

**SOLIPSISMIN KRITIIKKI WITTGENSTEININ
MYÖHÄISFILOSOFIASSA**

Tero Tapio Vaaja
Pro gradu-tutkielma
Filosofia
Yhteiskuntatieteiden ja
filosofian laitos
Jyväskylän yliopisto
Joulukuu 2007

TIIVISTELMÄ

Solipsismin kritiikki Wittgensteinin myöhäisfilosofiassa

Tero Tapio Vaaja
Pro gradu-tutkielma
Filosofia
Jyväskylän yliopisto
Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos
Joulukuu 2007
108 sivua, ei liitteitä
Työn ohjaaja: Pasi Pohjola

Tässä tutkielmassa käsitelen solipsismin teemaa Ludwig Wittgensteinin myöhäiskauden filosofiassa. Tavoitteena on tarkastella huolellisesti Wittgensteinin solipsismiin liittyviä tekstikokonaisuuksia ja huomautuksia ja selvittää, kuinka näiden kautta hahmottuu moniosainen ja voimakas kritiikki solipsismia vastaan. Esitän, että Wittgensteinin kriittiset argumentit kehittyivät hänen käytyään 1930-luvun alussa ajattelussaan läpi metodologisen solipsismin vaiheen; esitän myös, että Wittgensteinin solipsismin kritiikki pohjautui ”minän” ja ”aistimuksen” käsitteiden kielipilliseen tarkasteluun; ja että hän tulkitsi metafyyssisen solipsismin lähteeksi taipumuksen käyttää tiettyjä käsitteitä irrotettuna varsinaisesta toimintaympäristöstään tavalla, joka johtaa filosofisiin virhepäätelmiin. Sovellan tutkielmassani erityisesti Jaakko Hintikan Wittgenstein-tulkintaa. Kiinnitän myös huomiota Wittgensteinin filosofian erityispiirteisiin ja korostan hänen keskeistä kiinnostustaan välittömään kokemukseen liittyviin filosofisiin ongelmiin, joka tekee solipsismista olennaisen painavan teeman hänen tuotannossaan.

Tutkielma sisältää neljä päälukua. Luku 2 käsittelee solipsismia koskevaa keskustelua Sinisessä kirjassa (1933-34), jonka kautta Wittgensteinin solipsismin kritiikin peruselementit tulevat näkyviin. Luku 3 tarkastelee hänen 1930-luvun alun metodologista solipsismiaan ja muutosta, joka tämän jälkeen tapahtui hänen käsityksessään aistimuskielestä. Luku 4 käsittelee ensisijaisesti Wittgensteinin huomautuksia ”minä”-sanana kielipillistä ja eräiden myöhempien filosofien (ennen kaikkea G.E.M. Anscomben) näistä johtamia ajatuksia, sekä liittää huomautukset muiden Wittgensteinin myöhäisfilosofian tärkeiden teemojen yhteyteen. Luku 5 keskittyy tekstiin ”Muistiinpanoja luentoihin 'yksityisestä kokemuksesta' ja 'havainnonsisällöistä’” (1934-36), tuoden esiin ambivalentteja piirteitä Wittgensteinin suhteesta solipsismiin sekä hänen ajattelunsa fenomenologisia painotuksia.

Avainsanat: Solipsismi, Wittgenstein, minä, aistimukset, Anscombe, Hintikka, kielifilosofia.

SISÄLLYS

Sivu

| | |
|---|-----|
| Lyhenteet | 1 |
| 1. Johdanto | 3 |
| 2. Sininen kirja 1933-34: solipsismin kritiikin peruselementit | 8 |
| 2.1 Metafysiikasta kielelliseen analyysiin | 9 |
| 2.2 Kartesiolainen ego ja ostensio | 14 |
| 3. Wittgenstein, metodologinen solipsismi ja aistimuskieli | 23 |
| 3.1 Wittgenstein 1930-luvun alussa: monikeskuksinen kieli | 23 |
| 3.2 Wittgenstein Filosofisissa tutkimuksissa: uusi kuva aistimuskielestä | 32 |
| 4. ”Minän” kielioppi | 40 |
| 4.1 G.E.M. Anscombe: kvasi-wittgensteinilainen argumentti ”minän” loogisesta roolista | 46 |
| 4.2 Wittgenstein ”minästä” -- huomautusten konteksti | 57 |
| 4.3 Kuinka ymmärtää minä-pronominin ”logiikka”? | 65 |
| 4.4 Sisäpuoli ja ulkopuoli | 70 |
| 5. ”Muistiinpanoja luentoihin” 1934-36: solipsistinen maailma ja geometrinen silmä | 74 |
| 5.1 Yksityinen kokemus ja aistimuskieli | 74 |
| 5.2 ”Geometrinen silmä” | 82 |
| 6. Johtopäätökset ja keskustelua | 93 |
| Lähteet | 104 |

LYHENTEET

Tutkielmassa käytetään seuraavia lyhenteitä Heikki Nymanin Wittgensteinin alkuperäisteosten suomennoksista.

- M *Muistikirjoja 1914-1916*. Julk. G.H. von Wright & G.E.M. Anscombe. Porvoo: WSOY, 1977. Tekstiin viitataan sivunumerolla ja päivämäärällä.
- TLP *Tractatus Logico-Philosophicus*. Porvoo: WSOY, 1972. Tekstiin viitataan lausenumeroin.
- FH *Filosofisia huomautuksia*. Julk. Rush Rhees. Juva: WSOY, 1983. Tekstiin viitataan lukua osoittavalla roomalaisella numerolla ja pykälänumerolla.
- SRK *Sininen ja ruskea kirja*. 3. painos. Juva: WSOY, 2001.
- ML *Muistiinpanoja luentoihin 'yksityisestä kokemuksesta' ja 'havainnonsisällöistä'*. Teoksessa *Ludwig Wittgenstein: Kirjoituksia 1929-1938*. Juva: WSOY, 1986.
- FT *Filosofisia tutkimuksia*. Juva: WSOY, 1981. Tekstin osaan I viitataan pykälänumerolla, osaan II sivunumerolla.
- Z *Zettel: filosofisia katkelmia*. Julk. G.H. von Wright & G.E.M. Anscombe. Porvoo: WSOY, 1978. Tekstiin viitataan pykälänumeroin.
- V *Varmuudesta*. 2. painos. Juva: WSOY, 1999. Tekstiin viitataan pykälänumeroin.

”Olipa kerran punatukkainen mies, jolla ei ollut silmiä eikä korvia. Hänellä ei liioin ollut hiuksia, joten häntä sanottiin punatukkaiseksi tietyin varauksin.

Hän ei pystynyt puhumaan, koska hänellä ei ollut suuta. Edes nenää hänellä ei ollut.

Hänellä ei ollut käsiä tai jalkojakaan. Eikä vatsaa, selkää tai selkärankaa eikä edes sisälmyksiä. Hänellä ei ollut yhtään mitään! Joten on epäselvää, kenestä on kysymys.

Taitaa olla parasta, ettemme puhu hänestä enempää.”

-- Daniil Harms

1. JOHDANTO

Solipsismi, johdettu latinan sanoista *solus ipse* 'vain (minä) itse', on filosofisista teorioista äärimmäisimpiä ja hämmentävimpiä. Sitä olisi ehkä parempi kutsua teesiksi tai ajattelutavaksi enemmän kuin teoriaksi. Mahdollisimman yleisesti kuvattuna solipsismi asettaa ensimmäisen persoonan, tavalla tai toisella, maailman keskipisteeksi. Ajatus onkin johdonmukaista esittää vain minä-muodossa: solipsismin mukaan vain *minä* ja *minun kokemukseni* ovat jossakin merkittävässä mielessä todellisia. Solipsisti saattaa ajatella, että ulkomaailmaa havaintokokemukseni ulkopuolella ei ole olemassa; että kaikki johdonmukaiseksi havaintokokemukseksi järjestynyt, ymmärrettävä maailma on riippuvainen minusta; että todellista tietoa voi olla olemassa ainoastaan minun välittömästä kokemuksestani; että kuinka paljon tietoa ja todisteita asioiden tilasta keräänkin, en voi koskaan olla varma, etten ole maailman ainoa olento, jolla on tietoisuus. Jollakin tämänkaltaisella tavalla solipsisti haluaa sanoa, että viime kädessä *minä olen yhtä kuin maailma*.

On vähintäänkin epätodennäköistä, että kukaan tunnustautuisi oma-aloitteisesti solipsistiksi siinä kirjaimellisessa mielessä, että uskoisi ettei toisilla ihmisillä ole tietoisuutta tai että hän on todella ainut olemassaoleva henki ilman mitään ulkopuolta. Sen sijaan solipsismi on esiintynyt filosofian historiassa absurdina johtopäätöksenä, johon ajautumisesta ajattelijaa on saatettu syyttää, tai vaihtoehtoisesti ärsyttävän itsepintaisena skeptisenä mahdollisuutena, jonka vääräksi todistamista on pidetty tieto-opillisena haasteena. George Berkeleyä, jonka mukaan olemassa oleminen palautuu havainnon kohteena olemiseen, on syytetty päätyemisestä implisiittisesti solipsistiseen johtopäätökseen¹; Bertrand Russell piti solipsismia teoriana, jota on mahdoton kokonaan kumota argumentoimalla, mutta joka on induktiivisesti niin epätodennäköinen että meidän täytyy yksinkertaisesti hylätä se². Yleisesti ottaen solipsismia ei ole ehkä pidetty lainkaan pätevänä osana filosofista ajattelua, vaan mielettömyytenä joka romuttaa kokonaan mahdollisuuden rakentaa järjellistä filosofista teoriaa. Solipsismi on ollut kuin kiusanhenki, joka vainoaa modernia länsimaista filosofiaa ja uhmaa kaikkia sen lopullisia kumoamisyriytyksiä.

¹ Grey 1952.

² Russell 1983, s. 9-11; Glock 1996, s. 348.

On olemassa monta tapaa eritellä solipsimin eri muotoja. Erityisesti on mahdollista erottaa toisistaan solipsismin ontologinen ja epistemologinen variantti: ensinmainittu sanoo, että vain minun kokemukseni on todellisessa mielessä olemassaolevaa, jälkimmäisen mukaan varsinaista tietoa voi olla ainoastaan oman henkilökohtaisen välittömän kokemukseni kohteista.¹ Myös muita solipsismin muotoja voidaan erottaa; näihin ei puututa tässä, koska tarkat rajanvedot eri varianttien välillä eivät ole käsillä olevan tutkielman kannalta olennaisia. On ainoastaan tarpeen mainita erotettuna edellämainituista, ”sisällöllisistä” solipsismin muodoista niinkutsuttu metodologinen solipsismi. Tämän mukaan henkilökohtainen kokemukseni on peruslähtökohta, josta filosofisen tai tieteellisen tarkastelun tulee alkaa ja joka yksin voi tarjota meille luotettavaa tietoa maailmasta. Descartesin *cogito*-argumentin, jonka olemme oppineet tuntemaan uuden ajan filosofian airuena, voidaan sanoa edustavan metodologisesti solipsistista ajattelutapaa; yhtä lailla myös empiristisesti ajattelevat filosofit ovat olleet taipuvaisia käyttämään tämänkaltaista lähtökohtaa, malliesimerkkinä Wienin piiri 1920- ja 1930-luvuilla ja erityisesti Rudolf Carnap.²

Ludwig Wittgenstein (1889-1951), itävaltalais-englantilainen kielifilosofi ja monien mielestä 1900-luvun merkittävin ajattelija, liittyy keskusteluun solipsismista erityisellä tavalla. Hänen lähestymistapansa ja temperamenttinsa suhteessa solipsismin ongelmaan erottaa hänet kaikista muista suurista filosofiista. Sen sijaan että olisi todennut solipsismin olevan, vaikkakin ehkä mahdoton kumota, niin järjenvastainen teoria ettei se ole filosofisesti mielenkiintoinen, Wittgenstein otti solipsismin ongelman vakavasti ja sisällytti siitä keskustelemisen olennaiseksi osaksi ajatteluaan. Sen sijaan että olisi nähnyt solipsismissa banaaliutta ja merkityksettömyyttä, Wittgenstein näki siinä syvää filosofista painoarvoa ja ilmeisen henkilökohtaista merkitystä.

On lähes kiistatonta, että jonkinlainen solipsismi liittyy kiinteästi Wittgensteinin nuoruudenteokseen *Tractatus Logico-Philosophicus*seen. Tämän teoksen lauseissa 5.6-5.641 hän esittää joukon ajatuksia, jotka liittyvät subjettiin ja maailman rajoihin, ja tässä yhteydessä hän näyttää suhtautuvan myötämielisesti solipsistiseen näkemykseen:

¹ Esim. Rollins 1967.

² Kts. erityisesti Pihlström 2004, s. 15-20, 51-60.

”Mitä solipsismi tarkoittaa, on [...] aivan oikein. Sitä ei vain voi sanoa [...].”¹

Näyttää kuin Wittgenstein sanoisi, että solipsisti on oikeassa, hän ei vain pysty ilmaisemaan solipsismiaan Tractatuksen ideaalikielen mukaisilla mielekkäillä (tosiseikkoja kuvaavilla) lauseilla. On kuitenkin selvää, että mainittu myönnytys ei ole osoitettu millekään tavanomaiselle solipsismin versiolle. Subjekti, josta Wittgenstein Tractatuksessa solipsismin yhteydessä puhuu, ei ole hänen mukaansa lainkaan kokemusmaailman osa, vaan jokin, joka määrittää tuota maailmaa: hän puhuu metafysisestä subjektista, joka on ”maailman raja” ja filosofiassa subjekti-käsitteen oikeutettu kantaja (toisin kuin mikään yksilöllinen sielu tai ego). Wittgenstein väittää myös, että näin ymmärretynä solipsismi ei olisi mistään asiaväitteistä eri mieltä arkisen empirisen realismin kanssa:

”[S]olipsismi – johdonmukaisesti kehitettynä – yhtyy puhtaaseen realismiin. Solipsismin minuus kutistuu ulottuvuutta vailla olevaksi pisteeksi ja jäljelle jää siihen koordinoitu todellisuus.”²

Wittgensteinin kantaa Tractatuksessa on kutsuttu transsendentaaliseksi solipsismiksi.³ Hänen ajatuksena tässä kohtaa ovat vahvasti periytyneitä Schopenhauerin idealismista. Kuten Jaakko Hintikka jo varhain huomautti, Tractatuksen ”solipsismilla” ei ole paljoakaan tekemistä teesin tyypillisempien muotoilujen kanssa, vaan se näyttäytyy olennaisesti *loogisena* näkökulmana maailmaan.⁴ Tractatuksen järjestelmän mukaan maailmani ulottuu yhtä laajalle kuin kieleni mahdollisuudet, ja jotta olisi mahdollista kuvata maailmaa asettamalla kielen lauseet sitä vasten, on oltava olemassa (metafyysinen ja ei-mentaalin) subjekti, joka yhdistää toisiinsa nimet ja yksinkertaiset oliot ja näin soveltaa kieltä maailman kuvaamiseen. Tractatuksen aikaiselle Wittgensteinille solipsismi filosofisena teesinä – vain minä olen olemassa – on mielettömyyttä, mutta transsendentaalisessa mielessä solipsismi on eräällä tavalla oikeansuuntaista; se vain ei kuulu asioihin, joita kieli voisi ilmaista, vaan se *ilmenee* tavassa, jolla kieli asettuu

¹ TLP 5.62.

² TLP 5.64.

³ Kts. Hacker 1972, s. 58-81.

⁴ Hintikka 1958.

vastaavuussuhteeseen maailman kanssa. On myös huomattavaa, että Wittgenstein liitti ilmiöt kuten tahdon, etiikan ja estetiikan maailmaa rajaavan metafyyssisen subjektin olemassaoloon.¹

Kuten tunnettua, Wittgenstein palasi uudelleen tutkimuksen pariin 1920-luvun lopussa, kävi läpi syvän filosofisen kriisin ja alkoi tämän jälkeen luoda aivan uudenlaista filosofiaa, joka monilta osin oli reaktiota niihin Tractatuksen ajatuksiin, joita hän nyt piti ongelmallisina tai virheellisinä. Solipsismi pysyi edelleen osana hänen pohdintojaan, mutta suhtatumistapa siihen näytti muuttuneen. Transsendentalismi sellaisessa muodossa kuin se oli Tractatuksessa esiintynyt jäi pois, ja Wittgenstein alkoi kehittää kriittisiä argumentteja solipsismia vastaan. Nämä argumentit osoittavat kuitenkin myös sen, että henkilökohtaisen kokemuksen kysymykset olivat nyt hänen filosofiansa keskiössä ja solipsistinen näkökulma maailmaan oli olennaisessa osassa näiden selvittämisessä.

Wittgensteinin suhde solipsismiin on ollut myöhemmille tutkijoille monimutkainen kysymys, joka on poikanut lukuisia ääripäästä toiseen liikkuvia tulkintoja. Tunnetuista Wittgenstein-komentaattoreista David Pears on halukas lukemaan paitsi Wittgensteinin myöhäisfilosofian, myös Tractatus-teoksen relevantit osat pohjimmiltaan kritiikiksi solipsismia vastaan.² Toista laitaa edustaa J.N. Findlay, joka luonnehti Wittgensteinia ”ainoaksi koskaan eläneeksi täydelliseksi solipsistiksi”³ ja oli innokas väittämään Wittgensteinin olleen jonkinlainen solipsisti vielä myöhäiskaudellaankin, hylättyään suuren osan Tractatuksen systemistä.⁴ Tämän tutkielman tavoite on osoittaa viimeksimainittu tulkinta vääräksi tarkastelemalla yksityiskohtaisesti Wittgensteinin myöhäiskauden tekstejä, jotka käsittelevät solipsismia, ja analysoimalla näiden esittämiä argumentteja. Tavoitteena on osoittaa, että Wittgensteinin myöhäisfilosofian kirjoitukset todellakin muodostavat murskaavan kritiikin solipsismia vastaan, kuitenkin pitäen näkyvissä myös hänen ajattelunsa syvyyden, moniulotteisuuden ja vaihtuvat näkökulmat, jotka ehkä ovat osaltaan tehneet aiheen tulkinnasta niin ongelmallisen. Wittgensteinin lähestymistapa solipsismiin oli erityinen läpi hänen uransa. Solipsisti, jota hän myöhäistuotannossaan käsittelee, ei ole tyhjää ja perusteetonta skeptisismiä harjoittava

¹ Esim. TLP 6.43, M s. 109-110 (2.8.16).

² Kts. erityisesti Pears 1987.

³ Findlay 1964, s. 175.

⁴ Findlay 1984, s. 9, 150, 221 ja passim.

henkilö; sen sijaan hänen tähtäimessään on jatkuvasti ajattelija, joka näkee käsitteellisen tai ajatuksellisen mahdottomuuden siirtymisessä *minun* kokemuksestani siihen, mitä kutsumme toisten kokemuksiksi. Tämä käsittelytapa ja asenne on läsnä Wittgensteinin painavimmissakin kritiikeissä solipsismia kohtaan: hänen yleinen suhtautumistapansa aiheeseen on, että solipsisti esittää aidon ja perustellun haasteen, ja että tämä ei ansaitse filosofilta ylenkatsetta, vaan todellisen vastauksen.

On tarpeen sanoa muutama sana tämän tutkielman teoreettisesta pohjasta. Vaikutteeni ovat tulleet ennen kaikkea kolmelta tärkeältä suunnalta. Kaksi ensimmäistä näistä ovat P.M.S. Hacker ja Hans-Johann Glock, erityisesti Hackerin mestarillinen kommentaari *Insight and Illusion* (1972) sekä Glockin *A Wittgenstein Dictionary* (1996). Näiden esitykset ovat paljolti yhtäpitäviä ja toisiaan täydentäviä, ja niiden kautta piirtyy mielestäni erittäin valaiseva ja johdonmukainen kuva niin varhaisesta kuin myöhäisestäkin Wittgensteinista ja hänen ajattelunsa kehityksestä. Hacker ja Glock tarjoavat myös tasapuolisen tulkinnan Wittgensteinin filosofian eri puolista korostamatta liiaksi mitään yhtä tiettyä suuntaa tai aspektia (vaikkakin Hacker on erinomainen erityisesti solipsismin kritiikin tulkkina). Perustulkintani Wittgensteinista nojautuu monessa kohtaa näiden tarjoamaan tukeen. Kolmas tärkeä lähteeni on Jaakko Hintikka. Hänen teoksessa *Investigating Wittgenstein* (Hintikka & Hintikka, 1986)¹ ja myöhemmin esittämänsä teorian mukaan Wittgensteinin filosofiassa 1920- ja 1930-lukujen taitteessa tapahtunut suuri murros koski hänen käsitystään filosofisesta peruskielestä. Hintikan mukaan Wittgenstein oli aiemmin arvellut, että on olemassa ensisijainen fenomenologinen kieli, johon arkikielen toiminnan voi loogisen analyysin keinoin palauttaa (tämä tarkoittaa, että hän oli Tractatuksen aikaan tässä mielessä Russellin seuraaja); mutta myöhäisfilosofiansa alkuvaiheessa hän hylkäsi kokonaan aiemman lähtökohtansa ja päätyi käsitykseen, että filosofisen peruskielen täytyy olla fysikalistinen kieli. Hintikan teoria on mielestäni vahva ja vakuuttavasti argumentoitu, ja hän pystyy esittämään suuren määrän erinomaista tekstievidenssiä sitä tukemaan. Teoria mahdollistaa myöskin Wittgensteinin varhais- ja myöhäisfilosofioiden erityisen mielenkiintoisen vertailun. Eräs tämän tutkielman lähtöoletuksistani on, että Hintikan näkemys on olennaisilta osiltaan oikea. Käytössäni ovat Heikki Nymanin suomennokset Wittgensteinin alkuperäisteoksista.

¹ Tämä teos, jossa puheena oleva teoria on laajimmin esitelty, on kirjoitettu yhdessä Merrill B. Hintikan kanssa; yksinkertaisuuden vuoksi viittaan näkemykseen kuitenkin pelkästään Jaakko Hintikan nimellä.

2. SININEN KIRJA 1933-34: SOLIPSISMIN KRITIIKIN PERUSELEMENTIT

Sininen kirja, jonka Wittgenstein saneli oppilailleen lukuvuoden 1933-34 aikana, pitää sisällään temaattisesti varsin yhtenäisen keskustelun henkilökohtaisesta kokemuksesta ja solipsismista. Verrattuna hänen pääteoksensa *Filosofisten tutkimusten* lyhyisiin huomautuksiin Sinisen kirjan tarkastelu on ensiarvoisen tärkeä selittämään sitä, miten Wittgenstein 30-luvulla teki tiliä solipsististen pohdintojen kanssa, jotka olivat kiehtoneet häntä jo hänen varhaisvaiheessaan. On kiistatonta, että Wittgensteinin ajattelu oli vielä Sinisen kirjan sanelemisen aikaan monella tapaa kehitysvaiheessa¹, mutta henkilökohtaisen kokemuksen kysymysten kohdalla hänen kypsät kantansa olivat jo hyvin pitkälle muotoutuneet, ja niitä voidaan käsitellä yhdessä *Filosofisten tutkimusten* kanssa osana Wittgensteinin myöhäisfilosofiaa.

On hyödyllistä aloittaa tämä luku esittämällä tiivistelmä niistä monista tavoista, joilla Wittgenstein Sinisen kirjan eri vaiheissa pyrkii ilmaisemaan solipsistin perusajatuksen. Suurin osa, joskaan ei kaikkia, Wittgensteinin käyttämistä solipsistisen teesin muotoiluista voidaan listata seuraavasti:

(a) ”Vain minun kokemukseni ovat todellisia” (s. 109, 110)

(b) ”Vain minä todella näen” (s. 111, 120)

(c) ”Kun jotakin todella nähdään, näkijänä olen aina minä” (s. 113, 115, lähes sama s. 118)

(d) ”Milloin vain jotakin nähdään, nähdään *tätä*” (s. 118, lähes sama s. 120, 128)²

(e) ”Todella nähtyä on (vain) *tämä*” (s. 128, 130)

¹ Kts. Rhees 2001, erit. s. 12-19.

² ”Aina kun jotakin nähdään, nähdään jotakin määrättyä” (s. 116) on ehkä saman ajatuksen toisenlainen muotoilu.

Käyttäen visuaalista elämystä henkilökohtaisen kokemuksen mallikappaleena, solipsistin lauseet tuovat esiin kaksi tapaa, joilla solipsisti voi määritellä sen, mitä hän haluaa sanoa ”todelliseksi kokemukseksi”: joko esittää määritelmä, että todellista kokemusta on ainoastaan *minun* välitön kokemukseni (lauseet a-c), tai esittää määritelmä muotoa ”todellista kokemusta on *tämä*”, tavalla tai toisella viitaten ”tällä” välittömään kokemukseensa (lauseet d-e). Seuraavassa teen selkoa siitä, miten Wittgenstein käsitteli näitä solipsismin muotoiluja Sinisessä kirjassa.

2.1 Metafysiikasta kielelliseen analyysiin

Wittgenstein toteaa, että henkilökohtaisen kokemuksen aihepiiriin liittyy suuri joukko filosofisia vaikeuksia, jotka liittyvät kokemuksemme kohteisiin.¹ Heti kohta sen jälkeen, kun hän on ensimmäisen kerran ottanut esille solipsistisen väitteen ja sen houkuttelevuuden² – väitteen, että oma kokemukseni on todellista tavalla, jolla toisten kokemukset eivät voi koskaan olla – Wittgenstein asettaa vastakkain aineellista maailmaa kuvaavat arkipäivän kokemuslauseet ja henkilökohtaista sisäistä kokemusta kuvaavat lauseet.

Arkipäiväiset kokemuslauseet, Wittgenstein sanoo, puhuvat ulkomaailman eli aineellisen maailman tosiseikoista. Tällainen lause, kuten Wittgensteinin oma esimerkki ”Smith tulee sisään minä hetkenä hyvänsä”, kuvaavat jotakin, mikä tapahtuu fyysisessä todellisuudessa. Näiden ohella kuitenkin käytämme henkilökohtaista kokemusta kuvaavia lauseita: esimerkiksi silloin, kun ”koehenkilö kuvaa [...] aistikokemuksiaan, esimerkiksi näköelämystään, riippumatta siitä, mitkä kappaleet todella ovat hänen silmiensä edessä”³ ja myös riippumatta kaikista havaitsemiseen liittyvistä fysiologisista tapahtumista.⁴ Toisin sanoen: kun puhumme aistielämyksestä sellaisena kuin se koetaan, redusoimatta sitä mihinkään ruumiilliseen.

Näistä kahdenlaisista lauseista Wittgenstein sanoo, että ne näyttävät – tai ne ovat filosofien

¹ SRK s. 87.

² SRK s. 90.

³ SRK s. 91-92.

⁴ SRK s. 92.

mielestä näyttäneet – kuvaavan kahta erilaista todellisuutta, aineellista ja henkistä/sielullista maailmaa. Käytämme sanaa kuten ”näköelämys” tietynlaisissa ympäristöissä, kuten psykologisissa kokeissa, viittaamaan hyvin tuntemaamme ilmiöön, näkemisen henkilökohtaiseen kokemukseen. Sanomme, että tämä kokemus on jotakin muuta kuin ne fyysiset tapahtumat, jotka liittyvät kokemiseen. Mutta koska tunnemme viittaavamme sanalla johonkin ja samaan aikaan sanomme, että Smithin näköelämys ei ole fyysikaalinen olio kuten Smithin ruumis tai hänen kenkensä, kuvittelemme henkisten ilmiöiden maailman ”kaasumaiseksi tai eteeriseksi”.¹ Kuten Wittgenstein jo Sinisen kirjan ensimmäisellä sivulla huomauttaa, ”substantiivi saa meidät etsimään sitä vastaavaa oliota²”. Oletamme eteerisen olion siinä kohtaa, missä emme löydä substantiiville viittauskohdetta aineellisesta maailmasta. Tämä tapahtuu Wittgensteinin sanoin silloin, kun ”meillä on tiettyjen sanojen kielioppia koskevia pulmia ja kun tiedämme vain, että niitä ei käytetä aineellisten esineiden niminä³”. Nämä pulmat, Wittgenstein antaa ymmärtää, ovat johtaneet siihen, että filosofiassa on otettu käyttöön käsitteitä kuten ”havainnonsisältö” -- tarkoittamaan havaitsemisen yksityistä kohdetta, joka on erotettava havaitsemisen aineellisesta kohteesta.

Henkinen tai sielullinen ”maailma” on tietoväitteittemme pohja siinä mielessä, että hakiessamme kokemuseräistä tietoa ympäröivästä todellisuudesta voimme vedota aina vain havaintokokemukseen. Toisaalta tunnustamme, että havaintokokemus on ”subjektiivinen⁴ ja välttämättä yksityinen. Tämä, Wittgensteinin sanoin, ”näyttää järkyttävän kokemuksen ja tiedon auktoriteettia⁵”, ja saa meidät sanomaan lauseita kuten ”Voin tietää vain, että *minulla* on henkilökohtaisia kokemuksia, en sitä, että jollakin toisella on niitä⁶”. Tämä on Sinisen kirjan ensimmäinen solipsistisen väitelauseen muotoilu.

Kun minulla on henkilökohtainen kokemus, esimerkiksi kipuaistimus – Wittgensteinin suosikkiesimerkki henkilökohtaisesta kokemuksesta – minulla on täydellisen varma tieto siitä, että minulla on nyt kipuja, pelkästään sen perusteella, että tunnen kipua, olen välittömästi tietoinen kivustani. Silloinkin, kun harjoitan kartesiolaista epäilyä, kipuni on

¹ SRK s. 92.

² SRK s. 1, myös s. 31.

³ SRK s. 92.

⁴ SRK s. 93.

⁵ SRK s. 93.

⁶ SRK s. 94. Kts. myös s. 90, jossa samansisältöinen lause hieman eri sanoin esiintyy jo aiemmin.

eräs seikka, jota en enää voi epäillä, toisin kuin se ilmeisestikin paljon *välillisempi* tieto, että toisilla ihmisillä on joskus kipuja. Tunnen oman kipuni, mutten koskaan voi tuntea kenenkään toisen kipua. Se, että oma henkilökohtainen kokemukseni on epistemologisesti tällaisessa erikoisasemassa, on omiaan johtamaan ajatuksiamme pitkälle solipsistiseen suuntaan – näyttäähän todella siltä, että *minä* ja *minun kokemukseni* ovat tässä mielessä uniikkeja, erillään kaikesta muusta ympäröivästä maailmasta.

Wittgenstein tarttuu aiheeseen analysoimalla, mitä tarkoittaisi tuntea kipua toisen henkilön ruumiissa. Tämän keskustelun tarkoitus on tehdä ero kahden eri tapauksen välillä, joita Wittgenstein kutsuu *loogiseksi mahdottomuudeksi* ja *fysikaaliseksi mahdottomuudeksi* aistimukseen liittyen.

(1) En voi tuntea toisen henkilön kipua, vaan ainoastaan omani

Tämä lause näyttää (ensi silmäyksellä) ilmaisevan tietynlaisen fysikaalisen mahdottomuuden. Ajatuksen voisi tällöin ilmaista myös ”en voi tuntea kipua toisen henkilön ruumiissa”. Wittgenstein esittää joukon aistimukseen liittyviä ajatuskokeita¹, ja näillä kokeilla hän haluaa esittää, että vaikka meillä olisi optimaaliset olosuhteet tilanteelle, jossa sanoisimme että kahden henkilön kipuärsyke on sama, kuten esimerkiksi jos

”[...] käsivarteni hermot ja jänteet olisi leikkauksen avulla liitetty A:n käteen. Kuvittele sitten, että ampiainen pistää käteen. Kumpikin meistä huutaa, irvistää tuskasta, kuvaa kivun samalla tavalla jne.”²

, kipujen identtisyys ei olisi meille edelleenkään yksiselitteinen. Wittgenstein olettaa, että tässäkään tapauksessa emme olisi valmiita sanomaan, että kaksi ihmistä tunsi saman kivun. Tämä saattaakin pitää yhtä yleisen ajattelutapamme kanssa: asian voisi ilmaista myös niin, että vaikka fysikaalinen kipuärsyke olisi sama, koettu kipuelämys olisi kuitenkin molempien henkilöiden kohdalla yksityinen. Näin ollen lause (1) oikein ymmärrettynä ei ilmaise fysikaalista mahdottomuutta – sitä, että emme niiden-ja-niiden luonnontieteellisten syiden takia koskaan tunne kipua toisen henkilön ruumiissa – vaan loogista

¹ SRK s. 95-103.

² SRK s. 103.

mahdottomuutta, joka liittyy aistimussanojen kielioppiin.

Wittgenstein kiinnittää lukijansa huomion eroon *kvalitatiivisen identtisuuden* ja *numeerisen identtisuuden* välillä. Aineellisten esineiden maailmassa käytämme tietynlaisia kriteereitä sille, että sanomme tiettyjen kahden esineen, vaikkapa kahden tuolin, olevan kvalitatiivisesti identtisiä. Jos kaksi tuolia ovat muodoltaan, materiaaliltaan, väritään ja muilta vastaavilta ominaisuuksiltaan yhtenevät, sanomme, että ne ovat ”sama” tuoli – merkityksessä ”täsmälleen samanlainen, saman muotoinen”. Toisaalta sanomme myös tiettyjen toisenlaisten kriteerien perusteella, että tämä tuoli on numeerisesti identtinen sen tuolin kanssa, jonka näin aiemmin. Sanon esimerkiksi, että tämä tuoli on sama tuoli kuin aiemmin näkemäni, koska se on seissyt koko ajan samalla paikalla asunnossani eikä kukaan ole tällä välin käynyt vaihtamassa sitä toiseen samanlaiseen tuoliin, tai muuta tällaista.

Aistimuskielen tapauksessa käytämme kriteereitä olennaisesti eri tavalla. Kipuelämykseen liittyvät piirteet – sen sijainti, voimakkuus ja muut tavat, joilla kipua voidaan kuvata – toimivat ainoastaan kivun kvalitatiivisen identtisuuden kriteereinä. Wittgensteinin esimerkissä leikkauksella yhteenliitetyistä käsistä, tai siamilaisten kaksosten tapauksessa, yhtenevä fyysikaalinen kipuärsyke oikeuttaa ainoastaan sanomaan, että kahdella henkilöllä on täsmälleen samanlainen kipu. Mahdollisuutta, että kivut olisivat numeerisesti identtisiä, ei vallitsevassa puhettavassamme ole.

Kieli ilmentää kipuelämyksen henkilökohtaisuutta sulkemalla pois mahdollisuuden sanoa, että minulla ja toisella olisi (numeerisesti) sama kipuaistimus. Tämä seikka on osa kielioppia, joka määrittelee muun muassa sen, mitä sanat ”minun kipuni” tarkoittavat. Wittgensteinin keskustelu ja hänen Sinisen kirjan sivujen 95-103 ajatuskokeensa osoittavat samaan tärkeään argumenttiin: Wittgensteinille lause (1) on *analyttinen* lause.

Wittgensteinin tavoite on näin paljastaa käsitteellinen sopimus lauseessa, joka pinnalta katsottuna näyttää metafysiseltä totuudelta. Ulkoasunsa puolesta lause (1) voidaan ymmärtää niin, että sen tarkoitus on esittää objektiivinen (kontingentisti tosi) väite kivun ja kivun kokijan välillä vallitsevasta suhteesta. Solipsisti, joka voisi esittää tämän lauseen

solipsisminsa eräänä perusteluna, ymmärtääkin Wittgensteinin mukaan lauseen juuri näin. Wittgenstein paikantaa tässä filosofisen ongelman taipumukseen sekoittaa keskenään metafyyminen lause ja kieliopillinen lause, jotka ovat ulkoisesti hämäävän samankaltaisia. Tämä on olennaisesti seurausta siitä, että aistimukseen liittyvä kielenkäyttömme on muodostettu saman mallin mukaan kuin fyysikaalisen maailman esineitä kuvaava kieleemme, ja tämä johtaa kahden erilaisen tapauksen liialliseen assimiloimiseen. Wittgenstein ilmaisi asian toisessa yhteydessä kirjoittamalla: ”ilmaisussa 'Minulla on hammassärkyä' kivun ilmaisu saatetaan samaan muotoon kuin kuvaus 'Minulla on viisi shillinkiä’”¹.

Ilmaisujen ”minulla on hammassärkyä” ja ”minulla on viisi shillinkiä” yhteneväisyys kätkee allensa eron, joka vallitsee ”olla, omistaa”-verbin käyttötapojen välillä näissä kahdessa lauseessa. On olemassa erilaisia kriteereitä sille, että sanomme jollakin olevan viisi shillinkiä. Tavat, joilla otamme selvää, onko jollakin viisi shillinkiä, eroavat olennaisesti tavoista, joilla otamme selvää, onko jollakin hammassärkyä. Saatamme myöskin kohdata viisi shillinkiä, jotka eivät kuulu kenellekään, ja jos sanon itsestäni ”minulla on viisi shillinkiä”, saatan epäillä, onko asia todella näin vai olenko ehkä jostain syystä erehtynyt. Kumpikaan tapaus ei ole mahdollista lauseen ”minulla on hammassärkyä” kohdalla. Wittgenstein käyttää tämänkaltaisia huomioita osoittamaan, että kahteen näennäisesti samanmuotoiseen lauseeseen, tässä tapauksessa kahteen tyyppiä ”minulla on x” olevaan lauseeseen, sisältyy kieliopillisiä eroja, joista emme ole välttämättä tietoisia näitä lauseita käyttäessämme.

