ne tulevat praktiseen diskurssiin kriittiseen arviointiin (Kohlbergin tasot 5–6). Yhteiskuntien kehityksessä näitä kolmea tasoa vastaavat heimoyhteiskunta, traditionaalinen valtio ja moderni yhteiskunta. Habermasin mukaan modernissa yhteiskunnassa toimintanormien validiteetti ei voi perustua auktoriteettiin tai traditioon, vaan sen tulee perustua rationaalisesti saavutettuun yhteisymmärrykseen käytisessä diskurssissa, jossa kommunikatioon osallistujat ovat omaksuneet rationalisoituneen maailmankuvan. (Habermas 1981b, 237–238.)

Habermasin mukaan maailmakäsitteen eriytyminen kolmeen osaan ja moraalitietoisuuden yhteiskuntahistoriallinen tietoisuuden evoluutio postkonventionaaliseen tasolle mahdollistavat kulttuurisen tradition reflektoidun suhteen itseensä. Traditioon varastoituneisiin tulkintoihin syntyy mahdollisuus suhtautua kriittisesti. Tämä tarkoittaa mahdollisuus pystyä vaihtamaan tulkinnat

toisiin. Näin esimerkiksi perinteen normit eivät ole enää Jumalan tai luonnon laki. Tämä Habermasin sekularisaatioteoria on eräs version nietscheläisestä Jumalan kuolemasta. Lisäksi mahdollistuu sellaisten kulttuuristen instituutioiden itsenäinen kehittyminen kuten tieteen, musiikin, kirjallisuuden, kuvataiteen, teatterin ja niin edelleen. Näissä instituutioissa kulttuuri muotoutuu ja kehittyy jatkuvan kritiikin kautta ja samalla professionalisoituu. Näiden kulttuurillisten instituutioiden itsenäinen kehittyminen edellyttää niiden irtautumista hyötyyn suuntautuneesta toiminnasta eli välineellis-strategisesta järjestä. Välineellis-strategisen järjen alaan jäävät sitten talous ja hallinto (jotka puolestaan ovat erkaantuneet uskonnollisista arvoista ja kirkon määräysvallasta), joilla on kuitenkin tendenssi kolonialisoida elämismailmaa ja kommunikatiivisen järjen alaan kuuluvia kulttuurillisia instituutioita.

Miksi moderni maailmankuva on parempi kuin Zande-magiikka vai onko?

Yksi tärkeimmistä syistä, miksi moderni kolmijakoinen maailmankuva on parempi kuin esimerkiksi Zande-magiikan holistinen maailmankuva, on Habermasin mukaan se, että edellinen edustaa niin sanottua suljettua maailmankuvaa ja jälkimmäinen avointa. Nämäkin termit tulevat alun perin Popperilta (Habermas 1981, 96; Habermas 1984, 61). Habermas käyttää tässä Robin Hortonin tulkintaa suljetusta ja avoimesta maailmankuvasta. Näillä käsitteillä Horton kritisoi Peter Winchin kulttuurirelativismia. Hortonin mukaan zandekulttuurin maailmankuva ja siitä johdettavat järkevän käyttäytymisen kriteerit eivät ole yhdenvertaisia modernin maailmankuvan ja tieteellisen rationaalisuuden kanssa. Usko noitiin paljastaa rakenteet, jotka zande-tietoisuuteen uskovat henkilöt enemmän tai vähemmän sokeasti. Zande-tietoisuus jähmettää perinteen tulkinnat sallimatta vaihtoehtoisten tulkintojen nousta tietoisuuteen. Habermas siteeraa Hortonia (Horton Habermasin 1981, 96 mukaan; Habermas 1984, 61):

Toisin sanoen vaihtoehtoisten perspektiivien puuttuminen luo establisoituneiden teoreettisten opinkappaleiden absoluuttista hyväksyntää ja poistaa kaiken mahdollisuuden kyseenalaistaa niitä. Näissä olosuhteissa establisoituneet opinkappaleet painostavat uskovaan pakottavalla voimalla. Juuri tähän voimaan viittaamme, kun puhumme sellaisista opinkappaleista kuin pyhä... Tässä ilmenee kaksi perustavanlaatuaista määrettä:

1) ”Suljettu”, jota kuvaa vaihtoehtoisten perspektiivien puuttuminen, uskomusten pyhyys ja huoli pyhän uhista sekä

2) ”Avoim”, jota kuvaa tietoisuus vaihtoehtoisista perspektiiveistä, uskomusten vähentynyt pyhyys ja vähentynyt huoli pyhän uhista.

Onko sitten ontologisella tasolla oikein sanoa zande-maailmankuvaa vääräksi, koska se on ”suljettu” ja kaukana ”avoimesta” länsimaisesta maailmankuvasta? Habermas ei kuitenkaan täysin halua yhtyä Hortonin ”avoimen” tieteellisen maailmankuvan ylistyslauluun. Jakoa suljettuun ja avoimeen maailmankuvaan ei pidä ymmärtää ahtaasti jakona ”alhaiseen” versus ”korkeaan” kognitiiviseen työnjakoon. Tieteellinen rationaalisuus kuuluu kognitiivis-väli-neellisen rationaalisuuden sfääriin ja sellaisenaan sillä on parempia välineitä hahmottaa ja manipuloida objektiivista maailmaa. Luodessaan tieteellisen rationaalisuuden moderni ihminen on saavuttanut paljon (korkea teknologinen infrastruktuuri), mutta myös menettänyt paljon (vieraantuminen, merkityskato, esineellistyminen ym.). Asuahan myös itse Robin Hortonkin mieluummin kiireettömässä afrikkalaisessa yhteisössä kuin modernissa suurkaupungissa. Habermas haluaa myös ymmärtää Winchin näkemystä, että zande-kulttuurissa on jotain viisautta, josta meidän pitää oppia (Habermas 1981, 101; Habermas 1984, 65):

Emmekö me, jotka kuulumme moderniin yhteiskuntaan opi jotain ymmärtäessämme vaihtoehtoisia esimoderneja elämänmuotoja? Eikä meidän pitäisi, ilman mitään aikaisempien kehitysvaiheiden romantisointia ja vieraiden kulttuurien eksotisointia miettiä, mitä olemme menettäneet tiellämme moderniin maailmaan.

Itä-Suomen yliopisto

Kirjallisuus

- Berger, Peter & Luckmann, Thomas (1994), Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen: Tiedonsosiologinen tutkielma, Gaudeamus, Helsinki.
- Bühler, Karl (1982), Sprachtheorie: die Darstellungsfunktion der Sprache, Fischer, Stuttgart.
- Habermas, Jürgen (1981), Theorie des kommunikativen Handelns – Band 1, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Habermas, Jürgen (1981b), Theorie des kommunikativen Handelns – Band 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Habermas, Jürgen (1984), The Theory of Communicative Action – volume 1, Beacon Press, Massachusetts.
- Habermas, Jürgen & Luhmann, Niklas (1971), Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung?, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

- Huttunen, Rauno (2006), Gadamer–Habermas -debatti, teoksessa Syrjämäki (toim.) (2006) LOGOS – ensyklopedia, <http://filosofia.fi/node/2833>.
- Huttunen, Rauno (2003), Kommunikatiivinen opettaminen – Indoktrinaation kriittinen teoria, Sophi, Jyväskylä.
- Huttunen, Rauno (2009), Indoctrination, Communicative Teaching and Recognition – Studies in Critical Theory and Democracy in Education, University of Joensuu, Joensuu.
- Huttunen, Rauno & Heikkinen, Hannu L.T. (1998), Between Facts and Norms: Action Research in the Light of Jürgen Habermas’s Theory of Communicative Action and Discourse Theory of Justice, *Curriculum Studies* 3, 307–322.
- Jarvie, I. C. (1964), *The Revolution in Anthropology*, Humanities Press, New York.
- Kaunismaa, Pekka (1992), Ideologia, kommunikaatio ja systeemit: Ideologian käsitteen teoria ja ideologian muutos Jürgen Habermasin kommunikatiivisen toiminnan teoriassa, Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä.
- Kohlberg, Lawrence (1969), Stage and Sequence: The Cognitive-Developmental Approach to Socialization, teoksessa Goslin (toim.) (1969) *Handbook of Socialization Theory and Research*, Rand McNally and Company, Chicago, 347–480.
- Parsons, Talcott (1964), *Structure and Process in Modern Societies*, The Free Press of Glencoe, New York.
- Pollner, Melvin (1974), Mundane reasoning, *Philosophy of the Social Sciences* 4, 35–54.
- Popper, Karl (1972), *Objective knowledge: An Evolutionary Approach*, Clarendon Press, Oxford.

Maailma Martin Heideggerin filosofiassa

Leena Kakkori

Maailmaa voidaan pitää yhtenä Martin Heideggerin keskeisimpänä käsitteenä läpi koko hänen tuotantonsa. *Olemisessa ja ajassa* (2002b) maailma liittyy kysymykseen olemisesta Daseinin kautta. Olemiskysymyksen muuttuessa *Olemisen ja ajan* jälkeen, myös maailman käsite saa uusia ilmaisuja ja muotoja Heideggerin filosofiassa. Erityisesti *Taideteoksen alkuperä* -tekstissä maailman käsite alkaa muuttua ja irtoaa Daseinista saaden yhä vahvemman tapahtumisen luonteen merkityksen

Huoli maailmasta

Conradin Kreutzerin muistopuheessa 1955 Heidegger esittää huolensa maailman kohtalosta (2002). Huoli syntyy laskevan ajattelun leviämisestä käsittämään koko maailman. Laskevan ajattelun mukaan maailma käsitetään objektina, joka olisi hallittavissa teknologian keinoin. Sen antama tieto olisi vain teknologian hallitsemien ajattelun mukaista. Tekniikka paljastaisi yksipuolisesti luonnon olevana, ei yhtenä olevan mahdollisena paljastumisen muotona. Laskeva ajattelu teknologiana ei ole negatiivinen asia sinänsä, koska sen tuoma hyvinvointi ihmiselle on kiistatonta. Vaarallisuus, josta Heidegger huolehtii, on laskevan ajattelun taipumus peittää kaikenlainen muunlainen ajattelu. Tämän yksipuolisuuden vaarat ovat jo meidän aikanamme nähtävissä.

Laskevan ajattelun vaarallisuudesta Heidegger esittää esimerkkejä, jotka ovat nykyihmiselle tutumpia kuin yli 40 vuotta sitten kokoontuneelle juhlayleisölle. Heidegger kysyy:

Millä tapaa voimme hallita ja ohjata säätämättömän suurta ydinenergiaa ja samalla suojata ihmiskunnan siltä, ettei tämä jättiläismäinen energiavara yhtäkkiä – myöskään ilman sotilaallista tarkoitusta – leimahda jossakin, 'karkaa' ja hävitä kaikkea? (Heidegger 2002, 22.)

Vielä mahdollisesti suuremman vaaran maailmallemme Heidegger näkee tieteiden harjoittamisessa, jota nykypäivänä kutsuisimme geeniteknologiaksi. Hän varoittaa ajattelemattomuudesta ja tieteellisen tutkimuksen rohkeudesta, joka ei ota seuraamuksia huomioon. ”...tekniikan keinoilla valmistuu ihmisen elämän ja olemuksen loukkaus, johon verrattuna vetypommin räjähdys merkitsee vähän” (Heidegger 2002, 23).

Tässä Heideggerin puheessa maailma on siinä merkityksessä kuin arkikielesäkin sen ymmärrämme. Heideggerin huoli kohdistuu maailmaan, jota ei tarvitse erikseen määritellä ja jota koskevaa ymmärrystämme ei tarvitse kyseenalaistaa.

Maailma *Olemisessa ja ajassa* Daseinin maailmana

Olemisessa ja ajassa maailma on keskeinen käsite ja se myös pysyy sellaisena Heideggerin koko tuotannon loppuun saakka. Heideggerin filosofia muuttuu *Olemisen ja ajan* suhteellisen perinteisestä filosofisesta käsitejärjestelmästä myöhäistuotannon vapaaseen runolliseen tekstiin, joka välillä vaikuttaa suorastaan mystiseltä sanojen käytöltä. Samoin tapahtuu maailmalle myöhemmässä tuotannossa maailman alkaessa maailmoidsa nelikkona.

Olemisessa ja ajassa Heidegger esittää kysymyksen olemisen merkityksestä. Tätä kysymystä Heidegger kysyy läpi koko filosofiansa ja ajattelunsa – ainoastaan kysymisen tapa ja näkökulma olemiseen muuttuu. *Olemisessa ja ajassa* Daseinin yksi tärkeimmistä eksistentiaaleista eli olemisen tavoista on maailmassa-oleminen.

Daseinin kyky paljastaa olevien olemista perustuu ontologisesti sen kykyyn ymmärtää todellisuutta. Heideggerin tulkitsemassa perinteisessä filosofian traditiossa todellisuus on ymmärretty materiaalistien objektien alueena, joka on olemassa ”ulkopuolella” ja riippumattomana inhimillisestä subjektista. Tästä on seurannut filosofinen ongelma: kuinka osoitamme, että todellisuus on todellinen, että siellä (Da) on sellainen ja sellainen maailma eli maailman todellisuus. Olemassaolo on jakaantunut kahteen, subjektiin eli minään ja objektiin eli maailmaan. Heideggerille ongelma ei ole se, että emme ole vielä pystyneet todistamaan maailman olemista. Hänelle ongelma on se, että yleensä kysymme sellaista. Filosofian skandaali ei siis ole se, että emme ole pystyneet selvittämään maailman olemassaolon perusteita, vaan se, että sellaisia todisteita vaaditaan ja pidetään tarpeellisina. ”’Filosofian skandaali’ ei ole siinä, ettei todistusta vielä tähän mennessä ole annettu, vaan siinä, että sellaista todistusta aina vain odotetaan ja yritetään saavuttaa.” (Heidegger 2000b, 255.)

Heideggerilla on olemassa kaksi olemisen tapaa Daseinin lisäksi, jotka täytyy määritellä ymmärtääksemme Heideggerin maailmaa. Nämä kaksi ovat esilläoleminen (*Zuhandensein*) ja käsilläoleminen (*Vorhandensein*), joita vastaavat käsil-

läoleva (*Vorhanden*) ja esilläoleva (*Zuhanden*). Kolmantena olemisen tapana voisi olla kanssa-oleminen (*Mit-Dasein*), mutta katson sen kuuluvan Daseiniin niin olennaisesti, ettei sitä pidä erottaa samalla tavalla kuin käsilläolemista ja esilläolemista. Näin ollen kaikki muut oliot Daseinia lukuun ottamatta voivat olla kahdella tavalla. Ihmistä voidaan kohdella esineenä, jolloin se on joko käsilläoleva tai esilläoleva, mutta silloin ei ole kysymys Daseinista (Morrison 1978, 56).

Esitän seuraavaksi Gunnar Skirbekkin avain -esimerkin enkä Heideggerin omaa vasara -esimerkkiä (Skirbekk 2003, 81–83). Avain oliona voi joko esittää itsensä fysikaalisena objektina tai käyttöesineenä, jossa fysikaalinen vastaa Heideggerin esilläolevaa ja käyttöesine taas käsilläolevaa. Jako käsilläolevaan ja esilläolevaan ei perustu oloon itseensä, vaan se on jako miten Dasein kohtaa oliot jompana kumpana. Avain on väline ja se on inhimillisen toiminnan, huolehtimisen tuote. Se on tehty lukitsemaan ja avaamaan, suojelemaan ja päästämään meidät sisälle. Meidän on päästävä sisälle suojaan pakkaselta. Avain siis kuuluu ihmisen tarpeisiin ja myös velvollisuuksiin. Avain kuuluu ihmisen ympäristöön (*Umwelt*) ja täten ihmisen ja Daseinin maailmaan. ”Tarkkaan ottaen koskaan ei ole yhtä välinettä” (Heidegger 2000b, 96). Välineeseen kuuluu aina välinekokonaisuus, joka voi laajeta koko maailmaksi. Maailmaa ei kuitenkaan pidä ymmärtää pelkkänä käsilläolevien summana. Avain esilläolevana on ainoastaan fysikaalinen objekti, johon tarkennamme katseen, jos se on hukkunut tai haluamme tutkia sen fysikaalisia ominaisuuksia. Tämä oleminen on sama kuin maailmansisäinen oleva, joka suhteessa käsilläolevuuteen on aina toissijainen. Käsilläoleva avaa ympäristön ja kanssa-maailman (*Mitwelt*), ja se on aina ensisijainen esilläolevan suhteen. Robert Brandom pyrki artikkelissaan *Dasein – tematisoiva oleva* kääntämään tämän suhteen toisin päin väittämällä, että esilläolevuus on perustavanlaatuisuutta. Mielestäni kuitenkin Heidegger hyvin yksiselkoisesti esittää käsilläolevuuden ensisijaiseksi. (Brandom 2003, 42–65.)

Heidegger erottaa neljä eri tapaa ymmärtää ja käyttää käsitettä maailma: kaksi ontologisesti ymmärrettyä ja kaksi ontisesti ymmärrettyä tapaa. Läpi koko *Olemisen ja ajan* Heidegger asettaa ontittisen ja ontologisen vastakkain. Ontologinen viittaa olevien olemiseen ja sitä koskevaan tutkimukseen. Ontittinen puolestaan viittaa olevien käsittelyyn, joka ei ota huomioon olemista ja näin ollen ei nosta ontologista kysymystä esiin. Suurin osa tieteistä on Heideggerin mielestä ontittisia ja ilman suhdetta olemiseen.

Ensimmäisessä merkityksessä maailma ymmärretään perinteisen metafysiikan mukaan ontittisena käsitteenä. Tällöin maailma on esineiden ja olioiden totaliteetti. Esineet ja oliot ovat esilläolevia (*Vorhanden*) yhdessä maailman kanssa eli toisin sanoen maailmaa ja siinä olevia määrittää subjekti–objekti-suhde. Toinen ontittinen merkitys on ymmärtää maailma maailmana, jossa Heideggerin Dasein on. Maailma on Daseinin koti ja ympäristö, jonka käsilläolevuus aukaisee. Kol-

mannessa merkityksessä maailma on ontologinen, ja se ymmärretään esilläolevien esineiden ja asioiden yleensä olemisena. Maailmasta voi tulla minkä tahansa alueen termi, joka käsittää olioiden moninaisuuden. Heideggerilla on tästä esimerkkinä matematiikan maailma, joka merkitsee mahdollisten matemaattisten objektien aluetta. Neljäs ja viimeinen maailman merkitys on ontologinen, ja sitä voidaan kutsua maailman eksistentiaalisesti merkitykseksi. Maailma luonnehditaan maailmallisuutena, joka tekee Daseinin maailman mahdolliseksi. (Heidegger 2000b, 92–93.)

Olemisessa ja ajassa Heidegger käsittelee toisena esitettyä ontologista Daseinin maailmaa, vaikkakin hänen perimmäinen päämääränsä on ymmärtää maailman terminä, joka viittaa toiseen ontologiseen merkitykseen (Mullhal 1996, 46). Heidegger keskittyy Daseinin analyysiin, jonka kautta olemisen kysymys paljastuu. Esittämänsä hermeneutiikan mukaan on ensin kysyttävä sitä joka kysyy, jolloin olemista kysyttäessä on kysyttävä Daseinin tapaa olla. Maailma on se paikka (tila), jossa Dasein kysyy, ja on jo aina kysyessään. On kuitenkin muistettava, ettei maailma ja maailman oleminen ole tutkimuksen kohteena.

Dasein on aina jossakin ja tarkoittaa Daseinin olemismuotoa eli eksistentiaalia. Heidegger ei pyri esittämään minkäänlaista kattavaa luetteloa eksistentiaaleista, mikä lienee mahdotontakin. Eksistentiaaleilla on kuitenkin jonkinlainen hierarkia, koska Heidegger esittää ymmärtämisen ja maailmassa-olemisen perustavanlaatuisiksi eksistentiaaleiksi (Heidegger 2000b § 12–13, 184). Muita Olemisessa ja ajassa esitettyjä eksistentiaaleja ovat esimerkiksi das Man (Kupiaisen käännös Kuka tahansa), päättäväisyys, huoli, avautuneisuus ja kohti-kuolemaa-oleminen. Jossakin-oleminen on ilmaus Daseinin olennaiselle maailmassa-olemiselle (*In-der-Welt-Sein*) ja liittyy kaikkiin muihin eksistentiaaleihin (Dreyfus, 1990, 43–44). Eksistentiaalit eivät ole toinen toisiaan pois sulkevia tapoja olla, vaan ne kuuluvat yhteen Daseinin olemisessa. Daseinin Da kuvaa sitä, että se on maailmaan heitettynä. Maailmassa-oleminen on sen olemassaolon aktiviteetti. Tämä oleminen Daseinin olemisena maailmassa ei ole spatiaalista olemista suhteessa muihin objekteihin. Kun objektit ymmärretään esitettyinä, määrättyinä substansseina, ovat ne Heideggerin mukaan esilläolevia (*Vorhanden*). Esilläolevien objektien kaikkein yleisin luonne on kategoria. Esimerkiksi kissa kuuluu eläinten kategoriaan. Daseinin olemus ei ole kategorinen sen ollessa maailmassa. Sen sijaan Daseinin yleisiä maailmassa olemisen tapoja ovat eksistentiaalit ja ne ovat tarkasti erotettava kategorioista. Daseinilla on eksistentiaaliensa kautta mahdollisuus ainutlaatuisen tapaan olla maailmassa, jolloin se myös eroaa kaikista muista objekteista, joita maailmassa on. Daseinin ruumiillisuus ei ole keskeisin piirre Daseinin olemisessa, vaikkakin ruumiillisuus kätkee kokonaan oman problematiikkansa, jonka problemaattisuutta Heidegger ei kiellä. Ruumiillisuus kuitenkin tarvitsisi hänen mukaansa erilaisen tutkimusotteen kuin olemisen kysymyksen selvittäminen. (Heidegger 2000b, 80–81.)

Dasein on itseään tulkitseva aktiviteetti. Dasein tulkitsee itseään niiden käsilläolevien (*Zuhanden*) kautta, joiden kanssa se on tekemisissä maailmassa ollessaan. Se, että Heidegger koko ajan muistuttaa ja määrittelee Daseinia maailmassa olemisen kautta, ei tarkoita sitä, että Daseinilla olisi jokin toinen mahdollinen tapa olla. Kysymys on ennemminkin juuri painottaa päinvastaista eli sitä, että Dasein on jo maailmassa oleva.

Daseinin maailmassa oleminen on erotettava sellaisesta olemisen merkityksestä, että Dasein olisi joidenkin objektien vieressä, joukossa tai keskellä. Dasein hankkii suhteen itseensä asioiden ja esineiden kautta. Maailmassa oleminen, siihen kuuluminen, on määräävää Daseinille. Tarkasti ottaen Heideggerin mielestä objektit eivät voi koskettaa toisiaan – vain Dasein voi koskettaa jotain. *Olemisessa ja ajassa* maailma ei ole ympäristömme siten, että se olisi olemassa olevien entiteettien kasauma. Maailmaa ja itseä ei voi erottaa. Emme ole vasten maailmaa, tai sen sisällä, olemme maailman kanssa. Jokainen entiteetti maailmassa ymmärretään sen maailman ehdoin, joka on jo siellä – samoin muut Daseinit, vaikkakin ne eroavat muista entiteeteistä siinä, että ne myös ymmärtävät olemisen maailmassa olemisena. Vain Daseinilla on esitetyssä merkityksessä maailma. (Heidegger 2000b, 81 ja 84.)

Maailma ja ymmärtäminen (*Verstehen*) ovat erottamattomia Daseinin olemassaolon ontologisen rakenteen kannalta. Ymmärrys arkipäiväin toimintoissa ilmaisee kykyä, osaamista ja voimista. Ymmärryksellä *das Man*, arkipäiväinen Dasein, tulee toimeen. Arkipäiväisessä toimeliaisuudessa Dasein kohtaa havainnot maailmasta ympäristönä (*Umwelt*), jossa sen on toimittava ja jonka näkyviin objekteihin sen on suhtauduttava ymmärryksen avulla. Maailma, joka ilmenee ympäristönä, on etukäteen annettujen välineiden (*Zeug*) kokonaisuus ja ymmärrys käyttää siinä olevia välineitä (Heidegger 2000b, 97). Kaikki maailmassa olevat ovat välineitä, jotka kuuluvat välineiden kokonaisuuteen. Vasara esimerkiksi on vasara, joka naulaa nauloja seinään, joka kuuluu luentosaliin, jossa luennoitsija pitää luentoa Heideggerista. Heidegger ei myöskään erottele maailmaa luontoon ja ihmisen luomaan: tuuli on aina tuulta purjeissa.

Maailman maailmoiminen *Taideteoksen alkuperässä ja Kirjeessä humanismista*

Esseessä *Taideteoksen alkuperä* (1995) maailman käsite on muuttunut siitä, mitä se on *Olemisessa ja ajassa*. Maailma ei ole enää ensi sijassa suhteessa Daseiniin vaan teokseen siten, että teoksen oleminen tarkoittaa maailman asettamista. Inhimillinen Dasein on aina jo heitettyä maailmaan, jossa se on. Maailmassa-olemisesaan Dasein löytää itsensä aina jo olevana, heitettyä muiden olevien kanssa, jotka

se ymmärtää oman olemisensa kautta. *Taideteoksen alkuperässä* Dasein on jäänyt pois ja maailmaa ei ole kuvattu Daseinin maailmassa olemisen kautta. Maailma on maan kanssa taisteleva ja yhdessä esiin tuleva tapahtuminen.

Taideteoksen alkuperässä Van Goghin taulu paljastaa meille talonpoikaisnaisen maailman. Kreikkalainen temppeleli paljastaa historiallisen kansan maailman. Mikä tämä maailma sitten on? Tämä kysymys on Gerald Brunsin mukaan modernin ajan ja samalla laskevan ajattelun virhe (Bruns 1989, 37). Maailma, joka paljastuu ja avautuu teoksessa, ei ole olevien summa, eikä se ole käsite, joka sisältäisi kaikki olevat. Maailma ei ole objektiivinen aistein tavoitettava kokonaisuus. Näiden negatiivisten määrittelyjen jälkeen Heidegger jatkaa vielä *Olemisen ja ajan* linjoilla, ettei elottomilla luontokappaleilla, kasveilla ja eläimillä ole maailmaa. Ne kuuluvat kuitenkin ympäristöön, johon ne ovat kietoutuneina (Heidegger 1995, 44).

Kirjeessä humanismista (2000a) Heidegger lieventää kantaansa suhteessa eläimiin. Eläimet ja kasvit ovat myös ympäristöönsä sidottuja, mutta eivät koskaan ole olevan aukeamassa (*Lichtung*), jonka Heidegger määrittää ”maailmaksi” lainausmerkkien kanssa. Eläimet ovat sidottuja ympäristöönsä eikä niillä sen vuoksi ole maailmaa, olevan aukeamaa. Tämän vuoksi niillä ei ole myöskään kieltä heideggerilaisessa merkityksessä. Tästä ei kuitenkaan seuraa kuten aikaisemmin *Olemisessä ja ajassa*, että eläimet olisivat täysin vailla maailmaa. (Heidegger 2000b, 65). Nämä huomiot eläimistä rajaavat edelleen negatiivisesti sen, mitä maailma ei ole. Erityisesti mielenkiintoinen huomio on se, että eläimiltä puuttuu kieli sen takia, ettei niillä ole maailmaa olemisen aukeamisena. Kieli on siis jollain tavalla riippuvainen maailmasta, ja maailmaa ei voi kuitenkaan palauttaa kieleen, vaikka tiettyjen Heideggerin tekstien perusteella näin voisi sanoa. Koska maailma on yhteydessä kieleen, ja ihmisellä vain on kieli, seuraa tästä, että yksin ihmisellä on maailma heideggerilaisessa merkityksessä. Ihminen on ihminen eksistoidessaan ja tämän hän tekee vain maailmassa olemalla, maailman ollessa olemisen aukeama (Heidegger 2000a, 91).

Heidegger kuvaa maailmaa olevaisemmaksi kuin se alue, minkä voimme aistein tavoittaa ja jossa koemme olevamme. Tätä hän kutsuu maailman maailmoimiseksi, jolloin maailma saa tapahtumaluonteensa:

Maailma maailmoi ja se on olevampi kuin se, minkä voimme tavoittaa ja kuulla ja missä luulemme olevamme kuin kotonamme.” (Heidegger 1995, 44)

Meille maailma ei ole objektiivinen: se tempaa meidät olemiseemme elämään kuuluvine ilmiöineen, joiden kautta olemme maailmassamme. Tämä mukaansa tempaaminen on maailman maailmoimista (tapahtumista) ja siihen kuuluu myös historiallisuus ihmisten tekoina ja päätöksinä. Ilman tätä ihmisten historiallista

päätöksentekoa maailmoiminen saisi helposti merkityksen, jossa se tapahtuisi jonkin korkeamman, kuten esimerkiksi jumalan tai liikkumattoman liikuttajan, voimasta.

Maailma kuuluu aina ihmiselle, kuten van Goghin maalauksessa maailma kuuluu maalaisnaiselle, mutta se ei ole tämän tietyn ihmisen omaisuutta tai tekemää (Heidegger 1995, 31). Näin ollen voidaan myös sanoa, että ihminen kuuluu maailmaan. Maailman maailmoiminen on tapahtuma, joka perustaa tapahtumisensa itseensä, jolloin maailman olemisella ei ole muuta perustaa tai alkuperää kuin oma itsensä. Maailma paljastaa oliot olevina antaen niiden tulla omaan aikaansa, kokoonsa ja paikkaansa. Tämän se tekee ilmeisesti sen ansiosta, että se on, kuten aikaisemmin jo todettiin, olevampi kuin olevat. Paljastuksen se tekee meille, jotka elämme omaa aikaamme. Maailman paljastava olemissuhde taideteoksessa tarvitsee näin ollen välttämättä maan, koska maailma ei ole oleva, joka voitaisiin kohdata aistein. Usein mystiseksi kuvattu maa torjuu maailman mystisen luonteen. Maan käsitteen yhdistämisellä maailmaan on tarkoitus myös rikkoa metafysisen käsityksen maailmasta olioiden muodostamana kokonaisuutena ja totaliteettina.

Maa ei tarkoita planeettaa eikä materiaa vaan lähinnä *fysistä*, joka Heideggerin tulkinnan mukaan tarkoittaa kaikkea olevaa kokonaisuudessaan. Maa ei ole uusi nimi aineelle tai luonnolle. Kalliolohkareen olemiseen kuuluu sen painavuus ja kovuus. Jos yritämme tavoittaa tätä painavuutta ja kovuutta murskaamalla lohkarkeen ja tunkeutumalla siihen, ei se kerro meille mitään lohkarkeen todellisista ominaisuuksista. Lohkare ainoastaan kadottaa kovuutensa ja painavuutensa ja hajoaa. Jos lähestymme lohkaretta punnitsemalla sen painavuutta ja mittaamalla sen kovuutta, muutamme sen ominaisuudet ainoastaan luvuiksi, joissa ei enää ole senkään vertaa kovuutta tai painavuutta. (Heidegger 1995, 42–46.)

Mittaaminen, punnitseminen, numeroiksi muuttaminen on Heideggerin mukaan tieteen lähestymistapa. Se on luonnon objektivointia, joka ei tavoita olevaa olemisessaan. Tieteen lähestymistapaa Heidegger kutsuu myöhemmin laskevaksi ajatteluksi. Kuvanveistäjän ja taidemaalarin käyttäessä kiveä tai värejä he eivät kuluta niitä loppuun, vaan heidän tekemissään teoksissa ne tulevat vasta näkyviin. Välineessä materia kulutetaan loppuun, jolloin myös väline loppuu. Teosta ei voi kuluttaa, jolloin se ei voi myöskään loppua. Tällä Heidegger ei kuitenkaan tarkoita, että taideteokset olisivat ikuisia, ne ovat hänelle aina sidottuja historiaan ja tarvitsevat historiallisen ihmisen niitä säilyttämään ja varjelemaan. (Heidegger 1995, 49–50.)

Vaihtoehtoksi tieteelliselle ajattelulle tulee ajattelu, jota Heidegger kutsuu myöhäisemmissä teksteissään *silleen jättämiseksi* (*Gelassenheit*), kuten Conradin Kreutzerin muistopuheessa (Heidegger 2002). Samoin kuin *Taideteoksen alkuperässä* maa kätkeytyy väkivaltaisessa haltuunotossa ja paljastuu vain teoksen

mahdollistamassa maailman maailmoimisessa, sikseen jättävässä ajattelussa oleva ja sen oleminen paljastuu omilla ehdoillaan oman olemisensa varassa. Tällöin ihminen ei enää ole se, joka oman olemisensa kautta ymmärtää maailmassa olevan olemisen, vaan hänestä on tullut olemisen vartija (Heidegger 2000a, 51). Vartijan asemassa hän vain seuraa sivusta olemista eikä enää ole se keskus, maailmassa oleva, jota olemisen *Olemisessa ja ajassa* vaati.

Olemisessa ja ajassa aukeama liittyy Daseinin maailmassa-olemiseen, (In-der-Welt-seiniin). Heidegger viittaa aukeamasta puhuessaan ilmaisuun *lumen naturale*. Se tarkoittaa luonnollista kykyä tai vaistoa, järjen valoa, joka johdattaa ihmiset totuuteen asioista, jotka koskevat heitä. Järjen valona se on vastakohtana yliluonnolliselle ja jumalalliselle valolle ja paljastukselle. *Lumen naturalesta* puhuttaessa puhutaan Heideggerin mukaan itse asiassa ihmisen eksistentialiontologisesta rakenteesta, jossa maailmassa-oleminen on sama kuin oleminen yleensä. Daseinin *Da*, siellä, sisältää aina käsityksen maailmassa olemisesta, ja näin se eroaa käsitteestä ihminen, josta voidaan puhua myös oliona ilman maailmaa. Dasein maailmassa olevana on valaistunut itsessään, ei minkään toisen olevan ansioista vaan siten, että se itse on aukeama. Näin valaistuneelle olevalle tulee läsnäoleva saavutettavaksi valossa tai pimeydessä kätkeytyneeksi. Valaistuminen ei ole mikään jumalallinen tai mystinen tapahtuma, jota Heidegger alleviivaa viittauksellaan mainittuun *lumen naturaleen*. *Olemisen ja ajan* aukeamaan kuuluu kätkeytyneisyys, mutta kätkeytymisellä ei ole kuitenkaan sen kaksoismerkitystä kuten *Taideteoksen alkuperässä*. Merkittävin ero näiden kahden tekstin välillä on kuitenkin siinä, että aukeama kuuluu *Olemisessa ja ajassa* Daseinin rakenteeseen avoimuutena, kun taas *Taideteoksen alkuperässä* Dasein mainitaan ainoastaan muutaman kerran ja aukeama saa tapahtumaluonteen maan ja maailman välisessä taistelussa. (Heidegger 1986, 171–173 ja 214.)

Nelikko ja huoli maailmasta

Myöhemmistä Heideggerin teksteistä *Taideteoksen alkuperän* jälkeen maailma löytyy termistä *Geviert*, joka on maailman maailmoimisen nelikko ja jonka jäsenet ovat maa, taivas, kuolevaiset ja jumalaiset (Heidegger 1971, 178–179). Gianni Vattimon mielestä *Geviert* edustaa yhtä vaikeinta termiä Heideggerin kielenkäytössä. *Geviertin* maailmasta voidaan hänen mukaansa varmasti sanoa vain että, ”ihmiset asuttavat maan niin kauan kuin he ovat kuolevaisia” (Vattimo 1988, 125–126).

Maa taideteoksen olemussuhteena maailman kanssa lähettää meidät takaisin kuolevaisuuteen ja Daseinin perustavanlaatuisen olemisentapaan. Taideteos on totuuden asettautumista teokseen, koska se perustaa historiallisen maailman olemassaolon mahdollisuuden. Tämän se tekee kuitenkin vain suhteessa kuolevai-

suuteen eli maahan. *Geviert* palauttaa meidät *Olemisessa ja ajassa* Daseinin olemis-entapoihin, kohti-kuolemaa-olemiseen ja huoleen.

Kun Heideggerin ajattelu kysyy olemista, kysyy se samalla Daseinin rajallisuutta ja Dasein maailmaa. Kysyessään se on ennen kaikkea ihmisen huolen kantamista tästä maailmasta. Näistä huolen, maailman ja maan käsitteistä voidaan lähteä ajattelemaan heideggerilaista moraalialia jättämällä maa, maailma ja huoli silleen.

Jyväskylän yliopisto

Kirjallisuus

- Brandom, Robert (2003), Dasein – Tematisoiva oleva. Teoksessa Leena Kakkori (toim.): *Katseen tarkentaminen. Kirjoituksia Martin Heideggerin Olemisesta ja ajasta*. Jyväskylä: Sophi. 42–65.
- Bruns, Gerald, L. (1986), *Heidegger's Estrangements. Language, Truth, and Poetry*. London: Yale University Press.
- Dreyfus, Hubert, L. (1991), *Being-in-the-world. A Commentary on Heidegger's Being and Time. Division I*. London: The Mit press
- Heidegger, Martin (1971), The Thing. Teoksessa Poetry, Martin Heidegger: *Language and Thought*. Harper & Roe: New York.
- Heidegger, Martin (1995), *Taideteoksen alkuperä*. Suomentaja Hannu Sivenius. Taide: Helsinki.
- Heidegger, Martin (2000a), *Kirje Humanismista. Maailmankuva aika*. Tutkijaliitto, Helsinki.
- Heidegger, Martin (2000b), *Oleminen ja aika*. Tampere: Vastapaino.
- Heidegger, Martin (2002), *Silleen jättäminen*. niin&näin -lehden julkaisusarja: Tampere.
- Morrison, James, C (1978), Husserl and Heidegger: The Parting of the Ways. Teoksessa Frederick Elliston (toim.): *Heidegger's Existential Analytic*. 47–60.
- Mullhal, Stephen (1996), *Heidegger and Being and Time*. Routledge: London.
- Skirbekk, Gunnar (1968), *Truth and preconditions. An interpretation of Heidegger's theory of truth*. Bergen
- Vattimo, Gianni (1988), *The End of Modernity. Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture*. Polity Press. Worcester.

Husserlin elämismaailma ja maa

Timo Miettinen

Vuonna 2008 ilmestynyt, Edmund Husserlin koottujen teosten (*Husserliana*) tuorein nide *Die Lebenswelt* (HuaXXXIX) on melkoinen lukupaketti. Yli 900-sivuinen editio pitää sisällään runsaan valikoiman Husserlin käsikirjoituksia, jotka kietoutuvat enemmän tai vähemmän kiinteästi elämismaailman (*Lebenswelt*) käsitteen ympärille. Aikavälille 1916–1937 sijoittuvat tekstit valottavat mielenkiintoisella tavalla Husserlin elämismaailma-tematiikan kehitystä, mutta paljastavat myös Husserlin taustalta useita taustavaikuttajia (Richard Avenarius, Ernst Mach, Wilhelm Dilthey). Kokoelman kattavuus heijastaakin eräessä mielessä elämismaailman käsitteen moniselitteisyyttä sekä laajoja merkitysyhteyksiä Husserlin tuotannossa.

Tälle moniselitteisyydelle on olemassa ainakin kaksi syytä. Ensinnäkin: vaikka Husserl kehittää elämismaailman käsitettä noin kahdenkymmenen vuoden ajanjaksolla, saa se varsinaisen keskeiskäsitteen aseman vasta hänen myöhäistuotannossaan, erityisesti teoksessa *Eurooppalaisten tieteiden kriisi ja transsendentaalinen fenomenologia* (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, 1936). On ilmeistä, ettei näin pitkä aikaväli voi olla vaikuttamatta käsitteen saamiin tulkintoihin.

Toiseksi: varsinkaan varhaisemmassa tuotannossaan – lähtien *Ideen II* -teoksen käsikirjoituksista (1916–1917) – Husserl ei ensisijaisesti rakenna systemaattista elämismaailman ontologiaa, vaan käyttää sitä fenomenologisten analyysiensa apukäsitteenä. Tästä johtuen myös elämismaailman käsite saa Husserlin tuotannossa useampia tulkintoja. Yhtäältä Husserl käyttää elämismaailmaa kuvaamaan välittömän, esikielellisen ja esipredikatiivisen kokemuksen korrelaattia: siis maailmaa ennen käytännöllisten ja teoreettisten merkitysten rakentumista (HuaIX, 72–86). Toisaalta erityisesti myöhäiselle Husserlille elämismaailma on juuri läpikotaisin historiallinen, erilaisten inhimillisten intressien, arvojen, normien ja käytäntöjen läpäisemä kokonaisuus (ks. esim. HuaVI, 127).

Ei ole myöskään aina täysin selvää, onko elämismaailma Husserlille yksi

kokonaisuus vai salliiko hänen analyysinsä useampien rinnakkaisten elämismaailmojen olemassaolon (ks. Carr 1977). *Krisis*-teoksessa Husserl päätyykin kaksi eri elämismaailman merkitystä toisistaan (HuaVI, 126–129, 141–142). Yhtäältä elämismaailma voidaan ymmärtää ”subjektiivis-relatiivisena”, esimerkiksi käsityöläisen tai siivoojan elämismaailman merkityksessä (tai vaikkapa eurooppalaisen elämismaailman merkityksessä) – toisaalta elämismaailma on Husserlille ”apriorinen” rakenne, joka on riisuttu kaikesta kulttuurillisesta merkityksestä. Tämä näennäiseltä vaikuttava ristiriita kuitenkin ratkeaa, kun ymmärrämme Husserlin analyysien päämäärän. Vaikka kokemus elämismaailmasta kaikessa rikkaudessaan (kulttuuriin ja kieleen sidotut merkitykset) muodostaakin fenomenologian lähtökohdan, on filosofian tehtävänä viime kädessä ylittää tämä subjektiivis-relatiivinen merkitysrakenne ja selvittää sen taustalla vaikuttavat muodolliset periaatteet. Tämä askel, jota Husserl nimittää myös *eideettiseksi reduktioksi*, pyrkii siis saamaan otteen elämismaailman muodollisesta ja apriorisesta perustasta (HuaVI, 144).

Eräs useimmin toistuvista luonnehdinnoista, joita Husserl liittää elämismaailman käsitteeseen, on sen toimiminen ”perustana” (*Boden* tai *Grund*). Tämä perustafunktio voidaan ymmärtää monessa suhteessa. Yhtäältä Husserlin mukaan elämismaailma on inhimillisen tietoisuuden korrelaattina *ontologinen* perusta; siis maailma sellaisena kuin se ilmenee transsendentaaliselle subjektiiviteetille kaikkein perustavimmassa mielessä. Siksi sitä luonnehtiikin erityinen ”edeltäannettuus” (*Vorgegebenheit*): elämismaailma ei Husserlille ole varsinaisessa mielessä olio tai objekti vaan jotain, joka on jo aina läsnä jokaisessa maailmaan suhteutumisen tavassa (HuaVI, 145). Kuvataksaan elämismaailman ei-kohteellista luonnetta Husserl usein liittää sen horisontin (*Horizont*) käsitteeseen (HuaVI, 141); elämismaailma on se tausta, johon toimintamme on aina suhteessa ja jota vasten kohtaamamme asiat saavat merkityksensä (ks. HuaXX-XIX, 99–105). Toisaalta elämismaailma on Husserlille *epistemologinen* perusta eli se lähtökohtainen oikeuttamisen perusta, johon kaikki tieteellinen ja teoreettinen tieto viime kädessä nojaa. Se on ”alkuperäisten annettuuksien alue” (HuaVI, 106, 130), jonka perustalta muodostamme käsitteelliset ja teoreettiset abstraktiomme.

Tähän jälkimmäiseen merkitykseen liittyy kenties Husserlin tunnetuin muotoilu eurooppalaisen tieteen kriisille. Tämä on *Krisis*-teoksessa esitetty argumentti, jonka mukaan moderni luonnontiede on ”unohtanut” elämismaailman (HuaVI, 342–343): se on sivuuttanut sen sinä merkityasperustana, johon kaikki teoreettinen tutkimus välttämättä nojaa. Tämä unohtaminen on luonteeltaan kahtalaista. Yhtäältä tieteenharjoittajat sivuuttavat Husserlin mukaan usein sen, että elämismaailma toimii tieteellisten abstraktioiden alkuperänä ja perustana: esimerkiksi sen, että vasta kokemus tietoisena olemisesta mahdollis-

taa tietoisuuden käsitteellistämisen aivojen sähkökemiallisena prosessina – ja että tämä prosessi vaatii monimutkaista abstraktiota, jonka perusta on kuitenkin partikulaarisessa elämismailman käytännössä: tieteessä (Kern 1979, 72). Toisaalta tieteiden kriisi on siinä, että ne sivuuttavat merkittävän osan elämismailman ilmiöistä: ne eivät näytä kykenevän puhuttelemaan tämän keskeisimpiä ilmiöitä kuten uskonnollista kokemusta, jonkin kokemista arvokkaana, esteettisesti miellyttävänä ja niin edelleen (HuaVI, 3–5). Tämän ilmiön kääntöpuoli onkin se, mitä Husserl aika ajoin nimittää elämismailman kolonialisaatioksi: olemme alkaneet mieltää itsemme ja elämämme yhä enemmän luonnontieteen naturalistisen maailmankuvan mukaisesti, mikä on johtanut muun muassa vapauden ja vastuun ideoiden kriisiin, ihmisten käsittelemiseen ja käsittämiseen ”kasveina tai kiviinä” (HuaXXVII, 199).

Husserlin tuotannossa voidaan erottaa kuitenkin myös kolmas merkitys, jonka kautta elämismailma ymmärretään perustan merkityksessä. Husserl nimittäin ymmärtää elämismailman perustana myös hyvin konkreettissa mielessä: luontona, ympäristönä – yksinkertaisesti *maana* kaiken inhimillisen kulttuurin kiinnepisteenä. Elämismailma on toisin sanoen se konkreettinen pohja, joka mahdollistaa inhimillisen kulttuurin olemassaolon yhteisöllisesti ja historiallisesti määrittävänä kokonaisuutena. Mitään inhimillisen kulttuurin aluetta ei ole kuviteltavissa ilman jonkinlaista suhdetta tähän pysyvään kamaaraan.

Seuraavaksi pyrin lyhyesti luonnehtimaan kahta käsitettä, jotka ovat nähdäkseni keskeisiä elämismailman ja maan suhteen kannalta. Ensimmäinen näistä on käsite kotimailma (*Heimwelt*), jolla Husserl lähestyy elämismailmaan liittyvää paikallisuutta ja rajallisuutta. Kotimailma on se alue, jossa tunnen olevani kotonani – se alue, jota luonnehtii tutuus ja omuus suhteessa vierauteen. Tämä käsite rinnastuu elämismailmaan subjektiivis-relatiivisessa merkityksessä. Toinen näistä on ajatus elämismailmasta universaalina maaperustana (*Erdboden*), siis sinä jaettuna kamarana tai tantereena joka on kaikille ihmisille yhteinen. Tämä merkitys rinnastuu siis elämismailmaan sen universaalissa merkityksessä. Pyrin osoittamaan, millä tavoin kotimailman ja maaperustan käsitteet täydentävät erityisesti *Krisis*-teoksen elämismailma-analyyseja, ja miksi niiden ymmärtäminen on keskeistä elämismailma-problematiikan kannalta.

Eräs syy siihen, miksi tämä elämismailman konkreettisuus usein sivuutetaan, löytyy kenties siitä, että Husserl usein määrittelee elämismailman läpikotaisin henkiseksi rakenteeksi. Erityisesti varhaisemmassa tuotannossaan Husserl puhuukin elämismailmasta Diltheyn termiä lainaten ”henkisenä maailmana” (*geistige Welt*, ks. HuaIV), joka näyttäisi viittaavan vahvasti idealistiseen tulkinnaan elämismailmasta. Eräissä mielessä tämä onkin Husserlin perusajatus: koska elämismailma määrittyy aina suhteessa inhimillisiin intresseihin, sen merkitys

on riippuvainen niistä tavoista ja asenteista joiden avulla suhtaudumme siihen.

Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että elämismailma tulisi ymmärtää *puhtaana ideaalisena* konstruktiona. Juuri tässä kohtaa Husserlin elämismailma eroaa-kin Jürgen Habermasin elämismailma-käsitteestä tai Karl Popperin ”maailma kolmen” käsitteestä (Habermas, 1987; Popper, 1972). Husserlin tapa jäsentää elämismailmaa inhimillisten intressien kautta ei nimittäin tarkoita sitä, että se koostuisi ainoastaan jaetuista käytännöistä, arvoista, uskomuksista, kulttuurin tuotteista tai kommunikatiivisen toiminnan rakenteista. Husserlin elämismailma kattaa myös sen ilmiöalueen, jota perinteisesti kutsumme luonnon tai luonnollisen maailman nimellä. Eräässä käsikirjoituksessaan 1930-luvun alusta Husserl toteaa elämismailman olevan luonteeltaan juuri ”geo-historiallinen” (HuaXV, 411): myös luonto, ympäristö, maa, taivas ja tähdet ovat ”osa” elämismailmaa, siihen erottamattomasti kuuluvia *momentteja*.

Husserlin ajatus tuntuu intuitiivisesti uskottavalta. Ympäristömme luonne jäsentää jo ennalta toimintamme ja ajattelumme luonnetta ja mahdollisuuksia. Esimerkiksi Siperian vuoristoaroilla elävän yhteisön elämismailmassa vuori-kiipeily ei ole luonnollisesti ole heidän toimintansa mahdollisuushorisontissa. Samoin esimerkiksi vuotuinen lumentulo mahdollistaa monia aktiviteetteja, mutta samalla myös rajoittaa tiettyjä käytäntöjä. On siis ilmeistä, että ympärillämme avautuva ympäristö tai luonto ei ole ainoastaan kohde, vaan myös erottamaton osa sitä ennalta-annettua *horisontaalista* rakennetta, jonka perustalta toimintamme ja ajattelumme rakentuu.

Muutamissa *Krisiksen* ympärille rakentuvissa käsikirjoituksissa Husserl nostaa esiin myös mielenkiintoisella tavalla ympäristön suhteen kieleen (ks. esim. HuaXV, 461–479). Vaikka käsittely jää näissä kohdin fragmentaariseksi, ymmärrän Husserlin tarkoittavan sitä, että meitä ympäröivä maailma on olemuksellisesti sedimentoitunut käyttämäämme kieleen. Sanomme olevamme onnen kukkuloilla tai murheen laaksossa; vastaavasti sanomme mieleemme olevan maassa tai olomme olevan taivaallinen.

Mutta millä tavoin elämismailma on sidoksissa paikkaan? Erityisesti intersubjektiiivisuutta käsittelevissä käsikirjoituksissaan Husserl käyttää kotimaailman (*Heimwelt*) ja lähimailman (*Nahwelt*) käsitteitä kuvaamaan oman elämismailmamme sidosta tiettyyn ympäristöön – sekä ennen kaikkea tähän liittyvää omuuden tai tuttuuden kokemusta (ks. Hua XV: 205–226; HuaXXXIX, 175–179). Kotimaailma on toisin sanoen se alue (*Territorium*), jonka piirissä tunnen olevani kotonani ja jossa koen ihmiset *vertaisinani* eli joinakin, jotka ymmärtävät ympäröivät maailman olemuksellisesti samalla tavalla kuin minä (HuaXV,

170; HuaXXXIX, 394–395). Tämä alue ei ole kuitenkaan ääretön vaan olemuksellisesti *rajattu*. Kotimaailmani on toisin sanoen suhteessa siihen, mitä Husserl kutsuu vieraaksi maailmaksi (*die fremde Welt*): alueeksi, jota hallitsevat eri normit ja objektiviteetit. Kokemukseemme elämismaailmasta kuuluu toisin sanoen jatkuva *rajanveto* oman ja vieraan välillä.

Koti- tai lähimaailman rajat eivät kuitenkaan ole samassa mielessä kiinteät tai vakiintuneet kuin maantieteelliset rajat (esimerkiksi joet jotka erottavat kaksi aluetta toisistaan). Koska kotimaailman rajat perustuvat tuttuuden tai omuuden kokemukselle, sen rajat ovat usein moniselitteisiä. Yhden kotimaailman sijaan olemme osa itse asiassa useampaa kotimaailmaa, esimerkiksi lähtien perheestämme ja sen elinpiiristä, kaupungista jossa asumme, maasta johon olemme syntyneet aina kulttuurin sanan laajimmassa merkityksessä (HuaXV, 604; ks. myös HuaXV, 428–431). Vaikka esimerkiksi Jyväskylää luonnehtii yhdenlainen vieraus suhteessa omaan kotikaupunkiini, tunnen olevani tässä kaupungissa enemmän kotonani kuin vaikkapa Tokiossa, sillä pystyn kommunikoimaan ja toimimaan sosiaalisissa tilanteissa aivan toisenlaisella varmuudella. Husserl ei halua niinkään rakentaa kotimaailmojen hierarkiaa (on esimerkiksi täysin mahdollista kokea vierautta omassa perheessään vaikka kaupunki muuten tuntuisi omalta elinpiiriltä) vaan osoittaa, että kokemukseemme elämismaailmasta kuuluu aina kategorinen ero oman ja vieraan välillä – ja että tämä ero on määrittynyt myös maantieteellisesti.

