

**SUBSTANSSI DUALISMI V. FILOSOFINEN
BEHAVIORISMI**

**Henri Halla-aho
Pro gradu-tutkielma
Filosofia/Yhteiskunta
tieteiden maisteri
Yhteiskuntatieteiden
ja filosofian laitos
Jyväskylän yliopisto
Kevät 2017**

TIIVISTELMÄ

SUBSTANSSI DUALISMI V. FILOSOFINEN BEHAVIORISMI

Henri Halla-aho

Filosofia/Yhteiskuntatieteiden maisteri

Pro gradu-tutkielma

Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos

Jyväskylän yliopisto

Ohjaaja: Mikko Yrjönsuuri

Syksy 2016

sivumäärä: 47 sivua

Tämän tutkimuksen tarkoituksena on tarkastella tanskalaisen filosofin Erich Klawonnin argumentteja minä-substanssin puolesta ja englantilaisen filosofin Gilbert Rylen kritiikkiä kartesiolaiselle dualismille. Klawonn argumentoi, että ruumis ja mieli ovat kaksi erillistä substanssia, fyysinen ja aineeton minä-substanssi. Hänelle minä-substanssi edustaa sellaista, jolla on kattavat piirteet. Näitä piirteitä ovat mentaalisuus, yksilöllistäminen, ajan vaikuttamattomuus ja kuolemasta selviytyminen.

Gilbert Rylen argumentit puolestaan edustavat kriittistä näkemystä kartesiolaiselle dualismille. Hän pohtii, ettei ole mitään aavemaista entiteettiä, joka hallitsisi ruumista. Näin ollen, ”aave koneessa dogmi” on täysin kategoriavirheitä täynnä. Lisäksi, esimerkiksi, mentaaliset ominaisuudet ovat älyllisen olennon ominaisuus.

Avainsanat: Substanssi dualismi, minä-substanssi, Filosofinen behaviorismi, Erich Klawonn, Gilbert Ryle

Sisällysluettelo

1. JOHDANTO.....	2
2. DUALISMIN HISTORIAA	5
2.1 Platon ja dualismin ensi askeleet	5
2.2 Descartes: Mielen ja ruumiin erottaminen.....	7
3. ERICH KLAWONN JA MINÄ-SUBSTANSSI.....	11
3.1 Tietoisuus	13
3.2 Persoonallisesta identiteetistä.....	15
3.3 Ajan vaikutuksesta identiteettiin	19
3.4 Kuoleman jälkeisen mahdollisuudesta	21
3.5 Kuoleman lopullisuudesta	24
3.6 Lopuksi	26
4. GILBERT RYLEN KARTESIOLAISEN DUALISMIN KRITIIKKI	27
4.1 Mistä mieli rakentuu?	28
4.2 Tahto.....	30
4.3 Emootio	31
4.4 Itsetuntemus.....	32
4.5 Tuntemukset ja observaatio	35
4.6 Aistiteoria	36
4.7 Mielikuvitus.....	38
4.8 Lopuksi	40
5. JOHTOPÄÄTÖKSET	41
6. LÄHTEET	47

1. JOHDANTO

Tämän pro gradu – tutkielman tarkoituksena on tarkastella kahdenlaista eri näkemystä substanssi dualismista, Erich Klawonnin argumentteja minä-substanssin puolesta ja Gilbert Rylen kritiikkiä kartesiolaiselle dualismille. Substanssi dualismilla tarkoitetaan sitä, että mieli ja ruumis ovat kaksi eri substanssia, mieli on aineeton substanssi ja ruumis toinen, eli fyysinen. Tästä käytetään myös nimitystä mieli – ruumis ongelma. Dualismin perinteet ulottuvat satoja vuosia taaksepäin aina antiikin Kreikkaan saakka, jolloin Platonin ajatukset tuhoutumattomasta sielusta saivat alkunsa. Platon (427 – 347 eaa.) käsittelee ajatuksiaan pääasiassa *Faidon* – teoksessaan, mutta myös *Valtio* – teoksessaan hän lähinnä täydentää lyhyesti argumenttejaan sielusta. Käsittelen enemmän Platonin ajatuksia tämän kappaleen jälkeen dualismin historiaa – osuudessa.

Ranskalainen filosofi ja fyysikko René Descartesin (1596 – 1650) teorioiden myötä dualismista siirryttiin, hänen toimestaan, kutsumaan kartesiolaiseksi dualismiksi. Dualismilla ja kartesiolaisella dualismilla ei huomattavia eroja juuri ole. Kyse on yksinkertaistetusti mielen ja ruumin välisestä yhteydestä ja siitä, miten ne toimivat keskenään. Descartesin työ fysiikan ja filosofian parissa on kattavaa, mutta, kuten Mikko Yrjönsuuri (Descartes, 2003, 17) toteaa Descartesin kokoomateoksen johdannossa, että hän on loistava filosofi, muttei niinkään hyvä fyysikko. Descartesin teorioista myös lisää seuraavassa kappaleessa. Päätin käyttää Descartesin teorioita käsittelevässä kappaleessa John Cottinghamin teosta ”*Descartes: Descartesin mielenfilosofia*”, koska se tiivistää Descartesin ajatukset lyhyesti, mutta tarpeeksi kattavasti. Haluan tuoda esiin Platonin ja Descartesin teorat pohjustuksena ja esittelynä substanssi dualismille.

Muita huomion arvoisia filosofejia, jotka ovat työskennelleet dualismin parissa, ovat muun muassa Aristoteles (384 – 322 eaa.), Gottfried Leibniz (1646 – 1716), David Hume (1711 – 1776), Edmund Husserl (1859 – 1938), Thomas Nagel (1937 -) ja David Chalmers (1960 -). Jokainen näistä filosofeista puolustaa, jollakin tasolla, dualismia. Dualismin vastustajia ovat muun muassa, Gilbert Rylen ohella, Thomas Hobbes (1588 – 1679) ja Paul Churchland (1942 -).

Näin pääsemme tämän työn ensimmäisen pääfilosofin pariin. Tanskalainen filosofi Erich Klawonn (1942 – 2011) kertoo teoksessaan *Mind and Death: A Metaphysical Investigation*, että suuret kysymykset kuten, mentaalisen substanssin ja kuoleman transsendenssi ongelma, ovat vajonneet niin sanottuun ”kulttuuriseen repressioon”. Tämän vuoksi keskustelua ei saada aikaan akateemisissa piireissä. Klawonnin mukaan nämä ajatukset hylätään tai niitä ei käsitellä, koska ne eivät edusta materialistista maailmankuvaa (Klawonn, 2009, 7).

Hänen mukaansa ei ole mitään ratkaisevia todisteita, joilla pystyttäisiin kieltämään selviytyminen kuoleman jälkeen. Hän kuvailee esimerkin, jolla voidaan pohtia sen mahdollisuutta. Esimerkissä pitää kuvitella ruumis, joka näyttää ihmiseltä, jolla on samat ruumiin- ja aivotoiminnot, mutta tältä ruumiilta puuttuu tiedostamisen kokeminen – aspekti. Tällaista Klawonn kutsuu zombiksi. Tältä niin kutsutulta zombilta puuttuu Klawonnin mukaan ”sisin” tai ”fenomenaalinen sfääri”¹. Hänen mukaansa, tämän sfäärin puuttuminen osoittaa, että sen täytyy olla jotakin ylimääräistä. Tällä hän tarkoittaa, että se on enemmän kuin olennon fyysiset ominaisuudet. Hän myöntää, että tiedostavalla kokemuksella ja fyysisillä prosesseilla on selvä yhteys, mutta se ei voi olla ”osa fyysistä olemusta”. Näin ollen dualismilta ei voi välttyä. Klawonn haluaa huomauttaa, että dualistit eivät hyväksy kuolemasta selviytymistä tosissaan, koska silloin kysymykseen tulisi osittainen naturalistisen maailmankuvan hylkääminen. (Klawonn, 2009, 7-8).

Erich Klawonnin teoriat ovat hyvin kattavia. Klawonn alkaa rakentaa argumenttejaan dualismin puolustamisesta, ajan vaikutuksesta ja viimeiseksi päästään argumentteihin minä-substanssin selviytymiseen ruumiin kuoleman jälkeen. Huomioitavaa myös on, etten tule tässä työssä käsittelemään mitään uskontoon liittyviä teorioita kuolemanjälkeisestä tai ruumiilliseen reinkarnatioon liittyvää.

Dualismista puhuttaessa, nousee esiin väkisin kysymys kuoleman jälkeisestä, varsinkin voiko ihmisen mieli selviytyä ruumiin kuolemasta. Kysymys kuoleman lopullisuudesta tai siitä mahdollinen selviytyminen herättää varmasti kysymyksiä meissä kaikissa. Ihmiset pyrkivät etsimään vastauksia, tai lohtua, tähän niin problemaattiseen kysymykseen. Ihmiset voivat turvautua uskontojen opetuksiin pelastuksesta, elämästä taivaassa tai

¹ ”Phenomenal sphere”

jälleensyntymisestä. Toiset taas hyväksyvät lääketieteelliset todisteet kuoleman lopullisuudesta, koska meillä ei ole todisteita kuoleman jälkeisestä elämästä. Filosofinen keskustelu dualismista, kuolemasta ja siitä mahdollinen selviytyminen tarjoavat mielenkiintoisia näkökantoja ongelmaan.

Toinen työni pääfilosofista on englantilainen Gilbert Ryle (1900 – 1976) ja hänen kuuluisa teoksensa *The Concept of Mind*, joka alun perin julkaistiin vuonna 1949. Rylen teorit edustavat kriittistä näkemystä kartesiolaiselle dualismille. On sanottu (Tanney, 2015), että Rylen teos on viimeinen naula arkkuun kartesiolaiselle dualismille. Lukijalle saattaa aluksi olla outoa, ettei Ryle puhu Klawonnin tavoin mistään minä-substanssista ja sen ominaisuuksista. On tärkeää huomioida, ettei Rylen tarkoituksena ole täydentää tai tuoda uutta perinteisiin dualistisiin näkemyksiin, vaan pikemminkin korjata siihen liittyviä käsityksiä. Hän kutsuu perinteistä mieli-ruumis ongelmaa ”aave koneessa dogmiksi”. Hänen teoriansa käsittävät sen, ettei ihmisen ruumista hallitse mikään aavemainen entiteetti, vaan mentaaliset ominaisuudet, kuten emootiot ja tahto, ovat älyllisen olennon ominaisuuksia. Dogmin kannattajat kun uskovat, että ne ovat aineettoman entiteetin aikaan saannoksia. Lisäksi, ”aave koneessa dogmi” johtaa välttämättä kategoria virheeseen, koska emme osaa käsitellä siihen liittyviä konsepteja tarpeeksi hyvin.