Eräs huomio on mitä tärkein. Koska vallitsevassa puhetavassamme puhumme minun ja toisen henkilön aistimusten ”samuudesta” ainoastaan kvalitatiivisena identtisyytenä, huomataan, että lause kuten ”minulla on hänen kipunsa” (siis: minulla ja hänellä on numeerisesti identtinen kipu) on kieleemme sääntöjen mukaan mieletön lause. Tästä seuraa, että myös lause ”minulla on omat kipuni” menettää mielensä, koska se osoittautuu analyttisesti todeksi.² Kyseessä on selkeä vasta-argumentti solipsistille, joka haluaisi käyttää lausetta kuten ”minulla on (vain) omat kipuni” ilmaisemaan metafyyminen positiotaan, synteettisenä lauseena. Tokihan solipsisti pyrkii sanomaan jotakin sisällöllistä maailman rakenteesta sanomalla ”minulla on vain omat kipuni” tai ”voin tuntea vain omat

¹ ML s. 103.

² Hacker 1972, s. 209-210.

kipuni”; hän pyrkii ilmaisemaan, mikä osa todellisuudesta on hänen mielestään erikoisasemassa kaikkeen muuhun nähden, eikä pelkästään sanomaan jotain sellaista kuin ”minulla on vain ne kivut jotka minulla on”.

Tässä vaiheessa tärkeintä huomioida tämän Sinisen kirjan osan yhteydessä on se, että Wittgenstein diagnosoi solipsistisen hämmennyksen olennaiseksi alkulähteeksi sen, että solipsisti ei osaa kiinnittää huomiota syvällisiin eroihin, jotka erottavat aistimuskielemme ja aineellisista esineistä puhuvan kielemme toisistaan. Asia voi ilmetä seuraavalla tavalla: solipsisti sanoo, että minun kokemukseni on epistemologisesti ainutlaatuista, koska *tiedän*, että minulla on kipuja, tavalla jolla en koskaan voi tietää toisella olevan kipuja. Silloin kysymme solipsistilta, miten hän sitten tietää itsellään olevan kipuja, ja vastaus saattaa olla: ”Tiedän, että minulla on kipuja, koska *tunnen* ne”. Mutta aistimuskielessämme ”tuntea kipuja” on yksinkertaisesti sama asia kuin ”olla kipuja”. Se, mitä solipsisti pitää perusteluna, ei lähemmin katsottuna olekaan sellainen. Toisenlaisissa tapauksissa perustelu voisi olla pätevä. Saatan olla tietoinen siitä, että minulla on viisi shillinkiä, sillä perusteella että *tunnen* ne (esimerkiksi sormenpäälläni taskussani). Tämä on eräs tapa saada tietää, että minulla on viisi shillinkiä. Sitä vastoin ei ole mielekästä sanoa, että kivun tunteminen olisi eräs tapa saada tietää, että minulla on kipuja. Meidän ei tarvitse konstruoida päättelyketjua kivun tuntemisesta sen subjektina olemiseen.

2.2 Kartesiolainen ego ja ostensio

Sinisen kirjan analyysissä se filosofinen kuva minuudesta ja henkilökohtaisesta kokemuksesta, jota Wittgenstein haluaa vastustaa, yhdistyy useammista langoista. Kokonaiskuvasta voidaan huomata myös yhteneväisyys Wittgensteinin uusien ajatusten ja hänen Tractatuksen aikaisten ajatustensa välillä. Wittgenstein kritisoi Tractatuksessa ajatusta kartesiolaisesta sielusubstanssista, perustellen tätä muun muassa sillä, että sielu ei kuulu kokemusmaailman objektien joukkoon¹. Sinisessä kirjassa samoja ongelmia käsitellään kysymyksinä ”minä”-sanan toiminnasta kielessä:

¹ TLP 5.631, myös 5.541-5.5422. Tarkemmin kts. Hacker 1972, s. 62; Glock 1996, s. 348-349; Jacqueline 1998, s. 92-100; Rudd 2004.

”Meistä tuntuu, että tapauksissa, joissa sanaa ”minä” käytetään subjektina, emme käytä sitä siksi, että tunnistamme määrätyn henkilön hänen ruumiillisten tuntomerkkiensä perusteella, ja tämä luo illuusion, että käytämme tätä sanaa viittaamaan johonkin ruumiittomaan, jonka tyyssiä on kuitenkin ruumiissamme. Itse asiassa juuri *tämä* näyttää olevan todellinen minuus – se, josta sanottiin 'Cogito, ergo sum'.”¹

Kuten näimme, Wittgenstein diagnosoi, että meillä on ajattelussamme taipumus olettaa, että jokaista substantiivista vastaa objekti. Niissä tapauksissa, joissa tuo objekti ei selvästikään ole fyysikaalinen, oletamme sen paikalle eeterisen objektin, henkisen maailman olion. Wittgenstein huomauttaa, että sanan ”minä” käytössä ei vaadita sitä, että ruumiini ulkonäköä tarkastelemalla tunnistaisin, kuka ”minä” on. Tämä osoittaa, että ensimmäisen persoonan pronomini ei viittaa mihinkään tiettyyn ruumiiseen, joka tällä hetkellä on ”minä”. Tämä puolestaan johtaa päätelmään, että pronominin todellinen viittauskohde on jokin ruumiista erillinen ”minuus”, joka kuitenkin kuuluu yhteen ruumiin kanssa. Tapaus on analoginen sille, että oletamme näköelämyksen olevan aineeton olio, koska se ei ole mikään fyysikaalinen olio. Minä-pronominin tapauksessa on selvää, että emme viittaa tällä sanalla fyysikaaliseen ruumiiseen – muun muassa siksi, että lause ”minulla on kipuja” ei ole käännettävissä lauseeksi ”tällä ruumiilla on kipuja”². Wittgenstein antaa ymmärtää, että tästä juontaa juurensa taipumus olettaa sanan todelliseksi viittauskohteeksi kartesiolainen ajatteleva ego. Tässä hänen tähtäimessään on siis sama ”ajatteleva, mieltävä subjekti”, joka ei kuulu kokemusmaailmaan ja jonka hän Tractatuksessa julisti harhakuvaksi.

On selvää, että kun solipsisti sanoo lauseen kuten (b) tai (c), hän *ei* halua sanoa, että tämän *ruumiin* (minun ruumiini) näkökokemus on erityisasemassa, että vain se on todellista näkemistä. Ihmisruumiit ovat samalla tasolla keskenään, mikään ei houkuttele sanomaan, että yhdelle ruumiille kuuluvat silmät tai keskushermosto olisi jostain syystä ”todellisemman” kokemuksen tyyssiä kuin minkä tahansa toisen ruumiin vastaavat elimet. Sen sijaan hän pyrkii saamaan ”minä”-sanallaan kiinni jotakin muuta: solipsistisen minänsä tai subjektinsa – sen kokijan, joka on kaiken *välittömän kokemuksen* taustalla. Ja kuten sanottu, on totta, että ”minä”-sanon käyttö ei näytä edellyttävän, että sen yhteydessä

¹ SRK s. 125-126.

² Kts. SRK s. 131.

viitattaisiin ruumiiseen. Kun sanon ”Minulla on kipuja”, en tarkoita samaa kuin ”Tämän ruumiin keskushermostossa kulkee nyt tällaisia-ja-tällaisia kipuimpulsseja” ja muuta tämántapaista. Edelleen näyttää siltä, että voin myöskin sanoa totuudenmukaisesti ”Minulla on kipuja”, vaikka olisin tilanteessa, jossa en lainkaan tiedä, millainen ruumiini on – ja myös tilanteessa, jossa en tavallisessa mielessä lainkaan tiedä, kuka henkilö olen. Voin kuvitella kärsiväni täydellisestä muistinmenetyksestä, ja silti pystyisin käyttämään ”minä”-sanaa itseäni viitaten ilman vähäisintäkään tietoa henkilöllisyydestäni; voin myös kuvitella olevani tilanteessa, jossa tavalliset aistikokemukseni eivät enää ole toiminnassa eivätkä anna minulle ensinkään viitteitä ruumiistani – itse asiassa eivät anna minulle tietoa siitä, onko minulla lainkaan ruumista. Silti on otaksuttavissa, että tässäkin tilassa voisin tuntea kipua, ja sanoa totuudenmukaisesti ”Minulla on kipuja”. Viime kädessä törmäämme hätkähdyttävään vaikeuteen palauttaa ”minä”-sanaamme mihinkään ruumiilliseen.

Näin ollen, Wittgensteinin hahmottelema päätelmä vaikuttaa houkuttelevalta: päädymme ajattelemaan, että ”minä”-sanamme täytyy viitata johonkin ruumiista ja materiaalisesta maailmasta erilliseen substanssiin, henkeen tai sieluun. Tämä muistuttaa todellakin kartesiolaista ajattelevaa egoa, joka asuttaa omaa, solipsistisesti erillistä tajunnan valtakuntaansa. Mutta Wittgensteinille se, että meillä on tällainen ensimmäisen persoonan pronomini, ei anna aihetta päätellä, että sitä on vastattava erikoislaatuinen olio. Kartesiolaiset egot olivat harhaa yhtä lailla Sinisen kirjan Wittgensteinille kuin Tractatuksenkin kirjoittajalle.

Mutta eikö kuitenkin solipsisti sittenkin ilmaise jonkinlaista oikeansuuntaista ajatusta, kun hän korostaa, että sillä, mitä minä nyt koen ja tunnen, on erityisasema? Ajatus on tämä: kun sanon ”Minä näen sitä-ja-sitä”, viittaaan johonkin muuhun kuin siihen, että tietyn ruumiin silmissä tapahtuu tietynlaisia fysikaalisia tapahtumia. Viittaaan johonkin, mikä on ainutlaatuista – ainutlaatuista siksi, että se on *minun* kokemukseni, välitön näkökokemukseni. Jos tämä ”minä” ei voi viitata ajattelevaan ja tuntevaan egoon, mihin sitten?

Wittgenstein esittää Sinisessä kirjassa ehdotuksen, joka saattaa valaista ongelmaa. Hänen argumenttinsa on, että on olemassa erityinen tapa käyttää ”minä”-sanaa: tätä tapaa

luonnehtii se, että ”*minä*” ei viittaa mihinkään henkilöön. Hän kirjoittaa:

”Sanan 'minä' [...] käytössä on kaksi eri tapausta, joita voisin kutsua 'käytöksi objektina' ja 'käytöksi subjektina'. Edellisen käyttöajin esimerkkejä ovat ilmaisut: 'Kätteni on murtunut', 'Olen kasvanut 15 senttiä', 'Otsassani on kuhmu', 'Tuuli sekoittaa hiukseni'. Toisen käyttöajin esimerkkejä ovat: '*Minä* näen sitä-ja-sitä', '*Minä* kuulen sitä-ja-sitä', '*Minä* yritän kohottaa käsivarttani', '*Minä* luulen, että tulee sade', '*Minulla* on hammassärkyä'. Näiden kahden kategorian väliseen eroon voidaan osoittaa sanomalla: Edellisen kategorian tapaukset sisältävät määrätyn henkilön tunnistamisen [...].

[...] Sana 'minä' ei merkitse samaa kuin 'L.W.', vaikka olenkin L.W., eikä se merkitse samaa kuin ilmaisu 'tällä hetkellä puhuva henkilö'.¹

Jos tämä on oikein, voimme protestoida solipsistia vastaan huomauttamalla, että sanoessaan esimerkiksi ”Todella nähtyä on vain se, minkä *minä* näen” solipsisti yrittää viitata ”minä”-sanallaan tiettyyn subjektiin, mutta todellisuudessa käyttää sanaa tavalla, jolla se ei ole lainkaan viittaava termi. Solipsisti ajautuu vaikeuksiin, koska sanottuaan ”Vain *minun* kokemukseni ovat todellisia” hänen velvollisuutensa olisi sen jälkeen tehdä selkoa, kuka ”minä” sitten on – ja vaikuttaa siltä, että hänellä ei ole selkeää ja ristiriidatonta tapaa tehdä niin.

Solipsistilla on kuitenkin muitakin vaihtoehtoja. Eräissä Wittgensteinin Sinisessä kirjassa muotoilemissa solipsistisissa väitelauseissa pyritään määrittämään ostensiivisesti se, mikä on solipsistin näkökulmasta ”todella olemassaolevaa”. Yritäessään löytää tyydyttävän muotoilun näkemykselleen Wittgensteinin solipsisti pyrkii yksilöimään subjektiivisen henkilökohtaisen kokemuksensa esittämällä siitä itselleen ostensiivisen määritelmän muotoa ”todella nähtyä on vain *tämä*” (lauseet d-e edellä). Wittgenstein muotoilee tämän tyyppisen lauseen ensimmäistä kertaa sivulla 118:

”[...] 'Milloin vain jotain nähdään, nähdään *tätä*.' Säestän sanaa 'tätä'

¹ SRK s. 121-122.

eleellä, joka sulkee näkökenttäni piiriinsä (mutta en tarkoita 'tällä' niitä määrättyjä esineitä, jotka satun sillä hetkellä näkemään). Joku voisi sanoa: 'Osoitan näkökenttää sellaisenaan, en mitään, mikä sisältyy siihen.'¹

Wittgensteinin mukaan ajatuksessa tällaisesta ostensiivisesta osoittamisesta on jotakin perustavanlaatuisesti harhaanjohtavaa. Hänen vahvimmat argumenttinsa ostension luonteesta löytyvät Filosofisten tutkimusten alkuosasta. Yleisesti ottaen, kun yksilöimme jotakin osoittamalla sitä ja sen jälkeen käytämme osoittamastamme kohteesta tiettyä sanaa, osoittamistapahtumaa ympäröivillä olosuhteilla on ratkaiseva merkitys siinä, että ostensiivinen osoittaminen toimii halutulla tavalla. Pitkähkö lainaus Filosofisista tutkimuksista havainnollistakoon Wittgensteinin ajatusten kulkua:

”Voimme [...] määritellä ostensiivisesti henkilönnimen, värisanan, aineen nimen, lukusanan, ilmansuunnan nimen jne.. Luvun kaksi määritelmä 'Tämä on 'kaksi' – samalla, kun osoitamme kahta pähkinää – on täysin täsmällinen. -- Mutta miten luku kaksi voidaan sitten määritellä näin? Eihän henkilö, jolle määritelmä esitetään, silloin tiedä, *mitä* 'kahdella' halutaan nimetä. Hän olettanee, että sanot *tätä* pähkinäryhmää 'kahdeksi'! -- Hän *voi* olettaa niin, ehkä hän ei kuitenkaan oletta niin. Kun haluan liittää nimen tähän pähkinäryhmään, hän voisi jopa – päinvastoin – käsittää sen erheellisesti luvun nimeksi. Ja yhtä hyvin hän voisi käsittää ostensiivisesti määrittelemäni henkilönnimen värin nimeksi, rodun nimeksi, jopa jonkin ilmansuunnan nimeksi. Tämä merkitsee, että ostensiivinen määritelmä voidaan tulkita *kaikissa* tapauksissa eri tavoin.”²

P.M.S. Hacker on erottanut ostensiiviseen määrittelemiseen liittyen peräti yhdeksän eri virhekäsitystä, joita Wittgenstein myöhäiskauden kirjoituksissaan pyrkii vastustamaan.³ Ainakin kaksi näistä ovat tärkeitä ja mainitsemisen arvoisia yhdistettynä Sinisen kirjan solipsistin tapaukseen: käsitys siitä, että ostensiiviseen määritelmään liittyisi henkinen (psykologinen) tarkoittamisen toiminto, sekä käsitys, että ostensiivinen määritelmä olisi

¹ SRK s. 118.

² FT §28.

³ Hacker 1975, s. 269-271; Wittgensteinin Filosofisten tutkimusten nimeämisen ja ostension käsittelystä kts. myös Beardsley 1983.

yksiselitteinen.

Käsillä olevassa tapauksessa nämä ovat läheisessä yhteydessä toisiinsa. Voidaan ajatella, että solipsisti, pyrkiessään osoittamaan näkökenttäänsä ja viittaamaan siihen sanomalla ”tämä”, arvelee pystyvänsä näin aidosti ilmaisemaan positionsa sisällön – ellei muille, niin sentään ainakin itselleen. Vaikkei kukaan muu ehkä pystykään näkemään hänen elettään, jonka sisään hän sulkee näkökenttäänsä, solipsistin omasta näköavaruuden näkökulmasta, *sisäinen* ostensiivinen osoittaminen riittää: yksinkertaisesti se psykologinen seikka, että *tarkoitin* sanallani näkökenttäni kokonaisuutta, riittää liittämään ilmaisuni ”tämä” sisäiseen kokemukseeni, ja tämä puolestaan riittää antamaan solipsistiselle lauseelleni sen määrätyn mielekkyyden. Mutta Wittgenstein on eri mieltä. Hänen mukaansa ”tarkoittamisen” ymmärtäminen tämänkaltaiseksi henkiseksi toiminnoksi on seurausta termin käyttötapojen väärinymmärtämisestä.¹ Opetus, jota Wittgenstein suurella vaivalla pyrkii Filosofisten tutkimusten alkupuolella välittämään, on, että ostensiivinen määritelmä ei voi olla olemassa irrallisena; jotta jotakin voitaisiin tuoda kielemme piiriin yksilöimällä se osoittamisen avulla, osoittaminen vaatii käyttöympäristön ja kontekstin. Jos pitää paikkansa, että Wittgensteinin Tractatuksessa hahmottamaan ”projektiomenetelmään” kuuluu olennaisena osana ajatus mentaalista tarkoittamisen aktista, joka projisoi kielen elementit maailman elementtejä vasten², tässä näemme myös erään perustavanlaatuisen käännöksen Wittgensteinin Tractatuksen aikaisten ajatusten ja hänen myöhemmän filosofiansa välillä.

Wittgenstein puhui myöhemmissä yhteyksissä, kuinka keskittyminen johonkin aistimukseen ja nimen antaminen sille on kuin taikatempu, jolla ajattelemme ihmeenomaisesti yhdistävämme tiukasti toisiinsa merkin ja merkittävän.³ Sinisen kirjan solipsisti, voisimme sanoa, yrittää juuri tällaista taikatempua sanoessaan lauseen kuten

¹ Ehkä havainnollistavin esitys siitä, mitä Wittgenstein tässä kohtaa hakee, löytyy Filosofisten tutkimusten s. 47 alaviitteestä. Tämä esimerkki osoittaa, kuinka vähän houkuttevalta tarkoittamisen ymmärtäminen henkiseksi toiminnoksi enää vaikuttaa, jos ajattelemme, että minun on keksittävä hölynpölysanana ja itse yhdistettävä se viittauskohteeseensa:

”Voinko tarkoittaa sanalla 'plaaaplaaplaa' 'Ellei sada, lähden kävelyllä'? -- Voin tarkoittaa jotakin jollakin vain jossakin kielessä. Tämä osoittaa selvästi, että sanan 'tarkoittaa' kielioppi ei ole samanlainen kuin ilmaisun 'kuvitella jotakin' tms. ilmaisun kielioppi.”

² TLP 3.11. Projektiomenetelmästä ja sen psykologisesta luonteesta kts. Hacker 1999, vrt. Mounce 1997.

³ Kts. ML s. 89, 109.

(e). Wittgensteinin ostensiota koskevien keskustelujen ydin on, että jonkin osoittaminen tarvitsee ulkopuolisen käyttöympäristön ollakseen ensinkään osoittamista, ja solipsistin tapauksessa siltä on riistetty tuo ympäristö:

”Kun on mielekästä sanoa 'Näen tämän' tai 'Tämä nähdään' – kun osoitan, mitä näen – on myös *mielekästä* sanoa 'Näen tämän' tai 'Tämä nähdään' – kun osoitan jotakin, mitä *en* näe. Kun esitin solipsistisen väitteeni, osoitin jotakin, mutta riistin osoittamiselta mielen liittäessäni erottamattomasti toisiinsa sen, mikä osoittaa, ja sen, mitä osoitetaan.”¹

Näin ollen, solipsisti ei pysty tekemään selkoa siitä, mitä hän yksilöi osoittamisellaan, tai siitä, missä mielessä tällainen osoittaminen ylipäänsäkään on ostensiivista osoittamista. Hän ei edelleenkään ole onnistunut esittämään ymmärrettävää sisältöä solipsistiselle väitteelleen.

Sinisen kirjan viimeisillä sivuilla Wittgenstein kuitenkin tuo esille vielä yhden tavan muotoilla solipsistinen väite, ja tämän muotoilun avulla solipsisti voisi ilmaista näkemyksensä ilman, että hänen tarvitsee käyttää ilmaisua ”minun kokemukseni” tai aistielämyksensä ostensiivista määrittelyä yksilöidäkseen sen, mitä hän tarkoittaa ”todella olemassaolevalla”. Ajatus perustuu tietyn kokemuksen (jota solipsisti sanoo omaksi kokemuksekseen) kuvauksen nostamista erityisasemaan sillä perusteella, että vain sen perustana on suoraan koettu elämys, käyttäkäämme ilmausta *fenomenologinen todellisuus*:

”Voisin kuitenkin yrittää ilmaista solipsismini eri tavalla: Kuvittelen, että minä ja muut ihmiset piirrämme kuvia tai kirjoitamme kuvauksia näkemästämme. Nämä kuvaukset esitetään minulle. Osoitan itse laatimaani kuvausta ja sanon: 'Todella nähtyä on (tai oli) vain tämä.' Toisin sanoen, minulla on kiusaus sanoa: 'Vain tällä kuvauksella on taustanaan todellisuus (näkötodellisuus).' Muita voisin sanoa 'tyhjiksi kuvauksiksi'. Voisin ilmaista itseni myös sanomalla: 'Vain *tämä* kuvaus johdettiin todellisuudesta, vain tätä verrattiin todellisuuteen.’”²

¹ SRK s. 128.

² SRK s. 129-130.

Tätä muotoilua kohtaan Wittgensteinin kritiikki ei ole yhtä selvästi hahmotettavissa kuin aiemmissa tapauksissa. Välittömästi edellisen katkelman jälkeen hän haluaa asettaa kyseenalaiseksi, mitä solipsisti tarkoittaa sanoessaan, että jokin kuvaus on ”johdettu näkötodellisuudesta” tai ”johdettu havainnonsisällöstäni”. Miten tämä eroaa siitä, että johdamme kuvauksen aineellisista esineistä, jotka näemme? Wittgenstein kirjoittaa, että ilmaisun merkitys on selvä, jos sanomme, että jokin kuvaus on johdettu tietyistä aineellisista esineistä, joita katselin – esimerkiksi kun piirsin kuvan tietystä esineryhmästä.¹ Hän kuitenkin haluaa sanoa, ettei puheta ”johtaa kuvaus havainnonsisällöstä” voida ongelmattomasti käyttää samalla tavalla.

Solipsisti haluaa sanoa, että välitön, koettu todellisuus – fenomenologinen todellisuus – on se ensisijainen todellisuus, johon hänen kuvauksensa viittaa ja joka antaa kuvaukselle mielen. Välitön fenomenologinen todellisuus on kuitenkin välttämättä yksityinen. Jos solipsistin kuvaus viittaa hänen välittömään ja yksityiseen sisäiseen kokemukseensa, tästä seuraa, että myös tuo kuvaus on merkitykseltään yksityinen. Tätä oivallusta vasten on ymmärrettävää, miksi Wittgenstein jatkaa:

”Se, mistä puhumme, liittyy omalaatuiseen kiusaukseen sanoa: 'En koskaan tiedä, mitä toinen todella tarkoittaa 'ruskealla', tai mitä hän todella näkee, kun hän (totuudenmukaisesti) sanoo näkevänsä ruskean esineen.' -- Voisimme ehdottaa sille, joka sanoo näin, että hän käyttäisi yhden 'ruskea'-sanan asemesta kahta eri sanaa: toista omasta erityisestä vaikutelmastaan, toista siinä merkityksessä, jonka muutkin ihmiset voivat ymmärtää yhtä hyvin.”²

Tämä ehdotus merkitsee, että solipsistin käyttämät käsitteet kantaisivat kahta rinnakkaista merkitystä: toisaalta hän kuvaa aistimuksensa julkisessa, jaetussa kielessä, jonka sanojen merkitykset ovat julkisia, mutta tämän lisäksi solipsistin sanoilla olisi hänelle itselleen yksityinen merkitys, koska ne viittaavat hänen välittömään kokemukseensa; tätä toista, ”primääristä” merkitystä hän ei voisi jakaa kenenkään toisen kanssa. Tällainen vaihtoehto

¹ SRK s. 130.

² SRK s. 130.

ei kuitenkaan Sinisessä kirjassa ole tarkoitettu vakavasti otettavaksi ehdotukseksi, vaan sen tehtävä on osoittaa solipsistin ajattelutavan olevan jollakin tapaa lähtökohdiltaan väärä: Wittgensteinin mukaan, jos solipsisti pohtisi vakavasti tätä ehdotusta, hänen tulisi nähdä, että hänen kuvassaan kielensä sanojen ”merkityksestä, tehtävästä, on jotakin väärää”¹. Jotta ymmärtäisi paremmin sitä, miksi Wittgenstein nostaa Sinisessä kirjassa esille tämän ajatuksen ja suoralta kädeltä hylkää sen, on olennaista katsoa taaksepäin hänen 1930-luvun alussa esittämiinsä pohdintoihin, jotka myöhemmin julkaistiin kokonaisuutena nimeltä *Filosofisia huomautuksia*. Tämä tehdään seuraavassa luvussa. Nuo tekstit muodostavat vaiheen Wittgensteinin ajattelussa, jonka läpi käymällä hän päätyi olennaisiin myöhempisiin käsityksiinsä solipsismista ja henkilökohtaisesta kokemuksesta.

Sinisen kirjan analyysi solipsismista ja henkilökohtaisesta kokemuksesta sisältää Wittgensteinin myöhäisemmän kauden solipsismin kritiikin peruselementit. Tämän keskustelun kautta voidaan nähdä, että esille nousee kaksi suurta teemaa: ensinnäkin, aistimuskielemme toiminta ja ennen kaikkea merkittävä ero, joka vallitsee henkilökohtaista kokemusta koskevien ilmaisujen ja fyysikaalisen maailman kappaleita kuvaavien ilmaisujen välillä; toisekseen, ”minä”-pronominin erikoislaatuinen kielellinen asema. Seuraavien kahden luvun tarkoituksena on käsitellä vuorollaan molempia näistä elementeistä.

¹ SRK s. 130.

3. WITTGENSTEIN, METODOLOGINEN SOLIPSISMI JA AISTIMUSKIELI

Solipsistin ydinajatus on, että minun kokemukseni ja muiden ihmisten kokemuksen välillä on perustavanlaatuisen käsitteellinen ero. Edellisessä luvussa käsitellyt solipsistisen teesin muotoilut ovat erilaisia yrityksiä perustella tämä näkemys, joskin solipsisti saattaa joutua myöntämään, ettei hänen ydinajatustaan ehkä voida lainkaan ilmaista tyydyttävällä tavalla julkisessa kielessä. Solipsistin omasta näkökulmasta tämä kuitenkin saattaa vain vahvistaa hänen peruskäsitystään, sen sijaan että heikentäisi sen houkuttelevuutta. On huomattavaa, että Wittgenstein korostaa, ettei hänen tarkoittamansa solipsismi pyri asettamaan kyseenalaiseksi mitään arkipäiväisiä tosiasiaväitteitämme, kuten sitä, että kaikilla ihmisillä on sisäisiä kokemuksia. Kuten Wittgenstein asian ilmaisee: sanoessaan, että vain *hänen* kokemuksensa ovat todellisia, solipsisti ei sanoisi, että esimerkiksi toisten ihmisten kivut ovat teeskenneltyjä, eikä hän säälisi toisia näiden kipujen takia yhtään vähempää kuin kuka tahansa muu.¹ Kuitenkin solipsisti ”haluaa rajoittaa nimityksen 'todellinen' käytön siihen, mitä sanoisimme hänen kokemuksikseen”² tai mahdollisesti ei haluaisi lainkaan nimittää muiden kokemuksia ”kokemuksiksi”, ilman että tämän kuitenkaan tarvitsisi ilmetä erimielisyytenä mistään tosiasiaväitteistä.³ On helposti nähtävissä mielenkiintoinen rinnakkaisuus tämän ajatuksen ja Tractatuksen näkemyksen välillä – Tractatuksen mukaanhan johdomukaisesti ajateltu solipsismi ”yhtyy puhtaaseen realismiin”⁴.

3.1 Wittgenstein 1930-luvun alussa: monikeskuksinen kieli

Sinisen kirjan keskustelunsa kuluessa Wittgenstein huomauttaa, että eräs mahdollinen – ja ehkä kaikista hyväksyttävimpin – tapa ilmaista solipsistin ajatus olisi ottaa käyttöön uudenlainen merkintätapa niissä tilanteissa, joissa puhumme henkilökohtaisesta

¹ SRK s. 110.

² SRK s. 110.

³ SRK s. 110.

⁴ TLP 5.64.

kokemuksestamme.⁵ Tämä merkintätapa perustuisi sanan ”todellinen” rajaamiseen koskemaan ainoastaan minun kokemustani (riippumatta siitä, kuka ”minä” kullakin hetkellä on). Tällöin lause kuten

(2) A:lla on hammassärkyä

(kun A on solipsisti) muotoillaan uudelleen seuraavasti:

(2)' On olemassa todellista hammassärkyä.

Tällaisen puhettavan omaksuminen ei sulkisi pois mitään arkikielen tavallisia lauseita, jotka koskevat muita ihmisiä ja heidän hammassärkyään. Lause

(3) B:llä on hammassärkyä

(kun B on joku muu kuin solipsisti) olisi myös solipsistin näkökulmasta hänelle ymmärrettävä lause. Uusi puhetapa ainoastaan tekisi käsitteellisen eron minun (solipsistin) kokemukseni, toisin sanoen välittömästi koetun kokemuksen, ja toisen henkilön välillisesti tietooni tulevan kokemuksen välille.

Tällä ajatuksella on selkeä edeltäjä Filosofisissa huomautuksissa. Seuraavassa pyrin selvittämään, kuinka Wittgenstein uuden ajattelunsa varhaisemmassa vaiheessa oli sitoutunut tietynlaiseen metodologisesti solipsistiseen kuvaan kielestä, ja kuinka hän pian hylkäsi tämän kuvan ja kehitti voimakasta kritiikkiä sitä kohtaan. Filosofisten huomautusten osassa VI Wittgenstein kirjoittaa:

”Voisimme omaksua seuraavan esitystavan: Jos minulla, L.W.:llä, on hammassärkyä, tämä ilmaistaan lauseella 'On olemassa hammassärkyä'. Mutta jos asianlaita on se, jonka ilmaisemme nyt lauseella 'A:lla on hammassärkyä', sanomme: 'A käyttäytyy kuten L.W., kun on hammassärkyä'. Analogisesti sanotaan 'ajatellaan' ja 'A käyttäytyy kuten

⁵ SRK s. 110-111, 120, 128-129.

L.W., kun ajatellaan'. (Voisimme kuvitella itämaisen hirmuvallan, jossa kieli on muodostettu niin, että despootti on sen keskus ja hänen nimensä esiintyy L.W.:n paikalla.) On selvää, että tämä ilmaisutapa on oman ilmaisutapamme kanssa samanarvoinen, mitä tulee sen yksiselitteisyyteen ja ymmärrettävyyteen. Mutta on myös yhtä selvää, että tämän kielen keskuksena voi olla kuka tahansa.”¹

Tällaisia kieliä, joilla on yksi keskus, voidaan ajatella olevan olemassa yhtä monta kuin puhujiakin. Tätä voisi sanoa ”monikeskuksisen kielen” malliksi. Filosofisissa huomautuksissa Wittgenstein sanoo, että vaikkakin nämä kielet ovat samanarvoisia siinä mielessä, että ne kaikki voivat kuvata samat tosiseikat, yksi niistä on erityisasemassa, nimittäin *minun* kieleni: ”Kaikista niistä kielistä, joiden keskuksena on eri ihmisiä [...], on kielellä, jonka keskuksena minä olen, erityisasema. Se on erityisen adekvaatti. Miten voin ilmaista tämän?”² Wittgensteinin vastaus tähän on, ettei minun kieleni erityisasetmaa voi ilmaista. Ensinnäkään sitä ei voi ilmaista kenenkään toisen kielessä. Jos minä, joka en ole L.W., esitän lauseen kuten

(4) L.W.:n kieli on erikoisasemassa, ainoastaan se kuvaa todellista kokemusta

tämä ei pidä paikkaansa, koska minun kielessäni L.W.:n kielellä *ei* ole mitään erikoisasemaa. Jos sen sijaan sanon

(5) Minun kieleni on erikoisasemassa, ainoastaan se kuvaa todellista kokemusta

olen ainoastaan esittänyt jotakin, mikä on omassa kielessäni ennako-oletuksena (”esitetty asia ei ole yksi monista, [...] sille ei voi olla mitään vastakohtaa”³). Wittgenstein toteaa, että erityisasema on tämän kielen *sovelluksessa*, jota ei voi kuvata kyseisestä kielestä itsestään riippumattomasti.⁴

Monikeskuksisen kielen mallissa käyttäisin lausetta kuten (2)' ilmaisemaan omaa

¹ FH VI, §174.

² FH VI, §174.

³ FH VI, §174.

⁴ FH VI, §174. Kts. Malcolm 1967, s. 226-227.

hammassärkyäni. ”Hammassärky” edustaa tässä välitöntä kokemusta, havainnonsisältöä. Lause (3) konstruointiin uudelleen muotoon

(3)' B käyttäytyy kuten A käyttäytyy silloin, kun on todellista hammassärkyä.

Malli havainnollistaa sitä, kuinka voisimme ajatella sekä omaa välitöntä kokemustani kuvaavien lauseiden että toisten ihmisten vastaavia sisäisiä kokemuksia kuvaavien lauseiden olevan palautettavissa havaintokokemukseen. Punnitsen lauseen (3)' totuutta havainnoimalla B:n käyttäytymistä. Näin ollen pääsen selville molempien lauseiden (2)' ja (3)' totuudesta vetoamalla omaan havaintokokemukseeni, mutta tapa, jolla lauseiden totuuden selvittäminen tapahtuu, on erilainen. Kirjoittaessaan Filosofisia huomautuksia vuosina 1929-1930 Wittgenstein kävi läpi välivaihetta, jonka aikana hän oli enemmän tai vähemmän sitoutunut Wienin piirin mallin mukaiseen verifikationismiin.¹ Tällöin hän näki lauseen mielen kannalta ratkaisevana lauseen verifioimismenetelmän. Kieleni lauseiden (2)' ja (3)' merkityseroa luonnehtii se, että *vertaan lausetta todellisuuteen* eri tavalla.

Wittgensteinin ajatus tässä vaiheessa oli, että oma hammassärkyäni on välittömänä kokemuksena suoraan todennettavissa. Ikään kuin vertaan suoraan lausetta ”Minulla on hammassärkyä” todellisuuden kanssa ja totean sen todeksi – ajatus jonka hän nimenomaisesti hylkäsi myöhemmin. Hänen lyhyen aikaa käyttämänsä terminologian mukaan välittömän kokemuksen lauseet kuten ”Minulla on hammassärkyä” ovat *propositioita* (kutsuttakoon niitä tässä yhteydessä ”varsinaisiksi propositioiksi”), erotuksena ei-suoraan todennettavista lauseista kuten ”tuolla miehellä on hammassärkyä”, jotka ovat *hypoteeseja*.² Varsinainen propositio on lause, jonka totuus luetaan suoraan havainnonsisällöstä.³

Jos lauseen mieli on yhtä kuin sen verifioimismenetelmä, tämä johtaa muun muassa siihen, että lauseet ”Muilla ihmisillä on hammassärkyä” ja ”Muut ihmiset käyttäytyvät samoin kuin minä käyttäydyn silloin, kun minulla on hammassärkyä, mutta heillä ei ole

¹ Hymers 2005, s. 218-220; Malcolm 1967, s. 224-225; Hacker 1972, s. 188. Kts. myös Wrigley 1989.

² Moore 1954, s. 10, 14. Wittgensteinin termien käyttö ei tarkkaan ottaen ollut näin yksinkertaista: Mooren mukaan hän käytti luennoillaan välittömän kokemuksen lauseista ja hypoteeseista myös yhteisnimitystä ”kokemuspropositiot” (”experiential propositions”) halutessaan erottaa ne matemaattisista lauseista.