Husserl esittää kotimaailman rajojen olevan myös alttiita muutokselle. Esimerkiksi kaksi toisiaan lähellä elävää kulttuuria voivat kauppa- tai muiden yhteyksien kautta sulautua yhdeksi kotimaailmaksi; tai vastaavasti yksi kotimaailma voi erota kahdeksi. On myös mahdollista, että kotimaailman rajat ovat jatkuvasti muutoksen keskellä: Husserl tuo esiin muun muassa ajatuksen vaeltavasta nomadikansasta, jolle tutun elinpiirin rajat jatkuvasti muuttuvia (HuaXV, 206). Silti heidän kokemukseensa paikallisuudesta kuuluu ero oman ja vieraan välillä (esimerkiksi vierasta on se, missä tämä kansa ei vielä ole ollut).

Kotimaailma-analyysien lopputulos onkin nähdäkseni juuri se, että Husserlin tarkoittama elämismaailma on toisin sanoen aina kiinnittynyt johonkin paikallisuuteen, johonkin alueeseen joka tarjoaa sille perustan. Tämä sidos on elämismaailman transsendentaalinen piirre, sillä mitään inhimillisen kulttuurin piirissä toteutuvaa elämismaailmaa ei voida kuvitella ilman sidosta johonkin ympäristöön. Kyse ei siis ole pelkästään ideologisesta konstruktioista – vaikka on hyvin mahdollista, että esimerkiksi tiettyjen kansakuntien välistä eroa vahvistetaan erilaisilla käytännöillä, symboleilla ja eleillä – vaan kokemukseen kuuluvasta välttämättömästä ja olemuksellisesta rakenteesta.

Tässä suhteessa mielenkiintoisen – vaikkakin Husserlin ajalle vieraan – ongelman muodostaa kysymys verkkoyhteisöistä ja näiden ”kotimaailmojen”

rajoista. Sillä verkkoyhteisöjen tapauksessa näyttäisi olevan selvää, ettei niiden ”elämismaailmojen” olemisen tapaa määritä suhde mihinkään paikallisuuteen perinteisessä mielessä: verkkoyhteisön jäsenten etäisyys toisiinsa on täysin irrelevanttia ja sattumanvaraista. Toisaalta näyttäisi kuitenkin olevan niin, että näissäkin tapauksissa ajatus paikallisuudesta, tilallisuudesta ja rajoista säilyy ainakin metaforisessa mielessä (esimerkkinä tilalliset metaforat: chat-*huone*, keskustelu-*foorumi*, verkko-*osoite*, tiedostopolku jne.). Myös siis täysin virtuaalisten yhteisöjen olemassaolo on aina kiinnittynyt tietyn perustan ideaan, vaikka tämä perusta onkin jotain muuta kuin se, mitä normaalisti tarkoitamme ympäristöllä.

Toinen kuvaus, jossa Husserl hahmottaa elämismaailman ja maan suhdetta, löytyy 1930-luvun puoliväliin paikantuvasta lyhyestä käsikirjoituksesta (”Luonnon tilallisuuden alkuperästä”). Vaikka Husserl viittaa tässä tekstissä elämismaailman sijaan ainoastaan ympäristön (*Umwelt*) ja luonnollisen maailman (*natürliche Welt*) käsitteisiin, kyseinen teksti voidaan nähdä kiinteänä osana elämismaailman problematiikkaa (ks. Steinbock 1995, 109–122).

Kuten käsikirjoituksen otsikko antaa ymmärtää, Husserlin lähtökohtana on kysymys tilallisuuden konstituutiosta – ja erityisesti liikkeen ja levon asemasta tässä konstituutiosta (Husserl [1934]/1940, 307). Mutta mitä on tila? Modernin luonnontieteen viitekehyksessä vastaus on ilmeinen: tila mielletään lähtökohteisesti *euklidisena* eli ”kaikkiin suuntiin” jatkuvana kolmiulotteisena avaruutena. Sekä Galilei että Newton käsittävät avaruuden homogeenisena ja absoluuttisena tilana, siis yhdenmukaisesti ja äärettömiin ulottuvana rakenteena. Tämä tila on jotain, johon kappaleiden liike voi ”asettua”, mutta jossa millään yksittäisellä kohteella ei ole erityisasemaa: avaruuden nollapiste voidaan määrittää kulloisenkin tarkastelutavan vaatimusten mukaisesti. (On toki huomautettava, että kysymys avaruuden äärettömyydestä oli merkittävä ongelman uuden ajan luonnontieteelle).

Husserl kuitenkin argumentoi, ettei tämä modernin luonnontieteen jäsenyksen tilan ja liikkeen luonteesta vastaa kaikkein perustavinta ymmärrystämme näiden ilmiöiden luonteesta. Sillä alkuperäisessä kokemuksemme elämismaailmasta kaikki kohteet eivät todellakaan ole toisiinsa nähden suhteellisia, eikä kokemuksemme avautuva tila ole äärettömiin jatkuva homogeeninen avaruus. Päinvastoin: alkuperäisessä suhteessamme maailmaan olemme kiinni kahden ”kohteen” – oman elävän ruumiimme (*Leib*) sekä maan (*Erde*) – absoluuttisuudessa (Husserl [1934]/1940, 309–310). Itse asiassa ruumis ja maa eivät ole alkuperäisessä asenteessamme kappaleita tai kohteita, vaan muodostuvat sel-

laisiksi vasta tietyn objektivoinnin seurauksena. Husserl ei pidä luonnontieteen artikuloimaa jäsenystä vääränä, mutta se on saavutettavissa ainoastaan sellaisen abstraktion avulla, jossa sivuutamme näille ruumiille ja maalle kuuluvan erityisaseman.

Husserlin perusajatus voidaan tiivistää seuraavalla tavalla. Jotta kappaleiden liikkeen kokemuksellinen rakentuminen olisi ylipäänsä mahdollista, tarvitaan jotain, jonka *suhteen* näiden liike rakentuu. Tämä jokin on yhtäältä oma elävä ruumiimme, joka on kaiken orientaation nollapiste. Kohteiden läheneminen ja loittoneminen, niiden etäisyyden kumoutuminen ja lisääntyminen tapahtuu aina suhteessa omaan ruumiiseemme. Toisaalta kappaleiden liike on aina suhteessa myös johonkin perustaan (*Boden*), jonka suhteen kappaleet sekä oma ruumiimme liikkuvat, mutta joka ei itse liiku. Tämä perusta on välttämätön ehto liikkeen konstituoitumiseksi, sillä ilman sitä meillä ei olisi mitään kykyä erottaa omaa liikkumistamme kappaleiden liikkeestä.

Husserl nostaa esiin kuitenkin kysymyksen perustan suhteellisuudesta. Sillä onhan kuviteltavissa, että se perusta jonka suhteen liikumme, liikkuu itsekin. Hän käyttää esimerkkinä junavaunua (Husserl [1934]/1940, 313): me pysytymme toki liikkumaan vaunun sisällä ja hahmotamme esimerkiksi vastaan kävelevän ihmisen liikkeen suhteessa vaunuun. Kuitenkin ulos katsoessamme on ilmeistä, että huomaamme vaunun liikkuvan suhteessa maisemaan; vaunu näyttääytyy siis ainoastaan suhteellisena perustana maan rinnalla. Ja juuri tämä ongelma vie Husserlin liikkeen peruskysymyksen äärelle: onko siis ajateltavissa, että myös maa osoittautuisi *suhteelliseksi perustaksi*, vai onko Maa välttämättä ainoa absoluuttinen perusta. Yksinkertaisesti: ovatko kaikki elämismaailmat juurtuneita Maahan?

Husserlin vastaus tähän kysymykseen on ensi näkemältä kaksijakoinen. Mikäli maan perustaluonnetta ajatellaan yksinomaan liikkeen konstituution kannalta – staattisen fenomenologian viitekehyksessä – ajatus maan suhteellisuudesta on toki mahdollinen. Voimme kuvitella hyvin modernin Nooan arkki -tyyppisen ajatuskokeen, jossa avaruusaluksen kautta lähettäisimme tietyn joukon ihmisiä perustamaan uuden siirtokunnan esimerkiksi Marsiin (Husserl [1934]/1940, 317). Voimme hyvin kuvitella, että tämä siirtokunta kokisi punaisen planeetan uutena kotinaan: perustana, jonka suhteen myös Maa näyttää liikkuvan.

Mutta Husserlin mukaan tarkasteluun otetaan mukaan *geneettinen* ulottuvuus – kysymys perustan kokemuksen alkuperästä – ajatuskoe muuttuu epäuskottavaksi. Sillä Marsin omaksuminen uudeksi maaperustaksi edellyttäisi sitä, että sivuuttaisimme tarkastelussamme elämismaailmaan olemuksellisesti kuuluvan *historiallisuuden* (Husserl [1934]/1940, 323). Sillä sikäli kuin inhimillistä kulttuuria on ollut olemassa, se on aina määrittynyt suhteessa Maahan; ei ole

olemassa mitään inhimillistä käytäntöä, traditiota tai kieltä, joka ei rakentuisi tämän nimenomaisen perustan varaan. Päinvastoin: Maa läpäisee koko inhimillisen olemassaolon, ja sen unohtaminen kotina merkitsisi eräässä mielessä historiallisen ihmiskunnan loppua. Maaperustasta irrottautuminen nimittäin edellyttäisi sitä, että inhimillinen kulttuuri jättäisi absoluuttisesti taakseen historiansa – unohtaisi täydellisesti perinteensä –, mikä tietenkin merkitsisi samalla kulttuurin loppua (Husserl [1934]/1940, 324).

Tarkennan vielä Husserlin argumenttia. Fenomenologian ja modernin luonnontieteen maakäsitysten välinen ero ei ole siinä, että toinen väittäisi maan olevan levossa ja toinen sen liikkuvan. Myös fenomenologisesti on selvää, että maa voidaan kokea liikkuvana tietyn abstraktiokeijun seurauksena. Luonnontieteen ja Husserlin fenomenologian ero tulee sitä vastoin esiin kysymyksessä *maaperustan absoluuttisuudesta*. Moderni luonnontiede on ajatustapa, joka ei anna yhdellekään kappaleelle absoluuttisen perustan asemaa, kun taas Husserlin fenomenologialle Maa todella on ihmiskunnan absoluuttinen perusta: ihmiskunnan alkukoti (*Urheimat*), alkuperusta (*Urboden*) tai vieläkin painokkaammin – *Urarche* (joka voidaan kääntää joko alkuperäiseksi ”arkiksi” tai ”perustaksi”) (Husserl [1934]/1940, 322–324). Maa on inhimillisen olemassaolon alkuperäinen horisontti, universaali kotimaailma *a priori*, johon inhimillinen kulttuuri on olemuksellisesti juurtunut. Siksi se on myös inhimillisen elämismaailman välttämätön ja universaali perusta, jota ilman olisimme tyhjän päällä – yksinkertaisesti kodittomia.

Helsingin yliopisto

Kirjallisuus

- Carr, David (1977), ”Husserl’s Problematic Concept of the Life-World”, teoksessa Elliston, McCormick (toim.) (1977), s. 202–212.
- Elliston Frederick A. & McCormick, P. (toim.) (1977) *Husserl. Expositions and Appraisals*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- Garber, M. (toim.) (1940), *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Cambridge, Harvard University Press.
- Habermas, J. (1987), *The theory of communicative action: A critique of functionalist reason*, T. McCarthy (engl.), Vol. 2 Lifeworld and system, London, Polity Press.
- Husserl, Edmund ([1934]/1940), ”Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur”, teoksessa Garber (toim.) (1940), s. 307–325.
- (*HuaIV*), *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*.

- Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Marly Biemel (toim.), The Hague, Martinus Nijhoff, 1952.
- (HuaVI), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Walter Biemel (toim.), The Hague, Martinus Nijhoff, 1976.
- (HuaIX), *Phänomenologische Psychologie*. Walter Biemel (toim.), The Hague, Martinus Nijhoff, 1968.
- (HuaXV), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. Iso Kern (toim.), The Hague, Martinus Nijhoff, 1973.
- (HuaXXVII), *Aufsätze und Vorträge. 1922–1937*. T. Nenon H.R. Sepp (toim.), The Hague, Kluwer Academic Publishers, 1988.
- (HuaXXXIX), *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*, R. Sowa (toim.), Dordrecht, Springer, 2008
- Kern, Iso (1979) “Die Lebenswelt als Grundlagenproblem der objektiven Wissenschaften und als universals Wahrheit- und Seinsproblem” teoksessa Ströker, (toim.) (1979), s. 68–78.
- Popper, Karl (1972), *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, Oxford, Oxford University Press.
- Steinbock, Anthony (1995), *Home and Beyond. Generative Phenomenology After Husserl*, Evanston, Northwestern University Press.
- Ströker, Elisabeth (toim.) (1979) *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, Klostermann, Frankfurt am Main.

Intersubjekttiivisen maailman konstituutiosta

Joona Taipale

Johdanto

Fenomenologiassa maailma jäsentyy ilmenemisen kenttänä. Maailma on se viimekätinen horisontti, joka on kaikkien havaintojemme ja kokemustemme taustalla. Näin maailma ei ole vain yksi erillisteema muiden joukossa, vaan tutkittaessa maailmaa on välttämätöntä tutkia myös intentionaalisuutta ja itsetietoisuutta.

Fenomenologian viime vuosisadalla kohtaama kritiikki on useimmiten kohdistunut intentionaalisten tietoisuuksien väliseen suhteeseen, niin kutsuttuun toisten mielten ongelmaan. Husserl painottaa, että fenomenologiset tutkimukset välittyvät parhaiten ensimmäisessä persoonassa, ja julkaisuissaan hän argumentoi että transsendentaalisen minän tietoisuus on aina tämän omaa tietoisuutta. Intersubjektivisuuden on siksi käsitetty olevan Husserlille toisijainen ongelma. Suhde Toisiin on tulkittu yhtenä erityisenä intentionaalisen suhteenä: suhteenä Toisiin intentionaalisina kohteina. Sikäli kun lähtökohtana on itseriittoinen tietoisuus, intersubjektivisuuden mahdollisuutta ei voida tehdä ymmärrettäväksi, ja fenomenologian on siksi jopa väitetty johtavan solipsismiin.

Argumentoin seuraavassa tätä tulkintaa vastaan, ja esitän että tietyssä mielessä intersubjektivisuus on Husserlin fenomenologiassa tietoisuuden olemuksellinen ja lähtökohtainen piirre. Se on tietoisuuden omasta rakenteesta kumpuava välttämätön ulottuvuus, eikä siis vain jotain sellaista, minkä tietoisuus voi ajan myötä joko saavuttaa tai olla saavuttamatta. Toisaalta näytän, miten ajan myötä tietoisuuden alkuperäinen intersubjektivisuus kerrostuu ja saa uusia hahmoja. Erottelen Husserlin fenomenologiassa löydettäviä intersubjektivisuuden muotoja, ja näin haastan ne standardinäkemykset, joiden mukaan Husserlin fenomenologiassa intersubjektivisuus samastuu yksinomaan *empatiaan* tai *eläytymiseen*. En kui-

tenkaan esittele kritiikkejä tai pyri kumoamaan niitä yksitellen vaan haasteeni on enemmänkin implisiittinen. Erottelemalla Husserlin ajattelusta löytyviä erilaisia intersubjektivisuuden muotoja toivon kuitenkin tekeväni selväksi, että empatia tai, kuten Husserl sanoo, ”varsinainen kasvokkain-oleminen [*Gegeneinander*] on vain yksi kanssa-olemisen [*Miteinander*] muoto” (Hua15, 138).² Tarkastelen lopuksi Husserlin intersubjektivisuuskäsityksen implikaatioita normatiivisuuden teeman kannalta.

1 Reduktio ja intersubjektivisuus

Husserlilaisen filosofian perusmenetelmä on fenomenologinen reduktio. Reduktio on kriittinen askel, jonka myötä aiemmin näivästi tiedostettua todellisuutta aletaan tarkastella suhteessa tietoisuuteen, jolle tietoisuus ilmenee tai ”konstituitoituu”. Husserl painottaa yksiselitteisesti ja läpi koko tuotantonsa, että reduktiossa mitään ei kuitenkaan häviä tai katoa: kaikki mikä ilmeni ennen reduktiota, ilmenee edelleen – ja aivan yhtä todellisena kuin ennenkin (esim. Hua1, 59–60; Hua3/1, 120; Hua6, 145, 155; Hua8, 167).³ On yksinkertaisesti väärinkäsitys sanoa, että fenomenologiassa tarkastellaan vain maailman ”merkitystä” eikä maailmaa itseään. Maailman merkitys piilee siinä *tavassa*, millä maailma kaikessa konkreettisuudessaan on annettu. Maailma ei ole jotain havaintojemme tuolla puolen, jonka suhteen voimme olla epävarmoja. Eikä maailma myöskään ilmennä jotain mikä sisältyy tietoisuuteemme – ja on filosofisesti arveluttavaa konstruoida tietoisuus tällä tavalla. Kaikkea tietoisuuselämää, myös fenomenologin tietoisuuselämää, luonnehtii Husserlin mukaan kokemuksellinen varmuus maailmasta. Kuten Merleau-Ponty sanoo: ”Meidän ei tule ounastella, havaitsemme maailman [vai emme], vaan meidän tulee sanoa, että maailma on se minkä [koko ajan] havaitsemme” (Merleau-Ponty 2002, xviii).

Kun fenomenologinen reduktio ymmärretään tällä tavalla, huomataan samalla, että kokemuksen intersubjektivisuus ei suinkaan katoa reduktion myötä. Havaitut oliot ja tapahtumat eivät normaalisti ilmene vain minulle-olevina. Esimerkiksi liitutaulu ilmenee *minulle* oliona, joka on todellinen – ei *vain* minulle – vaan kaikille mahdollisille havaitsijoille. Emme ylläty, jos muut näyttävät havaitsevan samat asiat kuin me – yllätymme päinvastoin, mikäli näin ei ole, siis mikäli toiset *eivät* näytä havaitsevan samoja asioita kuin me. Toisin sanoen oletamme aina, että havaitsemamme asiat eivät ole olemassa vain subjektiivisesti – ja mikäli koemme jonkin tapahtuman tai olion vain subjektiivisesti annettuna, koemme sen nimenomaan kuvitelmana, houreena tai hallusinaationa. Normaalisti havaintomaailma ilmenee meille horisonttina, joka on *kaikkien* koettavissa, eikä reduktio suinkaan

poista tätä kaikille-ilmenevyyttä vaan *tematisoi* sen.

2 Intersubjektivisuuden tyypit: apriori, sosiaalinen, generatiivis-historiallinen

Maailman intersubjektivisuus (aivan kuten maailman subjektivisuus) tulee fenomenologiassa tutkimuskohteeksi, ja Husserl onnistuu paljastamaan siitä monia ulottuvuuksia – myös monia sellaisia ulottuvuuksia, joita ei yleisesti tunneta Husserlin ajatuksina. Erottelen tässä kolme intersubjektivisuuden tyyppiä, jotka on löydettävissä Husserlin kirjoituksista. Kuten kohta osoitan, myös *Cartesianische Mediationen* -teoksen esitys intersubjektivisuudesta koskee vain yhtä intersubjektivisuuden momenttia tai rakennepiirrettä – ”empatiaa” tai ”eläytymistä” – jonka tarkasteleminen erillään Husserlin muusta ajattelusta antaa harhaanjohtavan kuvan hänen intersubjektivisuusajattelustaan. On syytä painottaa, että Husserlin elinaikana julkaistut teokset muodostavat alle neljäsosan Husserlin tuotannosta. Postuumisti julkaistujen sekä vielä julkaisemattomien käsikirjoitusten konsultoiminen on aivan välttämätöntä Husserlin monipuolisen kannan ymmärtämiseksi.

(a) A priori intersubjektivisuus

Ensimmäinen intersubjektivisuuden tyyppi, joka voidaan löytää Husserlin käsikirjoituksista, on kolmesta tässä esiteltävästä vaikeimmin ymmärrettävä. Lisäksi Husserlin tätä koskevat huomiot ovat fragmentaarisia. Kanta kuitenkin löytyy Husserlin käsikirjoituksista, ja se myös tekee ymmärrettäväksi eräät Husserlin muut intersubjektivisuusajattelun ongelmakohdat. Tämä intersubjektivisuuden muoto tulee lähelle sitä, mitä Merleau-Ponty myöhemmin kutsui ”interkorporealisuudeksi”. Tämä intersubjektivisuuden tyyppi on vaikea ymmärtää pääosin siksi, että se ei vielä edellytä varsinaista kokemusta toisista vaan muodostuu jo aistihavainnon rakenteissa.

Olemme oppineet havaitsemaan havainto-oliot tietynlaisina kokonaisuuksina, ja tässä oppimisessa yhteisöllisyydellä ja historiallisuudella on kiistämättä merkittävä rooli. Kokemus havaitusta nimenomaan *havaittuna* (siis ero havaitun kohteen ja kuvitteellisen kohteen välillä) ei kuitenkaan sinänsä edellytä samanaikaista tai aiempaa kokemusta muista elävistä olennoista. Havaitut oliot ilmenevät meille ajan läpi säilyvinä moniaistisina ykseyksinä tai asioina, jotka voidaan havaita eri puolilta ja myös eri aisteilla. Erottelu kuviteltujen ja havaittujen kohteiden välillä ei ole jotain sellaista, minkä opimme toisilta, vaan tämä ero kuuluu kokemuksen rakenteisiin. Vastaväite, jonka mukaan tämä jo edellyttää kokemusta Toisista,

on kehämäinen: miten voisimme ensimmäistä kertaa kokea Toisen nimenomaan todella havaittuna oliona, eikä vain kuvitteellisena, jos kokemus olioista *havaittuina* jo edellyttäisi kokemuksen Toisista?

Edelleen: sikäli kuin koemme olion todella havaittuna – emmekä vain kuviteltuna – myös sen paraikaa piilossa olevat puolet koetaan *havaittavissa* olevina – eihän ole niin, että havaintokohteessa todellista on vain se puoli, joka sattuu tällä hetkellä olemaan näkyvissä. Tässä kohtaa, siis jo ennen konkreettista kokemusta toisista, löydämme ensimmäisen intersubjektivisuuden tyyppin. Ruumiillisena olentona havaitsija itse on kytköksissä yhteen paikkaan kerrallaan, ja siksi olioiden paraikaa piilossa olevat puolet ilmenevät todellisina ja havaittavissa olevina, mutta ei sellaisina jotka *minä itse* voin nyt havaita. Havaintokohteiden paraikaa piilevät puolet eivät myöskään ole annettu minulle vain sellaisina, jotka minä voin *kohta* havaita tai jotka minä *aiemmin* havaitsin, vaan sellaisina, jotka ovat myös *samaan aikaan havaittavissa*. Tässä mielessä objektit ylittävät tai transsendoivat niihin kohdistuvan subjektiivisen tietoisuutemme: kohteen oleminen ylittää omat havaintomahdollisuutemme, kuten Husserl ja Merleau-Ponty molemmat painottavat. Sen sijaan että havaitut kohteet olisi annettu yksinomaan subjektiivisesti, ne on alun perin annettu, kuten Husserl kirjoittaa, ikään kuin ”*kenen tahansa* koettavissa olevina” (*für-jedermann-erfahrbar*). Ennen kuin kohde ilmenee minulle-olevana, se ilmenee kenelle tahansa olevana. Kuten Bernhard Waldenfels kirjoittaa, tässä mielessä Toiset ovat minussa ja rinnallani jo ennen kuin he ilmenevät edessäni (Waldenfels 2004, 247; Lisää tästä aiheesta, ks. Taipale 2009 ja Taipale 2010).

Husserl painottaa tätä puhuessaan intentionaalisen kokemuksen alkuperäisestä yhteisöllistymisestä (*Urgemeinschaftung*): varsinainen kokemus toisista – tai tosiasiallinen ”psykologinen empatia”, kuten hän ilmaisee käsikirjoituksissaan – edellyttää jo ”transsendentaalista empatiaa”, siis sellaista intersubjektivisuutta, jossa Toinen ei ole intentionaalinen kohde vaan aistihavaintoon (ja siten myös Toisiin kohdistuvaan aistihavaintoon) kuuluva rakenteellinen piirre. Ennen kuin Toiset on annettu intentionaalisina kohteina, he ovat läsnä ”transsendentaalisina Toisina” (*als transzendentalen Anderen*), siis ”toisina, joilla ei ole vielä maailmallista merkitystä” (ks. Hua1, 137; Hua15, 16, 111, 190).

Ennen varsinaista kokemusta toisista nämä ”horisontaaliset” Toiset – siis mahdolliset samanaikaiset havaitsijat – eivät vielä ilmene uniikkeina havaitsijoina – tiettyinä subjekteina – joita on esimerkiksi tietty lukumäärä. Kun esimerkiksi kuulemme kahvilassa musiikkia, olemme heti tietoisia siitä todella *kuultuna* eikä vain kuviteltuna, siis jonakin sellaisena, mikä on todellinen kenelle tahansa mahdolliselle havaitsijalle – mutta on aivan eri asia tulla eksplisiittisesti tietoiseksi musiikista jonakin sellaisena, mikä on annettu *yhtäältä* minulle, *toisaalta* minua vastapäätä istuvalle tuttavalleni, viereisen pöydän seitsenhenkiselle seurueelle, ja

niin edelleen. ”Horisontaaliset Toiset” ovat tässä mielessä ”*anonyymejä*”, nimeämättömiä havaitsojia. Tässä mielessä havaittujen olioiden ja havaintomaailman konstituutioon sisältyy olemuksellisesti viittaus toisiin mahdollisiin havaitsojiin, ja tässä mielessä voidaan puhua kokemuksen ”*a priori* intersubjektivisuudesta” – tai, kuten Husserl sanoo, ”avoimesta intersubjektivisuudesta” (Hua14, 51; ks. Zahavi 2001, 33–61).

(b) Empatia ja sosiaalinen intersubjektivisuus

Mutta entä sitten empatia (*Einfühlung*) – siis se, mistä Husserl on (hyvässä ja pahassa) kuuluisa? Empatia on ”sosiaalisen intersubjektivisuuden” (joka on toinen Husserlin tuotannosta löytyvä intersubjektivisuuden muoto) olennainen rakennetekijä. Empatia, kuten myös sosiaaliset suhteet Toisiin, edellyttävät edellä esiteltyä ”*a priori* intersubjektivisuutta”. Mikäli maailma ei jo alun perin ilmenei ikään kuin kaikille olevana – siis mikäli Toinen ei olisi alun perin läsnä potentiaalisena havaitsojana – olisi mahdotonta ymmärtää miten konkreettinen kokemus toisista havaitsojista olisi koskaan mahdollista. Empatia on nimenomaan ”horisontaalisen Toisen” konkretisointia ja yksilöitymistä: empatiassa konstituoituva aktuaalinen Toinen ikään kuin täyttää sen ”paikan”, minkä kokemuksen ”*a priori* intersubjektivisuus” sille jo edeltä käsin varaa. Toisin sanoen havaittu maailma ilmenee alun perin jonakin, mikä on ikään kuin *kenen tahansa* havaittavissa, ja empatiassa koettu Toinen on ikään kuin aktuaalinen esimerkki tästä potentiaalisesta ”kenestä tahansa”. Empatiassa Toinen ilmenee tiettyinä ja ainutkertaisena subjektina, joka havaitsee samat oliot ja saman maailman eri positiosta kuin minä. Tässä mielessä empatia *täyttää* sen perustana olevan tyhjän puhtaan rakenteellisen ”*a priori* intersubjektivisuuden”, jossa Toiset ovat läsnä eräänlaisina virtuaalisina myötä-havaitsojina.

Empatia mahdollistaa sosiaalisen tai kommunikatiivisen suhteen toisiin. Vain sikäli kuin koemme Toisten kykenevän havaitsemaan meidät, voimme tietoisesti ilmaista itseämme heille, ja siten mahdollisesti kommunikoida heidän kanssaan. Sosiaalisella intersubjektivisuudella on merkittäviä seuraamuksia maailman konstituutiolle: sen myötä maailma konstituoituu *jaettuna*. Kun alun perin maailma ilmenee anonyymisti ei kenellekään tietylle subjektille annettuna, vaan kaikille (kenelle tahansa) annettuna, niin sosiaalisten suhteiden myötä maailma ilmenee annettuna nimenomaan minulle *ja* näille tietyille konkreettisille Toisille. Maailma ei ole enää *vain* anonyymisti kenen tahansa maailma, vaan nimenomaan *meidän* jaettu maailmamme.

”Sosiaalinen intersubjektivisuus” ei suinkaan korvaa ”*a priori* intersubjektivisuutta” tai tule sen tilalle. Anonyymisyys ei häviä mihinkään, vaan toimii myös sosiaalisen jakamisen perustana. Kun esimerkiksi keskustelen tuttavani kanssa

ulkomailla suomen kielellä, puheemme on kenen tahansa *kuultavissa*, mutta ei kenen tahansa *ymmärrettävissä*. Se sosiaalinen tila, jonka keskustelumme avaa, ei siis tule kaikille-olevan maailman tilalle, vaan konstituoituu jälkimmäisen puitteissa tai sen ”sisällä”: sosiaalisesti jaetut oliot ovat yhä kenen tahansa havaittavissa, vaikka niiden sosiaalisesti väritynyt merkitys on läsnä ainoastaan kulloisenkin sosiaalisen yksikön jäsenille.

(c) *Generatiivis-historiallinen intersubjektivisuus*

Sosiaalinen intersubjektiviteetti on samanaikaisten subjektien yhteisö: voin olla sosiaalisessa vastavuoroisessa suhteessa vain sellaisiin Toisiin, jotka ovat aktuaalisesti läsnä ja siten samanaikaisia minun kanssani. Husserlin sosiaalisuus-käsite implikoi, että sosiaalisesti jaettu maailma on sidottu *nykyisyyteen*. Toisaalta maailma on kuitenkin *historiallinen maailma*. Tämä viittaa kolmanteen intersubjektivisuuden tyyppiin: ”generatiiviseen intersubjektivisuuteen” eli intersubjektivisuuteen, joka ulottuu yli sukupolvien.

Maailma ilmenee *yhtäältä kenen tahansa* maailmana, ja *toisaalta* tietyn sosiaalisen yksikön kokemuksellisenä vastineena. Mutta maailma ilmenee myös historiallisena ulottuvuutena, jonka *jaamme* edesmenneiden ja tulevien henkilöiden kanssa: maailma on yhteisöllinen maailma ja yhteisö on historiallinen yhteisö. On huomattava, että *nämä* Toiset eivät ole keitä tahansa. Tietynlaisena historiallisena ulottuvuutena maailma on jaettu vain sellaisten subjektien kesken, jotka kuuluvat samaan perinteeseen – ja siksi historiallisena maailman konstituutio ikään kuin sulkee pois kaikki ne, jotka eivät kuulu tähän *perinteeseen* – vastavasti kuin tietty sosiaalinen yksikkö sulkee sinä muodostuvan sosiaalisen tilan ulkopuolelle kaikki sosiaaliseen yksikköön kuulumattomat. Esimerkiksi se tapa, jolla me suomalaiset jaamme maailman ruotsalaisten kanssa, on erilainen tapa, jolla jaamme maailman esimerkiksi iranilaisten kanssa. Konkreettinen intersubjektivinen maailma on tietyn historiallisen perinteen kokemuksellinen vastine, eri yhteisöjen historialliset elämisaailmat voivat olla enemmän tai vähemmän yhteneväiset.

Viime kädessä on kuitenkin olemassa vain yksi maailma. Mutta mikä sitten on *viimekätinen* maailma? Husserlin vastaus tähän kysymykseen käy, kun tarkastellaan sitä, miten historiaalisten yhteisöjen väliset suhteet mahdollistuvat. Husserl argumentoi, että vaikka kulttuurimme ja perinteemme olisivat hyvinkin erilaisia, me kuitenkin viime kädessä kuulumme samaan maailmaan sinä mielessä, että elämisaailmamme sisältävät eräänlaisia vakioita – siis piirteitä – jotka kuuluvat kaikkiin elämisaailmoihin (Hua6, 383; Hua15, 227, 632; ks. Held 1998). Husserl puhuu tässä yhteydessä esimerkiksi maasta ja taivaasta, päivästä ja yöstä, luonnonolioista, elämistä ja ruumiillisuudesta (Hua15, 67, 632). Husserl väittää,

että juuri elämismaailmojen invariantit mahdollistavat sen, että voimme kokea vieraita elämismaailmoja nimenomaan vieraina elämismaailmoina, sen sijaan että kokisimme ne vain oman historiallisen elämismaailmamme piirissä ilmenevinä poikkeamina. Näiden invarianttien kokonaisuus on *luonto*. Husserl kirjoittaa:

Käsi kädessä historiallisen elinympäristömme kanssa konstituoituu ääretön, avoin luonto – luonto, joka ylittää historiallisen elinympäristön äärellisyyden, ja tämä aina jo mahdollistaa uusien, vaikkakin faktisesti vieraaksi jäävien historiallisten kokonaisuuksien [so. vieraiden maailmojen ja perinteiden] konstituution (Hua15, 139–140).

Toisin sanoen kulttuurisen, historiallisen maailmamme taustalla on luonnon muodostama horisontti. Voimme liittää tämän ensimmäiseen intersubjektivisuuden tyyppiin sanomalla: *Historiallisena ulottuvuutena* maailma on jaettu vain ja ainoastaan oman perinteemme jäsenten kesken, mutta *havaintomaailmana* se kuitenkin on jaettu kenen tahansa kesken. Husserl kirjoittaa:

voi olla vain yksi objektiivinen maailma, vain yksi objektiivinen aika, vain yksi objektiivinen tila, vain yksi objektiivinen luonto. Ja tämän yhden luonnon välttämättä myös täytyy olla olemassa, sikäli kuin kokemuksessani piilee rakenteita, jotka implikoivat muiden monadien kanssa-olemisen (Hua1, 167).

3 Seuraamukset: intersubjektiviisen maailman konstituution kuuluva poissulkevuus

Husserlin ajattelussa voidaan siis erottaa kolme intersubjektivisuuden tyyppiä: ”a priori intersubjektivisuus”, ”sosiaalinen intersubjektivisuus” ja ”generatiivis-historiallinen intersubjektivisuus” (ks. Taipale 2009, 101–179). *Empatia* on sosiaalisen intersubjektivisuuden yksi rakennepiirre, ja se kattaa vain pienen osan Husserlin intersubjektivisuustematiikasta. Tässä valossa on selvää, että Husserlin intersubjektivisuusajattelun samaistaminen tämän empatiateoriaan on yksinkertaisesti virheellistä. Kolme intersubjektivisuuden tyyppiä ovat kytköksissä toisiinsa seuraavasti: a priori intersubjektivisuus mahdollistaa sosiaalisen intersubjektivisuuden, ja toisten sosiaalisen kohtaamisen myötä tietoisuus konstituoituu itsensä viimein osana historiallista yhteisöä ja perinnettä, ja näin generatiivinen intersubjektivisuus konstituoituu sosiaalisen intersubjektivisuuden pohjalta. Alkuperäinen luonnon horisontti kuitenkin jää voimaan: vaikka jaamme sosiaalisen maailman vain tiettyjen samanaikaisten subjektien

kanssa, ja historiallisen maailman vain perinteeseemme kuuluvien menneiden, nykyisten ja tulevien subjektien kanssa, viime kädessä jaamme kuitenkin luonnollisen maailman kaikkien – kenen tahansa – kanssa (Hua15, 235).

Mutta ovatko *aivan kaikki* maailmaa konstituoivia havaitsijoita? Husserl kielittää tämän ja kirjoittaa:

Mutta "toisten" subjektien joukkoon kuuluu myös "mielisäiraita" sekä eläimiä [...]. Tällaiset subjektit voidaan toki kokea empatian kautta, siis minun intentionaalisisina muunnelmiani, mutta kaikki transsendentaalisesti redusoidut [subjektit] eivät ole niitä joiden kanssa me yhdessä konstituimme maailman. [Maailma] on annettu meidän maailmanamme, [mutta] "me" viittaa nimenomaan niiden subjektien joukkoon, jotka yhdessä konstituivat yhden ja saman maailman. [...] Ja eläimet ja mielisäiraat ihmiset eivät ole niitä joiden kanssa me konstituimme maailman – vaikkakin me koemme heidän elävän suhteessa [siihen yhteen ja ainoaan] aktuaaliseen maailmaan [jonka me koemme] (Hua15, 162).

Toisin sanoen – ei vain sosiaalinen ja historiallinen maailma – vaan myös luonto jäsenyy suhteessa *tietynlaisiin* havaitsijoihin: luonnon konstituutiolla on *normatiivinen* rakenne. On olemassa kuuroja ja sokeita henkilöitä, joiden kineettinen tuntuma omaan ruumiiseensa on vaurioitunut. On dementikkoja ja skitsofreenikkoja, joiden kokemus ajallis-tilallisuudesta on häiriintynyt. Ja on lukemattoman paljon eläinlajeja, jotka ovat suhteessa ympäristöönsä radikaalisti eri tavalla kuin me. Jos pitäisimme jokaista aistivaa olentoa yhtä lailla maailmaa konstituivana subjektina, päätyisimme siihen johtopäätökseen, että maailmalla ei ole mitään sellaista intuitiivista sisältöä, mikä voitaisiin jakaa aivan kaikkien kanssa: siksi meidän täytyisi sanoa, että viimekätinen maailma ei ole *havaittavissa*. Mutta, kuten alussa lainasin Merleau-Pontya, maailma on nimenomaan se, minkä me koko ajan havaitsemme. Jos haluamme pitää kiinni siitä, että viimekätisellä maailmalla – luonnolla – on jotain intuitiivisesti jaettavissa olevaa sisältöä, meidän täytyy myöntää luonnon konstituutiolle *normatiivinen* rakenne. Esimerkiksi kirjan kannen vihreä väri on todellinen ja jaettavissa, eikä värien objektiivisuutta horjuta se, että on synnynnäisesti sokeita henkilöitä, jotka eivät kykene näkemään värejä.

Husserlin mukaan intersubjektiviisen maailman konstituutioon kuuluu pohjimmitaan tietty *poissulkevuus*. Intersubjektiviiset asiat, oliot, tapahtumat ja piirteet ovat niitä, joiden *pitäisi* olla muidenkin havaittavissa, ja ne, jotka eivät näitä havaitse, havaitsevat "normaalista poikkeavalla tavalla". Näillä *normaalista poikkeavilla subjekteilla* ei Husserlin mukaan ole samaa transsendentaalista asemaa intersubjektiviisen maailman konstituutiossa kuin niin kutsutuilla normaaleilla subjekteilla: esimerkiksi sokeiden ja kuurojen olemassaolo ei saa meitä vakuuttamaan siitä, että värit ja äänet eivät ole reaalisesti olemassa. Kyseiset piirteet ovat

osa intersubjektivistisista maailmaamme ja tässä mielessä intersubjektivistisen maailman konstituutiolla on normatiivinen rakenne.

Helsingin yliopisto

Viitteet

- ¹ Artikkelin perustuu esitelmään, jonka pidin Suomen filosofisen yhdistyksen ”Maailma”-kollokviossa (Jyväskylä 12.–13.1.2009).
- ² Viitataan Husserliin standardimenetelmää käyttäen: ”Hua” on lyhenne Husserlin kirjoituksia kokoavasta *Husserliana Gesammelte Werke* -sarjasta, ja arabialainen numero sen perässä viittaa niteen numeroon.
- ³ *Krisis*-teoksessaan Husserlin kanta on varsin yksiselitteinen: ”In der Umstellung der Epoché geht nichts verloren, nicht von all den Interessen und Zwecken des Weltlebens, und so auch nichts von den Erkenntniszwecken” (Hua6, 179), ja Husserl myös painottaa että reduktion konstruointi on ”kääntymisenä pois” (*Abwendung von*) luonnollisista elämän intresseistä on ”hyvin yleinen väärinymmärrys” (*sehr gewöhnliche Missverständnis*) (Hua6, 179–180).

Kirjallisuus

- Held, Klaus (1998), ”Sky and Earth as Invariants of the Natural Life-world”, teoksessa Orth ja Cheung (toim.), *Phenomenology of Interculturality and Life-world*. München: Karl Alber.
- Husserl, Edmund (Hua1), *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, toimittanut Stephan Strasser, Haag, Martinus Nijhoff, 1950.
- Husserl, Edmund (Hua3/1), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. toimittanut Karl Schuhmann. Haag, Martinus Nijhoff, 1950.
- Husserl, Edmund (Hua6), *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*, toimittanut Walter Biemel, Haag: Martinus Nijhoff, 1954.
- Husserl, Edmund (Hua8), *Erste Philosophie. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, toimittanut Rudolf Boehm, Haag: Martinus Nijhoff, 1959.
- Husserl, Edmund (Hua15), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-35*, toimittanut Iso Kern, Haag, Martinus Nijhoff, 1973.
- Merleau-Ponty, Maurice (2002), *Phenomenology of Perception*, translated by Colin Smith, London/New York, Routledge.
- Taipale, Joonas (2009), *Incarnate Subjectivity. The Constitutive Significance of Embodiment in Husserlian Phenomenology* (Philosophical Studies from the University of Helsinki, vol. 25). Helsinki, Yliopistopaino.

Taipale, Joonas (2010), "Intersubjektiiivisuus ja normaalius", teoksessa Miettinen, Pulkkinen ja Taipale (toim.), *Fenomenologian ydinkysymyksiä*. Helsinki, Gaudeamus.

Waldenfels, Bernhard (2004), "Bodily experience between selfhood and otherness", *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 3, 235–248.

Zahavi, Dan (2001), *Husserl and Transcendental Intersubjectivity. A Response to the Linguistic-Pragmatic Critique*, translated by Elizabeth Behnke, Ohio, Ohio University Press.

IV

Fyysikon maailma

Kari Enqvist

Jos ihmiskunnan pitäisi summata tiedolliset saavutuksensa yhteen ainoaan lauseeseen, mikä tuo lause olisi? Nobelfyysikko Richard P. Feynmanin ehdotus oli: ”Tavallinen aine koostuu atomeista.” Se on käytännöllinen tosiseikka, joka ei ole ilmeinen, mutta johon (lähes) kaikki kuitenkin uskovat. Tieteellisenä totuutena lause ilmaisee universaalin, joka pätee tällä hetkellä kaikkialla maailman-kaikkeudessa ja on tehnyt sitä kaikkina aikoina, paitsi aivan alkuräjähdyistä seuranneina muutamina satoina tuhansina vuosina. Tavallinen aine – erotuksena pimeästä aineesta, joka ei ole atomaarista – koostuu siis atomeista sillä varmuudella, jonka empiirinen tiede voi tarjota. Mutta miksi me emme näe atomeja?

Ilmeinen vastaus on, että atomit ovat liian pieniä. Näkökyvyllämme on spatiaalinen resoluutio, joka lienee metrin kymmenestuhannesosien luokkaa. Sitä pienemmistä olioista ei muodostu minkäänlaista näköelämystä.

Mutta mitä me sitten näemme, kun katselemme esimerkiksi seinää? Se koostuu atomeista, joita emme näe. Silti näemme jotakin – atomeista muodustuvan kokonaisuuden. Mutta mikä oikeastaan on seinän suhde rakenneosiinsa? Ja mitä tarkkaan ottaen tarkoittaa ”kokonaisuus”?

Ongelma on äärimmäisen epätriviaali. Hyvin helposti toistetaan mantraa ”kokonaisuus on enemmän kuin osiensa summa” ajattelematta problematiikkaa, joka siihen liittyy. Esimerkiksi voisi kysyä, miten osasia summataan? Tai millainen summa vaikkapa seinä on atomeistaan?

Nämä ovat kysymyksiä, joilla on epäilemättä filosofiset ulottuvuutensa. Tässä lähestyn niitä pelkästään teoreettisena fyysikkona tarkoitukseni selvittää, millaisia ovat fysiikan tarjoamat luonnonkuvailut – eli fysiikan teoriat – ja mikä niissä on osasten ja kokonaisuuden suhde. Esitän, että fysiikan teoriat antavat myös reseptin rakenneosien summaamiseksi sekä vastauksen sille, millainen tämän summaamisen lopputuote täsmällisesti ottaen on. Tällä tavoin tulemme saaneeksi myös kvantitatiivisen määritelmän emergenssille.

Newtonin mekaniikka tarkastelee (pistemäisiä) kappaleita, jotka vuorovaikut-

tavat toistensa kanssa voimien välityksillä. Voimat, kuten hiukkasten liikeratoja kuvaavat nopeudet ja kiihtyvyydet, ovat vektorisuureita, ja vektoreiden summaaminen on alkeismatematiikasta tuttua. Tällöin voi ajatella, että osasten kokonaisvaikutus saadaan summaamalla niiden voimavaikutukset vektorimielessä yhteen, ja tämä luonnollisesti on Newtonin mekaniikassa aivan oikea tapa. Mutta Newtonin mekaniikan mieltäminen fysiikan teorioiden prototyyppiksi johtaa harhapoluille. Fysiikan teorioiden joukossa Newtonin mekaniikka on rakenteeltaan itse asiassa verraten poikkeuksellinen. Se esiolettaa objektit (”pistemäiset kappaleet”), joiden päälle ominaisuudet (kuten ”sähkövaraus”) liimataan kuin nimi-laput. Se erottaa toisistaan objektin ja sen (voima)vaikutuksen – jälkimmäinen näyttääytyy objektin eräänlaisena ominaisuutena.

”Voima” itsessään on epätydyttävä käsite. Se on vain nimi liiketilän muutokselle eikä sitä voi suoraan havaita. On kiinnostavaa, että radioaalto vuonna 1887 löytäneen Heinrich Hertzin mielestä Newtonin mekaniikka tuli muotoilla siten, että ”voima” ei lainkaan esiintyisi sen peruskäsitteistössä. Fysiikka tulisi ikään kuin puhdistaa hämäävistä rönsyistä, ja vaikka voiman luonnetta ei selitetä, ”rasituksista vapaan mielemme ei enää tarvitse esittää laittomia kysymyksiä”, kuten Hertz esitti. Sanotaan, että Hertzin lähestymistapa vaikutti voimakkaasti myös Ludwig Wittgensteiniin, joka insinöörinä oli tutustunut Hertzin kirjoituksiin, ja jonka *Traktatusessa* hertziläinen henki on kenties havaittavissa.

Fysiikka ei kuitenkaan pohjaudu käsiteanalyysiin. Newtonin mekaniikan soveltumattomuus fysikaalisen teorian esikuvaksi johtuu yksinkertaisesti siitä, että mitkään muut perusvuorovaikutuksia kuvaavat fysiikan teoriat eivät muistuta sitä. Lisäksi teoreettiset fyysikot uskovat, että sekä Newtonin mekaniikka että sen yleistys – yleinen suhteellisuusteoria – eivät ole täysin oikeita luonnonkuvailuja, kun energiat ovat hyvin suuria ja etäisyydet hyvin pieniä.

Perusfysiikkaa kuvailevat teoriat ovat kvanttikentäteorioita. Niiden muuttujia ovat kentät, joiden sisältämien vapausasteiden – toisin sanoen riippumattomien muuttujien – määrä on ääretön. Kenttä on funktio ajasta ja avaruudesta: $\varphi = \varphi(x,t)$, ja jokaiseen aika-avaruuden pisteeseen liittyy näin riippumaton vapausasteensa.

Dynamiikka eli fysiikan laki saadaan, kun kirjoitetaan niin sanottu vaikutus S , joka on funktionaali kentistä: $S = S[\varphi]$. Tyypillisesti vaikutus on kentän liike-energian ja vuorovaikutusenergian erotus summattuna yli koko aika-avaruuden. Vaikutuksen funktionaalinen muoto ei itsessään ole johdettavissa vaan se pitää arvata: tämä on työ, jota teoreettiset fyysikot tekevät. Vaikutuksen sijasta voitaisiin puhua myös Hamiltonin funktiosta¹, joka on kentän liike-energian ja potentiaalienergian summa. Tiettyjen teknisten syiden vuoksi fyysikot kuitenkin puhuvat useimmiten vaikutuksesta.

Vaikutus S on siis sama asia kuin ”luonnonlaki”. Kaikki luontoa kuvaavat lait

ovat tiedossa, kun fyysikot ovat keksineet kaikkia vuorovaikutuksia kuvaavan vaikutuksen funktionaalisen muodon. On syytä kuitenkin huomata, että luonnonlakien täydellinenkin tunteminen ei vielä riitä ennustamaan maailman yksityiskohtaista (tai todennäköisintä) tilaa mielivaltaisella hetkellä. Lakien lisäksi pitää nimittäin tuntea vielä alkuehdot.

Kun vaikutus S on annettu, fyysikko pystyy sen perusteella vastaamaan ainakin periaatteessa esimerkiksi kysymykseen, mikä on todennäköisyysamplitudi sille, että kentän arvo avaruusaikapisteessä x_2 on $\varphi(x_2)$, jos avaruusaikapisteessä x_1 se on $\varphi(x_1)$, eli mikä on korrelaattori $\langle \varphi(x_1) \varphi(x_2) \rangle$. Tällöin puhutaan niin sanotusta kaksipistekorrelaattorista. Yleisesti fysiikan teoria antaa kaikki N -pistekorrelaattorit $\langle \varphi(x_1) \varphi(x_2) \dots \varphi(x_N) \rangle$. Kun ne on laskettu, teoria on ratkaistu täydellisesti. Käytännössä – teknisten ja matemaattisten vaikeuksien vuoksi – mitään realistista fysiikan teoriaa ei voi täydellisesti ratkaista. En tässä myöskään puutu siihen, miten korrelaattorit lasketaan, kun vaikutus tunnetaan. Minun tarvitsee vain todeta, että kyseessä on eräs kenttäteorioiden perusteisiin kuuluva asia.

Myös Newtonin mekaniikka voidaan pukea vaikutuksen ja korrelaattorien kielelle. Koska kyseessä on klassinen eli ei-kvattifysikaalinen teoria, korrelaattoreiden todennäköisyysluonne katoaa. 1980-luvulla Alain Aspect työtovereineen pystyi kuitenkin osoittamaan tutkimalla fotonien polarisaatiotilojen korrelaatioita, että klassisen todennäköisyyslaskennan lait eivät päde luonnossa. Havaitut korrelaatiot olivat yhtäpitäviä kvanttiteorian ennusteiden kanssa, mutta tulos itsessään on paljon syvällisempi. Se nimittäin kertoo, että vaikkei kvanttiteoria olisikaan viimeinen teoria, joka tapauksessa luonto ei noudata klassisen logiikan lakeja. Esimerkiksi lause tyyppiä ” A ja ei- A ” voi luonnossa olla tosi. Tällaisia kvanttifysiikan motivoimia kokeita voisi siis pitää esimerkkeinä kokeellisesta metafysiikasta, sillä fysiikan teorioiden lisäksi ne testaavat ajattelun perusteita.

Nämä kokeelliset tulokset yhdessä kvanttikenttäteoreettisen viitekehyksen kanssa johtavat luonnonkuvailuun, joka eroaa ratkaisevasti newtonilaisesta. Tässä katsannossa meidän ei tule puhua ”kappaleista”, joilla on ”ominaisuuksia”, eikä myöskään ”kappaleiden välisistä vuorovaikutuksista” tai ”voimista”. Esimerkiksi kvanttielektrodynamiikassa elektronia ei voi erottaa sen tavoista vuorovaikutusta äärettömän fotonin- ja elektronijoukon kanssa².