Näin pääsemme tämän työn varsinaisten tutkimuskysymysten pariin. Klawonnin osalta kysymykset keskittyvät minä-substanssin esittelyyn. Mikä tarkalleen on Klawonnin kuvailema minä-substanssi, mitä ominaisuuksia siihen kuuluu ja mikä ajan vaikutus identiteettiin. Kolmas tärkeä kysymys liittyy kuolemaan ja minä-substanssin mahdolliseen selviytymiseen ruumiin kuoleman jälkeen.

Rylen osalta kysymykset kohdistuvat mielen rakenteeseen. Miten Ryle perustelee ”aave koneessa dogmin” erheellisyyttä ja miksi emootiot, tahto, itsetuntemus, mielikuvitus, aistit ja tunteet ovat älyllisen olennon ominaisuuksia tai, että ne ovat sitten loogisia sekasotkuja, eivätkä aineettoman mielen ominaisuuksia. Viimeinen kysymys koskee sitä, että miten Rylen teorioilla pystytään kumoamaan Klawonnin minä-substanssin teorit.

2. DUALISMIN HISTORIAA

Tämän kappaleen tarkoituksena on käydä lyhyesti läpi dualismin historiaa. Dualismin historialla on pitkät perinteet, jonka juuret ulottuvat aina antiikin Kreikan ajoille saakka. Ensimmäisenä dualismin teorioiden kehittäjänä pidetään Platonia. Platon käsittelee aihetta lähinnä Faidon teoksessaan, mutta myös lyhyesti Valtio – teoksessaan hän laajentaa hiukan sielun käsitettä. Molemmat teokset ovat siitä mielenkiintoisia, että Platon käsittelee aihetta dialogin muodossa. Näistä ensimmäisessä teoksessa Faidon kertoo Ekhekratesille Sokrateen kuolinpäivänä tapahtuneesta keskustelusta, joka keskittyy sieluun ja sen kuolemattomuuteen.

Rene Descartesia voidaan sanoa modernin filosofian isänä, joka teki töitä, filosofian lisäksi, myös fysiikan parissa. Hän kehitti muun muassa optiikan ja teki töitä matematiikan parissa. Hänen perintönä filosofialle voidaan pitää mieli-ruumis dualismin teorian kehitystä. Descartes tekee selvän eron mielen ja ruumiin välille. Hänen mukaansa mieli on ruumiista erillinen substanssi, jonka on mahdollista olla olemassa ilman ruumista ja, että se voi selviytyä ruumin kuolemasta.

2.1 Platon ja dualismin ensi askeleet

Platon aloittaa kertomalla, että olemme kaikki jumalan omaisuutta. Hänen mukaansa sielu on erillinen ruumista, joka kuoleman jälkeen irtautuu ruumiista. Ruumis on Platonille halujen, ahneutemme ja intohimojen syy. Meidän on ruokittava ruumista ja, jotta voimme ruokkia ruumista, meidän täytyy sotia saadaksemme rahaa ruumiin tarpeisiin. Myös sairaudet verottavat tekemisiämme tiedon etsimisessä. Saavuttaaksemme ”puhtaan tiedon”, ihmisen täytyy kuolla. Platon argumentoi, että ruumis on suurin este tiedon hankkimisessa. Kuoleman jälkeen sielu on erillään ruumiista ja näin pystymme hankkimaan tietoa tai pääsemään ainakin lähemmäksi sitä (Platon, 1999, 13, 15, 17–18).

Hän myöntää, koskien sielun ja ruumiin eroa, ihmisten olevan epäileviä, koska he uskovat sielun katoavan kokonaan samalla, kun ruumis kuolee. Platonin vastaus on mielenkiintoinen. Hänen mukaansa sielut menevät ruumiin kuoleman jälkeen Hadeeseen

ja, kun sielut sieltä palaavat, yhdistyvät ne jälleen ruumiiseen (Platon, 1999, 21, 22). Siteeraan suoraan Platonia (1999, 24):

”Siis tälläkin tavoin meidän on myönnettävä, että elävät syntyvät kuolleista aivan samoin kuin kuolleet elävistä. Tämä todistaa mielestäni selvästi, että vainajien sielujen täytyy olla jossakin, josta ne syntyvät uudelleen.”

Tästä pääsemme toiseen yhtä mielenkiintoiseen asiaan, kun Platon alkaa puhua yhtäläisyyksistä. Tällä hän tarkoittaa, että yhtäläisyydet eri asioista ovat olemassa jo ennen syntymää, ennen kuin olemme alkaneet nähdä tai kuulla. Tieto yhtäläisistä asioista ovat siis täytyneet olla meillä jo ennen syntymää. Platon päätyy siihen lopputulokseen, koska tieto yhtäläisyyksistä on ollut jo meillä ennen syntymää, niin me opimme nyt uudestaan aikaisemmin saatuja tietoja. Koska tieto on ollut meillä jo ennestään, sielun on täytyntä olla olemassa jo ennen uuteen ruumiiseen liittymistä. Kaikenlisäksi sielut ovat olleet järjellisiä (Platon, 1999, 30–31).

Platonille sielu on näkymätön entiteetti, joka käyttää ruumiin ominaisuuksia hyödykseen, kuten näkemistä ja kuuloa. Sielu alistaa ruumiin omaan tahtoonsa, joten sielu on välttämättä jotakin jumalallista (Platon, 1999, 34–35).

Jumalallisuudesta pääsemmekin sielun kuolemattomuuteen. Platonin argumentoi, että jumala päättää sielun pääsemisestä Hadeeseen, jos ihminen on ollut paha elämänsä aikana. Tähän vaikuttavat useat asiat, kuten kuinka puhtaasti on elänyt elämänsä. Jos sielu eroaa ruumiista täynnä ruumiin epäpuhtauksia, kuten haluja ja vihaa, niin se ei pääse Hadeeseen. Tällainen sielu jää maan päälle, kunnes päätyvät olentoon, mikä vastaa edellisen elämän huonoja tapoja. Puhtailla sieluilla ei ole ongelmaa Hadeeseen pääsyn osalta (Platon, 1999, 36–37).

Vaikka Platon pitää sielua tuhoutumattomana, niin hän pohtii silti myös sen tuhoutumisen mahdollisuutta. Hänen mukaansa emme voi tietää kärsiikö sielu lukemattomista uudelleen syntymisistä. Voi olla mahdollista myös, että sielu joku kerta häviää kokonaan ruumiin kuoleman yhteydessä. Lopulta hän päätyy siihen lopputulokseen, että ruumis ja sielu ovat harmoniassa keskenään. Tässä harmoniassa syntyvät esimerkiksi, kieli ja äänet. Tämä ruumiin ja sielun harmonia, alkaa ihmisen syntymän yhteydessä ja loppuu kuolemaan.

Sielu ei myöskään voi olla toista sielua epätäydellisempi, eli, toisin sanoen, toinen sielu ei voi elää toista pidempään tai päinvastoin. Jokainen sielu on yhtä hyvä. Platon päättää argumenttinsa, että sielu on elämän lähde mihin tahansa se liittyykään. Sielu on siis kuolematon eikä se voi koskaan hävitä ruumiin kuollessa (Platon, 1999, 45, 49, 51, 52, 66).

Platon jatkoi hieman Valtio – teoksessaan sielun määrittelemistä. Hänen mukaansa sielun voi jakaa kolmeen osaan. Yhdellä sielun osalla opimme asioita, josta Platon käyttää nimitystä järkiosa. Toisella osalla himoitsemme, kuten nälkä ja halut, tätä hän kutsuu himo-osaksi. Viimeisellä sielun osalla kiivastumme, kuten suuttumus eri asioista. Nämä sielun osat voidaan sijoittaa ruumiissa omiin paikkoihinsa. Järkisielu sijaitsee päässä, kiivastuminen tulee sydäimestä ja himo sijoittuu vatsaan (Platon, 1999, 150, 156, 157).

2.2 Descartes: Mielen ja ruumiin erottaminen

Englantilainen filosofi John Cottingham (1943 -) kutsuu Descartesia uutena filosofina, jonka myötä nousi tieteellinen ajattelu keskipisteeseen ja varsinkin, että selittämisen täytyy tapahtua tieteellisin määritelmien. Descartes argumentoi, että määritelmien täytyy ulottua jokaiseen ilmiöön mitä havaitsemme ihmisen soluista aina kosmisiin tapahtumiin saakka. Toisin sanoen, Descartes halusi purkaa ilmiöt osiin, eli hän suosi reduktionismia (Cottingham, 1997, 9, 10–11).

Descartesin dualistinen jako tapahtuu jakamalla fyysikaalinen maailma omaksi substanssiksi ja ajattelevan substanssin omaksi substanssiksi. Nämä Descartesin jaot ovat nimeltään *RES EXTENSA* ja *RES COGITAS*. Tätä Cottingham pitää filosofialle suurena arvoituksena, koska siitä seuraavat kysymykset ovat mittavia. Esimerkiksi, mikä on ajatteleva substanssi ja, miten tämä on vuorovaikutuksessa ympäröivän maailmamme kanssa. Tämä käsitys tunnetaan erityisesti mieli-ruumis ongelmana (mind-body problem) (Cottingham, 1997, 12–13).

Mieli-ruumis ongelman myötä, Descartes lausui kuuluisan toteamuksen ”*Cogito ergo sum*”, joka suomennettuna on ”ajattelen, siis olen”. Hänelle vakuudeksi olemassaololleen riittää, että on ajatteleva olento (Cottingham, 1997, 26–27). Nyt, kun Descartes on määritellyt ajattelun riittävän todisteena olemassaololleen, on hänen seuraavana

tehtävänä todistaa, että onko mieli aineeton. Cottingham (1997, 29) tekee myös tärkeän huomion, ettei jatkossa tapahdu väärinkäsityksiä. Descartes puhuu mielestä (l'esprit), kuin se olisi ihmisen sielu (l'âme). Cottingham päätyy siihen johtopäätökseen, että Descartesille nämä termit ovat täysin sama asia.