³ Hymers 2005, s. 222.

hammassärkyä” voivat olla, Wittgensteinin sanoin, ”merkityssisällöltään identtisiä”¹. Jos luemme toisen henkilön hammassärlyn hänen käyttäytymisestään – esimerkiksi siitä, että toinen sanoo hänellä olevan hammassärkyä – kaikki kokemus, joka kelpaa todisteeksi toiseen näistä lauseista, kelpaa myös toiseen. Wittgenstein kirjoittaa:

”Tämä merkitsee, että jos olisin oppinut jälkimmäisen ilmaisumuodon [ilmaisumuodon, jossa sanon, että vain minulla on hammassärkyä], puhuisin esimerkiksi surkuttelevalla äänensävyllä ihmisistä, joilla ei ole mitään hammassärkyä, mutta jotka käyttäytyvät kuten minä silloin, kun minulla on särkyä.”²

Mutta kuitenkin:

”Sanoa, että muilla ei ole mitään kipuja, edellyttää kuitenkin, että on mieltä sanoa heillä olevan kipuja.”³

Jos sanon ”hammassäryksi” sitä, minkä tunnen omasta kokemuksestani ja jonka todennan suoraan omaan kokemukseeni vetoamalla, tässä mielessä ei ole lainkaan mielekästä sanoa, että toisella on tai ei ole hammassärkyä. Lauseissa ”Minulla on hammassärkyä” ja ”Tuolla miehellä on hammassärkyä” meillä on itse asiassa kaksi eri tavalla käytettävää hammassärlyn käsitettä.⁴ Jälkimmäinen lause on hypoteesi, jota en todenna samalla tavalla suoraan kuin ensimmäisessä tapauksessa, vaan ulkoisten merkkien perusteella (eleet ja ilmeet, voihkiminen, se että henkilö sanoo minulle hänen hammastaan särkevän, ja muuta tällaista). Kun kuitenkin arkipäiväisesti käytän sanaa ”hammassärky” viittaamaan sekä omaan että naapurini hammassärkyyn, Wittgenstein sanoo hieman aiemmin, ”käytän kivuntunteen mielikuvaa samalla tavoin kuin vaikkapa virtaamisen käsitettä puhuessani sähkövirran virtaamisesta”⁵. Korostettakoon sitä, että tämä ajatus on yhtä kuin sanoa, että kullakin ihmisellä on sanoilleen kaksi rinnakkaista merkitystä: julkiseen kieleen kuuluva merkitys, ja toisaalta yksityinen, primäärinen merkitys, joka viittaa vain henkilökohtaiseen

¹ FH VI, §190.

² FH VI, §190. Lisäys hakasuluissa omani.

³ FH VI, §198.

⁴ Hacker 1972, s. 192-193.

⁵ FH VI, §189.

välittömään kokemukseeni – siis sama ajatus, johon Wittgenstein kriittisesti viittaa Sinisen kirjan loppupuolella (kts. edellinen luku).

Kuten jo edellä vihjattiin, Wittgensteinin työllä näihin aikoihin on yhtymäkohtia siihen, mitä samanaikaisesti tapahtui Wienin piirin keskuudessa. Tällöin Rudolf Carnapin filosofiseen ohjelmaan kuului (tavallisesti fenomenalistisesti tulkittu) pyrkimys palauttaa kaikki tieteellinen tietomme havaintokokemukseen, toisin sanoen vankkaan empiriaan, jonka hankin henkilökohtaisessa suorassa yhteydessäni tarkkailun kohteena olevaan todellisuuteen.¹ Tätä voidaan luonnehtia erääksi metodologisen solipsismin lajiksi.² Wittgensteinin monikeskuksinen kieli Filosofisissa huomautuksissa on yritys selittää, miten tämän carnapilaisen ajatuksen piirissä voidaan selittää se, että kommunikaatio ihmisten välillä on mahdollista. Jos nimittäin kielemme lauseiden merkitykset palautuvat viime kädessä henkilökohtaiseen kokemukseen, nämä merkitykset itse ovat henkilökohtaisia. Tämä nähtiin edellä: lauseiden ”Minulla on hammassärkyä” ja ”Tuolla miehellä on hammassärkyä” tapauksessa tarvitsen kaksi eri hammassärryn käsitettä, toisen viittaamaan omaan kokemukseeni, toisen viittaamaan muiden ihmisten hammassärkyyn, joka todennetaan tietynlaisten symptomien avulla. Jos minun käsitteeni ja toisen ihmisen käsitteet eivät ole samoja, miten voimme ajatella, että pystymme ensinkään onnistuneesti kommunikoimaan keskenämme? Kuten näimme, Wittgenstein otti kysymyksen vakavasti ja argumentoi, että kaikki kielet, joilla on eri keskuksset, ovat käännettävissä toisikseen ilman, että niiden ilmaisuvoima kärsisi mitenkään. Monikeskuksisen kielen ajatuksen mukaan oman kieleni erottaa muiden kielistä sen erityinen soveltamistapa, eikä sen ”erityisasema” olekaan muulla tavalla ilmaistavissa.

Hyvin pian 30-luvun alkuvuosina Wittgenstein alkoi pitää tätä positiotaan virheellisenä. Monikeskuksisen kielen mallista puhuessaan hän on yhä sellaisessa vaiheessa filosofiaansa, jossa hän käsitti kielen olevan pohimmiltaan olennaisesti, eräässä mielessä, henkilökohtainen konstruktio. Kieli on jotakin, mikä tulee projisoiduksi maailmaan tietyn *subjektin* kautta. Kieli, jossa sanoilla on *minulle* tietty, välittömästi tuntemani primäärinen merkitys, on yksityinen kieli. Mutta pian seurasi mielenmuutos, jonka myötä hän alkoi ajatella, että tähänastinen lähestymistapa oli perusoletuksiltaan väärä. Filosofisten

¹ Uebel, 3.3, <http://plato.stanford.edu/archives/fall2006/entries/vienna-circle/>

² Hacker 1972, s. 187; Pihlström 2000, s. 75-80.

huomautusten materiaalin kirjoittamista seuranneina vuosina hän tuli toisiin ajatuksiin välittömien kokemusten lauseista, siis niin sanotuista ”varsinaisista propositioneista” ja niiden verifioitavuudesta.

Esimerkkinä tällaisesta välittömän kokemuksen lauseesta voisi toimia ”Näen punaisen täplän”.¹ On mahdollista ajatella, että tällaisen lauseen tapauksessa minulla on käytössäni suoriin ja luotettavin mahdollinen todistamismenetelmä, nimittäin omaan havaintokokemukseeni vetoaminen. On kuitenkin vähintäänkin epäselvää, miten tätä voisi sanoa lauseen ”Näen punaisen täplän” *todistukseksi*. Ennen kaikkea tässä ei näytä olevan tilaa sille mahdollisuudelle, että epäonnistuisin lauseen todistamisessa. Vuosien 1932-33 aikana pitämässään luennoissa, joiden pääkohtia G. E. Moore merkitsi muistiin, Wittgenstein oli jo tullut siihen tulokseen, että on olemassa lauseita, joiden kohdalla on merkityksetöntä kysyä, millä tavalla ne verifioidaan. Toisin sanoen: kysymys ”miten tiedät, että näet punaisen täplän?” on merkityksetön.²

Kuten Wittgenstein myöhemmin ajatteli, jos minun on jonkinlaisen suoran todistamisen avulla mahdollista tietää että näen punaisen täplän, silloin on oltava myös loogisesti mahdollista että *en* tietäisi sitä. Mutta lauseet kuten ”Näen nyt punaisen täplän, mutta saatan erehtyä” tai ”En tiedä, näenkö nyt punaista täplää” eivät ole mielekkäitä. Näin ollen, toisin kuin niihin lauseisiin joita hän kutsui hypoteeseiksi, välittömän kokemuksen lauseisiin ei liity verifiointia, ja ”tietäminen” on niihin liitettynä harhaanjohtava käsite.³

Välittömän kokemuksen lauseille on tyypillistä muun muassa se, että ne synnyttävät erilaisia filosofisia ongelmia, joiden alkulähde on niihin soveltamassamme harhaanjohtavassa puhettavassa. Tällaisen lauseen oletettua ”verifioimista suoraan” voisi luonnehtia ehkä tällä tavalla: haluan selvittää, onko lause ”Näen nyt punaisen täplän” tosi. Sen jälkeen totean, että havaitsen punaisen täplän, joka on sen-ja-sen muotoinen ja

¹ Kts. FH VI, §171.

² Moore 1954, s. 14.

³ Kts. von Wright 1999, erit. s. 15-19; Malcolm 1999, s. 109-114. Wittgensteinin 20- ja 30-lukujen taitteessa ilmaisema verifikationismi voidaan nähdä ensimmäisenä askeleena kohti hänen myöhäisfilosofiansa kypsää käsitystä, jonka mukaan sanan merkitys on yhtä kuin sen käyttö kielessä. (Kts. Hintikka & Hintikka 1986, s. 224-225.) Ylläolevien esimerkkilauseiden (1) ja (2) tapauksessa: jos tunnustan verifikationismia, ajattelen, että kyseessä on kaksi eri hammassärlyn käsitettä – toinen omaa kokemustani, toinen naapurini kokemusta varten – nimenomaan sillä perusteella, että kyseessä on kaksi eri verifiointimenetelmää.

sijoittunut siihen-ja-siihen paikkaan näkökentässäni, ja niin edelleen. Näin tehdessäni puhun punaisen täplän havainnonsisällöstäni tavalla, joka on analoginen ei-yksityisen, jokapäiväisen maailmamme objekteista puhumisen kanssa. Sanon esimerkiksi, että sillä on tiettyjä ominaisuuksia kuten värisävy ja muoto ja että sillä on tietty sijainti avaruudessa, tässä tapauksessa näköavaruudessa. Näiden havaintojen perusteella teen päätelmän: on niin, että näen nyt sellaisen-ja-sellaisen punaisen täplän siinä-ja-siinä paikassa, joten lause ”Näen nyt punaisen täplän” on tosi. Näin tehdessäni olen soveltanut havainnonsisältöön samanlaista puhetapaa kuin mitä soveltaisin fysikaaliseen kappaleeseen. Tämä saa asian näyttämään siltä, että havainnonsisältökin on eräänlainen olio. Se on erikoislaatuinen ainoastaan siinä mielessä, että en voi näyttää sitä kenellekään muulle, toisin sanoen: vaikka toinen havainnoisi maailmaa tarkalleen samasta näkökulmasta ja samoin välinein kuin minä, hänellä ja minulla ei koskaan voi olla numeerisesti identtistä havainnonsisältöä. Näin ollen näyttää myös siltä, että oman kieleni on oltava erityisen adekvaatti, koska *yksityisiin olioihin* voin viitata ainoastaan sen avulla.

Edellä kuvatun kaltainen käsitys tiettyjen filosofisten hämmennysten alkulähteestä oli Wittgensteinin mielessä jo silloin, kun hän alkoi merkitä ylös uusia pohdintojaan palattuaan Cambridgeen ja filosofian pariin vuonna 1929. Filosofisissa huomautuksissa hän kirjoittaa:

”Pahimmat filosofiset erehdykset syntyvät aina silloin, kun tavallista – fysikaalista – kieltämme halutaan soveltaa välittömästi annetun alueella. [...] Itse puhetapa 'Havaitsen x:n' on jo otettu fysikaalisesta ilmaisutavasta, ja x:n on määrä olla tässä aineellinen esine – esimerkiksi kappale. On [...] väärin käyttää tätä puhetapaa fenomenologiassa [...].”¹

Kuten Tractatuksessa lause saattoi kuvata todellisuuden kompleksista tosiseikkaa olemalla itsekin kompleksinen tosiseikka, Wittgenstein ajatteli edelleen, että kielen, sikäli kuin sen avulla voidaan kuvata todellisuutta, on oltava samalla tasolla kuin todellisuus, jota kuvataan. Häneen alkoi vaikuttaa oivallus siitä, että kieli itse kuuluu fysikaaliseen maailmaan: näin ollen sen ensisijainen käyttötapana täytyy olla fysikaalisen maailman

¹ FH VI, §§171-173.

kuvaaminen sellaisena, kuin siitä tavallisessa kielenkäytössämme puhumme, toisin sanoen: kun puhumme esineistä ja kappaleista, kuten kirjoituspöydästäni tai tuolistani.¹ Puhuminen, kirjoittaminen, kuvaaminen ovat arkipäiväisen, jaetun maailmamme tapahtumia ja toimivat fysikaalisen välineistömme kautta. Kun kuitenkin pyrimme soveltamaan erilaisia peruskielemme käsitteitä sellaisinaan välittömästi annetun alueella, tuloksena on filosofisia ongelmia, jotka vaikuttavat mahdottomilta ratkaista niin kauan, kuin emme näe niiden alkulähteitä selvästi. Wittgensteinin myöhemmän filosofian metodi pohjautui, kuten hänen ilmaisunsa kuuluu, ilmiöiden, tapahtumien ja kielipelien *kieliopin* selventämiseen. Nyt käsillä olevassa tapauksessa huomaamme, että kuvamme välittömän kokemuksen kohteiden kieliopista on monin tavoin ongelmallinen. Ytimekkäät huomautukset Filosofisissa tutkimuksissa ehdottavat, että oikea menetelmä saada selkoa ilmiöiden ja olioiden luonteesta on tutkia, miten kieli todellisessa, elävässä käytössään suhtautuu noihin ilmiöihin ja olioihin:

”*Olemus* saa ilmaisunsa kieliopissa.

[...] Kielioppi kertoo, minkä laatuinen olio jokin on.”²

Reitti välittömän kokemuksen luonteen parempaan ymmärtämiseen on siis tarkastella, millaiset kielemme käsitteet ovat todella soveltamiskelpoisia siihen ja mitkä eivät ole, ja missä kohtaa näkemystämme ehkä sekoittavat totunnaiset tavat, joilla tuota kokemusta on perinteisesti filosofiassa käsitelty.

Kuten yllä lainattu katkelma Filosofisista huomautuksista (VI, §§171-173) osoittaa, Wittgenstein oli jo varhain omaksunut ajatuksen, että pyrkimys mallintaa välittömän kokemuksen kohteet fysikaalisten kappaleiden esimerkin mukaisesti oli potentiaalinen filosofisten erehdysten lähde. Kuitenkin, Filosofisissa huomautuksissa hän silti edelleen käsittelee vakavasti ajatusta siitä, että yksityinen kokemukseni maailmasta voisi toimia perustasona, joka on vastaavuussuhteessa kieleni ilmaisujen kanssa. Tämä näyttää tekevän Wittgensteinin ajattelun kehityksen yksiselitteisestä kuvaamisesta tässä kohtaa mutkikasta. On ehkä mahdollista, että vaikka hän ei 30-luvun alun kirjoituksissaan pitänytään

¹ Hintikka & Hintikka 1986, s. 161-167; Hintikka 1990, s. 19; myös Glock 1996, s. 175 ja Stern 1995, s. 140-141.

² FT §§371, 373.

välittömän kokemuksen kohteita varsinaisina fenomenologisina olioina, hän saattoi olettaa niiden olevan kuitenkin ostensiivisesti yksilöitävissä tarvittavassa määrin, jotta voitiin puhua esimerkiksi lauseen ”näen punaisen täplän” suorasta ”verifioimisesta”; tällöin hänen näkemyksensä ostensiosta olisivat muuttuneet olennaisesti vasta myöhemmin. Oli tämän asian laita kuinka tahansa, yleinen kehityskulku on selvä: verifikationistisessa vaiheessaan Wittgenstein vielä oletti, että metodologisesti solipsistinen, monikeskuksinen kuva kielestä oli pätevä kuvaamaan kielen ja maailman vastaavuussuhdetta; G. E. Mooren muistiinpanoista käy ilmi, kuinka Wittgenstein alkoi kyseenalaistaa tuon näkemyksensä olennaisia osia luennoissaan vuosina 1932-33; ja sanellessaan Sinisen kirjan tekstiä oppilailleen lukuvuonna 1933-34 hän oli jo päätenyt kokonaan uudenlaiseen kantaan.

3.2 Wittgenstein Filosofisissa tutkimuksissa: uusi kuva aistimuskielestä

Niissä Filosofisten tutkimusten huomautuksissa, joihin yleisesti viitataan hänen niin kutsutun yksityiskieliargumenttinsa avainkohtina, monet Wittgenstein huomautukset voidaan heijastaa hänen aikaisempien kirjoituksiensa taustaa vasten. Peruskysymys on, voimmeko konstruoida kielen, joka pohjautuu pelkästään siihen, mikä on välittömästi annettua subjektille. Eräät katkelmat muistuttavat erityisen vahvasti mieleen Filosofisten huomautusten metodologisesti solipsistisen monikeskuksisen kielen:

”Olennaista yksityisessä kokemuksesta ei oikeastaan ole se, että jokaisella on oma erityinen versionsa kokemuksesta, vaan se, että kukaan ei tiedä, onko toisellakin *tämä* vai jotakin muuta. Olisi siis mahdollista olettaa – vaikka tätä ei voikaan todentaa – että osalla ihmiskuntaa on *yhdenlainen* punaisen aistimus, toisella osalla toisenlainen.

Miten sitten on sanan 'punainen' laita – onko minun sanottava, että tämä edustaa jotakin, minkä 'me kaikki kohtaamme', ja että jokaisella pitäisi oikeastaan olla tämän sanan ohella vielä toinen sana, joka edustaa hänen *omaa* punaisen aistimustaan?”¹

¹ FT §§272-273.

Ja hetken päästä:

”[...] emmekö [...] *tarkoita* jotakin aivan määrättyä, kun katsomme väriä ja nimeämme värivaikutelman?’ Ikään kuin suorastaan irrottaisimme värivaikutelman – kuten kalvon – nähdystä esineestä. (Tämän pitäisi herättää epäluulomme.)

Mutta miten on ylipäänsä mahdollista, että meillä on kiusaus uskoa, että *tarkoitamme* jollakin sanalla milloin kaikkien tuntemaa väriä – milloin taas 'visuaalista vaikutelmaa', jonka *minä juuri nyt* saan? Miten tällainen kiusaus voikin olla tässä olemassa?”¹

Wittgensteinin mukaan ”kiusauksen” saa aikaan se, että koko kuvamme aistimussanojen yhteydestä aistimukseen on harhaanjohtava. Olemme nähneet, kuinka Wittgenstein 30-luvun alkupuolella hylkäsi ajatuksensa siitä, että välittömän kokemuksen lauseet tyyppiä ”näen nyt punaisen täplän” olisivat suoraan verifioitavia ”varsinaisia” (*genuine*) propositioita. Tämän sijaan hän omaksui ajatuksen, jonka mukaan välittömän kokemuksen lauseet eivät ole kuvauksia, vaan niiden rooli on täysin erilainen: ne ovat ”tunnustuksia” (*avowals*), kokemuksen ilmaisuja.²

Jos ajattelen, että sanan ”kipu” varsinainen merkitys on tietyn aistimuksen *kuvaus*, on vaikea välttää johtopäätöstä, että voin viitata sanalla ”kipu” ainoastaan omaan kipuuni. Koska oma kipuni on ainoa kipu, jonka voin kokea ja sen jälkeen kuvata, näyttää todella siltä kuin viittaisin sanalla aina ensisijaisesti omaan välittömään kokemukseeni ja vasta toissijaisesti muiden kokemukseen, josta saan tiedon epäsuorasti ja josta muodostan itselleni kuvan analogian avulla käyttämällä omaa kipuani mallina. Nämä kysymykset ovat pelissä Filosofisten tutkimusten katkelmassa, joka kuuluu teoksen ahkerimmin lainattuihin:

”Jos sanon itsestäni, että tiedän vain omasta tapauksestani, mitä sana 'kipu' merkitsee – eikö minun ole sanottava *näin* myös muista ihmisistä? Miten sitten voin yleistää tämän *yhden* tapauksen niin vastuuttomalla tavalla?

Jokainen sanoo minulle nyt itsestään, että hän tietää vain oman

¹ FT §§276-277.

² Esim. Glock 1996, s. 175-177.

itsensä perusteella, mitä kivut ovat! -- Olettakaamme, että jokaisella olisi kotelo, jossa olisi jotakin, mitä sanomme 'kovakuoriaiseksi'. Kukaan ei voi koskaan kurkistaa toisen koteloon ja jokainen sanoo tietävänsä vain *oman* kovakuoriaisensa ulkonäön perusteella, mikä kovakuoriainen on. -- Tällöin voisi olla, että jokaisella on kotelossaan eri olio. Voisi jopa kuvitella, että tällainen olio muuttuisi jatkuvasti. -- Mutta jospa sanalla 'kovakuoriainen' olisi näille ihmisille kuitenkin jotakin käyttöä? -- Sanaa ei siinä tapauksessa käytettäisi olion nimenä. Kotelossa oleva olio ei kuulu lainkaan kielipeliin, ei edes *jonakin*, sillä kotelohan voisi olla myös tyhjä. -- Ei – tämän kotelossa olevan olion avulla on mahdollista 'supistaa'. Jotakin jää pois, mitä se sitten lieneekin.

Tämä merkitsee: Jos aistimuksen ilmaisun kielioppi konstruoidaan 'olion ja sen merkitsemistavan' mallin mukaan, olio jää silloin tarkastelusta asiaankuulumattomana pois.”¹

Kovakuoriainen kotelossa edustaa tässä yksityistä aistimusta käsitettynä (sisäisesti) ostensiivisesti määriteltävissä olevaksi olioksi. Kovakuoriaisella on tietyt ominaisuudet ja tuntomerkit, jotka saamme selville katsomalla kotelomme sisään. Voimme siis kuvata kovakuoriaisen ja mikään ei myöskään estäisi vertaamista sitä muiden kovakuoriaisten kanssa: valitettavasti pääsy kurkistamaan toisten ihmisten koteloihin on kuitenkin kaikilta evätty. Vaikuttaa siis siltä, että aistimustemme yksityisyys on seurausta ainoastaan havaintokykymme tietynlaisesta onnettomasta (ja kontingentista) rajoituksesta: mahdottomuudesta saada suoraa tietoa toisen sisäisestä kokemuksesta. Tätä voi luonnehtia samoilla sanoilla, joita Wittgenstein käytti havainnonsisältöjä käsittelevissä luentomuistiinpanoissaan: meillä on vaikutelma, että voimme ”osoittaa aistimusta ja nimetä sen”², vaikkakaan kukaan toinen ei voi nähdä tätä sisäistä osoittamistamme. Meillä on siis ajatus – jos ajattelemme näköhavaintoa – ”yksityisestä näkökohteesta”³, joka saa ilmaisunsa ainoastaan epäsuorasti käyttäessämme siitä yleiskielistä sanaa, kuten ”kovakuoriainen” Wittgensteinin esimerkissä. Itse aistimus on kuitenkin jotakin, mikä on kullakin puhujalla ”sielunsa silmien edessä”, jotakin, mitä ”emme voi katsoa, [koska] se on

¹ FT §293.

² Kts. ML s. 71.

³ ML s. 75.

hänessä”¹. Käytämme tietenkin yleiskielen aistimusta kuvaavaa sanaa, kuten ”kipu”, viittaamaan kipuun riippumatta siitä, kenen kipu on kyseessä. Mutta kuitenkin toisaalta saatamme sanoa, että se, mitä varsinaisesti *tarkoitamme* sanalla, on yksityinen aistimusobjekti, jonka tunnemme ainoastaan omasta tapauksestamme introspektion kautta.

Wittgensteinin kovakuoriaisesimerkki on tarkoitettu osoittamaan, että jos ajattelemme viittaavamme sanoilla aistimukseen kuten olioihin (”olion ja sen merkitsemistavan malli”), olio itse olisi yksityisenä ja mihinkään vertaamattomana hyödytön aistimuskielemme kieliopin kannalta. Wittgenstein haluaa sanoa, että on väärinkäsitys pitää sitä, mihin viittaamme esimerkiksi sanalla ”kipu”, yksityisenä aistimusobjektina. Aistimukset eivät ole ”things”² tai ”inner objects”³. Wittgensteinin kanta tiivistettynä voitaisiin muotoilla niin, että a) on kylläkin olemassa henkilökohtaisia sisäisiä kokemuksia⁴ ja b) ei ole väärin sanoa, että nämä kokemukset ovat yksityisiä⁵, mutta c) on harhaanjohtavaa käsittää nämä olioiksi, joita voisi osoittaa ja nimetä kuten fyysikaalisen maailman kappaleita.

Huomautuksessa 293 Wittgenstein sanoo, että olio ”jää tarkastelusta asiaankuulumattomana pois” nimenomaan siinä tapauksessa, että ajattelemme aistimuskielemme toimivan ”olion ja sen merkitsemistavan” mallin mukaisesti. Toisin sanoen: ajattelemme, että esimerkiksi sanan ”kipu” merkityksen konstruoi sen viittaaminen tiettyyn aistimukseen, joka on välttämättä yksityinen. Wittgensteinin argumentti tässä kohtaa on, että koska julkisen kielemme avulla ei olisi mitään keinoa päästä käsittelemään itse yksityistä aistimusta, olisi kielen toiminnan kannalta yhdentekevää, millainen kunkin henkilön aistimuskokemus olisi vai olisiko sitä lainkaan. Tämän on tarkoitus toimia *reductio ad absurdum*-argumenttina. Wittgenstein pyrkii osoittamaan, että jos kiinnittäisimme nimen aistimukseen kuten kiinnitämme nimilapun esineeseen⁶, nimen viittauskohteen itsensä rooli kielessämme kävisi käsittämättömäksi. On tärkeää huomata, että Wittgensteinin oma kanta ei missään mielessä kiellä henkilökohtaisen kokemuksen merkittävyyttä siinä mielessä kuin §293 sen esittää.⁷ Tulkinta, joka ottaisi huomioon

¹ ML s. 75.

² Rudd 1997, luku 2.

³ Esim. Mason 2005, s. 37.

⁴ Esim. FT §304, 308.

⁵ Esim. FT §248.

⁶ Vrt. FT §15.

⁷ Tästä väärintulkinnasta varoittavat erityisesti Mason (2005) ja Hintikka & Hintikka (1986). Mason kritisoi Daniel Dennettia: tämä on käyttänyt Wittgensteinin ajatusta ajamaan omaa kantaansa, jonka

ainoastaan aistimusten ulkoisilla merkeillä pelattavan kielipelin ilman näihin liittyvää todellista sisäistä kokemusta, olisi omiaan tekemään Wittgensteinista varsin pinnallisen behavioristin. Todellisuudessa meillä kuitenkin on sisäisiä kokemuksia ja niiden erilaisia ilmaisuja, sen sijaan että kunkin puhujan käytettävissä olisi ainoastaan merkkejä ja niiden viittaussuhteita hänen omiin yksityisiin sisäisiin aistimusobjekteihinsa. Wittgensteinin kritiikin kohteena ei ole sisäisen kokemuksen todellisuus, vaan idea yksityisestä aistimuskohteesta, joka on ymmärretty liikaa materiaalista objektia muistuttavaksi.¹

Eräs tärkeä piirre, joka Wittgensteinin mukaan luonnehtii aistimusta, on se, että emme identifioi aistimuksemme kriteerien avulla. Kun Wittgensteinin päiväkirjanpitäjä huomautuksessa 258 pyrkii nimeämään tietyn toistuvan aistimuksen A:ksi, osoittautuu, että hänellä ei ole käytössään kriteeriä, jonka perusteella hän voisi sanoa kyseessä olevan sama aistimus.² Jos A olisi materiaalsen maailman esine, olisi aina muotoiltavissa julkiset kriteerit sille, mitä sanomme A:ksi ja mitä emme. Tämä julkinen viitekehys mahdollistaa myös sen, että meidän voidaan sanoa joskus erehtyvän siitä, onko tietty materiaalsen maailman esine A vai ei. Sen sijaan lauseessa ”minulla on nyt aistimus A” ei voida sanoa olevan vastaavaa erehtymisen mahdollisuutta. Jos nimeän aistimuksen A:ksi samaan tapaan kuin nimeäisin esineen A:ksi, ei ole mitään eroa niiden tapausten välillä, että jokin aistimus on A ja että se näyttää minusta olevan A. Mikäli en voi identifioida aistimustani väärin, menettää myös mielensä sanoa, että voin identifioida sen oikein. Näin Wittgenstein pyrkii johtamaan meitä luopumaan ajatuksesta, että aistimussanan käyttämisessä olisi lainkaan kyse yksityisen olion identifioinnista.

Wittgensteinin niin sanottua yksityiskieliargumenttia on joskus tulkittu niin, että varsinainen syy sille, miksi A ei esimerkissä voi toimia aistimuksen nimenä, on se, että ei ole olemassa mitään riippumatonta tapaa varmistua siitä, käyttääkö päiväkirjanpitäjä johdonmukaisesti merkkiä A samasta aistimuksesta. Toisin sanoen, on mahdotonta todentaa, että merkkiä A on kulloisessakin tapauksessa käytetty oikein. Tätä voisi pitää osoituksena siitä, että Wittgensteinin myöhäiskaudenkin kirjoituksissa oli jäänteitä verifikationistisesta ajattelutavasta³. Meredith Williams on kuitenkin kritisoinut tätä

mukaan *qualia* on pseudokäsite.

¹ Pears 1971, erityisesti s. 142-154.

² Kriteerin käsitteestä Wittgensteinilla laajemmin kts. Finch 1977, s. 55-67 ja Gaynesford 2002.

³ Oletetuista verifikationistisista piirteistä Wittgensteinin myöhäistuotannossa kts. Mounce 2002.

Norman Malcolmilta periytyvää tulkintaa ja pyrkinyt osoittamaan, että Wittgensteinin argumentti perustuu vahvempaan ajatukseen kuin pelkästään mahdottomuuteen verifioida sitä, assosioiko päiväkirjanpitäjä merkkinsä jatkuvasti onnistuneesti samaan aistimukseen.¹ Näyttää siltä, että yksityiskieliargumentin ydin on sen sijaan siinä, että aistimuksen nimeäminen A:ksi on alunperinkin nimeämistapahtuma vain näennäisesti. Ymmärtääkseni Jaakko ja Merrill B. Hintikan tulkinta² on vahva argumentti samaan suuntaan: Wittgensteinin tulee ymmärtää sanovan, ei pelkästään että yksityiskielen puhujan johdonmukaisuutta merkkiensä käytössä olisi mahdotonta todentaa, vaan että semanttisten suhteiden luominen merkkien ja merkittävien välille olisi alusta lähtien mahdottomuus solipsistisessa ympäristössä.

Wittgensteinin pohdinnat ostension rajoituksista ja yksityiskielestä johtavat päätelmään, että ”olion ja sen merkitsemistavan malli” aistimuskieleen liittyen on väärä. Yrittäessäni assosioida merkin yksityiseen aistimukseeni ja määritellä näin merkin merkityksen, assosioimisella ”ei ole mitään oikeellisuuden kriteeriä³” -- ei siksi, että olisi mahdotonta ottaa selvää, noudatanko kriteeriä oikein vai en, vaan siksi, että aistimuksen identifioiminen kriteerien avulla ei lainkaan kuulu aistimuskieleen. Sen sijaan saman ilmaisun käyttäminen ilmaisee sen, millainen aistimukseni on. Wittgensteinin omin sanoin: ”En tietenkään identifioi aistimustani kriteerien avulla, vaan käytän samaa ilmaisua. Mutta näin kielipeli ei *lopu*, vaan näin se alkaa.”⁴

Wittgenstein näyttää kuitenkin huomioivan ja ottavan vakavasti sen, että tavallisessa puheessamme voimme käyttää ja jokapäiväisesti käytämmekin hyväksemme jotakin, mitä voidaan sanoa *aistimuksen kuvaukseksi*. Niinpä hän antaa kuvitteellisen vastaväittäjänsä jatkaa edellä lainattua huomautusta: ”Mutta eikö [kielipeli] ala aistimuksella [...] jonka kuvaan?⁵” Esimerkiksi lääkäri saattaa pyytää minua kuvailemaan kipujani hänelle diagnoosin tekemistä varten. Tällaisessa tapauksessa kerron hänelle joitakin kipuaistimukseeni liittyviä ominaisuuksia – kuten että se on pistävä, polttava, sijoittunut siihen-ja-siihen paikkaan kehossani, niin-ja-niin voimakas asteikolla 1-10, tai muuta

¹ Williams 1983.

² Teoksessa Hintikka & Hintikka 1986.

³ FT §258.

⁴ FT §290.

⁵ FT §290.

vastaavaa. Eivätkö tällaiset ominaisuudet ole juuri niitä kriteereitä, joiden avulla voin erottaa aistimuksen tyyppiä A ja aistimuksen tyyppiä B toisistaan, kriteereitä, jotka yksityiskieliargumentin päiväkirjanpitäjältä oli määrä puuttua?¹ Näyttää siltä, että voin subjektiivisesti erottaa toisistaan esimerkiksi tylpän kivun ja terävän kivun ja päättää viitata toiseen merkillä A ja toiseen merkillä B (vaikkakaan kukaan *toinen* ei ehkä voi varmistua siitä, käytäntö merkintätapaani johdonmukaisesti). Tähän Wittgenstein pyrkii vastaamaan korostamalla, että sisäisen tilani kuvaaminen ja fysikaalisen kappaleen kuvaaminen eroavat olennaisesti toisistaan:

”Sana 'kuvata' tekee meille tässä ehkä kepposensa. Sanon 'kuvaan mielentilani' ja 'kuvaan huoneeni'. Meidän on palautettava kielipelien erot mieleemme.”²

Huomautuksessa 291 hän puhuu erilaisista kuvauksista instrumentteina, joilla on monenlaisia mahdollisia käyttötapoja. Harhaanjohtava on sen sijaan ajatus siitä, että kuvaus olisi aina ”tosiseikkojen sanakuva”³. Ajattelutapa, jota Wittgenstein haluaa kritisoida, näyttää olevan se, että kuvaillessani kipuani lääkärille havainnoin tajuntani sisäistä tosiseikkaa ja käänän sen sanakielelle tiettyjen semanttisten sääntöjen mukaan.

”Älä usko aina, että luet sanasi tosiseikoista, – että kuvaat tosiseikat sanoiksi sääntöjen mukaan? Erityistapauksessa joutuisit näet kuitenkin soveltamaan sääntöä ilman ohjausta.”⁴

Se, että pystyn tässä tietyssä tapauksessa kuvaamaan kipuaistimukseni, on riippuvainen sen laajemman inhimillisen käytännön olemassaolosta, jota kutsumme ”kuvaamiseksi”. Tarvitsemieni semanttisten sääntöjen toimiminen edellyttää olemassa olevaa julkista kielipeliä, jonka kautta sääntöjä kussakin tapauksessa sovelletaan. Tämä ilmaistaan lyhyesti sanomalla, että myöhäiskauden Wittgensteinille kielipelit ovat ensisijaisia sääntöihinsä nähden.⁵ Arkipäivän kielenkäytössä ”jonkin kuvaamisen” tyypillisin tapaus on

¹ Kts. esim. Hanfling 1984, s. 470-472 ja passim.

² FT §290.

³ FT §291.

⁴ FT §292.

⁵ Hintikka & Hintikka 1986, s. 195-199.

fysikaalisen maailman ilmiöiden kuvaaminen, ja sisäisen kokemuksen kysymyksistä filosofoidessaan Wittgenstein haluaa kiinnittää huomiota tapauksiin, joissa assimiloimme harkitsemattomasti fysikaalisen ja fenomenologisen, toisin sanoen objektisoimme tajunnan ilmiöt.

Kritisoidessaan yksityistä aistimuskohdetta Wittgenstein kritisoi jotain, mikä muistuttaa russellilaisia tuttuusobjekteja – välittömästi annettuja kokemuksen perusyksiköitä, joita voidaan nimetä.¹ Myös tässä kohtaa Wittgensteinin voidaan nähdä hyökkäävän oman nuoren itsensä näkemyksen kimppuun. Jaakko Hintikka on tulkinnut Tractatuksen olioiden olevan suoraan samaistettavissa Russellin tuttuusobjekteihin², ja mikäli näin on, myöhemmän Wittgensteinin näkemykset aistimuskielestä ovat kohdistettuja myös Tractatuksen ontologiaa vastaan.

¹ Esim. Diamond 2000, s. 263-266.

² Hintikka & Hintikka 1986 ja 2001; Hintikka 2000.

4. ”MINÄN” KIELIOPPI

Solipsismi, yleisesti ottaen, on ajatusmalli, joka asettaa minuuden tai ”minän” keskusasemaan metafysiikassa. Se on olennaisesti ”egosentrinen” maailman ymmärtämisen tapa, joka sanoo, että solipsistiselle subjektille – potentiaalisesti kenelle tahansa meistä -- ”olemassaolo tarkoittaa *minun* kokemukseni olemassaoloa”.¹ Solipsistisen kannan voi ilmaista eri tavoin korostamalla *minän* erikoisasemaa, kuten Wittgenstein tekee Sinisessä kirjassa muotoillessaan erottelemamme solipsistiset lauseet (a)-(c):

(a) ”Vain minun kokemukseni ovat todellisia”

(b) ”Vain minä todella näen”

(c) ”Kun jotakin todella nähdään, näkijänä olen aina minä”

Koska ”minän” käsite on näin keskeisessä asemassa ilmaisemassa sitä, mikä solipsistin positiossa on olennaista, on tarpeen selvittää sitä, millainen on ensimmäisen persoonan pronominin looginen rooli ja miten se sopii yhteen solipsistin pyrkimysten kanssa.