Käytännössä tarkasteltavana olevan fysikaalisen systeemin kaikkia vuorovaikutuksia ympäröivän maailman kanssa ei voida havaita. Ne kuitenkin vaikuttavat systeemiin, joten ne tulee jollakin tavoin huomioida. Teoriassa tämä tapahtuu ottamalla keskiarvo kaikista havaitsematta jäävistä vuorovaikutuksista. Fysiikassa sanotaan, että tällöin nämä vuorovaikutukset summataan tai integroidaan pois. Tämä näkökulma on viime vuosina osoittautunut erittäin hedelmälliseksi myös kvanttimekaniikan tulkintaongelmien osalta. On nimittäin osoitettu, että kvanttimekaanisen systeemin heikkokin vuorovaikutus ulkomaailman kanssa muut-

taa systeemin luonnetta siten, että efektiivisesti kvanttiominaisuudet lomittuvat ulkomaailmaan, ja systeemi, kun sekoittuminen summataan pois, alkaa nopeasti muistuttaa tavanomaista tilastollisen fysiikan systeemiä. Tämä niin sanottu dekoherenssi ei poista kvanttimekaniikan surullisenkuuluisaa mittaongelmaa mutta selättää kuitenkin puolet kvanttimekaniikan tulkintaongelmista. Kun Einstein ihmetteli, onko kvanttimekaaninen Kuu taivaalla tietyssä paikassa, jos emme katso sitä, voimme nyt todeta, että Kuun lomittuminen muun universumin kanssa tekee siitä dynaamisesti klassisen kappaleen. Vastaus Einsteinin kysymykseen on täten ”kyllä”.

Esimerkkinä havaitsemattomien ilmiöiden pois integroinnista voimme ajatella teoriaa, jota kuvaa vaikutus $S[\varphi]$. Olettakaamme, että tämän teorian soveltuvuusalue kattaa kaikki aika- ja kokoskaalat, ja tässä mielessä voimme kutsua sitä *fundamentaalisiksi teoriaksi*. Jos emme kuitenkaan voi havaita kentän kaikkia arvoja, meidän tulee integroida ne pois. Sanokaamme esimerkin vuoksi, että havaintoresoluutiomme ei riitä näkemään kentän arvoja kokoskaaloissa, jotka ovat pienempiä kuin L . Tällöin havaintomaailmaamme kuvaa efektiivinen teoria $S_{\text{eff}}[\psi] = \langle S[\varphi] \rangle_L$, joka on saatu integroimalla pois (ottamalla tietyllä tavalla painotettu keskiarvo) kaikki kokoskaalaa L pienemmät tapahtumat fundamentaalisesta teoriasta. Samalla tämän uuden, efektiivisen kuvailun vapausasteet muuttuvat kentästä φ karkeistetuksi kentäksi ψ , joka etäisyyksillä $x < L$ on vakio – resoluutio on huonontunut niin, että mitään yksityiskohtaa ei L :ää pienemmällä kokoskaalalla näy. Mutta ilmiöillä, jotka pienellä kokoskaalalla tapahtuvat, on kuitenkin vaikutuksensa, jotka efektiivinen teorianamme nyt huomioi.

Efektiivistä teoriaa voidaan periaatteessa käyttää kuten teoriaa, josta se on johdettu: voimme laskea korrelaattoreita ja saada tällä tavoin luonnonkuvailun, jossa tietty ilmiöjoukko on kuitenkin mukana vain eräänlaisena keskiarvona. Todettakoon kuitenkin, että historiallisesti fysiikka ei tietenkään ole edennyt tällä tavalla. Eri ilmiöluokille ja eri kokoskaaloille on yrityksen ja erehdyksen kautta ensin muovailtu likimääräisiä teorioita. Näitä teorioita fyysikot kutsuvat usein *fenomenologisiksi teorioiksi*. Jälkeenpäin teorioiden välisiä yhteyksiä on sitten saatettu ymmärtää paremmin, tai sitten teorialle on löytynyt mikroskooppinen ”selitys” eli teoria, jonka karkeistuksesta on kyse. Esimerkiksi kelpaa vaikkapa suprajohdavuuden Ginzburg-Landau-teorian ”selittäminen” mikroskooppisella BCS-teorialla.

Käytännössä karkeistaminen on lähes jokapäiväistä. Havaintolaitteilla on aina tietty resoluutio, ja silloin meidän on kysyttävä, millainen on se maailma, jonka ne havaitsevat. Vaikka siis tuntuksimme teorian kaikesta, meidän olisi silti karkeistettava sitä voidaksemme ennustaa, millaisia ilmiöitä laitteemme havaitsevat. Tämä pitää paikkansa sekä fyysikoiden rakentamien ilmaisimien suhteen että laitteisiin, joista biologinen evoluutio on vastuussa, esimerkiksi ihmissilmään.

Kaikki perusvuorovaikutukset ovat epälineaarisia. Tämä tarkoittaa sitä, että vaikutuksen S funktionaalinen muoto on aina kvadraattista korkeampaa astetta. Tämä on yksinkertainen tosiseikka, jolla on mielenkiintoinen matemaattinen seuraamus: kun karkeistamme epälineaarisen vaikutuksen, näin saadun efektiivisen vaikutuksen funktionaalinen muoto ei enää ole sama kuin karkeistamattoman vaikutuksen. Matemaattisesti voimme ilmaista tämän tosiseikan seuraavasti: $S_{\text{eff}}[\psi] = \langle S[\phi] \rangle_L \neq S[\psi]$.

Esimerkki valaisee asiaa. Yksinkertaisimmillaan voimme ajatella, että ”luonnonlaki” on vaikutuksesta johdettava epälineaarinen differentiaaliyhtälö³ (”liikkeyhtälö”) esimerkiksi tyyppiä

$$d\phi(x)/dt = A\phi(x)^2 + B\phi(x)^3.$$

Tässä $\phi(x)$ on siis havaintosuureeseen liittyvä vapausaste, missä A ja B ovat joitakin vakioita. Luonnonlaki kertoo, miten kyseinen vapausaste muuttuu ajan funktiona eli mikä numero saadaan, kun suure mitataan avaruuden pisteessä x .

Mutta millainen luonnonlaki kuvaa *karkeistettua* vapausastetta $\psi = \langle \phi \rangle_L$? Tämän selvittämiseksi voimme ottaa keskiarvon itse luonnonlaista:

$$\langle d\phi(x)/dt \rangle = \langle A\phi(x)^2 + B\phi(x)^3 \rangle \rightarrow d\langle \phi \rangle/dt = A\langle \phi(x)^2 \rangle + B\langle \phi(x)^3 \rangle.$$

Mutta koska yleisesti $\langle \phi(x)^n \rangle \neq \psi^n$ kun $n > 1$, saamme

$$d\psi/dt \neq A\psi^2 + B\psi^3.$$

Karkeistettu liikkeyhtälö ei siis ole sama kuin karkeistamaton. Liikkeyhtälö johdetaan vaikutuksesta, joten karkeistettu vaikutuskin on pakosti erilainen. Koska vaikutuksen funktionaalinen muoto on sama asia kuin ”luonnonlaki”, karkeistus siis muuttaa luonnonlakeja. Toisin sanoen: *luonnonlakien muoto riippuu resoluutiosta*. Tähdennän vielä kerran, että tämä on matemaattinen tosiseikka, ei filosofinen tai ideologinen väittäjä⁴.

Koska karkeistetun teorian vaikutuksen funktionaalinen muoto on erilainen kuin fundamentaalisen teorian, karkeistettua teoriaa voidaan tässä täsmällisesti määritellyssä mielessä pitää laadullisesti erilaisena. Voimme siis todeta: *luonnonlait muuttuvat laadullisesti resoluution muuttuessa*. Tämäkin on matemaattinen tosiseikka kun sana ”laadullinen” ymmärretään funktionaalisen riippumattomuutena⁵.

Koska ihmissilmä hukkaa informaatiota, seinää katsellessamme näemme siis atomaarisen aineen karkeistetun kuvan. Se näyttää hyvin erilaiselta kuin atomit, sillä karkeistus muuttaa kuvailua laadullisesti.

On heti selvää, että karkeistus hukkaa fyysikaalista informaatiota⁶, ja että tässä

mielessä suuremman kokoskaalan kuvailu on vähemmän kuin ”osiensa summa”. Tätä tosiseikkaa voi yksinkertaistaa seuraavalla ajatuskokeella. Kuvitellaan, että heitämme kahta noppaa, joiden silmäluvut muodostavat ”fundamentaalisien” teorian vapausasteet. Kuvitellaan myös, että meillä on havaintolaite, joka ei kykene erottamaan arpanoppien silmälukuja vaan lukee sen sijaan niiden keskimääräisen silmäluvun. Havaintolaite siis karkeistaa perustasoa, jossa esimerkiksi kahden nopan silmälukujen summaksi saadaan 7 kuudella fundamentaalikuvailun kannalta erillisellä konfiguraatiolla: 1+6, 2+5, 3+4, 4+3, 5+2, 6+1. Havaintolaitteemme hukkaa informaatiota näistä eri konfiguraatioista ja ilmoittaa kaikkien keskimääräiseksi silmäluvuksi 3,5. Kyseessä on selvästi kuvailun laadullinen muutos, sillä silmälukua 3,5 ei nopissa esiinny.

Tämä esimerkki valaisee myös reduktion ja karkeistuksen suhdetta. Karkeistettu kuvailu on aina periaatteessa johdettavissa fundamentalisemmasta kuvailusta, mutta karkeistetusta kuvailusta ei milloinkaan voi yksikäsitteisesti johtaa fundamentalisemman eli tarkemman resoluutiotason luonnonlakeja. Jos tuntuimmme ”kaiken teorian”, pystyisimme periaatteessa (mutta vain periaatteessa) laskemaan kaikki karkeistetut kuvailut. Niinpä karkeistuksen aiheuttamaa laadullista muutosta sopii kutsua heikoksi emergenssiksi. Sen vastakohta olisi vahva emergenssi, joka väittäisi, että tietyn resoluutiotason ilmiöitä ei millään matemaattisella menettelyllä ole johdettavissa tarkemman resoluutiotason ilmiöistä. Heikkoa emergenssiä on varmasti olemassa fysiikan teorioiden matemaattisen rakenteen perusteella; vahva emergenssi taas on filosofinen väite, jota ei sen implikoiman matematiikan murtokohdan vuoksi voida millään keinoin johtaa tai todistaa.

Reduktio on siis tässä katsannossa aina yhteydessä resoluutioon. Kun sanomme, että kemia redusoituu fysiikkaan, se ei tarkoita, että kemia tieteenä olisi yksikäsitteisessä suhteessa atomifysiikkaan. Sen sijaan tämä merkitsee, että kaikki kemian käsitteet ovat periaatteessa johdettavissa sopivalla karkeistuksella atomifysiikasta.

Luonnossa karkeistusta tapahtuu dynaamisesti. Esimerkiksi veteen liuotettu molekyyli ”näkee” muiden molekyylien atomaarisen rakenteen karkeistettuna – molekyyli ei ”näe” muita molekyyliä alkeishiukkanen kerrallaan vaan kokonaisuuksina. Tämä johtuu molekyylien arkkitehtuurista eli tavasta, jolla ne ovat rakentuneet⁷. Arkkitehtuuri nimittäin määrää myös efektiivisten vuorovaikutusten luonteen. Tässä mielessä heikkoa emergenssiä esiintyy luonnossa lähes matemaattisella varmuudella. Karkeistus ei siis ole vain seurausta ihmisen tavasta käsitellä informaatiota vaan on luonnon dynaaminen ominaisuus.

Esiintyykö luonnossa myös vahvaa emergenssiä? Yksinkertaisin hypoteesi on ”ei”. Viime kädessä tämäkin on kuitenkin empiirinen eikä filosofinen kysymys. Mainittakoon kuitenkin, että fysiikan näkökulmasta vahvan emergenssin käsitettä käytetään usein epätarkasti. Esimerkiksi voidaan nostaa vaikkapa sinfoniaorkesterin musiikki. Sanotaan, että sitä ei voi johtaa orkesterin osien ominaisuuksista.

sista vaan että se on kokonaisuus ja enemmän kuin osiensa summa. Mutta tällöin sekoitetaan fysikaalisen ilmiön ominaisuudet vaikutuksiin, jotka ilmiö aiheuttaa havaintolaitteessa. Orkesteri tuottaa painevaihteluita eli fysikaalista informaatiota, joka viime kädessä voidaan esittää ykkösinä ja nollina, kuten vaikkapa mp3-soittimen muistissa. Ihmisessä – eli havaintolaitteessa – painevaihtelut aiheuttavat monimutkaisia reaktioita alkaen kuuloluiden mekaanisen värinän synnyttämistä sähkökemiallisista impulsseista, jotka huipentuvat musiikin elämykseen. Tässä katsannossa musiikin kokonaisvaltaisuus ei ole esimerkki fysikaalisen maailman ylittävästä emergenssistä vaan vanhasta kysymyksestä siitä, miten tietoinen elämys syntyy.

Voimme myös kysyä, onko syytä olettaa, että on olemassa fundamentaalinen teoria, joka edustaa tarkinta mahdollista resoluutioitasoa? Yksinkertaisin hypoteesi on ”kyllä”, mutta tämäkin on empiirinen kysymys. Lisäksi voi epäillä, onko fundamentaalinen teoria (”kaiken teoria”) ylipäättään yksikäsitteisesti määritettävissä. Kvanttifysikaaliset korrelaatiot ovat summia kenttäkonfiguraatioiden erilaisten historioiden yli, ja kuten noppaesimerkki osoittaa, summaaminen kadottaa aina yksikäsitteisyyttä.

Viime aikoina teoreettisessa fysiikassa paljon huomiota ovat herättäneet niin sanotut dualiteetit. Kaksi teoriaa on duaaleja toisilleen, jos ne johtavat täsmälleen samoihin korrelaattoreihin. Niinpä on mahdollista, että meillä on teoria S_1 , jonka vapausasteita ovat kentät Ψ_k , ja teoria S_2 , jonka vapausasteita ovat kentät Φ_m , mutta jotka vapausasteittensa ja vaikutustensa erilaisuudesta huolimatta kuitenkin ovat fysikaalisesti identtiset teoriat. Niiden vapausasteet voidaan ikään kuin transformoida toisikseen, ja lisäksi kaikki seuraamukset – eli korrelaattorit – ovat identtiset. Tällaisia duaaliteorioita tunnetaan vain muutamia. Esimerkiksi sopii viisiulotteisen aika-avaruuden gravitaatioteoria, joka kuvaa eräässä vakioisesti käyrityneessä avaruudessa sijaitsevaa mustaa aukkoa; on osoitettu, että se on ekvivalentti neliulotteisen aika-avaruuden teorian kanssa, jonka vapausasteet ovat tietyn tyyppisiä, keskenään vuorovaikuttavia alkeishiukkasia⁸. Metafyysisesti tällainen dualiteetti on kiusallinen sikäli, että todellisuuden perimmäinen luonne jää silloin ratkaisemattomaksi. Esimerkissämme havaitsijalla ei olisi minkäänlaista empiiristä keinoa päättää, asuuko hän mustan aukon hallitsemassa käyrityneessä avaruudessa vai kuuman alkeishiukkaskaasun täyttämässä normaaliavaruudessa, tai onko hänen todellisuudessaan kolme vai neljä avaruusulottuvuutta. Mikään määrä filosofointia ei myöskään asiaa pysty ratkaisemaan, vaan todellisuuden olemus jää tällaisessa tapauksessa ikuisen pimentoon.

Helsingin yliopisto

Viitteet

- ¹ Tai täsmällisesti ottaen Hamiltonin operaattorista.
- ² Kvanttielektrodynamiikassa sekä elektronin massa että sen sähkövaraus riippuvat energiasta, jolla niitä mitataan. Ne eivät siis ole elektronin liimattuja ”ominaisuuksia” vaan eräänlaisia vasteita elektronia luotaaville vuorovaikutuksille.
- ³ Tämä ei täsmällisesti ottaen pidä paikkansa mutta tarjoaa tässä kuitenkin eräänlaisen oikotien karkeistuksen ymmärtämiseen.
- ⁴ Vastaava johtopäätös saavutetaan myös tarkastelemalla pelkästään vaikutusta ja ilman viittausta (klassiseen) liikeyhtälöön.
- ⁵ Tätä määritelmää on mahdollista täsmentää, mutta fyysikon tarpeisiin se riittää hyvin.
- ⁶ Fysikaalinen informaatio on sama kuin Shannon-informaatio ja on siis niiden bittien määrä, jotka tarvitaan kuvailemaan systeemin kaikki vapausasteet täydellisesti.
- ⁷ Arkkitehtuuri määräytyy viime kädessä vaikutuksesta.
- ⁸ Kyseessä on ns. AdS/CFT-vastaavuus; ”AdS” viittaa ns. anti-de Sitter-avaruuteen, ja ”CFT” on lyhenne sanoille ”conformal field theory” (joka tässä esimerkissä on N=4 supersymmetrinen Yang-Mills-teoria).

Maailman luonnollisuus

Sanna Joronen & Markku Oksanen

Johdanto

Filosofiassa maailmalla tarkoitetaan todellisuutta hyvinkin abstraktissa mielessä, mutta jos suomen kielen käsitettä ”maailma” avaa hieman, sen välittömästi voi havaita muodostuvan sangen tutuista elementeistä, maasta ja ilmasta. Maailma merkitsee kokonaisuutta, josta me ihmiset olemme pieni osa ja josta olemassa-olomme on myös täysin riippuvainen. Tässä kirjoituksessa tarkastelemme maailman luonnollisuuden ideaa. Kysymme teemmekö maailmasta keinotekoisen, jos muutamme sen ilmastoa.

Tämän kysymyksen taustalla on se tosiasia, että ihminen on toimillaan jo vaikuttanut ilmastoon, vaikka tätä nimenomaista vaikutusta ei ole tavoiteltu. Erityisesti fossiilisten polttoaineiden käytön katsotaan aiheuttavan ilmaston lämpenemistä. Ilmaston lämpeneminen on yleisesti ottaen ihmiskunnalle haitallista, ja se vaatii yhteiskunnilta monenlaisia sopeuttavia toimenpiteitä, joista käydään laajaa ilmastopoliittista keskustelua. Keskustelun eräs uusi säe on ilmastonmuokkaus. Ilmastonmuokkaus muodostuu erilaisista tekniikoista, joilla pyritään vaikuttamaan ilmankehän kaasukoostumukseen, auringon säteilyvaikutukseen maahan ja näin ollen maapallon lämpötilaan. Näillä keinoilla pyritään ehkäisemään haittojen syntyä, lievittämään niiden muutosten tuhoisuutta ja parantamaan paikallisia sääoloja.

Ilmastoon ja säähän tapaamme liittää hallitsemattomuuden ja vaikean ennustettavuuden attribuutit. Ilmastonmuokkauksen tekniikat näyttäisivät tekevän tästä hallitsemattomuuden perikuvasta hallittavan – tai ainakin niillä pyritään tähän. Niinpä ilmastonmuokkaustekniikoita onkin kiinnostavaa pohtia sellaisten näkemysten valossa, joissa korostetaan luonnon arvon perustana nimenomaan luonnon luonnollisuutta, hallitsemattomuutta ja spontaanisuutta.

Amerikkalainen tietokirjailija Bill McKibben esitti vuonna 1989 teesin luon-

non lopusta. Hänen mukaansa havaittu ilmaston lämpeneminen merkitsee luonnon loppua – ei kuitenkaan maailmanloppua. Niin sanottu luonnollinen maailma, jossa ihminen on pitkään elänyt ja vaikuttanut, on vähitellen muuttunut keinotekoiseksi, sillä ihmisen vaikutus maailmaan on kasvanut massiivisiin mitasuhteisiin. Toisin sanoen ihmistoiminnan aiheuttama ilmastonmuutos merkitsee sekä luonnollisen maailman loppua että maailman keinotekoisumista, vaikka tätä keinotekoisumista ei olisi varsinaisesti tavoiteltukaan. (McKibben 1990, 7.)

McKibbenin teesi luonnollisen maailman lopusta antaa hedelmällisen pohjan muodostaa kriittinen kanta ilmastonmuokkaustekniikoita kohtaan. Jos tahaton vaikuttaminen tuottaa keinotekoisia maailmia, niin tahallisella muokkaamisella on väistämättä sama merkitys. Mielestämme maailman luonnollisuudesta puhuminen ei kuitenkaan toimi moraalisen argumenttina ilmastonhallintatekniikoita vastaan.

Intentionaalinen ilmastonmuokkaus

Nykyinen keskustelu ihmisen vaikutuksesta ilmakehän koostumukseen ei ole vaille historiallisia edeltäjiä. Antiikin Kreikassa ja keskiajan filosofiassa pohdittiin ilmaston merkitystä kansojen luonteeseen. Keskustelu jatkui edelleen 1600-luvulla kysymyksillä siitä, voiko ihminen toimillaan vaikuttaa ilmastoon vai ei – ja jos voi niin millä tavoin. Myös Montesquieun ja Rousseauin tapaisia valistusfilosoifeja kiinnosti ilmaston vaikutus ihmiseen ja kansanluonteeseen. (K. Fleming 1998, 32, 54.) On selvää, että tämä keskustelu ei ole vielä loppunut.

1990-luvulla keskustelun ilmastonmuutoksesta uudeksi aiheeksi tuli intentionaalinen ilmastonmuokkaus. Mutta aivan uusi asia ei tämäkään ole. Esimerkiksi neuvostoliittolaisilla oli joitakin jättimäisiä suunnitelmia 1950 ja -60-luvuilla pohjoisten alueiden elinolojen kehittämiseksi nimenomaan niiden ilmastoa ”parantamalla” (ks. Rusin & Flit, *sine anne*). Ilmastokeskustelu ei siis ole koskenut pelkästään sitä, miten yhteisöt voivat sopeutua säätilojen ja ilmaston vaihteluihin, joihin ihminen on osaltaan vaikuttanut, vaan myös sitä, miten ilmasto voitaisiin muokata meille suotuisammaksi. Ilmaston lämpenemistä koskeva keskustelu on kuitenkin nostanut intentionaalisen ja laajamittaisen elinympäristön muokkaamisen aivan uudella vakavuudella esille. Ilmastonmuokkauksen tavoitteena on hillitä ilmaston lämpenemistä erilaisin keinoin sekä hallita äärimmäisiä sääilmiöitä. Ilmastonmuokkaus ei siis pyri ole hiilidioksidipäästöjen vähentämiseen eikä se lukeudu Kansainvälisen ilmastopaneelin, IPCC:n, viimeisimmässä arviointiraportissa (IPCC 2007a) käsiteltyihin sopeutumiskeinoihin.

Ilmastonmuokauskeinoja on kahta päätyyppiä. Ensiksi ilmasto voidaan muokata poistamalla ilmakehästä kasvihuonekaasuja, etenkin hiilidioksidia, varas-

toimalla tai sitomalla sitä hiilinieluihin (Lenton & Vaughan 2009, 2563). Tunnetuimpia tällaisia keinoja ovat hiilidioksidin talteenotto eli CCS (carbon capture and storage) (IPCC 2005), rautahiukkasten kylväminen mereen (Denman 2008) sekä hiilen sitominen biomassaan, esimerkiksi istuttamalla metsää (Lenton & Vaughan 2009, 2563). Toiseksi ilmastoon voidaan vaikuttaa heijastamalla auringonsäteitä pois päin Maasta, jolloin ilmaston lämpenemistä saataisiin hillittyä (Lenton & Vaughan 2009, 2561–2562). Tunnetuimpia tällaisia tekniikoita ovat sulfaatin eli rikin suihkuttaminen stratosfääriin (Crutzen 2006), auringonsäteitä heijastavien peilien tai linssien asentaminen lähiavaruuteen (Angel 2006) ja pilvisyyden lisääminen (Latham et al. 2008).

Ilmastotekniikka, joka siis pyrkii muokkaamaan ilmakehän koostumusta ihmisen sopivaksi katsomaan muotoon, herättää monia eettisiä kysymyksiä, joita ei toistaiseksi ole juuri järjestelmällisesti tutkittu. Kenties niissä ei ole paljon tutkittavaakaan, sillä myös Kansainvälisen ilmastopaneelin mukaan ilmastomuokauskeinot sisältävät tällä hetkellä runsaasti erilaisia riskejä ja niiltä puuttuvat uskottavat kustannusarviot, institutionaaliset puitteet sekä riskien hallintamenetelyt (IPCC 2007b, 624). Toisin sanoen keinot ovat niin epärealistisia ja kehittymättömiä, että niihin on turha uhrata aikaa ja taloudellisia resursseja (ks. Robock 2008).

Tästä Kansainvälisen ilmastopaneelin virallisesta näkemyksestä huolimatta ilmastomuokkauksella on vakaumukselliset kannattajansa. Tämä ei ole ihme, sillä ilmastomuokkaus tarjoaa etenkin teknologiaoptimisteille sopivan ratkaisun: teknologia kehittyy jatkuvasti ja tulee ratkaisemaan ilmaston lämpenemiseen liittyviä erilaisia ongelmia (ks. Fauset 2008, 9). Niinpä huomiota ei tarvitse kiinnittää hankaliin poliittisiin näkökohtiin eikä hylätä polttoaineiden kulutukselle perustuvaa elämäntapaa, vaikka ilmaston lämpeneminen koettaisiinkin huolestuttavana. Ilmastomuokkauksen puolustajat kuitenkin näkevät ilmaston lämpenemisen uhat välittöminä ja vaativat näitä teknisiä ratkaisuja toteutettavaksi yhdessä jonkinlaisten päästörajoitteiden kanssa (ks. Crutzen 2006; Ikle & Wood, 2008, 23; Wigley 2006). Esimerkiksi otsonitutkimuksistaan Nobel-palkinnon saanut Paul Crutzen (2006) pitää ihmiskunnan vaihtoehtoja ilmaston lämpenemisen suhteen rajattuina. Mikäli kasvihuonekaasupäästöjä ei saada leikattua kyllin ripeästi, edessä on kaksi polkua: joko kohtaamme maailmanlaajuisen katastrofin tai otamme ilmastomuokkauteknologioita käyttöön katastrofin ehkäisemiseksi. Crutzen tietysti ehdottaa kahdesta hankalasta vaihtoehdosta ilmastomuokkausta vähemmän huonoksi vaihtoehdoksi. Hänet tunnetaankin sulfaattisuihkumenetelmän puolestapuhujana.

Crutzen esittää siis eräänlaisen moraalisen hätätilan argumentin, jonka mukaan tilanteen vakavuus pakottaa uuden, mutta riskialttiin teknologian käyttöönottoon. Filosofin Stephen Gardiner (2007) vastaa Crutzenin argumenttiin toteaa-

malla, että ilmaston lämpenemistä koskevissa toimintavaihtoehtoissa on erittäin epätodennäköistä, että toimintavaihtoehtoina ovat vain katastrofin kohtaaminen tai riskialtis ilmastonmuokkaus. Näitä muita vaihtoehtoja tulisikin tutkia ja pohtia jo pelkästään sen vuoksi, jotta kiireen ja riskien täyttämässä päätöksentekotilanteessa ei turvaututtaisi välttämättä helpoimpaan vaan perusteltuun ja järkevimpään vaihtoehtoon elämän vaalimiseksi maapallolla.

Ilmastonmuokkauksen maailma ja luonnollisuus

Vaikka ilmastonhallintatekniikka olisi yhä varhaisessa kehitysvaiheessa, sitä voidaan tarkastella filosofisesti. Käynnistyi keskustelu kloonauksen uhkista ja hyödyistä jo kauan ennen kloonauksen onnistumista. Filosofinen keskustelu koskee ideoita, ja intentionaalinen ilmastonmuokkaus on kiehtova ja ristiriitainen idea. McKibbenin (1990, 7) korostaa, että häntä kiinnostavat ideat luonnosta ja ihmisen paikasta luonnossa, mutta ”näiden ideoiden kuolema alkaa tietyistä muutoksista ympäröivässä todellisuudessa – muutoksista, joita tutkijat voivat mitata ja luetella”. Näyttäisi siltä, että ilmastonmuokkaus mahdollistaa uudenlaisen, entistä globaalimman ja kattavamman tavan muokata maailmaa. Tämä uudenlainen tilanne herättää kysymyksen, onko maailma, jossa elämme, siirtymässä pois luonnollisuudesta kohti jotakin uutta maailmaa, jota luonnehtii McKibbenin mukaan ”luonnon loppu”. Tulkitsemme ”luonnon lopun” tässä yhteydessä siirtymisenä keinotekoisuuteen, artefaktiuteen. Keskustelu itse muokkausteekniikan luonteesta – sen luonnollisuudesta tai luonnottomuudesta – on kuitenkin oma aihepiirinsä, jota emme käsittele tässä kirjoituksessa.

Filosofiassa keinotekoisuudesta ja luonnollisuudesta on keskusteltu paljon. Käsitteet ovat tunnetusti ongelmallisia, joka osin johtuu termien käyttöalan valtavasta laajuudesta. Yleisesti ottaen voitaisiin todeta, että keinotekoisuus on kohteen, kuten entiteetin, relaation tai tapahtuman, ominaisuus, joka kertoo jotakin olennaista kohteen historiasta, sen luonteesta sekä sen suhteesta meihin ihmisiin. Keinotekoista kohdetta luonnehtii sen intentionaalinen syntyhistoria, tietyt ominaisuudet ja eroavaisuus luonnon tarjoamista raakamateriaaleista sekä lisäksi voimme määritellä sille tehtävän (Siipi 2005, 356). Esimerkiksi savikimpaleesta muotoiltu vaasi on artefakti, keinotekoinen esine, joka eroaa olennaisesti raakaineesta ja joka soveltuu tietynlaiseen käyttöön. Soveltuvatko nämä artefaktiuden luonnehdinnat lainkaan ilmakehään ja ilmastoon? Aluksi on pohdittava kysymyksenasettelun näkökulmia.

Ilmakehä ja ilmasto ovat eriskummallisia kohteita, kun niihin yritetään soveltaa luonnollisuuden ja keinotekoisuuden käsitteitä. Ne eivät tarjoakaan tuo mieleen vaasien ja savikimpaleiden tapaisia kiinteitä objekteja. Ilmakehä on Maata

ympäröivä kaasuseos, jolla on tietty rakenne ja toiminnallisuus. Ilmakehä on lähempänä entiteettiä kuin ilmasto, joka on ihmisen näkökulmasta pikemminkin pitkän aikavälin tapahtumasarja ilmakehässä. Entiteetin ja tapahtuman erottaminen toisistaan silloin, kun niitä arvioidaan tähtitieteellisestä näkökulmasta, ei kuitenkaan ole yksiselitteistä. Jupiterin pinnalla on ”suuri punainen pilkku”, joka on valtaisa myrsky ja joka havaittiin jo liki 200 vuotta sitten, kenties jo 1600-luvulla – sitä voitaneen nimittää tapahtumaksi. Jos maapallolla olisi ollut vastaava jatkuva myrskytila, kenties pitäisimme sitä planeettamme ominaisuutena, emme niinkään tapahtumana. Vastaavalla tavalla kun ihmisen vaikutusta maapalloon tarkastellaan pitkällä aikajänteellä ja tähtitieteellisestä näkökulmasta, maapallon ilmakehän keinotekoisuus on kenties ainoastaan pieni tapahtuma planeettasamme, ei fundamentaalinen muutos.

Toisaalta jos näkökulmaksi otetaan oma arkinen elämämme, keinotekoisuus ei katoa suuriin mittasuhteisiin. Tällöin ilmakehän keinotekoisuus on helpommin ymmärrettävissä. Jotta ilmaston muokkaaminen tekee ilmakehästämme artefaktin, niin yllä esitetyn luonnehdinnan mukaisesti ilmakehän on oltava intentionaalisesti aikaansaatu (historia), sen kaasukoostumus ja toiminta täytyy olla tietynlainen (rakenne), jolloin ilmakehän voidaan sanoa toteuttavan tiettyä tehtävää (funktio). Lopulta voimme erottaa ihmisen aikaansaaman muutoksen muutettavista raaka-aineista (ihmistoiminnan havaittavuus). Mutta onko ilmakehää, johon joko vaikutetaan tai jota jopa tietoisesti muokataan, mielekästä pitää epäluonnollisena tai keinotekoisena? McKibbenin mukaan on:

Olemme muuttaneet ilmakehää ja olemme muuttamassa säätä. Säätä muuttamalla jätämme Maan joka kollekaan ihmiskäden jäljen ja teemme sen keinotekoiseksi. Olemme riistäneet luonnolta sen riippumattomuuden ja juuri se on kohtalokasta sen merkitykselle. Luonnon riippumattomuus on sen merkitys; ilman sitä ei ole olemassa muuta kuin me. (McKibben 1990, 54.)

Hänelle luonnon riippumattomuus on juuri se tekijä, joka tekee luonnosta luonnon meille. Säätilat ovat jokapäiväistä luonnon arvaamattomuutta; samoin ilmastokausien vaihtelu on luonnon arvaamattomuutta. McKibbenin ehto keinotekoisuudelle (eli ”luonnon lopulle”) on heikko: pelkkä vaikutuksemme ilmastoon riittää epäämään luonnolta sitä olennaisesti määrittävän piirteen, riippumattomuuden. Jos vaikutamme ilmastoon ja sääoloihin, luonto on meistä riippuvainen meille merkityksellisellä tavalla ja maailmamme luonnollisuus on ohentunut olemattomiin. Vahvempi vaatimus luonnon lopulle edellyttäisi sitä, että vaikutusta kohteeseen on tietoisesti tavoiteltu. Tällöin ilmakehä tai ilmasto ei olisi keinotekoinen, koska aiempi ja jossakin määrin nykyinenkin vaikuttaminen ei ole tietoista vaikuttamista. (Tosin tilanne on muuttunut tai muuttumassa,

ja kasvihuonepäästöjen vaikutus tunnetaan. Voidaanko nykyistä päästöjä aiheuttavaa toimintaa luonnehtia tietoisesti pyrkimykseksi vaikuttaa luontoon? Luultavasti ei, mutta kysymyksellä on tietysti oma merkityksensä sen kannalta, miten jälkipolvet arvioivat nykysukupolvien toimintaa.)

McKibbenin heikon keinotekoisuuden ehdon mukaan ilmastonmuokkaus selkeästi tekee maailmastamme keinotekoisien; ehdon täyttymiseen riittää pelkkä vaikuttaminen. Mutta entä miltä ilmastonmuokkaus vaikuttaa vahvemman määrittelyn valossa? Sen mukaan maailman käsittäminen artefaktiksi ilmastonmuokkauksen seurauksena edellyttää, että edellä mainitut artefaktiuden ehdot täyttyvät. Koska ilmastonmuokkaus on intentionaalista toimintaa, sen tuotosten kohdalla ehdot näyttäisivät täyttyvän paremmin kuin pelkän tahattoman vaikuttamisen kohdalla. Erityisesti muokatulla ilmastolla on tietty tehtävä: varmistaa selviytymisemme ja edistää hyvinvointiamme. Tosin tämäkin herättää kriittisen kysymyksen: ilmakehä ja ilmasto eivät ole pelkästään meidän aikaansaannoksimme eikä niiden olemassaolo riipu meistä. McKibben ei tietysti väitä, että ihminen voi tuhota näitä kohteita, vaan hänen väitteensä kohdistuu näiden kohteiden luonteessa tapahtuneessa muutokseen, joka on meille merkityksellinen ajatuksen tasolla. Kohteen merkitys sen tarkastelijalle ei nouse esille Siiven listalla, jossa ehdot ovat pikemminkin objektiivisia ja niiden toteutumista voidaan arvioida kolmannen persoonan näkökulmasta.

Moraalinen kysymys

Luonnollisuudesta puhutaan yleensä moraalikeskustelussa. Tarjoaako McKibbenin teesi moraalisen argumentin intentionaalista ilmastonmuokkausta vastaan?

Potentiaalinen väite ilmastonhallintatekniikoiden käyttöönottoa vastaan voisi olla seuraava: koska ilmastonhallintatekniikka tekee maailmasta keinotekoisien, se on moraalisesti epäilyttävää. Niinpä meidän tulee pidättäytyä lisäämästä maailmamme keinotekoisuutta ja suojella sen luonnollisuutta.

Vastakysymyksenä tähän voidaan esittää, onko maailman luonnollisen tilan aikaansaaminen enää edes periaatteellisestikaan mahdollista. Kysymystä voidaan pohtia määrittelemällä maailman ja siihen kuuluvan ilmakehän olleen luonnollinen ennen ihmistoiminnan vaikutusta maailmaan. Tällöin tämä luonnollisuus on jo menetetty ihmisen muokattua ilmakehän koostumusta ensin tahattomasti ja sittemmin tietoisesti, jos ei peräti tahallisesti. Näin ollen luonnollinen maailma on joka tapauksessa muuttunut keinotekoiseen suuntaan.

Eräässä mielessä luonnolliseen ilmakehään ja ilmastoon ei enää ole paluuta. Jos yritämme päästä johonkin menetettyyn luonnolliseen maailmaan ilmastonmuokkauksen avulla, lopputulos on väistämättä artefakti, sillä ennallistettu ilma-

kehä ei ole alkuperäinen ilmakehä. Nähdäksemme McKibben haluaa korostaa nimenomaan tätä ontologista seikkaa: luonnollinen maailma on loppunut, sillä ihmisen vaikutus biosfääriin, ilmakehän yläkehiin ja lähiavaruuteen on havaittavissa. McKibbenin teesillä on uskottava puolensa, sillä ilmakehästä voidaan todeta, että ihmisen vaikutus ulottuu kaikkialle, koska ilmakehän kaasukoostumusta on muutettu pysyvästi. Luonnollisuuteen vetoaminen ei kuitenkaan tässä tapauksessa tarjoa vakuuttavaa argumenttia ilmastonmuokkaustekniikoita vastaan sen enempää kuin puolestakaan vaan osoittautuu irrelevantiksi. Mikäli ilmaston lämpenemisen epätoivotut vaikutukset kasvaisivat niin valtavaksi, että ihmiskunnan olisi turvaututtava kaikkiin olemassa oleviin keinoihin siedettävien elinolojensa ylläpitämiseksi, vaikuttaa siltä, että jonkin ilmastonmuokkaustekniikan toteaminen luonnottomaksi tai ilmakehän toteaminen artefaktiksi ei vaikuttaisi siihen, minkälaisia moraalisia valintoja tällaisessa tilanteessa tulisi tehdä. Toisin sanoen artefaktiuden ehtojen osittainen tai täydellinen täytyminen ei kuitenkaan tuo olennaista lisää keskusteluun ilmastonmuokkaustekniikoiden hyväksyttävyydestä.

Lopuksi

Ilmastonmuokkauksen vastustaminen keinotekoisuuteen vetoamalla on ongelmallista. Ilmastonmuokkauksen kontekstissa tämä ei välttämättä tarkoita sitä, että maailman artefaktius tai epäluonnollisuus olisi moraalisesti paheksuttava asia, mikäli toteaisimme maailman artefaktiksi. Maailman luonnollisuudesta keskusteltaessa tulee kuitenkin ottaa huomioon, että keskustelu artefaktiudesta liittyy usein arvokeskusteluun maailman tilasta. McKibben näyttää tulkitsevan maailman siirtymisen luonnollisuudesta luonnottomuuteen – tai luonnon loppuun, kuten hän asian ilmaisee – moraalisesti tuomittavaksi seikaksi, mutta me emme seuraa hänen näkemystään ilmastonmuokkaustekniikoiden tapauksessa. Niiden eettisessä arvioinnissa tarvitaan muita työkaluja kuin luonnollisuuden ja luonnottomuuden dikotomia.

Mielestämme näyttää siltä, että ilmakehän luonnollisesta kaasukoostumuksesta ja auringon säteilyn dynamiikasta puhuminen on moraalisesti irrelevanttia. Tälle on kaksi perustetta: Ensimmäinen peruste on maapallon ilmastohistoria, jossa on tapahtunut dramaattisia muutoksia ja nämä muutokset ovat vaikuttaneet siihen, mitä elämä maapallolla on nykyään. Tämän vuoksi on mahdotonta määrittellä ilmakehän normaalitilaa. Toiseksi koska normaalitilaa ei voida määrittellä, on järkevämpää kiinnittää huomiota ilmakehän koostumukseen ja toimintaamme meille (ja kenties muille eläville ja tunteville olennoille) merkityksellisessä mielessä. Niinpä kaksi olennaisempaa kysymystä ovat: Millaisiin ilmasto-olosuhteisiin ja niiden vaihteluihin pystymme sopeutumaan ja elämään hyvää, ihmisar-

voista elämää? Millainen ilmakehä on muillekin nykyisille elämänmuodoille ja niiden evoluutiolle suotuisa? Kenties tarvitsemme ilmastonmuokkausta joko omien tekojemme seurausten oikaisemiseen tai luonnon onnettomuuksista selviytymiseen. Mutta tämän toteamiseksi tarvitsemme laajempaa eettistä analyysiä, jossa otetaan huomioon näiden hankkeiden sisältämät riskit, hyötyjen ja haittojen oikeudenmukainen jakautuminen sekä ilmastohallinnan mahdollisuudet.

Turun yliopisto

Kirjallisuus

- Angel, Roger (2006), "Feasibility of Cooling the Earth with a Cloud of Small Spacecraft Near the Inner Lagrange Point (L1)", *Proceedings of the National Academy of Sciences* 103, 17184–17189.
- Crutzen, P.J. (2006), "Albedo Enhancement by Stratospheric Sulfur Injections: A Contribution to Resolve a Policy Dilemma?", *Climatic Change* 77, 211–219.
- Denman, Kenneth L. (2008), "Climate Change, Ocean Processes and Ocean Iron Fertilization", *Marine Ecology Progress Series* 364, 219–225.
- Fleming, James Rodger (1998), *Historical Perspectives on Climate Change*, Oxford University Press, New York.
- Fauset, Claire (2008), *Technofixes. A Critical Guide to Climate Change Technologies. Corporate Watch Report 2008*, Corporate Watch, London.
- Gardiner, Stephen (2007). "Is Geoengineering the Lesser Evil?", <http://environmental-researchweb.org/cws/article/opinion/27600>.
- Ikle, Fred & Wood, Lowell (2008), "Climatic Engineering", *The National Interest* 1, 18–24.
- IPCC (2007a), *Climate Change 2007: Synthesis Report. Contribution of Working Groups I, II and III to the Fourth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*, Pachauri, R.K. & Reisinger, A (toim.), IPCC, Geneva.
- IPCC (2007b), *Climate Change 2007: Mitigation. Contribution of Working Group III to the Fourth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*, Metz, B et al. (toim.), Cambridge University Press, Cambridge.
- IPCC, Working Group III (2005), *IPCC Special Report on Carbon Dioxide Capture and Storage*, Metz, B. et al. (toim.) Cambridge University Press, New York.
- Isomäki, Risto (2008), *34 tapaa estää maapallon ylikuumeneminen: Järkevistä vaihtoehdoista hullun tiedemiehen ratkaisuihin*, Tammi, Jyväskylä.
- Latham, John (2008), "Global Temperature Stabilization via Controlled Albedo Enhancement of Low-level Maritime Clouds", *Philosophical Transactions of the Royal Society A* 1882, 3969–3987.
- Lenton, T.M. & Vaughan, N.E. (2009), "The Radiative Forcing Potential of Different Climate Geoengineering Options", *Atmospheric Chemistry and Physics Discussions* 9, 2559–2608.

- McKibben, Bill (1990), *End of Nature*, Viking, London.
- (2006), *End of Nature*, 3rd ed. Random House, New York.
- Rusin, N. & L. Flit (*sine anne*), *Man versus Climate*, Peace Publishers, Moscow.
- Siipi, Helena (2005), ”Elävät artefaktit”, teoksessa Jussi Haukioja ja Juha Rääkkä (toim.), *Elämän merkitys. Filosofisia kirjoituksia elämästä*, Unipress, Kuopio.
- Wigley, T.M.L (2006), ”A Combined Mitigation/Geoengineering Approach to Climate Stabilization”, *Science* 314, 452–454.

Muissa maailmoissa?

Science fiction kirjallisena välineenä todellisuuden filosofiseen tarkasteluun

Tomi Kokkonen

Kirjallisuutta (ja taidetta yleensä) ei voi pitää filosofisen *argumentaation* välineenä, mutta joissain tapauksissa kylläkin tehokkaana välineenä filosofisten teemojen, näkemysten ja ongelmien havainnolliseen esittämiseen, ikään kuin laajennettuina ajatuskokeina. Filosofisissa ajatuskokeissa puolestaan on usein läsnä elementtejä, jotka menevät niin sanotusti ”sci-fin puolelle”. Vakavassa science fictionissa filosofiset teemat ovatkin usein keskeisemmässä roolissa kuin esimerkiksi ihmiskuvaus tai juoni. Vaikka muunkinlaisessa kirjallisuudessa filosofiset teemat voivat nousta kerronnan keskiöön, esitän tässä esseessä, että juuri science fictionille tyypilliset kerronnan keinot ovat erityisen tehokkaita välineitä filosofisten teemojen kirjalliseen käsittelyyn. Esse on enimmäkseen kirjallisuudentutkimuksen tieteenfilosofiaa. Käsitelen siinä science fictionin käsitettä ja teoreettista käyttöä kirjallisuudentutkimuksessa ja tekijöitä, jotka erottavat science fictionin toisaalta kontekstirealismista, toisaalta fantasiasta. Samalla tulen myös tarkastelleeksi, miten ja miksi juuri science fiction soveltuu filosofisen kirjallisuuden välineeksi.

Science fictionin alustavaa luonnehdintaa

Science fictionin käsitteelle ei ole olemassa yhtä yleisesti hyväksyttyä määritelmää. Sen määrittäminen on osoittautunut itse asiassa hyvin vaikeaksi (ks. esim. Gunn 2005a, James 1994, Luckhurst 2005, Malzberg 1982, Parrinder 2000, Roberts 2006, Scholes 1975 ja Suvin 1978, 1979 & 2000). Yksi ilmeinen syy tähän on se, että termillä ”science fiction” on useita erilaisia viittaamisen tapoja. Karkeasti ottaen termi yrittää viitata joukkoon kirjoja (ja muita viihde- ja taideteoksia), jotka (1) liittyvät tiettyyn fiktiotraditioon, joissa (2) käsitellään tietynlaisia sisältöjä ja joissa (3) käytetään tietynlaisia kerronnallisia keinoja. Nämä kolme aspektia tarjoavat kuitenkin paitsi kolme erilaista lähtökohtaa

science fictionin määrittelylle, myös johtavat hyvin erilaisiin näkemyksiin siitä, mitä science fictioniin kuuluu ja mikä on tyypillistä science fictionia. Lisäksi ”vakavan science fictionin” kirjoittajien ja etupäässä siitä kiinnostuneiden science fiction -tutkijoiden näkemys tyypillisestä science fictionista poikkeaa merkittävästi ”suuren yleisön” ja sitä palvelevan viihdeteollisuuden käsityksistä, ja sen myötä science fictionin määrittelyllekin löytyy ainakin kahdenlaista tarvetta. En yritäkään tässä esseessä määrittellä science fictionia, vaan keskityn tarkastelemaan ”vakavan science fictionin” kerrontaa määritteleviä piirteitä ja niiden filosofista merkitystä.

Vaikka science fictionilla ei olekaan yleistä määritelmää, kahdesta asiasta näyttäisi olevan melko suuri yksimielisyys: science fictionissa tapahtumien konteksti (historialliset, kulttuuriset, yhteiskunnalliset, teknologiset tai vaikkapa biologiset puitteet) poikkeaa todellisuudesta, mutta eri tavalla kuin fantasiassa, ja tämän kontekstin kautta kommunikoidut ajatukset ovat kerronnan keskiössä. Science fictionissa tapahtumien konteksti on kuviteltu, mikä erottaa sen toisaalta nykytodellisuudesta (kutsun nykytodellisuuteen sijoittumista jatkossa *kontekstirealismiksi*) ja toisaalta historiallisesta fiktiosta. Science fictionin konteksti pyrkii kuitenkin jonkinlaiseen uskottavuuteen, mikä erottaa sen fantasiasta. Yleensä tämä uskottavuus pyritään rakentamaan periaatteellisen tieteellisen mahdollisuuden ajatukselle, mistä myös termi juontaa juurensa. Kontekstirealismilla, science fictionin ja fantasian välillä on jatkumo ja tekstin sijoittumista tällä jatkumolle määrittelee kuvitellun mahdollisen maailman etäisyys aktuaalisesta maailmasta. Science fiction tapahtuu muissa maailmoissa, muttei liian kaukaisissa.

On kuitenkin myös fiktiota, joka sisältää science fictionin piirteitä ilman tosiasiallista pyrkimystä uskottavuuteen ja käyttää pseudotieteellistä retoriikkaa ja esim. sijoittumista tulevaisuuteen tai omituisten olentojen ulkoavaruudellista alkuperää fantasian ja lähinnä magian kaltaisen teknologian perustana. Myös tällaista fiktiota kutsutaan ”science fictioniksi”, vaikka edellä olleen luonnehdinnan mukaan se sijoittuu fantasian puolelle. Joskus tästä käytetäänkin osuvampaa termiä ”tieteisfantasia”. (Usein ero vakavan science fictionin ja tieteisfantasian välillä tehdään lyhenteellä: ”SF” viittaa ensimmäiseen, ”sci-fi” jälkimmäiseen; terminologiasta ks. Sinisalo 2004 ja Wolfe 2005.) Itse asiassa suurin osa science fictionista on tieteisfantasiaa, jossa kontekstin muuttaminen (esim. uusien keksintöjen tai vaikkapa tulevaisuudesta saapuneen robotin osallisuus tapahtumiin) palvelee lähinnä seikkailullisia tarkoituksia tai on itsetarkoituksellista eksotiikkaa.

Lisäksi osassa vakavastakin science fictionista otetaan vapauksia todellisuuden nomologisesta rakenteesta (vaikka myös tällöin muutokset pyritään pitämään paremmin kurissa kuin puhtaassa fantasiassa; mm. tästä syystä monet pitä-

vät termiä ”spekulatiivinen fiktio” osuvampana ilmaisuna). Vakavassa science fictionissa tehdäänkin erottelu ”kovan” ja ”pehmeän” science fictionin välille. ”Kovassa SF:ssa” (esim. Isaac Asimov, Arthur C. Clarke, Frederik Pohl) keskeistä on tieteellinen ja teknologinen kvasirealismi: kaikki keksitty teknologia on periaatteessa mahdollista tai ei ainakaan mahdotonta nykytiedon mukaan, tai sitten kirjailija keksii (mahdollisen vakuuttavia) uusia tieteellisiä löytöjä ja teorioita, joiden valossa nykytieto olisi järkevää kumota. Tällaisessa SF:ssa keskitytään siihen, miten asiat (erityisesti teknologia ja yhteiskunta) voisivat olla erilaisia kuin ne ovat, ja millaisia seurauksia tällä olisi esim. politiikan tai ihmisten arkielämän kannalta. (Sosiaalisiin vaikutuksiin keskittyy kova SF:a kutsumaan ”social science fictioniksi”.) ”Pehmeässä SF:ssa” tieteellinen uskottavuus ei ole niin tärkeää, eikä tarinoiden konteksti useinkaan liity teknologiseen tai yhteiskunnalliseen muutokseen. Keskeistä ovat psykologiset, antropologiset ja metafysiset teemat: päähenkilö voi esimerkiksi olla epävarma, missä määrin ympäröivä todellisuus tai hänen oma identiteettinsä ovat todellisia (onko hän esimerkiksi todellisuudessa kytketty tietokoneeseen, joka ohjaa hänen kokemuksiaan, kuten Philip K. Dickin novellissa ”We Can Remember It for You Wholesale” (1966)), tai tarinan olennot voivat olla muuten ihmisen kaltaisia olentoja, joilta kuitenkin puuttuvat sukupuolet ja sen myötä heidän psykologiastaan kaikki sukupuolittunut jne. (kuten Ursula K. Le Guinin romaanissaan *The Left Hand of Darkness* (1969)). Pehmeälle SF:lle on ollut ominaista myös muita science fictionin muotoja suurempi kiinnostus muihin kaunokirjallisiin hyveisiin kuten kirjalliseen tyyliin tai hahmojen psykologiseen syvyyteen. (Science fictionin muodoista tarkemmin ks. James & Mendlesohn 2003 ja Landon 2002.)

Viime vuosikymmenten aikana kaikkia näitä kolmea moodia (seikkailullinen, romanttinen ”sci-fi”, kvasitieteellinen, objektiivissävytteinen ”kova SF” ja subjektikeskeinen ”pehmeä SF”) on myös alettu sekoittaa toisiinsa ja puhtaasta fantasiasta omaksuttuihin teemoihin. Kaikelle science fictionille on kuitenkin yhteistä se, että sen kuvaama maailma poikkeaa jollain oleellisella tavalla omastamme – vaikka vain tarinan aikana tapahtuvan keksinnön verran – mutta sellaisella tavalla, joka on käsitettävissä, ja että tämä poikkeama ja sen kommunikoi- ma ajatus ovat tarinassa keskeisellä sijalla. Nämä science fictionin yleiset piirteet eivät kuitenkaan ole sellaisia, että science fictionia olisi mielekäästä pitää kirjallisena genrenä, vaikka sitä yleensä sellaisena pidetäänkin, vaan kirjallisena tekniikkana.