Descartesille, kuten kappaleen johdannossa mainitsin, mieli substanssina on jotakin, mikä voi olla olemassa ilman ruumista. Toisin sanoen, mielen on mahdollista selviytyä ruumin kuolemasta. Cottinghamin tulkinnan mukaan, Descartes antaa jyrkän vastauksen ajattelun ja ruumiin fyysikaalisten toimintojen välille, ikään kuin vastauksena tuleville todisteille, että ajattelu vaatii ehyen aivot. Descartesille ajattelu on jotakin aivan muuta kuin osa fyysikaalisuutta, se on aineetonta, joka ei vaadi mitään fyysistä olemassaololleen. Tämän seurauksena Descartes jatkaa pohtimalla, että onko sielulla ollenkaan ruumista vai, onko se sen unen tuotetta. Cottingham avaa Descartesin argumenttiaan fyysikaalisesta maailmasta, joka olisi sielun unen tuotosta. Cottingham tarkentaa, Descartesin näkemystä, ettemme pystyisi siltikään kyseenalaistamaan olemassaoloamme aineettomana substanssina (Cottingham, 1997, 30–32, 33).

Descartesin todisteet mielen aineettomuudesta ovat ongelmallisia. Parantaakseen argumenttejaan Descartesin täytyy nostaa esiin todistuksensa Jumalan olemassaolosta. Cottingham nostaa mielenkiintoisen näkökulman, että Jumalan olemassaolon todistukset ovat jättäneet Descartesin viimeiset todistukset, mielen aineettomuudesta, vaille suurempaa huomiota, koska argumenttien pätevyys kärsii. Jotta Descartesin todisteluista saataisiin parempi kuva, täytyy, Cottinghamin mukaan, Jumalan ja mielen suhdetta tarkastella paremmin. Cottingham tulkitsee Descartesia, että, ensinnäkin, Jumalan ansiosta pystymme muodostamaan yhteyden mielen ja ulkomaailman välillä. Tämän voi myös muotoilla näin, että oman subjektiivisen kokemuksen ja objektiiviseen ulkopuolisen maailman välille. Toiseksi, Jumalan ansiosta oma henkilökohtainen mieleemme on olemassa. Nämä kaksi nousee tärkeimmiksi argumenteiksi mennessämme syvemmälle Descartesin todistelujen maailmaan (Cottingham, 1997, 37–39).

Cottingham määrittelee, että ruumis on kvantifioitavissa eli se on mitattavissa mittajärjestelmien mukaan. Descartesille mieli on kuitenkin jotakin, joka ei vaadi, esimerkiksi tilaa, kuten ruumis. Cottingham tulkitsee, että Descartesille mieli on jotakin muuta kuin atomeista koostuvat asiat ja esineet. Lisäksi, Cottinghamin tulkinnan mukaan,

Descartesille mielen olemassaolo, ruumista erillisenä entiteettinä, on looginen mahdollisuus, joka voi olla erillinen Jumalan vallan voimalla. Tämä huomio on tärkeä, koska näin on helpompi hyväksyä Descartesin dualismi (Cottingham, 1997, 41–42).

Descartes (Cottingham, 1997, 44) jatkaa mielen määrittämistä sen jakamattomuudella:

”Hengen ja ruumiin välillä on suuri ero sikäli, että ruumis on luonnostaan aina jaettavissa, henki sitä vastoin täysin jakamaton.”

Ruumiista voidaan ottaa pois ihan mikä osa tahansa ja se ei siltikään vaikuttaisi mielen kokonaisuuteen. Toisin sanoen mieli pysyy ehjänä (Cottingham, 1997, 44).

Cottingham (1997, 47) nostaa esille mielenkiintoisen vaiheen Descartesin mielen filosofiassa. Descartesille mieli ja ruumis ovat riippumattomia toisistaan, mutta myöhemmin tämä muuttui täysin päin vastaiseksi. Ne ovatkin riippuvaisia toisistaan. Cottingham toki huomauttaa, että Descartes on toki kirjoittanut aikaisemminkin sielun ja ruumiin kokonaisuudesta, joten täyskäännös ei ole äkisti tehty.

Descartesin (Cottingham, 1997, 50–51, 53) mielen ja ruumiin riippuvaisuun herättää mielenkiintoisia kysymyksiä. Ehkäpä kuuluisin näistä liittyy ”aave koneessa” (ghost in the machine) – argumenttiin, jonka teki tunnetuksi 1900-luvulla Gilbert Ryle. Tämän teorian mukaan aineeton entiteetti hallitsee ruumista. Cottingham huomauttaa, että vastaavanlaisia teorioita löytyy jo Descartesin aikana olleilta filosofeilta. Kysymyksiä herättää myös, kuinka aineeton substanssi voi käyttää ruumista, esimerkiksi, liikkumiseen. Tämä asia herätti prinsessa Elisabethin kiinnostuksen ja hän kysyi tätä Descartesilta kirjeissään vuonna 1642. Descartesin (Cottingham, 1997, 54) vastaus on, voisiko sanoa, hieman epätäydellinen:

”Sieluun ja ruumiiseen nähden yhdessä meillä on ainoastaan niiden yhteenliittymisen käsite, josta riippuu sielun ruumista liikkuvan ruumiin sieluun vaikuttavan, siinä aistimuksia ja mielenliikuttuksia synnyttävän voiman käsite.”

Cottinghamin (1997, 54–55, 56) tulkinnan mukaan, Descartes ei nähnyt ongelmaa kyseisessä asiassa, koska kyseessä on ”alkuperäiskäsite” (primitive notion). Tämä herättää

Cottinghamissa kysymyksiä, koska silloin mielen ja ruumin yhteyden pitäisi olla jotakin perustavanlaatuaista, eikä näin ollen pysty selittämään näiden kahden yhteyttä. Cottingham tulkitsee Descartesin myöhemmin kirjoittamaa vastausta Elisabethille, että me, kirjaimellisesti sanottuna, ”*tuntemme sen päivittäisessä aistikokemuksessamme*”.

3. ERICH KLAWONN JA MINÄ-SUBSTANSSI

Erich Klawonn lähtee puolustamaan perinteistä dualistista näkemystä toteamalla, että materialistinen maailma on olemassa ja, että se on ihmismielestä riippumaton. Esimerkiksi talot, autot ja puut koostuvat rakenneosista. Tämän lisäksi nämä objektit ovat olemassa ontologisen objektiivisuuden lain määrittelemällä tavalla. Klawonn huomauttaa, että jos jokin ei ole olemassa tällä tavalla, ei se silloin ole eksklusiivisesti materiaalista luonetta (Klawonn, 2009, 15). Tarkentaen vielä, että hän pyrkii huomauttamaan, ettei materialistisesta maailmankuvasta huolimatta ole mahdotonta ajatella aineetonta minä-substanssia.

Argumentteina dualismin puolesta Klawonn mainitsee jo johdannossa mainitun zombi – esimerkin, mutta sen lisäksi kivun kuvittelu objektiivisesta näkökulmasta osoittaa, että ”kivun tunteminen, kuten se osoittaa itsensä ensimmäisen persoonan perspektiivissä”. Hän haluaa lisätä, että kaikille mentaalille ilmiöille on myös fyysinen korrelaatti, mutta ensimmäisen persoonan näkökulma puuttuu kivun fenomenalisesta ”antavuudesta”. Klawonn (2009, 19–26) listaa seitsemän kohtaa millä hän erottaa mentaalisen fyysisestä:

- 1) ”Fenomenaalisen kehän luonnehtii minä-antavuus.”
- 2) ”Fenomenaalinen sisältö on yksityinen.”
- 3) ”Mentaaliset fenomenaalit ovat ontologisesti subjektiivisia.”
- 4) ”Ei ole eroa ulkomuodolla ja olennolla.”
- 5) ”Mentaalinen fenomenaaali ei ole spatiaalinen.”
- 6) ”Ne ovat kvalitatiivisia.”
- 7) ”Monet mentaaliset fenomenaalit ovat tarkoituksellisia.”

1-5 kohdat ovat liittyvät toisiinsa ja ovat, Klawonnin mukaan, saman subjektin tietoisuuden kokemuksen luonteita, kun taas kaksi viimeistä ovat ylimääräisiä, jotka eivät ole antavuuden luonteen seurausta. Lisäksi hän pitää näitä ontologisesta näkökulmasta katsottuna merkittävinä, vaikka ovatkin monimuotoisia (Klawonn, 2009, 28).

Klawonn (2009, 34–35) pohtii myös panpsykismin mahdollisuutta dualismin ongelmasta keskusteltaessa. Seager & Allen-Hermansonin (2010) mukaan psykismi tarkoittaa, siteeratakseni suoraan, että ”mieli on maailman fundamentaalinen ominaisuus, joka on

olemassa läpi universumin".² He myös lisäävät, että *"mieli on olemassa kaikkialla"*. Klawonn pohtii panpsykismien antavan selityksen aineen ja mielen väliseen yhteyteen, mutta panpsykismi ei kuitenkaan sellaisenaan sovi ratkaisemaan ongelmaan vaan se tarvitsee modifikaation. Tämä modifikaation seurauksena on "proto-panpsykismi", jonka mukaan luontaiset ominaisuudet eivät ole fenomenaalisia vaan "protofenomenaalisia". Koska protofenomenaalisuus ei sisällä fenomenalisuutta, ei se voi myöskään sisältää "antavuutta" ja "olemusta". Klawonn tulee siihen johtopäätökseen, ettei panpsykismi, ja sen modifikaatio, pysty antamaan tarvittavia vastauksia mielen yksilöllisyyteen.

Panpsykismien lähtökohtana on siis mielen olemassaolo kaikkialla ympärillämme, kuten esimerkiksi pöydällä, tuolilla ja kivellä. Tarkentaen vielä, että nämä esineet rakentuvat rakenneosista, eli atomeista ja näillä olisi mielenkaltaisia ominaisuuksia.