Voimme aloittaa jo kertaalleen esitetyllä ajatuksella. Solipsisti on vaikuttunut siitä, että sanoessamme ”minä” viittaamme ilmeisesti johonkin ainutlaatuiseen, joka on eri asia kuin fyysinen ruumis. Varmasti, solipsisti huomioi, lauseellani kuten ”Minulla on kipuja” on *eri merkitys* kuin lauseella ”Tällä ruumiilla on kipuja” (tai ”Tämä ruumis on vahingoittunut niin, että sen hermostossa tapahtuu tällaisia-ja-tällaisia ilmiöitä”). Hän voisi sanoa, että ”minä” ei voi viitata mihinkään fyysiseen ruumiiseen, koska on käsittämätöntä, miten ruumiilla sellaisenaan voisi olla kipuja: pelkkä ruumis ei ole tietoinen eikä tunne mitään. On myöskin totta, että käsitteemme ”minä” ei näytä olevan sidottu mihinkään

¹ Kts. Thornton, <http://www.iep.utm.edu/s/solipsis.htm> :”Solipsism is [...] properly regarded as the doctrine that, in principle, 'existence' means for me my existence and that of my mental states. Existence is everything I experience [...]. [T]he true solipsist understands the word 'pain', for example, to mean 'my pain'. He cannot accordingly conceive how this word is to be applied in any sense other than this exclusively egocentric one.”

tuntomerkkeihin fysikaalisessa olemassaolossamme. ”Minän” identiteetti käyttäessäni tätä sanaa on minulle selvä, vaikka en tietäisi, millainen fyysinen ruumiini tuolla hetkellä on; asian laita on samoin, vaikka kuvittelisin, ettei minulla ole ensinkään mitään yhteyttä mihinkään ruumiiseen (voin kuvitella olevani ruumiiton aave); ja voimme hahmotella mahdollisen maailman, jossa ihmisruumiit muuttavat nopeasti muotoaan niin, että ruumiini ulkomuodolla yhtenä ajanhetkenä ei ole mitään yhteistä toisen ajanhetken ruumiini ulkomuodon kanssa, ja silti meillä on tunne, että käsitteemme ”minä” olisi yhä pätevä sovellettavaksi. Edelleen, solipsisti on sitä mieltä, että se, mikä tapahtuu minulle – oma kokemukseni – on erilaista kuin mikään, mitä tavallisesti sanomme ”toisten kokemuksiksi”. Oma sisäinen kokemukseni on ainutlaatuista, koska se on jotakin, mistä olen välittömästi tietoinen: se, ja ainoastaan se, on solipsistin tarkoittamassa mielessä *koettua* kokemusta. Hän päätyy sanomaan lauseen kuten (a): ”Vain minun kokemukseni ovat todellisia”. Solipsistin tarkoittama todellinen kokemus on ainutlaatuista juuri sikäli, että se on *minun* kokemukseni.

Solipsistinen pohdintamme johtaa meidät nyt ajattelemaan ruumiitonta minää, jolle tämä käsillä oleva ainutlaatuinen kokemusmaailma kuuluu. Täytyy olla olemassa mieli, sielu tai muu yksilöllinen entiteetti, jota kutsun ”minuksi” ja joka on solipsistisen maailmani keskipiste. Solipsistinen subjekti on kaiken kokemuksen takana, ja tähän metafyyssistä tosiseikkaa heijastaa termimme ”minä” erikoisuus.

Solipsistin puheessa tuntuu olevan jonkin verran perää. Varmasti on totta, että ”minällä” on loogisesti erikoislaatuinen rooli kielessämme. Erityisesti on huomionarvoista se, että ”minää” on ilmeisestikin mahdotonta redusoida minkäänlaiseen kuvaukseen. Seuraavanlainen analyysi tuo tämän esille vertailtaessa ensimmäisen persoonan pronominia ja erisnimeä toisiinsa:

Voidaan väittää, että tyypillisimmin käytän ”minä”-pronominia tilanteissa, joissa voisin sen sijasta lausua koko nimeni. ”Minä” ja nimeni ovat yleensä keskenään vaihdettavissa lauseessa, ilman että sen merkitys muuttuisi. Tämä tapa, jolla käytämme ”minä”-sanaa lauseissa, saattaa luoda kuvan, että ”minä” on erikoislaatuinen nimi, tai nimen korvikkeena käytetty sana. Kun A sanoo

(6) Minulla on hammassärkyä

, ilmaistessaan saman ajatuksen toinen kääntää tämän lauseeksi

(7) A:lla on hammassärkyä.

Minä-sanana paikka lauseen syntaksissa on siis sama kuin erisnimellä. Tämä johtaa ajatukseen, että kyseessä on eräänlainen erisnimen lyhennys: ”Minä’ on nimi, jota jokainen käyttää puhuessaan itsestään.”¹ Tällä tavalla käsitettynä ”minä” on samalla tavalla viittaava termi kuin erisnimi, ja viittauksen kohde määräytyy sen mukaan, kuka lauseen esittäjä kulloinkin on.

Lähempi tarkastelu osoittaa kuitenkin hyvin pian, että tämä yksinkertainen selvitys ”minä”-sanana roolista on ongelmallinen ja riittämätön. Joissakin olennaisissa piirteissään ”minä” toimii eri tavalla kuin henkilön nimi. Merkitysero on selvä, jos ajattelemme esimerkiksi kuningas Oidipuksen sanovan ”Laioksen poika Oidipus on Laioksen tappaja” tai toisaalta ”minä olen Laioksen tappaja”. Tieto ensimmäisen lauseen totuudesta ei sulje pois tietämättömyyttä toisen lauseen totuudesta, kun puhuja ei ole selvillä siitä, että nimitys ”Laioksen poika Oidipus” viittaa häneen itseensä. Se, mitä Oidipukselta tällöin puuttuu, on tieto, jonka hän ilmaisee lauseella ”Minä olen Laioksen poika Oidipus”. Mutta tämän lauseen minä-pronominia ei voi palauttaa erisnimeen menettämättä lauseen merkityssisältöä: ”Laioksen poika Oidipus on Laioksen poika Oidipus” ei sano mitään.

Minä-pronominilla näyttää olevan ainakin kaksi toisiinsa liittyvää erityispiirrettä, jotka erottavat sen erisnimestä. Ensinnäkin: 1) ”minä” käyttäminen ilmaisee, että puhuja tiedostaa itsensä subjektina, toisin kuin erisnimi. Oidipus voisi tuntea mielivaltaisen tarkan kuvauksen miehestä, joka ratkaisi sfinksin arvoituksen ja surmasi Laioksen, ja tämä olisi silti yhteensopivaa sen kanssa, ettei hän olisi tietoinen siitä, että on itse tuo mies. Toisekseen: 2) erisnimeä käytettäessä on aina ainakin periaatteessa mahdollista, että erehdyn nimen viittauskohteesta, kun taas ”minä” tapauksessa ei näytä olevan mahdollista

¹ Anscombe 1981, s. 22-23; Gill 1970, s. 233-234.

erehtyä siitä, kuka ”minä” on. Oidipus voi erehtyä siitä, mikä on hänen käyttämänsä nimen ”Laioksen tappaja” viittauskohde, vaikka hän tuntisi tarkan kuvauksen Laioksen tappajasta. Nimen tapauksessa on aina viime kädessä mahdollista identifioida nimen kantaja väärin. Sen sijaan ensimmäisen persoonan pronominin käyttö lauseessa ”minä olen Laioksen tappaja” vaikuttaa olevan immuuni tämänkaltaiselle erehdykselle.

Tämä on Wittgensteinin huomio jälkimmäiseen kohtaan liittyen Sinisessä kirjassa:

”[Minä-sanan objekti- ja subjektikäytön] väliseen eroon voidaan osoittaa sanomalla: Edellisen kategorian tapaukset sisältävät määrätyn henkilön tunnistamisen, ja näissä tapauksissa on erehtymisen mahdollisuus – tai kuten mieluummin sanoisin: Erehtymisen mahdollisuuteen on varauduttu. [...] [K]ysymystä henkilön tunnistamisesta ei ole, kun sanon, että minulla on hammassärkyä. Olisi mieletöntä kysyä: 'Oletko varma, että juuri *sinulla* on kipuja?’”¹

Ajatuksen kärki on tässä: Oidipus saattaa tietää kuinka paljon tosiasiaväitteitä tahansa ”miehestä joka surmasi Laioksen”, mutta silti erehtyä siitä, kuka on tuon nimityksen todellinen viittauskohde. Sen sijaan hänen sanoessaan ”minä olen Laioksen tappaja” -- riippumatta lauseen totuudesta tai epätotuudesta – ei ole olemassa epäilyä siitä, kuka hänen lauseensa subjekti on, kenestä hän haluaa esittää väittänsä. Se on nimittäin, yksinkertaisesti, hän itse.

Näiden argumenttien voidaan katsoa osoittavan, että ”minällä” terminä on erikoislaatuinen asema: sitä ei voi redusoida mihinkään tietyn henkilön kuvaukseen, oli tuo kuvaus kuinka tarkka tahansa; ja se näyttää olevan erityisellä tavalla suojattu väärästä identifioinnista johtuvia virheitä vastaan (engl. *immunity to error through misidentification*).²

¹ SRK s. 121-122.

² Kohtaa 1) yllä olevassa kappaleessa ei suoranaisesti käsitellä tässä kirjoituksessa, mutta se on mainitsemisen arvoinen, koska sen on yleisesti ajateltu kuuluvan kiinteästi yhteen kohdan 2) kanssa ja liittävän siihen erityistä filosofista painoarvoa. J. Smith kirjoittaa: ”Standardly, the claim that a given class of self-ascriptions is [immune to error through misidentification] has been taken to suggest that those self-ascriptions are in some way particularly closely associated with self-consciousness. [The immunity] is a feature of self-ascriptions that marks their centrality to our conception of ourselves as self-conscious subjects.” (Smith 2006, s. 273-274)

Wittgenstein on täysin samaa mieltä siitä, että ”minällä” on kielessämme erikoislaatuinen looginen rooli. Hänen selvityksensä tuosta roolista on kuitenkin radikaali ja ehkä yllättävä, ja se nykäisee yhdellä sulavalla liikkeellä maton solipsistin jalkojen alta: Wittgensteinin huomautukset antavat ymmärtää, että tietyssä mielessä ”minä” ei *viittaa* mihinkään.

Sinisessä kirjassa, kuten todettua, Wittgenstein tekee eron kahden ”minä”-sanon käyttötavan välille, joista ensimmäistä hän kutsuu *käytöksi objektina* ja toista *käytöksi subjektina*. Kun esitän lauseen kuten ”Olen kasvanut 15 senttiä” tai ”Käteni on murtunut”, näissä on Wittgensteinin argumentin mukaan kyse ”minä”-sanon, tai suomen kielen tapauksessa yksikön ensimmäisen persoonan taivutusmuodon, käyttämisestä ”objektina”. Tätä käyttötapaa luonnehtii se, että puhumme fysikaalisista tapahtumista, jotka koskevat tiettyä ruumiillista olentoa. Nyt huomataan, että ilmaukset ”minä” ja ”tämä ruumis” ovat näissä tapauksissa rinnastettavissa, ja ensimmäinen voidaan korvata toisella niin, että lauseen mieli säilyy ennallaan. Lause ”Olen kasvanut 15 senttiä” on käännettävissä muotoon ”Ruumiini on kasvanut 15 senttiä” tai ”Tämä ruumis on kasvanut 15 senttiä”. Objektina käyttämiseen voidaan sanoa liittyvän sen, että tunnistan henkilön, josta puhun, tuntomerkkien perusteella. Saatan esimerkiksi vilkaista peiliin, nähdä peilikuvan jolla on kuhmu otsassaan, ja todeta että peilikuvassa olen minä: tällöin minulla on perusteet sanoa ”Minulla on kuhmu otsassani”.

Wittgensteinin ehdotuksen mukaan tietyt lauseet, kuten ”Minä näen sitä-ja-sitä” tai ”Minulla on hammassärkyä” sisältävät ”minä”-sanon käytön *subjektina*. Näissä tapauksissa sitä ei voi korvata tietyn ruumiin kuvauksella. Objektikäytössä tunnistamme tietyn ruumiin, jota väitteemme koskee, ja on ajateltavissa, että joskus erehtyisimme tässä tunnistamisessa (esimerkiksi erehdyn luulemaan jonkun toisen ruumiinosaa omakseni):

”On mahdollista, että tuntisin esimerkiksi jossakin onnettomuudessa kipua käsivarressani, näkisin sivullani murtuneen käsivarren ja ajattelisin, että se on oma käsivarteni, kun se todellisuudessa onkin vierustoverini. Ja peiliin vilkaistessani voisinkin erehtyä pitämään hänen otsassaan olevaa kuhmua omanani.”¹

¹ SRK, s. 121-122.

Subjektikäytössä tätä tunnistamisessa erehtymisen mahdollisuutta ei näytä olevan olemassa. Jos esitän kuvauksen sisäisestä kokemuksestani sanomalla ”minä näen sitä-ja-sitä”, ei vastauksella ”oletko varma, että juuri *sinä* näet?” ole mielekästä tehtävää. Tällä tavalla käytettynä ”minä” on, haluaisimme sanoa, merkillisellä tavalla erehtymätön viittauskohteensa suhteen. Kun sanon ”Minä näen sitä-ja-sitä”, ei ole epäilystä siitä, keneen lauseessani viitataan – koska viitataan *itseeni*. Solipsisti tulkitsee tämän luonnollisesti niin, että ”minä”-sanan ainutlaatuisuus tässä mielessä heijastaa sen viittauskohteen – solipsistisen subjektin, mielen tai sielun – ainutlaatuisuutta. Mutta Wittgensteinin ajatus on, että tuo päätelmä on seurausta ”minä”-sanamme erityisen logiikan väärinymmärtämisestä.

Subjektina käytetty ”minä”, Wittgenstein sanoo, ei toimita kielessä samankaltaista loogista roolia kuin nimi. Sana ”minä”, vaikka sen sanoja olisi L.W., ”ei merkitse samaa kuin 'L.W.' [...] eikä se merkitse samaa kuin ilmaisu 'tällä hetkellä puhuva henkilö’”.¹ Sen sijaan se on nähtävä ekspressiivisesti, osana ilmaisua, jonka joku tekee subjektin asemassa:

”Lauseitten 'Minulla on kipua' ja 'Hänellä on kipua' ero ei ole sama kuin lauseitten 'L.W.:llä on kipua' ja 'Smithillä on kipua' ero. Pikemminkin se vastaa eroa, joka on valittamisen ja sen välillä, että sanomme jonkun valittavan.”²

Tässä siis ”minulla on kipua” nähdään sisäisen kokemukseni sanallisena ilmaisuna, joka on rinnastettavissa ei-sanalliseen kivun ”luonnolliseen” ilmaisuun, toisin sanoen kivusta valittamiseen. Lause ”L.W.:llä on kipuja” yksilöi tietyn henkilön, nimen L.W. referentin, jolla on kipuja, tavalla, jolla ensin mainittu lause ei sitä tee. Oikein ymmärrettynä lauseen ”minulla on kipua” minä-pronominin rooli ei ole viitata johonkin referenttiin: ollessaan osa kivun ilmaisua, se ei yksilöi tiettyä henkilöä sen enempää kuin ei-kielellinen kivusta valittaminenkaan, ja tässä on perinpohjainen ero ”minän” ja erisnimen välillä. Kuten J.H. Gill on asian ilmaissut, ”[lauseessa] 'olen onnellinen', puhuja ei puhu itsestään objektina, vaan yksinkertaisesti esittää toteamuksen subjektin ominaisuudessa. [...] 'minän’

¹ SRK s. 122; samasta ajatuksesta Filosofisissa tutkimuksissa kts. FT §§404, 410.

² SRK s. 124.

subjektikäytöt [...] eivät nimeä puhujaa tai viittaa häneen, vaan ovat osa puhumisen aktia.”¹

Wittgensteinin kantaa voidaan pitää paradoksaalisena. Hänen argumenttinsa johtaa meidät sanomaan, että sellaisten, tietoisuutemme ilmauksina keskeisten lauseiden kuten ”Minä näen sitä-ja-sitä”, ”Minulla on kipuja” ja niin edelleen, takana ei ole mitään identifioitavissa olevaa subjektia, joka olisi ”minän” viittauskohde. Tämä on ainakin potentiaalisesti outoa ja kysymyksiä herättävää. Esimerkkinä tästä toimii vaikkapa eräs minän identiteettiä käsittelevä puheenvuoro, jossa Wittgensteinin Tractatus-teoksen kantaan – hänen väitteeseensä lauseessa 5.631, että ajattelevaa tai mieltävää subjektia ei ole olemassa – viitataan hämmentävänä ajatuksena, että *”there is nothing that we are”*, että ei ole todellisuudessa olemassa mitään, mitä me persoonina olisimme.² Tämän kaltaiset ongelmanasettelut tekevät Wittgensteinin ”minää” koskevasta ajattelusta filosofisesti mielenkiintoista jo sinällään, ja erityisen paljon se ansaitsee huomiota suhteessa hänen solipsismin kritiikkiinsä.

4.1 G.E.M. Anscombe: kvasi-wittgensteinilainen argumentti ”minän” loogisesta roolista

Voidaan muotoilla argumentti, jonka avulla antikartesiolaisuuden kautta päädytään näkemykseen, että ”minä” ei ole viittaava termi. Oletettakoon, argumentin vuoksi, että ”minä” toimii nimen tavoin, kuten sen syntaktinen paikka lauseessa näyttäisi edellyttävän. Tällöin on oltava mahdollista tehdä selkoa siitä, mikä on ”minän” viittauskohde, millaisen entiteetin nimi ”minä” subjektikäytössään on. Mutta toisin kuin tiettyihin henkilöihin (tavallisessa mielessä) viittaavat erisnimet, ”minä” on immuuni väärin identifioimisesta johtuville virheille. (Toisin sanoen: milloin tahansa puhuja aidosti käyttää minä-pronominia, hänen on mahdotonta erehtyä siitä, keneen hän pronomiinilla viittaa.) Näin ollen ”minän” viittauskohteen on oltava luonteeltaan sellainen, että tämä immuniteetin ehto täyttyy. Mutta tämä asettaa ”minän” oletetulle viittauskohteelle niin tiukat vaatimukset, että

¹ Gill 1970, s. 229. Alkuteksti: ”[...] in [...] 'I am happy' the speaker is not talking about himself as an object, but is simply making the statement as a subject. Moreover, Wittgenstein goes on to maintain that there is a sense in which subject-uses of 'I' are superfluous, since they do not denote, nor refer to, the speaker, but are part of the act of speaking.”

² Olson 2007, luku 1.

ainoa keino vastata niihin on olettaa viittauskohteeksi yksinkertainen ajatteleva subjekti, toisin sanoen kartesiolainen ego. Mutta kartesiolaisen egon ajatukseen turvautuminen on yhtä kuin *reductio ad absurdum*. Näin ollen on kiellettävä alkuperäinen oletuksemme ja todettava, että ”minä” ei ole minkään entiteetin nimi eikä sillä ole viittauskohdetta.

Yllä kuvattu on tapa, jolla G.E.M. Anscombe argumentoi ”minän” ei-viittaavan luonteen puolesta artikkelissaan *The First Person*. Artikkelin on julkaistu ensimmäisen kerran vuonna 1975 ja uudelleen Anscomben *Collected Philosophical Papers*-kokoelman osassa II vuonna 1981. Vaikkakaan Anscombe ei tekstissään suoraan mainitse Wittgensteinia, hänen argumenttinsa on selkeästi wittgensteinilainen, kuten useat tutkijat eksplisiittisesti huomauttavat.¹ Seuraavaksi siirryn tarkastelemaan lähemmin Anscomben argumenttia – paljolti sen laajan kritiikin vuoksi, jota hänen artikkelinsa nostatti 1970- ja 1980-luvuilla. Tavoitteena on selventää Wittgensteinin ajattelun ongelmallisilta vaikuttavilta piirteiltä Anscomben avulla.

Anscombe tarkastelee artikkelissaan ”minän” ilmeisen ainutlaatuista asemaa kielenkäytössämme ja yrittää tehdä selkoa minä-pronominin suhteesta sitä käyttävään subjektiin. Hänen johtopäätöksensä on, että yritykset selittää ”minän” loogista roolia viittaavana käsitteenä (terminä, jolla on referentti) johtavat absurdiin kartesiolaiseen kuvaan minuuden luonteesta. Anscombe päätyy väittämään, että ”minä” ei ole nimi sen paremmin kuin minkään muunkaan tyyppinen ilmaus, jonka looginen rooli olisi *lainkaan* viitata.”² Seuraavassa esitän lyhyesti hänen argumenttinsa olennaisimmilta osiltaan.

Anscomben taktiikka on ensin tutkia, millainen on ”minän” ja sen viittauskohteen suhde olettaen, että kyseessä olisi viittaava termi – sana, jota käytämme viittaamaan siihen tavalla tai toisella määriteltävään olio, joka ”minä” on. Hän lähtee olettamuksesta, että milloin tahansa käytämme minä-pronominia esittäessämme erilaisia väitelauseita itsestämme, käyttömme on erityisellä tavalla suojattu kaikkia erehdyksen mahdollisuuksia vastaan. Kun joku muotoilee lauseen, jossa hän käyttää ”minää” subjektina, tämä käyttö itsessään osoittaa, että on olemassa subjekti, joka sanoo ”minä”. Näin ollen on mahdottomuus, että

¹ Hamilton 1991, s. 40; Rovane 1987, s. 157; varauksin myös de Gaynesford 2003, s. 114.

² Anscombe 1981, s. 32. Alkuteksti: ”I is neither a name nor another kind of expression whose logical role is to make a reference, *at all*.”

aidon minä-lauseen tapauksessa oliota, johon ”minällä” viitataan, ei olisi olemassa. Sanan viittauskohteen olemassaolo on taattu.

Tämä ei ehkä ole pelkästään minä-pronominin ominaisuus. Voidaan sanoa, että demonstratiivipronominien kuten ”tämä”, ”tuo” käyttö edellyttää niin ikään, että on olemassa viittauskohde, johon sana kiinnittyy. Jos viittauskohdetta ei ole, demonstratiivipronominia ei ole aidosti käytetty. Myös ”tämä” tai ”tuo” täyttävät lauseen syntaksissa saman paikan kuin erisnimi, ja ovat siis tässä suhteessa samassa asemassa kuin ”minä”. Niinpä, Anscombe ehdottaa argumenttinsa kuluessa, ehkä ”minä” toimii kuten demonstratiivi.

Kuitenkin, Anscombe sanoo, vaikka joskus on ajateltu, että demonstratiivipronominilta kuten ”tämä” tai ”tuo” ei oikein käytettynä olisi mahdollista puuttua referenttiä, tämä ei tarkkaan ottaen pidä paikkaansa. Anscomben oman esimerkin mukaisesti voidaan ajatella miestä, joka näyttää meille käsissään olevaa laatikkoa ja sanoo: ”Tämä on kaikki, mitä Jonesista on jäljellä” ja tarkoittaa laatikossa olevaa tuhkaa – mutta puhujan tietämättä hänen kantamansa laatikko onkin tyhjä. Tässä tilanteessa, Anscombe sanoo, ei demonstratiivipronominilla ole todellista viittauskohdetta. Sanan ”tämä” käyttö on kylläkin ymmärrettävä, mutta ymmärrettävyys edellyttää Anscomben mukaan ainoastaan, että demonstratiivipronominilla on kohde, johon se ”kiinnittyy”, tässä tapauksessa laatikko. Mutta koska mies halusi puhua Jonesin tuhkatuista jäännöksistä eikä laatikosta, on sanottava, että hän käytti demonstratiivia viittaamaan johonkin, jota ei ollut olemassa.¹

Näin ollen näyttää siltä, että ”minä” ei ole myöskään demonstratiivin tapaan toimiva sana. Vastakkaista näkemystä voisi perustella näin: vaikkakin minä-pronominin esimerkiksi lauseessa ”Minulla on kipuja” ei ole käännettävissä tietyn henkilön nimeksi, se silti erottaa tietyn yksilön, jolla haluan sanoa olevan kipuja, erotettuna muista: nimittäin itseni. Näin ymmärrettynä ”minä” olisi viittaava sana, joka ei kuitenkaan ole nimi – toisin sanoen eräänlainen demonstratiivi, kuten ”tämä”. Sanoa ”minä” olisi tällöin ikään kuin osoittaisin sanalla itseäni. Mutta koska on mahdotonta ajatella, että käyttäessäni aidosti sanaa ”minä” en viittaisi olemassa olevaan subjektiin, ja, kuten edellä nähtiin, demonstratiivinen ”tämä”

¹ Anscombe 1981, s. 28.

ei ole samassa mielessä immuuni erehdykselle, ”minä” ei ole assimiloitavissa myöskään demonstratiiveihin. Se on uniikki myös niihin nähden. Wittgenstein esittää Sinisessä kirjassa samankaltaisen huomautuksen: kun sanon, että minulla on kipuja, ei ole mitenkään olennaista, että osoittaisin samalla itseäni – toisin sanoen omaa ruumistani.¹ ”Jos osoitan omaa ruumistani sanoessani 'minä', käytän sanaa 'minä' demonstratiivisten sanojen [...] käytön *mallin mukaan*. [...] Lauseessa 'minulla on kipuja' ei 'minä' ole demonstratiivipronomini.”²

Sanan ”minä” referentin olemassaolo on siis taattu sanan kaikissa aidoissa käyttötilanteissa, ja tämä erottaa sen niin erisnimistä kuin demonstratiivipronomineistakin. Anscombe kuitenkin jatkaa ehdottamalla, että tämä ei ole koko totuus, vaan sanan käyttöön liittyy vielä vahvempi ennakkoehto: paitsi että ”minä”-sanon aidoissa käyttötilanteissa ei ole kysymystä siitä, onko olemassa subjektia joka sanoo ”minä”, ei ole myöskään kysymystä siitä, olenko identifioinut tuon subjektin oikein.³ Viitataan minä-lauseeni pronomiinilla siihen olioon, joka ”minä” olen, ja olisi ”absurdia”⁴ ajatella, että tässä olisi erehtymisen mahdollisuus: en voi olla väärässä siinä, keneen viitataan ”minällä”. Näin ollen, Anscombe olettaa, meidän on pakko sanoa että käsittelemämme erityiseen nimeen tai viittaavaan ilmaisuun ”minä” pätevät säännöt: kun tätä nimeä käytetään, on varmaa että on olemassa X, ja että se, mitä pidän X:nä, on X. Näin olemme muotoilleet periaatteen, jota voimme sanoa ”minän” viittaavuustakuiksi, tai *guaranteed reference*-periaatteeksi. Käytettäköön tästä periaatteesta lyhennystä GR:

(GR) Aina, kun sanaa ”minä” aidosti käytetään, on varmaa, että a) sanalla on referentti, ja b) että sanaa käyttävä puhuja ei erehdy siitä, mikä tämä referentti on.

Anscomben esitys kulminoituu argumenttiin, jota voimme kutsua aistideprivaatioargumentiksi. Hän puolustaa kantaansa, että jos hyväksymme GR:n ehdot, ”minän” viittauskohde on oltava kartesiolainen ruumiiton ego. Toinen mahdollinen ajatus olisi olettaa, että olio, johon pronomini viittaa, on tietty fyysinen ruumis, ja tämän ajatuksen Anscombe pyrkii kumoamaan seuraavanlaisella argumentilla:

¹ SRK s. 122-124.

² SRK s. 123-124, kursivointi omani.

³ Anscombe 1981, s. 30.

⁴ Anscombe 1981, s. 30.

”[...] kuvittele, että joudun 'aistideprivaatiotilaan'. Näköaistini on poissa käytöstä, ja jokainen ruumiinosani on puudutettu, kellun ehkä tankissa jossa on haaleaa vettä; en pysty puhumaan tai koskettamaan mitään ruumiini osaa toisella. Nyt sanon itselleni: 'Minä en anna tämän tapahtua uudelleen!' Jos objekti, jota 'minällä' tarkoitetaan, on tämä ruumis, tämä ihmisolento, näissä olosuhteissa se ei ole aisteilleni käsillä; ja kuinka muuten se voisi minulle 'käsillä'? Mutta olenko menettänyt sen, mitä tarkoitan 'minällä'? Eikö se ole käsillä minulle? Onko minun tyydyttävä ikään kuin 'viittaamaan johonkin poissaolevaan'? En ole menettänyt 'tietoisuutta itsestäni'; eikä se, mitä tarkoitan 'minällä', voi olla objekti, joka ei ole enää käsillä minulle.”¹

Näyttää siltä, ettei yhteyden katoaminen omaan ruumiiseen estä muotoilemasta aitoa ajatusta yksikön ensimmäisessä persoonassa. Joten kun Anscomben ulkomaailmasta irroitettu ajattelija päättää ”minä en anna tämän tapahtua uudelleen!”, mihin tai keneen hän tällöin sanoillaan viittaa? Näyttää problemaattiselta ajatella, että voisin viitata ”minällä” tässä tilanteessa itseni missään sellaisessa tavallisessa mielessä, johon kuuluu itseni ymmärtäminen tietynä ruumiillisena yksilönä. Tilanne sulkee pois tietyn ruumiin tai tietyn persoonan, johon kuuluu olennaisena osana ruumiilliset ominaisuudet, ”minän” mahdollisten referenttien joukosta. (Kuten Hamilton² ja muut ovat tuoneet esille, yksinkertaisuuden vuoksi voidaan olettaa, että tankissa kelluvalla ajattelijalla ei ole muistoja ajalta ennen aistideprivaation alkamista, toisin sanoen ei muistikuvia ruumiistaan.) Aistideprivaatiotankin ajattelijalla ei ole kokemusta ruumiistaan – sikäli kuin hän tietää, hänellä ei ehkä ole lainkaan ruumista – joten sen minuuden, johon hän viittaa ajattellessaan minä-muotoisia ajatuksiaan, on oltava luonteeltaan jotakin ei-ruumiillista, johon hänellä on jollakin tavalla suora yhteys riippumatta aistikokemustensa todistuksesta tai sen puuttumisesta. Toisin sanoen, Anscombe päättelee, viittauskohteen on oltava

¹ Anscombe 1981, s. 31. Alkuteksti: ”[...] imagine that I get into a state of 'sensory deprivation'. Sight is cut off, and I am locally anaesthetized everywhere, perhaps floated in a tank of tepid water; I am unable to speak, or to touch any part of my body with any other. Now I tell myself 'I won't let this happen again!' If the object meant by 'I' is this body, this human being, then in these circumstances it won't be present to my senses; and how else can it be 'present to' me? But have I lost what I mean by 'I'? Is that not present to me? Am I reduced to, as it were, 'referring in absence'? I have not lost my 'self-consciousness'; nor can what I mean by 'I' be an object no longer present to me.”

² Hamilton 1991, s. 48.

kartesiolainen substantiaallinen ego. Mikään muu ei kykene täyttämään GR:n ehtoja. Mutta koska kartesiolaisen egon hyväksyminen ratkaisuksi ”minän” viittauskohteen ongelmaan johtaisi toisiin ylipääsemättömiin ongelmiin – joista Anscombe mainitsee erityisesti ongelman siitä, miten on mahdollista identifioida toisiaan seuraavien minä-lauseiden subjektit samaksi egoksi – on Anscomben mukaan hylättävä kokonaan alkuperäinen käsitys minä-sanasta ja todettava, että ”*minällä ei ole referenttiä, sen rooli kielessä ei ole viitata mihinkään olioon.*”

Anscomben argumentilla, kuten eräs tutkija on huomauttanut, ”näyttää olevan motiivinaan halu välttää joutumasta etsimään metafyyssistä [...] 'minuutta' toimimaan 'minän' käytön referenttinä. Jos 'minä' ei lainkaan viittaa, vapaudumme tietenkin pakosta löytää mitään tällaista erityistä referenttiä.”¹ Tämä on selvästikin hyvin wittgensteinilainen pyrkimys. Wittgenstein halusi kiinnittää huomiota siihen, kuinka ”minän” kieliopilliset piirteet saattavat huijata meitä kuvittelemaan, että sanan viittauskohteen on oltava tietynlainen – erityisesti jotakin sellaista kuin kartesiolainen ego. Hänen huomionsa aiheesta Sinisessä kirjassa osoittavat tämän selvästi.²

Anscomben artikkeli herätti 70- ja 80-luvuilla melko laajaa kommentointia, joka oli lähes yksinomaan kriittistä. Väite, että ”minä” ei ole lainkaan viittaava termi, nähtiin epäuskottavana ja epäloogisena: on korostettu, että lause muotoa

(8) Minä olen F

tullessaan henkilön A suusta, on käännettävissä lauseeksi

(9) A on F

, ilman että vaihdos vaikuttaa lauseen totuusehtoihin. Tämän nähdään jo sinällään tarjoavan vahvaa evidenssiä näkemykselle, jonka mukaan ”minä” on viittaava termi: koska se on korvattavissa henkilönnimellä A, joka on viittaava termi, täytyy ensimmäisen lauseen

¹ White 1979, s. 120. Alkuteksti: ”Anscombe’s argument [...] seems motivated by the desire to avoid the necessity of a search for a metaphysical (and perhaps mysterious) 'self' to serve as the referent of a use of 'I'. If 'I' does not refer at all, we are obviously relieved of the need to find any such special referent.”

² SRK s. 125-126.

minä-pronominin olla yhtä lailla viittaava.¹

On myöskin huomautettu, että Anscomben aistideprivaatio-argumenttiin liittyy ongelmakohtia. Ensinnäkin, ei ole välittömästi selvää, miten pitäisi ymmärtää Anscomben edellytys, että ”minän” referentin pitäisi ”olla käsillä” sanaa käyttävälle subjektille. B. Garrett on huomauttanut, että on kyseenalaista edellyttää, että minä-pronominin refleksiivinen käyttö vaatisi sanan referentin introspektiivistä tajuamista, käsillä olemista. Garrett pitää selvänä, että esimerkiksi humelainen ajatus siitä, ettei ole löydettävissä mitään introspektion avulla tajuttavaa yhtenäistä ”minuutta”, ei ole ristiriidassa sen kanssa, että ”minää” käsitellään viittaavana terminä.²

Toisekseen, on mahdollista, että Anscomben tapa esittää aistideprivaatiossa kelluvan ajattelijansa tilanne on harhaanjohtava. Hän näyttää ajattelevan, että pystyväkseni viittaamaan minä-muotoisella ajatuksella itseeni tietynä ruumiillisena olentona, ruumiini – sikäli kuin se on olennainen osa ”minän” referenttiä – täytyy olla aisteilleni käsillä, minulla on oltava aistikokemus ruumiistani. Mutta aistideprivaatio-argumentissa kaikki tällaiset kokemukset on suljettu pois, ja siitä huolimatta pystyn oletettavasti muodostamaan minä-muotoisia ajatuksia – toisin sanoen käyttämään minä-sanaa onnistuneesti, vaikka en pystyisi onnistuneesti viittaamaan mihinkään sanoilla ”tämä ruumis”. En ole menettänyt tietoisuutta itsestäni, vaikka, kuten Anscombe kirjoittaa, aistideprivaatitilassa ”saatan tulla ajatelleeksi mahdollisuutta”³ ettei minulla ole lainkaan ruumista. Näyttää siis siltä, että voin tulla epäilleeksi ruumiini olemassaoloa, mutten sen olemassaoloa, mitä tarkoitan ”minällä”: tämä osoittaa, että ruumiillisen ihmisyyksilön ymmärtäminen ”minän” viittauskohteeksi on epäjohdonmukaista. Kuitenkin on asetettu kyseenalaiseksi, onko Anscomben mahdollista johdonmukaisesti väittää, että hänen aistikokemuksista eristetty koehenkilönsä voisi oikeutetusti epäillä ruumiinsa olemassaoloa. Anscombe olettaa, että jos henkilöltä puuttuvat kaikki kokemukset, jotka liittyvät hänen ruumiillisuuteensa, hän ei voi viitata mihinkään ruumiillisiin ominaisuuksiinsa sanoessaan ”minä”; ja tällöin – jos ”minä” on viittaava termi – hänen täytyy viitata sanalla johonkin ruumiittomaan

¹ Taschek 1985, s. 629-630; Garrett 1997, s. 510.

² Garrett 1997, s. 510.

³ Anscombe 1981, s. 34. Alkutekstissä: ”I could [...] still have the ideas of actions, motion, etc. For these ideas are not extracts from sensory observation. If I do have them under sensory deprivation, I shall perhaps *believe* that there is [...] a body. But the possibility will perhaps strike me that there is none. That is, the possibility that there is then nothing that I am.”

minuuteen. Tämän kohdan Anscomben argumentoinnissa on ajateltu paljastavan, että hän käyttäessään kartesiolaista minäkuvaava välineenä *reductio ad absurdum*-argumentissaan tulee itse tehneeksi oletuksen, joka on epäilyttävällä tavalla kartesiolainen. Hänhän näyttää edellyttävän, että voisimme oikeutetusti soveltaa kartesiolaista epäilyn metodia oman ruumiimme olemassaoloon. Anthony Kenny ja Andy Hamilton ovat kiinnittäneet huomiota tähän kysymykseen¹, Kenny jopa kysyen, merkitseekö artikkeli Anscomben kääntymystä wittgensteinilaisuudesta Descartesin kannattajaksi.²

Kennyn ja häntä seuraavan Hamiltonin kritiikki perustuu huomioon, että aistikokemuksen rooli ei ole todistaa ruumiimme olemassaoloa koskevia väitteitä. Normaaleissa olosuhteissa näkö- tai muu havainto ruumiistani ei *konfirmoi* väitettä, että minulla on ruumis. Sen sijaan se seikka, että minulla on ruumis, on ennako-oletuksena ajatuksessa, että olen havaitseva, tunteva ja toimiva subjekti. Järjestää maailmaa havaintokokemuksensa kautta merkitsee välttämättä samalla ymmärtää itsensä ruumiillisena subjektina. Tämän vuoksi voidaan sanoa, ettei ole olemassa mitään sellaista kuin ”aistikokemus oman ruumiin olemassaolosta”, koska ei ole myöskään ”ruumiittomuuden aistikokemusta”. Tämän kritiikin kärki on, että aistideprivaatio – aistikokemusten puuttuminen – ei ole sama asia kuin ”kokemus siitä, että minulla ei ole ruumista”.³ Näin ollen se ei myöskään voi toimia perustana oikeutetulle epäilykselle siitä, että saatan olla ruumiiton.⁴

Lisäksi on selvitettävä kritiikkiä, jota on kohdistettu edellä GR:ksi nimettyä periaatetta vastaan. GR:n pätevyyshän oli yksi Anscomben argumentin ennako-oletuksista. Kertauksena:

¹ Kenny 1979; Hamilton 1991.