Genren käsitettä käytetään kirjallisuudentutkimuksessa monilla keskenään poikkeavilla tavoilla. Melkein mikä tahansa yhtäläisyys, joka niputtaa joukon teoksia yhteen analyttisesti mielekkäällä tavalla, voi olla perusta genreluokitukselle. Genreistä puhutaan useilla ”tasoilla”, esim. proosa vs. lyriikka, dekkarit

vs. sotaromaanit jne. Usein genreä määrittelee piirrejoukko, joka liittää teokset yhteen perheyhtäläisesti (ks. esim. Fowler 1982). Ehkä keskeisin päämäärä genren käsitteen käytöllä on se, että genreä määrittävät piirteet avaavat ne (tietoisesti tai tiedostamattaan) tunnistavassa lukijassa tietynlaisen odotushorison-
tin, jonka oletusten varassa lukija teosta lukee (Jauss 1983). Jos siis teoksessa avautuu tietty perheyhtäläinen joukko tyyllisiä ja temaattisia piirteitä, kerronnallisia keinoja jne., genretietoinen lukija alkaa lukea kirjaa tietyllä tavalla. Kirjailija voi suhtautua tähän kahdella tavalla: rakentamalla teoksen suoraan jonkin odotushorison-
tin varaan (genrekirjallisuus) tai päinvastoin välttelemällä mahdollisuutta lukea kirja minkään odotushorison-
tin mukaisesti. Kaunokirjallisuus (tai ”taidekirjallisuus”) usein joko pyrkii jälkimmäiseen (ollessaan avantgardistisimmillaan) tai ainakin osittain rikkomaan valitsemansa genren kuuluvia odotuksia. Kirjallisuudentutkimuksen näkökulmasta genrepiirteet ovat keino toisaalta analysoida teosta ja sen sisäistä dynamiikkaa (jos kyseessä on genrekirja) ja toisaalta tehdä rajanveto genrepiirteitä toistavan viihdekirjallisuuden ja uutta luovan kaunokirjallisuuden välille.

Science fictionia kuitenkin yhdistää vain oleminen muissa maailmoissa. On kyllä olemassa SF-genrejä (avaruusoppera, kyberpunk, utopiakirjallisuus jne.), joita voidaan analysoida kuten mitä tahansa genreä. Niiden genrepiirteet eivät kuitenkaan ulotu toistensa alueille. On tietysti teoksia, jotka yhdistävät eri SF-genrejen ominaispiirteitä, mutta näin tapahtuu muidenkin genrejen välillä. Genretyypilliset teemat, tyyli-
piirteet, kerronnalliset keinot, hahmotyyppit, juonikliseet ym. liittyvät nimenomaan näihin erillisiin genreihin. Lisäksi SF:a voi kirjoittaa kaikissa muissa genreissä – tai oikeastaan mistä tahansa genressä voi tehdä SF:a. On olemassa SF-dekkareita, -sotaromaaneja, -kauhutarinoita jne. Kyseessä ei ole välttämättä vain genrehybridi. Jos esimerkiksi teos sijoittuu 1800-luvun loppupuolen Yhdysvaltojen länteen ja toistaa kaikkia westernin lajipiirteitä, mutta lisäksi kontekstissa on jotain poikkeavaa (esim. teknologiaa, jota ei vielä tuolloin todellisuudessa ollut käytössä, vaihtoehtoisia historiankulkua, kuvitteellisia intiaaniyhteisöjä tms.), teos on kyllä myös SF:a, mutta tämä ei välttämättä tuo mitään analyttisesti kiinnostavaa genreteorian näkökulmasta. Kyseessä on edelleen western. Toisaalta avaruuden asuttamisen raja-
seutujen kuvaukseen voi tuoda teemoja, hahmoja, juonirakenteita jne. suoraan westernin työkalupakista niin, että tapahtumien miljöö on jotain aivan muuta, mutta genreanalyysin kannalta kyse on edelleen westernistä. (Mainittakoon, että molemmanlaista SF-westernejä kirjoitetaan.) SF ei myöskään välttämättä aina edusta mitään genreä, vaan voi olla hyvinkin kaunokirjallista ja kerronnall-
taan avantgardea.

SF ei ole täysin epägenre siinä mielessä, että on olemassa tiettyjä kerronnallisia kikkoja, jotka ovat laajalle levinneitä ja joiden käyttöä on hyödyllistä tutkia

genrenäkökulmasta. SF:ssa liikutaan lukijalle vieraassa kontekstissa, jolloin siitä on kerrottava asioita, joista ei kontekstirealismissa tarvitsisi kertoa, ja tätä varten on olemassa joukko kerronnallisia kliseitä (kuten keskushenkilö, joka on kotoisin jostain takapajulasta ja jolle asiat tulevat itselleenkin uusina). Nämä keinot ovat kuitenkin yleisempiä; SF jakaa ne fantasian, historiallisen fiktion ja vieraisiin kulttuureihin sijoittuvan kontekstirealismin kanssa. Kaikkea science fictionia yhdistävä piirre on sen sijoittuminen tietyllä tavalla rajoitettuihin (uskottavuuden vaatimus) kuvitteellisiin maailmoihin. Tämä ei ole vielä kovin vahva yhdistävä tekijä genrelle. Ja ennen kaikkea, halusipa käyttää termiä ”genre” tai ei, SF:n kontrastina ovat fantasia (josta siitäkin löytyy useita genrejä, kuten ”mieikka & magia” ja maaginen realismi), kontekstirealismi ja historiallinen fiktio, eivät esim. dekkarit ja kauhukirjat. Vaikka SF:a haluaisi nimittää genreksi, tulee muistaa, minkä tyyppistä genren käsitettä käytetään – ja millaisia analyyttisiä välineitä on mielekästä soveltaa. On kuitenkin mielekkäämpää ajatella SF:a kerronnallisena tekniikkana: olipa genre tai käsiteltävä aihe mikä hyvänsä, kontekstin muuntaminen voi olla hyödyllinen kerronnallinen keino.

Science fictionin syvempi olemus ja filosofinen relevanssi

Mitä ideaa sitten on kirjoittaa tarina muutettuun kontekstiin? Pelkkä kontekstin kiinnostavuus voi olla itsessään hyvä syy. Miksei kirjailija voisi suhtautua kirjansa kontekstiin samanlaisella itsetarkoituksellisella luovuudella kuin tarinoihinsa ja hahmoihinsa? Usein SF:n kirjoittajat ja kriitikot kuitenkin mieltävä science fictionin ajatusten kirjallisuudeksi ja kontekstin kehittelyn työkaluksi näiden ideoiden kehittelyyn (esim. Finlandia-palkittu Johanna Sinisalo (2004) kertoo havainnollisesti SF:n ja fantasian funktiosta omassa tuotannossaan). Perusajatus on, että asioiden, ideoiden ja ilmiöiden esittäminen muutetussa kontekstissa voi tuoda niistä esiin jotain uutta. SF, kuten kaikki muukin kirjallisuus, tutkii tai ilmentää asioita kirjoittajansa kokemasta maailmasta; tämä pätee myös historialliseen romaaniin ja fantasiaan. Ilmiöitä aktuaalisesta todellisuudesta esitetään epäsuorasti uudessa kontekstissa tai esim. liioitellusti. Tätä ei pidä ymmärtää suorana allegoriana, vaan abstraktiona: piirteitä aktuaalisesta todellisuudesta abstrahoidaan ja siirretään uuteen kontekstiin, jolloin todellisuus ja fiktio jakavat samat abstraktit piirteet. Piirteiden tällainen eristäminen tutuista yhteyksistä voi tuoda ne selvemmin esiin. Esimerkiksi vieraan, ajattelutavoiltaan radikaalisti omastamme poikkeavan lajin kohtaaminen voi peilata tapojamme suhtautua vieraisiin kulttuureihin ja niiden ajattelutapoihin (samalla kun se tietysti voi olla hahmotelma radikaalista älyllisestä toiseudesta). Toisaalta muutos voi kiinnittää asian muutettuun: esim. jonkin asian (kuten

sukupuolijärjestelmän) puuttuminen voi korostaa sitä, mihin kaikkeen tämä asia vaikuttaa. Kontekstin muuttaminen mahdollistaa tarkasteltavien ilmiöiden sellaisen kärjistämisen ja alleviivaamisen, joka ei olisi mahdollista tai uskottavaa kontekstirealismiin puitteissa. Tämä voi olla tehokas työkalu varsinkin abstraktimpien teemojen tarkasteluun.

Kirjallisuudentutkija Darko Suvin (1979) kuvaa tätä *kognitiiviseksi vieraannuttamiseksi*. Kun käsiteltävä ilmiö tai teema eristetään ja siirretään toiseen kontekstiin, lukija vieraannutetaan tutun kontekstin ajattelua ohjaavasta vaikutuksesta. Kontingenttien yhteyksien perusteella tehtävät päättelyt eivät ole mahdollisia, jos nämä kontingentit yhteydet poistetaan. Myös fantasiassa lukija vieraannutetaan tutusta kontekstista ja myös siinä kontingentit yhteydet poistetaan. Fantasia onkin tässä mielessä science fictionin sisarilmiö ja sitä voi käyttää kirjallisena välineenä samaan tapaan. Olennainen ero on Suvinin luonnehdinnan toinen osa: vieraannuttamisen kognitiivisuus. Tällä hän tarkoittaa sitä, että tehdyt muutokset ovat tiedollisesti jäljitettävissä; aktuaalisen maailman ja kuvitteellisen maailman välillä on kognitiivisesti hallittava, artikuloitavissa oleva jatkumo. Lukija voi ymmärtää, mikä kuvitteellisessa maailmassa on toisin, miten se on toisin, ehkä jopa miksi se on toisin. Tämä tarkoittaa, että lukija voi tehdä rationaalisia päätelmiä kuvitteellisessa maailmassa tapahtuvista asioista, niiden taustoista ja seurauksista.

Fantasiassa näin ei voi tehdä. Mikä tahansa on periaatteessa mahdollista. Esimerkiksi J. R. R. Tolkienin luoma fantasiamaailma Keskimaa on kyllä historiallisissa, maantieteellisissä, antropologisissa ja jopa lingvistisissä yksityiskohdissaan ja niiden koherenssissa henkeäsalpaavan rikas ja sofistikoitunut (ja tähän maailmaan sijoitettu *The Lord of the Rings* (1954–1955) on seikkailullisen pintansa alla monikerroksinen ja älyllinen teos), mutta lukija ei pysty tekemään kovinkaan paljoa päätelmiä sen velhoista, haltioista ja balrogeista yli sen, mitä niistä suoraan kerrotaan. Fantasiassa lukija menee mukaan luotuun maailmaan hyväntahtoisesti, kaikelle avoinna, mutta SF:ssa lukijalta odotetaan kriittisyyttä ja realistista asennetta lukemaansa, hänen oletetaan kysyvän vaikeita kysymyksiä: Miten tämä on mahdollista? Mitä tämä edellyttäisi? Mitä seurauksia tällä on? Olisiko tämä hyvä asia? (Gunn 2005b). Science fictionia voi tietysti lukea fantasiana, mutta silloin siitä jää jotain olennaista tavoittamatta.

SF kognitiivisena vieraannuttamisena on siis keino käsitellä aktuaalisessakin maailmassa relevantteja teemoja muuttamalla maailmaa hallitusti. Usein kuitenkin itse muutos (yleensä teknologinen tai yhteiskunnallinen, nykyään usein myös ekologinen) on käsiteltävä teema. Ilmiö, jota teos käsittelee, on jokin tässä maailmassa näyttäytyvä muutostrendi, joka nostetaan näkyviin liioittelemalla sitä. SF ei ole mitenkään olemuksellisesti sidottu tulevaisuuteen – vaihtoehtohistoriat tai niiden seurauksena syntyneet vaihtoehtonykyisyydet ovat

hyvin tavallisia SF:ssa – mutta juuri kehityskulkujen esittäminen venyttämällä niitä tulevaisuuteen on yksi seikka, jonka vuoksi science fiction sijoittuu luontevasti tulevaisuuteen. (Toinen on se, että muutokset vielä avoimessa tulevaisuudessa ovat helpommin kuviteltavissa.) Tätä venyttämistä kutsutaan matemaatikasta lainatulla termillä *ekstrapolaatioksi* (Wolfe 2005). Esimerkiksi tällaisesta ekstrapolaatiosta käy vaikkapa Frederik Pohlin ja Cyril M. Kornbluthin *The Space Merchants* (1952), jonka kuvaama mainostoimistojen maailmanvalta liioittelee kirjoittamisajankohtanaan meneillä ollutta mainostamisen ja kuluttamisen merkityksen kasvua.

Ekstrapoloidessaan kirjailija ei yleensä pyri varsinaisesti kokonaisvaltaisesti ennustamaan tulevaisuutta, mikä on yleinen väärinkäsitys SF:sta, vaan nimenomaan ottaa yhden trendin, venyttää sitä ja jättää muun mahdollisimman ennalleen, koska juuri tämä trendi on tarkastelun kohteena. Siksi 1950-luvulla kirjoitetun science fictionin tekijöillä ei ole huono yhteiskunnallinen mielikuvitus vain siksi, että heidän kaukaisessa tulevaisuudessaan on 1950-luvun perhemalli. Kyse on tietoisesta valinnasta kuvata vain yhtä muutosta. Monen muutoksen kuvaaminen yhtä aikaa tarkoittaa myös näiden muutosten yhteen kietoutumisen kuvaamista, jolloin sekä kirjailijan että lukijan kognitio joutuu koetukselle. Muutostrendien vaikutus toisiinsa on tietysti kiinnostava ilmiö, mutta tällaiset kirjat sijoittuvat yleensä paremmin hallittavaan lähitulevaisuuteen (esim. cyberpunkkirjallisuus, joka tyypillisesti kuvaa mm. bio-, informaatio- ja nanoteknologian kehitystä, globalisaatiota ja suuryritysten vallan kasvua). Mainittakoon myös, että SF:n tulevaisuusvisioita dominoivat kauhuskenaariot – tätä voisi kutsua vaikkapa metodologiseksi pessimismiksi.

Entä sitten SF:n filosofinen relevanssi? Kuten edellä on käynyt ilmi, SF käsittelee filosofisesti relevantteja teemoja. Kirjallisuus ei kuitenkaan ole argumentatiivista. Se ei esitä perusteita ilmaisemilleen näkemyksille, vaan toimii muilla retorisilla keinoilla. Kirjallisuus ei myöskään kuvaa todellisuutta, vaan korkeintaan kirjailijan vaikutelmia siitä. Kirjallisuus voi kuitenkin ilmentää havainnollisesti filosofisia positioita ja niiden seurauksia ja esittää filosofisia ongelmia esimerkkeinä ja laajennettuina ajatuskokeina. Kirjallisuuden hyve suppeisiin filosofisiin ajatuskokeisiin nähden on sellaisten rikkaiden kontekstien luominen, jotka tuovat asian havainnollisemmin ja monipuolisemmin esiin. Kontekstirealismen ongelma kuitenkin on siinä, että tuttu ja konkreettinen sotkee intuitioita. Juuri tässä on kontrolloitujen filosofisten ajatuskokeiden perusidea: vain oleellinen säilytetään, muu abstrahoidaan pois. Näin voidaan testata, mitkä piirteet tutkittavassa kysymyksessä ovat käsitteellisten intuitioiden kannalta oleellisia ja ajatuskoetta voidaan muunnella tarpeellisilla tavoilla intuitioiden koettelemiseksi. Ajatuskokeissa on kuitenkin se ongelma, että esimerkiksi tilanteen kuviteltavuus helposti hämärtyy ja ajatuskokeen substantiaalinen

ohuus tekee kokeesta epäluotettavan – esimerkiksi mielenfilosofinen ajatuskoe zombien kuviteltavuudesta voi jakaa filosofien intuitiot jo tästä syystä.

SF yhdistää hyveet molemmista maailmoista. Se eristää tarkastelun kannalta oleelliset piirteet ja sulkee pois intuitiota harhauttavat piirteet muuttamalla tarkastelun kontekstia, samalla tavalla kuin filosofiset ajatuskokeet usein tekevät. Toisaalta SF-tarinat luovat näiden ajatuskokeiden ympärille rikkaamman kontekstin, joka mahdollistaa sekä uskottavuuden arvioimisen että käsitteellisten intuitioiden paremman eksplikoinnin. Esimerkiksi ihmisyyden rajojen ja eettisen relevanssin tarkastelu on luontevampaa replikantin (keinotekoisien ihmisten) ympärille rakentuvan, inhimillistä toimintaa sisältävän tarinan avulla kuin vain kuvittelemalla tällainen olento ilman, että sen laittaa tekemään jotain. Erotuksena fantasiaan ovat kognitiiviset rajoitteet: todellisen maailman ja kirjallisen maailman välillä on jatkumo, muutokset ovat kognitiivisesti jäljitettävissä ja analogioiden yhtäläisyydet ja rajoitukset ovat arvioitavissa. Fantasiamaailma on epäjatkumossa todellisuuden kanssa: fantasiassa on metaforisia analogioita, joiden analogisuudelle ei aseteta samanlaisia reunaehdoja. Kontekstirealismissa kontekstia ei (määritelmällisesti) voida samalla tavalla muuttaa eivätkä monet teemat (esim. metafysiset ajatuskokeet) ole edes mahdollisia. Myös kontekstirealistinen ja fantastinen kirjallisuus voivat olla filosofisesti relevantteja, mutta SF:a kirjallisena tekniikkana voisi pitää nimenomaisesti filosofisena kirjallisuuden muotona.

Helsingin yliopisto

Kirjallisuus

- Blomberg, Kristian, Hirsjärvi, Irma & Kovala, Urpo (toim.) (2004), *Fantasian monet maailmat*, BTJ, Helsinki.
- Fowler, Alastair (1982) *Kinds of Literature: An Introduction to the Theory of Genres and Modes*, Harvard University Press, Cambridge, Ma.
- Gunn, James (2005a), "Toward a Definition of Science Fiction", teoksessa Gunn & Candelaria (2005), 5–12.
- Gunn, James (2005b), "The Readers of Hard Science Fiction", teoksessa Gunn & Candelaria (2005), 81–94.
- Gunn, James & Candelaria, Matthew (toim.) (2005), *Speculations on Speculation: Theories of Science Fiction*, The Scarecrow Press, Lanham, Maryland.
- James, Edward (1994), *Science Fiction in 20th Century*, Oxford University Press, Oxford.
- James, Edward & Mendlesohn, Farah (toim.) (2003), *The Cambridge Companion to*

- Science Fiction, Cambridge University Press, Cambridge.
- Jauss, Hans Robert (1983) "Kirjallisuushistoria kirjallisuustieteen haasteena", suom. Maria-Liisa Nevala, teoksessa Nevala 1983.
- Kincaid, Paul (2003), "On the Origin of Genre", *Extrapolations*, Winter 2003.
- Landon, Brooks (2002), *Science Fiction after 1900: From the Steam Man to the Stars*, Genres in Context Series, Routledge, New York.
- Luckhurst, Roger (2005), *Science Fiction*, Polity Press, London.
- Malzberg, Barry (1982), *The Engines of the Night: Science Fiction in the Eighties*, Doubleday, New York.
- Nevala, Maria-Liisa (toim.) (1983), *Kirjallisuudentutkimuksen menetelmiä*, SKS, Helsinki.
- Parrinder, Patrick (2000), "Science Fiction: Metaphor, Myth or Prophecy", teoksessa Sayer & Moore (2000), 23–34.
- Roberts, Adam (2006), *Science Fiction*, Second Edition, Routledge, New York.
- Sayer, Karen & Moore, John (toim.) (2000), *Science Fiction: Critical Frontiers*, Palgrave Macmillan, New York.
- Scholes, Robert (1975), *Structural Fabulation*, University of Notre Dame Press, Indiana.
- Sinisalo, Johanna (2004), "Fantasia lajityyppinä ja kirjailijan työvälineenä", teoksessa Blomberg, Hirsjärvi & Kovala (2004), 11–31.
- Suvin, Darko (1978), "On What Is and Is Not an SF Narration; With a List of 101 Victorian Books That Should Be Excluded From SF Bibliographies", *Science Fiction Studies* 5, 45–57.
- Suvin, Darko (1979), *Metamorphoses of Science Fiction*, Yale University Press, New Haven.
- Suvin, Darko (2000), "Novum Is as Novum Does", teoksessa Sayer & Moore (2000), 3–22.
- Wolfe, Gary (2005), "Coming to Terms", teoksessa Gunn & Candelaria (2005), 13–22.

Sisäinen maailma

Jussi Kotkavirta

I

Erottelu ulkoisen ja sisäisen maailman välillä voidaan tehdä ainakin kolmella tasolla. Ensinnäkin voidaan erottaa subjektista riippumaton ulkoinen maailma, josta subjekti muodostaa sisäisessä maailmassaan havaintoja ja ajatuksia. Ulkomaailmaa hahmotetaan aina sisäisten havaintojen muodossa, eikä ole mahdollista muodostaa sitä sinänsä koskevia väitteitä. Idealismin mukaan ulkomaailmaa sinänsä ei ylipäättään ole. Naiivin realismin mukaan havainnot pääsääntöisesti vastaavat ulkoista todellisuutta, kun taas kriittisen realismin mukaan kuva ulkoisesta todellisuudesta on aina mielen aktiivisten prosessien muovaama. Toiseksi voidaan kokemuksellisen maailman piirissä erottaa ulkoinen ja sisäinen maailma. Kokemuksellisesti ulkoinen maailma muodostuu ulkoisen aistien välittämien havaintojen pohjalta, kun taas kokemuksellisesti sisäinen maailma muodostuu erilaisista tuntemuksista, tunteista, ajatuksista, muistoista, fantasiaista, unista. Kolmanneksi voidaan kokemuksellisessa maailmassa erottaa itse kokemusten piirissä olevat ilmiöt kokemusten taustalla tai pohjalla olevista sisäisistä rakenteista ja taipumuksista. Muitakin erotteluja voidaan toki tehdä. Kuten kohta nähdään, ainakin Freud käytti sisäisen maailman käsitettä vielä eri merkityksessä.

Tarkastelen seuraavassa sisäisen maailman käsitteen merkityksiä ja käyttöä ennen muuta psykoanalyttisessä teoriassa. Tämä on sikäli hyvin luontevaa että psykoanalyysissä tutkitaan nimenomaan sisäistä maailmaa. Pääteostaan *Unien tulkinta* valmistellessaan Freud oivalsi, että psykoanalyttisen tiedon kohde ei ole ulkoinen maailma tai edes suhde siihen, vaan nimenomaan yksilön sisäisen psyykkisen maailman ilmiöt ja dynamiikka. Hän luopui aiemmasta näkemyksestään, jonka mukaan neuroosin taustalla olisi aina ulkoinen trauma, kuten seksuaalinen hyväksikäyttö, samoin kuin ajatuksesta, että neuroosien hoitamisessa olennaista olisi varhaisia traumoja koskevien muistojen mieleen palauttaminen

ja vapautuminen niistä. Ulkoisella maailmalla on toki osansa neuroosien synnystä, mutta yksilön piilotajuisilla toiveilla ja fantasioilla on tässä Freudin mukaan olennaisesti keskeisempi asema kuin hän aiemmin oli olettanut. Sama pätee neurooseista toipumiseen. Psykyen dynamiikka on psykoanalyttisen näkemyksen mukaan olennaisesti sisäisen maailman aktiivisuutta.

Psykoanalyttisessä tuotannossaan Freud on ulkoisen ja sisäisen maailman suhdetta koskevista näkemyksistään varsin johdonmukaisesti kriittinen realisti. Esimerkiksi kirjoituksessaan ”Das Unbewusste” hän toteaa: ”Kuten Kant varoitti ylenkatsomasta havaintomme subjektiivisia edellytyksiä ja pitämästä havaintoa identtisenä tuntemattoman havaitun kanssa, niin psykoanalyysi varoittaa asettamasta tietoisuushavaintoa tiedostumattoman psyykkisen prosessin sijaan, joka on tuon havainnon kohteena. Kuten ei fyysisen niin ei myöskään psyykkisen tarvitse todellisuudessa olla sellainen kuin se meistä näyttää.” (Freud 1915/2005, 125). Tässä tulee esiin Freudin omaperäinen tapa käyttää psyykkisen todellisuuden käsitettä. Hän rinnastaa ulkoisen todellisuuden ja varsinaisen psyykkisen todellisuuden, jotka kummatkin ovat sinänsä tiedostamattomia. Kummastakin subjekti muodostaa sisäisessä maailmassaan havaintoja ja uskomuksia.

Unien tulkinnassa Freud kirjoittaa luonnehtiessaan piilotajuisia toiveita, ”että psyykkinen todellisuus on erityinen olemassaolon muoto (*Existenzform*), jota ei pidä sekoittaa aineelliseen todellisuuteen.” (Freud 1900/1999, 625) Olennaista psyykkisessä todellisuudessa on, että se on ”itsessään piilotajuinen”: ”varsinaisesti reaalin psyykkinen on sisäiseltä luonnoltaan meille yhtä tuntematon kuin ulkomaailman reaalisuus, ja se on annettu meille tietoisuuden datojen kautta yhtä epätäydellisesti kuin on ulkomaailma aistinelimiemme informaation pohjalta.” (Freud 1900/1999, 617) Yhtäpitävästi Freud aloittaa viimeisen, kesken jääneen teoreettisen teoksensa *Abriss der Psychoanalyse* seuraavasti: ”Psykoanalyysi tekee perustavan oletuksen, jota koskeva keskustelu kuuluu filosofiselle ajattelulle, ja jonka oikeutus sisältyy sen seurauksiin. Siitä, mitä kutsumme psyykkeemme (sielunelämäksi), on kaksi puolta tuttuja, yhtäällä aivot (hermojärjestelmä), toisaalta tietoisuuden aktimme, jotka ovat välittömästi annettuja ja joita ei millään kuvauksella voi tuoda meitä lähemmäs. Kaikki niiden välillä on tuntematonta, eikä suoraa yhteyttä näiden kahden tietomme ääripään välillä ole on annettu.” (Freud 1940/1999, 67).

Freudin näkemys tiedostamattomasta varsinaisena psyykkisenä todellisuutena on luonteeltaan ontologinen. (Zepf 2006, 271). Tiedostamaton on sisäisen maailman ydin. Se on psykyen pohjakerros, ei neuraalinen rakenne tai funktio (vaikka kytkeytyykin siihen), kuten myös Freudin ajan akateemisessa psykologiassa useimmiten esitettiin. Tiedostamattomalla on myös yksilöllinen historiansa sekä dynamiikkansa. Tiedostamaton psyykkisen todellisuuden ytimenä muodostuu varhaisista toiveista, fantasioista sekä asiamielikuvista, jotka torjunnan

ja muiden defenssien seurauksena ovat menettäneet yhteyden sanamielikuviin ja tietoisuuteen. Tietoisuuden piirissä olevan sisäisen maailman näkökulmasta tämä vaikuttaa yhtä vaikeasti lähestyttävältä kuin ulkoinen maailma. Kummatkin ovat alati läsnä tietoisuuden kautta hahmottuvassa sisäisessä maailmassa.

Tiedostamatonta sinänsä voi Freudin mukaan havainnoida vain epäsuorasti, lähinnä niiden viestien tai vaikutusten pohjalta, joita se välittää itsestään tietoisuudelle. ”Tällä tietoisuusefektillä voi kuitenkin olla piilotajuisesta tapahtumasta täysin poikkeava psyykinen luonne, niin että sisäinen havainto ei voi mitenkään pitää yhtä toisen korvikkeena”, hän toteaa *Unien tulkinnassa* (Freud 1900, 617). Esimerkiksi uni on Freudin teorian mukaan esitietoisella alueella syntynyt piilotajuisia viettitoiveita edustavakuva. Unen tehtävä on suojata viettitoiveen häiritsemää nukkumista. Tietoisuudessa ilmenevä uni on pohjalla olevan toiveen epäsuora ja vääristynyt esitys, joka on pukeutunut päivätajunnasta peräisin oleviin kuviin ja merkityksiin.

Unen tulkinnan tehtävä on edetä päinvastaiseen suuntaan kuin unen muodostuminen, pinnalta syvemmälle, kerros kerrokselta kohti metaforisten esitysten alkulähteitä. (ks. Enckell 2001.) Yleisemmin psykoanalyttinen työ on Freudin mukaan sisäisen maailman tutkimista lähtien tietoisuuden piirissä esillä olevasta ja edeten syvemmälle piilotajuisiin rakenteisiin. Unet, virhesuoritukset ja neurootiset oireet sisältävät materiaalia, jota tutkimalla voidaan päästä sisäisen maailman yksilöllisiin rakenteisiin. Piilotajuisia aineita voidaan tutkia ja saada näkyville erityisesti havainnoimalla suhdetta psykoanalyttikkoon, sillä tässä analyysiä käyvä toistaa piilotajuisia taipumuksiaan kokea, ajatella ja tuntea.

Freudin 1920-luvulla kehittämässä ns. strukturaalisessa mallissa psyyke muodostuu kolmesta funktionaalisesta rakenteesta, Siitä, minästä ja yliminästä. Malli mahdollistaa sisäisen maailman jännitteiden ja dynamiikan rikkaamman tarkastelun kuin Freudin varhempi malli, joka rakentui tietoisesta, esitietoisesta ja tiedostamattoman käsitteille. Freud toteaa, että Se muodostaa ”minän toisen ulkomaailman.” (Freud 1923/1993, 285.) Minä on osin tietoinen psyyken alue, jonka näkökulmasta erityisesti se on ulkomaailmaan vertautuva sinänsä tuntematon ärsytyslähde. Tätä ajatusta Freud kehittää vielä teoksessaan *Abriss der Psychoanalyse*. Teos päättyy keskeneräiseen lukuun, jonka otsikko on ”Sisäinen maailma” (*Die Innenwelt*).

Tässä Freud kuvaa sitä, miten tietoisesta kokemuksesta käsin avautuva sisäisen maailman osa kuuluu paljon laajempaan jännitteiseen ja dynaamiseen kokonaisuuteen. ”Mielikuva minästä, joka toimii Sen ja ulkomaailman välissä, ottaa yhtäällä vastaan viettilylykkeitä tyydyttääkseen niitä, muodostaa toisaalla havaintoja hyödyntääkseen niitä muistoina, ponnistelee puolustaakseen itseään kummaltakin taholta tulevia liian vahvoja tunkeutumisia vastaan, seuraten näin kaikissa ratkaisuisaan mielihyväteriaatin muunnelmaa, tämä mielikuva sopii oikeastaan vain minään lapsuuden ensimmäisen vaiheen (noin viisi vuotta)

saakka.” (Freud 1940/1999, 136). Tämän jälkeen -- oidipaalisen konfliktin työstämisen seurauksena -- lapsi sisäistää osan ulkomaailmaa eli vanhempien asettamia kieltoja ja rajoituksia sisäisen maailmansa rakenteeksi, yliminäksi, joka ”havainnoi minää, antaa sille käskyjä, ojentaa sitä ja uhkaa sitä rangaistuksilla, aivan kuten vanhemmat, joiden paikan se on ottanut.” Etenkin nuorempana lapsen on vaikea erottaa, mitä kielto ja rajoitus on peräisin ulkomaailmasta ja mikä tulee sisältä. Kokoavasti Freud toteaa sisäisestä maailmasta, että ”ulkomaailma, johon yksilö vanhemmista irtauduttuaan kiinnittyy, edustaa nykyisyyden mahtia, hänen Se perittyine ominaisuuksineen orgaanista menneisyyttä ja myöhemmin muotoutunut yliminä ennen muuta kulttuurista menneisyyttä, johon lapsen pitäisi ikään kuin jälkikäteen eläytyä muutamana varhaisena vuotetaan.” (Freud 1940, 1999, 138).

II

Freudin jälkeen on psykoanalyttisen teorian piirissä esitetty sisäisen maailman käsitteestä hyvinkin erilaisia näkemyksiä. Jotkut kirjoittajat käyttävät käsitettä Freudin tapaan, monet eivät. Usein psyykkisen todellisuuden ja sisäisen maailman käsitteitä käytetään samanmerkityksisinä, mutta ne voidaan myös erottaa toisistaan siihen tapaan kuin Freud tavalla tekee. Tällöin psyykkinen todellisuus viittaa sinänsä tiedostamattomaan psyyken alueeseen, kun taas sisäinen maailma on tietoisesta kokemuksesta käsin avautuva psyykkisen tai mielellisen kokonaisuus, josta psykoanalyttisen näkemyksen mukaan valtaosa on tietoisuuden ulkopuolella. (ks. esim. Michels 1985, Enckell 2001, Zepf 2006.) Näin ajatellen psyykkinen todellisuus on tiedostamattomista toiveista ja fantasioista muodostuva, pitkälle ruumiillisiin prosesseihin kiinnittyvä pohjakerrostuma, joka tarvitsee edustusta yksilön sisäisen maailman esitietoisissa ja tietoisissa kerrostumissa, jotta hän ylipäättään voisi tyydyttää tarpeitaan, halujaan, pyrkimyksiään.

Suuri osa analyttisistä kirjoittajista ei kuitenkaan tee johdonmukaista eroa psyykkisen todellisuuden ja sisäisen maailman käsitteiden välille. Robert Michels esittää psyykkisen todellisuuden tarkoittavan ”subjektiivisen kokemuksen sisäistä maailmaa, joka muodostuu kahden tekijän, ulkomaailman todellisten tapahtumien sekä sisäisen maailman piilotajuisten fantasioiden vuorovaikutuksesta.” (Michels 1985, 517). Vastaavasti Moore ja Fine (1968, 162) määrittelevät psyykkisen todellisuuden ”yksilön subjektiivisesti kokeman maailman kokonaisuudeksi, mukaan lukien ajatukset, tunteet ja fantasiat samoin kuin havainnot ulkomaailmasta.” Meissner samastaa psyykkisen todellisuuden ja tietoisesta psyykkisen kokemuksen, joka on altis erilaisille tiedostamattomille prosesseille. ”Tulkitsen Freudin muotoilujen tarkoittavan, että psyykkinen todellisuus ja subjektiivisuus voivat

muodostaa mielikuvia tiedostamattoman dynamiikan vaikutuksesta, ja tavoilla joiden objektiivisuus vaihtelee. Pelkät fantasiat ovat lähinnä subjektiivisia vailla objektiivista referenssiä, kun taas ulkoisia kohteita (kuten vaikka tekstejä) koskeva havaintotieto sisältää runsaasti objektiivista referenssiä.” (Meissner 2000, 1117). Samansuuntaisia luonnehdintoja voi löytää runsaasti. (kokoavasti ks. erit. Zepf 2006, 268–270.)

Kun psyykkisen todellisuuden ja sisäisen maailman käsitteitä käytetään samanmerkityksisesti, hämärtyy yhteys Freudin keskeiseen ajatukseen rinnastaa psyykinen todellisuus ja ulkoinen todellisuus tietoisuudelle yhtä lailla sinänsä tuntemattomina. Tämä on yleistä nykyteoriassa. Tavallaan toiseen suuntaan äärimmäisyyteen menee Solmsin neuropsykoanalyttinen tulkinta, jonka mukaan tiedostamaton psyykkisessä merkityksessä ja ulkoinen todellisuus (aivot mukaan lukien) ovat itse asiassa sama asia jota voidaan havainnoida kahdella eri tavalla, sisäisten havaintojen sekä ulkoisten havaintojen muodossa. (Solms 1997) Solms on myös esittänyt, että psyyke ja aivot ovat yksi ja sama substanssi, jolla on kaksi erilaisissa havainnoissa ilmenevää aspektia. (ks. Solms, Turnbull 2002)

III

Esitin, että psykoanalyysin synty liittyy olennaisesti Freudin sitä koskeviin oivaluksiin, miten aktiivinen yksilöllinen psyyke itse asiassa on. Pikemminkin kuin ulkoiset traumat, piilotajuiset toiveet ja fantasiat selittävät sitä, miksi henkilö kokee tapahtumia tietyllä tavalla ja muodostaa vaikkapa hysteerisiä oireita. Vaikka toiveilla ja fantasioilla on varhainen kehityshistoriansa, niiden dynamiikka ei avaudu historiaa tutkimalla. Freud oivalsi miten lapsen vaihteleva heräävä seksuaalisuus olennaisesti muo­vaa hänen toiveitaan ja fantasioitaan. Samoin hän ymmärsi miten lapsi käy läpi rakkauden toiveitaan ja sisäistää kohtaamansa kiellot auktoriteeteikseen. Strukturaalisen mallinsa puitteissa teoreettisesti sekä tapausesimerkien pohjalta Freud pohti sitä, miten erilaisia haasteita sisäiselle maailmalle voi asettaa sen tietoisuuden ylläpitäessä itseyden tunnetta viettilylykkeiden, ulkomaailman ja sisäistetyn yliminän ristipaineissa.

Sittemmin on myös ulkoisen ja sisäisen maailman suhteesta esitetty psykoanalyysin piirissä varsin erilaisia näkemyksiä. Toisissa on painotettu ulkoisen maailman merkitystä enemmän kuin toisissa. Esimerkiksi Heinz Hartmannin perustamassa egopsykologiassa keskeinen kysymyksenasettelu on ollut se, miten yksilö onnistuu sopeuttamaan sisäisen maailman ennen muuta ulkoisen maailman vaatimuksiin. Niin ikään ulkoisen maailman asemaa on korostettu – vaikkakin monessa suhteessa eri tavoin – relationaalisissa ja intersubjektiivisissa näkemyksissä – joiden mukaan yksilön sisäinen ja maailma alusta pitäen rakentuu vuo-

rovaikutussuhteissa ja on niistä kaikin puolin riippuvainen. Näissä näkemyksissä on myös esitetty, että psykoanalyysissä tulisi tehdä paradigman vaihdos mielenfilosofisesta internalismista eksternalismiin eli nähdä, miten sen tutkimuskohde eli psyykinen todellisuus itse asiassa on persoonien välisissä suhteissa. (ks. Altmeier 2000).

Tässä suhteessa hyvin vastakkainen perusnäkemys on Melanie Kleinin ja hänen seuraajiensa perusajatus, jonka mukaan sisäinen maailma rakentuu ennen kaikkea piilotajuisen fantisoinnin pohjalta. Tässä ajatussuunnassa korostetaan hyvin voimakkaasti sisäisen maailman itsenäisyyttä ja jopa myötäsyttyisyyttä. Sisäisen maailman ajatellaan muodostuvan sisäisistä objekteista, joihin vauva alkaa aktiivisesti muodostaa suhteita aivan alusta pitäen. Sisäisten objektisuhteiden ajatellaan jäsentävän yksilön kokemusmaailmassa sekä suhteita ulkoiseen maailmaan että itseensä. (ks. Igra 2006).

David Rapaport on psykoanalyttisen teorian piirissä ensimmäisenä tehnyt erottelun koettavissa olevien mielikuvien sisäisen maailman (*”inner world”*) ja psyykkisten rakenteiden sisäisen maailman (*”internal world”*) välillä. (Rapaport 1960.) Vastaavasti Sandler ja Joffe erottavat toisistaan koettavan ja ei-koettavan (*”experiential/non-experiential”*) alueen sisäisessä maailmassa. Koettava alue sisältää havaintoja, tunteita, muistoja, tunteita, kuvitelmia, unia. Nämä koettavat sisällöt ovat osin tietoisia, valtaosin eivät. Ei-koettava alue sisältää enemmän tai vähemmän pysyviä ruumiillisia ja psyykkisiä rakenteita. Tämä on funktioiden, skeemojen, voimien, energioiden, aistielinten ja psyykkensisäisen sopeutumisen välineiden aluetta, joka ei ole suoraan tiedettävissä. (Sandler, Joffe 1969.)

Myöhemmin Sandler on esittänyt, että sisäisten objektien, objektisuhteiden ja siten myös sisäisen maailman käsite tulisi varata yksinomaan ei-koettavalle alueelle eli psyykkisille funktioille ja rakenteille. (Sandler 1990.) Näkemys poikkeaa erityisesti kleinilaisesta ajattelusta, jonka mukaan sisäiset objektisuhteet ovat periaatteessa koettavissa ja joiden tiedostamista analyttikon aktiivinen tulkintatyö pyrkii edistämään. Sandleria seuraten voidaan sisäinen maailma määritellä ei-koettavaksi järjestelmäksi, jonka rakentuu fenomenalisessa maailmassa koettujen objektisuhteiden sisäistyksestä. (Waldfoegel 2006). Tämän mukaan sisäistetyt objektisuhteet ovat sinänsä ei-koettavia psyykkisiä rakenteita, jotka kerran objektisuhteista muodostuttuaan jonkinlaisina taipumuksina organisoivat yksilön kokemuksia.

IV

Psykoanalyttisessä kirjallisuudessa käytetään runsaasti käsitteitä internalisatio, introjektio, inkorporaatio ja identifikaatio, jotka kaikki viittaavat sisäisen maailman rakentumiseen ja myös tietynlaisiin rakenteisiin. Näiden psyykkisten

rakenteiden varhaisessa lapsuudessa tapahtuneen muodostumisen sekä niiden myöhemmän kehityksen hahmottamista pidetään olennaisena lähtökohtana yksilön nykyisten ongelmien ymmärtämisen sekä psykoanalyttisen työskentelyn kannalta. Ajatus kaikkiaan on, että yksilön psyykkisiin ongelmiin ja hänen kärsimyksensä voidaan vaikuttaa työstämällä suhteessa analyttikkoon hänen sisäisen maailmansa rakenteita eli kokemistapoja, joista henkilö itse on vain osittain tietoinen.

Psykoanalyttinen kiinnostus sisäistä maailmaa kohtaan poikkeaa monessa mielessä filosofisesta hahmotuksesta. Filosofiasa sisäinen maailma, sikäli kuin siitä ylipäättään halutaan puhua, tarkoittaa ensisijaisesti yksilön itsessään tiedostamaan todellisuutta. Augustinuksen ja Descartesin vaikutuspiirissä on ajateltu, että ihmisellä on erityinen kyky löytää itsestään sisäinen maailma, jonka puitteissa hän on suhteessa ulkoiseen maailmaan. Myös fenomenologian piirissä lähdetään siitä, että voimme sulkeistamalla arkisen asennoitumisemme ulkomaailmaan ja keskittymällä sisäiseen maailmaan tiedostaa tuon maailman rakenteita. Tämä perinteinen internalistinen näkemys nykyfilosofiassa on kyseenalaistettu erityisesti Rylen ja Wittgensteinin alulle panemassa eksternalistisessa ajatustavassa, jonka mukaan itsen ymmärtäminen tapahtuu tutkimalla kielellisiä suhteita ulkoiseen maailmaan ja tapoja toimia ulkomaailmassa. Jos pyrkii tiedostamaan itseään, huomio pitäisi kohdistaa itsen ja ulkomaailman suhteeseen, ei sisäänpäin. (ks. esim. Noe 2009).

Psykoanalyttinen näkemys poikkeaa näistä kummastakin. Sen mukaan meillä on sisäinen maailma, joka ei kuitenkaan ensisijaisesti seuraa todellisuuseriaa-tetta ja on vaivalloisesti sekä aina vain osittain tietoisuuden piirissä. Filosofiasa poikkeavasti Freud päätyi ajattelemaan, että monessa tapauksessa sisäisen maailman parempi tiedostaminen edellyttää psykoanalyttistä työskentelyä, jonka puitteissa yksilö voi suhteessa analyttikkoon elää uudelleen varhaisia ihmisuhteitaan, joissa hänen sisäisen maailmansa perusrakenteen ovat muodostuneet. Tämä näkemys muistuttaa wittgensteinilaista eksternalismia siinä suhteessa, että sen mukaan yksilön sisäisen maailman rakenteet muodostuvat koetussa vuorovaikutuksessa ja sisältävät ennen muuta objektimielikuvia sekä niihin sitoutuneita affekteja.

Psykoanalyysi tutkii ennen muuta sisäistä maailmaa, mielikuvia, fantasioita, toiveita, haluja, tunnetiloja, jotka syntyvät sisäisen ja ulkoisen kohtaamisessa. Erotuksena kognitiivisesta psykologiasta ja myös mielenfilosofian valtavirrasta psykoanalyttinen tutkimus painottaa affekteja, emootioita, ruumiillisuutta, piilotajuisia fantasioita, jotka eivät noudata rationaalisuuden periaatteita. Psykoanalyttinen tutkimus kohdistuu yksilölliseen sisäiseen maailmaan, jota se tarkastelee aina ainutkertaisen kehityksen tuloksena. Yksilön nykyiset tavat tuntea, ajatella ja reagoida ovat ymmärrettävissä vain kun tutkitaan hänen tärkeimpiä ihmisuhteitaan.

Sisäinen psyykinen maailma rakentuu analyttisen teorian mukaan sisäistämisen prosesseissa. Jos sisäistämistä pidetään kattokäsitteenä, niin silloin inkor-

poraatiota, imitaatiota, assimilaatiota, identifikaatiota ja oppimista voidaan pitää sisäistämisen eri muotoina. Näistä kaikista on analyyttisen teorian piirissä kirjoitettu paljon ja monimerkityksisesti. Roy Schafer, joka on kirjoittanut kirjan sisäistämisen eri muodoista, toteaa kokoavasti, että ”internalisaatio sisältää ne prosessit, joiden puitteissa yksilö muuntaa sääntelevät vuorovaikutuksensa, todelliset tai imaginaariset, sisäiseksi sääntelyksi ja ominaispiirteiksi.” (Schafer 1968) Sisäistämässä siis vuorovaikutuksessa koettuja rakenteellisia asioita siirtyy yksilön sisäisen maailman ominaisuuksiksi.

Analyyttisen näkemyksen mukaan sisäistäminen eri muodoissaan on aina vahvasti affektiivinen tapahtuma. Mielihyvän ja mielihäviön kokemus, edellisen tavoittelu ja jälkimmäisen välttäminen, ohjaa sisäistämistä. Melanie Klein esitti, että vauvan piilotajuiset mielikuvat äidin rinnasta jakautuvat hyvää ja pahaan, varautuen primaarilla aggressiolla sekä rakkaudella. Hänen kehittämänsä näkemyksen mukaan sisäinen maailma ensisijaisesti toimii piilotajuisten fantasioiden muodossa, joiden piirissä tapahtuu monenlaista sisäistämistä ja myös sisäisen maailman ilmiöiden projisoimista itsen ulkopuolelle, ennen muuta toisiin ihmisiin joiden kanssa ollaan vuorovaikutuksessa. (Ks. Igra 2006)

Inkorporaatiolla tarkoitetaan alun pitäen fyysis-biologista sisään ottamisen tapahtumaa ja psyykkisessä todellisuudessa erisävyisiä oraalisia fantasioita. Inkorporaatiota on pidetty muiden sisäistämisen muotojen kantana erityisesti suremisessa, jolloin yksilön tehtävä on työstää menettämänsä läheistä koskevasta affektiivisista mielikuvista muistoja, jotka eivät hallitse hänen sisäistä maailmaa, kuten Freudin mukaan tapahtuu melankoliassa. Inkorporaatiolle on ominaista toisen persoonan tai tämän osan siirtäminen fantasioissa osaksi omaa itseä. (Grinberg 1990, 39). Freud (1926) liitti inkorporaation erityisesti psykoseksuaalisen kehityksen varhaisimpaan oraaliseseen vaiheeseen ja sen primitiivisiin fantasioihin ykseydestä objektin kanssa tai sen tuhoamisesta. (Grinberg 1990, 40). Lähellä inkorporaatiota on assimilaatio, joka sekin on luonteeltaan oraalinen tapahtuma ja jossa jokin ulkoinen liitetään osaksi sisäistä maailmaa. Psykkisesti se merkitsee fantasioita täydellisestä fuusiosta toisen kanssa, alun perin vauvan fantasioita fuusiosta äidin kanssa.

Imitaatio on sisäistämisen muoto, jossa tavoitellaan samankaltaisuutta toisen jonkin piirteen kanssa. Vauva imitoi äitiä ennen kuin se alkaa kyetä samastumaan joihinkin äidin piirteisiin, rytmeihin, tapoihin käyttä ääntä, reagoida. Imitoimalla se omaksuu uusia toimintamalleja, jotka vielä eivät kuitenkaan muodostu sen identiteetin ydinrakenteiksi. (Grinberg 1990, 41.) Analyyttisessä kirjallisuudessa puhutaan paljon myös introjektioista sisäistämisen muotona. Sandor Ferenczi otti sen ensimmäisenä käyttöön. Freud kirjoitti siitä tutkielmassaan ”Murhe ja melankolia”, tutkiessaan suremistapahtumaa ja sen onnistumiseen sekä epäonnistumiseen vaikuttavia tekijöitä. Myös introjektion käsitettä käytetään alan kir-

jallisuudessa monimerkityksisesti, mutta kaikkiaan sillä tarkoitetaan toisen joiden piirteiden funktionaalista omaksumista omaan käyttöön. (Grinberg 1990, 43.) Introjektioiden muodossa vauva muuntaa äidin kanssa yhteistä transitionaalista tilaa oman sisäisen maailmansa rakenteiksi.

Lopulta samastuminen on kehittyneempi mekanismi, jonka avulla yksilö muovaa sisäistä maailmaansa ja luo siihen uusia rakenteita. Schafer (1968) määrittelee identifikaatiota seuraavasti: ”identifikaatio objektin kanssa on piilotajuista, vaikka siinä voikin olla huomattavia esitietoisia ja tietoisia osatekijöitä. Tässä subjekti muuntaa motiivejaan ja käyttäytymismallejaan, ja niitä vastaavia itserepresentaatioita, siten että kokee olevansa samanlainen, sama, tai liittyneenä objektiin. Identifikaation kautta subjekti mieltää omakseen yhden tai useampi objektin sääteleviä vaikutuksia.” Samastuminen on sikäli kehittyneempi sisäistämisen muoto, että se edellyttää jo jonkinlaista itsen ja objektin eroa. Samastuminen on Freudin mukaan keskeinen sisäistämisen mekanismi, joka muodossa yksilöllisen minän ja myös yliminän rakenteet kehittyvät. Lapset samastuvat erityisesti samaa sukupuolta olevaan vanhempaansa, mutta Oidipaalinen tilanne pakottaa heidät sisäistämään myös sen, että vanhempien välinen rakkaussuhde sulkee heidät ulkopuolelle ja asettaa heille rajoituksia.

V

Yhden sisäisen maailman rakentumista koskevan käsitteellistämisen esittää Veikko Tähkä teoksessaan *Mielen rakentuminen ja sen psykoanalyttinen hoito*. Mieli tarkoittaa Tähkällä sisäistettyä subjektiivista ja kokemuksellista maailmaa, joka kokonaisuudessaan on tavalla tai toisella representoitu. Tähkä ei juuri käytä vietin käsitettä ja minän hän korvaa itsen käsitteellä, koska sen voi ymmärtää kokemuksellisenä rakenteena. Hän ottaa etäisyyttä Freudin metapsykologiseen teoriaan psyykestä. Tähkä ei halua käyttää mielestä myöskään sisäisen maailman käsitettä, vaan esittää, että subjekti oppii vähitellen omassa mielessään tekemään eron sisäistä ja ulkoista koskevien representaatioiden välillä, jotka molemmat kuuluvat hänen psyykkiseen kokemusmaailmaansa eli mieleen (Tähkä 2001, 36.)¹ Mielen käsite sisältää siis kaiken psyykkisesti koetun.

Tähkän näkemyksen mukaan vastasyntyneen vastaanottamalla aistiärsykeillä ei todennäköisesti vielä ole koettua psyykkistä sisältöä. Myöskään vastasyntyneen ensimmäisiin reaktioihin elimistön sisäisen jännityksen kasvuun ja vähenemiseen ei hänen mukaansa liity vielä psyykkisesti koettuja affekteja. (39.) Vastasyntyneellä ei vielä ole kokemusmaailmaa, jossa olisi subjekti erotuksena objektista. Tähkä teorian mukaan alun eriytymättömästä mielihyväsobjektista syntyy itsen ja objektin kokemuksellisen ero tekevä subjekti hyppäyksellisesti suhteellisen lyhy-

essä ajassa, kun pohjalle on keräytynyt riittävästi eriytymätöntä kokemuksellista ainesta ja vauva kykenee ylläpitämään mielikuvaa itsestään äidin ollessa poissa.