Klawonnin (2009, 36–37) mukaan suosituimmat dualismin teoriat ovat "kimpputeoria" ja "substanssiteoria". Olennaista molemmille näkemyksille on, että ne hylkäävät perinteisen "substanssidualismin". Kaiken lisäksi ne eivät ole avoimia sielun kuolemattomuuden materialistiselle näkemykselle. Jos meidän on hyväksyttävä mielen tuhoutuminen kuoleman jälkeen, on meidän tyydyttävä minimalistiseen versioon dualismista, kuten epifenomenalismi tai ominaisuus-dualismiin. Klawonn nostaa esiin David Hume, jonka kehittämän näkemyksen mukaan mieli on pelkästään "kimppu havaintoja", eikä psyykkisessä elämässä ole mitään pysyvää. Myös Klawonn nostaa esiin Platonin ja Descartesin tärkeimpinä substanssi dualismin kannattajina.

Klawonn (2009, 37–38) pohtii, että meidän pitäisi tarkastella mieltä "jonakin", jolla on mentaaliset ominaisuudet. Tämä jokin on pysyvä ja ominaisuuksia omaava substanssi. Hän nostaa tätä tukemaan kartesiolaisen *egon*, jonka voi tiivistää lauseeseen "ajattelen, siis olen". Hän tulkitsee tätä kartesiolaista näkemystä:

"Kartesiolaisessa näkemyksessä "ajatukset" ovat mentaalisen substanssin muuttuvia, "sattumanvaraisia" tiloja/ominaisuuksia, kun taas ajattelu on määrittelevä tai oleellinen erityispiirre."

² "Mind is a fundamental feature of the world which exists throughout the universe."

Molemmille teorioille on, Klawonnin mukaan, tukijansa. Hän haluaa vielä tarkentaa molempaa teoriaa. Hänen mukaansa David Hume ottaa teoksessaan *A Treatise of Human Nature* (1739) René Descartesin ”ajattelen, siis olen” – lauseen tarkasteluun. Klawonn tulkitsee Humeen ajatuksia empirismistä, että emme voi ymmärtää ajatusta pysyvistä minuudesta. Siksi, että ideat tulevat käsityksistä, mutta käsitykset sellaisesta olennosta puuttuvat tyystin. Klawonn julistaa tämän johtopäätöksen jälkeen, että kartesiolaisen mentaalisen substanssista käytävän keskustelun olevan turhaa. Tämän vuoksi hän haluaa kokeilla hiukan modernisoitua versiota kuuluisasta ”ajattelen, siis olen” – lauseesta (Klawonn, 2009, 38–39, 40).

3.1 Tietoisuus

Klawonn pyrkii käsittelemään aihetta niin sanotulla ”*kartesiolaisella idealla mentaalisesta fenomenaalista välittömässä minä-suhteessa*”³, eikä mielen kimpputeorialla. Hän haluaa avata tätä teoriaa ehkä hiukan brutaalilta kuulostavalta ajatuskokeella. Kuvitellaan, että olen huoneessa sidottuna tuoliin muutaman muun ihmisen lisäksi. Huoneessa kiertää kiduttaja, joka lyö sattumanvaraisesti yhtä ihmistä kerralla päähän. Ensimmäisenä lyödyn ihmisen huuto kuuluu ympäri huonetta ja pystyn kuvittelemaan toisen ihmisen tunteman kivun. Seuraavaksi kiduttaja lyö minua ja suunnaton kivun tunne valtaa minut. Klawonn pohtii, että kuinka voimme tietää huudon tulevan minusta eikä toisesta ihmisestä? Hän myöntää tämän olevan ehkä tyhmä kysymys, koska kivun ilmaiseminen on seurausta niin kutsutusta ”omistajuudesta”. Kivulla täytyy siis olla ominaispiirteitä ”primääri läsnäolosta”⁴ ja ne ovat aina ”ensisijaisesti läsnä olevia” tai ”ensisijaisesti annettuja”. Näin ollen, Klawonn tulee siihen johtopäätökseen, että kokemusperäiset tilat ovat täsmälleen sama asia kuin niiden ensisijainen läsnäolo (Klawonn, 2009, 41–42).

Klawonn haluaa tarkentaa mitä hän tarkoittaa ”primääri antavuudella” (hänen vaihtoehtoinen kutsumanimi on ”primääri läsnäolo”). Hänen mukaansa se on sama asia kuin tietoisuus ontologisesti katsottuna, ”tietoisuuden ja mentaalisen sisällön yhtenäisyys” ja, viimeisenä, ”antavuuden ja minuuden välinen identiteetti”. Näitä kolmea Klawonn pohtii seuraavaksi. Tietoisuudella voidaan tarkoittaa monia eri asioita, mutta hän pohtii sitä

³ ”The Cartesian idea of an immediate I-relatedness of mental phenomena”

⁴ ”primary presence”

ontologisesta näkökulmasta. Tällä hän tarkoittaa tietoisuuden olevan mentaalinen ilmiö olennossa sinänsä, mutta ilman tätä piirrettä kokemusperäinen tieto ei vain voi yksinkertaisesti olla olemassa. Hän myöntää tämän johtavan tautologiaan, mutta kahden asian vuoksi hän mainitsee tämän. Ensimmäinen koskee filosofien kielteistä suhtautumista mentaalisen ilmiön tavanomaiseen olemassaoloon. Toinen seikka on taas tärkeä tutkimusten kannalta, koska näin saataisiin tietoa mielen luonteesta. Klawonnin mukaan tietoisuus on esi-reflektiivistä, mutta sitä ei pidä pitää itsetietoisuutena. Tietoisuus, edelleen ontologisesti puhuttaessa, on edellytys itsetietoisuudelle (Klawonn, 2009, 42–44).

Klawonn (2009, 45) tiivistää tietoisuuden ja mentaalisen sisällön yhteyden seuraavanlaisesti:

”Ei ole tietoisuutta ilman kokemuksellista sisältöä ja ei kokemuksellista sisältöä ilman tietoisuutta.”

Ja viimeiseksi, tämä on tärkeä huomautus, kokemuksen primääri antavuus edustaa Klawonnille välttämättömyyttä, koska se määrittää minuutta. Hän kuvailee ”minän” muotoutuvan ”muuttuvien kokemusten systeemeistä”. Tästä hän tekee johtopäätöksen, että mentaalisisellä elämällä on yhtenäisyys primäärin läsnäolon vuoksi. Tässä tapauksessa primäärillä hän tarkoittaa subjektiivista näkökulmaa. Toinen tärkeä huomautus koskee mentaalisen ilmiön ja minuuden yhteyttä. Tämä edellyttää sitä, että hylkäämme mentaalisten ilmiöiden kumpuavan älyllisyydestä (tätä näkemystä Gilbert Ryle kritiikissään kannattaa). Näin ollen ”minä ajattelen” ja ”minä olen” ovat yhteydessä ja päteviä (Klawonn, 2009, 46, 48).

Klawonn (2009, 54) tiivistää lopuksi:

”[...]kokemuksen subjektiivisuus, ymmärrettynä kokemuksen primääri antavuutena tai minuutena, on fundamentaalinen ontologinen piirre mitä ei voi tuottaa puhtaasti lingvistisin keinoin [...].”

Tämän on suora huomautus Rylelle.

Kappaleen lopuksi on hyvä selvittää, mitä Klawonn tarkoittaa ”substanssilla”. Hän haluaa selvittää, että se on ”yksilöllinen fenomenaalinen kenttä”, jota hän kutsuu myös ”omafääriksi” (own-sphere). Tällä on neljä keskeistä piirrettä. Ensimmäisen mukaan omafäärillä on yksilöllistämiseen vaadittava ominaisuus. Toiseksi, mentaaliset ominaisuudet ovat siihen kuuluvia. Kolmantena huomiona on, ettei ajalla ole siihen vaikutusta. Neljäntenä ja viimeisenä kohtana on se, että se voi loogisesti selviytyä ruumiin kuolemasta (Klawonn, 2009, 58–59).

3.2 Persoonallisesta identiteetistä

Kysymys persoonallisesta identiteetistä nostaa esiin kysymyksen, että mikä saa ihmisen säilymään samana esimerkiksi, ajan kuluessa. Hän pitää tätä klassisena kysymyksenä ja siksi mielen ontologisuutta on syytä selvittää tarkemmin (Klawonn, 2009, 66).

Klawonn nostaa kaksi näkökulmaa koskien samuuden ongelmaa ajan saatossa; reduktionistisen ja ei-reduktionistisen näkemyksen. Jälkimmäisen näkemyksen mukaan, jolla on pohja kartesiolaiseen mielenteoriaan, samuuteen liittyy, muun muassa, minuus, tietoisuus ja ”minä”⁵. Toisin sanoen, näiden ominaisuuksien pysyvyys ajan mennessä eteenpäin. Kun taas, reduktionistisen näkemyksen mukaan mentaalilla ja fyysisellä ei ole pysyviä osatekijöitä. Näin ollen samuus voidaan redusoida jatkuvuuteen ja yhdistyvyyteen molempien, mentaalisen ja fyysisyyden, osalta. Toisin sanoen, reduktionistinen näkemys muodostuu, Klawonnin mukaan, esimerkiksi kausaalisesta yhteydestä ja jatkuvuudesta (Klawonn, 2009, 67–68).

Klawonn toteaa, että ymmärtääksemme paremmin identiteettiä ja sen mahdollisesta jatkuvuudesta kuoleman jälkeen, täytyy meidän paremmin ymmärtää ”omistavuutta”⁶, ”minuutta”⁷ tai ”olemuksen”⁸ luonnetta. Nämä mainitut, joita Klawonn kutsuu ”kokemusten systeemeiksi”⁹, ovat keskeisimpiä erityispiirteitä. Hänen mukaansa on vaikea tutkia ”ensimmäisen persoonan mentaalisen ilmiön”¹⁰ olemassaoloa ikään kuin se olisi

⁵ ”the ”I”.”