² Kenny 1979, s. 13.

³ Hamilton 1991, s. 48-52; Kenny 1979, s. 11-12.

⁴ Tietenkin, kuten Hamilton (1991, s. 48-50) huomauttaa, aistideprivaatioon joutuminen voisi käytännössä aiheuttaa monenlaisia outoja psykologisia reaktioita, ja paniikki ruumiillisuuden tunteen menettämisestä voisi kuulua näihin. Mutta argumentin tarkoitus on käsitellä sitä, olisiko epäily ruumiini olemassaolosta *oikeutettu*, ei sitä, olisiko se mahdollinen. -- On ehkä mielenkiintoista panna merkille, kuinka samankaltaisia Kennyn ja Hamiltonin huomiot tässä kohtaa ovat kuin Wittgensteinin esimerkit *Varmuudesta*-teoksessa siitä, kuinka mikään ei saisi minua epäilemään omien ruumiinosieni olemassaoloa ilman, että samalla menettäisin pohjan kaikilta muiltakin arvostelmiltani. (Kts. esim. V §§125, 133, 148-149, 246-257 ja passim.) Voidaan väittää, että uskomus oman ruumiini olemassaolosta kuuluu uskomusten julkilausumattomaan perusrakenteeseen, jonka pohjalta johdonmukainen ajattelu vasta on mahdollista.

(GR) Aina, kun sanaa ”minä” aidosti käytetään, on varmaa, että a) sanalla on referentti, ja b) että sanaa käyttävä puhuja ei erehdy siitä, mikä tämä referentti on.

Epäilyksenalaiseksi on joutunut periaatteen kohta b). Onko perusteita sanoa, *contra* Anscombe, että ”minä” olisi joissakin olosuhteissa altis referentin väärinidentifioinnille? On esitetty joitakin esimerkkejä tilanteista, joissa näin voisi olla.

Ensimmäinen vastaesimerkki on seuraavanlainen. Oletetaan, että A kuuntelee nauhoitusta, jota hän pitää taltiointina edellisenä päivänä pitämästään puheesta. Kuulemansa perusteella A esittää väitteen: ”Ääneni oli eilen käheä.” Kuitenkin, A:n tietämättä nauhalla puhuukin imitaattori eikä A itse. Nyt huomataan, että A, halutessaan puhua itsestään, onkin puhunut nauhalla esiintyvistä imitaattorista, jonka suhteen hänen väitteensä on tosi; näin ollen A on tehnyt erehdyksen siinä, keneen hänen ”minä”-sanansa viittaa.¹

Samankaltainen esimerkki osoittaa, miten vastaava tilanne voi syntyä myös preesensissä puhuttaessa: oletetaan, että A näkee peilikuvan ja siinä ihmishahmon ja tämän takana seinällä olevan taulun, luullen virheellisesti, että peilikuvan hahmo on hän itse. A sanoo: ”Takanani seinällä riippuu maalaus.” Tämä pitää paikkansa peilissä näkyvästä henkilöstä, mutta ei A:sta. A on tässäkin tapauksessa aidosti käyttänyt minä-sanaa kuitenkin erehtyen sen referentistä.² Eivätkö nämä ole todellisia vastaesimerkkejä GR:lle?

Vastaus on: eivät välttämättä, sillä on tehtävä ero kahden mahdollisen tulkintatavan välille.³ Edellä ajattelimme, että A esittää toden väitteen, vaikkakin tekee virheen siinä, kuka lauseiden ”minä” on. Sanoessaan ”Takanani seinällä riippuu maalaus” A:n sanoo jotakin paikkansapitävää, mutta on tietämätön siitä, kenen suhteen lause pitää paikkansa. Tällä tavoin tarkasteltuna lause on tosi, mutta tosi peilistä todellisuudessa näkyvästä henkilöstä (olkoon hän B) eikä A:sta, ja lauseen totuusehdot täyttyvät, jos B:n takana seinällä riippuu maalaus. Koska näin on, A on esittänyt toden lauseen, mutta identifioinut ”minä”-sanansa viittauskohteen väärin.

¹ Esimerkki on peräisin Whitelta (1979, s. 122-123).

² Rovane 1987, s. 153.

³ Tämän ja seuraavan kappaleen sisältö perustuu Rovanan (1987, s. 152-154) argumenttiin.

Nyt on kuitenkin tärkeää huomata, että edellä kuvattu ei ole se tapa, jolla todennäköisemmin tulkitsemme A:n lauseen. On selvästi luonnollisempaa ajatella, että A:n lause ei sano jotakin, mikä on totta B:stä, vaan sitä vastoin jotain epätotta A:sta. Kaikissa edes likimain normaaleissa olosuhteissa ihmiset ovat itsestäänselvästi tietoisia siitä, mikä fyysinen ruumis on heidän ruumiinsa. Koska erehtyminen ”minän” referentistä on niin kaukana arkikokemuksestamme, näytämme olevan taipuvaisia analysoimaan A:n erehdyksen koskemaan ei suinkaan sitä, kuka hänen lauseensa ”minä” on, vaan ulkoisia olosuhteita – seinällä riippuvan maalauksen sijaintia. Toisin sanoen: hylkäämme tämän analyysin

Takanani seinällä riippuu maalaus ----- tosi lause, sisältää erehtymisen ”minä”-sanana referentistä (viittaa B:hen)

tämän hyväksi:

Takanani seinällä riippuu maalaus ----- epätosi lause, ei erehdystä ”minä”-sanana referentistä (viittaa A:han)

Kuitenkin, vaikka jälkimmäinen analyysi olisikin tavallisesti luontevampi, tämä ei vielä sulje pois ensimmäisen analyysitavan mahdollisuutta. Voidaan ajatella, että joissakin kuviteltavissa olevissa tilanteissa ensimmäinen analyysi olisi sopivampi; joka tapauksessa se ei ole epäkoherentti eikä mahdoton. Niinpä edellä esitettyjen esimerkkien voidaan sanoa tarjoavan ainakin jonkinasteista vastaavidenssiä GR:lle sellaisena kuin sen muotoilimme.

Anscombe argumentoi, että GR on ensimmäisen persoonan pronominiin liittyvä looginen totuus; että termi sinällään tekee itsestäänselväksi sen, ettei ”minän” käyttöön voi liittyä erehtymistä referentistä (että jos oletan, että voin erehtyä sanan viittauskohteesta, tämä osoittaa että en ole ymmärtänyt sanan ”minä” merkitystä), ja edellisen kautta sen, ettei ”minä” ole viittaava termi (koska sen ainoa mahdollinen viittauskohde olisi mahdoton olio – kartesiolainen ego). M. de Gaynesford on esittänyt kannan, jonka mukaan on virheellistä ymmärtää GR loogiseksi totuudeksi: de Gaynesfordin mielestä ”minän” täydellinen tai lähes täydellinen immuniteetti referenttiä koskeville erehdyksille selittyy riittävällä tavalla tarkastelemalla pelkästään termin käyttöympäristöä ja sen pragmaattisia piirteitä.

Sanomme esimerkiksi, että sanaa ”minä” käytetään refleksiivisesti: tavallisissa tilanteissa emme tarvitse ”minän” referentin määrittelemiseen muuta kuin sen yksinkertaisen säännön, että kukin ”minä”-sanan käyttökerta viittaa siihen yksilöön, joka tuottaa – puhuen, kirjoittaen tai muuten – kyseisen merkin. Tämä on kriteeri, jonka mukaan erotamme kulloisenkin ”minän” viittauskohteena olevan yksilön muista yksilöistä. Normaaleissa tilanteissa tämä ei jätä mahdollisuutta viittauskohteesta erehtymiselle. Lisäksi, voidaan väittää, että yhteys identiteetin ja tiettyjen tunnistettavien ruumiillisten kriteerien välillä on niin vahva, että se kestää myös tilanteissa, joissa aistiyhteys ruumiiseen on katkennut. Näin ollen olisi mahdollista ymmärtää Anscomben argumentissa tankissa kelluvan ajattelijan – jos hän todella olisi kykenevä muodostamaan artikuloitavissa olevaa ajatusta ensimmäisessä persoonassa – viittaavan ”minällä” itseensä ruumiillisena ihmisyyksilönä, vaikkakin häneltä tuolla hetkellä puuttuisivat itsensä identifioimisen kriteerit. Nämä huomiot osoittavat vaihtoehtoon, että ensimmäisen persoonan pronominin ”viittaavuustakuu” ei ole termin looginen ominaisuus, vaan seuraa yksinkertaisesti termin pragmatiikasta.

Yhteenvetona voidaan siis sanoa, että ylivoimainen enemmistö aihetta kommentoineista on pitänyt Anscomben argumenttia puutteellisena useista eri syistä: on todettu hänen tekevän perustelemattomia oletuksia siitä, mihin ulkomaailmaa koskevasta kokemustiedosta eristetyn subjektin voidaan ajatella pystyvän; ja on todettu, että hänen oletuksensa, että ”minä”-sanan käytöt olisivat loogisesti immuuneja referenttiä koskeville erehdyksille, on virheellinen. Koska ei ole syytä vakuuttua Anscomben väitteestä, että ”minän” ymmärtäminen viittaavaksi termiksi johtaisi pakkoon olettaa kartesiolaisen egon mahdollisuus, kriitikot sanovat, ei ole myöskään syytä olettaa, että ”minä” olisi jotain muuta kuin viittaava termi. Sen viittaavuus on lähtöoletus, jota tukevat monet seikat (katso esimerkki lauseista (8) ja (9) edellä), eikä tästä oletuksesta ole syytä luopua.

Kannalla, jonka mukaan ”minä” on viittaava termi – tietyn yksilön muista erottava, nimeävä termi – näyttää siis olevan tukea takanaan. Kuitenkin Wittgenstein on selkeästi sitoutunut ajatukseen, että ”minä”-sanaan sen tietyissä käytöissä liittyy takuu sanan viittaamisesta oikeaan kohteeseen, sekä siihen, että ”minä” ei toimi kuten henkilönnimi. On sanottava jotain lisää Anscomben argumentin suhteesta Wittgensteiniin. Seuraavaksi

palaamme Wittgensteinin näkemyksiin tarkastellaksemme niitä nyt edellisen keskustelun tarjoamaa taustaa vasten.

4.2 Wittgenstein ”minästä” -- huomautusten konteksti

Filosofisissa tutkimuksissa Wittgensteinin huomautukset osoittavat, että hänen näkemyksensä peruskohdat ovat ennallaan verrattuna aikaisempiin teksteihin: ”minää” ei voi rinnastaa nimeen, eikä sen avulla osoiteta tiettyä henkilöä. Pääteoksessaan Wittgenstein kirjoittaa:

”Kun sanon 'Minulla on kipuja', en osoita ketään henkilöä, jolla on kipuja [...].”¹

Ja tämän jälkeen:

”'Minä' ei ole henkilön nimi, 'tässä' ei ole paikan nimi, eikä 'tämä' ole mikään nimi.”²

Wittgensteinin tekstistä ”*Muistiinpanoja luentoihin 'yksityisestä kokemuksesta' ja 'havainnonsisällöistä'*” vuosilta 1934-36 löydämme saman ajatuksen:

”'Näen sitä-ja-sitä' ei merkitse 'Henkilö se-ja-se, esimerkiksi L.W., näkee sitä-ja-sitä.’”³

de Gaynesford on kirjoittanut näistä huomautuksista, että ne eivät sido Wittgensteinia mihinkään antireferentialistiseen teesiin ”minän” kieliopista, jollaista Anscombe ajoi. Pikemminkin kysymys jää avoimeksi: jos ”minä” viittaa johonkin, ”on epäselvää mikä sen viittauskohde on, paitsi että se ei varmasti viittaa henkilöön”⁴. Kuitenkin, de Gaynesford myöntää, Anscomben kaltaista antireferentialismia voidaan pitää laveasti ymmärtäen

¹ FT §404.

² FT §410.

³ ML s. 98.

⁴ de Gaynesford 2003, s. 114.

wittgensteinilaisena kantana, koska on vaikea kuvitella, mikä muukaan voisi kelvata ”minän” referentiksi, jollei henkilö siihen kelpaa.¹ Arvelen kuitenkin, että Wittgensteinin positiosta voidaan sanoa enemmän, kun tarkastellaan, millaisissa yhteyksissä edellämainitut huomautukset hänen teksteissään esiintyvät. Ennen kaikkea esitän, että hänen huomionsa ”minän” kieliopista kuuluvat kiinteästi yhteen hänen solipsismin kritiikkinsä kanssa, ja että niitä ei ole syytä lukea minä-pronominin *koko* käyttöaluetta koskeviksi teeseiksi.

Wittgensteinin vuosien 1934-36 ”Muistiinpanoja luentoihin” on aiheemme kannalta tärkeä ja valaiseva teksti, ja sen yksityiskohtiin paneudutaan tarkemmin seuraavassa luvussa. Tässä vaiheessa on tarpeen todeta ainoastaan, että tuossa tekstissä Wittgensteinin huomiot ”minän” kieliopista esiintyvät kiinteänä osana hänen keskusteluaan välittömän kokemuksen luonteesta, ja kuuluvat olennaisesti yhteen hänen solipsismin kritiikkinsä kanssa.

Mielestäni olennaisinta Wittgensteinin kannan tulkinnassa on huomata, että hänen argumenttinsa ”minän” ei-viittaavasta luonteesta liittyvät nimenomaan lauseisiin, jotka ovat välittömän kokemuksen ilmaisuja. Hänen tähtäimessään näyttää tällöin olevan sen ajattelutavan kritisointi, että tällaisten lauseiden takana olisi (solipsistinen) subjekti, joka on erillinen siitä ruumiillisesta olennosta, joka – esimerkiksi – näkee silmillään tai tuntee hermosyillään. Filosofisissa tutkimuksissa edellä lainattuja huomautuksia §404 ja §410 edeltää pitkä ja moniosainen §398, jossa Wittgenstein keskustelee jälleen solipsistisesta kiusauksesta nostaa henkilökohtainen kokemukseni ainutlaatuiseen asemaan maailmassa. Huomautus §398 alkaa:

”Mutta kun kuvittelen jotakin tai kun jopa todella *näen* esineitä, *minulla on* toki jotakin, mitä lähimmäiselläni ei ole.” -- Ymmärrän sinua. Haluat katsoa ympärillesi ja sanoa 'Vain *minulla* on TÄMÄ'. -- Miksi nämä sanat? Ne eivät kelpaa mihinkään. -- Eikö voi myös sanoa 'Tässä ei ole puhe mistään 'näkemisestä' – eikä näin ollen myöskään mistään 'omistamisesta' – eikä subjektista eikä myöskään minuudesta'?

¹ de Gaynesford 2003, s. 114.

Tässä ja tätä seuraavissa huomautuksissa Wittgensteinin pyrkimys näyttää olevan väittää, että jos ajattelemme välittömän kokemuksen ilmaisuja kuten ”Minä näen sitä-ja-sitä” tai ”Minä näen tämän” irrotettuna normaalista, arkipäiväisestä (siis fysikaalisesta) kontekstistaan, subjektin rooli näissä lauseissa tulee ongelmalliseksi. Voimme käsitellä lausetta ”Minä näen tämän” sisäisen kokemukseni ilmaisuna, joka *ei* tarkkaan ottaen sano, että näen silmilläni nämä tietyt esineet, jotka ovat katseeni suunnassa edessäni, vaan että *minulla on nyt tämä erityinen, ainutlaatuinen näkökokemus*. Mutta kun teemme näin, emme voi enää olettaa voivamme ymmärtää tämän lauseen subjektin samalla ongelmattomalla tavalla kuin ymmärrämme lauseen subjektin silloin, kun sanon esimerkiksi istuvani tuolilla ja pitäväni kynää kädessäni. Jälkimmäisessä tapauksessa voisin yhtä hyvin käyttää ”minä”-sanon tilalla nimeäni, mutta ensimmäisessä tapauksessa nimeni vaihtaminen ”minän” paikalle ei tavoittaisi haluttua, potentiaalisesti solipsistista merkitystä.

Huomautuksessa §404 Wittgenstein ottaa jälleen esimerkikseen lauseen ”Minulla on kipuja” ja esittää hämmentävän väitteen, että sanoessani näin en jossakin mielessä tiedä, kenellä on tämän nojalla kipuja. Tässä on §404 kokonaisuudessaan:

”Kun sanon 'Minulla on kipuja', en osoita ketään henkilöä, jolla on kipuja, koska tietyssä mielessä en lainkaan tiedä, *kenellä* niitä on.' Tätä voidaan puolustaa. Ennen kaikkea: Enhän sanonut, että sillä-ja-sillä henkilöllä on kipuja, vaan 'Minulla on...'. Näin sanoessani en nimeä ketään henkilöä. Yhtä vähän kuin sillä, että *voiinkin* kivusta. Vaikka toinen näkeekin voihtimisesta, kenellä on kipuja.

Mitä sitten merkitsee: tietää, *kenellä* on kipuja? Se merkitsee esimerkiksi tietää, kenellä ihmisellä tässä huoneessa on kipuja: onko niitä siis hänellä, joka istuu tuolla, vai hänellä, joka seisoo tässä nurkassa, tuolla pitkällä vaaleatukkaisella tuossa jne.. -- Mihin päädyn? Siihen, että on olemassa hyvin erilaisia henkilön '*identiteetin*' kriteerejä.

Mikä kriteeri sitten määrää minut sanomaan, että '*minulla*' on kipuja? Ei mikään.”

Wittgenstein saattaa meidät ymmärtämään, että kun käytän ”minä”-sanaa tällä tavalla, käytän sitä *ilman kriteerejä*. Kun sanon ”Minä näen sitä-ja-sitä” tai ”Minulla on kipuja”, tämä ei edellytä, että tunnistaisin itseni tietyntyyppisenä henkilönä sanoessani näin. Meillä on vähintäänkin vahva taipumus sanoa, että lausuessani ”Minulla on kipuja” en voi erehtyä siitä, kuka ”minä” on. Nyt Wittgensteinin huomiot saavat meidät näkemään elegantin vastauksen kysymykseen, miksi näin on: kysymys erehtymisestä on suljettu pois jo sen roolin nojalla, joka ”minällä” on kielessämme. En voi tunnistaa väärin henkilöä, jolla on kipuja, koska mitään henkilön tunnistamista ei tapahdu alun alkaenkaan. Tämä on olennaisesti se ajatus, johon Wittgenstein viittaa Sinisessä kirjassa puhuessaan ”minä”-sanan ”käytöstä subjektina”.

Sinisessä kirjassa Wittgenstein nimittää minä-pronominin ”käytöksi objektina” sanan käyttöä sellaisissa lauseissa, joissa luen jonkin ominaisuuden itselleni sen nojalla, että fyysikaalisella, ruumiillisella yksilöoliolla, joka olen, on tuo ominaisuus. Käyttäessäni ”minää” objektina sanon esimerkiksi ”Minulla on vihreät silmät” tai ”Minä olen niin-ja-niin pitkä”, ja sanon näin, koska tietyllä fyysisellä ruumiilla, jonka tunnistan omakseni, on vihreät silmät ja se-ja-se pituus. Tunnistaminen voi kuitenkin epäonnistua – on aina periaatteessa mahdollista, että erehdyn lausuessani tämänkaltaisia väitelauseita. Näissä kohdin käytän hyväkseni, Wittgenstein sanoo, erilaisia henkilön identiteetin kriteerejä. Sen sijaan sanan käytössä ”subjektina” mitään tällaisia kriteerejä ei tule mukaan.¹

Tarkastellaan nyt uudelleen niitä edellisessä alaluvussa esittelemiäni esimerkkejä, joiden

¹ On ehkä tarpeen esittää tässä vaiheessa täsmentävä huomautus. Saattaa vaikuttaa siltä, että nojaudun vahvasti Wittgensteinin Sinisessä kirjassa esittämään subjekti- ja objektikäytön kaksijakoon – muotoiluun, joka esiintyy ainoastaan lyhyesti yhdessä tekstissä ja johon Wittgenstein ei koskaan myöhemmin palannut. Glock (1996, s. 161-162) on esittänyt kriittisen huomautuksen, jossa hän arvelee, että Wittgensteinilla oli hyvä syy hylätä Sinisen kirjan ideansa, koska se oli virheellinen. Se johtaisi näkemykseen, Glock esittää, että esimerkiksi lause ”Olen kirjoittamassa kirjettä” ja vastaavat tapaukset olisi analysoitava kahdesta komponentista koostuviksi: ruumiinliikkeitä koskevan objektiväitteen ja erehdykselle immuunin, tahtoni aktia koskevan subjektiväitteen yhdistelmiksi. Huomio on luullakseni oikeansuuntainen, ja jos luemme Sinisen kirjan tekstiä tiukasti olettaen, että Wittgenstein tarkoittaa olemassa olevan *vain* kaksi toisilleen vastakkaista ”minän” käyttötapaa ilman siirtymätapauksia, hän on luultavasti alttiina kritiikille. En kuitenkaan näe mitään ilmeistä perustetta, miksi meidän pitäisi tehdä tällainen tulkinta. Joka tapauksessa Sinisen kirjan ajatus minä-pronominin ”käytöstä subjektina” on valaiseva nimenomaan suhteessa hänen solipsismin kritiikkiinsä, eivätkä myöhemmät tekstit anna mielestäni aihetta olettaa, että Wittgensteinin näkemykset ”minän” kielipista olisivat Sinisen kirjan jälkeen muuttuneet millään ratkaisevalla tavalla, vaikka jako subjekti- ja objektikäyttöjen välillä ei enää tulekaan esiin samassa muodossa.

avulla kriitikot pyrkivät osoittamaan, *contra* Anscombe, että ”minä” ei ole immuuni referenttiä koskeville erehdyksille. Nähdäkseni on selvää, että nämä esimerkit kuuluvat kategoriaan, jota Wittgenstein kutsui ”käytöksi objektina”. Ensinnäkin kävimme läpi M. Whiten esimerkin, jossa A kuuntelee nauhalta omakseen luulemaansa puhetta ja tekee epätoden päätelmän, että hänen äänensä oli edellispäivänä käheä.¹ Tässä A tunnistaa (tai tarkemmin sanottuna yrittää tunnistaa) nauhalla puhuvan henkilön – tuntomerkkinä, oletamme, äänen samankaltaisuus – ja tämän perusteella sanoo jotakin siitä ruumiillisesta henkilöstä, joka A on – nimittäin, että hänen äänensä oli edellispäivänä käheä. Tämä ei eroa millään olennaisella tavalla siitä, että A olisi sanonut ”Minulla (tällä ruumiilla) on kuhmu otsassa”. Samaan tapaan C. Rovanen esimerkissä peilikuvastani ja maalauksesta: väitteeseen liittyy ruumiini tunnistaminen, tällä kertaa näköhavainnon perusteella, ja sitä seuraava toteamus koskien ruumistani ja sen lähiympäristöä.² W. Taschek on esittänyt vielä yhden vastaavanlaisen vastaesimerkin, johon pätevät samat luonnehdinnat. Tilanteeseen liittyy määrätyn henkilön, määrätyn ruumiin tunnistaminen, ja minä-lauseen totuus tai epätotuus on riippuvainen siitä, onko tuo tunnistaminen tapahtunut oikein vai väärin.³ Siis, vaikka näitä esimerkkejä käytettiin hedelmällisesti kritisoimaan Anscomben radikaalia väitettä siitä, että ”minä” on loogisten ominaisuuksiensa perusteella ei-viittaava termi, ne eivät mielestäni muodosta mitään olennaista vasta-argumenttia Wittgensteinin positiolle. Kaiken sen perusteella, mitä Wittgenstein aiheesta kirjoitti, hän olisi voinut aivan ongelmattomasti myöntää, että nämä ”minä”-sanon käytöt ovat viittaavia, että niiden kohdalla viittaaminen voi epäonnistua, ja että niiden voi sanoa viittaavan tiettyyn ruumiilliseen olentoon, henkilöön, jota kutsun itsekseni. Lyhyesti sanottuna, ne ovat sanon käyttäjä ”objektina”.

”Minä”-sanon käyttö subjektina näyttää olevan se tekijä, joka erottaa ”minän” erisnimestä ja ilmaisusta kuten ”tällä hetkellä puhuva henkilö”. ”Minä”-sanon subjektikäytössä annan ilmaisun sisäiselle kokemukselleni, jollekin mikä tapahtuu minussa tai minulle, ja lause, jolla sen ilmaisen, ei ole samassa mielessä väitelause kuin esimerkkinne ”Minulla on kuhmu otsassani”. Eräät Wittgensteinin huomautukset viittaavat tapaan, jolla voimme myös luonnehtia näiden tapausten eroa. Subjektikäytön mukaisien minä-lauseiden

¹ White 1979, s. 122-123.

² Rovane 1987, s. 153.

³ Taschek 1985, s. 649.

tapauksessa ei ole mitään lauseen vertaamista siihen, miten asiat todellisuudessa ovat, ja lauseen toteamista tällä tavalla todeksi tai epätodeksi. Luonnosmaiset huomautukset ”Muistiinpanoissa luentoihin” käsittelevät tätä:

”Yksityisen näkökohteen idea. Ilmentymä, havainnonsisältö.

Mistä on peräisin idea havainnonsisältöjen yksityisyydestä?

[...] Jos sanon, mitä näen, miten vertaan sitä, mitä sanon, näkemääni, tietääkseni, kerronko totuuden?

[...] Vertailla sitä, mitä sanot ja mitä näet.

Onko tässä aina vertailua?”¹

Ja myöhemmin:

”Mutta on toki olemassa tapaus, jolloin olen oikeutettu sanomaan 'Näen punaista', kun en valehtele, ja tapaus, jolloin en ole oikeutettu sanomaan niin!'

[...] Meillä ei ole tässä mitään lauseen ja todellisuuden vertailua! (Kollaatiota.)”²

Kun esitän, subjektin ominaisuudessa, lauseen kuten ”Minä näen punaista”, lauseeni voi olla altis syytökselle epärehellisydestä (on mahdollista, että valehtelen); mutta ilmeisestikään se ei voi olla altis syytökselle erehtymisestä joidenkin todisteiden nojalla. Lauseeseeni esitetty vastaus ”Oletko varma, että sinä näet punaista? Meidän täytyy tarkistaa, onko asia niin” on mieletön, se ei palvele mitään tarkoitusta. Tämä koskee analogisesti sekä subjektia että objektia: minun ei voida sanoa mahdollisesti erehtyvän sanoessani, että *minä* näen punaista, koska en sano niin sen nojalla, että olisin joidenkin kriteerien pohjalta tunnistanut henkilön, joka näkee punaista; en myöskään ikään kuin katso sisäänpäin yksityiseen näkökohteeseeni, näe että se on punainen, ja käytä tätä todistamaan lausettani, joka sanoo että näen punaista. Näemme, kuinka Wittgensteinin pohdinnat välittömän kokemuksen lauseista ja solipsismista sekä ”minän” kielioppiin liittyvät ongelmat kietoutuvat yhteen: nyt olemme tulleet takaisin edellisen luvun aiheisiin

¹ ML s. 75.

² ML s. 92-93.

ja ”varsinaisiin propositioihin”. Edellisessä luvussahan näimme, kuinka Wittgenstein filosofiansa murrosvaiheessa muutti mieltään näiden propositioiden suhteen ja siirtyi kannastaan, että välittömän kokemuksen lauseet verifioituvat suoraan, myöhempään kantaansa, että ei ole lainkaan mielekästä puhua näiden ”verifioimisesta”. Tämä on hänen olennainen viestinsä, kun hän kirjoittaa, että lauseen kuten ”Näen punaista” tapauksessa ei tapahdu mitään lauseen vertaamista todellisuuteen.

Nähdäkseni, vaikka Anscomben näkemys hänen artikkelissaan saattaakin olla Wittgensteinin inspiroima, Anscomben argumentin ja Wittgensteinin välillä on selvä ero. Anscombe ilmoittaa kantanaan, että ”’minän’ looginen rooli ei ole *lainkaan* viitata”¹, kun taas mikään, mitä Wittgenstein sanoo, ei merkitse enempää kuin että minä-pronominilla on olemassa käyttöalue, jossa se ei toimi tietyn henkilön yksilöimisen välineenä. Kun ”minää” käytetään Wittgensteinin tapaan ”objektina”, näiden käyttöjen tarkoitus on sanoa jotakin tietystä ruumiillisesta ihmisolennosta, ja on vaikea nähdä mitään kiusausta sanoa, etteikö tämä olisi sanan viittaavaa käyttöä.² Käyttämällä ensimmäisen persoonan pronomina ”objektina” viittaa tiettyyn ihmisolentoon, jonka tunnistaminen tapahtuu ainakin periaatteessa ruumiillisten tuntomerkkien perusteella, eikä tässä viittaamisessa ole mitään mystistä tai ainutlaatuista: se voi epäonnistua, kuten Anscomben kriitikkojen lukuisat esimerkit havainnollistavat. Mutta tämä ei päde kaikkiin ”minän” käyttötapoihin, ja siinä piilee sanan salaperäiseltä tuntuva erikoislaatuisuus. Wittgensteinin kielellisessä työkalupakissa ”minä” on väline, jolla on monijakoinen käyttö, kuin vasara, jolla voi sekä lyödä nautoja että vetää niitä irti. Tämä vaikuttaa luontevimmalta tavalta tulkita Wittgensteinia, kun hän kirjoittaa (lainatakseni kahta jo aiemmin mainittua tekstinkohtaa nyt pidemmin):

”’Minä’ ei ole henkilön nimi, ’tässä’ ei ole paikan nimi, eikä ’tämä’ ole mikään nimi. Mutta niillä on yhteys nimiin. Nimiä selitetään niiden avulla.”³

¹ Anscombe 1981, s. 32.

² Kaikki eivät ole samaa mieltä. Malcolm (1979, s. 21, 24) ottaa eksplisiittisesti esille tämänkaltaisen tulkinnan Wittgensteinista hylätäkseen sen välittömästi. Hänen perustelunsa eivät kuitenkaan mielestäni ole täysin vakuuttavia.

³ FT §410.

Ja Sinisessä kirjassa:

”Sana 'minä' ei merkitse samaa kuin L.W., vaikka olenkin L.W., eikä se merkitse samaa kuin ilmaisu 'Tällä hetkellä puhuva henkilö'. Tämä ei kuitenkaan merkitse, että 'L.W.' ja 'minä' merkitsevät eri asioita. Se merkitsee vain, että nämä sanat ovat eri instrumentteja kielessämme.”¹

Ilmaisut ensimmäisessä lainauksessa ovat ”indeksikaalisia” ilmauksia: ilmauksia, joiden viittauskohde on riippuvainen siitä, millaisessa kontekstissa näitä käytetään. Se, mitä Wittgenstein ilmeisesti tarkoittaa sanoessaan, että nimiä selitetään näiden ilmaisujen avulla, on että niitä käytetään apuna luotaessa nimen ja nimetyin välistä yhteyttä: esimerkiksi, joku tulee huoneeseen jossa on joukko tuntemattomia ihmisiä, ja häntä kehoitetaan menemään herra N.N.:n luo. Tulijan kysyessä ”Kuka on N.N.?” saattaa joku huoneessa olijoista nostaa kätensä ja sanoa ”*Minä* olen N.N.” Samaan tapaan: joku on kuullut paikannimen ”Devonshire”, muttei tiedä, mihin nimi viittaa; asia selitetään hänelle osoittamalla tiettyä paikkaa kartalla ja sanomalla: ”*Tässä* on Devonshire”.²

”Minällä” on yhteys nimeen, ja kuten Wittgensteinin huomio (”tämä ei kuitenkaan merkitse, että 'L.W.' ja 'minä' merkitsevät eri asioita”) mielestäni osoittaa, ei ole ristiriidassa Wittgensteinin ajattelun kanssa sanoa, että ”minä” voi toimia useissa konteksteissa samoin kuin henkilönnimi. Ei ole kategorista eroa sen välillä, sanooko N.N. ”Minulla on kuhmu otsassani”, vai ”Tällä ruumiilla (jolla on nimi N.N.) on kuhmu otsassaan”, vai sanommeko ”N.N.:llä on kuhmu otsassaan”. Tavallisesti sanomme, että samat totuusehdot tekevät kaikista näistä lauseista toden tai epätoden. Wittgensteinin opetus on: nimi viittaa tiettyyn yksilöolentoon, sen käyttötarkoitus on kiinnittää huomio yhteen henkilöön erotettuna muista, ja siinä on kaikki, mitä erisnimi tekee. ”Minä” voi osassa käyttöaluettaan hoitaa samankaltaista virkaa, mutta siinä *ei* ole kaikki, mitä ensimmäisen persoonan pronomini tekee. Kun Wittgenstein esittää huomioitaan minä-sanana ”subjektikäytön” kieliopista, hänen ajatuksensa on suunnattu potentiaalista solipsistia vastaan: jotakuta, joka arvelee, että voin erottaa välittömän kokemukseni takaa ainutlaatuisen sielusubstanssin, johon viittaa sanomalla ”minä”.

¹ SRK s. 122-123.

² Katso myös läheisesti tähän liittyvä huomautus Ruskean kirjan I osassa, 56): SRK s. 181-182.

4.3 Kuinka ymmärtää minä-pronominin ”logiikka”?

Aiemmin näimme, kuinka M. de Gaynesford kritisoi Anscombea ehdottamalla, että ”minään” oletettavasti liittyvää viittaavuustakuuta (GR) ei tarvitse selittää termin loogisilla ominaisuuksilla, vaan ”minän” immuneetti epäonnistuneelle viittaamiselle voidaan selittää myös muilla tekijöillä – kuten yksinkertaisesti sen käyttöyhteyksien pragmaattisilla piirteillä. ”Useimmissa olosuhteissa”, de Gaynesford kirjoittaa, ”’minän’ käyttöjen referentit eivät voi olla määrittymättä riittävän selvästi [...] ne nimenomaiset liikkeet, jotka vaaditaan ’minän’ käyttökertojen tuottamiseen (huulten liikkeet, äänen suunta, äänenväri; jne.) ovat riittäviä ilmauksia tekemään sen referentistä selvästi havaittavan – ja siten erotettavissa olevan.”¹ Tämä haastaa pohtimaan, mitä Wittgenstein lopulta haluaa ”minästä” kuvata – eräitä hyvin yleisiä seikkoja olosuhteista, joissa me tavallisesti, jokapäiväisesti käytämme ensimmäisen persoonan pronominia, vai ”minän” loogisia ominaisuuksia: ominaisuuksia, joiden *täytyy* päteä, jotta voisi olla lainkaan olemassa ensimmäisen persoonan pronominin käyttöä? Mutta myöhäiskauden Wittgensteinilla nämä kaksi eivät ole erotettavissa toisistaan. Mitä Wittgenstein ilmoittaa pyrkivänsä tekemään, on kieleemme eri ilmiöiden ”kieliopin” selventäminen, ja tuo kielioppi perustuu käsitteillä pelaamiimme kielipeleihin, kielen käytäntöihin. Kun hän puhuu logiikasta, hän käyttää sanaa läheisessä yhteydessä kieliopin käsitteensä kanssa, antaen ymmärtää, että logiikan kysymykset ovat itse asiassa (syvä)kieliopillisia kysymyksiä, kysymyksiä siitä, millaisten sääntöjen mukaan käytämme kielen ilmaisuja.² Logiikalla on juurensa kielen käytännössä, niissä olosuhteissa, joissa kieli toimii.

Kun Wittgenstein Sinisessä kirjassa puhuu ”minästä” aistimusten ilmausten yhteydessä, hän eksplisiittisesti puhuu näillä sanoilla pelattavasta pelistä, jolla on tietynlaiset säännöt, ja nämä säännöt sulkevat pois eräitä lauseita.

”[...] kysymystä henkilön tunnistamisesta ei ole, kun sanon, että minulla on

¹ Gaynesford 2003, s. 120. Alkuteksti: ”In most circumstances, and simply because of what is involved in using any term, the referents of uses of *I* cannot help being sufficiently determined as such. For example, in ordinary circumstances, the very movements required to produce uses of *I* (lip-movements; voice-direction; vocal character; etc.) are demonstrations sufficient to make its referent perceptually salient – and thus discriminable.”

² Esim. FT §§90-93, V §56, 501; Glock 1996, s. 150, 202.

hammassärkyä. Olisi mieletöntä kysyä 'Oletko varma, että juuri *sinulla* on kipuja?' Kun erehdys ei ole tässä tapauksessa mahdollinen, tämä johtuu siitä, että siirto, jota voisimme olla taipuvaisia pitämään erehdyksenä, 'huono siirto', ei ole lainkaan tämän pelin siirto".¹

Siis: vallitsevan ilmaisutapamme sääntöjen mukaan, on mahdotonta, että sanoisin ”Minulla on kipuja” ja tunnistaisin väärin sen henkilön, jolla on kipuja. Se, että rehellisesti (s.o. normaalissa tilanteessa, ilman että näyttelen) ilmaisen kipuja sen-ja-sen ruumiin kautta, *merkitsee*, että minulla on kipuja. Tämä on eräs hyvin perustavanlaatuinen huomio ”minän” kieliopista.