Tähkän näkemyksen yksi erityinen piirre on, että hänen mukaansa vauvan varhainen eriytymätön kokeminen liittyy lisääntyneen kehollisen jännityksen purkamiseen ja on aina mielihyvän hallitsemaa. Vauva ei hänen mukaansa kykene aluksi muodostamaan representaatiota kivusta tai frustraatiosta (44, 53). Tämä kyky syntyy, kun ensi on muodostunut riittävästi muistijälkiä tyydytyskokemuksista ja vauva kykenee niiden varassa odottamaan seuraavaa kokemusta. Kun vauva aluksi selviää lisääntyvistä jännitystiloista hallusinoimalla tyydytyskokemuksia, se pikku hiljaa alkaa tehdä eroa sisäisen ja ulkoisen välillä. ”Ensimmäinen psyykkisesti representoituva kokemus omasta itkusta ja sen yhteydestä tyydytyksen toteutumiseen on lapsen ensimmäinen kokemus aktiivisesta kokemusmaailmaan vaikuttamisesta ja siksi se myös edustaa ensimmäistä nukleaarista itsekokemusta.” (62)

Tähkän käsitteistössä introjekteja alkaa muodostua vauvan mieleen sen jälkeen kuin itsen ja objektin välinen ero on alkanut muodostua. Introjektit eivät ole enää hallusinaatioita, vaan representaatiota tyydytysobjektin läsnäolosta. Niiden avulla ja niitä käsittelemällä vauva voi säädellä sisäisen jännityksen tasoa ja ylläpitämään sen siedettävää tasoa silloinkin kun todellisen tyydytyksen lähde ei ole läsnä. Introjektit ovat alkeellisia sisäistyksen muotoja. Tähkä kirjoittaa: ”Sisäistys tarkoittaa siirtymää koetusta ulkoisuudesta kokevaan ja koettuun sisäisyyteen. Luonnollisesti sellaiset termit kuin sisäinen maailma ja sisäistys eivät viittaa mihinkään fyysiseen tai avaruudelliseen sijaintiin vaan kokemukselliseen sijaintiin, joka ei ole vähemmän todellinen kuin edellinen.” (89) Tähkä myös huomauttaa, että ”yksityinen” ei voi korvata sisäistä, koska sisäinen muodostuu aina objektisuhteissa ja on kietoutunut kommunikaatioon.

Sisäistysten keskeinen motivaatio analyttisen näkemyksen mukaan on ylläpitää ja suojata tyydyttävää kokemuksellista tilaa ja suojata sitä frustraatioilta. Kun kokemuksellinen ero itsen ja objektin, kokemuksellisesti sisäisen ja ulkoisen välillä on muodostunut, subjekti suoja kehkeytymässä olevaa rakennetta lohkomalla objektia hyvään ja pahaan sekä liittämällä itseensä hyvää ja projisoimalla itsen ulkopuolelle pahaan. Kehkeytyvän itsekokemuksen suhde tyydytysobjekteihin on funktionaalinen. Niiden koetaan olevan itsen palveluksessa ja hallinnassa. Vähitellen itsekokemuksessa alkaa tapahtua muutoksia, kun introjektien ohella vauva alkaa valikoivasti samaistua hoivaajan funktioihin. Tähkä kirjoittaa: ”Olen nimittänyt niitä samaistuksia, jotka johtavat yksilöllisen identiteetin ja yksilöllisten objektien kokemiseen, funktionaalisesti valikoiviksi erotukseksi yksilöllistymisen jälkeisistä arvioivasti valikoivista samaistuksista. Edelliset tuottavat itselle ensisijaisesti uusia funktioita käyttämällä mallina funktionaalista objektia tai sen introjektivista kokemista, jälkimmäiset puolestaan varustavat sen pääasiassa uusilla ominaisuuksilla, joiden esikuvina toimivat yksilöityneet objektit.” (117-118) Ennen

muuta juuri samaistusten kautta subjekti muodostaa kokemuksellista maailmaa, jossa ero koetun sisäisen ja koetun ulkoisen välillä vähitellen selkenee. Kokemuksellinen maailma alkaa yksilöllistyä, kun subjekti alkaa mieltää kokemuksia omikseen ja kykenee palauttamaan mieleensä aiempia kokemuksiaan. Sisäisen maailman yksilöllistyessä subjekti alkaa kyetä muodostamaan kokemuksistaan myös sellaisia muistoja, jotka voivat säilyä tietoisina ja muodostua osaksi yksilön muistin piirissä olevaa identiteettiä.

VI

Olen edellä selvittänyt joitakin psykoanalyttisiä ajatuskuluja sisäisen maailman rakentumisen periaatteista ja tavoista käsitteellistää tätä maailmaa. Monia aiheeni kannalta olennaisiakin asioita on jäänyt tarkastelematta. Psykoanalyttiset teoriat eivät muodosta mitään yhtenäistä kokonaisuutta. Niinpä tarvitaan käsitteellistä työtä jotta voi nähdä, miten eri lähestymistavoissa kuvataan ja selitetään samoja ilmiöitä. Lähestymistapojen moninaisuus tulee ymmärrettäväksi kun ottaa huomioon niiden kohteen. Niissä käsitteellistetään sisäisen maailman rakentumisen varhaisia vaiheita, jotka eivät ole suoraan tietoisien kokemuksen tavoitettavissa ja joita ei myöskään voi rekonstruoida puhtaasti käsitteellisen tutkimuksen keinoin. Sisäisen maailman rakenteet ovat pääosin piilotajuisia muodosteita, joista voi tehdä havaintoja epäsuorasti ennen muuta niistä tavoista, joilla yksilö myöhemmin kokee toisia ihmisiä ja on suhteissa heihin. Varhaisten ja myöhempien kokemisen tapojen välillä on runsaasti yhteyksiä, joiden koskevien havaintojen, olettamusten ja teoreettisten hahmotusten varassa psykoanalyttinen työskentely tapahtuu.

Filosofisen tarkastelun näkökulmasta psykoanalyttisen tiedon varsinainen kohde eli sisäinen maailma, sen rakentuminen ja toimintatavat, on hankalasti hahmottuva. Filosofit tarkastelevat mieltä ja sen ilmiöitä yleisesti, kun analyttisen käsitteellistämisen tarkoitus on tavoittaa yksilöllinen sisäinen maailma. Filosofit tarkastelevat useimmiten yksittäisiä mielen ilmiöitä, kun analyttinen käsitteellistäminen sitoo ilmiöt aina sisäisen maailman kokonaisuuteen. Filosofit tarkastelevat mieltä useimmiten vailla historiaa, kun analyttinen käsitteellistäminen on aina dynaamista, yleensä varhaisen lapsuuden kokemusten ja nykyisten kokemistapojen välisten yhteyksien luonnetta koskevaa. Filosofit tarkastelevat mieltä tavallisesti siten kuin se hahmottuu tai voi hahmottua tietoisuuden piirissä, kun taas analyttinen käsitteellistäminen katsoo mielen tai psyyken varsinaisesti olevan piilotajuinen ja tietoisuuden piirissä vasta toissijaisesti. Ei siis mikään ihme, että filosofian piirissä usein suhtaudutaan epäillen analyttiseen käsitteellistämisen tapaan, ja toisin päin, että analytytikot Freudista alkaen ovat kiinnittäneet huomiota filosofisten lähestymistapojen rajoihin.

Viite

¹ Jatkossa pelkkä sivunumero viittaa tähän teokseen.

Kirjallisuus

- Altmeyer, Martin (2000), Narzissmus, Intersubjektivität und Anerkennung. *Psyche* 54/2.
- Enckell, Henrik (2001), Psychic reality and Psychoanalysis: A look Through the Theory of Metaphor. *Psychoanalysis and Contemporary Thought*, 24: 231-252.
- Freud, Sigmund (1915/2005), Tiedostumaton. Teoksessa Freud, *Murhe ja melankolia sekä muita kirjoituksia*. Suom. Markus Lång. Tampere: Vastapaino.
- Freud, Sigmund (1923/1993), Minä ja ”se”. Teoksessa Freud, *Johdatus narsismiin ja muita kirjoituksia*. Suom. Mirja Rutanen. Helsinki: Love.
- Freud, Sigmund (1940/1999), Abriss der Psychoanalyse. *Gesammelte Werke*, Bd. XVII. Frankfurt: Fischer.
- Grinberg, Leon (1990), *The Goals of Psychoanalysis*. London, New York: Karnac.
- Hämäläinen, Olavi (2009), The relationship of the inner and the outer in psychoanalysis. *International Journal of Psychoanalysis*. 90/1277-1297.
- Igra, Ludwig (2006), *Muutoksia sisäisessä maailmassa*. Helsinki: Therapiea.
- Meiissner, William K. (2001), Reflections on Psychic Reality. *The International Journal of Psychoanalysis*, 81: 1117-1138.
- Michels, Robert (1985), Report of a Panel: Perspectives on the nature of psychic reality. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 33: 515-521.
- Moore, B, Fine, B (1968), *A Glossary of Psychoanalytic Terms and Concepts*. New York: *Journal of the American Psychoanalytic Association*.
- Noe, Alva (2010), *Out of Our Heads*. New York: Farrar, Strauss, Giroux.
- Rapaport, David (1960), *The Structure of the Psychoanalytic Theory*. New York: International Universities Press.
- Sandler, Joseph (1990), on Internal Objects. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 38: 859-857.
- Sandler, Joseph, Joffe, W.J. (1969), Towards a basic psychoanalytic model. *International Journal of Psychoanalysis*, 50/79-90.
- Schafer, Roy (1968), *Aspects of Internalization*. New York: International University Press.
- Solms, Mark (1997), What is consciousness? *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 45: 681-703.
- Solms, Mrk, Turnbull, Oliver (2002), *Brain and the Inner World*. New York: The Other Press.
- Waldfogel, Bruno (2008), Hakusana Innere Welt, äussere Welt. Teoksessa Mertens, Wolfgang, Waldfogel, Bruno (Hg.), *Handbuch psychoanalytischer Grundbegriffe*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Zepf, Siegfried (2006), *Allgemeine psychoanalytische Neurosenlehre. Psychosomatik und Sozialpsychologie, Bd. II*. Giessen: Psychosozial-Verlag.

Ovatko vastaukset normatiivisiin kysymyksiin maailmassa?

Arto Laitinen

*It is wrong because it is a piece of deliberate cruelty.
But what in the world is signified by this 'because'?*
John Mackie

Think of one world into whose fabric values are plainly objectively built; and think of another in which those values have been annihilated. And remember that in both worlds the people in them go on being concerned about the same things – there is no difference in the 'subjective' concern which people have for things, only in their 'objective' value. Now I ask, What is the difference between the states of affairs in these two worlds? Can any other answer be given except 'none whatever'?

R. M. Hare

1 Voimme erottaa neljä ”vastauksen” merkitystä ja vastaavasti neljä vastaus-
ten ontologista statusta. Vastaukset₁ ovat puheakteja. Ihmisten välinen vuo-
rovaikutus rakentuu pääasiassa pienistä sekvenssipareista, kuten kysymys-vas-
taus, pyyntö-vastaaminen, tervehdys-vastaaminen tai toteamus-jatkokommentti.¹
Kun henkilö suuntaa toiselle kysymyksen, niin tähän kohdistuu odotus rea-
goida. Asianmukainen reaktio saattaa tietysti olla vastakysymys (”milloin olet
menossa?”- ”minne?”), mutta ennen muuta vastaus kysymykseen: ”milloin olet
menossa?”- ”viideltä”; ”haluatko paahtoleivän?”- ”mm-hm”, ”mitä on ’tofu’
englanniksi?”- ”tofu” tai ”mitä nuoren miehen pitäisi tehdä Sartren esimerkissä
– liittyä vapaaehtoisjoukkoihin vai jäädä huolehtimaan äidistään?”- ”jäädä huolehtimaan äidistään, sillä vapaaehtoisjoukkoihin voi liittyä kuka tahansa, mutta hänen äidistään voi huolehtia vain hän itse”.

Annetut vastaukset ovat tässä mielessä jonkun henkilön muotoilemia puheak-
teja – ilman kyseistä puheaktia kysymys jää vaille vastausta. Annetut vastaukset

voivat olla monin tavoin hyviä tai huonoja: oikeita tai väärä, tosia tai epätoisia, oikeutettuja tai puhtaita arvauksia, rehellisiä tai epärehellisiä, informatiivisia tai epäinformatiivisia ja lisäksi vastauksen antaminen voi olla soveliaista tai epäsoveliaista. Puheaktit ovat sosiaalisen maailman osa, ne eivät palaudu mentaalisiin asenteisiin. Ne eivät myöskään palaudu faktoihin: sosiaalista maailmaa rakentavat yhtä lailla väärät, epäoikeutetut, epärehelliset ja epäsoveliaiset vastaukset kuin oikeat, oikeutetut, rehelliset ja soveliaat.

2. Henkilö voi tietää vastauksen, vaikka ei pääse sitä sanomaan. Kenties henkilöltä ei kysytä, mutta hän kuulee kysymyksen, ja vastaus muodostuu hänen mielessään; tai kenties oppilas ei saa vuoroa vastata opettajan kysymykseen. *Mielessä muodostetut vastaukset* ovat vastauksia₂. Ohikulkija, joka kuulee kysymyksen ”mitä on ’tofu’ englanniksi?”, saattaa muodostaa vastauksen mielessään, vaikka ei sanoisikaan sitä ääneen. Keskustelun kuluessa annettuja vastauksia ei yleensä ensin muodosteta mielessä – henkilön dispositiot saavat pikemminkin saman tien julkisen toteutumisen. Pikemminkin mielessä muodostettuja vastauksia voi analysoida annettujen vastausten käsitteen kautta, vastaukseksi, jonka henkilö antaisi, jos saisi mahdollisuuden. Tosin, jos tietokilpailussa kysytään ”mikä on vastauksesi, A vai B?”, niin toisinaan henkilöt epävarmoina vastaavat ”A” vaikka ovat mielessään muodostaneet vastauksen ”B”. Henkilön vastaus tietokilpailun sääntöjen tarkoittamassa mielessä on A, eli hänen julkisesti antamansa vastaus₁. Puhtaasti mentaalinen vastaus on ”henkilön vastaus” toissijaisessa merkityksessä.²

3. Yleensä, kun sanotaan henkilön tietävän vastauksen, ei tarkoiteta, että henkilö tietää, mikä hänen oma vastauksensa olisi, vaan *oikeaa* vastausta kysymykseen. Oikea vastaus kysymykseen määrittyy kysymyksen merkityksen ja relevanttien faktojen kautta. Vastauksen muodostuminen ei ole ajallinen prosessi (niin kuin vastauksen₁ tai vastauksen₂ syntyminen on – jälkimmäiseenkin menee joi-tain millisekunteja kysymyksen hahmottumisesta). Voidaan siis sanoa, että oikea vastaus kysymykseen on olemassa heti, kun kysymys on olemassa.

Jos maailma koostuu vallitsevien asiointilojen, faktojen, kokonaisuudesta, niin maailma on kirjaimellisesti täynnä vastauksia. Kysymykseen puiden määräästä Helsingin keskuspuistossa on olemassa vastaus. Kun keskuspuisto ja puut rajataan tietyllä tavalla, kysymykseen on vastaus – eri vastaus eri rajauksilla (ja eri ajanhetkillä ja niin edelleen). Kukaan ei välttämättä ole muodostanut vastausta kysymykseen, mutta kun kysymys on esitetty, niin maailma sisältää oikean vastauksen.³ Jäljempänä tässä luvussa tarkastellaan, onko myös nimenomaan normatiivisiin kysymyksiin oikeita vastauksia. (Kaikkien nk. minimaalisen realismin muotojen mukaan on, perinteisen non-kognitivismin ja erheteorian mukaan ei ole.)

4. Oikeat vastaukset kysymyksiin, joihin ylipäätään on olemassa oikea vastaus, ovat olemassa heti kun kysymys on esitetty. Mutta myös kysymykset voivat olla paitsi puheakteja (kysymys₁) tai mielessä heräviä (kysymys₂), myös näiden sisäl-

töjä (kysymys₃). Kenties on siis mielekästä yleistää, että oikeat vastaukset₃ ovat oikeita vastauksia kysymyksiin₃, vaikka kysymyksiä ei julkisesti esitettäisikään, tai yksityisesti muotoiltais. ”Pihalla olevassa lippusalossa ei tällä hetkellä ole lippua” *olisi* oikea vastaus vastaavaan kysymykseen (jätän sen lukijan ajateltavaksi tai sanottavaksi), jos se esitettäisiin; ja *on* oikea vastaus vastaavaan kysymykseen₃, vaikka vastaavaa puheaktia ei muodostetakaan.

Jos normatiivisia faktoja on olemassa, niin missä tahansa tilanteessa, johon henkilö A joutuu, *olisi* oikea vastaus kysymykseen₁ ”mitä A:n tulee tehdä?”, jos kysymys esitettäisiin. Tai suoraviivaisemmin, missä tahansa tilanteessa, jossa henkilö A on, *on* oikea vastaus (tässä esittämäni) kysymykseen₃ ”mitä A:n tulee tehdä?”, esitetään kysymystä kyseisessä tilanteessa tai ei. Selvyyden vuoksi puhun jälkimmäisellä tavalla: esitetään kysymyksiä tai ei, niihin on oikeita vastauksia. Kaikki tosiasiat, faktat, ovat *oikeita vastauksia* tässä mielessä, vastauksia₃.

Voidaan erottaa *normatiivisesti relevantit faktat* ja *normatiiviset faktat*:

Fakta 1: Rakennus on tulossa

Fakta 2: Fakta 1 on henkilölle A peruste hypätä ikkunasta.⁴

Tässä esimerkissä vallitsee siis normatiivinen perustesuhde [fakta 1, henkilö A, teko]. Tulipalo on peruste hypätä; se puhuu hyppäämisen puolesta. Fakta 1 on ”normatiivisesti merkittävä” deskriptiivinen fakta; fakta 2 on ”normatiivinen” fakta. Kysymys on siis, onko fakta 2 ”maailmassa”, ”todellinen”, ”objektiivinen”, onko kyseessä todella ”fakta” tai ”totuus”? Joidenkin mukaan ei ole.

5. Normatiivisten kysymysten kannalta on lisäksi oleellista, että niitä voidaan esittää yhtä lailla koskien *todellisia* (nykyisiä, menneitä) kuin *mahdollisia* (kuviteltuja, ennakoituja) tilanteita. Oikea vastaus ei riipu siitä, vallitseeko tilanne vai ei. Henkilön kiduttaminen, jotta hänet saataisiin tunnustamaan jokin teko, jonka kiduttaja tai kiduttamisen valtuuttaja hyvin tietää jonkun muun tehneen, olisi väärin. Irakilaisten kiduttaminen, jotta he tunnustaisivat osallistuneensa World Trade Centerin iskuihin, oli väärin.

Russ Shafer-Landau (2003) erottaa tilannekohtaiset normatiiviset *faktat* N ehdollisista *periaatteista*, muotoa ”jos p niin N”. Yllä olevaa esimerkkiä vastaava periaate olisi konditionaalinen: ”*kun* rakennus on tulossa, niin se on henkilölle A peruste hypätä ikkunasta” – periaatteen pätevyys ei edellytä, että rakennus tosiasiallisesti on tulossa.

Usein ajatellaan, että periaatteet ovat yleisiä sääntöjä, joita ”sovelletaan” tilanteisiin. Shafer-Landaun määritelmä periaatteesta mahdollistaa myös hyvin konkreettisista periaatteista puhumisen. Oletetaan konkreettinen tilanne, jossa lukuisat tekijät p1-pn puhuvat teon T tekemisen puolesta, ja lukuisat tekijät v1-vn puhuvat teon T tekemistä vastaan. Oletetaan lisäksi, että perusteet puolesta ovat tässä

tapauksessa painavampia, joten toimijalla on kaikkiaan riittävästi perusteita tehdä teko T. Jos tämä on todella fakta, niin saamme periaatteen: aina, kun tekijät p1–pn ja v1–vn ovat ainoat normatiivisesti relevantit seikat, niin toimijalla on riittävästi perustetta tehdä teko T. Kyse on normatiiviselta hahmoltaan samasta tilannetyypistä aina kun näin on, ja voimme tietää, mitä sellaisessa tilanteessa tulisi tehdä, vaikka emme tietäisi, onko sellainen tilanne koskaan voinut tulla. Voimme tietää periaatteen päteväksi, vaikka emme tiedä, onko vastaavaa normatiivista faktaa maailmassa, jos emme tiedä onko kuvailtu tilanne todellinen vai kuviteltu.

Jos aktuaalinen maailma (tai ”maailmankulku”) on kaikkien koko historian aikana vallitsevien asiointilojen ajallisesti indeksoitu kokonaisuus, niin voimme kutsua *platonismiksi* kantaa, jonka mukaan todet *periaatteet* ovat *maailmankulusta riippumattomia*. Ne ovat tosia kaikissa mahdollisissa maailmoissa – myös sellaisissa, joissa kyseisen periaatteen kannalta normatiiviselta hahmoltaan relevantti tilannetyppi ei koskaan toteudu. Periaate, että murhaaminen on (sellaisissa ja sellaisissa olosuhteissa) väärin, pätee myös maailmoissa, joissa ei koskaan tapahdu ainuttakaan murhaa. Jos yhtään murhaa ei tapahdu, niin ei tapahdu yhtään väärin olevaa murhaa, mutta silti periaate ”murhaaminen on väärin” on pätevä.

Tässä mielessä vastaukset perimmäisiin normatiivisiin kysymyksiin eivät platonismin mukaan ole maailmassa – normatiiviset totuudet eivät rajaudu aktuaalisten tilanteiden normatiivisiin ominaisuuksiin, vaan kattavat myös *mahdollisten* tilanteiden normatiiviset ominaisuudet. Platonismin mukaan vastaukset periaatteita koskeviin normatiivisiin kysymyksiin eivät siis ole maailmassa. Kenties ne ovat kuvainnollisesti ”jumalan mielessä ennen luomista” – ja olisivat olleet oikeita vastauksia, vaikka maailmaa ei olisi luotu tai *big bang*:ia tapahtunut.

6. Näin on käyty läpi neljä mahdollista tapaa ymmärtää mitä tarkoitetaan vastauksilla kysymyksiin, ja vastaukset näissä eri merkityksissä ovat ontologisesti erilaisia: *annetut vastaukset* puheakteina kuuluvat sosiaaliseen maailmaan (Popperin maailma kolmeen, Searlen institutionaaliseen todellisuuteen), *mielessä muodostetut vastaukset* kuuluvat mentaaliseen maailmaan (Popperin maailma kahteen, Descartesin ”ajattelevaan substanssiin”), kontingentit *normatiiviset faktat* (jotka ovat oikeita vastauksia vastaaviin kysymyksiin, esitetään kysymyksiä tai ei) kuuluvat aktuaaliseen maailmaan jäljempänä tarkasteltavalla tavalla, ja *välttämättömät periaatteet* (jotka ovat oikeita vastauksia mahdollisia tilanteita koskeviin kysymyksiin) jonkinlaiseen platoniseen abstraktiin sfääriin, jos platonismi on oikea teoria.

Nyt voimme muotoilla otsikon kysymyksen uudelleen: onko normatiivisia faktoja olemassa? Ovatko normatiiviset faktat riippumattomia puheakteista, vai ovatko normatiiviset faktat sosiaalisesti ja institutionaalisesti säädeltyjä? Eli ovatko normatiiviset faktat tyyppiä vastaus₁?

Ovatko normatiiviset faktat mielestä riippumattomia, vai ovatko ne asenteiden projektiota muutoin neutraaliin maailmaan? Eli ovatko normatiiviset faktat

tyyppiä vastaus₂? Vai ovatko normatiiviset faktat maailmassa samaan tapaan kuin esimerkiksi luonnolliset faktat – ovatko ne tyyppiä vastaus₃?

Onko lisäksi olemassa platonisia normatiivisia periaatteita, jotka ovat maailmasta riippumattomia – tyyppiä vastaus₄?

Mieli, maailma ja normatiiviset faktat

7. 1900-luvun metaetiikassa on puhuttu paljon ”maailmasta”: ovatko moraaliset ja normatiiviset ominaisuudet osa ”maailman kudosta”, eli ovatko jotkut moraaliväitteet objektiivisesti tosia. (Hare 1959, Mackie 1977, McDowell 1985, Dancy 1986, Parfit 2006). Objektiivisuus-subjektiivisuus erottelu tuntuu usein vastaavan maailma-mieli-erottelua. Puhe ”maailmasta” tuntuu viittaavan varsin yleisessä mielessä, ”lainsäätäjistä” tai ”lähteistä” riippumattomaan objektiiviseen todellisuuteen.

Eri metaeettiset (tai laajemmin metanormatiiviset) teoriat ovat eri mieltä, onko normatiivisia faktoja, ja jos on, onko jokin taho (yksilö, yhteisö, Jumala) säättänyt tai onnistuneesti projisoinut ne maailmaan.⁵ *Kaikki* kannat voivat sallia, että elämismaailma tai ”maailma meille” on normatiivisesti jäsentynyt; koemme maailman ilmiöt normatiivisesti relevantteina.

Taulukko 1.

	Elämis- maailman ilmiö, normatiivinen jäsenys ”meille”?	Onko normatiivisilla väitteillä totuusarvo?	Ovatko jotkut normatiiviset väitteet tosia?	Ovatko todet väitteet tosia, koska joku X sanoo niin?	Ovatko objektiiviset totuudet riippumattomia kenenkään X:n aktuaalisista arvostelmista?
Perinteinen non-kognitivismi	X	-			
Virheteoria	X	X	-		
Subj. relativismi	X	X	X	X	-
Koll. relativismi	X	X	X	X	-
Univ. konstruktivismi	X	X	X	X	-
Redukt. naturalismi	X	X	X	-	X
Ei-redukt. naturalismi	X	X	X	-	X
Non-naturalismi, subj. ehdolla (McDowell)	X	X	X	-	X
Non-naturalismi, ei subj. ehtoa (Dancy, Parfit)	X	X	X	-	X
Sofistikoitunut non- kognitivismi, kvasi- realismi (Blackburn, Gibbard)	X	X	X	-	X

Perinteiset non-kognitivistit ajattelevat että moraaliväitteillä ei ole kirjaimellisesti totuusarvoa lainkaan, vaan ne palautuvat puheakteiksi kuten preskriptioiksi tai mielentilojen ilmauksiksi – normatiivisiin kysymyksiin on vain vastauksia₁ ja vastauksia₂. R. Hare (1972/1957, ks. tämän luvun motto) epäilee jopa, onko puheella moraalien tai arvojen objektiivisuudesta lainkaan sisältöä. Hän epäilee onko objektivistien ja ei-kognitivistien (Hare käyttää termiä ”subjektivistit”) välillä mitään eroa – subjektivistien, elettyjen moraalisten *kokemusten*, moraalisen välittämisen tasolla eroa ei löydy.

Kognitivistien mukaan moraaliväitteillä on kirjaimellisesti totuusarvo. Kognitivismi jakautuu virheteoriaksi ja ”minimaaliseksi realismiksi”. *Virheteoria* ajattelee, että moraaliväitteet ovat systemaattisesti epätosia. Virheteoretikko Mackien mukaan kahden maailman ero voidaan siis tehdä käsitteellisesti; Mackien mukaan väite, että normatiiviset faktat ovat osa maailmaa, on *mielekäs mutta väärä*. Hän kommentoi Haren väitettä vertaamalla sitä väitteeseen, että fenomenalismien ja arkiontologian välillä ei olisi eroa, koska molemmissa ihmisillä voi olla samanlaisia kokemuksia. Toki niillä on suurikin ontologinen ero. (Mackie 1977, 22)

Tässä relevantti kontrasti on mielen ja maailman ero. Sen sijaan eroa vastaus₃ ja vastaus₄ ei tehdä – vallitsevan maailman ero esimerkiksi platonisten ideoiden tai instantioitumattomien universaalien ”tuonpuoleiseen” olemassaoloon ei tematisoidu – ideat ovat osa ”maailman kudosta”

Mackien traditionaaliseksi filosofiaksi kutsumassa lähestymistavassa:

Arvoja itseään on pidetty samalla preskriptiivisinä ja objektiivisinä. Platonin teoriassa muodot, erityisesti hyvän muoto, ovat ikuisia, mielen ulkoisia (extra-mental) todellisuuksia. Ne ovat erittäin keskeinen rakenneosanen maailman kudoksessa (fabric of the world). (Mackie 1977, 23)

Tästä käy ilmi että ”maailma” viittaa mihin tahansa mielen ulkopuoliseen (”*extra-mental*”).⁶ Mackien mukaan väite, että arvot olisivat todellisia, ei ole mielletön, vaan ainoastaan väärässä. Keskeinen argumentti tässä suhteessa on, että normatiiviset ja evaluatiiviset ominaisuudet olisivat ”outoja”, *queer*. (Mackie 1977, 40) Keskeinen kysymys on, ovatko moraaliset tai normatiiviset ominaisuudet, suhteet, piirteet, faktat, tai niihin liittyvät ”vääräksi tekemisen”, ”perusteita antamisen” suhteet objektiivisesti *maailmassa*? Mackien mukaan kyse on ontologisesta ”mysteeristä” ja siihen liittyy epistemologinen ongelma.

Jos olisi outoa olettaa *maailman* osiksi näitä moraalisia ja normatiivisia seikkoja, niin mitä muita seikkoja maailmasta tulisi karkoittaa? Mackie on ihailtavan selvä siinä, että outous on suhteellista johonkin epäilyksettömään ”maailman mittaan”, joka Lockeja ja Humea seuraavalle Mackielle on melko vaativa:

“Paras siirto moraalille objektivistille ei ole kysymyksen väistäminen, vaan kanssasyllisten (companions in guilt) etsintä. Esimerkiksi Richard Price argumentoi, että Locken ja Humen empirismi epäonnistuu tekemään selkoa paitsi moraalista tiedostamme, myös tiedostamme tai edes ideostamme koskien olemuksia, lukuja, identiteettiä, eroja, kiinteyttä, inertiaa, substanssia, ajan ja avaruuden välttämätöntä olemassaoloa ja äärettömyyttä, välttämättömyyttä ja mahdollisuutta ylipäätään, voimaa ja kausatiota.” (Mackie 1977, 39)

Mackie sanoo tämän olevan tärkeä vastaus outousargumentille, joskin hän itse uskoo, että kaikista muistakin listan asioista voidaan itse asiassa tyydyttävästi tehdä selvää humelais-lockelaisella empiristiseltä perustalta. Nykyfilosofiassa yhä useammat kannattavat ajatusta, että on olemassa redusoimattoman normatiivisia faktoja. Deskriptiivisten ja normatiivisten ominaisuuksien ero on – normatiivisuus. Johtaako se ”outoihin” ontologisiin olettamuksiin riippuu siitä kuinka rikas ontologia on ilman normatiivisuutta.⁷

Mackien virheteoria on joka tapauksessa sitä mieltä, että normatiivisia väitteitä on olemassa, mutta ne ovat systemaattisesti virheellisiä. Subjektivismi ja relativismi puolestaan ajattelevat, että on olemassa kirjaimellisesti oikeita vastauksia,₃ mutta ne ovat riippuvaisia annetuista vastauksista,₁ tai asenteista.₂ Mikään ei sinänsä ole oikein tai väärin, elleivät yksilöt tai yhteisöt ole niin ”säätäneet”. Samaa kanta edustaa myös universalistinen konstruktivismi, sen mukaan vain kaikkien tulee säätää samalla tavalla. Kaikki loput kannat ovat sitä mieltä, että normatiivisia faktoja, vastauksia,₃ on olemassa, mutta ne ovat eri mielisiä siitä, missä mielessä ne ovat maailmassa.

Objektivistista kannoista vain *reduktiivinen naturalismi* olettaa, että luonnontieteiden fysikaalinen maailma (fysiikan tutkimuskohde) *sisältää* normatiivisia piirteitä, että normatiiviset piirteet redusoituvat luonnollisiin, tai ovat identtisiä niiden kanssa. Ei-reduktiivinen naturalismi ja non-naturalismi hyväksyvät silti globaalin supervenienssin: täysin samalla deskriptiivisellä tilanteella on täysin sama ”normatiivinen hahmo” (samat normatiiviset faktat), joka *päältää* deskriptiivisiä faktoja. Maailma koostuu yhtä lailla normatiivisista kuin deskriptiivisistä faktoista.

Ei-reduktiivinen naturalismi ja *non-naturalismi* voivat olla oikeastaan sama kanta eri nimillä, jos molemmat hyväksyvät globaalin supervenienssin, ja jos naturalismi sallii, että kaikilla luonnollisilla ominaisuuksilla ei ole kausaalista roolia. Jäljelle jää pelkkä terminologinen ero: mitä todellisia ominaisuuksia, faktoja tai suhteita kutsutaan ”luonnollisiksi”? Ekspressivistinen non-kognitivistinen *kvasi-realismi* saattaa puolestaan onnistua minimalistisen totuuskäsityksen turvin olemaan samaa mieltä non-naturalismin kanssa. Non-kognitivismia voi kuitenkin luonnehtia kannaksi, jonka mukaan vastaukset normatiivisiin kysymyksiin eroa-

vat vastauksista deskriptiivisiin kysymyksiin – he lähtevät liikkeelle siitä, mitä on muodostaa normatiivinen ”mielipide”, vastaus₂, ja pyrkivät sitä kautta ansaitsemaan oikeuden puhua normatiivisista vastauksista₃.

McDowellin (1985) mukaan etiikka, arvot ylipäättään ja normatiivisuus eivät ole osa ”absoluuttista käsitystä maailmasta” (Williams 1978), mutta ovat aina ”subjekteille”, *sekundaarisia ominaisuuksia*, silti todellisia, objektiivisia. Samanlainen käsite on *affordanssi*: millaisia tarjoumia maailma toimijoille sisältää ei riipu yksinomaan maailmasta, vaan myös toimijoista – eri toimijoille erilaiset seikat ovat syötäviä, läpikäveltäviä *jne* (Gibson 1979). McDowellia kommentoineen Dancyn mukaan subjekti-riippuvuudessa kyse ei ole niinkään siitä, että Fakta 2 ilmenee jollekin subjektille, vaan että henkilö A on normatiivisuussuhteen osapuoli – perusteita on vain toimijoille. (Fakta 1: Rakennus on tulossa; Fakta 2: Fakta 1 on henkilölle A peruste hypätä ikkunasta.). McDowellin on luonteva keskittyä moraaliseen *havaintoon*: koemme maailman välittömästi perusteiden ja arvojen värittämällä tavalla. Ylipäättään normatiivisiin faktoihin (eroina periaatteista) keskittyminen johtaa helposti ajatukseen, että vastaukset normatiivisiin kysymyksiin ovat maailmassa jollain sellaisella tavalla, joka liittyy tietoomme maailman muitakin aspekteja koskien. Sen sijaan moraalisiin periaatteisiin keskittyminen motivoi helpommin vertauksen matematiikkaan. Periaatteet ovat joka tapauksessa palautumattomia faktoihin.

Kaiken kaikkiaan, jos oleellinen kontrasti on mielen ja maailman välillä, niin oikeita vastauksia₃ normatiivisiin kysymyksiin on kirjaimellisesti maailmassa, ”maailman kudoksessa”, kaikkien paitsi perinteisten non-kognitivistien ja virhteoretikoiden mukaan. Konstruktivistien, relativistien ja subjektivistien mukaan nämä vastaukset riippuvat annetuista vastauksista₁ tai ₂, muiden mukaan ne ovat niistä riippumattomia.

8. Lopuksi voidaan vielä tarkastella Parfitin (2006) tuoretta, hieman hämmentäväksi jäävää vastausta Harelle. Hare siis epäili onko objektivistien ja subjektivistien (ei-kognitivistien) välillä mitään eroa – subjektivistien, elettyjen moraalisten *kokemusten*, moraalisen välittämisen tasolla eroa ei löydy. Hare pyrki esittämään että objektivistien ja ei-kognitivistien maailmalla ei olisi mitään eroa, joten objektivismiin ja ei-kognitivismiin eroa ei voi tehdä, edes käsitteellisesti. Parfit vastaa:

Hare ...pyytää meitä kuvittelemaan kaksi maailmaa. ... Haren mukaan ei ole kuviteltavissa olevaa (conceivable) eroa näiden kahden maailman kesken. Se on ... totta, mutta vain koska toinen näistä maailmoista ei ole kuviteltavissa (is inconceivable). Olen jättänyt auki kumpi maailma se on. (Parfit 2006, 329)

Kummankaan mahdollisen, arvojen objektiivisuutta koskevan näkemyksen mukaan emme voi koherentisti kuvitella (imagine) näitä molempia maailmoja. Oletetaan

ensin että, kuten useimmat objektivistit olettavat, intensiivinen kärsimys aidosti on paha asia. Jos se on totta, se on välttämätön totuus. Ei voisi olla olemassa maailmaa, jossa intensiivinen kärsimys olisi muutoin samanlaista, mutta ei olisi paha asia. Oletetaan seuraavaksi että, kuten Hare uskoo, ei ole mielekästä olettaa että pahuus voisi olla ominaisuus joka kärsimyksellä on. ... Jos näin on, niin ei voisi olla olemassa maailmaa, jossa kärsimys olisi pahaa. Objektivistien mukaan, normatiiviset totuudet ovat (hold) kaikissa mahdollisissa maailmoissa. Subjektivistien [joilla Hare tarkoittaa non-kognitivistejä, AL] mukaan ne eivät ole missään. Tämä on yksi ero näiden kantojen välillä (Parfit 2006, 329).

Parfitin mukaan ero objektivismiin ja non-kognitivismiin välille voidaan tehdä. Jos objektivismi on oikeassa, niin välttämättä *kaikissa* maailmoissa kärsimys on paha asia. Maailmaa, jossa on muutoin samanlaista kärsimystä, mutta se vain ei ole paha asia, ei ole olemassa, eikä sitä voi edes kuvitella. Ilmeisesti Parfit tarkoittaa, että sitä ei voi ristiriidattomasti kuvitella samanaikaisesti, jos olettaa että välttämättä *kaikissa* maailmoissa kärsimys on paha asia. Tietysti se on ”kuviteltavissa” jossain mielessä, mutta tällöin ei voi olettaa samanaikaisesti, että välttämättä *kaikissa* maailmoissa kärsimys on paha asia. Ja jos taas non-kognitivismi (Haren ”subjektivismi”) on oikeassa, niin maailmaa, jossa kärsimyksellä on pahuus-ominaisuus, ei ole olemassa – eikä sitä voi edes kuvitella. Ilmeisesti Parfit tarkoittaa, että sitä ei voi ristiriidattomasti kuvitella samanaikaisesti, jos olettaa että kärsimyksellä ei ole pahuus-ominaisuutta. Parfit vetoaa tässä periaatteisiin, jotka ovat välttämättä tosia, jos ovat tosia lainkaan, siis vastauksiin₄.⁸

Selvää on joka tapauksessa, että Parfit on siinä mielessä platonisti, että hänen mukaansa vastaukset normatiivisiin kysymyksiin eivät ole riippuvaisia siitä, vallitseeko kyseinen tilanne vai ei. Parfit kuitenkin laskee nämä platonistiset totuudet jokaisen mahdollisen maailman ”kudokseen” kuuluviksi – tässä mielessä oikeat vastaukset normatiivisiin kysymyksiin, *jos niitä lainkaan on*, ovat maailmassa.

Jyväskylän yliopisto

Viitteet

- ¹ Ks. esim. Levinson & Enfield 2006.
- ² Voi olla selvää, mitä joku vastaisi kysymykseen, vaikka ei sen enempää julkisesti kuin yksityisestikään ole muodostanut vastausta, esimerkiksi koska ei ole törmännyt kysymykseen. Näissä tapauksessa lienee perusteltua puhua konditionaalissa, mikä ”henkilön vastaus” *olisi* – kyse ei ole erilaisesta vastauksen merkityksestä.
- ³ Lienee selkeintä ajatella, että maailma ei sisällä vääriä vastauksia – vain henkilöiden

ajatuksissa ja puheteoissa syntyneet vastaukset voivat olla väärä. Maailma on pullollaan harhaanjohtavaa evidenssiä, kuten väärässä olevia kelloja, mutta myös harhaanjohtava evidenssi koostuu faktoista, ja faktat puolestaan ovat oikeita vastauksia joihinkin mahdollisiin kysymyksiin.

⁴ Parfit 1997.

⁵ Sayre–McCord 1988, Shafer–Landau 2003.

⁶ Useinhan Platonin ideoiden ja muotojen ajatellaan olevan myös maailman ulkopuolisia, ”*extra-worldly*”, toisin kuin Aristoteleen muotojen, kategorioiden jne. Puheaktit puolestaan ovat sosiaalisessa todellisuudessa, mutta sitä ei tässä kielenkäytössä laskettane todellisen ”maailman” osaksi.

⁷ Vrt. esim. Grossmann 1992: ’naturalismi’ vs. ’ontologismi’ – onko spatiotemporaalinen ’universumi’ kaikki mitä on olemassa, vai onko myös abstrakteja asioita (kuten ominaisuuksia ja muita universaaleja).

⁸ Asiaa monimutkaistaa se, että maailmassa, jossa kärsimyksellä on pahuus-ominaisuus (kuten esim. aktuaalisessa maailmassa), kaikki ihmiset eivät välttämättä usko tai tiedä, että kärsimyksellä on pahuus-ominaisuus. Saattaa olla (kuten aktuaalisessa maailmassa), että esimerkiksi lahjakkaimmat filosofit ovat mielekkäästi eri mieltä siitä, onko kärsimyksellä pahuus-ominaisuus, vai onko kyseinen näennäinen ominaisuus vain projektioitamme. Ja jos lahjakkaimmat filosofit ovat asiasta eri mieltä, lienee syytä olettaa, että molemmat vaihtoehdot ovat kuviteltavissa (”*conceivable*”). Kenties Parfin perusviesti on, että sellaisten kahden maailman pitäminen mahdollisena, jossa toisessa on objektiivisia arvoja, mutta toisesta *ne on hävitetty* (vaikka josain vaiheessa niitä siellä on ollut), on kiistanalaista. Mutta tällöin sekä objektivismi että sen vastustajat olisivat samaa mieltä että kumpi maailma on mahdoton (tai objektivismin vastustajien mukaan molemmat). Jää siis hieman epäselväksi, mikä Parfitin vastaus Harelle oikeastaan on.

Kirjallisuus

Jonathan Dancy (1986): Two Conceptions of Moral Realism, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supp. Vol. 60, 167–187.

J.J. Gibson, (1979): *The Ecological Approach to Visual Perception*. Boston: Houghton Mifflin
Reinhardt Grossmann (1992): *Existence of the World. An Introduction to Ontology*. Routledge. London.

R.M.Hare (1972/1959): Nothing Matters. Teoksessa *Applications of Moral Philosophy*. Berkeley: University of California Press.

Stephen Levinson & N.J. Enfield (toim) (2006): *Roots of Human Sociality*. Oxford: Berg Publishers.

John Mackie (1977): *Ethics. Inventing Right and Wrong*. Penguin.

John McDowell (1985): Values and Secondary Qualities. Teoksessa Ted Honderich (toim.) *Morality and Objectivity: a Tribute to J.L. Mackie*. Routledge & Kegan Paul, London.

Derek Parfit (1997): Reasons and Motivation, *The Aristotelian Soc. Supp.* 77: 99–130.

Derek Parfit (2006): Normativity. Teoksessa Russ Shafer-Landau (toim.), *Oxford Studies in Metaethics*, vol. I. Clarendon Press: Oxford.

Geoff Sayre-McCord, toim. (1988): *Essays on Moral Realism*. Cornell University Press.

Russ Shafer-Landau (2003): *Moral Realism – A Defence*. Oxford University Press: Oxford.

Bernard Williams (1978): *Descartes – A Project of Pure Inquiry*. Penguin.

Maailma oikean toiminnan perusteena

Matias Murole

Johdanto

Tämä kirjoitus rakentuu kahden eettisen näkökulman välisen jännitteen varaan. Ensimmäisen mukaan moraali perustuu yleisille periaatteille, jotka kertovat miten asioiden tulisi maailmassa olla. Toisen mukaan taas periaatteet voivat olla korkeintaan hyödyllisiä apuvälineitä, joita ”moraalisesti herkkä” ihminen ei välttämättä tarvitse; periaatteiden sijaan keskeistä on tilanteen kannalta relevanttien seikkojen huomioonottaminen ja tämän perustalla toimiminen. Kirjoituksen lopussa pohditaan missä mielessä jälkimmäisen näkökulman mukaisia tilanteen kannalta eettisesti relevantteja seikkoja voidaan käsitellä maailmaan kuuluvina tosiasioina ja mitä niiden huomioonottamisella voidaan tarkoittaa.

Periaatteisiin perustuvan etiikan keskeisimmät ongelmat

Yksi periaate ei riitä

Velvollisuusetiikkaa ja utilitaristista seurausetiikkaa voidaan pitää tyypiesimerkkeinä monistisista teorioista, joiden mukaan on olemassa yksi peruseriaate, jonka varaan koko muu moraalifilosofia rakentuu. W. D. Ross on ensimmäisiä filosofejia, joka on systemaattisesti argumentoinut tällaisia näkemyksiä vastaan. Velvollisuusetiikka on hänen mukaansa väärässä, koska se kehottaa toimimaan tietyn motiivin (velvollisuuden) ohjaamana, vaikka käytännössä motiiveja ei voida kuitenkaan valita. On pikemminkin niin, että motiivit ohjaavat valintojamme, ja voimme ainoastaan edesauttaa tietynlaisten motiivien syntyä toimimalla pitkäjänteisesti tietyllä tavalla. Näin ollen ei ole mieltä vaatia,

että kaikissa tilanteissa tulisi toimia nimenomaan jonkin tietyn yksittäisen motiivin ohjaamana (Ross 1988, 5). Utilitarismin Ross hylkää toisesta syystä (Ross 1988, 18). Ajatellaan, että olen luvannut viedä naapurini autolla kauppaan. Myöhemmin selviää, että toisen naapuritalon pariskunta haluaisi kyydin lentokentälle välttääkseen kolmen bussinvaihdon aiheuttaman vaivan. Jos pitäydytään tekojen seurauksissa, näyttää siltä, että minun tulisi rikkoa lupaukseni ja viedä lennolle lähtijät kentälle. Eikö aiemmin luvutulla ole kuitenkin olennainen merkitys? Muutkin asiat kuin seuraukset merkitsevät. Kaikki monistiset näkemykset ovat Rossin mukaan mahdottomia, koska käytännön tilanteet ovat sen verran monimutkaisia, ettei pystytä määrittelemään yhtä periaatetta, jota soveltamalla huomioitaisiin kaikki olennaiset asiat. Niinpä Ross tunnustautuu periaatteiden suhteen pluralistiksi. Käytännön tilanteissa on aina otettava huomioon useita periaatteita. Pluralistisessa näkemyksessäkin on kuitenkin omat ongelmansa (Kts. Dancy 1983, 538–542).

Periaatteiden yhteensopivuuden ongelma

On arkielämästä tuttua, että mietittäessä jossain tilanteessa oikeaa toimintatapaa tunnetaan kahden periaatteen ikään kuin taistelevan keskenään. Esimerkiksi edellä esitellyssä tapauksessa voidaan ajatella periaatteiden ”lupaukset on pidettävä” ja ”auta lähimmäistäsi” kamppailevan keskenään. Lienee selvää, että molemmat näkemykset jäävät jollain tavalla ”voimaan” kummalle tahansa naapureista kyyti sitten päätetäänkään antaa. Nyt herää kysymys. Mitä tällainen ”voimaan jääminen” on? Kuinka on mahdollista, että molemmat periaatteet edelleen määrittävät kyseistä persoonaa ja hänen valintojaan, vaikka toinen niistä on hylätty toisen kustannuksella?

Periaatteiden tietämisen ongelma

Jos ajatellaan, että moraalisia periaatteita on enemmän kuin yksi, ei ole mitään syytä olla ajattelematta, että periaatteita on erittäin – ellei loputtoman – paljon. Kuinka nämä periaatteet tiedetään? Joko ne nähdään jollain tavalla yksittäisissä tilanteissa (partikularistinen epistemologia) tai tiedetään suoraan yksittäisistä tilanteista riippumatta (generalistinen epistemologia). Mitä pitempi periaatteiden luettelo on, sitä oudommalta niiden suoraan tietäminen vaikuttaa. Ajatellaan kuitenkin esimerkin vuoksi, että jokin suora tietämisen tapa tuottaa itsestään selviä periaatteita, jotka sitten kamppailevat edellä mainittuun tapaan keskenään eri tilanteissa. Näyttää siltä, että käytännön yksittäiset tilanteet ovat

jonkinlaisia testejä, joissa periaatteiden sopivuutta tilanteisiin koetellaan. Jos näin, niin silloinhan itse asiassa hylätään generalistinen epistemologia ja ajatellaan periaatteiden paljastavan itsensä yksittäisissä tilanteissa. Partikularistinen tietämisen tapa vaikuttaa näin kaiken kaikkiaan generalistista perustellummalta.

Teon moraalisen merkityksen yleistämisen ongelma

Jos moraaliset periaatteet tiedostetaan yksittäisissä tilanteissa, ne kertovat ensisijaisesti ne tekojen moraalisesti merkitykselliset ominaisuudet, jotka on otettava huomioon kyseisessä tilanteessa. Kuinka nyt voidaan tietää, että samat tekojen piirteet ovat samalla tavalla moraalisesti merkityksellisiä myös muissa tilanteissa? Jos esimerkiksi periaate ”pidä lupauksesi” soveltuu tiettyyn tilanteeseen, niin millä perusteella voidaan sanoa, että muissakin tilanteissa tulee välttää lupauksien rikkomista? Miksi ylipäänsä pitää olettaa, että tietyssä tilanteessa ratkaiseva teon piirre on ratkaiseva yleensä? Eikö ole aivan mahdollista esimerkiksi ajatella, että olosuhteet tietyssä tilanteessa vaikuttavat niin, ettei tietty teon piirre ratkaise kyseisessä tilanteessa, mutta voi vaikuttaa siten jossain muualla?

Rossin yritys ratkaista edelliset ongelmat

Ross vastaa edellisiin ongelmiin ensinnäkin *prima facie* -velvollisuuden avulla. Käsitteellä *prima facie* viitataan tässä siihen mikä näyttää selvältä ensi näkemältä. On ”ensi näkemältä selvää”, että meillä on velvollisuus auttaa läheisiämme, pitää lupauksemme, vastata ystävällisyyteen ystävällisyydellä ja olla pettämättä heitä, jotka luottavat meihin ja niin edelleen.

Prima facie -velvollisuus eroaa aktuaalisesta velvollisuudesta, joka meidän on jossain tilanteessa tehtävä kaikki näkökohdat huomioon ottaen. Ross sanoo (1988, 19), että *prima facie* -velvollisuudet ovat meille itsestään selviä, mutta emme voi ikinä tietää (täysin varmasti) mikä meidän tilannekohtainen velvollisuutemme on. Toisin sanoen meillä voi Rossin mukaan olla tietoa moraalisisista periaatteista, muttei täysin varmaa tietoa siitä mitä meidän pitäisi tehdä yksittäisissä käytännön tilanteissa. Käytännön tilanteissa meidän on vain tehtävä arvoskelma sen suhteen mikä periaate velvoittaa meitä eniten.

Kuinka sitten moraalisen periaatteen totuus tiedetään? Tässä on tapana puhua intuitiivisesta induktiosta, vaikka Ross käytti itse sanaa ”intuitio” hyvin säästeliäästi, jos laisinkaan (kts. Dancy 1993b, 412). Tajuamme intuitiivisen induktion avulla, että yhdessä tilanteessa ”ensi näkemältä selvä” periaate on otettava huomioon kaikissa tilanteissa.

Nyt voidaan tarkastella kuinka Rossin avulla pystytään vastaamaan edellä esitettyihin ongelmiin. Periaatteiden yhteensopivuuden ongelma: On täysin mahdollista, että jonkin teon tekeminen ja tekemättä jättäminen ovat samanaikaisesti *prima facie* -velvollisuuksiamme. Riippuu tilanteesta ja ulkoisista olosuhteista minkä periaatteen seuraaminen on aktuaalinen velvollisuutemme. Periaatteiden tietämisen ongelma: Ross katsoo, että periaatteet tiedetään yksittäisten tilanteiden perusteella. Tajuamme intuitiivisen induktion avulla, että se, mikä näyttää *prima facie* -velvollisuutena yksittäisessä tilanteessa, on velvollisuus yleisemminkin. Teon moraalisen merkityksen yleistämisen ongelma: Intuitiivisen induktion voidaan ajatella toimivan tässäkin. Ne teon piirteet, jotka ovat moraalisesti merkityksellisiä tässä tilanteessa, ovat sitä yleisemminkin.