⁶ ”ownness”

⁷ ”mineness”

⁸ ”presence”

⁹ ”system of experiences”

¹⁰ ”the first-person mode of existence of mental phenomena”

itsenäisesti olemassa. Vielä tarkentaakseen, Klawonn mainitsee minuus, omuus ja olemus eivät ole olemassa ”itsessään”¹¹, vaan ne ovat olennon ”tietoinen kokemus”¹². Tätä hän avaa seuraavalla ajatuspohdinnalla, jonka tarkoituksena on osoittaa, että ”mieli-substanssilla” on yksilöllistämiseen vaadittava piirre. Tämä piirre on juuri mainittu tietoinen kokemus (Klawonn, 2009, 69–70).

Klawonn (2009, 70–72) pohtii perinteistä persoonallisen identiteetin ongelmaa yhdysvaltalaisen matemaatikon Norbert Wienerin tekemällä pienellä ajatuspohdinnalla, joka on otettu kuin suoraan tieteistarinoista. Kuvitellaan, että tulevaisuudessa pystyttäisiin asettamaan tietokoneeseen henkilön tiedot niin tarkasti, että pystyttäisiin rakentamaan täsmälleen samanlainen henkilö jossakin toisaalla. Näihin tietoihin kuuluu henkilön fyysisistä tiedoista aina atomien tarkkaan sijaintiin saakka. Tällä ajatusleikillä oletetaan, että henkilön identiteetti tulee fyysisistä ominaisuuksista, eikä identiteetti ole itsenäinen ”jokin”. Klawonn huomauttaa, että ajatuskokeessa tarkoitetaan ihmisen kopiointia, mutta tällaisella kopioinnilla on ongelmansakin. Hän haluaa ajatella ongelman, jossa ihminen jää olemaan kopionsa kanssa samaan aikaan. Hänen mukaan tällaiset identtisyteen liittyvät ongelmat edustavat ”rajatapauksia”¹³, koska normaalit persoonalliseen identiteettiin liittyvät käsitteet eivät toimi. Klawonn pohtiikin, että alkuperäisellä ihmisellä on tässä tapauksessa etu tunnistettavuuden suhteen, mutta jos kopioita luotaisiin kaksi yhtä aikaa, niin ongelma olisi jo suurempi. Kahdenkin kopion tapauksessa saatettaisiin olettaa niiden olevan sama henkilö jos niillä on sama, jota Klawonn kutsuu ”kuvioksi”¹⁴. Hän haluaa vielä tarkentaa, että tämä ”kuvio” tarkoittaa henkilön olemusta, jota John Lockekin puolustaa.

Klawonnin (2009, 73–77, 80) mukaan identiteetin jatkuvuuteen liittyy ”muuttuja paradoksi”¹⁵. Tämä paradoksi koskee ”minän” luonnetta. Hän lähtee tarkastelemaan paradoksia hieman yllä olevan ajatuskokeen muunnellulla versiolla. Klawonn ajattelee kaksi skenaariota. Ensimmäisessä skenaariossa kopioinnin tuloksena on kopio jossakin toisaalla, joka on täsmälleen kuin hän, ja alkuperäinen tuntee olevansa jossakin muualla. Toisessa sen sijaan, alkuperäinen tuntee olevansa edelleen lähtöpaikassa, mutta toisessa

¹¹ ”in itself”

¹² ”conscious experience”

¹³ ”borderline cases”

¹⁴ ”pattern”

¹⁵ ”a variable paradox”

paikassa on jokin mikä väittää olevansa sama henkilö. Tässä on kyse ensimmäisen-persoonan näkökulmasta. Klawonn tulee siihen lopputulokseen, etteivät fyysiset ominaisuudet määritä kuka hän on, ja toiseksi, ensimmäinen-persoonaa määrittää olemassaolon. Klawonn lisää vielä, että tätä ensimmäisen persoonan olemassaoloa ei voi redusoida.

Vaikka Klawonn (2009, 80–82) tulee siihen lopputulokseen, ettei redusointi ole mahdollista, voi minä-ulottuvuuden jakaa kuuteen eri ominaispiirteeseen ja nämä kuusi piirrettä kuvaavat täten minä-ulottuvuuden luonnetta. Ensimmäisen Klawonn nimeää ”inkarnaationalliseksi kontingentiksi”¹⁶. Tämän mukaan ihminen on kuka se on, eikä kukaan muu. Tälle ei ole loogista edellytystä. Toinen kohta on minä-ulottuvuuden ominaisuuksien puute. Klawonn muistuttaa tässä esimerkissä taas yllä olevan ihmisen kopiointia koskevan ajatuspohdinnan. Hän korostaa, ettei kopioinnin tuloksena siirry mentaalisen elämän lisäksi muuta tai vie alkuperäiseltä henkilöltä mitään. Tämän johdosta Klawonn pitää minä-ulottuvuutta ominaisuuksista vailla olevana. Kolmannen kohdan tarkoituksena on vielä tarkentaa, että ”minä-ulottuvuus on vailla objektiivista olemassaoloa”. Tätä Klawonn lähtee avaamaan paremmin käsittelemällä objektiivisuutta paremmin. Hän tarkentaa, että maailma on objektiivisesti olemassa ja, ettei se ole oman mielen tuotosta. Tämän seurauksena Klawonnille objektiivinen maailman luonne on olemassa ”itsessään”¹⁷ ja hän luettelee kaksi kategoriaa ontologiselle objektiiviselle olemassaololle:

- 1) ”*Fyysisten olentojen objektiivinen objektiivisuus*”
- 2) ”*Maailman kaikkien tietoisien olentojen mielen objektiivinen subjektiivisuus*”

Näiden (Klawonn, 2009, 83–84) kahden kategorian jälkeen pääsen tämän kolmannen kohdan ytimeen. Hänen mukaansa objektiivinen ulottuvuus ympäröi jokaisen, joten ihminen on objektiivisesti objektiivinen ja objektiivisesti subjektiivinen. Näiden kahden asian ollessa erotettavissa, voimme objektiivisen ulottuvuuden olevan muuttumaton jos minä-ulottuvuus vaihtaa ruumista. Klawonn ynnää tämän niin, että minä-ulottuvuus ei voi olla olemassa kolmannen persoonan tavalla. Neljäs kohta on ensimmäinen persoonallinen

¹⁶ “incarnational contingency”

¹⁷ “in itself”

autonomia ja Klawonn pitää tätä positiivisena vastakohtana kolmannelle kohdalle. Hänen mukaan minä-ulottuvuus on ”olennon itsenäinen taso”¹⁸.

Viidennen (Klawonn, 2009, 84–86) kohdan tarkoituksena on tarkastella ontologisen ulottuvuuden samankaltaisuutta. Tätä Klawonn rakentaa vertailemalla olemassaolon ensimmäisen-persoonan tasoa ja objektiivista ulottuvuutta. Hän huomauttaa heti alkuun, ettei objektiivinen ulottuvuus ole mikään objekti, mutta ulottuvuus asioille, tavaroille ja niin edelleen. Minä-ulottuvuutta ei voi näin kuvailla, koska kokemukset ovat ”minun”. Lisäksi ensimmäisen-persoonan ulottuvuus on itsenäinen tietoisuudesta, joten näin ollen, se on olemassa kolmannen-persoonan lailla eli objektiivisesti. Viimeisenä Klawonn tekee selvennyksen minä-ulottuvuuteen. Hänen teorian mukaan se ei ole kuin läsnä kokemuksen systeemeissä. Hän tiivistääkin sen olevan primääri läsnäolo. Klawonn (2009, 120) lisää myöhemmin tähän myös seitsemännen ominaisuuden, joka on ”kestävä läsnäolo” (enduring presence). Tällä hän tarkoittaa, että primääri läsnäolo on aina nykyhetkessä, eikä sillä voi olla menneitä tai tulevia vaiheita. Aktuaalisuus on tässä se avain sana.

Jottei ”minän” merkitys jää epäselväksi, Klawonn jakaa sen kolmeen eri merkitykseen. Ensimmäinen näistä on *ego*. Hän kuvaileekin *egon* olevan itsetietoisuuden periaate, joka sisältää tiettyjä ominaispiirteitä. Tarkentaen vielä, ettei ole *ego* ole universaali, koska se puuttuu, esimerkiksi, kasveilta ja eläimiltä. Toinen kohta koskee taas täydellistä yksilöllisyyttä, joka koostuu elämän aikana saaduista kokemuksista. Ja viimeisenä minä-ulottuvuus (Klawonn, 2009, 88).

Klawonn (2009, 89) kuvailee minä-ulottuvuutta seuraavasti:

”[...] jossa tietyn yksilön kokemusperäinen maailma ”paljastetaan” sen ollessa minun. Tässä ”minun” sanan käyttö ei implikoi reflektiota, itsetietoisuutta, käsitteellistämistä tai kielen käyttöä. Minä-ulottuvuus on ensimmäinen-henkilökohtainen ”kenttä”, joka tekee koko tietystä kokemusperäisestä maailmasta yksilöllisen minun”.

Klawonn (2009, 89) tiivistää minä-ulottuvuuden, että se on se ratkaiseva tekijä yksilön oman olemuksen muovautumiseen.

¹⁸ “self-contained level of being”

3.3 Ajan vaikutuksesta identiteettiin

Minä-substanssin ja sen suhde aikaan on problemaattinen, koska miten se pystyisi pysymään samana ajan saatossa. Tälle hän pyrkii antamaan mahdollisen ratkaisun (Klawonn, 2009, 103).

”Suosituin – ja tämän kirjan linjauksen mukaan erheellinen – teoria persoonallisesta identiteetistä, joka on reduktionismin formi, väittää henkilön mentaalisen olemassaolon olevan sarja fenomenaalisia vaiheita tai tasoja, joista jokainen on olemassa tietyllä ajanhetkellä ja jolla on erillinen olevaisuus olemassaolon hyveen toisella ajanhetkellä kuin toisilla vaiheilla.”¹⁹

Klawonn (2009, 105–106) kritisoi tätä näkemystä, koska tällöin ihmisen tulevaisuus olisi ”käsittämätön”²⁰. Hän myös pitää ”ajan ulottuvuutta”²¹ ensimmäisen persoonan näkökulmana. Kokemusten muistelemisen, vaikka kokemukset ovat jo menneet, ovat silti nykyisyyttä minä-ulottuvuudessa. Nykyinen minä-ulottuvuus pitää sisällään menneet kokemukset, mutta myös tulevat. Näin ollen minä-ulottuvuus on nykyisyyttä. Jotta ymmärrettäisiin paremmin edeltävä käsitys, Klawonn siirtyy pohtimaan onko aika staattista vai dynaamista.