Voidaan siis sanoa, että viittaavuustakuu ”minän” subjektikäytössä on Wittgensteinille looginen lause seuraavassa mielessä: sillä, että erehtyminen ”minän” viittauskohteesta lauseessa ”Minulla on kipuja” on mahdotonta, on *säännön* rooli ilmaisutavassamme. Suhtaudumme siihen kuten sääntöön: emme olisi valmiita hyväksymään mielekkääksi lauseeksi mitään, mikä ei pidä yhtä tämän säännön kanssa. (Voisi kuvitella jonkun näyttävän kättään ja sanovan: ”Tässä on kipuja, mutta en tiedä kenen ne ovat.”) Pidämme mielekkään ilmaisutavan ennakkoehtona seuraavaa:

(10) Kun henkilö ilmaisee yksityistä sisäistä kokemustaan käyttäen sanaa ”minä”, hän viittaa minä-sanalla onnistuneesti.

Näyttää olevan maailmamme perustavanlaatuinen piirre, että tämä lause on aina tosi, olosuhteista riippumatta. Nyt on mahdollista – argumentin vuoksi – tulkita tilanne seuraavasti: ”minä” lauseessa ”Minulla on kipuja” on viittaava termi; lauseella (10) on tavalliset kaksi loogisesti mahdollista totuusarvoa – se voi olla joko tosi tai epätosi; mutta asiat maailmassamme ovat niin, että lause (10) on aina tosi eikä koskaan epätosi. Jos tämä pitää paikkansa, taakkanamme on tehdä selkoa siitä, mihin tämä maailmamme piirre perustuu – miksi lause (10) on kaikissa mahdollisissa olosuhteissa tosi? Vaihtoehtoja lienee useita. Yksi mahdollinen selitysmalli on ontologinen: voidaan olettaa, että ”minän” referentti on erikoislaatuinen olio, jonka ominaisuudet takaavat, ettei viittaaminen voi

¹ SRK s. 122.

epäonnistua – mainio esimerkki tästä on tietenkin olettaa, että ”minä” viittaa kartesiolaiseen egoon. (Ja kuten muistamme, Anscombe käytti tätä askeleena argumentissaan.) Toinen vaihtoehto olisi etsiä ratkaisua epistemologiasta ja olettaa, että jokaisella on jonkinlainen erehtymättömän suora tiedollinen yhteys omiin tajunnantiloihinsa, ja että tämä suora yhteys takaa, että kukin tunnistaa aistimuksensa erehtymättömästi omiksi aistimuksikseen. Kaikissa tapauksissa kuvaamme joka tapauksessa jotakin, mitä pidämme pätevänä kappaleena maailmamme metafysiikkaa.

Wittgensteinin näkökanta on tässä kohtaa täysin erilainen. Edellisessä kappaleessa hahmoteltu metafyyminen tulkinta on osa sellaista filosofista ajattelutapaa, jota hän nimenomaan asettuu myöhäistuotannossaan vastustamaan. Wittgensteinin näkökulmasta on perustavanlaatuinen virhe pitää lauseen (10) kaltaista tapausta metafyyminenä tosiasiaväitteenä, joka ilmaisee tietyn *totuuden*. Sen sijaan (10) on sääntö, joka osaltaan määrittää sitä peliä, jota pelataan minä-sanalla ja yksityisen sisäisen kokemuksen ilmaisuilla. Se on kieliopillinen lause, jollaisiin pohjautuen totuudesta ja epätotuudesta puhuminen vasta on mahdollista. Kieliopillisten lauseiden itsensä ei voi sanoa olevan tosia tai epätosia. Niitä ei voi perustella millään selvityksellä siitä, miten asiat ovat meitä ympäröivässä ”objektiivisessä” todellisuudessa, koska kaikki tällainen selvittäminen tapahtuu kielipelissä, joka jo olettaa kieliopilliset lauseet perustukseen; niitä ei voi myöskään oikeuttaa minkään ylemmän tason kieliopin avulla. Kielioppia luonnehtivat lauseet ovat sinällään perustelemattomia ja oikeuttamattomia (s.o. niihin ei liity mitään ulkopuolista oikeutusta (*justification*)), pohjautuen ainoastaan inhimillisen toiminnan käytäntöön. Tässä mielessä Wittgenstein sanoo, että kielioppimme, ilmaistemme logiikka, on autonomista ja perustelematonta, ja siten tiettyssä (sanan ei-standardissa) mielessä ”mielivaltaista” (*arbitrary*).¹

Vaikkakin Wittgensteinin näkemykset logiikasta ja siitä, mitä hän Tractatuksessa kutsui kielen loogiseksi syntaksiksi, kokivat muodonmuutoksen, on nähtävissä yhteneväisyys Tractatuksen ja myöhemmän Wittgensteinin ajattelutavan välillä. Tractatuksessa Wittgensteinille kaksinapaisuus (*bipolarity*), mahdollisuus saada kaksi mahdollista totuusarvoa, oli edellytys lauseen mielekkyydelle. Kaikki lauseet, jotka sanovat jotakin

¹ O'Neill 2001, s. 5-10; Z §331, vrt. Z §358.

mielekkästä, voivat olla joko tosia tai epätosia. Määritelmä jättää mielekkään kielen ulkopuolelle ensinnäkin lauseet, jotka eivät kuvaa mitään tosiseikkaa joka tekisi niistä toden tai epätoden – mielettömyydet – mutta mikä mielenkiintoisinta, myös logiikan tautologiat ja kontradiktiot, jotka muodostavat rajan mielekkään kielen ja mielettömyyden välille. Näiden rajaluonne näkyy siinä, että ne ovat välttämättä tosia tai epätosia, ja kykenemättömiä saamaan vastakkaista totuusarvoa. Vaikka sanomme esimerkiksi että ”tautologia on välttämättä tosi”, tautologian itsensä totuus, jolla ei ole vastinparinaan epätotuuden (loogista) mahdollisuutta, ei näytä olevan totuutta tavallisessa mielessä. Wittgenstein päätyi sanomaan, että tautologiat ja kontradiktiot, vaikkakaan eivät ole mielettömiä sillä perusteella että olisivat väärin muodostettuja, ovat ”vailla mieltä”.¹

Mielestäni on osuvaa sanoa, että Wittgensteinin myöhäisfilosofiassa kieliopillisia sääntöjä kuvaavat lauseet ovat samassa roolissa kuin mielekkään kielen rajat Tractatuksessa: ne muodostavat rajat sille, *mitä voidaan sanoa*. Kuvitella, että voisimme joissain tilanteissa aidosti erehtyä viitatussamme minä-sanalla sen eräissä käytöissä, kuten lauseessa ”Minulla on kipuja”, on yhtä kuin kuvitella kokonaan erilainen näillä sanoilla pelattava peli, ja samalla kokonaan erilainen käsite ”minä”.² Viittaamisessa erehtymisen mahdollisuuden täytyisi perustua ”minä”-sanon erilaiseen käyttöympäristöön: kuvitella tämä mahdollisuus vaatisi ehkä, että kuvittelemme ”tietyt hyvin yleiset luonnon tosiseikat”³ toisenlaisiksi kuin ne ovat – meidän pitäisi ehkä kuvitella, että ”kivulla” olisi jonkinlainen jollekulle kuulumisen kriteeri, joka olisi erillinen siitä, kuka kivun ilmaisee.

Kaikki tämä johtaa siihen, että Wittgensteinin mukaan emme voi käsitellä lausetta (10) totuutena, vaan ilmaisutapaamme määrittävänä normina. Ja samalla huomataan, että erehtymätön viittaaminen ”minä”-sanalla lauseessa ”Minulla on kipuja” ei ole aitoa viittaamista oloon. (10) ilmaisee, että väite ”Viitataan 'minä'-sanalla lauseessa 'Minulla on kipuja' itseäni” on välttämättä tosi, mutta – kuten Tractatuksen vaatimuksessa, että

¹ TLP 4.46-4.4661, erityisesti 4.461; Stern 1995, s. 43-47.

² Tämän ja kahden edeltävän kappaleen teemasta kts. McGinn 2001, s. 33: ”Wittgenstein tries to get us to see that we cannot understand Moore’s claim to know, 'This is a hand', as an empirical claim with true/false poles. Moore’s words are shown rather to have the status of what Wittgenstein now calls a 'grammatical remark': they are in themselves empty (they say nothing about the world), but, like the propositions of logic in the Tractatus, they bear a distinctive relation to our practice of using language. These so-called propositions have a peculiar role insofar as they are an attempt to articulate something that is presupposed in our ordinary use of language [...].”

³ Kts. FT osa II, s. 355; FT s. 100, alaviite.

tosiasiaväitteen tulee olla kaksinapainen – tämä ”välttämätön totuus” riistää lauseelta sen aseman *tosiseikkoja koskevana väitteenä*.

Olemme nyt nähneet, kuinka Wittgenstein ehdottaa, että tietyissä ”minä”-sanan käytön tapauksissa, joita voimme kutsua sanan ”käyttöiksi subjektina”, sanalta puuttuu väärin viittaamisen mahdollisuus, ja tämä tarkoittaa yksinkertaisesti ettei tällöin voi olla puhetta myöskään mistään oikein viittaamisesta – lause (10) osoittautuu kieliopilliseksi toteamukseksi, ei minkään tosiseikan kuvaukseksi. Tämä sekä Wittgensteinin koko ajattelijanuran läpi jatkunut vastustus kartesiolaista, sisäisen ja substantiaalisen minuuden kuvaa kohtaan voidaan ymmärtää saman yleisen filosofisen ajattelutavan eri puoliksi. Joka tapauksessa on varmasti niin, ettei Wittgenstein päätenyt ajatukseen ”minän” viittaamattomuudesta samaa reittiä kuin Anscombe, jonka päällisin puolin antikartesiolaisuuteen pohjautuva argumentti on itse haavoittuva kritiikille kartesiolaisista oletuksista. Näimme myös, kuinka tiiviisti ”minän” ja välittömän kokemuksen ongelmat kytkeytyvät yhteen Wittgensteinin myöhäisfilosofiassa. Välittömän kokemuksen lauseilla on Wittgensteinille erityinen rooli: lauseet kuten ”Minulla on kipuja” tai ”Näen keskellä näkökenttääni punaisen täplän” ovat kokemuksen ilmauksia tai tunnustuksia (*avowals*), jotka suhtautuvat totuuden ja epätotuuden kategorioihin eri tavalla kuin, sanokaamme, lause ”Minulla on hyllyssäni kolme punaista kirjaa”. Tämä näkemys asettuu vastakkain sen ajattelutavan kanssa, jolla on taipumus pitää henkilökohtaisen kokemuksen lauseita *kuvauksena* tietystä asiain-tilasta, joka vallitsee minä-subjektista ja hänen tajuntansa ”objekteista”.

Wittgensteinille tiettyjen lauseiden oleminen kokemuksen ilmaisuja, ekspressiivisiä lauseita (hänen terminsä *Äusserung* tai *Ausdruck* on käännetty mm. *avowal*, *expression*, *manifestation*) tarkoittaa, että niiden looginen tai syväkieliopillinen status on samankaltainen kuin monien ei-verbaalisten eleiden, joiden avulla ilmaisemme itseämme. Tämä tarkoittaa, että lauseella ”Minulla on kipuja” on käytännöllinen yhteys esikielellisiin kivun ilmaisuihin: käytämme sitä samankaltaisissa tilanteissa ja samassa tehtävässä kuin esimerkiksi kivusta huutamista tai irvistystä. Vastaavasti, lauseella ”Olen surullinen” ja surullisella kasvojenilmeellä on samanlainen ilmaisullinen tehtävä. Lause ”Näen keskellä näkökenttääni punaisen täplän” ilmaisee aistikokemusta samaan tapaan kuin ”Minulla on

kipuja”, vaikkakin eri kategorian aistikokemusta, ja on samassa mielessä ekspressiivinen; tosin meillä ei tässä tapauksessa ole mitään selkeää ”punaisen täplän näkemisen luonnollista ilmaisu”, johon voisimme lauseen rinnastaa. Monimutkaisen asiasta tekee se, että meillä on taipumus sanoa artikuloitujen lauseidemme edellä mainituissa tapauksissa olevan loogisesti tosia tai epätosia, kun taas tavallisesti tuskin tulisi mieleemmekään lukea huudolle ”Aih” tai surulliselle ilmeelle totuusarvoa.

Wittgensteinin ajatuksen toinen puoli on, että henkilökohtaisen kokemuksen lauseet eivät ole kognitiivisia väitteitä. Tämä radikaali näkemys tarkoittaa, että jos haluamme olla tarkkoja, emme voi sanoa, että *tiedän* minulla olevan kipuja silloin, kun minulla on kipuja. Tämä ei ole yhtä kuin sanoa, että voisin harjoittaa skeptistä epäilyä sen suhteen, onko minulla kipuja vai ei, vaan tarkalleen päinvastaista: koettu kipu, fenomenologinen elämys, ei ole lainkaan tiedollinen objekti. Sen sijaan, tapa jolla elävät olennot ilmaisevat koettua kipua, määrittää sitä, mitä tarkoittaa sanoa, että jollakin ”on kipuja”. Kun sanon, että minulla on se-ja-se aistikokemus, en vetoa lauseeni totuuden tueksi mihinkään *kriteereihin*. Sen sijaan kriteereitä, tapoja joiden avulla määritämme vallitseeko jokin asiointila, käytetään perusteina sanottaessa, että *toisella* on jokin aistikokemus. Esimerkiksi, kriteerit jotka oikeuttavat meidät sanomaan ”N.N.:llä on kipuja” liittyvät N.N.:n sanoihin, ilmeisiin, eleisiin, ympäristöön tai muihin seikkoihin, joita tiedämme N.N.:n tilanteesta tuolla hetkellä. Jos relevantit kriteerit täyttyvät, voimme sanoa tietävämmekään, että N.N.:llä on kipuja. Tämä johtaa toteamukseen, että on oikein sanoa, että voin tietää toisella olevan kipuja, mutta ei ole oikein sanoa, että voin tietää itselläni olevan kipuja. Tämä Wittgensteinin paradoksaalinen ajatus, ilmeisen vieras länsimaisen filosofian traditiolle, oli osa hänen hyökkäystänsä perinteistä ”sisäpuolen ja ulkopuolen” mallia vastaan, mallia, joka vetää rajan materiaalisten objektien julkisen maailman ja mielensisäisen, yksityisen mentaalisten objektien maailman välille.

4.4 Sisäpuoli ja ulkopuoli

Sisäpuolen ja ulkopuolen (*Inner/outer; Innen/Aussen*) problematiikka alkaa esiintyä Wittgensteinin kirjoituksissa 30-luvun puolivälistä lähtien. Sen ydin on Wittgensteinin

pyrkimys murtaa kuva mielensisäisistä ilmiöistä suljettuna, salattuna maailmana, jossa ilmiöt kuten havainnonsisältömme ovat olemassa objekteina yhtä lailla kuin ulkomaailman kappaleet, ainoastaan erityyppisinä objekteina. Näimme edellä, kuinka Wittgensteinin huomiot ”minän” kieliopista muodostavat kritiikin solipsististen väitelauseiden (”Vain minä näen tämän”) mielekkyyttä vastaan riistämällä solipsistin ”minältä” mahdollisuuden viitata mihinkään subjektiin sanojen takana. Sisäpuoli/ulkopuoli-kuvan murtaminen on toinen osatekijä solipsismin kritiikissä.

On selvästikin olemassa seikkoja, jotka saavat meidät ajattelemaan mieltämme, ”sisäpuolta”, erityisten mentaalisten olioiden maailmana. On hyvin vahva taipumus sanoa, että tuon maailman asiointilat tekevät henkilökohtaisen kokemuksen lauseemme *tosiksi* (tai epätosiksi). Tämän lauseen tapauksessa

(11) Näen keskellä näkökenttääni punaisen täplän

on hyvin luonnollisen tuntuista ajatella, että väite voi olla aidosti tosi tai epätosi, ja se on tosi silloin, kun *todella näen* keskellä näkökenttääni punaisen täplän. Tämä on lauseen totuusehto. Mutta Wittgenstein todellakin antaa ymmärtää, että totuus lauseen (11) tapauksessa on jotakin erilaista kuin niissä lauseissa, joita analysoimme totuusehtojen avulla. (11):n totuus merkitsee, että ilmaus on rehellinen, että sen esittäjä ei valehtele tai näyttele (mikä Wittgensteinin terminologiassa tarkoittaisi yhtä kuin että hän pelaisi näillä sanoilla tällöin eri peliä).

Tämä ei ehkä tunnu tyydyttävältä vastaukselta. Wittgensteinin solipsistinen vastaväittäjä, hänen kirjoittaessaan havainnonsisältöihin liittyvistä ongelmista, vaatii meitä tunnustamaan, että yksityisellä kokemuksella on ontologisesti ja epistemologisesti ainutlaatuinen rooli. Voidaan varmasti sanoa, että riittävien kriteerien täytyessä voimme tietää kaikella tarpeellisella varmuudella, että N.N. näkee punaisen täplän. Esimerkiksi, N.N. sanoo näkevänsä punaisen täplän, hänellä ei ole syytä valehdella, ja voimme vieläpä olettaa, että tarkkailemme samalla N.N.:n verkkokalvoja ja aivotapahtumia jonkinlaisilla mittalaitteilla. Mutta eikö tämä kaikki ole kuitenkin aivan toisenlaista ja toissijaista verrattuna siihen varmuuteen ja välittömyyteen, joka *minulla* on, kun *minä* näen punaisen

täplän? Tässä on vahva kiusaus sanoa, että minulla on jotakin, mitä toisella ei ole – eikä voi olla. Minulla on lauseeni taustalla aistitodellisuus. Ja tässä ollaan jo solipsismin kynnyksellä. Päädymme ehkä sanomaan epistemologisesti, että totuus siitä, näenkö punaista täplää, on viime kädessä käsillä vain yhdelle, nimittäin minulle – ja ontologisesti, että tällä aistitodellisuudella, minun aistitodellisuudellani, on ainutlaatuinen asema maailmassa.

Wittgenstein sen sijaan ajatteli uuden filosofiansa pyrkivän olemaan antiteesi solipsismille:

”Jos on mielettöntä sanoa, että vain minä tiedän, että *minä* näen, mutta en tiedä, että muut näkevät – eikö tämä ole joka tapauksessa vähemmän mielettöntä kuin sanoa päinvastoin?

Onko mahdotonta ajatella filosofiaa, joka on solipsismin täydellinen vastakohta?”¹

Osoittautui, että se ei ole mahdotonta, mutta Wittgenstein oli syvästi tietoinen siitä, kuinka vaikea hänen uutta ajattelutapaansa olisi ehkä omaksua. ”Solipsismin täydellinen vastakohta” perustuu Wittgensteinin oivallukseen, että tavalliset – fyysikaalisesta maailmasta kotoisin olevat – kategoriamme kuten subjekti, objekti ja jonkin ostensiivinen osoittaminen eivät päde fenomenologisessa todellisuudessa, johon solipsisti niitä haluaisi soveltaa. Mutta sitä, joka on solipsismin otteessa ja tuntee ajatuksessa syvällisyyttä, tämä ratkaisu ei välittömästi rauhoita. Mahdollisesti Tractatuksen kirjoittamisen aikaan Wittgenstein oli juuri tällainen filosofi, ja hänen myöhäiskautensakin kirjoitukset osoittavat, että hän käsitteli solipsistia vastustajana johon hän itse saattoi syvästi samaistua.

Sama problematiikka, joka kohdataan niin kutsutun yksityiskieliargumentin yhteydessä Filosofisissa tutkimuksissa, tulee esille myös Wittgensteinin keskustellessa solipsismista vuosien 1934-36 muistiinpanoissaan. Ongelma, jota Wittgenstein jatkuvasti ennakoii, on tämä: riistämällä yksityiseltä kokemukselta (päiväkirjanpitäjän A:lla merkitemältä aistimukselta, tai esimerkkinä punaiselta täplältä) sen statuksen objektina, on kuin Wittgenstein haluaisi kieltää yksityiseltä kokemukselta sen todellisuuden ja palauttaa sen

¹ ML s. 78.

kokonaan kokemuksen ulkoiseen ilmaisuun. Toisin sanoen, näyttää kuin hän ottaisi sisäpuoli/ulkopuoli-jaosta pois sisäpuolen ja jättäisi jäljelle ainoastaan ulkoisen. Ja huolimatta Wittgensteinin lukuisista omista varauksista tällaisia tulkintoja vastaan, tämänkaltainen ajattelumalli on ilmeisesti todellakin vaikuttanut myöhempien kriitikoiden kuvaan Wittgensteinin myöhäisfilosofiasta.

Voidaan kylläkin sanoa, että Wittgensteinille lauseiden ”Minulla on kipuja” tai ”Näen punaisen täplän” merkitys ilmenee kokonaan näissä ilmaisuissa ja kaikissa niissä tavoissa, joilla osaamme käyttää näitä ilmaisuja kielessämme ja reagoida niihin. Mutta tämä merkitsee ainoastaan, että koettu kipu tai muu ilmaistu aistimus ei, kuten voisimme sanoa, piileskele sanojen takana omassa salatussa valtakunnassaan, vaan on näkyvillä ja läsnä ilmaisussa itsessään, aivan kuten pikkulapsen luonnollisissa aistimusten ilmaisuissa.

5. ”MUISTIINPANOJA LUENTOIHIN” 1934-36: SOLIPSISTINEN MAAILMA JA GEOMETRINEN SILMÄ

On sanottu, että ”myötätunto on Wittgensteinin solipsismin käsittelyn huomiota herättävin piirre”¹. Edeltävät luvut ovat käsitelleet tapoja, joilla hän kritisoi solipsistin metafyyysisiä väitelauseita Sinisessä kirjassa, hänen sanoutumistaan irti metodologisesti solipsistisesta kielikuvasta 1930-luvun alussa sekä näiden kriittisten ajatusten edelleen kehittelyä Filosofisissa tutkimuksissa. Nyt kuva on täydennettävä Wittgensteinin positiivisilla, rakentavilla näkemyksillä siitä, millainen solipsistinen positio on ja miten siitä voi puhua putoamatta metafyyysiin ansakuoppiin. Tässä suhteessa merkittävin teksti on vuosilta 1934-36 peräisin oleva ”*Muistiinpanoja luentoihin 'yksityisestä kokemuksesta' ja 'havainnonsisällöistä'*”. Tämä teksti tarkasteltuna yhdessä Sinisen kirjan ja Filosofisten tutkimusten kanssa täydentää Wittgensteinin myöhäisfilosofian näkemykset solipsismista ja minuudesta. Se myös osoittaa, että vielä myöhäiskaudellaankin Wittgenstein saattoi ajatella Traktatuksen tapaan, että siinä, mitä solipsismi *tarkoittaa*, on jotakin oikeaa, vaikkakin kaikki yritykset ilmaista sitä kielessä romahtavat mielettömyyksiksi. Voimme tässä yhteydessä pyrkiä antamaan lisää teoreettista pohjaa sille, miten Wittgenstein ymmärsi minän ja sille fenomenologisesti välittömästi käsillä olevan maailman. Käytän tässä tehtävässä hyväksi eräitä Jaakko Hintikan esittämiä tulkintoja.

5.1 Yksityinen kokemus ja aistimuskieli

Suuri osa ”Muistiinpanoista” on dialogimaista keskustelua, jonka osapuolina ovat Wittgensteinin kertojanääni ja hänen vastaväittäjänsä, jota voimme kutsua ”solipsistiksi”. Solipsisti on huolissaan siitä, että hänen mielestään Wittgenstein kieltää yksityisen kokemuksen (vrt. *qualia*) merkityksen ja näin ajaa jonkinlaista behaviorismia. Näissä muistiinpanoissa Wittgenstein esittää samaa ajatusydintä, joka myöhemmin tuli muodostamaan Filosofisten tutkimusten niin sanotun yksityiskieliargumentin. Hän painottaa, että emme voi kiinnittää nimeä aistimukseen millään puhtaasti sisäisellä

¹ Pears 1996, s. 124.

nimeämisaktilla; ja että tietyn sanan käyttäminen yksityisestä aistimuksesta edellyttää, että tuolla aistimuksella on olemassa ulkoiset kriteerit¹. Tämä ajaa solipsistisen vastaväittäjän protestoimaan sanoen:

”[E]ikö sanomasi käy yksiin sen kanssa, että sillä, mitä ihmiset tuntevat, ei ole väliä niin kauan kuin he vain käyttäytyvät määrättyllä tavalla?”²

Solipsistin näkökulmasta ongelma on, että aistimuskieli, jossa käytämme sanoja tukeutuen julkisiin, ulkoisesti havaittaviin kriteereihin sen-ja-sen aistimuksen olemassaolosta, ei tavoita itse primaarista aistikokemusta ja sen ainutlaatuisuutta. Solipsisti ajattelee välittömästi annetun sisäisen kokemuksen siksi perustasoksi, joka vasta antaa käyttämillemme sanoille mielekkyyden. Filosofisten tutkimusten §296 ilmaisee hänen ajatuksensa kärjen: jos (esimerkiksi) huudahdan kivusta ja toiset tämän perusteella sanovat, että minulla on kipuja, on totta kai jotakin, joka on kivun ulkoisen ilmauksen takana – yksityinen kipukokemus. Solipsisti pitää päivänselvänä, että juuri *tämä* on todellinen kipu, se kipu joka sattuu, ja että tämä on eri asia kuin ulkoisten kriteerien avulla määritelty kipu. Hän tuntee myös, että normaali kielenkäyttö, joka ei tee eroa koetun aistimuksen ja käyttäytymisen kriteerien perusteella päätellyn aistimuksen välillä, jättää juuri tuon tärkeän asian huomiotta. Niin solipsisti kamppailee saadakseen näkemyksensä puettua sanalliseen muotoon:

”[S]olipsisti [...] tulee sanomaan, että lauseen 'Näen...', kun hän sanoo sen ja lause on tosi, että tämän lauseen taustalla on jotakin, mitä ei ole lauseen 'Hän näkee' tai 'Minä näen' taustalla, kun toinen henkilö sanoo sen.

'Totta kai', haluan sanoa, 'jos minun on oltava aivan rehellinen, minun on pakko sanoa, että minulla on jotakin, mitä kenelläkään ei ole.' -- Mutta kuka on minä? Helveti! En ilmaise itseäni asianmukaisesti, mutta tässä on *jotakin*! Et voi kiistää, että on olemassa henkilökohtainen kokemukseni ja että hyvin tärkeässä mielessä tällä *ei ole mitään naapuria*. -- Mutta et tarkoita, että se *sattuu* olemaan yksin, vaan että sen kieliopillinen asema on sellainen, että sillä ei ole naapuria.

¹ ML s. 88, FT § 580.

² ML s. 95.

’Mutta jollakin tavoin kieleemme ei tuo esiin sitä, että on olemassa jotakin ainutkertaista, nimittäin todella läsnäolevaa kokemusta, ja haluatko, että tyydyn yksinkertaisesti tähän?’¹

Solipsisti haluaisi reformoida kielen niin, että se tekisi oikeutta ”todella läsnäolevan kokemuksen” ainutkertaisuudelle. Tämä voisi tarkoittaa samaa ideaa, joka tuli esille Wittgensteinin Filosofisissa huomautuksissa ja jota hän sittemmin Sinisessä kirjassa oli päättänyt pitämään perin pohjin virheellisenä: että jokaisella tulisi olla kaksi sanaa kutakin aistimusta kohti – toinen viittaamaan muiden aistimuksiin, toinen viittaamaan omaan primaariseen kokemukseensa.

Wittgenstein ei kyseenalaista niinkään solipsistin näkemyksen oikeutusta kuin hänen siitä vetämiään harhaanjohtavia metafysisiä johtopäätöksiä. Kun Wittgenstein huomauttaa, että solipsistin väite hänen henkilökohtaisen kokemuksensa ainutlaatuisuudesta koskee itse asiassa tuon kokemuksen *kieliopillista* roolia, voimme ehkä jo nähdä, mihin hän tähtää. Solipsistin hämmennys johtuu siitä, että hän jatkuvasti vääristää omaa positiotaan ymmärtäessään korostamansa ”ainutlaatuisuuden” tietyn aistimusobjektin ainutlaatuisuudeksi. Niin kauan kuin tulkitsemme henkilökohtaisen kokemuksen – kuten solipsisti tekee – käyttäen kuvaa näistä tietyistä, puhtaasti sisäisesti osoitettavissa ja nimettävissä olevista aistimuskenttäni objekteista, jotka ovat käsillä *minulle*, henkilökohtainen kokemukseni näyttää todella olevan täysin yksin maailmassa. Oikeastaan tässä tapauksessa osuvampaa olisikin sanoa ”maailmana”².

Solipsisti paikallistaa henkilökohtaisen kokemuksen merkityksen väärin vaatiessaan, että meidän on varattava termi ”todellinen kokemus” erikoislaatuisille olioille, jotka ovat *minun* tajunnassani, tai kuten voisi myös sanoa, sieluni silmien edessä. Hän on oikeassa siinä, että fenomenologinen, koettu elämys on jotain perustavanlaatuisen merkittävää aistimuskielemme ja elämämme kannalta. Tästä Wittgenstein on samaa mieltä. Hän kuitenkin korostaa, että tuon perustavanlaatuisuuden voi ymmärtää oikein ainoastaan tarkastelemalla kielen logiikkaa ja tapoja, joilla henkilökohtainen kokemus todella tulee

¹ ML s. 79-80.

² Vrt. ML s. 99: ”Mutta sillä, mitä nyt näen – tällä näkymällä [...] on ainutlaatuinen rooli, se on visuaalinen maailma!”

mukaan aistimuskieleemme – ilman että harhaudumme puhumaan yksityisestä tajunnan valtakunnasta, joka on leikattu solipsistisesti erilleen muusta todellisuudesta. Wittgenstein haluaa murtaa kuvan, joka saa ”sisäisen”, toisin sanoen yksityisen, suljetun tajuntani maailman, näyttämään radikaalisti vastakohtaiselta ”ulkoisen”, julkisen, muiden ihmisten kansoittaman maailman kanssa. Hän antaa vastaväittäjänsä protestoida, että kieltämällä yksityiseltä aistikokemukselta aseman kieleemme perustasona hän itse asiassa kieltää sen, että ihmisillä on sisäisiä elämyksiä:

”Mutta etkö puhu ikään kuin kipu ei olisi jotain kauhean todellista?” -- Onko minun ymmärrettävä tämä kipua koskevaksi lauseeksi? Oletan sen olevan lauseen, joka koskee sanan 'kipu' käyttöä, ja se on yksi lisäilmaus ja olennainen osa sitä ympäristöä, jossa käytämme sanaa 'kipu'.

[...] 'Yksityinen kokemus' on kielioppimme huonontunut konstruktio (jota jossakin mielessä voidaan verrata tautologiaan ja kontradiktioon). Tämä kieliopillinen hirviö hämää meitä. Kun haluamme päästä siitä eroon, näyttää kuin kieltäisimme jonkin kokemuksen, vaikkapa hammassäryn olemassaolon.

Mitä merkitsisi kivun olemassaolon kieltäminen?!”¹

Se, että kivun olemassaolon kieltäminen olisi absurdia, tulee ilmi yksinkertaisesti siinä, että aito kivun ilmaisu on nimenomaan *jonkin ilmaisu*, erotettuna epäaidosta ilmaisusta, kuten näyttöleimisestä. Edellinen lainaus jatkuu:

”Mutta kun sanomme, että meillä on hammassärkyä, emme puhu vain hammassäryn ilmaisemisesta tällä tai tuolla tavalla!” -- Varmasti emme – mehän ilmaisemme hammassäryn! 'Myönnät kuitenkin, että sama käyttäytyminen saattaa olla kivun ilmaus tai se voi olla olematta sitä.' -- Jos kuvittelet jonkun petkuttavan – petkuttaminen tapahtuu salassa, mutta tämä salassaolo ei ole 'yksityisen kokemuksen' salassaolo.”²

Solipsistin lähtöoletus on, että todella merkityksellistä ovat puhuttujen sanojen takana

¹ ML s. 116-117.

² ML s. 117.

olevat yksityiset kokemukset, ja hän on jatkuvasti taipuvainen objektisoimaan nämä kokemukset mielensisäisiksi aistimusolioiksi ja ymmärtämään kivunilmaisunsa sisäisten aistimusoloiden eräänlaisiksi kuvauksiksi. Wittgenstein puolestaan yrittää selittää, että kuvaus voi tapahtua ainoastaan julkisessa kielipelissä, ei sisäisessä tajunnan valtakunnassa. Jos solipsisti haluaa kuvata hammassärkynsä, hänen on tehtävä se kielessä, ja ainoa mahdollinen kieli on tavallinen, julkinen kielemme. Ilman julkista kielipeliä ei solipsistilla ole jäljellä enää mitään resursseja, joilla saada aikaan merkityksellinen hammassärkynsä kuvaus – edes itselleen. Tämä on yksityiskieliargumentin ydin.

Olennaista on sen sijaan, Wittgensteinin mukaan, kiinnittää huomiota siihen perustavanlaatuisen rooliin, joka aistimuksen ilmaisulla on kielemme kokonaisuudessa. Tämä on yhtä kuin tehdä selkoa siitä, miten aistimuskielen kielioppi käytännössä toimii, millaisen eron teemme eri tapausten välillä, miten asennoidumme mihinkin ilmaisuun. Solipsisti sanoo, että on jotakin, mitä pelkästään kielellinen ilmaisu ei tavoita: että aidon kivun ilmaisuuden ja näytellyn ilmaisuuden välillä on ratkaisevin mahdollinen ero, ja tämä ero ei tule ilmi pelkästään siitä, mitä sanon. Wittgenstein vastaa, että ei ole suurempaa keinoa tunnustaa tätä eroa kuin kuvata, millaisen eron todella teemme näiden kahden tapauksen välillä: hän ehdottaa, että pohjimmiltaan emme voi tehdä muuta kuin ”erottaa tapauksen, jolloin sanon 'Minulla on hammassärkyä', kun minulla todella on hammassärkyä, ja tapauksen, jolloin sanon nämä sanat ilman, että minulla on hammassärkyä”¹. Tämä on kielipelin kuvaamista, ja muuta ei tarvitakaan: näemme, että asenteemme mainittuihin kahteen tapaukseen on laadullisesti erilainen. Aito kivunilmaisuus on meille merkityksellinen ilman mitään lisähypoteesia siitä, mitä on ilmaisuuden ”takana” aistivaltakunnassa. Toisaalta jälkimmäinen tapaus, esimerkiksi näyttelijän lavalla esittämä kivunilmaisuus, kantaa toisenlaisia merkityksiä, sen yleinen rooli on erilainen.

Se, mitä solipsisti sanoo ”todella läsnäolevaksi kokemukseksi”, tulee olennaisena osana mukaan kielipeliin, mutta se ei tule siihen mukaan oliona. Sen sijaan, voisi sanoa, koettu kipuelämys tulee kielipeliin mukaan *sinä, minkä kivun ilmaisuus ilmaisee*. Solipsisti näyttää ajattelevan, että ero kahden edellä mainitun tapauksen välillä on se, että ensimmäisessä tapauksessa minulla on sisälläni jotain, mitä sanon ”kipuelämykseksi”, ja tämä *oikeuttaa*

¹ ML s. 97.

minut sanomaan totuudenmukaisesti ”Minulla on hammassärkyä” -- vaikkakaan en voi esittää tätä oikeutusta kenellekään muulle. Mutta subjektiivinen, yksityinen oikeutus ei ole lainkaan mikään todellinen oikeutus. Ja tarkastellessamme aistimuskielemme todellista käyttöä, huomaamme, että kielipelimme perustapauksissa emme lainkaan edes *etsi oikeutusta* kivun ilmaisuille. Ei ole myöskään oikein sanoa, että se tieto, jonka saamme toisen sisäisestä kokemuksesta näkemällä ja kuulemalla hänen kivun ilmaisunsa, olisi varmuuden asteeltaan vähäisempää tai muuten toissijaista verrattuna siihen tietoon, joka subjektilla itsellään on omasta sisäisestä kokemuksestaan. Korkeintaan voimme konstruoida tilanteita, joissa sanoisimme että tietomme käyttäytymisen kriteerien perusteella on epävarmaa ja välillistä, mutta näin tehdessämme kuvittelemme erikoistapauksia. Kuvittelemme jotakin, mikä poikkeaa aistimusten ilmaisulla tavallisesti pelattavasta pelistä.¹ Tästä Wittgenstein huomauttaa Filosofisissa tutkimuksissa:

”Voin vain *uskoa*, että toisella on kipuja, mutta *tiedän*, jos minulla on kipuja.’ -- Niin, voimme päättää sanoa 'Uskon, että hänellä on kipuja' sen sijaan, että sanomme 'Hänellä on kipuja'. Mutta siinä kaikki. -- Se, mikä näyttää tässä selitykseltä tai sielullisia tapahtumia koskevalta väitteeltä, on todellisuudessa puhettavan vaihtamista toiseen puhetapaan, joka näyttää meistä osuvammalta silloin, kun filosofoimme.