Lyhyesti sanottuna Rossin ajatus *prima facie* -velvollisuuksista on kuin suunniteltu vastaamaan periaatteiden yhteensopivuuden ongelmaan. Muihin ongelmiin vastaaminen ei onnistu kuitenkaan yhtä hyvin. Rossin mukaan voimme löytää yksittäisistä tilanteista yleisiä periaatteita. Tässä on jännite, jonka purkaminen vaikuttaa hyvin hankalalta. Toisaalta vaikka yleisten periaatteiden kannattaja hylkäisikin ajatuksen siitä, että periaatteet tiedetään yksittäisten tilanteiden perusteella, hänen pitäisi edelleen selittää miten yleiset periaatteet voivat olla relevantteja yksittäisissä tilanteissa. On yhtä vaikeaa johtaa yksittäisestä tilanteesta periaate kuin soveltaa yleistä periaatetta yksittäiseen tilanteeseen.

Tarvitaanko etiikassa periaatteita?

Jonathan Dancyn lähtökohtana on (1983, 542), että jos hyväksytään eri teoissa olevan läsnä enemmän kuin yksi moraalisesti merkittävä ominaisuus, joudutaan hyväksymään, että näitä ominaisuuksia on runsain mitoin. Dancy ehdottaa, että mitään näistä moraalisesti merkittävistä ominaisuuksista ei tarvitse pitää merkittävänä kaikissa tilanteissa. Hänen mukaansa voitaisiinkin luopua ajatuksesta, jonka mukaan jotkin tekojen piirteet ovat niin sanotusti yleisesti moraalisesti merkittäviä. Näin ollen Dancy on valmis hylkäämään myös moraaliset periaatteet. Moraaliset periaatteethan kertovat meille mitkä tekojen ominaisuudet ovat yleisesti relevantteja.

Kun tarkastellaan *prima facie* ja tilannekohtaisten velvollisuuksien eroa, huomio kiinnittyy kolmeen kohtaan: 1. moraalisesti merkityksellisten ominaisuuksien huomaamiseen 2. yleisten *prima facie* velvollisuuksien (ja periaatteiden) tajuamiseen 3. arvostelmaan aktuaalisesta velvollisuudesta. Voisi helposti ajatella että ensimmäisestä siirrytään toiseen ja toisesta kolmanteen edellisen ollessa aina jonkinlainen edellytys seuraavalle. Dancyn mukaan Ross ei kuitenkaan ajattele näin, vaan pelkkä moraalisesti merkityksellisten piirteiden huo-

maaminen riittää arvostelman tekoon aktuaalisten velvollisuuksien suhteen. Ja näin useimmiten käytännössä toimimmekin. (Dancy 1993a, 225.)

Herääkin kysymys mihin moraalisia periaatteita sitten tarvitaan. Dancyn mukaan Ross uskoo moraalisiin periaatteisiin, koska ne tarjoavat hänelle mieleisen näkemyksen siitä, mitä on johdonmukaisuus moraalissa. Ross vain on yksinkertaisesti sitä mieltä, että yksittäinen teko ei voi olla oikein ellei sen oikeellisuutta ole tukemassa jokin periaate. Dancy pitää kuitenkin Rossin periaatteisiin vetoamista tietynlaisena metafysisenä liikkeenä. Vaikka moraaliset periaatteet luovatkin vakautta teoriaan, niihin nojautuminen johtaa atomistiseen näkemykseen. Rossin teoriassa jonkin teon piirteen moraalinen merkitys on itse asiassa riippumaton tilanteen muista piirteistä, koska moraalinen merkittävyys riippuu loppujen lopuksi periaatteista. Dancy taas haluaa korostaa tilanteen holistista huomioimista. (Dancy 1983, 543.)

Jos etiikka ei perustu periaatteille, niin mille sitten?

Ajatellaan seuraavaa arvostelmaa: ”Tämä teko on väärin, koska se on x”. Vaikka noudatettaisiinkin Dancyn neuvoa ja yritettäisiin huomioida tilanne holistisesti, niin on myönnettävä, että tässä ei ainoastaan reagoida kyseiseen tilanteeseen, vaan nostetaan siitä esiin tietty piirre, jonka katsotaan olevan merkityksellinen. Mitä tällaista arvostelmaa tehtäessä siis tapahtuu, jos siinä ei vedota periaatteeseen tyyliin: ”Tämä teko on x, x on väärin ja näin ollen tämä teko on väärin”? Lähestytään asiaa analogian kautta. Ajatellaan monimutkaista kohdetta – esimerkiksi taloa – tarkasteltaessa tehtävää esteettistä arvostelmaa. Arvostelmaa tehtäessä vedotaan erityisen silmiinpistäviin piirteisiin. Nämä nostetaan esiin talon kokonaisuuden kontekstissa. Ei tarvitse kuitenkaan ajatella, että kyseiset piirteet olisivat yleisesti silmiinpistäviä; niillä on merkitystä tiettyä taloa arvosteltaessa ja tämä riittää. Toisaalta arvostelman tekijä tietää, että esiin nostettujen piirteiden tärkeyttä ei voi selittää kenellekään, joka ei näe kyseistä taloa. Vaikka yrittäisi kuinka tarkasti kuvailla nämä silmiinpistävät piirteet henkilölle, joka ei ole taloa nähnyt, kokonaisvaikutelma jää välittymättä. Silmiinpistäviä talon piirteitä ei siis tule käsitellä epistemologisina vihjeinä sen suhteen minkälainen talo on. Arvostelman esittäjä pikemminkin vain yrittää saada talon katsojan näkemään sen samalla tavalla kuin hän sen itse näkee. (Dancy 1983, 543–547.)

Vastaavasti tilanteessa, jossa perustellaan jotain tekoa tai tekemättä jättämistä, ei niinkään tarjota todisteita eettiselle arvostelmalle, vaan yritetään näyttää yleisölle kuinka tilanne nähdään itse. Jos yleisö näkee tilanteen arvostelman esittäjän tavoin, se ikään kuin yhtyy hänen arvostelmaansa. Arvostelman esittäjä ei kuitenkaan varsinaisesti argumentoi oman arvostelmansa puolesta, ainakaan

siinä mielessä miten moraalisten periaatteiden kannattajien voisi ajatella tekevä – eli lausu ensimmäisenä premissinä tilanteen kuvausta, toisena premissinä periaatetta ja johtopäätöksenä toimintaohjetta. (Dancy 1983, 543–547.)

Vaikka moraalisten arvostelmien perimmäisenä tarkoituksena olisikin jonkinlainen yleisön vakuuttaminen ja suostuttelu omalle kannalle, ei tarvitse kuitenkaan ajatella, että etiikka redusoituisi omaan tilanteeseensa sidottujen keskustelijoiden ”minä näen tämän tällä tavalla” -kinasteluksi. Voidaan aivan hyvin vedota esimerkiksi johonkin toiseen yksinkertaisempaan tapaukseen todeten, että se paljastaa jotain aktuaalisesta monimutkaisemmasta tilanteesta. Ei tarvitse myöskään kannattaa moraalisia periaatteita todetessaan, että jos tietyllä piirteellä on ollut merkitystä jossain muualla, sillä voi olla merkitystä täälläkin. Loppujen lopuksi täytynee kuitenkin tyytyä siihen, että tällaisissa tilannetta koskevilla keskusteluilla ei niinkään päädytä näkemyksiin siitä miten asioiden pitäisi olla tietynlaisissa tilanteissa, vaan pikemminkin ehdotuksiin siitä miten ne voisivat olla aktuaalisessa tilanteessa. Kun keskustelevat osapuolet tuovat esille näitä näkökulmia, yhteisymmärrys voi löytyä. Tämä ei ole kuitenkaan mitenkään välttämätöntä. (Dancy 1983, 543–547.)

Ristiriitatilanteista ulos pääsemistä voidaan hahmottaa kahdessa näkökulmassa. Tieteellisessä näkökulmassa ollaan taipuvaisia ajattelemaan, että ristiriidan osapuolet löytävät yhteisen suunnan, kun saadaan muodostettua uusia väitteitä, jotka ovat ristiriidan synnyttäneitä ajattelutapoja enemmän sen mukaisia, miten asiat maailmassa ovat. Eettisessä näkökulmassa jonkinlaisen ristiriidan voidaan kyllä ajatella *syntyvän*, kun mietitään kuinka eettisesti latautuneet termit kuten esimerkiksi ”rohkeus”, ”julmuus” tai ”kiitollisuus” soveltuvat vallitsevan tilanteen kuvailuun. Eettisestä ristiriitatilanteesta ulospääseminen muuttamalla väitteitä enemmän maailman mukaisiksi olisi kuitenkin outo pyrkimys, koska eettisiin arvostelmiin liittyy reflektointi, jossa asioiden voidaan haluta olevan jollain muulla tavalla kuin ne itse asiassa ovat. (Kts. Williams 1989, 79.)

Nyt on huomattava, että eettinen reflektointi on useimmissa tapauksissa jonkinlaisen moraalisen periaatteen soveltamista tai moraalisen ideaalin tavoittelua jossain tietyssä tilanteessa. On aikakaudellemme ominaista, että nimenomaan eettisen reflektoinnin katsotaan olevan eettisen edistyneisyyden merkki. On kuitenkin huomattava, että toiminnan peilaaminen moraaliseen ideaaliin synnyttää myös henkilökohtaisia riittämättömyyden tunteita ja keskenään kilpailevien periaatteiden voidaan ajatella aiheuttavan hajaannusta yhteisössä. Konservatiivifilosofi Oakeshott pitää (1989, 191) ajallemme ominaista reflektoinnin ihannetta jonkinlaisena huonoa oloa aiheuttavana rappeutumisen tuloksena, jota pitää yllä tavanomaisuuteen negatiivisesti suhtautuva tietoisuus.

Tavanomainen toiminta voidaan ymmärtää kahdella tavalla. Toisaalta voi-

daan puhua rutiininomaisesta – ikään kuin automaattisesta – tavanomaisuudesta, jossa ei varsinaisesti tiedosteta mitään perustetta asioiden toistamiselle. Toisaalta voidaan taas puhua tavanomaisuudesta, jossa toimitaan tietyllä tavalla, *koska* näin on tapana toimia. Voidaan ajatella, että tässä ei niinkään sovelleta periaatetta ”Toimi tavan mukaan”, vaan pikemminkin seurataan harkiten ympäröivää elämänmuotoa. Tällainen reflektoimisen sisällään pitävä tavanomaisuus mahdollistaa yksilöllisen tyylin ja elämäntavan samalla tavalla kuin kieliopin hallinta mahdollistaa erityisen kielellisen tyylin tai käsityötaidot mahdollistavat kuvanveistäjän esteettiset suoritukset. Yhteisön suhde tällaiseen yksilöllisyyteen on kuitenkin tavanomaisuuden sfäärissä ambivalentti. Vaikka erikoista käyttäytymistä ihailtaisiin tai kunnioitettaisiin, niin sitä ei välttämättä kuitenkaan kopioitaisi tai seurattaisi. (Vrt. Oakeshott 1989, 191; Scruton 1989, 219)

Edellä sanotun valossa etiikan voidaan ajatella – periaatteiden sijasta – perustuvan tilanteen kannalta relevanttien seikkojen huomioonottamiselle ja niiden perustalla tapahtuvalle harkinnalle ja keskustelulle siitä, mikä on tilanteeseen sopivaa toimintaa. Tällaisessa etiikassa tilanteen reflektointi on pikemmin tilanetta ympäröivän perinteen tiedostamista ja sen perustalla tapahtuvaa oman tyylin hakemista kuin tilanteen peilaamista johonkin moraaliseen ideaaliin.

Moraalisesti merkityksellisten asioiden ontologiasta

Tilanteen kannalta moraalisesti relevantit seikat ovat pääasiassa tekoja ja toimijoita koskevia asioita, joiden kuvailu fysiikan termein on hyvin hankalaa, ellei mahdotonta. Moraalisen merkityksellisyyden etsiminen ihmisten välisten suhteiden ulkoisista kuvauksista johtaa myös hankaluuksiin, koska ulkoisesti kuvatuissa relaatioissa ihminen on vain objekti muiden joukossa. Ulkoisesti tarkasteltujen suhteiden ollessa ratkaisevassa asemassa pitäisi olla periaatteessa valmis kutsumaan jo tietyllä tavalla järjestäytyntä materiaa moraaliseksi tai moraalittomaksi, mikä olisi mieleltöntä – kuten jo Hume (Treatise III I 2) huomauttaa. Isänmurhaaja pannaan vankilaan, mutta ”vanhempansa” varjoonsa kuihduttavaa puuta ei ole mieltä moittia. Vaikka näin ollen onkin myönnettävä, että moraalisesti merkitykselliset asiat ei ole havaittavissa kuten olioiden luonnolliset ominaisuudet, ei tarvitse kuitenkaan ajatella, että ne olisivat luonnollisista tosiasioista täysin poikkeavia moraalisia seikkoja, jotka löydetään vain erityisen moraalisen aistin avulla.

Voidaan kyllä lähteä siitä, että moraalisesti merkityksellisten seikkojen olemassaolo on riippuvaista inhimillisestä tiedostamisesta ja tässä mielessä objektiivista vain ”heikossa” mielessä. Tajuamme moraalisesti merkitykselliset asiat tarkastellessamme maailmaa (ja ihmisiä siinä), mutta vain koska olemme itse

projisoineet ne sinne. Projisoituja seikkoja voidaan kuitenkin pitää yksittäisistä tiedostamistapahtumista riippumattomina – ja tässä mielessä objektiivisina – koska samanlaiset asiat ovat merkityksellisiä eri tilanteissa.

On vertailun vuoksi mainittava, että myös värien voidaan ajatella olevan samanlaisessa ”heikossa” mielessä objektiivisia. Esimerkiksi punaisuuden voidaan ajatella olevan riippumaton yksittäisistä tarkastelutilanteista, mutta se ei ole kuitenkaan riippumaton inhimillisestä tiedostamisesta ylipäänsä. Luonnontieteellisessä hiukkasnäkökulmassa oliot eivät ole itsessään minkään värisiä, vaikka ne ilmenevät meille sellaisina. Suhtaudumme väreihin objektiivisina – mutta kuitenkin inhimillisestä tiedostamisesta riippuvaisina. (McDowell, 1985; Nagel, 1986.)

Moraalisesti merkityksellisten seikkojen voidaan ajatella yksinkertaisesti olevan eri tilanteissa tunnistettavissa olevia perusteita eri toimintatavoille. Henkilö, joka tunnistaa nämä perusteet, tekee pikemminkin arvostelman sen suhteen miten tilanteessa tulisi käyttäytyä kuin jonkinlaisen selvästi osoitettavan löydöksen aistiensa avulla. On korostettava, että jossain tilanteessa tietyt seikat voivat toimia perusteena tietylle toiminnalle ja toisissa tilanteissa taas ei – koska tiettyjen seikkojen painoarvo voi olla toisissa tilanteissa suurempi kuin toisissa. Jossain tilanteessa esimerkiksi lupauksen rikkomisen aiheuttama mielipaha voi olla peruste olla rikkomasta lupausta, mutta tilanteessa, jossa lupauksen rikkomisen kustannuksella voidaan pelastaa ihmishenki, näin ei ole.

Jos toimijalla sanotaan olevan mahdollisuus tietää mitkä tilanteen piirteet tulee ottaa huomioon toimintaa perusteltaessa, tässä avautuu tie moraalista tiedosta ja moraalista tosiasioista puhumiseen. Tietämisestä puhuminen saattaa olla asianmukaista, koska huomiota vaativat tilanteen piirteet saadaan esille ”keskivertoisen toimijan” (reasonable person) menetelmällä. Esimerkiksi oikeudenistunnoissa objektiivisen tuomion perusteita mietitään asettamalla hypoteettinen keskivertoinen toimija käsiteltävänä olevaan tilanteeseen. Tämän keskivertoisen toimijan kognitiivinen ja sosioemotionaalinen kapasiteetti toimii kriteerinä sen suhteen mitä on otettava huomioon mainituissa olosuhteissa, jottei oltaisi rangaistavan huolimattomia. (Kts. esim. Garner 2001, 584).

Joensuun yliopisto

Kirjallisuus

Dancy, Jonathan (1983) “Ethical Particularism and Morally Relevant Properties”. *Mind*, vol XCII, 530–547.

Dancy, Jonathan (1993a) “An ethic of prima facie duties”. Teoksessa Peter Singer (toim.) (1993) *Blackwell Companion to Ethics*, 219–229.

- Dancy, Jonathan (1993b) "Intuitionism". Teoksessa Peter Singer (toim.) (1993) Blackwell Companion to Ethics, 411–420.
- Dancy, Jonathan (2005) "Moral Particularism". Internetsivustolla Stanford Encyclopedia of Philosophy. www.plato.stanford.edu
- Garner, Bryan A (2001) Black's Law Dictionary. West Publishing Co.
- Hume, David (1969) A Treatise of Human Nature, ed. Mossner, Ernest C., Penguin Books Ltd.
- McDowell J (1985) "Values and secondary qualities". Teoksessa Ted Honderich (toim.) (1985) Morality and Objectivity. Routledge, 110–129.
- Nagel, Thomas (1986) The View From Nowhere. Oxford University Press.
- Oakeshott, Michael (1989) "The Tower of Babel". Teoksessa Stanley G. Clarke & Evan Simpson (toim.) (1989) Anti-Theory in Ethics and Moral Conservatism, State University of New York Press, 185–205.
- Ross, W. D. (1988) The Right and the Good. Hackett Publishing.
- Williams, Bernard (1989) "The Scientific and the Ethical" Teoksessa Stanley G. Clarke & Evan Simpson (toim.) (1989) Anti-Theory in Ethics and Moral Conservatism, State University of New York Press, 65–87.

Yhden versus monen maailman filosofit

Ahti-Veikko Pietarinen

Jako yhden ja monen maailman välille on tuttu osa sitä yleistä jaottelua, jonka Jean van Heijenoort ja Jaakko Hintikka ovat filosofianhistoriallisissa tutkimuksissaan tehneet ja joka koskee filosofisten käsitteiden merkityksen luonnetta. Tuon kysymyksen presuppositioita ovat käsitykset kielen universalistisesta ja kielen kalkylistisesta luonteesta.

Universaalisuusolettamuksen mukaan kieli kattaa kaiken metateorian. Kieli puhuu olemassaolevasta, Quinen sanoin ”kaikesta”. Kielen ulkopuolelle ei voi mennä tutkimaan, mitä se sanoo, vaan se sanoo kaiken, mitä on. Kalkylismin mukainen olettaus sen sijaan ei edellytä metakielten rakentamista kielen sisään. Mitä kieli sanoo, on mm. sen tutkimista, mitä käyttöä ja mitä ominaisuuksia sen ilmaisemilla käsitteillä on. Merkitys varioi, sillä kielen ilmausten viittauskohteita esiintyy muuallakin kuin aktuaalisessa maailmassa. Kieltä ja käsitejärjestelmiä voidaan tulkita uudelleen. Esimerkiksi yleisyyksien merkitys on aina osittain tulevaisuudessa.

Jaotteluun liittyy tietysti paljon muutakin, mutta meitä kiinnostaa eräs sen seurauslauseena saatavan yhden vs. monen maailman ennako-olettamuksen laajempi yhteys. Yhden maailman olettaus nimittäin juontuu universaalisuusajatteluun liittyvästä merkityssuhteiden lausumattomuusteestistä. Teesin mukaan merkityssuhteet ovat kielen sisäisiä käsitteellistyksiä. Niistä ei voi puhua tarkastelemalla kieltä sen ulkopuolelta. Käsitteet ovat merkityksiä, saattaisi lausumattomuusteestää kannattava filosofi Leibnizia mukaillen sanoa. Teesistä seuraa siis mahdottomuus ilmaista käsitteellisiä totuuksia. Totuudet, joista haluttaisiin puhua, täytyy siis ilmaista jollain muulla tavoin.¹

Yhden maailman teesi seuraa, sillä jos merkitysten konstituointi on kielen sisäistä, niin vain se kieli, joka meillä aktuaalisesti on, voi olla osallinen tähän tehtävään. Merkitysten konstituointi on lausumattomuusteessin mukaan kielen sisäistä, joten vain tosiasiallinen, niin sanottu arki- tai kotikielemme käsiteappa-raatti kontribuoi merkitykseen.

Myös pragmatistiset ja eksternalistiset kannat voivat johtaa yhden maailman tilanteeseen. Näin on, jos kielen ulkoiseen todellisuuteen liittyvät merkitykseen kontribuoivat käytännöt kuvaavat vain niitä toimintoja, joita itse asiassa teemme. Ja jos ne kuvaavat kaikkia ja vain niitä toimintoja, joita itse asiassa teemme, seuraa näkökannasta vieläpä käsitteellinen relativismi ja solipsismi.²

Monen maailman ajatukseen ei liity lausumattomuusteesiä. Merkityssuhteita voidaan tutkia ja varioida eri tavoin. Oleellista on tarkastella, mitä voisi tai saattaisi seurata, jos merkityssuhteet olisivat tietyn kaltaisia. Tarkastelu edellyttää, että merkitykseen kontribuoivat monenlaiset toteutumattomat mahdollisuudet, filosofien termein mahdolliset maailmat, jotka toimivat ilmausten viittauskohteina kuten sekin yksi maailma, josta universaalisuusolettamuksen mukainen kieli puhuu.

Sillä seikalla, seuraako ennakkoodellytyksistämme yhden vai monen maailman tilanne on usein ratkaiseva merkitys pyrkimyksissämme ymmärtää, miksi filosofi ajattelee tietyllä tavalla. Tai ehkä pitäisi kysyä kahdella tavalla, miksi joku 'ajatteli niin kuin kirjoitti' ja miksi joku taas 'kirjoitti niin kuin ajatteli'. Herroja Frege, Peano, Russell, Wittgenstein, varhempi Carnap, Tarski osin, Adorno, Church, Quine, Heidegger, Derrida, Foucault, Deleuze ja Rorty on pidetty tai voidaan pitää yhden maailman filosofeina. Toisaalta Peirce, Schröder, Husserl, varttunut Carnap, Gödel, Montague ja Hintikka ovat monien maailmojen ajattelijoita.

Olen esittänyt, että jako sopii myös pragmatisteihin. Ralph Waldo Emerson, William James, F.C.S. Schiller, Giovanni Papini ja Charles W. Morris kuuluvat edellisiin ja Josiah Royce, Giovanni Vailati, C.I. Lewis, G.H. Mead ja Susan Haack jälkimmäisiin (Pietarinen 2008). John Dewey on epäselvin tapaus, joten lienee varmintä sanoa, että hän oli yhden maailman filosofi, joka halusi kuulua monen maailman porukkaan (Pietarinen 2009b). Aiemmistä tutkimuksista poiketen Otto Neurath näyttää kuuluneen siihen ihan oikeastikin (Pietarinen 2009a), kuten myös viimeisten vuosien Wittgensteinkin (Pietarinen 2005). Filosofien taustaolettamuksia voidaan siis pyrkiä näin luokittelemaan kun syntyy tarvetta heidän ajattelunsa taustojen ymmärtämiseksi.

Nämä alustavat huomiot eivät kuitenkaan suinkaan ole pienoistutkielmani pääasiallisinta antia. Yhden ja monen maailman filosofioihin näyttää nimitäin liittyvän joitakin julkilausumattomia seikkoja, jotka vaikuttavat niin jaotellun perusluonteeseen kuin sen mielekkääseen soveltamiseenkin. On todettava, että vaikka jaon toimenkuva on kielifilosofinen, ei sitä koskevissa arvioinneissa voi välttyä metafysisiltä kannanotoilta. Tunnetun lohkaisun mukaan tieteen-tekijällä, joka väittää tulevansa toimeen ilman metafysiikkaa, on huono metafysiikka. Sama voitaisiin kai todeta useimmista loogisen empirismin edustajista, Neurath-polo mukaanlukien. Hänhän oli loppujen lopuksi monen maailman filosofi, joka yritti tulla toimeen ilman metafysiikkaa.

Perusteltu kanta mahdollisten maailmojen luonteeseen on siis syytä ottaa, jottei monen maailman olettamus romahda yhden maailman tapaukseksi. Toisaalta liioiteltu ääriasenne voi johtaa aivan samaan. Esimerkiksi David Lewisin niin sanottu modaalirealismi on hiukan paradoksaalisesti yhden maailman filosofiaa. Lewisin maailmoissa, jotka ovat sellaisia isoja maailmoja kuten meidän oma universumimme, kaikki toiminta on sitä, mitä joku itse asiassa tekee, sillä jokainen mahdollisuus on aktuaalinen kyseisessä maailmassa sijaitsevan toimijan kanalta. Vastinerelaatio, tuo Lewisin postuloima modaalisemanttinen ilmiö, ilmaisee vain samankaltaisuussuhteita. Se ei välitä jatkuvuutta yksilöilmentymien välillä. Voitaisiin sanoa, että Lewisin teoriaa ei tulisikaan kohdata uskonpuutteesta johtuva tuijotus vaan liiallisesta toiminnasta johtuva aktuaalisuus.

Vastakkainen tapaus, ajatus maailmoista puhtaina teknis-kielellisinä välineinä tai sopimuksina puolestaan jättää auki monia tärkeitä yksilöiden identiteettiä ja nimisanojen merkityksiä koskevia kysymyksiä. Stipuloiduissa maailmoissa mahdollisuudet eivät toimi yksilötermien luontevina, tosiasiallisten käytäntöjen kautta annettuina viittauskohteina.

Kirjoitukseni pääanti ei kuitenkaan ole edes näissä edellä mainituissa seikoissa. Sellaisenaan ne pyrkivät vain laajentamaan näkökulmaa yhden versus monen maailman olettamuksen paikasta kieliteoriasta metafysiikkaan. Haluan nimittäin esittää, että olettamuksella on kokonaan oma vastineensa metafysiikassa. Se liittyy kahteen laajamittaiseen tapaan harjoittaa metafysiikan tutkimusta. Nämä tavat puolestaan rakentuvat sellaiselle ennakko-olettamukselle ja sen kiellolle, joiden voidaan perustella olevan yhden vs. monen maailman jaottelua synnyttävälle tekijöille yhtäläinen.

Mielessäni ovat Strawsonin (1959) nimeämät revisionaarinen ja deskriptiivinen metafysiikka. Tätä jakoa voidaan tietysti lähestyä, kehittää ja kritisoida monin tavoin, eikä sitä kenties ole esitetty lopullisen vakuuttavasti, mutta sillä on silti tietty metodologinen käyttökelpoisuutensa.

Deskriptiivisen metafysiikan tehtävänä on tutkia ja kuvailla maailmaa tai todellisuutta koskevan järkemme, ajattelumme tai käsitejärjestelmämme yleistä luonnetta. Revisionaarinen metafysiikka tavoittelee ajattelua synnyttävän maailman tai todellisuuden yleistä luonnetta. Ero on selvä. Deskriptiivinen metafysiikka sallii sen, että maailman rakennetta voidaan muuttaa, jotta ajattelumme sopisi siihen. Emme voi ajatella maailmaa epä-antropomorfisesti, ilman sen välittymistä ajattelumme rakenteiden kautta. Revisionaarinen metafysiikka puolestaan olettaa, että maailma voidaan nähdä ja kokea tietynlaisena, ja että ajattelua voidaan muuttaa, jotta tämä kuvamme ja kokemuksemme maailmasta sopii siihen. Strawsonin mukaan revisionisti haluaa jopa luoda paremman ajattelu- tai käsitejärjestelmän, kun taas deskriptivistillä pitää järjestelmänsä jotenkin käsitteellisesti invarianttina. Tätä Strawsonin lisäystä en pidä kovin onnistuneena, sillä

se sallii liian monia ristikkäisiä tapauksia ja esimerkiksi tekee monista deskriptiivisteistä revisionisteja jo niissäkin tapauksissa, joissa heidän ainoa pyrkimyksensä on muuttaa käsitejärjestelmää vain tulkitsemalla sitä toisista näkökulmista.³ Toisaalta puhe vain yhdestä, muuttumattomasta käsitejärjestelmästä on esim. Donald Davidsonin tunnettujen perustelujen mukaan kestänyt.

Näiden luonnehdintojen kirkastamiseen ei voi tässä käydä, joten päällimmäisin ja uutuusarvoltaan kiinnostavin kysymys on syytä asettaa siten, missä kohdin ja millä tavoin yhden ja monen maailman filosofiat työntyvät esiin. Deskriptiivisessä metafysiikassa käsiteanalyttinen metodi näyttölee pääosaa ja muu on sille alisteinen. Revisionistien mukaan maailmasta voidaan saada jokin 'kuva' tai että se synnyttää jonkin 'vision'. Kuva toteuttaa kriteereitä, joita metafysiikkaa koskevan ajattelun eri vaiheet edellyttävät. Niitä voivat olla mm. esteettisyys, eettisyys, älyllisyys tai emotionaalisuus. Maailmasta syntyy ikään kuin useita kopioita tai näkemyksiä, joita revisionisti pyrkii toteuttamaan.

Edustaisiko siis jälkimmäinen kanta monen maailman filosofiaa? Ei, asia on täsmälleen päinvastoin. Revisionarismissa näet mikään ei takaa kuvan oikeellisuutta. Se sallii käsitejärjestelmien muutokset joidenkin lausumattomien kriteerien mukaan, jopa sen, että kriteerit voidaan tarvittaessa antaa jälkikäteen. Mutta tällöin merkitys ei voi aidosti varioida. Filosofisten käsitteiden perimmäinen merkitys pysyy staattisena. Kaikki variaatio tai merkitysero tapahtuu vain suhteessa toisiin variaatioihin ja eroihin, jotka ovat osia kielen sisäisestä rakenteesta. Emme voi luoda metasystemaattisia näkökulmia käsitteidemme ominaisuuksien ja niiden käytön seurausten arvioimiseksi. Monen revisionistin suosima niin sanottu konstellatiivinen metodi toimii esimerkkinä filosofisten käsitteiden merkityksen rajaamisesta staattiseksi rakenteeksi, joka ei liitä merkitystä kielen ulkoiseen kontekstiin.

Monen maailman filosofiassa käsitteellisten viitekehysten uudelleentulkinta ei tällä tavoin tule estetyksi. Deskriptiivisen metafysiikan mukaan ajatusjärjestelmällä on tietty yleinen luonne, mutta tämän luonteen ymmärtämiseksi oleellista on uusien näkökulmien ja päämäärien asettaminen. Mutta uusien näkökulmien ja päämäärien asettaminen ei onnistu, ellemmme kehitä menetelmiämme ja metodisia valmiuksiamme. Koska metateoreettiset menetelmät ja niiden tarjoamat välineet on hyväksyttävä, jotta käsitteiden uudelleentulkinnat olisivat ylipäättään mahdollisia, ei uusien näkökulmien ja päämäärien asettamista voi aidosti toteuttaa revisionarisessa, yhden maailman filosofiassa.

Edellisissä huomioissa voi piillä jopa jonkinlainen mahdottomuustulos. Emme ehkä voi toivoa saavuttamamme filosofiselle käsitevälineistöllemme varteenotettavia tulkintoja tai mielekkäitä käyttötapoja ottamatta toteutumattomia mahdollisuuksia vakavasti. Vastaavasti niiden sivuuttaminen pakottaa muodostamaan yhden ison, spekulatiivisen vision maailman yleisestä luonteesta. 'Yksi maailma,

yksi unelma' tosiasiaa tarkoittaakin: 'Jos ajattelet eläväsi vain yhdessä maailmassa, voit muodostaa vain yhden hypoteesin'. Tuo visio, jonka luot, on herkästi kumoutuva, suurella todennäköisyydellä epätosi, ja joka tapauksessa johtaa käsitteelliseen relativismiin. Vaihtoehtona on realistinen 'monta ideaa, monta maailmaa': useiden pienten hypoteesien ja uusien ideoiden keksiminen ja niiden koetelu monissa maailmoissa.

Helsingin yliopisto

Viitteet

- ¹ Vastaava nominalistis-internalistinen oletus vallitsee mm. suositussa kognitiivisessa semantiikassa (Croft & Cruse 2004), vaikkei sitä kukaan tämän suuntauksen kannattaja olekaan julki lausunut.
- ² Pietarinen & Snellman (2006) esittää tarkemmat perustelut.
- ³ Tällöin esim. Kant olisi revisionisti Aristoteleen suhteen ja Peirce Kantin suhteen. Tällainen uudelleentulkinta on kuitenkin jo esim. aksiomaattisen metodin ydinajatus.

Kirjallisuus

- Croft, William ja D. Alan Cruse (2004). *Cognitive Linguistics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pietarinen, Ahti-Veikko (2005). "Ludwig Wittgenstein", teoksessa S. Chapman ja C. Routledge (toim.), *Key Thinkers in Linguistics and the Philosophy of Language*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 271–278.
- Pietarinen, Ahti-Veikko (2008). "The Place of Logic in Pragmatism", *Cognitio* 9, 247–260.
- Pietarinen, Ahti-Veikko (2009a). "Principles and Practices of Neurath's Picture Language", teoksessa O. Pombo, S. Rahman & J.M. Torres (toim.), *Essays in Honour of Otto Neurath*, Dordrecht: Springer.
- Pietarinen, Ahti-Veikko (2009b). "A Fox or a Hedgehog? The Question about John Dewey's Absolute Presupposition", ilmestyy.
- Pietarinen, Ahti-Veikko & Snellman, Lauri (2006). "Kuinka pragmatismi todistetaan", *Ajatus* 63, 119–138.
- Strawson, Peter F. (1959). *Individuals – An Essay in Descriptive Metaphysics*, London: Methuen.

Moraalinen maailma

Sami Pihlström

Johdanto: Lumous kadoksissa?

Tieteen, erityisesti luonnontieteen, oletetaan kuvaavan ja selittävän maailmaa objektiivisesta ja arvoneutraalista perspektiivistä. Tiede tarkastelee maailman tosiseikkoja, ilmiöitä ja prosesseja, jotka ovat kaikesta inhimillisestä – havainnoista, teorioista, käsitteistä, kielestä, mielestä ja arvoista – riippumattomia. Kilpailevien teorioiden välisen paremmuuden ratkaisee se, kuinka hyvin ne onnistuvat selittämään havaittavia ilmiöitä. Onpa ”parhaiten selittäviä teorioita” jopa pidetty ”olevaisen mittana” (*scientia mensura*; ks. Tuomela 1983).

Harva väittäisi tieteen olevan arvoneutraalia – ohjaavathan tieteen harjoittamista monenlaiset säännöt ja sitoumukset. Näitä voidaan kuitenkin pitää puhtaasti tiedollisina, episteemisinä arvoina ja normeina. Esimerkiksi totuutta tai selityskykyä voidaan pitää tällaisina arvoina, jolloin episteemisten ja eettisten (tai esteettisten) arvojen välillä tehdään selkeä ero. Tiede on tämän näkemyksen mukaan arvoneutraalia sikäli, että sen tiedolliset arvot ovat riippumattomia moraalista arvoista. Tieteen arvoneutraaliuden kannattajan mukaan tiedollisia pyrkimyksiä ei tule sotkea moraalisiin pyrkimyksiin; arvoneutraalius on nimenomaan riippumattomuutta eettisistä (ja esteettisistä) näkökohdista. Tiede etsii totuutta, vaikka totuus olisi moraalisesti ongelmallista kuulla tai lausua. Niinpä tieteen sanotaan olevan ”arvovapaata”, kuten Max Weber asian ilmaisi. Vaikka arvot ohjaisivat tutkimusaiheiden valintaa, (epä)totuus, päätelmien pätevyys ja evidenssin teoriatte suoma tuki ovat moraaliarvoista riippumattomia – episteemisten arvojen piiriin kuuluvia – asioita. (Niiniluoto 1983, Raatikainen 2004.)

Objektiivisen, arvovapaan tieteen ihanne voidaan kytkeä valistuksen ajan käynnissä olleeseen ”lumouksen katoamisen” (*Entzauberung*) prosessiin. Tällä niin ikään Weberin käyttämällä termillä on viitattu siihen ”taianomaisuudesta”, ”tenhovoimasta” vapautumiseen – ja vapauttamiseen – joka erityisesti tieteelli-

sen maailmankuvan muotoutumisen myötä on tapahtunut. Tiede näyttää meille maailman, jossa ei (enää) ole mitään *ihmeellistä* – ei ”lumousta”. Kuten Frankfurtin koulun kriittisen teorian keskeiset hahmot Max Horkheimer ja Theodor Adorno kirjoittavat pääteoksessaan *Valistuksen dialektiikka*, ”[v]alistuksen tavoitteena on ollut vapauttaa maailma taiaista. Se on pyrkinyt murskaamaan myytit ja lyömään harhaluulot tiedon voimin säpäleiksi.” (Horkheimer & Adorno 2008, 21.) ”Maailma vapautuu taiaista, kun usko henkiin kitketään juurineen” (ibid., 23). Ja kuten Ludwig Wittgenstein (toisessa kontekstissa) huomautti, ”tosiseikan tieteellinen tarkasteleminen ei ole sen tarkastelemista ihmeenä” (Wittgenstein 1986, 32). Pseudotieteelliset, myyttiset ja taikauskaiset uskomusjärjestelmät ovat yrittäneet – ja paikoin yhä yrittävät – turhaan pitää yllä uskoa lumouksen olemassaoloon. Maailma sellaisena kuin sen parhaiden tieteellisten teorioiden valossa näemme ei moista taikaa sisällä vaan on sellainen kuin se on riippumatta subjektiivisista tarpeistamme lukea siihen merkityksiä. Erityisesti uskonnollisen ajattelun hegemonian katoaminen merkitsee ”lumouksen murtumista” (Dennett 2007).

Taian ja lumouksen katoamista maailmankuvastamme voidaan tarkastella yhteydessä arvojen ja tosiasioiden välisestä suhteesta käytävään keskusteluun. Pelissä on niin laajoja filosofisia kysymyksiä, ettei niille voida tehdä oikeutta lyhyessä katsauksessa, mutta jos huomioni ovat oikeansuuntaisia, meidän on arvioitava uudelleen paitsi arvojen ja tosiasioiden eroa koskevia ennako-oletuksia, myös etiikan asemaa osana kulttuurin kokonaisuutta. Esitän, että elämme moraalien kylmästä maailmassa, jossa eettiset arvonäkökohdat eivät ole vain ”päälle liimatua” ylimääräistä kerrosta – lumouksen, tenhon tai taian hippusia taianomaisuudesta vapautetun todellisuuden ”oman”, meistä riippumattoman perusrakenteen päällä – vaan maailmamme ydinainesta, sitä ”kovaa todellisuutta”, jota meidän on jatkuvasti sekä tutkittava että elämämme kautta ymmärrettävä ja uudelleenarvioitava.

Tätä näkemystä voidaan nähdäkseni hedelmällisesti puolustaa (*uus*)*pragmatism*in pohjalta, vaikken tässä koetakaan perustella ideoitani minkään tiettyjen klassikkotekstien lähiluvulla. Toki myös pragmatisteja arvostelleen Frankfurtin koulun valistuskritiikki on yhä huomionarvoista, ja on tärkeää todeta valistuksen tarjoaman taianomaisuudesta vapauttamisen muuttuneen itse eräänlaiseksi myytiksi: ”jo myytti on valistusta – ja valistus kiepahtaa takaisin myytiksi”, ”sokeutuu joka askeleellaan syvemmäs mytologiaan” (Horkheimer & Adorno 2008, 18–19, 31). Tästä ei kuitenkaan pidä päätellä, että pragmatismi, joka korostaa järjen pysyvää merkitystä maailmassa toimimisen haasteista selviydyttyessä, olisi sidoksissa valistuksen projektin ongelmallisimpiin piirteisiin ja/tai olisi tehnyt järjestä vain kapeasti ymmärretyllä tavalla ”välineellistä”.

Arvot, tosiasiat ja tiede

Ilkka Niiniluoto (2008) puolustaa arvojen ja tosiasioiden välistä erottelua muun muassa Hilary Putnamin viimeaikaisia näkemyksiä vastaan. Putnam on useissa teoksissaan ehdottanut, että arvojen ja tosiasioiden välisestä dikotomiasta on luovuttava, vaikka kontekstuaalisia erotteluja näiden välillä voidaan pitää yllä (Putnam 1990, 2002, 2004; vrt. Pihlström 2005). Niiniluodon kritiikki perustuu *kriittiseen tieteelliseen realismiin* (Niiniluoto 1999), jonka mukaan tieteen tutkimana todellisuus, erityisesti aineellinen luonto, on objektiivisesti, meistä riippumatta, sellainen kuin se on, kun taas arvot ovat kulttuurisia konstruktioita ihmisen luomassa, Karl Popperin ”maailma 3:ksi” kutsumassa todellisuuden piirissä ja siten myös kulttuurista toiseen varioivia maltillisen relativismin hengessä (vrt. Niiniluoto 1990). Putnamin perspektiivi on toisenlainen: todellisuutta ”sellaisenaan” ei ole, koska maailma on väistämättä inhimillisten käsitejärjestelmien, käytäntöjen tai muiden viitekehysten kautta jonkinlaiseksi jäsennetty ja tulkittu. Tämä näkemys pohjautuu pragmatismiin: käsitteellistäminen, jäsentäminen tai tulkitseminen on sidoksissa (laajassa mielessä) käytännöllisiin päämääriin, joita elämässä tavoittelemme. Lisäksi Putnam viittaa muun muassa Iris Murdochin moraalifilosofiaan, jossa korostuu mahdollisuus jakaa moraalista kielenkäyttöämme – niitä tapoja, joilla elämän tilanteita ja maailmaa ylipäänsä kuvaamme – siististi faktuaaliseen ja evaluatiiviseen komponenttiin (Murdoch 1997; Murdochin moraalirealismista ks. myös Ruokonen 2008).

Tässä ei voida keskustella yleisellä tasolla tieteellisen realismin ja pragmatismien kaltaisten laajojen (meta)filosofisten näkemysten välienselvittelystä, joka muistuttaa Immanuel Kantin korostamaa konfliktia *transsendentaalisen realismin* ja *transsendentaalisen idealismin* välillä (Allison 2004). Riittänee todeta, että arvojen ja tosiasioiden välisen dikotomian hylkääminen on luonnollinen seuraus yleisemmästä filosofisesta kannasta, jonka mukaan todellisuutta ”sinänsä” ja käsitteellisiä kategorisointejamme todellisuudesta ei voida terävästi, kategorisesti erottaa toisistaan. Jälkimmäinen näkemys, eksplisiittisistä Kant-vaikutteista irrotettuna, sisältyy pragmatismiin, muun muassa William Jamesin konstruktivistiseen kantaan, jonka mukaan tuomme ”inhimillisen lisän” todellisuuteen eikä objekteja paljain, tuosta ”lisästä” riippumattomina, edes ole (James 2008, luku 7; vrt. Pihlström 2008).

Arvojen ja tosiasioiden yhteenkietoutumista voidaan – pragmatismien pohjalta – puolustaa muun muassa toteamalla, että todellisuuden tarkastelussa käyttämämme kieli ei ole sillä tavoin merkitykseltään neutraalia, että voisimme vain käyttää sitä tosiasioiden representoimiseen arvonäkökohdista täysin riippumatta. Jos seuraamme Wittgensteinin (nähdäkseni merkittävällä tavalla pragmatismien kaltaisen) myöhäisfilosofian avainideoita ja katsomme kielen merkitysten perus-

tuvan inhimillisiin toimintoihin ja niiden kokonaisuuksiin, kielipeleihin, jotka puolestaan muotoutuvat ja joita ylläpidetään osana elämänmuotojamme (Wittgenstein 1981), käy ilmi, ettei arvoneutraalia, ”paljaiden faktojen” kuvaamiseen soveltuvaa kieltä ole muuten kuin kontekstuaalisessa mielessä, esimerkiksi tietyissä tieteellisissä konteksteissa, joissa nimenomaan sulkeistetaan arvonäkökohdat. (Tätä ei ole tarkoitettu Wittgenstein-tulkinnaksi; muistettakoon, että etenkin varhaisfilosofiassaan Wittgenstein piirsi terävän rajan etiikan ja pelkkiä asiointiloja kuvaavan kielen välille.) Se, että tieteellisessä diskursissa ei eksplisiittisesti oteta huomioon käytetyn kielen arvottavia piirteitä, ei kuitenkaan riitä perusteeksi väitteelle, jonka mukaan tiede tavoittaisi arvoneutraalin todellisuuden tai representoisi todellisuutta arvoneutraalisti. Tieteen projekti, johon olennaisesti kuuluu subjektiivisten arvonäkökohtien sulkeistaminen, on itse lähtökohdissaan arvosidonnainen, syvästi eettinen. Meille on tärkeää ja arvokasta tutkia sitä maailmaa, jossa elämme, myös niiltä osiltaan, jotka eivät meihin vaikuta tai joiden moraalinen merkitys on hyvin epäsuora. Vain elämämme ja sen käytäntöjen jäännösketön arvopitoista taustaa vasten on mielekästä ja mahdollista kontekstuaalisesti jättää arvot ja etiikka tarkastelun ulkopuolelle. Eikä se arvopitoinen ”tausta”, joka mahdollistaa tieteen harjoittamisen, jakaudu ongelmattomasti episteemisiin ja episteemisiin (eettisiin) arvoihin.

Voidaanko pragmatismen ja/tai Wittgensteinin ajatusten kautta siis ”palauttaa lumous” maailmaan, josta tiede näytti lumouksen poistaneen? Kyllä ja ei. On tuskin aihetta palata esitieteellisiin taikauskoihin uskomusjärjestelmiin ja toimintatapoihin, joissa maailmaan ”luettiin” sellaista lumousta, johon rationaalinen, valistunut nykyihminen ei kykene uskomaan. Pseudotieteelliset käsitykset luonnonhengistä tai todellisuuden ”syvästä”, salatusta olemuksesta on oikeutetusti jätetty tieteen historian harhapoluille. Lumous kuitenkin palautuu maailmaan rajatussa mielessä, kun myönnämme, että tieteellinen tapa jäsentää todellisuutta on itse inhimillisen, arvosidonnaisen ajattelumme ja toimintamme tuote. Se ei ole arvoneutraalin luonnon ”peili” (vrt. Rorty 1979) vaan ihmisten tapa aktiivisesti organisoida, strukturoida eli ”rakenteistaa”, todellisuutta, jossa he jatkuvasti elävät arvojen ja päämäärien ohjaamina.

Eräänlainen metatason lumouksen säilyttäminen, arvojen todellisuus, eettisten pyrintöjen näkeminen episteemistenkin taustalla ja niihin sitoutuminen, on siis jonkinlainen transsendentaalinen ehto – välttämätön ennakkoehto – maailman ei-taianomaiselle, tieteelliselle kuvaamiselle. Ilman tällaista sitoutumista tiedettä ohjaaviin arvoihin ei voi olla sitä taiaista vapautumisen prosessia, jota aiheellisesti pidämme modernin tieteen suurena saavutuksena. Pragmaattinen puolustus maailman ja sitä tutkivan tieteen arvopitoisuudelle on siis eräänlainen transsendentaaliargumentti: *meille* ei voi olla muunlaista maailmaa (eikä tiedettä).

Wittgensteinilaisesta näkökulmasta arvojen ja tosiasioiden välistä jyrkkää erot-

telua vastaan on kiinnostavasti hyökännyt (Putnamin ohella) muiden muassa Cora Diamond (1996), joka korostaa, ettei esimerkiksi kaunokirjallisuuden kielessä voida tehdä selvää eroa arvottavan ja kuvailevan kielenkäytön välillä. Esimerkiksi soveltuu sotaromaani, joka kertoo ”neutraalisti” objektiivisesti kuvailtavista tapahtumista ilman eksplisiittisiä arvo- tai moraalikannanottoja. Tuoreesta kotimaisesta kirjallisuudesta poimittuja esimerkkejä tämäntapaisesta sotakuvauksesta voisivat olla vaikkapa Antti Tuurin vuoden 1918 tapahtumia valottavat romaanit *Kylmien kyytimies* ja *Surmapelto* (molemmat 2008). Tällaisten teosten kieli ei ole pintatasolla lainkaan arvottavaa – asioita ei kuvailla tai väitellä ”hyviksi” tai ”pahoiksi”, oikeiksi tai vääriksi. Silti tuollainen teos voi olla perin pohjin moraalisen projektin muovaama, arvojen läpätunkema. Sen jokainen lause voi olla hätähuuto ihmisen ja oikeudenmukaisuuden puolesta. Samoin esimerkiksi Ernst Hemingwayn paikoin äärimmäisen lakonisia ja vain tosiseikkoja toteavia teoksia voidaan ymmärtää tällä tavoin. Asiat viileästi havaitaan, ilmiöitä ja ihmisten reaktioita kuvataan, eikä moraalista kantaa päästetä näkyviin – ja samalla koko kuvaus tapahtuu eettisessä kontekstissa.

Arvojen ja tosiasioiden välisen dikotomian hylkääminen ja näiden yhteenkietoutumisen tunnustaminen on siis eräänlaista lumouksen palauttamista (”re-enchantment”). Tällaisesta lumouksen paluusta on puhunut myös John McDowell, joka kehottaa meitä ”ajattelemaan uudelleen” erityisesti luonnon käsitettämme: luonto ei olekaan pelkkä luonnonlakien valtakunta vaan sisältää – ihmisen ja inhimillisen kulttuurin tapauksessa – lähtemättömästi normatiivisen, ”perusteiden avaruuteen” kytkeytyvän ”toisen luonnon”. Oikeanlaista naturalismia ei olekaan paljaisiin luonnon tosiseikkoihin pitäytyvä tieteellinen (skientistinen) naturalismi vaan *toisen luonnon naturalismi*, jossa tunnustetaan ja tunnustetaan kielen ja ajattelun arvosidonnaisuus ja normatiivisuus osana ihmisen luontoa. Ihminen on, kuten Kant oivalsi, ”kahden maailman kansalainen”: yhtäältä luonnon(lakien) mutta toisaalta moraalien – arvojen ja normien, yleisemmin kulttuurin – valtakunnan asukas. (McDowell 1996; vrt. Pihlström 2003, Niemi 2008.)

Pragmatismmin, monien wittgensteinilaisten filosofien ja McDowellin (joka itsekin on omanlaisensa ”wittgensteinilainen”) edustaman toisen luonnon naturalismin näkökulmasta tieteen täydellinen arvovapaus on siis dogmi, jota kriittinen ajattelija ei voi hyväksyä. Emme voi harjoittaa tieteellistä tutkimusta, pyrkiä maailman kuvaamiseen ja selittämiseen, elleimme *välttää* siitä, millainen maailma on ja millaiseksi se tulisi (inhimillisin käsittein, inhimillisestä näkökulmasta) jäsentää ja kategorisoida, ja elleimme itse kasva ja orientoidu sen normatiivisen järjestyksen ”asukkaiksi”, joka tekee tieteestä mahdollisen. Millään tieteenalalla, edes luonnontieteissä, ei uskoakseni voida välttää eettisesti motivoituvan maailman käsitteellisen kategorisoinnin ja selittämisen ”arvosidonnaisuutta”, joskaan tämän seikan huomioiminen ei saa johtaa virheeseen, jonka mukaan tutkijan subjektiiviset mieltymykset saisi-

vat vaikuttaa tutkimuksen tuloksiin, evidenssin arviointiin tai suoritettuihin päätelmiin (vrt. Raatikainen 2004, luku 4). Yhtäältä tieteellisen maailmankuvan väistämättömän arvosidonnaisuuden tunnustaminen ja toisaalta pelkkien subjektiivisten arvostusten kaihtaminen esitettävien näkemysten perusteina asettuvat (eettisiksi!) vaatimuksiksi kaikelle tutkimukselle. Pyrkimys mahdollisimman objektiiviseen tiedonhankintaan niin ihmistä kuin ihmisestä riippumatonta luontoakin tutkivissa tieteissä, samoin kuin tällaisen pyrkimyksen välittäminen tuleville tutkijasukupolville, on arvolutautunut, eettisesti perusteltava pyrkimys.