Kaksi eri ajankäsitystä vallitsee nykyisin filosofisessa keskustelussa; staattinen vai dynaaminen. Staattisessa ajankäsityksessä aikaa pidetään neljäntenä ulottuvuutena, jossa kaikki tapahtumat tapahtuvat järjestetyssä aikajanassa. Tapahtumilla on muuttumattomat kohdat ”kosmisessa järjestyssä”²², mutta voimme puhua edelleen niistä edelleen preesensissä, imperfektissä ja futuurissa. Dynaamisuus on Klawonnin mukaan täysi vastakohta staattisuudelle. Sen mukaan mennyt ei ole enää olemassa, kun taas tulevaa ei ole vielä tapahtunut. Klawonn pitää staattista käsitystä suositumpana, koska se edustaa ”naturalistista ajattelua”, mutta tietoisuuden fenomenaalia tarkasteltaessa vaihtoehtona on vain dynaamisen ajan teoria (Klawonn, 2009, 107–108).

¹⁹ ”The most popular – and according to the line of reasoning of this book completely erroneous – theory of personal identity is a form of reductionism which asserts that a person’s mental existence is a series of phenomenal phases or stages, each of which exists at a particular moment and has a separate existence just by virtue of existing at another moment than other such phases.”

²⁰ ”incomprehensible”

²¹ the dimension of time”

²² ”cosmic arrangement”

Klawonnin pohtii, että identiteetin ja ajan vaikutusta tulisi aina tarkastella ensimmäisen persoonan näkökulmasta, koska staattinen ajanteoria käsittää ajan siirtymisen, tulevasta nykyhetkeen ja nykyhetkestä menneeseen, illuusiona. Kun taas, dynaaminen ajan teoria on Klawonnille ”neliulotteinen jatkumo”²³, joka on eräänlainen tila missä eri ajanhetket ovat. Hän haluaa pikemmin ajatella ajan jonakin, joka on muuta kuin tila, eräänlainen ”temporaalinen deklinaatio”²⁴. Jos näin olisi, niin fyysinen maailma olisi myös osa sitä. Temporaalista deklinaatiota Klawonn avaa sen verran, että asioilla olisi alku, olemassaolo ja loppu (Klawonn, 2009, 108–109).

Tämä temporaalinen deklinaatio pätee koko maailman fyysikaalisiin objekteihin, eli mitkä tulevat olemaan olemassa ja joiden olemassaolo päättyy. Seuraavaksi Klawonn siirtyy käsittelemään dynaamista temporaalisuutta ja ”minä-ulottuvuutta”²⁵, jossa muutoksella on tärkeä osuus. Menneisyys käsitetään usein jonakin, joka ei ole enää olemassa oleva ja sama pätee osittain tulevaisuuden kohdalla, mutta tulevaisuus tulee vielä olemaan olemassa. Klawonnin mukaan, ilman muutosta mikään ei koskaan lakkaisi olemasta ja mikään ei voisi tulla olemaan olemassa. Suurin kysymys kuitenkin nousee, kun mietitään nykyhetken kestoa. Hän nostaa esille kaksi ongelmaa. Ensimmäinen näistä on ”Augustinuksen paradoksi”²⁶, jonka mukaan nykyhetki on menneisyyden ja tulevaisuuden tyhjyyden ympäröimänä. Toinen ongelma tulee jo siinä, kun yritämme määrittää nykyhetken pituutta. Klawonnin mukaan tästä seuraavat vastaukset ovat paradoksaalisia. Hän siteeraa William Jamesin teoriaan, jonka mukaan nykyhetki on se, jonka tunnemme herkeämättä ja välittömästi. Tällaisilla teorioilla on, Klawonnin mukaan, vaikutukset identiteetistä keskusteltaessa (Klawonn, 2009, 109–110, 114–115).

Näiden teorioiden mukaan minä olen pelkkä vaihe tai paremmin sanottuna ”tietoisuuden vaihe”²⁷, mikä kestää sen vaivaisen muutaman sekunnin ja seuraavana on uusi vaihe ja niin edelleen. Tämän lisäksi, menneiden muistojen ihminen ei ollut minä vaan ihan joku muu. Nämä esimerkit ovat Klawonnin mielestä absurdeja. Hän tarjoaakin vastaukseksi muunnelman dynaamisesta aikateoriasta, jonka mukaan kesto ei tarkoita eri vaihteita, mitkä

²³ ”a four-dimensional continuum”

²⁴ ”a temporal declination”

²⁵ ”the I-dimension”

²⁶ ”Augustine’s paradox”

²⁷ ”consciousness-phase”

loppuvat ja alkaa, vaan se jää olemaan. Hän tiivistää loppuun, että kestolle olennaista on, esimerkiksi entiteetille, sen pysyvyys. Identiteetti ja ajan vaikutus on Klawonille ensimmäisen persoonan näkökulma, jossa antavuudella on suuri rooli, koska kokemukset ovat, olivat tai tulevat olemaan juuri antavuuden kentässä. Hän tiivistää, että antavuus, kokemukset mukaan lukien, on siis osa minä-substanssia ja näin ollen ovat aina läsnä. Temporaalinen deklinaatio ei siis päde substantiaaliseseen minään (Klawonn, 2009, 116–119).

3.4 Kuoleman jälkeisen mahdollisuudesta

Teoksensa viimeisessä luvussa Klawonn keskittyy minä-substanssin selviytymisen mahdollisuuteen ja sen todennäköisyyteen kuoleman jälkeen, mutta hän pohtii myös kuoleman lopullisuutta, jotta argumentteja olisi myös vastaan. Näin saadaan varsin kattava kuva aiheesta. Klawonn (2009, 121) pohtii, että suurin kysymys kuolemasta selviytymisen mahdollisuudessa on se, että voivatko fenomenaaliset tilat selviytyä ruumiin kuolemasta.

Selviytyminen on loogisesti mahdollista. Klawonn uskoo, että ensimmäisen persoonan perspektiivi, johon kuuluu fenomenaalinen sisältö ja dispositiot (valmiudet), muodostavat sisällön, joka voi olla olemassa kuoleman jälkeen. Hänen mukaansa, ihmiset ajattelevat selviytymistä paljon käytännöllisemmin, eli voisiko kuolemasta selviytyminen todella tapahtua. Klawonnin mukaan, realistisesti puhuttaessa, tällainen ei kuitenkaan ole mahdollista. Todisteet viittaavat persoonallisuuden määrittävien piirteiden vaativan ehyen ihmisaivon. Klawonn tulee siihen lopputulokseen, ettei selviytymisen mahdollisuudesta puhuttaessa tule puhua persoonallisuuden selviytymisestä. (Klawonn, 2009, 123–124).

Klawonn tarkoittaa tällä sitä, että aineeton minä-substanssi sisältää fenomenaalisen sisällön ja dispositiot. Fenomenaalinen sisältö koostuu, yksinkertaisesti sanottuna, henkilön kokemuksista, joita ovat muun muassa tunteet, makujen maistaminen ja äänien kuuleminen. Toisin sanoen henkilön subjektiivinen kokemus on tässä se huomion arvoinen asia. Klawonnin argumentti persoonallisuuden selviytymisen kieltämisessä on kyllä mielenkiintoinen, mutta looginen ottaen huomioon aivojen merkityksen hänen teoriassaan.

Kuten on tullut jo mainittua, lääketieteelliset todisteet antavat meille käsityksen persoonallisuuden vaativan ehyen ihmisaivon, mutta Klawonn haluaa huomauttaa, etteivät todisteet kiellä ”erilaistumatonta”²⁸ fenomenaalista sisältöä ilman aivoja. Näin ollen emme voi olettaa tämän pätevän ”sisällön aspektiin itsessään”²⁹ (Klawonn, 2009, 125). Toisin sanoen, fenomenaalinen sisältö on Klawonnille muuttumatonta, eikä ihmisaivojen puuttuminen vaikuta minä-substanssin selviytymiseen kuoleman jälkeen.

Klawonn argumentoi, että minä-substanssi niin sanotusti vajoaa erilaistumattomaan tilaan, koska neurotoiminta aivoissa lakkaa. Hän ei myöskään pidä mahdottomuutena, että yhteys, minä-substanssin ja aivojen välillä, joskus palaisi. Tällä hän tarkoittaa reinkarnaatiota. Reinkarnaatiossa minä-substanssi yhdistyy uuteen ruumiiseen, mutta muistijäljet eivät siirry uuteen ruumiiseen, koska se vaatii aivot ja aivojen välillä ei siirry mitään. Näin ollen ihminen ei voi muistaa edellisistä elämästään mitään. (Klawonn, 2009, 125, 126).

Yllä mainitut asiat herättävät ajatuksia ja Klawonn jättää mielenkiintoisesti lukijalle oman tulkinnan varaa reinkarnaatio teoriassaan. Jos minä-substanssi vajoaa tilaan, jossa temporaalisuudella ei ole merkitystä, joka myöhemmin pystyy liittämään itsensä uuden ruumiin kanssa, niin miten minä-substanssi tietää milloin liittää itsensä uuteen ruumiiseen? Vaikuttaa siltä, että minä-substanssin olemassaolo on, Descartesin teoriaa mukaillen, riippumaton muista. Toisin sanoen on riippumaton ihmisen ruumiista. Klawonnin muistiteorian voi haastaa psykiatrian tohtori Jim B. Tuckerin (University of Virginian WWW-sivut) ja psykiatri Ian Stevensonin tutkimuksilla Virginian yliopiston psykologian laitoksella. Stevenson on tutkinut lasten muistoja edellisestä elämästään, joita Tucker on jatkanut hänen kuoltuaan. Lapset ovat kertoneet hämmästyttävän tarkasti muistoistaan edellisestä elämästään, jotka on onnistuttu tarkistamaan hämmentävän hyvin paikkansa pitäviksi. Tämän kaltaista tutkimusta on tehty siellä jo viidenkymmenen vuoden ajan. Tuckerin (Tuckerin WWW-sivut) kotisivuilta löytyvä siteeraus Voltairelta pätee hyvin tähän tilanteeseen:

“Ei ole sen enemmän yllättävämpää syntyä kahdesti kuin kerran; kaikki luonnossa on uudelleen syntymistä.”