Yritä kerrankin epäillä – todellisessa tapauksessa – toisen ahdistusta, toisen kipuja!”²

Wittgensteinin viesti on, että vaikka ryhtyisimme puhumaan toisten ihmisten aistimusten kohdalla tiedon sijasta uskomisesta ja hypoteettisista väitteistä, tämä ei muuttaisi mitään käytännön seikkoja suhtautumisessamme toisiin ihmisiin ja heidän kokemuksiinsa. Tämä taas osoittaa vain, että se, mitä solipsisti haluaisi käsitellä metafysisenä (ikään kuin kvasitieteellisenä) lauseena, joka osoittaa perustavanlaatuisia eroa minun kokemukseni ja toisten kokemusten välillä, on todellisuudessa pelkkä puhettavan korvaaminen toisella

¹ Kts esim ML s. 122: ”Mutta emmekö aina erota 'pelkän käyttäytymisen' ja 'kokemuksen + käyttäytymisen'? Jos näemme jonkun putoavan liekkeihin ja huutavan, sanommeko itsellemme: 'On tietenkin kaksi tapausta: ...'? [...] Se, että teemme eron tietyissä tapauksissa, ei osoita, että teemme niin kaikissa tapauksissa.”; ML s. 92: ”Minun on omaksuttava ilmaus, joka ei ole valehtelemista. Kun sanon valittamisen olevan hammassäryn ilmaus, silloin mahdollisuutta, että se on ilmaus ilman taustalla olevaa tunnetta, ei saa tietyissä olosuhteissa tulla mukaan peliini. On mielettömyyttä sanoa: Ilmaus/ilmaisu voi aina valehdella.”

² FT §303.

puhetavalla.

Silti solipsisti korostaa sinnikkäästi sisäisen kokemuksen erillisyyttä kaikista sen mahdollisista julkisista ilmaisutavoista. Hän vaatii, että onhan pakko myöntää ero, joka on todelliseen kipuun liittyvän kivunilmaisun ja pelkän ”tyhjän” kipukäyttäytymisen välillä. Ja tämä on tietenkin totta, jopa niin totta, että on vaikea kuvitella merkittävämpää eroa.¹ Wittgensteinin näkemyksen mukaan absurdia on kuitenkin se, että solipsisti paikallistaa tuon eron perustumaan sisäisiin tajuntani kohteisiin, jotka ovat piilossa ilmaisujemme taustalla, saavuttamattomissa mielensisäisessä valtakunnassa ja viime kädessä kaikille muille kuin *minulle* mahdottomia todentaa.² Kuitenkin, kun normaalissa elämämme käytännössä ilmaisemme aistimuksia ja puhumme niistä, emme koe mitään epävarmuutta siinä tavassa, jolla sovellamme esimerkiksi käsitettä ”kipu” sekä itseemme että toisiin ihmisiin. Emme käsittele – todellisessa tapauksessa, silloin kun meillä ei ole filosofisia tarkoituksia – arvostelmaa toisen kipukokemuksesta minkään päättelyketjun tuloksena. Sen sijaan olisi osuvampaa sanoa, että ilmaisu *näyttää* kipukokemuksen. Solipsisti näyttää olevan metafysiikkansa kanssa kaukana siitä tavasta, jolla aistimuskieli elävässä käytännössään toimii.³

Mikä on sitten oikea tapa paikallistaa ero aidon ilmauksen ja ”tyhjän” ilmauksen välillä? Wittgenstein selvästikin ajattelee, että ilmauksen merkityksellisyyden edellytys on, että on olemassa peli, käytäntö, jossa ilmaus toimii. Tämän ajatuksen mukaan emme voi abstrahoida tiettyä aistimuksen ilmaustani erilleen kaikesta siihen liittyvästä ulkoisesta ympäristöstä, sanoa että sen ”taustalla on tietty kokemus”, ja väittää että *pelkästään tämän nojalla* se on mielekäs ilmaus. Sen sijaan näyttää siltä, että tiettyä ilmausta on mahdollista sanoa ”kivun ilmaukseksi” ainoastaan siihen liittyvän kielipelin kontekstissa. Wittgensteinia kannattaa tässä kohtaa lainata suhteellisen pitkästi:

”[...] 'ilmaisut' eivät voi olla pelkkiä sanoja, pelkkiä tuottamiasi ääniä. Ne saavat merkitsevyytensä vain siitä, mikä on niiden *taustalla* (tilasta, jossa olet kun käytät niitä)! -- Mutta miten tämä tila voi antaa merkitsevyyttä

¹ FT §304.

² Esim. ML s. 115.

³ Esim. Overgaard 2004, s. 267-268.

tuottamilleni äänille?

Oletetaan, että sanoisin: Ilmaisut saavat merkitsevyytensä siitä tosiseikasta, että niitä ei käytetä viileästi, vaan että emme voi olla käyttämättä niitä. Tämä on kuin jos sanoisin: Nauru saa merkitsevyytensä vain siitä, että se on *luontainen* ilmaus, luonnonilmiö, ei keinotekoinen koodi.

[...] On hyvin omituista, että *koko* ilmaisujemme merkitsevyys näyttää juontuvan tekijöistä X, Y, Z, yksityisistä kokemuksista, jotka iäti pysyvät *taustalla* ja joita ei voida vetää esiin.

[...] Miksi minun olisi sanottava, että 'ilmaisu' saa merkityksensä sen taustalla olevasta tunteesta – eikä sen kielipelin olosuhteista, jossa sitä käytetään?”¹

Wittgenstein ehdottaa, että kielipelimme pelaamisen – aistimuskielen olemassaolon – ennakkoehto on, että pelin perustasolla meillä on luontaisia ja primitiivisiä sisäisen kokemuksen ilmaisuja.² Tämän voi nyt ajatella antavan oikean kuvan siitä, millä tavalla sisäinen kokemus on perustavanlaatuisen tärkeää aistimuksen ilmaisun kannalta – vastakohtana harhaanjohtavalle solipsistiselle kuvalle. Sisäinen kokemus itse on ennakkoehto sisäisen kokemuksen ilmaisun olemassaololle. Toisin muotoiltuna: se, että *on kipua*, on ennakkoehto sille, että voi olla olemassa se kielipeli, jota kutsumme kivun ilmaisemiseksi. Vaikuttaa siltä, että Wittgenstein viittaa taaksepäin edellisen lainauksen viimeisiin lauseisiin kirjoittaessaan hetkeä myöhemmin:

”Kipu näyttää olevan ilmakehä, jossa ilmaisu on olemassa. (Kipu näyttää *olosuhteelta*.)³

Tämä tuo mieleen myös toisen katkelman ”Muistiinpanojen” alkupuolella:

”Voidaanko sanoa: 'Siinä, mitä sanon toisen kokemuksesta, ei ole mukana

¹ ML s. 115.

² Tämänkaltaiset huomiot ilmiöiden *ennakkoehdoista* ovat myös perusteita sille, miksi Wittgensteinia on myös hänen myöhäisvaiheessaan joskus luonnehdittu transsendentaalifilosofiksi, vaikka transsendentalismi tällöin onkin vähemmän ilmeistä ja julkilausuttua kuin Tractatuksen aikana. Kts. esim. Westphal 2005; Weyls 2002; vrt. Hacker 1972, s. 190 ja passim.

³ ML s. 116.

itse tällaista kokemusta. Siinä, mitä sanon omasta kokemuksestani, itse tämä kokemus on mukana?”

'Puhun omasta kokemuksestani niin sanoakseni sen läsnäollessa.’”¹

Se osa keskustelua, joka koskee solipsistin metafysiikan perustana olevia yksityisiä kokemuksia ja yksityisiä sanojen merkityksiä, tulee luontevasti johtopäätökseensä tässä kohtaa. Wittgensteinin voidaan sanoa osoittaneen, että solipsisti ei voi antaa aistikokemuksilleen kielellistä merkitystä pelkästään sanomalla, että hänen sanansa viittaavat yksityisiin aistiobjekteihin, jotka on määritelty sisäisen ostension avulla. Hän on myös osoittanut, ettei meidän tarvitse objektisoida aistimuksiamme pelastaaksemme niille niiden asianmukaisen paikan aistimuskielemme pohjalla.

5.2 ”Geometrinen silmä”

Edellä sanottu käsitteli Wittgensteinin kritiikkiä sitä kohtaan, kuinka solipsisti pyrkii perustelemaan näkemystään vetoamalla sisäisen kokemuksensa, tämän mitä nyt näen tai tunnen tai koen, ainutlaatuisuuteen. Tämä vastaa kohtia (d)-(e) luvussa 2 mainitussa Sinisen kirjan lauseiden tyypittelyssä. Nyt käännämme katseemme kohtiin (a)-(c) ja toiseen tapaan, jolla solipsisti yrittää ilmaista itseään: ei vetoamalla hänelle käsillä oleviin aistiobjekteihin, vaan siihen, että kaiken kokemuksen – fenomenologisen todellisuuden – taustalla on yksi, ainutlaatuinen *minä*.

Sen sijaan, että erottaisi sen, mikä hänen mielestään on todella olemassa olevaa, muusta maailmasta sanomalla, että se on erikoislaatuinen olio, solipsisti voi vedota siihen, että todella olemassaoleva yksilöityy subjektinsa kautta. Toisin sanoen: kaikkea todellista kokemusta yhdistää se, että se on *minun* kokemukseni. Onhan kuitenkin lopulta niin, että kaikki, mitä meillä maailmasta on, on havaintomme siitä, eikä kerta kaikkiaan ole olemassa muuta läsnä olevaa havaintoa kuin minun havaintoni. Solipsisti haluaa sanoa, että fenomenologinen todellisuus, joka on välittömästi annettu minulle, ja *maailma* käyvät yksiin:

¹ ML s. 72.

”Mutta etkö jätä jotakin huomioon ottamatta – kokemuksen tai miksi sitä sitten nimitätkin -- ? Melkeinpä kokonaisen *maailman*, joka on sanojen taustalla?”

[...] Näyttää siltä, että en ota huomioon elämää. En kuitenkaan elämää fysiologisesti käsitettynä, vaan elämän tajuntana. Enkä tajuntaa fysiologisesti tai ulkoapäin käsitettynä, vaan tajunnan itse kokemuksen olemuksena, maailman ilmentymän, maailman.”¹

Näissä ja näitä ympäröivissä huomautuksissa Wittgenstein käyttää puhetajaa, joka tuo vahvasti mieleen tietyt Tractatuksen ja Muistikirjojen katkelmat.² On huomattavaa, että erityisesti tässä kohtaa Wittgenstein vaikuttaisi tuntevan todellista sympatiaa solipsistin syvällistä ajatusta kohtaan ja ottavan sen vakavasti. Seuraavasta keskustelusta käy ilmi jotakin siitä, kuinka keskeisiä välittömään kokemukseen liittyvät ongelmat olivat myös myöhemmälle Wittgensteinille – ongelmat, jotka liittyvät siihen, kuinka maailma ilmenee *minulle*. 30-luvun alussa luennoidessaan hän sanoi, Desmond Leen todistuksen mukaan:

”Maailma, jossa elämme, on havainnonsisältöjen maailma, mutta maailma, josta puhumme, on fysikaalisten objektien maailma.”³

Ehkä hän ei olisi enää myöhemmin käyttänyt sanaa ”havainnonsisältö” tällä tavalla – myöhemmissä kirjoituksissa termi esiintyy lähinnä pseudo-objektina, jollaisen oletamme kun tunnemme tarvetta muuttaa normaalia, fysikaaliseen maailmaan kuuluvaa puhetaapaamme – mutta on varmasti osuvaa sanoa, että fenomenologisen ”maailman” ajatus pysyi tärkeänä osana hänen filosofista ajatteluaan. Seuraavaksi käsiteltävä Wittgensteinin

¹ ML s. 96.

² M s. 107 (24.7.16), s. 117 (15.10.16); kts. myös M s. 72 (23.5.15) sekä TLP 5.63.

³ Lainaus teoksen Hintikka & Hintikka 1986 (s. 141) kautta: ”[T]he world we live in is the world of sense-data, but the world we talk about is the world of physical objects.” Huomautettakoon, että Hintikka & Hintikka (1986, s. 265-267) laajentavat tämän lausahduksen pätemään koko Wittgensteinin myöhäistuotantoon, mukaanluettuna Filosofisia tutkimuksia-teos. Heidän kantansa on, että Wittgensteinin voidaan aivan hyvin tulkita hyväksyvän ”yksityisistä mentaalisisistä objekteista” puhumisen niin kauan kuin muistetaan, että näiden kuvaaminen on riippuvainen julkisesta kielipelistä. On tietenkin totta, että joillakin mielensisäisillä tapahtumilla on enemmän objektimaisia ominaisuuksia kuin toisilla, ja myös Wittgenstein tuo tämän esille: voin esimerkiksi mitata kipuelämykseni keston sekuntikellon avulla, mutta en voisi samalla tavalla mitata uskomisen tai ymmärtämisen tilani tai mielikuvan ajallista kestoa (Z §§ 75-82). Tässä tutkielmassa painotan kuitenkin sitä, kuinka Wittgensteinin mukaan yksityisen kokemuksen ymmärtäminen liiaksi *fysikaalisten* objektien mallin mukaan johtaa väärinkäsityksiin.

viittaus *geometriseen silmään* on esimerkki tästä.

Solipsisti oivaltaa, että fenomenologinen todellisuus on maailma, jossa elämme. Ja koska tuo maailma koostuu yksinkertaisesti kaikesta siitä, mikä on käsillä minulle, koska kaikki välitön kokemus on minun kokemustani, solipsisti päätyy sanomaan lauseita kuten ”Minä olen maailman keskipiste”¹. Samoin hän ei halua sanoa (esimerkiksi) omaa näkökokemustaan miksikään, mikä on samalla tasolla muiden ihmisten näkökokemusten kanssa. Sen sijaan hänelle tuo näkökokemus on koko maailma, visuaalinen maailma². Kun solipsisti sanoo olevansa maailman keskipiste, mitä hän todella tarkoittaa? Vastauksena tähän Wittgenstein luonnehtii maailman keskipistettä – ei henkilöksi, joka olisi kokemusmaailman subjekti – vaan pisteeksi, jota hän kutsuu termillä ”geometrinen silmä”:

”Olen [...] etuoikeutetussa asemassa. Olen maailman keskipiste.’
Kuvitelkaamme, että näkisin itseni peilistä sanomassa näin ja osoittamassa itseäni! Olisiko se kuitenkin oikein?

Kun sanon, että minulla on ainutlaatuinen rooli, tarkoitan todella geometrista silmää.”³

Geometrisen silmän merkityksen selvennys löytyy Sinisestä kirjasta, jossa Wittgenstein selitti tarkemmin tätä ilmaisuaan. Kun hän puhuu geometrisesta silmästä, hän tarkoittaa näköavaruuden silmää, erotettuna silmästä ruumiinosana, joka kuuluu fysikaaliseen maailmaan. On eri asia, Wittgenstein selittää, osoittaa fysikaalista silmää ja sitä, mitä hän kutsuu geometriseksi silmäksi. Fysikaalinen silmä, jonka avulla ihminen näkee, on

¹ ML s. 98.

² ML s. 99.

³ ML s. 98. Lainauksen alkuosan käännökseen voidaan esittää lisähuomautus. Tämän kohdan alkuteksti kuuluu:

”Ich bin *doch* bevorzugt. Ich bin der Mittelpunkt der Welt.’ Denken wir uns ich sähe mich in einem Spiegel das sagen und auf mich zeigen! Wäre es noch richtig?”

Mielestäni konteksti tekee selväksi, että Wittgensteinin tarkoitus on sanoa, että ensimmäisellä tapauksella on painoarvoa, joka puuttuu toiselta tapaukselta. Ensimmäisen tapauksen lause ilmaisee aidon solipsistisen näkemyksen, jonka merkitys katoaisi kokonaan jos sanoisimmekin, että peilissä näkyvä *ruumiillinen ihmisolento nimeltä se-ja-se* on maailman keskipiste. Solipsisti ei halunnut sanoa näin, ja hänen lauseensa menettäisi mielensä tässä uudessa tilanteessa. Luullakseni katkelman loppu olisi mahdollista kääntää myös ”Olisiko se vielä/edelleen oikein”, joka olisi merkitykseltään selkeämpi. Kysymys on retorinen: ei, se ei olisi edelleen oikein, vaan solipsistin näkemys lakkaa olemasta mielekäs, jos ”minä” on ruumiillinen ihmisyksilö.

sijoittunut fysikaaliseen avaruuteen – tiettyyn paikkaan sillä tavoin kuin sanan arkikielessä ymmärrämme – ja sillä on ”aineellisen esineen identtisyys”¹. Sen sijaan, jos sanomme että geometrinen silmä on tietyssä paikassa, tämä paikka on suhteessa näköavaruuteen. Geometrisen silmän voidaan ajatella tarkoittavan näkökentän (välittömän näkökokemuksen kokonaisuuden) alkulähteenä olevaa ”silmiä”, joka ei itse ole osa tuota kokemusta. Tractatuksen 5.6331 vaikuttaa olevan läheinen vertailukohta.²

On olemassa monia kriteereitä, joiden perusteella voin sanoa osoittavani silmäni tai silmiäni tavallisessa mielessä – siis fysikaalista silmiä. Erotetaan kaksi tapausta:

(A) Voin katsoa peiliin, liikuttaa kättäni, nähdä että kaksi kohdetta – silmäni ja sormenpäätäni – lähestyvät toisiaan, ja sanoa tämän perusteella, että osoitan sormella silmiäni.

Ja toisaalta:

(B) Liikutan sormeni silmäni kohti (kuvittelemisen helpottamiseksi voidaan vielä olettaa, että suljen toisen silmäni ja eliminoin syvyysnäön), näen näkökentässä sormenpäätäni, joka lähestyessään kasvaa pikkuhiljaa suuremmaksi, kunnes lopulta täyttää lähes koko näkökentän.

Nyt Wittgensteinin erottelu fysikaalisen ja geometrisen silmän välillä voidaan ymmärtää näin: ensimmäisessä tapauksessa osoittaminen tapahtuu suhteessa fysikaaliseen silmään, jälkimmäisessä tapauksessa osoittaminen tapahtuu suhteessa geometriseen silmään. Wittgensteinin ensimmäinen selvitys geometrisen silmän suhteesta fysikaaliseen silmään (Sinisen kirjan sivuilla 116-117) on melkoisen polveileva, mutta myöhempi maininta sivulla 129 tekee ajatuksesta paremmin ymmärrettävän. Tässä esittämäni ei ole sanatarkka referointi Wittgensteinin tekstistä, vaan mukailtu versio, joka on velkaa erityisesti John V. Canfieldin esitykselle³. Se on myös nähdäkseni hyvin linjassa niiden tapojen kanssa, joilla aihe on tutkimuskirjallisuudessa tulkittu.⁴

¹ SRK s. 116.

² Ainakin Glock (1996, s. 349) tekee suoran rinnastuksen näiden kahden välille.

³ Canfield 1990, kts. esim. s. 46.

⁴ Hintikka 1990; Park 1998; Pears 1993 ja 1995.

Wittgenstein sanoo, että lause kuten ”Se lähestyy minua” tai ”Se on tässä” voivat olla mielekkäitä, vaikka mikään ei lähestyisikään fysikaalista ruumistani, tai olisi osoitettavissa sanalla ”tässä” fysikaalisessa avaruudessa.¹ Tällöin nämä lauseet kuvaavat sitä, mitä tapahtuu näköavaruudessani, ja ovat paikanmäärittäjiä suhteessa näköavaruuteen. Voidaan ajatella esimerkiksi, että näkökykyäni testataan seuraavanlaisella kokeella: katson suoraan eteenpäin, samalla kun jotakin kohdetta, esimerkiksi valopistettä, liikutetaan hitaasti edessäni poikittaissuunnassa katseeni suuntaan nähden. Kokeessa minun täytyy kuvata, milloin näen valopisteen ensimmäisen kerran sen saapuessa näkökenttäni reuna-alueelle, miten se etenee, milloin se on keskellä, ja niin edelleen. Voidaan myöskin kuvitella, että valopiste ajoittain suurenee ja pienenee, aiheuttaen vaikutelman lähestymisestä ja loittonemisesta. Tällaisessa yhteydessä voin käyttää lauseita kuten ”Se lähestyy minua”, ”Nyt se on tässä”, ”Se on keskellä” ja niin edelleen, ilmaisemaan tapahtumia näköavaruudessani. Voisi ajatella esimerkiksi, että jossain kokeen vaiheessa valopiste laajenee peittämään koko näkökentän, ja minun kuuluisi ilmaista tämä sanomalla ”Nyt se on tässä”. Yhdistettynä tämänkaltaiseen ympäristöön, ilmaisu ”tässä” näköavaruuteen sovellettuna on mielekäs.

Jaakko Hintikka on esittänyt, että Wittgensteinin erottelu geometrisen ja fysikaalisen silmän välillä on parhaiten ymmärrettävissä erotteluna kahden eri menetelmän välillä, joilla tavallisten fysikaalisten objektien yksilöinti voi tapahtua.² Esimerkissämme seuraan valopisteen liikettä ja muutosta näkökentässäni, ja voin yksilöidä tuon pisteen ja puhua siitä sekä kuvata sen liikettä pelkästään näköhavaintooni perustuen. Tämän voi ajatella olevan analogista sille, että voin yksilöidä vaikkapa huoneessani olevan tuolin pelkästään näköhavainnon perusteella. Voin sanoa, että tuoli on yksi, tietty esine, koska katsoessani sitä se pysyy jatkuvasti samassa kohdassa näkökenttääni, ei liiku eikä muuta muotoaan. Käytän, Hintikan termiä seuraten, *visuaalista yksilöimismenetelmää*. Meillä on kuitenkin myös muita menetelmiä ympäristömme esineistön erottelemiseksi toisistaan, jolloin otamme käyttöön laajempia resursseja kuin pelkän näköaistin. Meillä on fysikaalisessa maailmassa tietynlaisia kriteerejä, jotka esimerkiksi tekevät mahdolliseksi sanoa, että tämä tuoli ei ole sama kuin tässä paikassa eilen ollut tuoli, vaan se on toinen täsmälleen

¹ SRK s. 129.

² Hintikka 1990, erit. s. 25-28.

samanlainen – vaikkakin näköaistimukseni siitä olisi aivan samanlainen kuin aiemmasta tuolista. Olennaista on se, että tämä erottelu kahden eri yksilöimismenetelmän välillä ei vaadi meitä olettamaan mitään yksityistä aistimusobjektia näköhavainnon kohteeksi, erotettuna fyysisistä kappaleista. Ero on kahden menetelmän välinen, ei kahdentyyppisten olioiden. Esimerkkimme valopisteestä puhuttaessa, jos minulla on tieto mekanismista, jolla piste saadaan aikaan – jos sen aiheuttaa esimerkiksi kokeentekijän liikuttelema lamppu – voin halutessani kuvata tapahtumat viittaamalla lampun liikkeisiin. Kyseessä on kaksi eri kuvaustapaa.

Tulkinta saa vahvistusta Wittgensteinin huomautuksesta:

”Sanojen 'geometrinen silmä' kielioppi on sanojen 'fysikaalinen silmä' kielioppiin samassa suhteessa kuin ilmaisun 'puun visuaalinen havainnonsisältö' kielioppi ilmaisun 'fysikaalinen puu' kielioppiin. Kummassakin tapauksessa sanoa 'Toinen on *eri laatua* oleva olio kuin toinen' sotkee kaiken – sillä ne, jotka sanovat, että havainnonsisältö on eri laatua oleva olio kuin aineellinen esine, käsittävät sanan 'laatu', 'laji' kieliopin väärin. Aivan kuten ne, jotka sanovat, että luku on eri laatua kuin numero.”¹

Wittgensteinin puhe geometrisesta silmästä vaikuttaa tähtäävän tähän: on olemassa tietty todellinen ja perusteltu houkutus puhua välittömän kokemuksen kokonaisuudestani ”maailmana”. Voin kuvata jotakin, esimerkiksi sen, millainen huoneeni on, sijoittaen huoneeni kappaleet fysikaaliseen avaruuteen. Silloin kuvaukseni tulee olemaan muotoa

(C) Kirjoituspöytäni on 1,95 m pitkä ja sijaitsee suorakulmaisesti lännenpuoleiseen seinään nähden; huone on talon kolmannessa kerroksessa ja pinta-alaltaan 19 neliömetriä; jne.

Mutta sen sijaan, että suhteuttaisin kuvaukseni fysikaalisen avaruuden mittoihin, voin kuvata saman huoneen suhteuttaen sen näköavaruuteeni:

¹ SRK s. 117-118.

(D) Näkökenttäni keskellä on valkoinen kirjoituspöydän kansi; kaksi kolmannesta näkemästäni alueesta peittävät ruskeat ikkunaverhot; näkökentän sumeilla reuna-alueilla näkemääni reunustavat silmälasien kehykset; jne.

Tämä on yhtä kuin käyttää kahta eri menetelmää huoneeni esineistä puhumiseen. Yhtäläisyysmerkin asettamista välittömän kokemuksen ja maailman välille voi perustella näin: visuaalinen kokemukseni kattaa kaiken sen, mitä on kuvattavissa visuaalisen yksilöimismenetelmän mukaisesti. Tässä mielessä, Wittgensteinin ilmaisua käyttäen, näkökentälläni ”ei ole mitään naapuria”¹. Kun puhun siitä, mitä nyt näen, näköavaruus on kuvauksen viitekehys, jolla ei ole ulkopuolta. Tässä mielessä se on, kuten solipsisti sanoo, maailma.

Tulkinta sopii yhteen Wittgensteinin omien sanojen kanssa. Tämä lainaus on suora jatke jo edellä lainatulle katkelmalle, ja se on hätkähdyttävästi rinnakkainen vastaavan huomautuksen kanssa Muistikirjoissa²:

”Mutta etkö jätä jotakin huomioon ottamatta – kokemuksen tai miksi sitä sitten nimitätkin -- ? Melkeinpä kokonaisen *maailman*, joka on sanojen taustalla?”

Tässä solipsismi kuitenkin antaa meille opetuksen: Tuo ajatus on *matkalla* hävittämään tämän erehdyksen. Jos näet *maailma* on idea, se ei ole kenenkään henkilön idea. (Solipsismi jättää tämän sanomatta ja sanoo, että se on minun ideani.) Mutta miten silloin voisin sanoa, mikä maailma on, jos ideoitten valtakunnalla ei ole mitään naapuria? Teen jotakin, mikä käy yksiin sanan 'maailma' määrittelemisen kanssa.”³

Jos kutsumme välittömän kokemuksen kokonaisuutta maailmaksi, tai näkökokemustani visuaaliseksi maailmaksi, silloin tämä ”maailma” ei sisällä mitään viitettä siitä, että se on jonkin subjektin kokemus, erotettuna jostakusta toisesta. Geometrinen silmä on, nimityksensä mukaisesti, puhtaasti muodollinen näkökulma siihen, mitä ”maailmassa”

¹ ML s. 79, 96; SRK s. 129.

² M s. 117 (15.10.16)

³ ML s. 96.

sattuu olemaan. ”Maailma” ei suhteudu subjektiin, ainoastaan geometriseen silmään. Tavallisessa kielenkäytössä käyttämämme kriteerit sille, että jollakulla henkilöllä on tietty aistimus, ovat sidoksissa hänen havaittavaan käyttäytymiseensä. Viittaamme fyysikaalisen maailman tapahtumiin sanoessamme, että *tällä henkilöllä* on kipuja (koska näemme, että hän poltti sormensa kuumalla levyllä ja päästi kivunhuudon); samankaltaisten, hyvin yleisluontoisten kriteerien avulla pystymme sanomaan varmasti, että tämä henkilö on *sama* henkilö kuin se, jota viisi minuuttia sitten kutsuimme samalla nimellä. Henkilöllisyyden tunnistamisen kriteerit liittyvät ruumiillisiin ihmisyksilöihin. Wittgenstein huomioi, että silloin, kun erotamme välittömän kokemuksen kokonaisuuden ideoiden valtakunnaksi, joka seisoo yksinään täydellisesti erotettuna fyysikaalisesta maailmasta, mitään näistä arkipäiväisistä kieleemme resursseista ei ole enää käytettävissä. Ei ole jäljellä mitään, mihin voisimme vedota sanoaksemme, että kokemus kuuluu tälle tai tuolle subjektille. Kokemus itse ei sisällä mitään subjektia; on ainoastaan geometrinen silmä, joka rajaa sen. Tämä vaikuttaa olevan myöhempi vastinpari Tractatuksen ajatukselle metafyyysisestä subjektista, joka ei kuulu maailmaan, vaan on maailman raja.

Kun muistamme, että puhuminen kokemuksen subjektista edellyttää viittaamista johonkin tuon kokemuksen ulkopuoliseen, näemme, mikä on perustavanlaatuisesti vialla solipsistin lauseissa (a)-(c). Nämä olivat lauseita, joissa solipsisti pyrki vetoamaan siihen, että tietty kokemustodellisuus on erikoisasemassa siksi, että se on *minun* kokemustodellisuuteni, *minun* läsnäoleva kokemukseni. Wittgensteinin kritiikki tätä solipsismin muotoilua kohtaan osoittaa, että solipsisti yrittää käyttää ”minä”-käsitettään sellaisessa ympäristössä, jossa se on käyttökelvoton. Solipsisti sekoittaa kaksi keskenään yhteensopimatonta kielenkäytön tapaa:

[...] 'Olen tässä' on mielekäs, jos ääneni tunnistetaan ja sen kuullaan tulevan määrätystä julkisen avaruuden paikasta. [...] Jotta lause 'Olen tässä' olisi mielekäs, sen on kiinnitettävä huomiota johonkin julkisen avaruuden paikkaan. [...] Filosofin, joka ajattelee, että on mielekästä sanoa itselleen 'Olen tässä', ottaa sanallisen ilmaisun lauseesta, jossa 'tässä' on julkisen avaruuden paikka, ja ajattelee, että 'tässä' on näköavaruuden 'tässä'. Siksi

hän tosiasiaassa sanoo jotakin sellaista kuin 'Tässä on tässä'.¹

Rinnakkainen argumentti osoittaa, että vaikka solipsisti yrittäisi vielä eliminoida sanan ”minä” esityksestään ja sanoa, että erikoisasemassa on läsnäoleva välitön kokemus sellaisenaan, mainitsematta sen subjektia, hän ei voi saada aikaan sen mielekkäämpiä lauseita. Ajatelkaamme jälleen solipsistia, joka yrittää sanoa, että erikoisasemassa maailmassa on *tämä* – yrittäen samalla viitata osoittamalla koko näkökenttäänsä:

”Kun [...] sanon solipsistisella tavalla 'Todella nähtyä on *tämä*', osoitan eteeni, ja on olennaista, että osoitan *nähtävästi*. Jos osoittaisin sivuilleni tai taakseni – ikään kuin esineitä, joita en näe – osoittaminen olisi minulle tällöin merkityksetöntä. Se ei olisi osoittamista siinä mielessä, jossa haluan osoittaa. Mutta tämä merkitsee, että kun osoitan eteeni ja sanon 'Todella nähtyä on *tämä*' ja vaikka teenkin osoittamiseleen, en osoita tiettyä esinettä jonkin toisen esineen vastakohtana. [...] Kun esitin solipsistisen väitteeni, osoitin jotakin, mutta riistin osoittamiselta mielen liittäessäni erottamattomasti toisiinsa sen, mikä osoittaa, ja sen, mitä osoitetaan.”²

Se, että osoittaminen menettäisi solipsistisen mielensä heti, jos se kohdistuisi muualle kuin katseeni suuntaan, on merkki siitä, että solipsisti yrittää soveltaa fenomenologiseen todellisuuteensa toimintaa, jonka varsinainen toimintaympäristö on fysikaalinen todellisuus. On myös totta, että solipsisti ei kykene selvittämään, millaista virkaa hänen osoittamisensa on tarkoitus toimittaa. Jos ”jonkin osoittamisella” ylipäänsä on mieltä, tuon osoittamisen pitäisi nimenomaan erottaa kohde, jota osoitetaan, muista kohteista, joita ei osoiteta. Ja juuri tätä Wittgensteinin esimerkin solipsistinen osoittaminen ei kykene tekemään. Wittgensteinin yleisluontoinen argumentti sisäistä ostensiivista osoittamista vastaan on taustalla tässäkin: kuten sisäinen, kaikesta normaalista (fysikaalisesta) ympäristöstään erotettu välittömän kokemuksen ostensiivinen osoittaminen ei pysty yksinään kiinnittämään nimeä aistimukseen, ei se myöskään pysty antamaan mieltä solipsistin yritykselle sanoa ”*tämä*” ja tarkoittaa sillä näkökenttäänsä kokonaisuutta.

¹ SRK s. 129.

² SRK s. 128.

Kaksi edellistä lainausta Sinisestä kirjasta ovat rinnastamisen arvoisia myös seuraavassa mielessä: näyttää siltä, että Wittgensteinin ajattelee, että fenomenologisen todellisuuteni piirissä käsitteet ”tämä” ja ”minä” menettävät tavalliset merkityksensä ja samaistuvat toisiinsa. Näillä käsitteillä voi olla merkitys myös välittömän kokemuksen kontekstissa – kuten edellä mainitussa esimerkissä näkökentässäni liikkuvasta valopisteestä – mutta tällöin niiden välillä ei ole sisällöllistä eroa. Kuten edellä näimme, Wittgenstein sanoo, että osoittaessani solipsistisesti näkökenttäni kokonaisuutta ”liitän erottamattomasti toisiinsa sen, mikä osoittaa, ja sen, mitä osoitetaan”. Ja kuten myöskin näimme, ”geometrinen silmä” edustaa Wittgensteinilla muodollista pistettä, joka rajaa välitöntä näkökokemusta, muistuttaen mieleemme Tractatuksen maailmaa rajaavan subjektin. Ja kun solipsisti haluaa sanoa, että *minä* olen maailman keskipiste, hän itse asiassa viittaa näkökokemustaan rajaavaan ”silmiin”:

”Kun sanon, että minulla on ainutlaatuinen rooli, tarkoitan todella geometrista silmää.”¹

Ja myöskin:

”Minulle ei *minän* ja $\rightarrow:n^2$ välillä ole mitään eroa, eikä sana 'minä' ole minulle mikään signaali, joka korostaa jotakin paikkaa tai jotakin henkilöä.”³

Solipsistin yritys sanoa, että *minä* olen maailman keskipiste, osoittautuu absurdiksi seuraavalla tavalla: jotta solipsistin väitteellä olisi sisältöä, hänen täytyy pystyä ilmaisemaan, kuka ”minä” on. Hänen ensimmäisen persoonan pronomiinsa täytyy erottaa subjekti, joka solipsistin ajaman metafysiikan mukaan on kaiken todellisen, läsnäolevan kokemuksen takana. Mutta sen jälkeen, kun solipsisti on erottanut oman välittömän kokemuksensa yksinään seisovaksi maailmaksi, jolta on riistetty kaikki yhteys julkiseen ja ulkoiseen, fyysikaaliseen kappaleiden ja ruumiillisten persoonien maailmaamme, ei jäljellejääneessä osassa ole enää mitään, mikä viittaisi subjettiin. On vain välittömän

¹ ML s. 98.

² Ostensiota symboloivan nuolen merkitys tässä on suunnilleen ”se, mitä nähdään”.

³ ML s. 109.

kokemuksen kokonaisuus suhteessa muodolliseen, ei-persoonalliseen geometriseen silmään. Niin solipsisti lopulta huomaa olevansa ilman kriteereitä, joilla hän voisi erottaa kokemuksestaan minkään yksilöitävissä olevan subjektin, ja ilman keinoja, joilla hän voisi osoittaa läsnäolevaa kokemusmaailmaansa sanoakseen, että juuri *se* on todellinen kokemus. Hänen yrityksensä sanoa solipsistisessa kontekstissaan ”minä” ja ”tämä” romahtavat tyhjiksi ja sisällöttömiksi.

6. JOHTOPÄÄTÖKSET JA KESKUSTELUA

Tässä tutkielmassa esitellyt teemat osoittavat, että Wittgensteinin suhteessa solipsismiin on tietynlainen ambivalenttisuuden tuntu myös hänen myöhäiskautensa kirjoituksissa. Hänen pohdintansa ”minän” kieliopista sekä henkilökohtaisen, fenomenologisen kokemuksen roolista kielellisten ilmaisujemme pelissä ovat viittauksia todelliseen asymmetriaan, joka vallitsee ensimmäisen persoonan ja kolmannen persoonan näkökulmien välillä näiden suhteessa todellisuuteen. Wittgensteinin ajattelulle on ominaista välittömän kokemuksen kysymysten pysyminen jatkuvasti tarkastelujen keskiössä. Näkemys, että tietyssä mielessä voimme puhua henkilökohtaisen kokemuksemme kokonaisuudesta maailmana tai viitekehyksenä, jolla ei ole naapurua, voidaan nähdä sinä syvällisenä ajatusytimenä, joka solipsismissä on oikeansuuntaista. Suhteessa solipsismiin filosofisena teoriana, joka sanoo tiettyjä asioita maailman rakenteesta, Wittgensteinin myöhäiskauden kirjoitukset ovat kuitenkin mitä vahvin kritiikki. Wittgensteinin myöhäistuotannon hengessä tämä kritiikki ei ole eikä voi olla paikkansapitämättömän filosofisen teorian korvaamista toisella, oikealla teorialla; sen sijaan se on luonteeltaan terapeutista.

Wittgensteinin näkemyksen ydin on, että henkilökohtainen kokemus näyttää filosofisesti ongelmalliselta siksi, että olemme taipuvaisia soveltamaan siihen käsitteitä, joiden todellinen toimintaympäristö on fysikaalinen todellisuus. Wittgenstein näyttää haluavan sanoa, että jos vain näkisimme selkeästi, kuinka harhaanjohtavasti käsitteitä kuten ”olio” tai ”minä/ego” käytetään fenomenologisen todellisuuden piirissä, tarvetta nostaa esille jotain sellaista kuin metafyyminen solipsismi problemaattisena filosofisena ideana ei alun alkaenkaan syntyisi.