Periaatteessa mikä tahansa asia on ainakin potentiaalisesti inhimillisesti, eettisesti, merkityksellinen. Tällainen ajatus välähtää toistuvasti pragmatismiin(kin) vaikuttaneen Ralph Wardo Emersonin tuotannossa, kuten Heikki A. Kovalainen (2007) on osoittanut. Vähintäänkin todellisuuden *merkityksettä*, absurdius, on inhimillisesti merkityksellinen kokemus, josta etenkin eksistentialismin perinteessä on laajasti kirjoitettu. Esimerkiksi sotahistorian tutkimuksen tulokset ovat luonnollisesti lähempänä yleisesti eettisesti kiinnostaviksi miellettyjä teemoja kuin vaikkapa tähtitieteen tai kemian tulokset, mutta jälkimmäisiääkään ei ole syytä pitää moraalisesti neutraaleina, jos hyväksytään hahmottelemani kaltainen ajatus ihmisestä moraalisesti jäsenyvän maailman rakentajana. Samalla maailman kuvaamisen ja selittämisen vääjäämätön moraalinen sidonnaisuus haastaa meidät olemaan käyttämättä väärin – esimerkiksi lyhytnäköisiä poliittisia intressejä palvelemaan – niitä tutkimustuloksia, joita tieteessä tavoitellaan ja saavutetaan.

Yhteenkietoutumisen muotoja

Palaan yleisempään kysymykseen siitä, missä muodossa ja kuinka vahvana arvojen ja tosiasioiden ”yhteenkietoutumisteesi” pitäisi esittää. Onko esimerkiksi kyseessä *käsitteellinen* vai *ontologinen* (metafyysinen) teesi, toisin sanoen arvo- ja faktuaalisten (”maailmaa koskevien”) käsitteiden vai niiden maailmassa olevien viittauskohteiden välistä suhdetta koskeva teesi? Ajatteleeko yhteenkietoutumisteessin kannattaja, että ”paksuja” (”thick”) moraalisia käsitteitä, kuten ”rehellisyys” tai ”vallanhaluisuus” (Williams 1985, Putnam 1990) tai sellaisia käsitteitä sisältäviä lauseita ei voida terävästi jakaa faktuaaliseen ja evaluatiiviseen komponenttiin, vai väittääkö hän tätä pelkkiä käsitteitä ja käsitteellistämistä koskevaa teesiä vahvemmin, että maailmassa – siinä todellisuudessa, johon käsitteitämme pyrimme soveltamaan – ei ole jyrkkää arvojen ja tosiasioiden välistä jakoa? Esimerkiksi Putnamin (2002, 2004) arvojen ja tosiasioiden välistä dikotomiaa vastaan suunnattu hyökkäys jää toisinaan epämääräiseksi tämän erottelun suhteen, ehkä osin siksi, että Putnam yhtäältä jatkuvasti puhuu arvoista mutta toisaalta hylkää ontologisen teoretisoinnin siitä, mitä on olemassa ja millainen arvojen olemisen tapa

olisi – mikä on mielestäni epästabiili kanta ja paljastaa Putnamin loogis-empiris-tisen taustan sekä siihen juurtuneen metafysiikkakammon (vrt. Pihlström 2009, luku 3). Entä koskeeko arvojen ja tosiasioiden erottamattomuuteen läheisesti liit-tyvä etiikan ja metafysiikan yhteenkietoutumisteesi (ks. *ibid.*, erityisesti luku 5) tiettyjen metafysiisten käsitysten hyväksymisen eettisiä *perusteluja*, vai ulottuuko se noiden käsitysten *sisältöön* asti, määrittämään sitä, millaisia metafysisiä kantoja voimme ylipäänsä muotoilla (vrt. James 2008, luvut 3–4; Pihlström 2008)?

Näiden kysymysten – jotka minulle alun perin esitti Mark Timmons kom-mentoidessaan erästä esitelmäni syksyllä 2007 – oletamat erottelut eivät ole ongelmatomia. Jos arvojen ja tosiasioiden (tai vastaavasti etiikan ja metafysiikan) yhteenkietoutumisteesi vahvassa muodossaan on oikea, ei oikeastaan voida kysyä, koskeeko se vain käsitteitä vai myös maailmaa. Ei myöskään voida kysyä, kos-keeko se vain (alun perin etiikasta riippumattomiksi oletettujen) metafysiisten näkemysten tai teorioiden oikeuttamista ja perusteluja vai itse noiden näkemys-ten muotoilua. Se koskee näitä kaikkia, koska teesin mukaan etiikka on mukana kaikessa meille mahdollisessa: metafysiikan käsitteellisen sisällön muotoilemisessa (tai muotoutumisessa), metafysiisten käsitysten perusteltavuuden tai rationaali-sen hyväksyttävyyden arvioinnissa, käsitteenmuodostuksessa ja itse käsitteellis-tämässämme maailmassa. Ainakin vahvassa muodossaan yhteenkietoutumisteesi siis kyseenalaistaa myös edellä esitettyjen kysymysten taustalta löytyviä erotteluja, erityisesti käsitteiden ja käsitteellistämisen kohteena olevan maailman, käsitteel-lisen järjestyksen ja olemisen järjestyksen (vrt. Tuomela 1983), välisen jaon. On oma kiinnostava tehtävänsä arvioida erivahvuisia versioita metafysiikan ja etiik-kan (tosiasioiden ja arvojen) yhteenkietoutumisteesistä, mutta heikommat ver-siot eivät vie loppuun asti ajatusta käsitteiden (käsitteellistämisen) ja todellisuus-den erottamattomuudesta.

Kielen ja sen jäsentämän maailman arvosidonnaisuutta osoittavat näennäisesti puhtaan faktuaaliset mutta pohjimmiltaan moraalisesti ladatut lauseet (kuten ”Tällä paikalla ammuttiin aseeton vanki vuonna 1943”) ovat havaittavissa moraalisesti merkityksellisiksi – ja siten arvojen ja tosiasioiden välistä dikotomiaa rikkoviksi – vain moraalin itsensä näkökulmasta, sellaisesta positiosta käsin, joka jo tunnistaa ja tunnustaa arvojen kuuluvan kaikkeen elämäämme. Tällaisten esimerkkien mer-kitys ei riittävässä laajuudessaan paljastu teoreettiselta metatasolta, jossa tosiasioi-den ja arvojen välistä dikotomiaa pidetään voimassa. Arvot ovat läsnä aina jossakin faktuaalisessa tilanteessa, eivät elämästä ja maailmasta irrotetussa Platonin ideoiden kaltaisessa kuvitellussa transsendenssissa, mutta meidän on jatkuvasti kehitettävä kykyämme nähdä ne juuri siinä tilanteessa, jossa ne ovat läsnä. Tämä on taito, jota voidaan harjoittaa vain aitojen moraalisesti relevanttien käytäntöjen puitteissa, moraalien sisällä eläen ja toimien. *Meidän* ei siis ole mahdollista omaksua sellaista positiota, josta käsin voisimme teoreettisesti tunnistaa moraalien illuusioksi, koska

jo tuollainen tunnistaminen edellyttäisi moraalialueita. Pyrkimys moraalisen näkökyvyn kehittämiseen on itsessään moraalinen pyrkimys, eikä sitä voida perustella eettisen kulttuurin (moraalisen maailman) ulkopuolisilla motiiveilla. (Tämäntapaista käsitystä moraalien näkökulmasta ja moraalista näkökyvystä ovat eri tavoin kehitelleet muuten muassa Murdoch, McDowell ja Cora Diamond; ks. esim. Murdoch 1997.) Palaamme näin jo esitettyyn perusnäkökäsitykseen: moraalien merkitystä ja arvoa (sen ei-moraalisiin arvoihin – tai faktoihin – palautumatonta moraalista arvoa!) voidaan tarkastella vain moraalien ”kylästä” maailmassa, jossa ei ole moraalien ulkopuolista pistettä tai paikkaa, johon astua.

Muistettakoon silti, että arvot–tosiasiat–yhteenkietoutumisen muodossa näytettyvässä lumouksen paluussa – pyrittiinpä siihen pragmatismilla, Wittgensteinin tai McDowellin tarjoilemin keinoin – ei ole kysymys mystisen, esi- tai epätieteellisen maailmankuvan rehabilitaatioyrityksestä, jota tieteen ja valistuksen näkökulmasta voitaisiin oikeutetusti kritisoida. Pikemminkin kyse on inhimilliseen maailmaamme kuuluvien olennaisten lähtökohtien, elämämme transsendentaalisten ehtojen, tunnustamisesta, sen hyväksymisestä, että todellisuutta jäsentäessämme emme kykene tekemään periaatteellista eroa metafysiisten ja eettisten jäsenyystapojen välillä (Pihlström 2009).

Yhteenkietoutumisteosin huolellisessa muotoilemisessa riittää kuitenkin haastetta. Jos tätä teesiä kehitellään pragmatismilla lähtökohdista, voidaan esimerkiksi pohtia, olisiko arvojen suhde tosiasioihin parasta ymmärtää *emergenssin* vai *jatku-mon* käsitteen avulla. Edellisessä tapauksessa arvojen voidaan ajatella ”kehkeytyvän”, ”nousevan esiin” pelkistä tosiasioista. Tällainen emergentti naturalismi on keskeinen osa pragmatismilla traditiota etenkin John Deweyn ja George Herbert Meadin naturalistisen ajattelun myötä (El-Hani & Pihlström 2002). Jatku-moajatus puolestaan voitaisiin tulkita Charles Peirce’n *synekismin* valossa: todellisuus kokonaisuudessaan muodostaa jatkumon, eikä siinä ole ”irrallisia” osia tai eri asioiden ja ilmiöiden välisiä ”kuiluja” (Pihlström 2009, luku 6). Tässä on mahdotonta ottaa kantaa siihen, kumpi näistä keskenään jännitteisistä vaihtoehdoista olisi luontevampi tulkinta arvojen ja tosiasioiden yhteenkietoutumiseksi pragmatismilla. Koko pragmatismilla traditiota voidaan tarkastella *emergenssi* vs. *jatkuvuus* –jännitteen valossa. Yhtäältä pragmatismilla mukaan maailmassa on ”uutuuksia”, palautumattomia uusia kokonaisuuksia, jotka kehkeytyvät aiem-masta; toisaalta kaikki on jatkumossa kaiken muun kanssa.

Lumous palautettu? Loppuhuomioita metafysiikasta ja eettisestä kulttuurista

Luonnostelemani näkemys edellyttää tietynlaisen käsityksen metafysiikasta maa-

ilman yleisimpien piirteiden ja olioluokkien kuvaamisena. Jos korostetaan arvojen ja tosiasioiden erottamattomuutta, ei voida sitoutua käsitykseen metafysiikasta (sen enempää kuin tieteestäkään) meistä riippumattoman todellisuuden arvo-neutraalina kategorisointina. Metafyysikan ja sen mahdollisuuksia tutkivan kriittisen filosofian perinteessä onkin Kantin *Puhtaan järjen kritiikistä* lähtien korostunut myös toisenlainen asenne. ”Kantilaisen” metafysiikkakäsityksen mukaan emme voi tuntea emmekä mielekkäästi kuvata todellisuuden ”omaa” rakennetta – ”olioita sinänsä” – vaan meidän on tyytyminen inhimillisesti jäsenneen, käsitteellistetyin todellisuuden rakenteen kuvaamiseen ja tutkimiseen. Olemme itse asettaneet (tai jatkuvasti asetamme) maailmaan sen kategoriaalisen rakenteen, jota metafysiikassa tarkastelemme. Metafyysikka ei tällöin voi olla muuta tutkimusta perustavampi näkökulma maailmaan siinä mielessä, että se johtaisi inhimillisen todellisuuden kokemisen ja käsitteellisen järjestämisen ulkopuolelle, vaan senkin on mukauduttava inhimilliseen tapaan representoida ja tulkita todellisuutta (Allison 2004). Kantin kriittisen filosofian mukaan metafysiikka ja inhimillisen tietokyvyn ehtoja ja rajoituksia tutkiva tietoteoria ovat näin yhtä, osa samaa filosofista kokonaishanketta.

Jos omaksumme tällaisen näkemyksen metafysiikasta, on luontevaa laajentaa kantilainen metafysiikan ja epistemologian yhteenkietoutumista koskeva ajatus teesiksi metafysiikan ja etiikan yhteenkietoutumisesta. Se, miten me ihmiset – käsitteistöjemme, käytäntöjemme ja elämänmuotojemme tarjoamista perspektiiveistä – todellisuutta ”konstruoinne”, riippuu paitsi tietokykyjemme transsendentaalisista ennakkoehtoista ja rajoista, myös eettisistä lähtökohdistamme. Teoreettisimmatkin tapamme jäsentää maailmaa, jossa elämme, ovat ”arvopitoisia”, eettisesti orientoituneita. Emme voi kokea maailmaa emmekä käsitteellisesti rakenteistaa sitä eettisesti neutraalissa tyhjiössä.

Etiikan ja metafysiikan yhteyden tutkiminen ”moraalinen maailma” -käsitteen valossa ei siis ole pelkästään erilaisten metafysiisten näkemysten eettisten seurausten tai erilaisten eettisten näkemysten metafysiisten taustaoletusten selvittelyä. Kyseessä on perustavampi filosofisten tutkimusongelmien yhteenliittyminen. Pyrkimyksenä on osoittaa, ettei metafysiikan harjoittaminen – kantilaisen kriittisen filosofian tai pragmatismien hengessä tai kenties ylipäänsä – ole mahdollista, ellei oteta huomioon inhimillisen maailmassa elämisen ja siihen orientoitumisen moraalista perusluonnetta, sitä, että moraalit ja moraaliset ongelmat ovat ”kaikkialla” maailmassamme, elämän arkipäiväisimpiinkin (ja teoreettisimpiinkin) elementteihin imeytyneitä. Tämä ajatus on sukua ”lumouksen” paluulle maailmaan.

Maailma, johon arvojen ja tosiasioiden välinen dikotomia ei sovellu – tai johon *me* emme sitä kykene soveltamaan – on inhimillinen maailma. Se on maailma, jonka perustavien piirteiden tarkastelussa metafysiikka ja etiikka nivoutuu-

vat yhteen yhtä kiinteästi kuin arvot ja tosiasiat. Se on moraalinen maailma, jossa eläminen on eettisen kulttuurin toteuttamista. Kulttuuri ihmisen ”toisena luontona” (McDowell 1996) on eettinen kokonaisuus, hanke maailman ”haltuun ottamiseksi”. Mutta tuo ”haltuun ottaminen” ei ole vain välineellistä tai teknokraattista: maailman tosiseikkoja ei tule alistaa etukäteen dogmaattisesti oletetuille arvoille ja päämääriin, vaan eettisen kulttuurin edistäminen on jatkuvaa nykyisten päämäärien ja arvojen kriittistä koettelua ja siten inhimillisen maailman loputtomaan ongelmallisuuteen sitoutuvaa.

Pragmatismi on olennaisesti *pluralistista*, moneutta korostavaa ajattelua, ja siksi siinä on tilaa paitsi tieteelliselle valistukselle, myös sen kritiikille, jopa ”lumoukselle”. James (2008, luku 2) vertasi erästä seuraajaansa, italialaista pragmatistia Giovanni Papinia, siteeraten pragmatismia käytävään, jonka varrelta avautuu ovia moniin eri huoneisiin, joissa voidaan tehdä monenlaisia asioita, muun muassa kirjoittaa sekä ateistisia että uskonnollisia teoksia. On tosin varottava imperialistista pragmatismitulkintaa, jossa pragmatismi vain assimiloisi itseensä kaikki filosofian suuntauksia. Itsekritiikin hengessä erotkin on kyettävä näkemään. Silti esimerkiksi pragmatismi ja kriittinen teoria voivat toimia liittolaisina ihmisen ja ei-välineellistetyin järjen puolesta kamppailtaessa. Sikäli kuin Horkheimer ja Adorno (2008, 25) ovat oikeassa huomauttaessaan, että ”[v]alitus on alusta pitäen käsittänyt myytin perustaksi ihmiskeskeisyyden, ihmisen minuuden heijastamisen luontoon”, pragmatistinen arvojen ja tosiasioiden yhteen kietominen merkitsee eräänlaista myytin paluuta, ihmiskeskeisyyden nostamista takaisin luonnon – koko maailman – ymmärtämisen lähtökohdaksi. Samaan päädytään äskettäin suomennetun ja ankaraa Dewey-kritiikkiä sisältävän *Välineellisen järjen kritiikin* lopussa: ”Jos valistuksella ja älyllisellä edistyksellä tarkoitetaan ihmisen vapauttamista taikauksesta pahoihin voimiin, demoneihin ja keijuihin, sokeaan kohtaloon – lyhyesti: vapauttamista pelosta – tällöin sen tuomitseminen, mitä tänään kutsutaan järjeksi, on suurin palvelus, jonka järki voi tehdä.” (Horkheimer 2008, 193.)

Sekä pragmatismia että kriittisen teorian näkökulmasta eettinen kulttuuri merkitsee sitoutumista pyrkimykseen tehdä (aina jo) moraalinen maailma moraalisesti paremmaksi. Eettistä kulttuuria ei siis pidä ymmärtää minkään etukäteen valmiiksi annettujen moraaliarvojen edistämisenä ja tavoitteluna. Se ei ole sitoutumista esimerkiksi joidenkin tiettyjen kauniiden, ylevien ja/tai perinteisesti arvokkaina pidettyjen asioiden tavoitteluun, vaikka tämäkin voidaan nähdä eettisen kulttuurin osaksi. Pikemminkin eettinen kulttuuri on ihmisen maailmassa olemisen ennakkoehto, transsendentaalisen viitekehyksen kaltainen välttämätön edellytys sille, että maailman jäsentäminen moraalisena maailmana on ihmiselle mahdollista, ja näin ollen välttämätön edellytys täydelle ihmisyydelle. Näin eettinen kulttuuri ja se, mitä olen kutsunut moraaliseksi maailmaksi, ovat tavallaan yksi ja sama asia. Molemmissa on kyse siitä, miten me (välttämättä) elämme elä-

määmmme arvojen ja tosiasioiden läpätunkemassa todellisuudessa. Taika, tenho tai lumous palaa takaisin ikään kuin takakautta, transsendentaalisella tasolla, maailmaan, josta tiede, valistus ja yhteiskunnan tehokas virtaviivaistaminen näyttivät sen jo poistaneen, elämän jokaiseen hetkeen ja maailman jokaiseen asiintilaan, kaikkeen siihen, minkä keskellä olemme ja mistä joudumme elämässämme ja elämällämme kantamaan vastuuta.

Vaikka Horkheimerin pragmatismiarvostelu on yliampuvaa, jokainen vastuullinen pragmatisti lienee hänen kanssaan yhtä mieltä, kun hän huomauttaa: ”Keskitysleirien nimettömät marttyyrit symboloivat ihmisyyttä, joka on pyrkimässä esiin. Filosofin tehtävä on kääntää heidän tekonsa kielelle, joka kuullaan.” (Ibid., 169.) Tuon kielen luominen on eettisen kulttuurin luomista.¹

Jyväskylän yliopisto ja Helsingin yliopiston tutkijakollegium

Viitteet

- ¹ Esitelmän ”Moraalinen maailma” (SFY:n *Maailma*-kollokvio, Jyväskylän yliopisto, 12.–13.1.2009) lisäksi käsitteelin tämän kirjoituksen teemoja esitelmässäni ”Eettinen kulttuuri” Suomen Kulttuurirahaston Keski-Suomen maakuntarahaston luentosarjassa (Jyväskylän yliopisto, 3.2.2009). Kiitän molemmissa tilaisuuksissa esitelmäni kommentoineita.

Kirjallisuus

- Allison, Henry E. (2004), *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense – Enlarged Edition* (1. p. 1983), Yale University Press, New Haven, CT & London.
- Dennett, Daniel C. (2007), *Lumous murtuu: Uskonto luonnonilmionä* (2006), suom. Kimmo Pietiläinen, Terra Cognita, Helsinki.
- Dewey, John (1986), *Experience and Nature* (1. p. 1925; 2. p. 1929), Open Court, La Salle, IL.
- Diamond, Cora (1996), ”Wittgenstein, Mathematics, and Ethics: Resisting the Attractions of Realism”, teoksessa Hans Sluga & David G. Stern (toim.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge University Press, Cambridge, 226–260.
- El-Hani, Charbel Niño & Pihlström, Sami (2002), ”Emergence Theories and Pragmatic Realism”, *Essays in Philosophy* 3:2, www.humboldt.edu/~essays.
- Horkheimer, Max (2008), *Väliteellisen järjen kritiikki* (1946, 1967), suom. Tapani Kilpeläinen & Olli-Pekka Moisio, Vastapaino, Tampere.
- Horkheimer, Max & Adorno, Theodor W. (2008), *Välitukseen dialektiikka: Filosofisia sirpaleita* (1944, 1947, 1969), suom. Veikko Pietilä, Vastapaino, Tampere.
- James, William (2008), *Pragmatismi: Uusi nimitys erälle vanhoille ajattelutavoille* (1907), suom. Antti Immonen, niin & näin -kirjat, Tampere.
- Kovalainen, Heikki A. (2007), *Emerson ja filosofia: Ralph Waldo Emersonin filosofian ääri-voija*, Gaudeamus, Helsinki.

- McDowell, John (1996), *Mind and World*, 2. p. (1. p. 1994), Harvard University Press, Cambridge, MA & London.
- Murdoch, Iris (1997), *Existentialists and Mystics*, Penguin, New York.
- Niemi, Petteri (2008), *Mieli, maailma ja referenssi: John McDowellin semantiikan ja mielenfilosofian kriittinen tarkastelu ja ontologinen täydennys*, Jyväskylä Studies in Education, Psychology and Social Research 328, Jyväskylä.
- Niiniluoto, Ilkka (1983), *Tieteellinen päättely ja selittäminen*, Otava, Helsinki.
- Niiniluoto, Ilkka (1990), *Maailma, minä ja kulttuuri: Emergentin materialismin näkökulma*, Otava, Helsinki.
- Niiniluoto, Ilkka (1999), *Critical Scientific Realism*, Oxford University Press, Oxford & New York.
- Niiniluoto, Ilkka (2008), ”Arvot ja tosiasiat – samaa vai eri paria?”, teoksessa Erkki Kilpinen, Osmo Kivinen & Sami Pihlström (toim.), *Pragmatismi filosofiasa ja yhteiskuntatieteissä*, Gaudeamus, Helsinki, 61–87.
- Pihlström, Sami (2002), *Kokemuksen käytännölliset ehdot: Kantilaisen filosofian uudelleenarviointia*, Yliopistopaino, Helsinki.
- Pihlström, Sami (2003), *Naturalizing the Transcendental: A Pragmatic View*, Prometheus/Humanity Books, Amherst, NY.
- Pihlström, Sami (2005), *Pragmatic Moral Realism: A Transcendental Defense*, Rodopi, Amsterdam & New York.
- Pihlström, Sami (2008), ”Jälkisanat”, teoksessa James (2008), 249–275.
- Pihlström, Sami (2009), *Pragmatist Metaphysics: An Essay on the Ethical Grounds of Ontology*, Continuum, London.
- Putnam, Hilary (1990), *Realism with a Human Face*, toim. James Conant, Harvard University Press, Cambridge, MA & London.
- Putnam, Hilary (2002), *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, Harvard University Press, Cambridge, MA & London.
- Putnam, Hilary (2004), *Ethics without Ontology*, Harvard University Press, Cambridge, MA & London.
- Raatikainen, Panu (2004), *Ihmistieteet ja filosofia*, Gaudeamus, Helsinki.
- Rorty, Richard (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton, NJ.
- Ruokonen, Floora (2008), *Ethics and Aesthetics: Intersections in Iris Murdoch's Moral Philosophy*, Philosophical Studies from the University of Helsinki 20, Helsinki.
- Tuomela, Raimo (1983), *Tiede, toiminta ja todellisuus: Tieteellisen maailmankäsityksen filosofiset perusteet*, Gaudeamus, Helsinki.
- Williams, Bernard (1985), *Ethics and the Limits of Philosophy*, Fontana, London.
- Wittgenstein, Ludwig (1981), *Filosofisia tutkimuksia* (1953), suom. Heikki Nyman, WSOY, Porvoo.
- Wittgenstein, Ludwig (1986), ”Esitelmä etiikasta” (1929, 1965), suom. Heikki Nyman, teoksessa *Kirjoituksia 1929 – 1938*, WSOY, Porvoo.
- von Wright, Georg Henrik (1987), *Tiede ja ihmisjärki: Suunnistusyritys* (1986), suom. Antto Leikola, Otava, Helsinki.

Menneisyyden maailma(t)

Jarmo Pulkkinen

Yleisesti ottaen voidaan sanoa, että historiantutkimus suuntautuu menneisyyteen eli kohteena on menneisyyden maailma. Jos otamme huomioon ajallisuuden ulottuvuuden, historiantutkimuksen kohteeksi tarkentuvat menneisyyden maailmat. Laajimmassa mielessä menneisyyden maailma koostuu koko aineellisesta maailmankaikkeudesta. Sen historian kertoo kosmologia, joka on lähellä fysiikkaa ja tähtitiedettä. Muinaisen elämän historiaa tutkii paleontologia, jonka lähitieteitä ovat geologia ja biologia. Varsinainen historiantutkimus on ensisijaisesti kiinnostunut ihmisen ja ihmiskunnan historiasta. Viime vuosina on tosin noussut esiin uusi ”kaikkeudenhistoria” (*big history*), jossa päämäärä on luoda kokonaisvaltainen kuva 13,7 miljardia vuotta sitten tapahtuneesta alkuräjähdyksestä nykypäivään.

Renvallin vanhan, mutta käyttökelpoisen määritelmän mukaan, historiantutkimuksen kohteena ovat ”menneisyyden ihmisen toiminnasta jääneet ja välittömästi havaittavissa olevat lähteet”. (Renvall 1965, 16). Renvall esittää myös luokittelun historiallisten lähteiden eri lajeista. Niiden kaksi pääluokkaa ovat ”pelkkä jäämistö” ja ”esittävät lähteet”. Pelkän jäämistön ensimmäinen alaluokka on ihmisen aiheuttamat muutokset elinympäristössään. Ihminen on raivannut peltoja ja kaivanut kastelukanavia, istuttanut ja kaatanut metsiä ja niin edelleen. Toinen alaluokka on esineellinen jäämistö. Siihen kuuluvat artefaktit (aseet, työkalut, ruokailuvälineet, kulkuneuvot, rakennukset jne.). Kolmanneksi pelkän jäämistön alle kuuluu niin sanottu henkinen jäämistö. Tällä Renvall tarkoittaa erilaisia tapoja, uskomuksia ja käsityksiä. Lisäksi henkiseen jäämistöön kuuluu inhimillinen kieli välineenä, jolloin menneisyydestä saadaan tietoa tutkimalla eri kielten äänne-, muoto- ja lauseoppia sekä vaikkapa lainasanoja (Renvall 1965, 120–123).

Toisen pääryhmän muodostavat ”esittävät lähteet”, jolloin lähde edustaa tai tarkoittaa jotakin muuta kuin mitä se esineenä tai yleensä havaittavana on. Ensimmäinen esittävien lähteiden alaryhmä on suullinen perimätieto eli kan-

sanrunot, suorasanaiset kertomukset, tarinat, legendat, paikannimet jne. (Renvall 1965, 123–126). Kuvalliseen jäämistöön kuuluvat taideteokset, kuten piirrookset ja maalaukset sekä valokuvat, ääninauhat, filmit ja videot. Kuvallisen ja kirjallisen jäämistön välimaastoon jäävät esimerkiksi karttapiirrookset ja kartat, vaakunat, sinetit ja puumerkit, hautakivet ja rajakivet (Renvall 1965, 126–129). Renvallin mukaan tärkein historiallisten lähteiden ryhmä on kirjallinen jäämistö, joka jakaantuu kolmeen alaryhmään. Ensiksi siihen kuuluu yksityisluonteinen kirjallinen jäämistö, kuten muistiinpanot, päiväkirjat, muistelmat ja yksityiskirjeet. Toinen alaryhmä on julkinen kirjallinen jäämistö, kuten esimerkiksi kirjat, sanomalehdet ja lentolehtiset. Kolmanneksi kirjalliseen jäämistöön kuuluvat asiakirjat (Renvall 1965, 129–135).

Historiantutkimus on usein erotettu luonnontieteellisestä tutkimuksesta sen perusteella, että historiantutkija ei pysty havainnoimaan tutkimuskohdettaan eli menneisyyttä suoraan. Koska aikakonetta ei ole keksitty, historiantutkija joutuu tyytymään menneisyydestä jäljelle jääneiden jälkien tarkasteluun. Tämä luonnehdinta ei kuitenkaan ole täysin osuva, koska esimerkiksi ydinfyysikko tai molekyylibiologi ei havaitse tutkimuskohdettaan suoraan vaan hyvin monimutkaisten tieteellisten instrumenttien välityksellä. Siinä suhteessa historiantutkimus kuitenkin eroaa luonnontieteestä, että luonnontieteessä havainnot ja kokeet on suunniteltu ja suoritetaan jonkun ilmiön tai prosessin tieteellistä selvittämistä varten. Sen sijaan historiantutkimuksessa lähteet ovat alun perin syntyneet aivan muita kuin historiantutkimuksen päämääriä varten.

Renvallin mukaan mikään menneisyyden jälki – oli sitten kyseessä esine, asiakirja tai jokin muu – ei kerro meille, ainakaan varmasti, mihin menneisyyden kohtaan se kuuluu tai mihin menneisyyden tapahtumiin se viittaa ja mitä se niistä kertoo (Renvall 1965, 52). Esimerkiksi vanhasta kolikosta täytyy ensin selvittää, että kyseessä ei ole väärennös. Jos kyseessä on tarpeeksi vanha kolikko, siitä ei löydy vuosilukua, jonka avulla se olisi helppo ajoittaa. Joskus historiantutkijalla on käytössä silminnäkijän kuvaus jostain historiallisesta tapahtumasta, mutta silloinkin tätä kuvausta ei voida käyttää sellaisenaan. Ensin on selvitetävä, kuka kuvauksen on kirjoittanut, onko se kirjoitettu heti tapahtuman jälkeen vai joskus myöhemmin, ja voidaanko kuvausta pitää luotettavana vai ei. Toisin sanoen menneisyyden jäljet eivät puhu puolestaan vaan historiantutkijan on pantava ne puhumaan. Kaikki historiallinen tieto perustuu päätelmiin. Collingwoodin mukaan historiankirjoitus:

”[O]n tiede, jonka tehtävä on tutkia tapahtumia, jotka eivät ole suoraan havaintomme saavutettavissa, ja tutkia niitä päätelmien avulla eli todistellen niihin jostakin toisesta käsin, joka on suoraan havaintomme saavutettavissa, ja jota historioitsija kutsuu ’todisteeksi’ tapahtumalle, josta hän on kiinnostunut.” (Collingwood 1976, 251–252)

Siten historiantutkija lähtee aina liikkeelle historiallisista lähteistä, jotka ovat menneisyyden jälkinä jotakin olemassa olevaa. Niiden pohjalta hän sitten tekee päätelmiä koskien menneisyyttä. Päätelmät eivät ole koskaan täysin varmoja vaan pelkästään enemmän tai vähemmän todennäköisiä. Joitain historiallisia päätelmiä voidaan kuitenkin pitää käytännössä varmoina. McCullagh on väittänyt, että historiantutkimuksessa on ”tuhansia” historiallisia tosiasioita, joita kukaan ei kiistä, koska todistusaineisto on niin laaja ja yksiselitteinen. Kyse on historian perustavista tosiasioista eli siitä mitä tapahtui jossain paikassa jonain tiettyä ajanhetkenä (McCullagh 1998, 22).

Tämän ovat hyväksyneet myös radikaaleimmat perinteisen historiantutkimuksen postmodernit kriitikot, kuten F. R. Ankersmit. Ankersmitin mukaan yksittäisistä historiallisista väitteistä voidaan sanoa, että ne ovat joko tosia tai epätosia (Ankersmit 1990, 277). Tilanne on kuitenkin toinen kokonaisuutensa eli historiallisen narraation suhteen. Ankersmitin toteamuksen mukana nousee esiin keskeinen seikka koskien historiantutkimuksen luonnetta. Historiantutkimus ei ole pelkkää yksittäisten historiallisten tosiasioiden luettelointia tai niiden kronikka. Yhtäältä historiantutkija joutuu suorittamaan valintaa. Hän ottaa esitykseensä mukaan vain ne yksittäiset tosiseikat, joita hän pitää merkittävänä tutkimusongelmansa näkökulmasta. Toisaalta historiantutkija etsii yhteyksiä tosiseikkojen välillä. Päämääränä on konstruoida laajempia järjestäytyneitä kokonaisuuksia. Lisäksi on olennaista, että tarkastelu tapahtuu ajan perspektiivistä. Perinteisesti on katsottu, että historiantutkimusta ”kiinnostaa ajankohta sen vuoksi, jotta voitaisiin nähdä mitä muuta tapahtui samanaikaisesti ja mitä ennen ja jälkeen, koska nämä suhteet voivat paljastaa asioiden syy-yhteyksiä” (Renvall 1965, 19).

Hyvä esimerkki laajemmasta historiallisesta kokonaisuudesta on kuka tahansa historiallinen henkilö. Tutkimuksen alkupisteenä on menneisyydestä säilynyt joukko jälkiä, jotka vaikuttavat viittaavan samaan henkilöön. Kyseinen henkilö on kirjoittanut joukon yksityiskirjeitä, ja hänet myös mainitaan jossain muiden kirjoittamissa kirjeissä. Lisäksi samanniminen henkilö löytyy tuonaikaisista asiakirjoista. Nämä menneisyyden jäljet tulevat ymmärrettäviksi, kun niiden taakse muodostetaan historiallinen henkilö. Tarkastelemalla kyseisen henkilön toimintaa ajan perspektiivistä voimme konstruoida hänelle kokonaispersoonaan, joka on toiminut tietyllä tavalla pyrkien tiettyihin päämääriin. Tämä kokonaisvaltainen historiallinen henkilö tarjoaa selityksen näille erilaisille häntä oletettavasti koskeville menneisyyden jäljille.

Viime kädessä kaikki historiantutkimuksen kohteet ovat samalla tavalla muodostettuja kokonaisuuksia, joiden olemassaolo on päätelty tiettyjen menneisyyden jälkien perusteella. Historiallisen henkilön ohella historiantutkimus voi tutkia esimerkiksi jotain ihmisryhmää (”Naisen asema antiikissa”), instituutiota (”Oulun yliopiston historia”), valtiota (”Saksan historia 1900-luvulla”) tai tapah-

tumaa ("Ensimmäisen maailmansodan historia"). Kaikkein korkeimmalla abstraktion tasolla liikkuvat aika- tai kulttuurikausia kuvaavat käsitteet, kuten "renesanssi", "valistus", "teollinen vallankumous", "kylmä sota" tai "feodalismi".

Historianfilosofiassa näitä käsitteitä on kutsuttu kolligatorisiksi käsitteiksi (*colligatory concepts*). Nimityksen otti käyttöön historianfilosofi W. H. Walsh 1940-luvulla. Kyseisten käsitteiden avulla luodaan järjestystä menneisyyteen. Tietty joukko historiallisia tapahtumia yhdistetään toisiinsa tiettyjen ideoiden tai arvojen avulla, joiden katsotaan tuntuvan tai näkyvän kaikissa tähän ryhmään kuuluvissa tapahtumissa. Kyseessä on historiallinen selitys, jossa yksittäiset historialliset tosiseikat selitetään suhteuttamalla ja yhdistämällä ne yhden kokonaisuuden osiksi, joka on enemmän kuin osiensa summa (Tucker 2004, 137). Välillä kolligatorisia käsitteitä on käytetty erottamaan historiantutkimus muista tieteistä. Jos esimerkiksi yhteiskuntatieteet tai sosiologia yrittävät ymmärtää Ranskan vallankumousta vertaamalla sitä muihin vallankumouksiin ja tekemällä yleistyksiä, historiantutkimus yrittää ymmärtää niitä lukuisia ainutkertaisia historiallisia tapahtumia, joista Ranskan vallankumous koostuu (Collingwood 1999, 180–181).

Kolligatoriset käsitteet ovat ongelma sekä epistemologisessa että ontologisessa mielessä. Esimerkiksi valistus ei ole todellinen historiallinen tapahtuma siinä mielessä, että se olisi ongelmitta läsnä suoraan historiallisissa lähteissä. Valistus ilmiönä löytyy vain historiantutkijoiden lähdemateriaalin pohjalta tekemistä tulkinnoista. Lisäksi ongelmia tuo lisää kaksi historiantutkimuksen ominaisuutta. Ensiksi historiantutkimusta luonnehtii empiirinen alimääräytyneisyys. Menneisyydestä on säilynyt vain rajallinen määrä jälkiä. Yleensä mitä kauemmaksi menneisyyteen mennään, sitä vähemmän niitä löytyy. Toinen tärkeä ongelma on tavallaan päinvastainen. Jos käytössä on runsaasti lähdemateriaalia, niin miten valita niiden joukosta merkittävimmät. Historiantutkijan on suoritettava valikointia, jolloin hän ottaa esitykseensä mukaan vain tietyt tapahtumat ja jättää loput pois.

Perinteisesti historiantutkimus suhtautui tilanteeseen optimistisesti. Esimerkiksi Renvall tekee erottelun kahden mahdollisen aikajärjestyksen tai ajanjakson järjestämistavan välille. Hänen mielestään ulkoisten aikakaavojen – esimerkiksi 1700-luvun historia – mukaan määritellyt ajanjaksot ovat mielivaltaisia. Ne ovat "eräänlainen muotti, joka ulkoapäin pannaan asioiden ylle" (Renvall 1965, 253–254). Sen sijaan "asioiden omasta luonnosta johtuva" jaksottelutapa muodostuu "tutkitun aineksen ja tutkimuskohteena olevien asioiden omien vaatimusten mukaan" (Renvall 1965, 261–262).

Tämä historiantutkimuksen perinteinen ajattelutapa tuli ankaran kritiikin kohteeksi 1970- ja 80-luvuilla. Kritiikin lähtölaukauksen antoi Hayden Whiten teos *Metahistory: The Historical Imagination in 19th Century Europe* (1973). Whiten teos on kuuluisa teesistään, jonka mukaan historiantutkimus on lähempänä fiktiivistä kaunokirjallisuutta kuin objektiivista tiedettä. Toinen keskeinen kritiikko

oli F.R. Ankersmit, jonka teos *Narrative Logic: A Semantic Analysis of the Historian's Language* (1983) sai hyvin paljon huomiota osakseen. Sekä White että Ankersmit ovat olleet keskeisiä hahmoja ns. narrativistisessa historianfilosofiassa, jonka keskeinen taustavaikuttaja oli filosofian ”lingvistinen käänne”. Molempien mukaan kerronnallisuus on kaikkea historiantutkimusta olennaisella tavalla leimaava elementti. Lisäksi White ja Ankersmit kiinnittävät huomion historiantutkijan käyttämään kieleen. Kieltä ei enää nähdä neutraalina ilmaisumuotona vaan lähes ylitysepääsemättömänä esteenä historiantutkijan ja menneisyyden välissä.

Ankersmitin mukaan menneisyys itsessään on merkityksetön ja hahmoton kokoelma tapahtumia (Ankersmit 1983, 83). Kaikki historiallisessa esityksessä siitä löytyvä järjestys on historiantutkijan sille antamaa. Narraation rakenne ”painetaan” menneisyyteen ja se ei heijasta samankaltaista menneisyydestä objektiivisesti löydettävissä olevaa rakennetta (Ankersmit 1983, 86). Ankersmit käyttää historiallisesta kokonaisuudesta nimitystä ”narratiivinen substanssi”. Hänen mukaansa historialliset kokonaisuudet ”narratiivisesta substanssista” nimeltä ”valistus” tai ”renessanssi” eivät muodosta ”menneisyyden itsensä osaa eivätkä edes viittaa mihinkään menneisyyden puoleen” (Ankersmit 1983, 87). Niiden sisältämiä yksittäisiä väittämiä voidaan tarkistaa ja kyseenalaistaa, mutta narratiivisten substanssien antamien kokonaiskuvien vertailu on epistemologisesta näkökulmasta katsottuna mahdotonta. ”Emme voi kuvata väärin ’renessanssia’ (koska sellaista asiaa ei ole olemassa)” (Ankersmit 1983, 219).

Ankersmit ulottaa saman periaatteen kaikkeen historiantutkimukseen. Esimerkiksi Napoleonin elämäkerta sisältää lukuisia yksittäisiä väitteitä, kuten Napoleon Bonaparte syntyi vuonna 1769, kuoli vuonna 1821 ja hänestä tuli Ranskan keisari vuonna 1804. Ankersmitin mukaan näiden yksittäisten väitteiden voidaan mielekkäästi sanoa viittaavaan ”historialliseen Napoleoniin”, ja voimme myös mielekkäästi keskustella niiden totuudesta tai epätotuudesta. Jokainen näistä yksittäisistä väitteistä on kuitenkin osa kokonaisuuden narratiivista substanssia. Historiantutkija valitsee Napoleonin elämästä tietyt tapahtumat esitykseensä ja pyrkii niiden pohjalta luomaan kokonaistulkinnan Napoleonista. Ankersmitin mukaan tällä narratiivisella substanssilla ei ole mitään vastinetta menneisyydessä eikä se ole menneisyyden kuva (Ankersmit 1983, 96–97).

Ankersmitin historianfilosofiset ajatukset ja niiden relativistiset seuraukset joutuivat ankaran kritiikin kohteeksi lähes heti ilmestymisensä jälkeen. Sen seurauksena Ankersmit on uusimmissa kirjoituksissaan osittain perääntynyt teoreettisista kannoistaan ja luopunut jyrkimmistä näkemyksistään. Esipuheessa artikkelikokoelmaan *Sublime Historical Experience* (2005) Ankersmit kirjoittaa, että useat historianfilosofit – epäilemättä tarkoittaen samalla myös itseään – antoivat termin ”narrativismi” johtaa itseään harhaan näkemään historiankirjoituksen pelkkänä roamanitaiteen muunnelmana. Historiallisen ”narraation” sijasta tulisi käyttää

termiä ”historiallinen representaatio”, joka muistuttaa historiantutkijan tekstin aina käsittelevän menneisyyttä ja pyrkimään tekemään sille oikeutta (Ankersmit 2005, xiii–xiv).

1990-luvun lopulla ja 2000-luvun alkuvuosina esiin on noussut uusi historiantutkimuksen suuntaus, joka on ottanut vaikutteensa jälkipositivistisestä ja naturalistisesta tieteenfilosofiasta. Sitä voidaan osittain pitää vastareaktiona postmodernille narrativistiselle historiantutkimukselle. Jälkianalyttisen historiantutkimuksen edustajat ovat myös olleet ankarimpia Ankersmitin kriitikkoja. Jälkianalyttisessä historiantutkimuksessa on korostettu naturalismia seuraten, että historiantutkimuksen huomio tulisi siirtää historiantutkimuksen lopputuotteista sen käytäntöön. Teoksessaan *Our Knowledge of the Past* (2004) Tucker toteaa, että koska narratiivisuus ei ole osa historiantutkimuksen tutkimuksellista ydintä, hän jättää sen tarkastelunsa ulkopuolelle (Tucker 2004, 7). Tucker jopa väittää, että historiantutkimuksen muodolla tai tyylillä ei ole mitään vaikutusta historiantutkimuksen ja todistusaineiston väliseen suhteeseen, eikä siten sen episteemiseen asemaan (Tucker 2004, 92). Tässä suhteessa Tucker kuitenkin menee mielestäni liian pitkälle. Historiallisten esitysten rakenteen muodostaminen on osa historiantutkimuksen käytäntöä ja sillä on myös merkityksensä pohdittaessa historiantutkimuksen epistemologisia ongelmia.

Tucker näkee historiantutkimuksen ytimen koostuvan tutkimusmenetelmistä, joiden avulla etsitään uusia lähteitä, varmennetaan jo saatavilla olevia sekä muotoillaan lähteiden pohjalta menneisyyttä koskevia hypoteeseja ja teorioita (Tucker 2004, 240). Quineen nojautuen Tucker korostaa myös holistisuutta. Historiantutkimus on kokonaispäättelyä, jossa kaikki osat kytkeytyvät ja tukevat toisiaan. Lopputuloksena on uskomusverkosto (*net of beliefs*), joka on reunoiltaan kiinnittynyt historialliseen evidenssiin (*evidence*). Tuckerin mukaan historiantutkimuksen historiallisen kehityksen kuluessa historiallisten uskomusten verkko on laajentunut ja yhteydet yksittäisten verkon osien välillä ovat muuttuneet monimutkaisemmiksi. Siten historiallinen tieto perustuu viime kädessä koherenssille (Tucker 2004, 120). Uskomusverkko ei nojaa mihinkään yksittäiseen verkon osaan, joka muodostaisi sen viimekätisen perustan vaan uskomusverkkoa on aina arvioitava kokonaisuutena.

Mark Bevir on puolustanut samankaltaista näkökantaa kirjoituksissaan. Bevirin mukaan historiallinen ymmärrys on holistista. Mitä hyväksymme historiallisena tosiasiana, riippuu siitä mitä muita historiallisia tosiasioita ja teorioita hyväksymme. Objektiiivisuus historiantutkimuksessa nojautuu teoriaverkoston vertailuun. Historioitsijat eivät voi väittää tiettyjen teorioiden olevan tosia tai epätosia, mutta he voivat tehdä rationaalisia valintoja kilpailevien teoriaverkoston välillä, ja siten ilmoittaa teorioittensa olevan parhaita meille saatavilla olevia (Bevir 1999, 311).

Jälkianalyttisen ja naturalistisen tieteenfilosofian avulla voidaan myös tarjota uusi ratkaisuyritys kolligatoristen käsitteiden ongelmaan. Duhem–Quine-tee-

sin mukaan yksittäistä tieteellistä väitettä ei voi irrottaa muista siihen liittyvistä väitteistä. Tieteelliset teoriat kohtaavat havainnot kokonaisuuksina eikä teorian sisältämiä yksittäisiä väitteitä ja niiden pätevyyttä voi tarkastella irrallaan tästä kokonaisuudesta. Samaan tapaan yksittäisten historiallisten tosiseikkojen ja kolligatoristen käsitteiden pätevyyttä on tarkasteltava yhdessä.

John Zammiton mukaan historiallisissa esityksissä käytettävien kolligatoristen käsitteiden voidaan ajatella karkeasti ottaen viittaavan menneisyyteen samalla tavalla kuin teoreettiset termit viittaavat todellisuuteen luonnontieteellisissä teorioissa (Zammito 2005, 155). Tuckerin mukaan historian tutkimuksen ja evidenssin välinen suhde ”ei eroa olennaisella tavalla evidenssin ja teorian suhteesta biologiassa, geologiassa tai fysiikassa” (Tucker 2004, 8). Kolligatoriset käsitteet selittävät evidenssiä historian tutkimuksessa samalla tavalla kuin teoreettiset käsitteet luonnontieteessä (Tucker 2004, 138).

Zammiton mukaan kyseessä ei kuitenkaan ole teoreettisten termien ja kolligatoristen käsitteiden samaistaminen. Muissa suhteissa ne poikkeavat suuresti toisistaan. Kyse on pelkästään analogiasta niiden epistemologisen aseman välillä (Zammito 2005, 178). Luonnontieteelliset teoriat sisältävät ”elektronin” kaltaisia teoreettisia termejä, joita ei suoraan vastaa mikään yksittäinen havainto. Silti niiden ajatellaan viittaavan olennaisiin maailman rakenteisiin ja niiden avulla kyetään selittämään maailmaa koskevia havaintoja (Zammito 2005, 178). Samaan tapaan vaikka ”valistus” ei ole suoraan läsnä historiallisessa lähdeaineistossa, sen avulla kyetään selittämään suuri määrä historiallisia tosiseikkoja.

Zammiton mukaan todellinen kysymys ei oikeastaan edes koske sitä onko ”valistus” olemassa riippumatta tavoistamme käsitteellistä vaan siitä, kykenemmekö esittämään intersubjektiiivisesti koeteltavissa olevia väitteitä sitä koskien (Zammito 2005, 177). Historiallisesta näkökulmasta teoreettisella termillä ”elektroni” ei ole ollut yhtään sen vakaampaa merkitystä kuin kolligatorisella käsitteellä ”espanjalainen inkvisitio”. Silti kummankaan merkitys ei ole täysin epämääräinen vaan kykenemme tekemään rationaalisia valintoja eri vaihtoehtojen välillä (Zammito 2005, 178).

Toisin kuin Ankersmit ja postmodernit historianfilosofit väittävät, kaikki kokonaistulkinnat eivät ole samanarvoisia. Lähteiden avulla ei voida sanoa mitä tahansa vaan meillä on suuri määrä suhteellisen itsenäisiä historiallisia tosiseikkoja, jotka asettavat rajat mahdollisille kokonaistulkinnolle. Tämän perusteella on mahdollista osoittaa joidenkin tulkintojen olevan puutteellisia, koska ne ovat ristiriidassa lähteiden kanssa. Historiantutkimuksen empirisestä alimääräytyneisyydestä johtuen, nämä tosiseikat eivät kuitenkaan riitä eliminoimaan kaikkia kilpaillevia tulkintoja. Koska lopullisen yksimielisyyden tavoittaminen on mahdotonta, historian tutkimus on päättymätön prosessi.

Oulun yliopisto

Kirjallisuus

- Ankersmit, F. R. (1983), *Narrative Logic: A Semantic Analysis of the Historian's Language*, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague.
- Ankersmit, F. R. (1990), "Reply to Professor Zagorin", *History and Theory* 29, 275–296.
- Ankersmit, F. R. (2005), *Sublime Historical Experience*, Stanford University Press, Stanford.
- Collingwood, R. G. (1976), *The Idea of History*, Oxford University Press, Oxford.
- Collingwood, R. G. (1999), *The Principles of History*, Oxford University Press, Oxford.
- Kalela, Jorma (2000), *Historiantutkimus ja historia*, Gaudeamus, Helsinki.
- McCullagh, C. Behan (1998), *The Truth of History*, Routledge, London and New York.
- Renvall, Pentti (1965), *Nykyajan historiantutkimus*, WSOY, Helsinki.
- Aviezer Tucker (2004), *Our Knowledge of the Past*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Zammito, John (2005), "Ankersmit and Historical Representation", *History and Theory* 44, 155– 181.

Maailmankatsomusten vaikutus tieteellisiin teorioihin

Tapio Puolimatka

Tieteentekijän perususkomukset vaikuttavat hänen tapaansa rakentaa, ymmärtää tai soveltaa tieteellisiä teorioita. Vaikka tutkija pyrkii rajaamaan tutkimuskohteensa tarkasti, hän ei pysty välttämään laaja-alaisten ennako-oletusten tekemistä. Hän tietysti pyrkii määrittelemään tutkimusongelmansa täsmällisesti, jotta saisi selville uutta tietoa jostakin rajatusta todellisuuden osasta. Hän ei kuitenkaan voi välttää laajempia kannanottoja, koska hän joutuu ottamaan kantaa siihen, millä tavalla tutkimuksen kohteena olevasta todellisuuden osasta on mahdollista saada tietoa ja miten se suhteutuu muuhun todellisuuteen. Tutkijan kokonaiskäsitely vaikuttaa siihen, miten hän ymmärtää sen kapean todellisuuden osan, jota hän varsinaisesti tutkii. Niinpä tieteentekijä joutuu tutkimuksessaan tekemään oletuksia, jotka ylittävät hänen tieteellisen tietonsa rajat. Rajallisena olentona tutkija joutuu tutkimustyössään nojautumaan sellaiseen intuitiiviseen kokonaiskäsitelykseen, jota hän ei voi tieteellisesti osoittaa oikeaksi.

Tieteelliset teoriat eivät ole pelkkiä neutraaleja kuvauksia, vaan niissä heijastuvat perustavat uskomukset todellisuuden perimmäisestä luonteesta. Tämän ymmärtäminen antaa mahdollisuuden kriittisesti arvioida teorioita niiden perustavista lähtöoletuksista lähtien. Tässä kirjoituksessa on tarkoitus kiinnittää huomiota niihin lausumattomiin ennako-oletuksiin, jotka vaikuttavat teorioiden taustalla ja ohjaavat teorian muodostamista. Vaikka tieteelliset teoriat kohdistuvat yleensä vain yhteen tai muutamaaan todellisuuden aspektiin, niissä kuitenkin lausumattomasti tehdään oletuksia siitä, millä tavalla todellisuuden aspektit suhteutuvat toisiinsa. Nämä oletukset ovat taustaoletuksia, joita ei tietoisesti ilmaista tai puolusteta. Kun nämä oletukset tehdään näkyviksi, saadaan selvempi kuva siitä, miten perustavat uskomukset vaikuttavat tieteellisten teorioiden sisältöön.