²⁸ ”undifferentiated”

²⁹ ”the aspect of content as such”

Klawonn (2009, 126–127) haluaa tarkentaa käsitystään, ettei kuoleman ja uudelleen syntymisen välillä ole välttämättä mitään niin sanottua ”välitason tilaa”³⁰. Hän uskoo, ettei ajan tiedostavuus ei ole sillä hetkellä aktuaali ja, että se tuntuu välittömältä. Klawonn uskoo, että on parempi uskoa välittömään jälleen syntymiseen. Hän haluaa vielä lisätä, että nämä edellä mainitut ovat hyvinkin loogisia mahdollisuuksia, eivätkä ne aiheuta ristiriitaa tieteellisten tutkimustulosten kanssa.

Klawonnin esittämän välitason tilan voi ymmärtää useallakin eri tavalla ja kukin meistä voi ymmärtää mahdollisen välitason omalla tavallaan. Jotkut voivat olettaa sen olevan eri uskontojen opetuksista kerrottu Jumalan valtakunta tai esimerkiksi kiirastuli. Uskon Klawonnin tarkoittavan tällä mahdollisella välitason tilalla eräänlaista ”tyhjää tilaa”, minne minä-substanssi menee kuoleman jälkeen. Minä-substanssi ei siis, Klawonnin argumentin mukaan, tiedosta ajan kulkua tässä tyhjässä tilassa, vaan kuoleman ja jälleen syntymisen välinen aika tuntuu kuin sitä ei olisikaan.

Klawonn (2009, 128–130) antaa viisi argumenttia, jotka puolustavat kuoleman jälkeisen mahdollisuutta:

- 1) Persoonallisuuden piirteiden selviytyminen ei ole välttämätöntä, vain minä-substanssin selviytyminen on oleellista ja siihen sisältyvä fenomenaalinen sisältö.
- 2) ”Minä-ulottuvuuden objektiivinen ei-olemassaolo”³¹ viittaa suureen eroon fyysisen maailman (johon kuuluu myös oma ruumis) ja minä-substanssin välillä.
- 3) Minä-substanssi sisältää ”ensimmäisen persoonallisen autonomian”³² piirteet. Näin sen tuhoutumista on vaikea kuvitella.
- 4) Tuhoutumisen mahdottomuus nousee vielä helpommin esille, koska minä-sfäärin tuhoutuminen tarkoittaisi sen tapahtuvan fenomenaalisen nykyisyyden itsessään.
- 5) Mentaalinen substanssi on jakamaton. Se ei voi hajota ja se ei voi liueta ruumiiseen. Näin ollen, ruumiin mädäntyessä, se on immuuni tuhoutumiselle ruumiin mukana.

Klawonnin mukaan on vaikea puhua mistään todennäköisyyksistä sielun kuolemattomuudesta, mutta hän pohtii sitä siltä kantilta, että jos sen puolesta löytyy hyviä argumentteja ja vasta-argumentteja. Ei ainoastaan silloin, että sitä voidaan pitää

³⁰ ”an intermediate state”

³¹ ”objective non-existence of the I-dimension”

³² ”first-personal autonomy”

mahdollisena. Jos argumentit puolesta ja vastaan ovat yhtä hyviä, niin molemmat ovat yhtä todennäköisiä. Koska meillä ei ole todisteita kahden näkemyksen puolesta, minän jatkuvuudesta tai sen mahdottomuudesta, niin molemmat ovat niin sanotusti ”pattitilanteessa”³³. Tällaisesta tilanteesta seuraa niin sanottu kuoleman transsendenssi ongelma (Klawonn, 2009, 130–131). Klawonn pitää siis tärkeänä, että kuoleman jälkeisen elämän mahdollisuudelle on argumentteja sen puolesta, mutta myös vasta-argumentteja. Tällä tavoin saadaan keskustelusta paljon, voisiko sanoa, rikkaampaa. Näin voimme pitää keskustelun avoimempänä molemmille mahdollisuuksille. Jotta kuoleman jatkuvuuden ongelmasta saadaan kattava kuva, Klawonn siirtyy pohtimaan myös kuoleman lopullisuutta.

3.5 Kuoleman lopullisuudesta

Klawonn (2009, 131–133) nostaa kaksi yleisintä näkemystä jotka kieltävät minä-substanssin olemassaolon; mielen materialistinen teoria ja dualistinen ”kimpputeoria”³⁴. Hän huomauttaa, että nämä teoriat eivät ole faktoilla kyllästettyjä, eikä näin ollen voi ottaa huomioon selviytymisen mahdollisuuden kieltämisessä. Filosofit ovat vakuuttuneita, että selviytyminen kuolemasta on loogisesti mahdollista, mutta se on kuitenkin realistisesti mahdotonta. Klawonnin mukaan naturalistinen maailmankuva on hallitseva näkemys filosofisessa keskustelussa nykypäivänä. Hänen mukaansa, naturalismin seurauksena on materialismi, joten, jos materialismi hylätään, seurauksena on välttämättä dualismi tai mikä olisi materialismin kanssa yhteensopiva. Tällä hän tarkoittaa esimerkiksi, epifenomenalismia. Huomion arvoista tässä on, että naturalismi hylkää substanssi-dualismin ja siksi ei voida välttyä rationaalisilta premisseiltä dualismia vastaan. Klawonn huomauttaa, että vaikka valitsimme minkä tahansa dualismin teorian, niin uskomme kaiken olevan osa ”objektiivista järjestystä”³⁵. Tästä näkemyksestä on kirjoittanut yhdysvaltalainen filosofi Thomas Nagel. Klawonn tulkitsee Nagelin teosta ”*The View from Nowhere*” (1986), jossa hän kirjoittaa subjektivisuuden olemassaolosta ja sen fenomenalisesta luonteesta, mikä näin ollen erottaa sen fysikaalisista tiloista, voidaan se

³³ ”stalemate-situation”

³⁴ ”bundle theory”

³⁵ ”the objective order”

laskea osaksi ”objektiivista järjestystä”. Siteeraan suoraan Klawonnin (2009, 133) teoksesta:

”[...] kolmannen persoonan olemassaolo sisältää objektiivisesti objektiivisen fyysikaalisen luonteen ja objektiivisesti subjektiivisen fenomenaalisen sfäärin”.

Siispä, Klawonnin tulkinnan mukaan, Nagel pystyy tekemään johtopäätöksen, että fyysikaalinen ja fenomenaalinen ovat aivojen kaksi ominaisuutta. Tämän näkemyksen mukaan ihmisen mieli tuhoutuu yhtälailla ihmisen ruumiin, ja kaiken muun olemassa olevan, kanssa (Klawonn, 2009, 133).

Seuraavaksi Klawonn (2009, 134–139) pohtii muita vaihtoehtoja, joilla pystytään kieltämään kuolemasta selviytymisen mahdollisuus ja, mitkä olisivat vähemmän ”ideologisia”. Näitä hän luettelee yhteensä kuusi kappaletta. Ensimmäinen näistä koskee tieteellisiä todisteita, eli mitä me tiedämme mentaalisen ilmiön ja neuroprosessien välisestä toiminnasta. Toinen argumentti pohjautuu ”syvän unen” ja kooman argumentteihin. Näiden tilojen aikana ihminen on kokonaan ilman mentaalista aktiviteettia. Kolmas argumentti on yksinkertainen, todisteiden puute kuoleman jälkeisestä. Neljännessä argumentissa Klawonn nostaa reinkarnaation ja kasvavan väestön lukumäärän välisen kontradiktion. Viides kohta onkin mielenkiintoinen, sillä se koskee mentaalisen elämän puutetta universumin varhaisessa ja myöhäisessä vaiheessa. Kuudes ja viimeinen argumentin mukaan dualistisen näkemyksen problematiikkaan eli miten ymmärrämme mielen ja materian yhteyden.

Klawonnin luettelemat argumentit kuolemasta selviytymisen mahdottomuudelle ovat vakuuttavia, koska kaksi ensimmäistä esimerkkiä perustuu lääketieteellisiin argumentteihin ja kolmas perustuu todisteiden puutteeseen. Näiden argumenttien neljässä viimeisessä kohdassa mennään syvemmälle filosofian aihealueelle, jotka ovat tietyllä tapaa kiehtovia ja ajatuksia herättäviä. Hänen neljännen kohdan argumentti ei kuitenkaan ota huomioon muiden maailmojen olioiden mahdollisuutta. Tarkoitin tällä siis koko universumin, mutta tämäkin esimerkki kohtaa vaikeutensa Klawonnin viidennen kohdan kanssa.

3.6 Lopuksi

Teoksensa lopuksi, joka on tavallaan lyhyt tiivistelmä argumenteistaan, Klawonn (2009, 143–144) käy läpi vielä seitsemän kohtaa, jolloin kuolemasta selviytymisen mahdollisuus täyttyy. Siteeraan suoraan Klawonnia:

- 1) ”Mentaalisen ilmiön ensimmäisen-persoonan sfääriä ei voi redusoida mihinkään objektiivisuuteen tai fyysiseen järjestykseen. Siksi dualistinen mielen konsepti on ainoa paikkansapitävä”.
- 2) ”Mentaaliset ilmiöt kuuluvat aina ilmiön hyvin määriteltyihin yksikköihin pitäen koossa yksilöllistämisen piirteet – niiden primääri läsnäolo, [...]”
- 3) ”[...] ilmiön yksiköt mitkä sisältää sen koko olemassaolon itsensä sisällä [...] määritellään substanssiksi klassisen filosofian tavalla. Lisäksi: kaikki yksikön piirteet ovat mentaalisia, se voidaan luonnehtia mentaaliseksi substanssiksi”.
- 4) ”Koska mentaalisen ilmiön periaatteellisesti-yksilöllistämisen ominaisuus on minuuden laatu, mentaalisen ilmiön systeemi ei ole vain mentaalinen substanssi – se on myös, [...], minä tai minuus”.
- 5) ”Substantiaaalinen minä tai minuus on täysin vailla objektiivista olemassaoloa, se on olemassa itselleen, puhtaasti ensimmäisen-persoonallisella tavalla. Siinä mielessä minä-substanssi on itsenäinen [...] omasta olemassaolosta.”
- 6) ”Yksilöllinen minä-substanssi on olemassa kuten vakituinen fenomenaalinen nyt mikä vastaanottaa vaihtelevia kokemuksellista sisältöä.
- 7) ”Ottaen huomioon kuten ”vakituinen fenomenaalinen nyt” substantiaaalinen minä tai minuus voi vastaanottaa tai pitää sisällään kaiken tyyppisiä ilmiöitä – mikä viittaa totaalisen inkarnaationaliseen kestävyYTEEN.”