Wittgensteinin solipsistiseen vastaväittäjäänsä kohdistama kritiikki voidaan esittää tiivistetyssä muodossa. Ajatelkaamme jälleen solipsistia, joka pyrkii ilmaisemaan oman välittömän, henkilökohtaisen kokemuksensa metafyyssisen erityisaseman osoittamalla kokemukseensa, esimerkiksi hänellä juuri tuolloin olevaan näköelämykseen. Hän tekee näin sanomalla (esimerkkilause on nyt valittu niin, että sen kautta näemme Wittgensteinin kritiikin eri puolet samanaikaisesti):

(12) Vain minä näen tämän

Mielestäni Wittgensteinin kriittiset huomautukset antavat meille välineet analysoida lause niin, että näemme solipsistin tekemän yhdessä tämänkaltaisessa lauseessa kolme toisiinsa liittyvää, mutta erotettavissa olevaa ajatusvirhettä. Kolmiosaisen kritiikin elementit ovat seuraavat:

(12)' Vain *minä* näen tämän

Tässä solipsisti syyllistyy harhakuvitelmaan, että hän voi käyttää ”minä”-sanaa omassa kontekstissaan viittaamaan solipsistiseen subjettiin. Wittgenstein näyttää ajattelevan, että ainoa tapa, jolla voimme lyödä kiinni kriteerit sille, mitä tarkoitamme ”minällä”, on se tapa, jota *tavallisesti* käytämme – kun sanomme, että tietty henkilö, jolla on julkinen identiteetti ja joka tunnustetaan näiden-ja-näiden tuntomerkkien perusteella, näkee sitä-ja-sitä – mutta tämä tuhoaisi solipsistin lauseelta hänen tarkoittamansa merkityksen. Solipsisti ei halua sanoa, että tämä *henkilö*, jolla on nimi N.N., on erikoisasemassa ja näkee, vaan että *minä* näen, että kokeva, ajatteleva subjekti, joka ei ole millään tavalla samalla tasolla ”muiden subjektien” kanssa, tai paremminkin, jonka näkökulmasta on merkityksetöntä puhua muista subjekteista, näkee. Mutta tällöin se, mistä solipsisti puhuu, on itse asiassa vain kaiken havaitsemisen tietty muodollinen piirre, se, josta Wittgenstein käyttää nimitystä ”geometrinen silmä”. Sen yhteydessä ei ole perusteita puhua ”minästä” tai subjektista. Solipsistin taipumus väittää, että *minulla* on erikoisasema maailmassa, on seurausta tajunnan ymmärtämisestä erilliseksi kartesiolaisesti tulkitun egon valtakunnaksi, jossa ”minällä” voisi olla tietty yksilöllinen identiteetti, vaikka se on abstrahoitu erilleen kaikesta sitä ympäröivästä. Huomaamme, että solipsisti on päätenyt oikeansuuntaisesta oivalluksesta – että osa siitä, mitä tarkoitamme ”näkemisellä”, on että se tapahtuu ensimmäisen persoonan näkökulmasta – absurdiin kuvaan minä-subjektista ontologian keskipisteenä, ja näin käyttää ”minä”-sanaansa tavalla, jolla sillä ei ole todellista merkityssisältöä.

(12)" Vain minä *näen* tämän

Toinen osa solipsistin hämmennystä on hänen taipumuksensa ymmärtää solipsistinen todellisuutensa yksityisten aistimusolioiden kokonaisuudeksi, joka on käsillä minulle ja josta on merkityksetöntä sanoa, että se voisi olla myös jollakin toisella. Jälleen, kun solipsisti sanoo, että vain *minä* näen tämän, hän selvästikin *ei* tarkoita, että vain minä näen esineet ja kappaleet, jotka ovat tällä hetkellä katseeni suunnassa, tai jotain muuta tällaista. Tämä olisi yksinkertaisesti epätotta, ja jotain muuta kuin se, mitä solipsisti itse asiassa haluaa sanoa. Minä näen nyt huoneeni, koska katselen sitä, ja muutkin ihmiset voivat nähdä sen aivan yhtä hyvin. Sen sijaan solipsisti yrittää sanoa, että vain minulla voi olla tämä *yksityinen aistimus* tai *ilmentymä*, jonka nyt näen. Mutta tällöin hän käyttää harhaanjohtavaa kuvaa yksityisestä näkemisen kohteesta, joka on erillinen siitä fyysikaalisen maailman kohteesta, jonka tavallisesti – kuten sanomme – näemme. Halutessaan korostaa ensimmäisen persoonan kokemuksensa erityisyyttä solipsisti käyttää aistielämyksistään saman mallin mukaista puhetapaa kuin käytämme silloin, kun puhumme aineellisen maailman esineistä, joilla on julkiset identtisyyden kriteerit. Jos kysymme solipsistilta, miten hän tietää, että hänellä on nyt yksityinen näköelämys, hän saattaa vastata: ”Tiedän, koska *näen* sen.” Tämä olisi analogista sille, että sanoisin tietäväni, että minulla on nyt kipuja, koska *tunnen* ne. Mutta nämä eivät ole mitään vastauksia. Aistimuskielemme käytössä se, että tunnen kipuja, yksinkertaisesti *tarkoittaa*, että minulla on kipuja; samoin se, että näen jotakin, on yhtä kuin että minulla on näköelämys. Hämmennys seuraa siitä, että solipsisti yrittää käsitellä näköelämystä jonakin, joka itse on näkemisen kohde. Voisimme ilmaista asian niin, että käyttämällä huonontunutta puhetapaa, joka saa hänet puhumaan tavallaan ”näkemisen näkemisestä”, yksityisestä aistimuksesta havainnon varsinaisena kohteena, solipsisti onnistuu ainoastaan ikään kuin sanomaan kaksi kertaa, että hän näkee jotakin. Jos päätän sanoa, että minulla on nyt näköelämys näistä-ja-näistä huoneeni osista ja valkoisista seinistä, tämä ei ole uudentyyppisen, mielensisäisen olion paljastamista, vaan epäsuora tapa sanoa, että näen nyt huoneeni. Wittgensteinin sanoin:

”Jos minulta kysytään 'Mitä näet?', kuvaan visuaalisen maailman.' -- Enkö

voisi sanoa tämän asemesta '...kuvaan, mitä tuolla -> on' (osoitan eteeni)?¹

Osa solipsistin erhettä siis on se, ettei hän näe aistimuskielimme erottamatonta kytkeytymistä julkiseen, fysikaaliseen todellisuuteen, ja tämä saa hänet käyttämään sanoja kuten ”nähdä” tavalla, joka johtaa filosofisiin sekaannuksiin.

(12)'' Vain minä näen *tämän*

Viimeiseksi, solipsisti arvelee, että hän pystyy ilmaisemaan merkityksellisesti sen, mikä hänen mukaansa on todella olemassaoleva todellisuus, jollain tavoin ostensiivisesti osoittamalla välitöntä kokemustaan – ehkä sisäisellä tarkoittamisen aktilla – ja näin antamaan sisältöä väitteelleen, että vain se, mitä hänellä on, on todella olemassaolevaa. Solipsisti on vakuuttunut – ymmärrettävästi – että hän tietää täsmälleen, mitä hän tarkoittaa keskittyessään esimerkiksi senhetkiseen näkömielteeseensä ja sanoessaan, että juuri *tämä* on olemassaoleva näkötodellisuus, visuaalinen maailma. Mutta ostensiivinen osoittaminen on resurssi, joka meillä on käytettävissämme siksi että olemme oppineet käyttämään sitä sen varsinaisessa toimintaympäristössä: osoittaessamme esineitä, kappaleita ja muuta tämántapaista nimetessämme näitä. Solipsisti ei näe, ettei sanan ja sen merkityksen kiinnittäminen toisiinsa voi tapahtua ympäristöstään eristettynä, itsestään riittävänä aktina. Sen sijaan, kuten Wittgensteinin Filosofisten tutkimusten alkuosassa voimallisesti osoittaa, ostensio voi lyödä kiinni merkityksen ainoastaan ollessaan osa elävää, normatiivista käytäntöä, joka toimii julkisessa kielessä. Saadaksemme selkoa solipsistin lauseesta, meidän on voitava kysyä häneltä selitystä siitä, mihin hän viittaa sanoessaan ”tämä”. Solipsisti on pakotettu sanomaan jotakin sellaista kuin: ”Mikä on se, mitä sanot todella olemassaolevaksi näkökokemukseksi?” -- ”Tämä, näköelämys joka minulla juuri nyt on.” -- ”Siis mikä?” -- ”Tämä!” Wittgensteinin ajattelutapa pyrkii osoittamaan, ettei solipsistilla todellisuudessa ole keinoja luoda merkitystä käyttämälleen sanalle, kun kaikki mitä tapahtuu on, että hän ikään kuin tuijottaa eteensä ja toistelee sanaa ”tämä”. Wittgensteinin huomautusta mukaillen, solipsisti ajautuu pisteeseen, jossa hän voisi yhtä hyvin päästää jonkin jäsentymättömän äännähdyksen.² Näin päädymme lopulta näkemään, että yksityinen merkitys, jonka solipsisti arvelee pystyvänsä ostension avulla sanoilleen antamaan, on

¹ ML s. 111.

² Vrt. FT §261.

kielen luonteen väärinymmärtämisestä seuraava harha.

Filosofisista tutkimuksista on löydettävissä yksi huomautus, joka erityisen hyvin kokoaa yhteen edellämainitut kriittisen argumentin eri puolet: tämä on §398, joka esittelee ajatuksen ”visuaalisesta huoneesta”. Tämä pitkäkö, tiivis ja ensitutustumisella järkyttävän vaikeaselkoinen kappale on mielestäni perusteltua nyt lainata tässä kohtaa kokonaisuudessaan:

”Mutta kun kuvittelen jotakin tai kun jopa todella *näen* esineitä, *minulla on* toki jotakin, mitä lähimmäiselläni ei ole.’ -- Ymmärrän sinua. Haluat katsoa ympärillesi ja sanoa 'Vain *minulla* on TÄMÄ'. -- Miksi nämä sanat? Ne eivät kelpaa mihinkään. -- Eikö voi myös sanoa 'Tässä ei ole puhe mistään 'näkemisestä' – eikä näin ollen myöskään mistään 'omistamisesta' – eikä subjektista eikä myöskään minuudesta'? Enkö voisi kysyä: Kun puhut jostakin ja sanot, että vain sinulla on se, -- missä mielessä *sinulla* sitten *on* se? Omistatko sen? Ethän edes *näe* sitä. Eikö sinun olisi pakko sanoa siitä, että kenelläkään ei ole sitä? Onhan myös selvää: Jos suljet loogisesti pois, että toisella on jotakin, silloin menettää mielensä myös sanoa, että sinulla on se.

Mutta mistä siinä tapauksessa puhut? Sanoinhan tietäväni sisimmässäni, mitä tarkoitat. Mutta tämä merkitsi: Tiedän, miten joku ajattelee käsittävänsä, näkevänsä, tämän olion; miten hän ajattelee osoittavansa sitä niin sanoakseni katseellaan ja eleillään. Tiedän, millä tavalla hän katselee tässä tapauksessa eteensä ja ympärilleen – ja muuta tällaista. Uskon, että voimme sanoa: Puhut (jos esimerkiksi istut huoneessa) 'visuaalisesta huoneesta'. 'Visuaalinen huone' on huone, jolla ei ole mitään omistajaa. Voin omistaa sitä yhtä vähän kuin voin kuljeskella siinä tai katsella tai osoittaa sitä. Sikäli kuin se ei voi kuulua kenelläkään muulle, se ei kuulu minulle. Tai: Se ei kuulu minulle, sikäli kuin haluan soveltaa siihen samaa ilmaisumuotoa kuin itse aineelliseen huoneeseen, jossa istun. Viimeksimainitun huoneen kuvauksen ei tarvitse mainita mitään omistajaa, sillä ei edes tarvitse olla omistajaa. Mutta silloin ei

visuaalisella huoneella *voi* olla omistajaa. 'Sillä ei näet ole isäntää enempää ulkopuolella kuin sisäpuolellakaan' – voisi sanoa.

Kuvittele maisemakuva, mielikuvitusmaisema, ja siinä talo, ja kuvittele, että joku kysyisi 'Kenen talo tuo on?' -- Vastaus tähän voisi muuten olla: 'Se on talon edessä penkillä istuvan maanviljelijän talo.' Mutta siinä tapauksessa hän ei voi esimerkiksi mennä sisälle taloonsa."

Kun Wittgensteinin ja solipsistin dialogin peruskohdat tulevat ymmärretyiksi, myös Wittgensteinin sanat tässä huomautuksessa asettuvat oikeisiin ja johdonmukaisiin yhteyksiinsä. Voimme ymmärtää, millaiset seikat saavat solipsistin korostamaan oman sisäisen kokemuksensa erityisyyttä; mutta sanat, joilla hän yrittää tehdä itsensä ymmärretyksi, johtavat harhaan. Huolellisessa analyysissä solipsistin lauseet osoittautuvat käyttökelvottomiksi: ne eivät kelpaa mielekkäiksi lauseiksi siinä riisutussa, abstraktissa ympäristössä, jossa solipsisti yrittää niitä soveltaa. Jos solipsisti ei voi viitata mihinkään itsensä ulkopuoliseen tehdessään selkoa siitä, mitä hän tarkoittaa sanoessaan "tämä" tai puhuessaan erityisestä aistimusobjektista, joka hänellä on, hän ei voi todellisuudessa antaa sanoilleen minkäänlaista merkitystä, ei edes yksityistä.

Huomautuksessa 398 on merkillepantavaa, että Wittgenstein sanoo, ettei "visuaalisella huoneella" ole omistajaa. Toisin sanoen, hän näyttää sanovan, että välittömän kokemuksen sisällöllä ei ole lainkaan subjektia, että jossain mielessä se ei ole kenenkään kokemus. Löydämme saman ajatuksen Wittgensteinin murrosvaiheen metodologisen solipsismin kauden kirjoituksista, joissa hän ilmeisestikin oli sitä mieltä, että lauseessa kuten "Minulla on kipuja" omistajaa osoittava "minulla on" on näennäisilmaisu, joka voidaan kunkin puhujan henkilökohtaisessa kielessä analysoida pois korvaamalla lause ilmaisulla kuten "On olemassa (todellisia) kipuja". Primäärinen kokemus ei loogisesti tarvitse ketään subjektikseen, ja tämän Wittgenstein ilmaisee muun muassa sanomalla, että "näköavaruudella ei olennaisesti ole mitään omistajaa"¹. Tämä yhdistettynä siihen seikkaan, että Wittgensteinille "minä"-pronomini eräissä käytöissään ei toimi henkilöön viittaavana terminä, näyttää osoittavan, että hänen mielestään se, mitä kutsumme fenomenologiseksi tai välittömäksi kokemukseksi, ei tarkalleen ottaen ole kenenkään

¹ FH VII, §218.

kokemusta (nk. *No Ownership*-teoria). Tällä tavoin fenomenologinen todellisuus tulee ikään kuin ei-personoiduksi ja erotetuksi omaan kategoriaansa.

Filosofisiin tutkimuksiin tultaessa Wittgensteinin siirtymäkauden metodologinen solipsismi on kuitenkin muuttunut tutkimuksen lähtökohdasta kritiikin kohteeksi, ja mielestäni on osoitettavissa, että samankaltaisuus huomautuksen 398 ja siirtymäkauden kirjoitusten *No Ownership*-mallin välillä on ainoastaan näennäinen. S. Chandra on tarkkanäköisesti huomauttanut, että Wittgensteinin Filosofisissa tutkimuksissa selväsanaisesti ilmoittaman kannan mukaan normaalia, julkista kieltämme käyttäessämme me täysin legitiimisti luemme toiset ihmiset ajatusten, tuntemusten ja muiden välittömien kokemusten subjekteiksi: sanomme, että *ihmisillä on* kipuja, että heillä *on* näkökokemuksia ja aistielämyksiä.¹ Tässä vaiheessa Wittgenstein selkeästi tarkoittaa, että toisilla ihmisillä on sisäisiä kokemuksia samassa, julkisen kielen mielessä kuin minulla itselläni on niitä. Hänen mukaansa:

”Vain elävästä ihmisestä ja siitä, mikä muistuttaa häntä (käyttäytyy vastaavalla tavalla), voidaan sanoa, että sillä on aistimuksia; että se näkee, on sokea; kuulee, on kuuro; on tajuissaan tai tajuton.

[...] Vain siitä, mikä käyttäytyy kuten ihminen, voidaan sanoa, että *sillä on* kipuja.”²

Nämä huomautukset tuovat esille sen, että osa aistimuskielemme sanojen merkitystä on niiden soveltaminen – kielipelin perustana olevassa elävässä käytännössä – toisiin subjekteihin. Sovellamme niitä toisiin ihmisiin ja olentoihin, jotka ovat tarpeeksi samankaltaisia kanssamme, niin että pystymme ymmärtämään niiden ilmaukset kivun, aistimuksen, tunteen ja muiden tajunnanilmiöiden ilmauksiksi. Tässä aivan tutussa, julkisessa mielessä kivuilla ja aistimuksilla *on* omistaja, ja tuo omistajasubjekti on ihminen, joka kärsii kivuista ja joka aistii – ei ruumis, eikä myöskään mikään aavemainen ego, jonka joskus ajatteleamme vain asuttavan sinänsä elotonta ruumista.

Solipsistin tilanne on kuitenkin erilainen. Hän nimenomaan pyrkii vastustamaan ajatusta,

¹ Chandra 1981, s. 292-293.

² FT §§281, 283.

että *minun* välittömän kokemuksen ja toisten ihmisten kokemusten välillä vallitsisi käsitteellinen symmetria. Hänen mielestään välittömän kokemuksen subjektin on oltava jotakin muuta, sen on oltava ainutlaatuinen. Huomautus 398 osoittaa, mitä seuraa, jos kuljemme tämän ajatuksen aidosti loppuun asti. Olennainen huomioitava on tämä lause:

”[Visuaalinen huone] ei kuulu minulle, sikäli kuin haluan soveltaa siihen samaa ilmaisumuotoa kuin itse aineelliseen huoneeseen, jossa istun.”

Toisin sanoen: *siinä kontekstissa, jossa solipsisti on ja jossa hän virheellisesti pyrkii puhumaan välittömästä kokemuksestaan fyysisen maailman käsitteiden mallin mukaan*, ei ole enää mahdollista sanoa, että tuolla kokemuksella olisi jokin ymmärrettävä subjekti. Tällä tavoin ymmärrettynä näköavaruudella ei todellakaan ole omistajaa. Tämä tarkoittaa yksinkertaisesti, että fenomenologinen todellisuus sinällään ei sisällä mitään subjektiä sen enempää kuin näkökenttä sisältää silmää. Solipsisti voi eristää välittömän kokemuksen maailmansa muusta todellisuudesta vain sillä hinnalla, että kokemuksen subjekti muuttuu käsittämättömäksi.

Edellä sanottu tuo takaisin joitakin kysymyksiä ”minä”-sanon loogisesta roolista Wittgensteinilla. Kun sanon ”Minulla on kipuja”, tällöin on niin, että eräällä *ihmisellä*, jolla on tämä-ja-tämä nimi, *on kipuja*. Sanomme täysin oikeutetusti näin, ja tämä on se informaatio, jonka lauseeni välittää toisille. Kuitenkin, Wittgenstein on sitä mieltä, että ”minä”-sana tämällytyypissä lauseessa voidaan nähdä osana ekspressiivistä ilmausta, joka toimittaa sanakielessämme samanlaista virkaa kuin primitiivinen kivunhuudahdus. Ainakin eräs motiivi näin sanomiselle on se, että ”minän” käyttäminen tässä tapauksessa ei ilmeisestikään edellytä itsensä identifioimista tietyksi henkilöksi, tai edes tietoa omasta identiteetistäni. Kuten Wittgenstein sanoo, meillä on käytössämme monia erilaisia henkilön identiteetin kriteerejä, mutta mitään näistä ei käytetä silloin, kun sanon, että minulla on kipuja. Kuitenkin on vaikea nähdä, miksi emme edelleenkin sanoisi pronomin lauseessa ”Minulla on kipuja” viittaavan *ihmiseen*, joka sanoo, että hänellä on kipuja. Näyttää siltä, että Wittgensteinin kuvassa ”minä”-sanon käytöstä on aitoa moniselitteisyyttä; näyttää myös siltä, että vallitsee aito asymmetria sen välillä, mikä on ”minän” merkitys *minulle* ja mikä sen merkitys minun sanomanani on toisille ihmisille. On tulkintakysymys,

pitäisikö meidän ymmärtää ekspressiivinen ”minä” lopulta kielelliseksi välineeksi, joka toimii erityislaatuisena tapana viitata pronominiemme tavallisiin viittauskohteisiin, puhuviin ja tunteviin ihmisiin.

”Minän” kieliopin rooli Wittgensteinin solipsismin kritiikissä on kuitenkin varsin selvä: solipsisti, Wittgensteinin mukaan, pyrkii käyttämään ”minää” viittaamaan ainutlaatuisen subjektiin ympäristössä, jossa sen ei voida sanoa pystyvän viittaamaan ymmärrettävästi mihinkään. Siihen, onko ensimmäisen persoonan pronomini ”subjektikäytössään” aina Wittgensteinin mielestä ekspressiivinen ja ei-viittaava, ei mielestäni ole löydettävissä yksiselitteistä vastausta. Ehkä ainoa mahdollinen yhteenveto on tämä Glockin muotoilema: ”Viime kädessä kysymys siitä, onko 'minä' viittaava termi, riippuu siitä kuinka ymmärrämme 'johonkin viittaamisen', ja tätä kysymystä Wittgenstein ei käsitellyt riittävästi.”¹

Wittgensteinin myöhäiskauden solipsismin kritiikki voidaan kokonaisuudessaan nähdä johdonmukaisena osana muutosta, joka hänen kielikäsitteissään tapahtui 1930-luvun alkuvuosina. Ajatus, että kielen täytyy olla perusolemuksestaan fysikalistinen, osoitti virheelliseksi kuvan siitä, että välittömän kokemuksen kohteet voisivat toimia kielellisten ilmaisujen perustana. Tämä sulki pois mahdollisuuden tarkastella kieltä metodologisen solipsismin keinoin, ja tilalle astui käsitys kielestä julkisiin, normatiivisiin käytäntöihin perustuvana monimuotoisena ilmiönä. Syitä siihen, miksi Wittgenstein siirtyi kannattamaan fysikalistista kuvaa kielestä, on monilta osin käsitelty tämän kirjoitelman puitteissa, mutta varsinaisesti tuon laajemman kysymyksen tarkastelu edellyttäisi koko Filosofisten tutkimusten ottamista käsittelyyn. Ratkaisevassa osassa on ennen kaikkea Wittgensteinin keskustelu säännön seuraamisesta, joka osoittaa absurdiksi kuvan yksityisestä säännöstä ja tämän myötä myös kuvan yksityisen *merkityksen* mahdollisuudesta.

Sinisessä kirjassa Wittgenstein tekee ainakin näennäisesti myönnytyksen solipsistille sallimalla tämän näkemykselle oikeutuksen tietynlaisena omasta, tavallisesta

¹ Glock 1996, s. 163. Alkuteksti: ”Ultimately, the question of whether 'I' is a referring expression depends on what one makes of the term 'referring', an issue Wittgenstein did not sufficiently discuss.”

puhetavastamme poikkeavana ”merkintätapana”¹. Samaan ajatukseen viitataan toistamiseen myös Filosofisissa tutkimuksissa²: voimme halutessamme omaksua minäkeskeisen ilmiöiden kuvaustavan, mikäli se joissakin yhteyksissä tuntuu olevan osuvampi tuodessaan esille ensimmäisen persoonan kokemuksen välittömyyden. Se, että meillä on toisinaan aito filosofinen tarve tuoda tällä tavalla esille henkilökohtaisen kokemuksen erikoislaatu, lienee eräs totuuden siemen solipsistin väärinkäsitysten vaivaaman metafysiikan alkulähteenä. Saatamme haluta ajattelussamme korostaa sitä, että kaikkea inhimillistä kokemusta luonnehtii sen tapahtuminen ensimmäisen persoonan näkökulmasta, ja että tämä on jotain elämämme kannalta keskeistä.

Puhuessaan solipsistin näkemyksen yhteydessä ”esitystavasta” Wittgensteinin tavoite on osoittaa, että ”idealisten, solipsistien ja realistien väliset riitaisuudet”³ eivät ole sitä, mitä riitelijät itse ehkä kuvittelevat niiden olevan. Näitä oppeja puolustetaan ja vastustetaan kuten metafysiisiä tosiasiaväitteitä. Wittgenstein sen sijaan esittää, että kiista oikein luonnehdittuna on kilpailevien puhe- tai kuvaustapojen välinen, eikä kyse ole missään aidossa mielessä kysymyksestä, millaisia olioita maailmassa *todella* on tai ei ole. Solipsistisen esitystavan mahdollisuus (ja ehkä houkuttelevuus) osoittaa, että henkilökohtainen kokemus on meille tärkeä ja syvästi filosofinen kysymys; se myös osoittaa, että kieli ei ole sidoksissa yhteen kuvaustapaan, vaan kehittää elävässä käytännössään useampia menetelmiä viitata kohtaamiimme ilmiöihin. On kuitenkin varottava erehtymästä siinä, mikä solipsistin esitystavan paikka kielessämme on. Koko Wittgensteinin myöhäiskauden tuotannon eräs suuri johtopäätös on, että solipsistinen kieli ei voi olla olemassa yksinään, abstrahoituna ja erotettuna kaikesta ympäristöstään, ja saaden merkityksensä yksinomaan välittömän kokemuksen objekteista. Kuinka tahansa solipsisti yrittääkään metafysiikkaansa puolustaa, hänen kuvaustapansa on aina parasiittinen ensisijaiseen, julkiseen, meitä ympäröivää yhteistä fysikaalista maailmaa kuvaavaan kieleemme nähden.

Koska tässä tutkielmassa on suuresti hyödynnetty Hintikan valaisevaa tulkintaa, jonka mukaan Wittgensteinin teki murrosvaiheessaan täyskäännöksen fenomenologisesta

¹ SRK s. 110-111, 120.

² FT §403.

³ FT §402.

peruskielestä fysikalistiseen peruskieleen, johdonmukainen jatko olisi tarkastella tämän tulkinnan puitteissa tarkemmin myös Tractatusta ja sen yhteyksiä Wittgensteinin myöhempiin ajatuksiin. Hintikan tulkinta tarjoaa vastausvaihtoehdon ongelmaan, mikä on Tractatuksen ”olioiden” status, tulkitsemalla nämä fenomenologisesti. Näin Wittgensteinin myöhemmät hyökkäykset yksityisen olion ideaa vastaan näyttäytyisivät hyökkäyksinä myös Tractatuksen ontologiaa vastaan. Tämä tulkintatapa saattaisi parhaimmillaan avata ovet Wittgensteinin ajattelijanuran kehityskaaren syvällisemmälle ymmärtämiselle; se myös luultavasti johtaisi näkemykseen Filosofisista tutkimuksista vähemmässä määrin jatkona Tractatuksen ajatuksille ja enemmän määrin vahvana kritiikkinä niitä kohtaan.

LÄHTEET

Anscombe, G.E.M.: "The First Person". Teoksessa *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe: Volume Two. Metaphysics and the Philosophy of Mind*. Oxford: Basil Blackwell, 1981, s. 21-36.

Beardsley, Patrick: "Augustine and Wittgenstein on Language". *Philosophy: The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, vol. 58, s. 229-236, April 1983.

Canfield, John V.: *The Looking-Glass Self. An Examination of Self-Awareness*. New York; Westport, Connecticut; London: Praeger, 1990.

Chandra, Suresh: "Wittgenstein and Strawson on the Ascription of Experiences". *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 41, no. 3, s. 280-298, March 1981.

Diamond, Cora: "Does Bismarck Have A Beetle in his Box?". Teoksessa *The New Wittgenstein*. Toim. Crary & Read. Lontoo: Routledge, 2000, s. 262-292.

Finch, Henry Le Roy: *Wittgenstein – The Later Philosophy*. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1977.

Findlay, J.N.: "The Diremptive Tendencies of Western Philosophy". *Philosophy East and West*, vol. 14, no. 2, s. 167-178, July 1964.

Findlay, J.N.: *Wittgenstein: A Critique*. London, Boston, Melbourne and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1984.

Garrett, Brian: "Anscombe on 'I'". *The Philosophical Quarterly*, vol. 47, no. 189, s. 507-511, October 1997.

Gaynesford, Maximilian de: "Blue Book Ways of Telling: Criteria, Openness and Other Minds". *Philosophical Investigations*, vol. 25, no. 4, October 2002.

Gaynesford, Maximilian de: "Is I Guaranteed to Refer?". *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 84, s. 109-126, 2003.

Gill, Jerry H.: "On 'I'". *Mind, New Series*, vol. 79, no. 314, s. 229-240, April 1970.

Glock, H-J.: *A Wittgenstein Dictionary*. The Blackwell Philosopher Dictionaries. Oxford: Blackwell, 1996.

Grey, Denis: "The Solipsism of Bishop Berkeley". *The Philosophical Quarterly*, vol. 2, no. 9, s. 338-349, October 1952.

Hacker, P.M.S.: *Insight and Illusion: Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*. London, 1972.

- Hacker, P.M.S.: "Wittgenstein on Ostensive Definition". *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, vol. 18, s. 267-287, Autumn 1975.
- Hacker, P.M.S.: "Naming, Thinking and Meaning in the Tractatus". *Philosophical Investigations*, vol. 22, no. 2, s. 119-135, April 1999.
- Hamilton, Andy: "Anscombian and Cartesian Scepticism". *The Philosophical Quarterly*, vol. 41, no. 162, s. 39-54, January 1991.
- Hanfling, Oswald: "What Does the Private Language Argument Prove?" *The Philosophical Quarterly*, vol. 34, no. 137, s. 468-481, October 1984.
- Hintikka, Jaakko: "On Wittgenstein's 'Solipsism'". *Mind, New Series*, vol. 67, no. 265, s. 88-91, January 1958.
- Hintikka, Jaakko: "Wittgenstein and the Problem of Phenomenology". *Acta Philosophica Fennica*, vol. 49, s. 15-46, 1990.
- Hintikka, Jaakko: *On Wittgenstein*. Wadsworth, 2000.
- Hintikka, Jaakko & Hintikka, Merrill B.: *Investigating Wittgenstein*. Basil Blackwell, 1986.
- Hintikka, Jaakko & Hintikka, Merrill B.: "Wittgensteinin Tractatus-teoksen salaisuus". Jaakko Hintikan teoksessa *Filosofian köyhyys ja rikkaus. Nykyfilosofian kartoitusta. Toim. Hiipakka & Vilkkö. Pieksämäki: Art House, 2001, s. 297-317*.
- Hymers, Michael: "Going around the Vienna Circle: Wittgenstein and Verification". *Philosophical Investigations*, vol. 28, no. 3, July 2005.
- Jacquette, Dale: *Wittgenstein's Thought in Transition*. West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 1998.
- Kenny, Anthony: "The First Person". Teoksessa *Intention & Intentionality. Essays in Honour of G.E.M. Anscombe. Toim. Diamond & Teichman. Great Britain: The Harvester Press, 1979, s. 3-13*.
- Malcolm, Norman: "Wittgenstein's Philosophische Bemerkungen". *The Philosophical Review*, vol. 76, no. 2, s. 220-229, April 1967.
- Malcolm, Norman: "Whether 'I' Is a Referring Expression". Teoksessa *Intention & Intentionality. Essays in Honour of G.E.M. Anscombe. Toim. Diamond & Teichman. Great Britain: The Harvester Press, 1979, s. 15-24*.
- Malcolm, Norman: *Ludwig Wittgenstein: muistelma*. Suom. Pentti Polameri. 2. painos. Juva: WSOY, 1999.
- Mason, Danielle: "Demystifying Without Quining: Wittgenstein and Dennett on Qualitative States". *South African Journal of Philosophy*, vol. 24, iss. 1, p. 33-43, 2005.

McGinn, Marie: "Saying and Showing and the Continuity of Wittgenstein's Thought". *The Harvard Review of Philosophy IX*, s. 24-36, 2001.

<http://www.hcs.harvard.edu/~hrp/issues/2001/McGinn.pdf> [1.10.2007]

Moore, G.E.: "Wittgenstein's Lectures in 1930-33". *Mind, New Series*, vol. 63, no. 249, s. 1-15, January 1954.

Mounce, H.O.: "Philosophy, Solipsism and Thought". *Philosophical Quarterly*, vol. 47, Issue 186, January 1, 1997.

Mounce, H.O.: "The Inner and the Outer". *Philosophical Investigations*, vol. 25, no. 1, January 2002.

Olson, Eric T.: "Personal Identity". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2007 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.). <http://plato.stanford.edu/archives/spr2007/entries/identity-personal/> [6.10.2007]

O'Neill, Martin: "Explaining 'The Hardness of the Logical Must': Wittgenstein on Grammar, Arbitrariness and Logical Necessity". *Philosophical Investigations*, vol. 24, no. 1, s. 1-29, January 2001.

Overgaard, Søren: "Exposing the Conjuring Trick: Wittgenstein on Subjectivity". *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 3, s. 263-286, 2004.

Park, Byong-Chul: "Wittgenstein's Use of the Word 'Aspekt'". *Synthese*, 115, s. 131-140, 1998.

Pears, David: *Wittgenstein*. Fontana Modern Masters. Fontana/Collins, 1971.

Pears, David: *The False Prison: A Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy*, vol. 1. Oxford: Clarendon, 1987.

Pears, David: "The Ego and the Eye: Wittgenstein's Use of an Analogy". *Grazer Philosophische Studien*, vol. 44, s. 59-68, 1993.

Pears, David: "Hintikka's Interpretation of Wittgenstein's Treatment of Sensation-Language". *Grazer Philosophische Studien*, vol. 49, s. 1-18, 1995.

Pears, David: "The Originality of Wittgenstein's Investigation of Solipsism". *European Journal of Philosophy*, vol. 4, no. 2, s. 124-136, August 1996.

Pihlström, Sami: "Two Kinds of Methodological Solipsism". *SATS: Nordic Journal of Philosophy*, vol. 1, no. 2, s. 73-90, 2000.

Pihlström, Sami: *Solipsism: History, Critique and Relevance*. Acta Philosophica Tampere vol. 3. Tampere University Press, 2004.

- Rhees, Rush: "Julkaisijan esipuhe". Suom. Heikki Nyman. Teoksessa *Ludwig Wittgenstein: Sininen ja ruskea kirja*. 3. painos. Juva: WSOY, 2001, s. 9-22.
- Rollins, C.D.: "Solipsism". Teoksessa *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 7, Macmillan, London & The Free Press, New York (1967), s. 487-491.
- Rovane, Carol A.: "The Epistemology of First-Person Reference". *The Journal of Philosophy*, vol. 84, no. 3, s. 147-167, March 1987.
- Rudd, Anthony: "What It's Like and What's Really Wrong with Physicalism: a Wittgensteinian Perspective". *October* 1997. <http://www.imprint.co.uk/rudd/wittgens.htm>. [30.04.2007].
- Rudd, Anthony: "Logic and Ethics as the Limits of the World". Teoksessa *Post-Analytic Tractatus*. Toim. Barry Stoker. Ashgate Publishing, 2004, s. 47-57.
- Russell, Bertrand: *The Problems of Philosophy*. 11. painos. 1. painos julkaistu 1912. Oxford: Oxford University Press, 1983.
- Smith, J.: "Which Immunity to Error?" *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, vol. 130, no. 2, s. 273-283, August 2006.
- Stern, David G.: *Wittgenstein on Mind and Language*. New York: Oxford University Press, 1995.
- Taschek, William W.: "Referring to Oneself*". *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 15, no. 4, s. 629-652, December 1985.
- Thornton, Stephen P.: "Solipsism and the Problem of Other Minds". *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/s/solipsis.htm>. [30.09.2007].
- Uebel, Thomas: "Vienna Circle". *Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2006 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.). <http://plato.stanford.edu/archives/fall2006/entries/vienna-circle/> [28.9.2007]
- Westphal, Kenneth R.: "Kant, Wittgenstein, and Transcendental Chaos". *Philosophical Investigations*, vol. 28, no. 4, s. 303-323, October 2005.
- Weyls, John M.: "Wittgenstein: Transcendental Idealist?". *Sorites, Issue 14*, s. 117-121, October 2002.
- White, Michael J.: "The First Person Pronoun: A Reply to Anscombe and Clarke". *Analysis*, vol. 39, s. 120-123, June 1979.
- Williams, Meredith: "Wittgenstein on Representation, Privileged Objects, and Private Languages". *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 13, no. 1, s. 57-78, March 1983.

von Wright, G.H.: "Wittgenstein varmuudesta". Suom. Heikki Nyman. Teoksessa *Ludwig Wittgenstein: Varmuudesta. 2. painos. Juva: WSOY, 1999, s. 11-30.*

Wrigley, Michael: "The Origins of Wittgenstein's Verificationism". *Synthese, vol. 78, no. 3, s. 265-290, March 1989.*