Laaja-alaisten oletusten merkitys

Viime vuosisadan ensimmäisellä puoliskolla tieteenfilosofiassa yleisesti oletettiin, että tieteellinen tutkimus toimii ilman laaja-alaisia oletuksia. Tällöin vallinneen positivistisen tiedekäsityksen mukaan tieteen kehitys edellyttää vapautumista olettamuksista, jotka koskevat maailmankaikkeuden alkuperää ja perimmäistä luonnetta. Positivismin perustajan Auguste Comten (1798–1857) mukaan tiede edistyy vapautuessaan teologisten ja metafyyssisten oletusten vaikutuksesta. Tutkija ei tarvitse tutkimuksensa lähtökohdaksi mitään sellaista kiintopistettä, minkä tiedollista pätevyyttä hän ei pystyisi todistamaan eikä hän tieteellisessä työssään nojautu välittömän arkikokemuksensa varassa muodostettuihin uskomuksiin.

Tieteentekijä nähdään pyyteettömänä totuuden etsijänä, joka pystyy tarkastelemaan todellisuutta puolueettomasti, ilman tulkintaa ja ennakko-oletuksia. Tutkija ei oletettavasti sijoitu aikaan ja paikkaan edes oman elämänorientaationsa kautta, vaan hän pystyy neutraalisti tekemään havaintoja todellisuudesta. Oletuksen mukaan elämänorientaatio ei vaikuta tieteeseen eikä tutkija tarvitse kiintopistettä, jonka tiedollista oikeutusta hän ei voi todistaa. Tämä oletus ei itsekritiittisellä tavalla tee selkoa tieteellisen tutkimuksen edellytyksistä.

Viime vuosikymmenien tietnehistoriallinen tutkimustyö osoittaa, että positivistinen kertomus vääristelee tieteen historiaa eikä tee oikeutta tieteellisen tutkimuksen luonteelle. Itse asiassa tieteellinen tutkimus ei voi toimia ilman laaja-alaisia oletuksia. Jo Comten aikalainen tieteenfilosofi ja tieteen historioitsija William Whewell (1794–1866), eräs modernin tieteenfilosofian ja -historian tärkeimmistä pioneereista, osoitti yksityiskohtaisesti Comten näkemysten olevan ristiriidassa sekä tieteen historian tosiasioiden että tieteenfilosofisen analyysin kanssa (Whewell 1847: II 329.) Whewellin oli helppo osoittaa filosofisesti, että laaja-alaisten hypoteesien sulkeminen tieteen ulkopuolelle tekisi tieteen kehityksen mahdottomaksi. H. Floris Cohen, analysoi tätä keskustelua:

Historiallisesti Whewellillä ei ollut vaikeuksia osoittaa, että Comten näkemys johtaa historian tosiasioiden karkeaan vääristelyyn ja että Comte itse asiassa vääristeli historiaa aina, kun hän uskaltanut käsittelemään menneisyyttä. (Cohen 1994: 36.)

Whewell osoittaa, että tieteellisen vallankumouksen toteuttajat perustautuvat yhtä paljon todellisuuden perimmäistä olemusta koskeviin laaja-alaisiin (metafyyssiin) oletuksiin kuin vastustajansa. ”Pääerona on se, että heidän metafysiikkansa on parempaa, se on paremmin yhteensopiva metafyyssisen totuuden kanssa.” (Whewell 1847: II 379) Toisessa yhteydessä Whewell kirjoittaa: ”Fysiikan keksijät eivät eroa hedelmättömistä spekulioijista siinä, ettei heidän päässään ollut metafysiikkaa, vaan siinä, että he tukeutuivat hyvään metafysiikkaan ja heidän

vastustajansa huonoon. Fysiikan keksijät säilyttivät yhteyden metafyyssisten ja fysiikaalisten käsitystensä välillä sen sijaan, että olisivat pitäneet nämä kaksi erillään toisistaan.” (Whewell 1847: I x)

Tieteen historian valossa näyttää siltä, että menestyvät tutkijat toimivat tutkimuskohteelle oikeutta tekevien, oikeaan osuvien perusoletusten pohjalta. Tieteen vallankumous 1500–1700 -luvulla ei tapahtunut irrallaan laaja-alaisista ennako-olettamuksista vaan nimenomaan siksi, että kulttuurissa olivat päässeet vallalle oletukset, jotka avasivat tiedollisesti hedelmällisen näkymän todellisuuteen ja sen kokeelliseen tutkimiseen. Kulttuuria hallitsevat laaja-alaiset perusoletukset hallitsevat yleensä myös tiedeyhteisöä ja sen lähtökohtaoletuksia.

Comten tulkinta tieteen historiasta ei ole ainoastaan väärä, vaan sillä on kielteisiä seurauksia tieteelliseen tutkimukseen sovellettuna. Whewell osoittaa esimerkiksi lukuisia perustavia virheitä Comten selonteossa siitä, miten Kepler päätyi tieteellisiin johtopäätöksiinsä. Hän osoittaa, että Keplerin teoksissa ei löydy mitään tukea Comten kuvaukselle. Whewell käsitteli yksityiskohtaisesti Comten kirjaa *Cours de philosophie positive* (1830–1842) ja ”repi sen kaksi ensimmäistä osaa kappaleiksi omalla hiljaisella, sivistyneellä ja ilmeettömällä tavallaan” (Cohen 1994: 35).

Huolimatta siitä, että Whewell pystyi yksityiskohtaisesti ja perusteellisesti osoittamaan Comten näkemykset vääriksi, Comten vääristelty kuvaus tieteen historiasta jäi vallitsevaksi ja Whewellin kritiikki unohdettiin. Kuten H. Floris Cohen totesi, ”Comten ja lukemattomien myöhempien positivistien karkeista vääristelyistä tulee tieteen historiografian hallitsevia piirteitä pitkäksi aikaa tulevaisuuteen”. (Cohen 1994: 37.)

Huolimatta siitä, että Comten näkemykset on kumottu, nykypäivän yliopistopetouksessa on edelleen tavallista kuulla ja lukea viittauksia Comten teoriaan ilman kriittistä analyysia. Tärkeä merkitys Comten alkeellisten näkemysten levittämisessä ja soveltamisessa oli Ernst Machilla (1838–1916), toisella positivismin suurella oppi-isällä. Hän käsitteli lähteitään karkealla ja kypsymättömällä tavalla, projisoi niihin oman positivistisen filosofiansa ja pyrki tällä tavalla poistamaan metafysiikan tieteestä. Hän liitti oman empiristisen filosofiansa mekaniikan historiaan kirjassaan *Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt* (1883), jonka vaikutus ulottuu meidän päivimme saakka. Hän asetti Galileo Galilein keskeiseen asemaan modernin fysiikan synnyssä ja kuvasi hänet omien tieteenfilosofisten ennakkoluulojensa mukaiseksi tutkijaksi.

Galileo oli nyt näennäisesti hyvin dokumentoidulla tavalla tehty uuden fysiikan ensimmäisen vaiheen keskeisen huomion kohteeksi. Samaan aikaan tämä kohde sai selkeän värityksen Machin oman tiedekäsityksen pohjalta. Tämä Machin tiedekäsitys sopii edelleen hyvin monien filosofisesti ja historiallisesti kouluttamattomien tieteentekijöiden ennakkoluuloihin oman ammattialansa

luonteesta. Jokin aika sitten Dudley Shapere keräsi hupaisan kokoelman lausumia, joita aikamme fysiikan oppikirjojen ”historiallisissa” johdannoissa esitetään Galileosta. Tämän selonteon huomiota herättävä asia oli, että lähes kaikki näistä pintapuolisista lausumista palautuvat siihen, mitä Machilla oli sanottavanaan Galileosta mekaniikkaa käsittelevässä kirjassaan. (Cohen 1994: 41.)

Projisoimalla omat metodologiset näkemyksensä Galileoon, Mach loi Galileosta myyttisen hahmon, jonka avulla levitettiin positivistista tieteisuskoa. Tämä myytti elää vahvana kulttuurissamme vielä tänäkin päivänä. Positivistinen mielikuva tieteestä vetoaa tieteentekijöihin, koska se ”sopii niin hyvin tieteentekijöiden lähes synnynnäisiin ennakkoluuloihin” (Cohen 1994: 39.)

Dialoginen pluralismi ja maltillinen perustusteoria

Tässä artikkelissa pyrin hahmottamaan näkemystä, joka koostuu dialogisen pluralismin ja maltillisen perustusteorian yhdistelmästä. Sen mukaan tieteentekijä tekee tutkimustyötään aina perususkomusten varassa, joissa hän ottaa kantaa todellisuuden alkuperään, kokonaistarkoitukseen ja perimmäiseen järjestykseen. Kilpailevien perususkomusten pätevyyttä voidaan arvioida niiden johdonmukaisuuden ja selitysvoinan perusteella. Perususkomuksia ei voida sanan varsinaisessa mielessä todistaa oikeiksi, mutta niille voidaan saada epäsuoraa tiedollista tukea.

Dialoginen pluralismi puolustaa erilaisista lähtökohdista tutkimustaan tekevien tieteentekijöiden avointa vuorovaikutusta. Tieteentekijä huomaa uskovansa monia asioita välittömän kokemuksensa varassa. Näihin välittömällä tavalla omaksuttuihin uskomuksiin kuuluu sekä vakaumuksia ympärillä olevien esineiden ja olioiden olemassaolosta ja ominaispiirteistä että laaja-alaisia vakaumuksia todellisuuden perimmäisestä luonteesta.

Oletetaan, että tieteentekijä tällaisella välittömällä tavalla uskoo koko todellisuuden perimmältään olevan palautettavissa fysikaalisiin tekijöihin. Dialogisen pluralismin mukaan hänen ei tarvitse pystyä osoittamaan tämän fysikalistisen vakaumuksensa perustuvan varmoihin järkiperusteisiin. Riittää, että hän pystyy analysoimaan fysikalististen vakaumustensa seuraamuksia eri sovellusaloilla. Lisäksi hänen tulee pystyä ratkomaan perususkomuksensa kohtaamia vaikeuksia sitä sovellettaessa ja vastaamaan hänen näkemystään vastaan esitettyihin argumentteihin. Vasta-argumentit saattavat periaatteessa olla niin vahvoja, että hän joutuu luopumaan fysikalistisesta perususkomuksestaan. (Wolterstorff 2008: xi.)

Niinpä klassisen perustusteorian sijasta dialogisessa pluralismissa oletetaan maltillisempi perustusteorian muoto, jossa perususkomuksia omaksutaan välittömän kokemuksen perusteella. Tieteellinen tutkimus edellyttää dialogia niiden välillä, joilla on erilainen näkökulma asioihin. Pyrkimyksenä on edelleen saavut-

taa yhteisymmärrys. Ei ole tarkoitus, että tutkija vain nousee puhujapönttöön, julistaa oman vakaumuksensa ja palaa takaisin samanuskoisten joukkoon. Vaikka yksimielisyys ei ole tieteellisen tutkimuksen edellytys tai lähtökohta, se on sen päämäärä. Matkalla emme ainoastaan hyväksy tai hylkää sitä, mitä tutkijakollegamme ja edeltäjämme sanovat. Me opimme monia asioita niiltä, jotka tarkastelevat asioita aivan erilaisesta näkökulmasta ja liitämme ne uudelleen tulkittuina osaksi omaa näkemystämme. ”Kyllä, tässä näkemyksessä on joitakin virheellisiä oletuksia, mutta kun ne on otettu huomioon, tähän sisältyy hyvin mielenkiintoinen näkökohta.” Tällä tavalla eri lähtökohdista tutkimustyötäan tekevät tutkijat toimivat vuorovaikutuksessa toistensa kanssa. Tieteelliselle tutkimukselle on keskeistä tällainen hienovarainen näkemysten omaksuminen toisin ajattelevien tieteentekijöiden tutkimustuloksista. (Wolterstorff 2008: xi–xii.)

Yksi tapa arvioida lähtökohtien paremmuutta on tarkastella niiden kykyä itse-kriittisesti analysoida omia lähtökohtaoletuksiaan ja valmiutta keskustella kilpaillevien lähestymistapojen kanssa, jotka tarkastelevat todellisuutta erilaisista lähtökohdista. Tutkimuksen lähtökohtia voidaan arvioida myös sen perusteella, miten johdonmukaisesti ne pystyvät tekemään oikeutta todellisuuden asiointiloille. Jos teoria ajautuu ratkaisemattomiin sisäisiin ristiriitaisuuksiin, tutkimuksen lähtökohtiin oletettavasti sisältyy jokin myyttinen kokonaiskäsitys todellisuudesta.

Tieteellisen käsitteenmuodostuksen rakenteen ymmärtäminen edistää erilaisten tieteellisten lähestymistapojen välistä dialogia. Tieteelliset lähestymistavat voivat olla toistensa kanssa avoimessa vuorovaikutuksessa viidestä syystä: (1) Kaikkien tieteentekijöiden on tehtävä selkoa samasta todellisuudesta. (2) Kaikki tieteentekijät joutuvat vetoamaan samoihin todellisuuden asiointiloihin todentaakseen omia selontekojaan. (3) Kaikki tieteentekijät toimivat käsitteitä muodostaessaan samojen rakenteellisten ehtojen pohjalta. (4) Kaikki tieteentekijät ovat sidottuja samoihin tieteellisiin menettelytapoihin ja -sääntöihin, niin että ne kaikki vetoavat samoihin periaatteisiin pyrkiessään perustelemaan näkemyksiään. (5) Länsimaisen tieteen ja filosofian edustajia yhdistää yhteinen ajattelun perinne ja tieteellinen yhteisö. (Choi 2004: 102.) Niinpä tieteentekijät voivat olla rakentavassa vuorovaikutuksessa toistensa kanssa, vaikka he tarkastelevat todellisuutta erilaisista lähtökohdista, joiden ohjaamina he muodostavat sisällöllisesti erilaisia käsitteitä todellisuuden kuvaamiseksi.

Tieteellisen ajattelun transsendentaalinen kritiikki pyrkii hahmottamaan niitä edellytyksiä, jotka ovat välttämättömiä, jotta tieteellinen tutkimus ja tieteellinen ajattelu yleensä olisivat mahdollisia. Transsendentaalinen kritiikki eroaa transsendenttisesta kritiikistä. Viimemainittu on kritiikkiä, joka lähtee kritisoitavan ajattelusysteemin ulkopuolelta ja kritisoi sitä joidenkin sille vieraiden ennakkoletusten pohjalta. Transsendentaalinen kritiikki sen sijaan pyrkii vastaamaan seuraavanlaisiin kysymyksiin: Mikä tekee tieteen mahdolliseksi? Kuinka perus-

uskomukset ohjaavat tiedettä ja filosofiaa? Kuinka usko voi myös johtaa tieteellistä ajattelua harhaan? Transsendentaalinen kritiikki ”kohdistaa huomionsa itse tieteen ilmiöihin, seuraten tieteellisen ajattelun kulkua sisältä käsin päästäkseen käsiksi sen lähtökohtaan” (Klapwijk 1980: 22.)

Transsendentaalinen kritiikki pyrkii paljastamaan eri ajattelusysteemien välillä olevan perimmäisen vastakkainasettelun. ”Inhimillisen tiedonhankinnan perustava sääntö on, että totuus saavutetaan vain erilaisten mielipiteiden välisen avoimen konfliktin kautta” (Dooyeweerd 1953: ix). Kun kunkin ajattelusysteemin perimmäinen lähtökohta paljastetaan transsendentaalisen kritiikin kautta, tulee helpommaksi käydä avointa kriittistä keskustelua eri lähtökohta-oletusten pohjalta muodostettujen tieteellisten ja filosofisten järjestelmien kyvystä tehdä oikeutta todellisuuden asiainloille.

Teorian perustana olevat vakaumukset

Vakaumusten merkitys teorialle on samanlainen kuin mannerlaattojen merkitys ihmisten elämälle. Mannerlaatoilla ja niiden liikkeillä on ratkaiseva merkitys ihmisen elämälle, mutta ihmiset eivät ole välttämättä tietoisia tästä vaikutuksesta, koska mannerlaattojen vaikutukset ovat useimmiten välittömien havaintojen tavoittamattomissa.

Teoria edellyttää perustavia uskomuksia ja vakaumuksia, koska teoria edellyttää käsitystä kokonaisuudesta, ja käsitys kokonaisuudesta edellyttää käsitystä siitä, mikä on todellisuuden perimmäinen luonne ja mihin todellisuuden eri osa-alueiden välinen yhteys perustuu. Tämä käsitys on tieteellisen tutkimuksen edellytys, ei sen tulos. Voidakseen muodostaa käsityksen tosiasioista ja niiden paikasta todellisuudessa tutkijalla täytyy olla intuitiivinen kokonaisnäkemys jo silloin, kun hän muodostaa käsitystä ensimmäisestä kohtaamastaan tosiasiaista, koska muuten hän ei pysty teoreettisesti käsitteellistämään sitä.

On olemassa useita vasta-argumentteja tätä ajatusta vastaan, että tieteellinen teoria on sidoksissa perustaviin uskomuksiin. Yhden tavallisen vasta-argumentin mukaan esimerkiksi matemaattiset väitteet merkitsevät samaa kaikille ihmisille riippumatta heidän perustavista uskomuksistaan. Yksinkertainen yhteenlasku $2 + 2 = 4$ ei riipu millään tavalla ihmisten erilaisista uskonvakaumuksista. Eikö se siis ole neutraali ja yleisesti hyväksytty uskomus?

Tämä vastaväite on sikäli pätevä, että arkielämän tasolla pystymme saavuttamaan yksimielisyyden perustavista laskutoimituksista. Ei kuitenkaan ole yksiselitteistä tulkita mitä $2 + 2 = 4$ tarkoittaa. Pyrittäessä vastaamaan tähän kysymykseen, joudutaan luomaan teorioita, jotka sisältävät tietynlaisen hypoteesin todellisuuden luonteesta. Yksi kaikkein perustavimmista kysymyksistä koskee sitä,

mitä laskutoimituksessa ilmaistut symbolit merkitsevät? Mitä oikeastaan tarkoitetaan lukumäärällä? Tästä kysymyksestä matemaatikoilla on hyvin erilaisia teorioita. Näissä erilaisissa teorioissaan matemaatikot ilmaisevat ne erilaiset käsitykset, mitä heillä on lukujen suhteesta muihin todellisuuden aspekteihin. He ilmaisevat erilaisia käsityksiä siitä, minkälainen merkitys matematiikalla on esimerkiksi todellisuuden ymmärtämisessä ja sen järjestyksen käsitteellistämässä. Samalla näissä teorioissa on riittävästi yhteistä, niin että ne mahdollistavat käytännöllisen yhteisymmärryksen perustavista laskutoimituksista. (Clouser 2005.)

H.G. Stoker selventää tätä asiointilaa ottamalla esimerkiksi kaksi maalausta, joissa on molemmissa samanlainen sininen läiskä, samanmuotoinen ja -kokoinen ja samanlainen laadultaan ja voimakkuudeltaan. Hän vertaa tätä väriläiskää analogisesti siihen matemaattiseen totuuteen, että ” $2 + 2 = 4$ ”. Vaikka väriläiskät ovat täysin samanlaisia, ne näyttävät erilaisilta, kun ne sijoitetaan osaksi kahden erilaisen maalauksen kokonaissommitelmaa. Samalla tavalla analogisesti ” $2 + 2 = 4$ ” voi olla merkitykseltään sama kaikille matemaatikoille, mutta kun sitä katsotaan suhteessa teoreettiseen matemaattiseen viitekehykseen (teoreettiseen maalaukseen) esimerkiksi formalismiin, logisismiin, intuitionismiin, uuspositivismiin ja pragmatismiin, ” $2 + 2 = 4$ ” ei ole erillinen eikä absoluuttinen totuus, vaan se saa merkityksensä laajemman teoreettisen taustan tai näkökulman yhteydessä. (Stoker 1965: 77.)

Tämä pätee kaikkiin ongelmiin ja ongelmaryhmiin ja kaikilla tutkimusalueilla yhtä hyvin tieteessä kuin arkikokemuksessa. Tutkijan tehtävänä ei ole pelkästään keskittyä oman erityisalan tutkimukseen. Hänen tulisi myös määrittää yhä laajempien näkökulmien merkitys omalle tutkimukselleen. Edes sellainen tutkija, joka katsoo voivansa tarkastella todellisuuden ilmiöitä täysin irrallaan laajemmista taustaoletuksista, ei itse asiassa voi paeta laajempien näkökulmien merkitystä. (Stoker 1965: 77.)

Havainnot ja tulkinnat

Tieteen objektiivisuus ei vaarannu, vaikka teorit rakentuvat perustavien uskomusten varaan, sikäli kuin ihminen on kosketuksissa todellisuuteen havaintojen välityksellä ja teorioita on mahdollista järkipärisesti arvioida ja vertailla. Kilpailuvien tutkimusohjelmien ja alkuperäoletusten testaaminen on mahdollista, koska kaikki ihmiset elävät samassa maailmassa ja pyrkivät tekemään selkoa tämän yhden ja saman maailman ilmiöistä. Tässä suhteessa inhimillisessä tiedonhankinnassa on mielekästä erottaa kolme tasoa: (1) Havaintojen mekaaninen perustaso, (2) eksistentiaalis-perspektiivinen tulkinnan taso, jossa ihminen tarkastelee havaintokokemustaan tietystä näkökulmasta, (3) teoreettisen käsitteellistämisen

taso, jossa ihminen muodostaa tieteellisiä käsitteitä havaintojen ja tulkintanäkökulmansa varassa. Vaikka tosiasioiden käsitteellistäminen on aina sidoksissa tutkijan lähtökohtaoletuksiin, ihmisen kokemuksessa on ei-käsitteellinen eli kokemuksellinen perustaso, joka saattaa ihmisen kosketuksiin todellisuuden kanssa. Niinpä on mahdollista vertailla tieteellisiä teorioita ja niiden taustalla olevia uskonnollisia lähtökohtia sen pohjalta, miten hyvin ne pystyvät selittämään näitä havaintotosiasioita.

Havaitsemisen mekaaninen perustaso on suhteellisen vapaa kasvatuksen, aikaisemman kokemuksen, kielellisten ja käsitteellisten valmiuksien vaikutuksesta. Yksivuotias näkee tomaatin suunnilleen samalla tavalla kuin aikuinen, vaikka heidän kokemukselliset, kielelliset ja käsitteelliset valmiutensa ovat hyvin erilaisia.

Mekaanisen tason lisäksi havainnoissa on kuitenkin myös tulkinnallinen taso, koska havaitsijan eksistentiaalinen kiintopiste vaikuttaa havaintojen hahmottamiseen. Tulkinnallista tason ja tiedollisen kiintopisteen merkitystä voidaan kuvata esimerkillä kolmesta ihmisestä, jotka tarkastelevat Claude Monetin maalausta *Lumpeet*. Jos henkilö tarkastelee maalausta kahden senttimetrin päästä, hän näkee vain väriläiskä. Hänen havaintonsa voivat olla tarkkoja, mutta huolellisinkaan tutkimus tältä etäisyydeltä ei auta häntä hahmottamaan yksityiskohtia oikeassa suhteessa kokonaisuuteen. Henkilö, joka tarkastelee maalausta kahden metrin etäisyydeltä, pystyy hahmottamaan, että maalauksessa on lumpeita. 50 metrin etäisyydeltä maalausta tarkasteleva ihminen näkee taulun niin epämääräisesti, että hän kuvittelee näkevänsä pilviä.

Tutkija on tutkimustyötään tehdessään aina jossakin pisteessä, osallisena jostakin näkökulmasta. Rajallinen ihminen voi olla sijoittunut vain yhteen pisteeseen kunakin hetkenä. Siksi tieteessä tarvitaan dialogista pluralismia, jossa eri näkökulmista todellisuutta tarkastelevat ihmiset ovat vuorovaikutuksessa toistensa kanssa.

Nämä kaksi havainnon tasoa (mekaaninen ja eksistentiaalis-perspektiivinen taso) on erotettava havaittujen asiointilojen teoreettisesta tulkinnasta. Aina kun havaitut tosiasiat otetaan mukaan tieteelliseen keskusteluun, niille joutuu jokainen antamaan tulkinnan omasta teoreettisesta viitekehyksestään lähtien. Tieteellinen käsitteenmuodostus ei ole teoreettisesti neutraali. Jokainen teoreettinen kuvaus tosiasioista on riippuvainen teoreettisesta viitekehyksestä. Mutta tämä ei kumoa sitä, että itse tosiasioissa havaintojen kautta ilmenevä järjestys ei ole heijastusta teoreettisesta järjestä.

Jyväskylän yliopisto

Kirjallisuus

- Choi, Yong-Joon (2006) *Dialogue and Antithesis: A Philosophical Study on the Significance of Herman Dooyeweerd's Transcendental Critique*, Hermit Kingdom Press, Philadelphia.
- Clouser, Roy (2005) *The Myth of Scientific Neutrality*, Notre Dame University Press, Notre Dame, Ind.
- Cohen, H. Floris (1994) *The Scientific Revolution: A Historiographical Inquiry*, The University of Chicago Press, Chicago, Ill..
- Dooyeweerd, Herman (1953) *A New Critique of Theoretical Thought I*, Presbyterian and Reformed Publishing Co, Philadelphia.
- Klapwijk, Jacob (1980) "Dooyeweerd's Christian Philosophy: Antithesis and Critique", *Reformed Journal*, March 1980.
- Stoker, Hendrik G. (1965) "Outlines of a Deontology of Method", teoksessa *Philosophy and Christianity*, Kok, Kampen:
- Whewell, William (1847) *The Philosophy of the Inductive Sciences, Founded upon Their History*. 2nd ed. 2 vols. Parker. London.
- Wolterstorff, Nicholas (2008) *Justice: rights and wrongs*, Princeton University Press, Princeton.

Maa-ilma ja maailmankäsitys

Arto Siitonen

Johdanto

Sana 'maailma' (*monde, world, Welt, värld*) viittaa toisaalta maahan, maapalloon (*Erde, globe*), toisaalta maailmankaikkeuteen (*kosmos, Weltall*). Edellinen on fysiikan, kemian, geologian ja maantieteen tutkimuskohteena, jälkimmäinen astronomian. Filosofian tehtävänä on puolestaan esittää tieteelliseen tutkimukseen ja sen tuloksiin perustuva käsitys maailmasta, maailmankuva (*Weltauffassung, world-view*). Tällaisen käsityksen sisältönä ovat maailman luonne, rakenne, alkuperä, kehitys ja perusta. Maailmankäsitys rakentuu vastauksista kysymyksiin muotoa 'mitä?', 'millainen?', 'mistä?', 'miten?', 'miksi?'. Vastatessaan tällaisiin kysymyksiin filosofia liikkuu metatieteellisellä tasolla. Täten esimerkiksi kysymys maailman rakenteesta koskee olioita, tosiasioita sekä tapahtumia ja välillisesti sitä, mitä luonnontieteissä tästä aiheesta sanotaan (atomit, molekyylit, kerrostumat jne.). Maailman loogista rakennetta on selvittänyt Rudolf Carnap. Hänen mukaansa maailma rakentuu mielellisistä olioista, fyysisistä olioista ja henkisistä olioista (Carnap 1928, 147 - 221). Karl R. Popperin esittämä "kolmen maailman teoria" vastaa Carnapin tekemää perusjaottelua. Popper (1981) erottaa toisistaan maailma 1:n (fyysisen maailman), maailma 2:n (kokemus tai ajatus) ja maailma 3:n (objektiivinen ajatus, erityisesti ihmismielen tuotteet).

Kreikan kielen sana 'kosmos' viittaa maailmankaikkeuteen järjestyneenä kokonaisuutena. Galileo Galilei ja Pierre de Laplace hahmottivat maailmankaikkeuden järjestelmäksi; vrt. edellisen *sistemi del mondo* (1632 ilmestynen dialogin otsikosta) ja jälkimmäisen *systeme du monde* (1796 ilmestynen teoksen otsikosta). Nykyinen kosmologia on selvittänyt tähtien synnyn, liikkeet, kemiallisen koostumuksen ja aika-avaruuden mittasuhteet. Kvanttimekaniikka on lisännyt tähän atomien liikkeet ja alkeishiukkasten värähtelyt. Vanha ajatus makrokosmoksesta ja mikrokosmoksesta on näin saanut tieteellisen tarkennuksen. Fyysikot pohtivat

rinnakkaisia maailmoja ja aalto–hiukkas–dualismiin liittyviä paradokseja. Paitsi maailma myös maailmankäsitys on jatkuvassa muutoksessa. Voidaan kysyä, missä määrin ja missä suhteessa esimerkiksi Eino Kailan teoksessaan *Nykyinen maailmankäsitys* (1929) ja Hans Reichenbachin teoksessaan *Atom und Kosmos* (1930) esittämät käsitykset tarvitsevat päivitystä tieteen uusien menetelmien ja tulosten valossa. Edelleen voimme myös kysyä, millaisiksi tieteet tulevat kehittymään kuluvan vuosisadan aikana ja sen jälkeen.

Albertus Magnus teki erottelun ihmisestä riippumattoman ja ihmisestä riippuvan todellisuuden välillä. Jälkimmäiseen kuuluu vain mitätön murto-osa kaikista maailmankaikkeuden tapahtumista – suunnattomasti pienempi kuin mitä keskiajalla saatettiin kuvitella. Ihmisestä riippuva todellisuus on kuitenkin yhtä olennainen maailmankäsityksemme kohde ja sisältö kuin kosmiset tapahtumat. Ihmisestä riippuvaan todellisuuteen kuuluu kehityskulku, jota nimitetään globalisaatioksi: yhteisöt, kielet, valtiot, kulttuurit ja niiden tuottamat aineettomat merkitys- ja ajatussisällöt. Kysymys historian jatkumisesta nousee esiin: mitä voimme odottaa tulevaisuudelta ja missä määrin voimme siihen itse vaikuttaa?

Toinen jaottelu koskee ulkomaailmaa ja mielensisäistä maailmaa. Edellinen on tieteellisen realismin mukaan meistä ja tajunnastamme riippumaton, meihin vaikuttava, meidät sisältävä. Jälkimmäinen on todellisuus sellaisena kuin se ilmenee havainnoissamme, ajattelussamme ja toiminnassamme: maailma hahmotettuna ja koettuna. Immanuel Kant teki erottelun olioiden sinänsä maailman ja meille ilmenevän maailman välillä. Tähän verrattavissa on myös Arthur Schopenhauerin jaottelu ”maailma tahtona ja mielteenä”. Sisäinen maailma on psykologian tutkimuksessa joko introspektion kohteena tai pääteltävissä tutkittavan henkilön käyttäytymisestä. Franz Brentano (1973) piti sen tunnusmerkkinä ja psykologian perusteena intentionaalisuutta (tarkoittamista, viittaamista). Edmund Husserl (1962) tutki intentionaalisuutta kehittämänsä fenomenologisen menetelmän avulla ja muotoili käsitteen ’elämissaailma’ (*Lebenswelt*).

Maailmankaikkeus voisi olla olemassa, vaikkei siinä olisi elämää, saati olentoja, jotka muodostavat siitä käsityksiä. Ehkä tällaisia käsityksen muodostajia on – tai on ollut tai tulee olemaan – muitakin kuin *homo sapiens*? Mistä voisimme tämän tietää? Optimistinen kysymys kuuluu: milloin saamme tämän selville?

Seuraavassa tarkastellaan aluksi sanoja ’maa’ ja ’ilma’ tarkoitteineen ja näihin liittyvää kosmologian historiaa. Tämän jälkeen valaistaan sanan ’maailma’ eri merkityksiä. Jaottelu ’maailma itsessään – maailma käsitettynä’ antaa perusteen selvittää maailmankäsitystä, sen muotoutumista, historiaa ja luonnetta. Maailmankäsitykseen sisältyy käsitys maailmaa tutkivista olennoista ja näiden kulttuurista.

1. Maa, ilma ja varhaiskosmologia

Suomen kielen sana *maailma* edustaa Nykysuomen etymologisen sanakirjan mukaan ”rakenteeltaan ikivanhaa, yksinkertaista yhdyssanatyyppeä, jossa rakenneosat ovat rinnasteisessa suhteessa keskenään.” Myös osat *maa* ja *ilma* ovat ”ikivanhoja substantiiveja”. Ne – samoin kuin itse yhdyssana – ovat esiintyneet Agricolasta ja samanaikaisista käsikirjoituksista alkaen. Sanalla *ilma* on joissakin sanonnoissa merkitys ’maailma’; se viittaa myös maanpiiriin, säähän, ilmansuuntaan ja avaruuteen. (Häkkinen 2004, 252 ja 660–661). Sanassa *maailma* yhdistyy toisiinsa kaksi Empedokleen alkuainetta, maa ja ilma. Maa on kamara, jolla liikumme ja joka antaa meille ravintomme, ja ilma on se, mitä hengitämme. Tällainen hahmotus antaa varsin kouraantuntuvan perustan maailmaa koskeville ajatuksillemme.

Empedokles lisäsi edellä mainittuihin aineisiin vielä veden ja tulen. Vesi on meidän tuntemamme elämän välttämätön rakennusaines. Tuli vallitsee ns. ”muotoonsa sulaneiden” kiintotähtien kaasumaisessa kuumuudessa, ja tulentekotaito on ollut sivilisaatioiden kehityksen välttämätön edellytys. Kemian myöhemmän kehityksen valossa on käynyt ilmi, ettei mikään Empedokleen neljästä aineesta ole alkuaine – maailmankaikkeuden jakamaton (*atomon*) rakennetekijä. Lähimmäs tällaista pääsee vesi, joka koostuu kahdesta alkuaineesta, vedystä ja hapesta. Sanan ”vety” kreikankielinen ilmaus *hydrogen* merkitsee sananmukaisesti seuraavaa: ”Se, mikä tuottaa vettä.” Vety tuottaa vettä yhtyessään happeen eli *oxygeeniin*. Vety on alkuaineista kevyin, ja se muodostaa muihin aineisiin yhtyneenä suurimman osan maapallon pintakerroksista, vesi- ja ilmakehästä. Thales, joka katsoi todellisuuden koostuvan vedestä (*hydor*), oli sikäli oikeassa, että vety ja happi tekevät tuntemamme elämän mahdolliseksi. Maapalloa, samoin kuin oletettavasti mitä tahansa muuta mahdollista eläviä olentoja kantavaa planeettaa, voidaan siinä esiintyvän vesimäärän vuoksi nimittää myös ”vesipalloksi”.

On huomattava, että puhuttaessa antiikin kreikkalaisen ja toisaalta nykytieteen yhteydessä sanasta ”alkuaine” tähän kielenkäyttöön liittyy anakronismin vaara. Kreikkalaiset luonnonfilosofit kysyivät kaikkeuden alkuperää ja jäljittivät maailman rakenteen sen perustekijöihin, *stoikheia*, jollaisia olivat *hydor*, *aer*, *pyr*, *ge* – vesi, ilma, tuli, maa. Nykyinen kemia puolestaan tarkastelee näitä alkuaineiden jaksollisen teorian puitteissa. Vaikka tämä viitekehys vahvasti eroaa antiikin ajattelutautasta, ensimmäiset tunnetut luonnonfilosofit kuitenkin esittivät samankaltaiset peruskysymykset kuin nykytutkijatkin.

2. Maailma, maailmankaikkeus, maailmat

Sanalla *maailma* on planetaarinen ja kosminen merkitys. Se viittaa toisaalta maahan, maapalloon, Tellukseen, toisaalta maailmankaikkeuteen, kosmokseen, tähtijärjestelmien kokonaisuuteen. Näissä kummassakin merkityksessä maailmasta voidaan puhua joko sellaisena kuin se on itsessään tai sellaisena kuin se on tajuttuna ja käsitettynä. Jos erottelu 'itsessään – käsitettynä' ymmärretään tieto-opillisen realismin kannalta, se ei vastaa Kantin erottelua 'intelligible Welt – Erscheinung' (tai 'Noumena – Phaenomena'): Kantin mukaanhan maailma sinänsä jää tietokymmene ulkopuolelle.

Maailmankaikkeus on jatkuvassa muutoksen ja kehityksen tilassa, jota luonnehtii ilmaisu 'kosminen evoluutio'. Vastaavasti maailmankaikkeuden käsittäminen muuttuu tiedon kasvaessa; tämä prosessi on osana kehityskulkua, johon viittaa sana 'kulttuurievoluutio'. Astronomian, kosmologian, fysiikan ja kemian tutkimus lisää ja tarkentaa käsitystämme maailmankaikkeudesta.

Sanaa *maailma* käytetään myös monikkomuodossa *maailmat*. Logiikan näkökulmasta tehdään erottelu todellisen maailman ja mahdollisten maailmojen välillä. Jälkimmäisiä on periaatteessa ääretön määrä. Mahdollisten maailmojen luonnehdinnaksi riittää se, että kukin niistä on ajateltavissa. Yksi näistä mahdollisuuksista on toteutunut, muut ovat kuvitteellisia. Toteutuneella maailmalla on lukuisia määreitä. Se on galakseja ja energiaa sisältävä aika-avaruus, meidän kosminen kotimme.

Kutakin galaksia voidaan tarkastella omana maailmanaan – tähtisumuna, joka koostuu kiintotähdistä, niiden planeetoista, meteoreista ja muista ns. taivaankappaleista. Yksi galakseista pitää sisällään tellaarisen maailman – ”oman” planeettamme. Sen osamaailmoja ovat epäorgaaninen ja orgaaninen maailma; jälkimmäisen osamaailmoja ovat puolestaan kasvi- eläin- ja ihmismaailma (kasvikunta, eläinkunta, ihmiskunta). Ihmisten maailma on eläinpopulaatioiden kehityksen tulos. Ihmispopulaatiot ovat yhteisöllisiä maailmoja, jaettujen kokemusten ja merkitysten kokonaisuuksia. Näistä syntyvät yhteiskunnat, valtiot ja kulttuurit. Lisäksi kullakin ihmisyksilöllä on oma sisäinen maailmansa, johon kuuluvat hänen havaintonsa, tuntemuksensa, tahtomuksensa ja ajatuksensa.

Maailman tapahtumat kuuluvat tasoille, joita voidaan luonnehtia puhumalla *fysikaalisesta*, *tajunnallisesta (mentaalista)* ja merkitysten maailmasta (*noeettinen maailma*). Fysikaalinen maailma jakaantuu orgaaniseen ja epäorgaaniseen maailmaan. Orgaaninen maailma puolestaan on jaettavissa ei-tajuiseen ja tajuiseen maailmaan. Tajuisten olentojen maailman yhtenä osana on itsetajuisten olentojen maailma.

3. Maailmankäsityksestä

Maailma on siinä eläville olennoille ympäristö, joka pitää niitä yllä ja muuttuu niiden toiminnan ansiosta. Olennot kokevat maailman kukin omalla tavallaan ja toisaalta oman lajinsa kehittyneisyyden ehdoin. Symbolifunktion syntymisen myötä tulee mahdolliseksi käsitteellistää tämä kokemus. Täten maailma itsessään ja toisaalta maailma käsitettynä eroavat toisistaan. Kysymykset 'mitä tämä kaikki on?' ja 'mistä maailma on peräisin?' vaativat vastaukseksi yhtenäisen käsityksen maailman luonteesta ja alkuperästä.

Ihmiskunnan varhaisista ajoista saakka maailman havainnointi on saanut ilmaisansa tapahtumien säännönmukaisen toistuvuuden innoittamana käsittämispyrkimyksenä. Auringon kiertorata, kuun vaiheet ja kiintotähtikuvioiden harmonia ovat antaneet perustuksen ajanlaskulle ja tulevaa koskeville odotuksille. Ne harvat tähdet, joiden liike poikkesi enemmistön säännönmukaisuudesta, saivat kreikkalaisilta nimityksen *planetai*, harhailijat. Planeettojen ratojen laskeminen kehitti matematiikkaa, ja pyrkimys niiden liikkeiden selittämiseen edisti tähtitiedettä.

Kreikkalaiset pääsivät selville maan pallonmuotoisuudesta, ja 200-luvulla ennen ajanlaskun alkua vaikuttanut Eratosthenes laski tähän seikkaan nojautuen maan piirin pituuden. Hän tuli samalla edistäneeksi maantieteen tutkimusta. Herakleides Pontoslainen esitti noin 350 ennen ajanlaskun alkua, että oletus maan liikkeestä auringon ympäri on geometrian kannalta samanarvoinen kuin päinvastainen oletus. Tästä noin 70 vuotta myöhemmin Aristarkhos Samoslainen oletti maan kiertävän päivittäin oman akselinsa ja vuosittain auringon ympäri. Kuitenkin Aristoteleen edustama ja myöhemmin Ptolemaioksen tarkemmin muotoilema *geosentrinen* käsitys jäi kreikkalaisen tähtitieteen vallitsevaksi kannaksi. Keski- ja uuden ajan vaihteessa Nicolaus Cusanus osoitti maakeskeisyyden johtavan ongelmiin: mitä kauempana maasta jokin tähti tai tähtijärjestelmä on, sitä nopeampaa vauhtia sen täytyy kulkea oletetulla kiertoradallaan. Nikolaus Kopernikus esitti *heliosentrisen* maailmanjärjestelmän taivaankappaleiden liikettä koskevassa teoksessaan 1543. Tämä teoria oli ristiriidassa Raamatun kertomusten kirjaimellisen tulkinnan kanssa, minkä vuoksi sitä vastustettiin ja sen edustajia kuten Galileo Galileita vainottiin. Heliosentrismi tuli hyväksytyksi näkemykseksi 1600-luvulla Johannes Keplerin aikana ja sen jälkeen.

Voidaan sanoa, että Aristarkhoksen ja Kopernikuksen välillä kuluneet 18 vuosisataa ovat olleet kosmologian ”traaginen aikakausi”. Autoritaarisuus ja ennakkoluuloisuus siirsivät syrjään käsityksen, joka olisi muuttanut tähtitieteen historian, ja Aristarkhosta syytettiin jumalattomuudesta (Wightman 1953, 37 f). Murtautuminen suljetusta maailmasta äärettömään universumiin (vrt. Koyré 1976) oli tapahtuva uudella ajalla – vastaavanlaisten teologisten syytösten saattelemana.

Nykyisen tähtitieteen mukaan maailmankaikkeudella ei ole mitään keskusta. Se aurinko, jota planeettamme kiertää, on yksi miljardeista kiintotähdistä omassa galaksissaan. Se on yhtä vähän kuin kyseinen galaksikaan avaruuden keskus. Galaksit etäännyvät toisistaan, avaruus laajenee. Tätä käsitystä voidaan nimittää *non-sentriseksi* – tai kielto sanaa välttämällä *kosmosentriseksi*; yksinkertaisesti *kosmiseksi*. Sitä ei olla vielä kukaan ehkä täysin omaksuttu, mistä merkinä on science fiction -tarinoissa esiintyvä ilmaisu ”jossakin universumin syrjäisellä kolkalla”.

Ihmiskäsitys on muuttunut vastaavalla tavalla. Geosentrinen maailmankuva on katsottavissa *antroposentrisen* käsityksen ilmaisuksi – ja toisaalta myös antroposentrismii vahvistaneeksi taivaanteoriaksi. Heliosentrismi puolestaan tekee antroposentrismin ongelmalliseksi. Ihmisen turhamaisuus lienee ollut merkittävä tekijä – teologisten oppien lisäksi – heliosentrisen käsityksen vastustuksessa niin antiikin Kreikassa kuin renessanssin Italiassakin.

Siinä kehityskulussa, joka on johtanut Charles Darwinin evoluutioteoriasta DNA:n, elämän koodin, selvittämiseen, antroposentrismi on saanut tehdä tilaa *biosentriselle* ihmiskäsitykselle. Tällä hetkellä emme tiedä, onko elämää jossakin muualla kuin maapallolla, mutta voimme näin olettaa. Mikäli voisimme tämän oletuksen jotenkin vahvistaa, vapautuisimme lopuistakin geosentrismin rippeistä. Olisi itse asiassa hämmästyttävää, että elämä olisi vain tellaarinen ilmiö. Olemme viime vuosina saaneet selville, että muillakin auringoilla kuin omalla Helioksellamme on kiertolaisia (ns. ’extra solar planets’, joista on epäsuoria havaintoja vuodesta 1995 alkaen). Jos aurinkoja on miljardeittain, niiden kiertolaisia on oletettavasti vielä paljon enemmän. Koska luonnonlait ja tähtien kemiallinen koostumus ovat kaikkialla peruspiirteisään samankaltaiset, elämän levinneisyys lienee kosminen ilmiö.

Elämä ja älyllinen elämä eivät ole sama asia. Jos esimerkiksi jonkin ekstratellaaarisen sivilisaation edustajat – niin sanotut ”avaruusolennot” – olisivat sattuneet vierailemaan maapallolla mesotsooisella ajalla, he olisivat havainnoineet tyranno-, allo-, ja brontosaurusia ja muita liskoeläimiä. Ehkä he olisivat kirjoittaneet kuvauksen näistä raporttiinsa ja tehneet seuraavanlaisen yhteenvedon: ”Sivistyneeseen kommunikaatioon kykeneviä olentoja ei havaittu; planeetalla runsas flora, happea, vettä.” Telluksella on edistytty noista ajoista ja sen nykyisessä sivilisaatiossa on perustettu ns. SETI (Search for Extraterrestrial Intelligence) -projekti. Siinä työskentelevät tutkijat kuuntelevat avaruuden kohinaa yrittäen seuloa siitä esiin merkityksellisen kielen tunnusmerkit täyttäviä säännönmukaisuuksia. Kun otetaan huomioon maailmankaikkeuden valtavat etäisyydet ja ajan mittaamattomuus, onnistumisen todennäköisyyttä voidaan pitää häviävän pienenä. Ironinen mahdollisuus olisi se, että jostakin avaruuden suunnasta kuuluu dinosaurusten ääntelyä.

Pierre Boule esittää apinoiden planeetasta kertovassa romaanissaan (1963)

vielä toisen ironisen mahdollisuuden: käänteiseen suuntaan etenevän evoluution. Teoksessa esitetään huikaiseva näkymä auringosta, joka avaruusaluksesta katsottuna supistuu vähitellen appelsiinin kokoiseksi muuttuakseen tämän jälkeen yhdeksi taivaalla vilkkuvista pisteistä.

4. Nykyinen maailmankäsitys (1929) ja nykyinen maailmankäsitys

Eino Kaila rakensi 1920-luvulla Turussa synteettistä filosofiaa, joka ottaa huomioon eri tieteiden tulokset, ja kokosi ne yhtenäiseksi filosofiseksi maailmankäsitykseksi. Se on hänen mukaansa ”niiden mahdollisimman vähälukuisten ja mahdollisimman yksinkertaisten olettamusten järjestelmä, joiden kautta kokemuksemme voidaan selittää.” Tieteellinen selittäminen on puolestaan ”kokemuksellemme tulkitsemista lainalaisen maailmantapahtumisen ilmauksiksi.” (Kaila 1929, 32). Tieteen väitteet ovat todennäköisyyksiä, eikä tiede voi saavuttaa tavoittelemansa päämäärää, ”todellisuuden lopullista määräämistä”, koska todellisuus on ”pohjaton” (121; vrt. 177, 182). Juhlallisessa esipuheessaan Kaila kuvaa tuntemuksiaan myrskyävällä kalliorannalla ihmetellen elämää, joka on peräisin merestä ja ”joka nyt minun ajatukseni kautta kysyy omaa alkuperäänsä ja olemustansa (11).”

Teos jakaantuu seuraaviin päälukuihin: Aika ja avaruus, Aine, Elämä ja Sielu. Se käsittelee astronomian, fysiikan ja kemian, biologian, hermofysiologian, psykologian ja filosofian ongelmia ja ajatussuuntia. Kailan mukaan tieteellinen tutkimus merkitsee luontaisen maailmantulkintamme jatkuvaa tarkistamista havainnoin, laskelmin ja testein. Mielikuvamme ajasta ja avaruudesta, samoin kuin ajatuksemme syistä, vaikutuksista, olioiden pysyvyydestä, luonnon mekaanisuudesta, elämän luonteesta, sielusta, on asetettava kokemuksen todennettaviksi. Jotta voisimme ymmärtää maailmankaikkeuden luonteen, meidän ei tulisi – kuten Kant teki – asettaa sille minkäänlaisia näkemyksellisiä tai järjellisiä ennakkoehtoja. Logiikka avaa ajatusmaailmallemme rajattomat mahdollisuudet: ”Kaikki rationaaliset ja kaikki irrationaaliset maailmat ovat loogillisesti ”mahdollisia maailmoja” (59).”

Fysiikan tutkimus osoittaa, miten todellinen avaruus ja aika poikkeavat näkemyksellisestä ajasta ja avaruudesta ja mikä on ajan suhde avaruuteen. Maailmankaikkeus osoittautuu rakenteeltaan epäeuklidiseksi. Aine puolestaan menettää substantiaalisuutensa, minkä vuoksi se on käsitettävä erilaisiksi tiloiksi ja tapahtumiksi, suhteiksi ja laaduiksi. Mekaaninen luonnonkäsitys taas kohtaa rajansa valo- ja radioaktiivista säteilyä sekä atomien kvantum-värähtelyä koskevien tulosten ansiosta. Jo fysikaalisissa tapahtumissa esiintyy epäadditiivisuutta, jonka merkittävyys kasvaa siirryttäessä elämän ja sielunelämän ilmiöihin. Vastaavalla tavalla kuin ’aine’ myös ’henki’ ja ’sielu’ ovat ongelmallisia käsitteitä. Kaila pohtii myös

lainmukaisuuden ja satunnaisuuden asemaa maailman tapahtumissa. Hän pitää mahdollisena, että todellisuus on ”pohjaton”, loputon moninaisuus (121, 177, 182). Näin myös ”elämän salaisuus” näyttää pohjattomalta (203). Kailan oppilas Oiva Ketonen käyttää maailmanjärjestystä koskevassa teoksessaan tämän käsitettä ’pohjaton todellisuus’ ja luonnehtii sitä seuraavasti: ”...[E]mme voi nähdä rajaa, mihin todellisuuden loogisten mahdollisuuksien ylenevä jono päättyisi.” (Ketonen 1948, 481.)

Suhteellisuusteoriaan liittyen Kaila nostaa esiin ajatusmahdollisuuden, josta jotkut tähtitieteilijät ovat nykyisinkin puhuneet. Hänen mukaansa ”voisi ajatella, että valonnopeus ei olisi esineellisten nopeuksien ylittämätön raja” (111). Voidaan miettiä, mitä täydentäviä päivityksiä nykyinen tieteellinen tutkimus liittäisi hänen 80 vuotta sitten käsittelemiinsä tuloksiin. Ehkä merkittävin lisäys olisi Francis Crickin ja James D. Watsonin 1953 tekemä DNA:n molekulaarisen rakenteen selvittäminen eli ”elämän koodin” avaaminen. Tähänkin liittyen Kaila ennakoitulevaa sanoessaan, että ”hiiliatomi saattaa kaltaistensa kanssa miltei rajattomiin muodostaa yhdistyksiä, jotka ovat erilaisia, riippuen siitä, kuinka hiiliatomit järjestyvät molekyyleiksi.” (204 f). Muita täydennyksiä voitaisiin etsiä yhteiskuntaa ja kulttuuria tutkivien tieteiden parista, tekniikasta ja taiteesta. Näistä tekijöistä on rakennettavissa nykyinen maailmankäsitys. Entä tästä eteenpäin? – Mitä uudet kahdeksankymmentä vuotta tuonevat tullessaan?

Helsingin yliopisto

Kirjallisuus

- Boulle, Pierre (2001), *La planète des singes*, Julliard, Paris. (1963)
- Brentano, Franz (1973), *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Felix Meiner Verlag, Hamburg. (1874)
- Carnap, Rudolf (1928), *Der logische Aufbau der Welt*, Im Weltkreis-Verlag, Berlin-Schlachtensee.
- Husserl, Edmund (1962), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, Haag (Husserliana Band VI).
- Häkkinen, Kaisa (2004), *Nyky-suomen etymologinen sanakirja*, WSOY, Helsinki.
- Kaila, Eino (1929), *Nykyinen maailmankäsitys*, Otava, Helsinki.
- Ketonen, Oiva (1948), *Suuri maailmanjärjestys. Tutkimus maailmankuvan historiasta*. Otava, Helsinki.
- Koyré, Alexandre (1976), *From the Closed World to the Infinite Universe*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London. (1957)
- Popper, Karl R. (1979), *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, The Clarendon Press, Oxford. (1972)

Reichenbach, Hans (1957), *Atom and Cosmos. The World of Modern Physics*. Translated by Edward S. Allen, George Braziller, Inc., New York. (Saksankielinen alkuteos 1930)
Wightman, William P.D. (1953), *The Growth of Scientific Ideas*. Yale University Press, New Haven.