Klawonn (2009, 145) tulee siihen lopputulokseen, että tietoisuuden kartesiolainen substanssi teoria vaatii modernisoidun version. Hänen teoksensa tarkoituksena on tarjota juuri tämä.

4. GILBERT RYLEN KARTESIOLAISEN DUALISMIN KRITIIKKI

Ryle (2009, lix) haluaa huomauttaa johdannossaan, ettei hänen teoksensa tarjoa uusia teorioita mielestä, koska hän pitää vallitsevia teorioita riittävinä. Lisäksi, hänen on tarkoitus lähinnä ”korjata” mielen teorioita omien teorioiden tarkoituksiin.

Ryle (2009, 1-2) alkaa rakentaa teorioitaan pohjustamalla ensin dualismin doktriinia, jota hän pitää pääosin Descartesin perintönä, sillä sen mukaan jokaisella meistä on mieli, joka on ruumiista erillinen. Tämä mieli voi selviytyä ruumiin kuolemasta ja toimia omillaan. Rylen tulkinnan mukaan ruumis toimii mekaanisten lakien alaisena, koska ruumis toimii osana avaruutta. Mieli taas on päinvastainen, koska mekaaniset lait eivät siihen päde ja, lisäksi, muut ihmiset eivät voi millään tavalla observoida toisen ihmisen mielen toimintaa. Vain minä voin tarkkailla oman mieleni toimintaa. Näiden argumenttien jälkeen pääsemme hiukan käsiksi Rylen kritiikin ytimeen. Ryle huomauttaa, että ruumis on osa ulkopuolista, toisin sanoen, fyysistä maailmaa, kun taas, mieli on osa sisäistä. Kuinka nämä kaksi ovat sitten vuorovaikutuksessa keskenään? Tämä herättää monia teoreettisia ongelmia. Miten mieli voi liikuttaa käsiä ja jalkoja, miten mieli vaikuttaa näkemiseen ja kuulemiseen? Kysymyksiä on useita.

Ryle (2009, 5-7) kutsuu Dualismin perus olettamusta ”aave koneessa dogmiksi” (the dogma of the ghost in the machine). Hän pyrkii osoittamaan, että väite on peruseriaatteellisesti epätosi. Hänen mukaansa kyseessä on ”kategoriavirhe” (category mistake). Kategoriavirhe perustuu konseptien käytön osaamattomuuteen. Rylen esimerkissä henkilö, joka ei tiedä yliopiston konseptia, ei voi tietää, että se koostuu useasta eri asiasta. Näin ollen kategoriavirhe on seurausta henkilöiden toimista, jotka ovat tuttuja asian kanssa, mutta eivät osaa liittää konsepteja asiaan.

Ryle rakentaa väitteensä, etteivät kaikki filosofit osaa yhdistää dualismiin liittyviä konsepteja riittävän hyvin. Toisin sanoen, dualismiin liitetään ”aave koneessa dogmi”, muttei osata selittää siihen liittyviä käsitteitä ja siitä nousevia kysymyksiä tarkasti.

Rylen tulkinnan mukaan, Descartes ja Hobbes pohtivat, että molempien, fyysikaalisen ja mentaalisen, erojen kuvaamiseen käytetään samassa kategoriassa olevia termejä. Esimerkkeinä hän käyttää ”asia”, ”prosessi”, ”muutos”, ”attribuutti” ja niin edelleen. Ongelma nousee, kun ei pystytä selittämään, kuinka mieli pystyy käyttämään ruumista omiin tarkoituksiinsa. Toinen ongelmallinen asia liittyy mielen ja ruumiin samaan kategoriaan liittämiseen. Ryle ehdottaakin, että yhdistäviä propositioita, joilla pystyttäisiin yhdistämään ne tiettyyn asiaan (Ryle, 2009, 9-10, 11).

4.1 Mistä mieli rakentuu?

Ryle (2009, 15) alkaa rakentaa omaan argumenttiaan mielen koostumuksesta viisauden kautta. Yleisesti ottaen, kun puhumme viisaudesta, huomiomme keskittyy matematiikkaan tai teorioiden kehittelyyn. Nämä ovat ihmisten viisauden aikaansaannoksia. Aikaisemmin keskityttiin ihmisen yliveraisuuteen eläimiin verrattuna ja jumalallisen mielen yliveraisuuden ihmisen mieleen katsottuna. Ryle painottaa, etteivät aikaisemmat ajattelijat ottaneet huomioon, että nämä saavutukset olisivat mielen määrittelevä ominaisuus. Lisäksi, rationaalisuus tarkoittaa, että pystytään määrittelemään yhteyksiä eri totuuksien välillä. Ryle huomauttaa, että monet ominaisuudet eivät ole intellektuellista toimintoja, mutta ovat mielen ominaisuuksia.

Yksi mielenkiintoinen asia minkä Ryle nostaa esille on, että kuinka pystymme tekemään tehtäviä. Hänen mukaansa tämä unohtunut täysin, koska teoreetikot ovat keskittyneet täysin teorioiden luonteeseen ja lähteeseen. Rylen vastaus on yksinkertainen: *”toiminta esittää älykkyyttä, jos ja vain jos, välittäjä miettii mitä hän tekee tehtäessä sitä, ja miettiessä mitä tekee siinä määrin ettei hän tekisi niin hyvin jos hän ei miettisi mitä tekee”* (Ryle, 2009, 17, 18).

Ryle (2009, 18–19, 20, 21–22) argumentoi, että älykkyys kumpuaa monista eri suorituksista. Hän luettelee muun muassa, huonon vitsin tunnistamisen, joka on ilmaus esteettisestä mausta, johon taas liitetään älykkyys. Hän painottaa yleistä käsitystä, että kun on tekemässä jotakin asiaa, esimerkiksi kirjoittamista, ihminen tekee ainoastaan yhtä asiaa, vaikka hän kirjoittaa ja miettii tekemistään. Tätä Ryle suuresti ihmettelee. Hän uskoo tämän olevan aave koneessa dogmin seurausta. Dogmin kannattajat olettava, ettei käsillä

tehtävä työ voi missään tapauksessa olla mentaalista toimintaa. Ryle tyrmää oletuksen täysin. Hän ottaa esimerkiksi klovnin, joka kaatuilee ihmisten iloksi. Klovnin tekemiset eivät kuitenkaan ole kahden prosessin seurausta, kuten jo aiemmin tuli ilmi, vaan se on yhden prosessin seurausta. Nämä ehdotetut kaksi prosessia ovat, Rylen mukaan, kaatumisen aikomus ja sen prosessi, eli kaatuminen. Toisin sanoen, teko mikä voidaan todistaa ja mikä ei. Rylen on helppo julistaa, että vanha myytti on kuollut.

Kysymys ”päässäni” (in my head) tapahtuvista laskelmista, musiikin soimisesta tai pulmien ratkomista Ryle kutsuu pelkiksi metaforiksi, koska emme voi mitenkään paikallistaa lähdettä, joten asia on pelkkää mielikuvitusta. Tarkentaen vielä, että kuviteltujen äänien lisäksi, se pätee myös kuviteltuihin kuviin (Ryle, 2009, 24, 27).

Ryle (2009, 30) pohtii myös tapojen ja älyllisten toimintojen suhdetta, hän tekeekin eron näiden kahden välille. Voimme olettaa helposti, että tietty toiminta on seurausta tavasta, jota olemme tehneet lukemattomia kertoja. Toisin sanoen emme ajattele ollenkaan tehdessämme sitä. Hänen mukaansa tavat ovat seurausta toistojen määrästä, kun taas älyllinen kapasiteetti seuraa harjoituksen määrää.

Tällainen esimerkki on helppo keksiä. Jokaiselle on varmasti tuttu tilanne, jossa jää tunne, että laitoinko kotioven lukkoon, vaikka se varmasti on kiinni ja lukossa. Tämä on seurausta tiedostamattomasta toiminnasta eli tavasta. Ryle (2009, 31, 37–38) pohtii, että toistojen seurauksena tavasta tulee automaattista. Hän ei pidä harjoittelua toistona, koska tekemiseen liittyy oma kriittisyys ja arvioiminen. Eihän kirurgi, joka ei tiedä lääketieteestä paljoakaan, voi olla hyvä työssään, vaan hänen pätevyys tulee harjoittelusta, omista havainnoistaan ja opittujen asioiden tekemisestä käytännössä. Rylen argumentti kohdistuu suoraan aave koneessa – dogmiin. Dogmin kannattajat turvautuvat, että tietyt mentaaliset prosessit olisivat aavemaisen entiteetin aikaansaannoksia. Ryle tarkentaa vielä argumenttiaan, koska mielen toiminnat eivät ole minkään aaveen tekosia, vaan ne selittävät mitkä käytöksessä ovat selitettävissä.

4.2 Tahto

Olemme päässeet raapaisemaan hiukan pintaa Rylen mielen käsityksestä, mutta seuraavana käsittelyssä oleva tahto on hiukan erilainen käsite, koska emme tiedä miten käyttää sitä elämämme päivittäisissä askareissa. Harjoittaminen ei tässä asiassa toimi. Ryle kutsuu tahtoa keinotekoiseksi konseptiksi. Hänen tulkinnan mukaan mieli on jaettu kolmeen mentaaliseen prosessiin, jotka ovat kognitiivinen -, emotionaalinen – ja konatiivinen moodi. Hänen tarkoituksenaan ei ole kertoa kaikista kolmesta, vain yhdestä, eli tahdosta. Hänen mukaansa tahto edustaa yleisesti erityistä toimintoa mielessä, josta mieli saa ideansa siitä edelleen ruumiin toiminnoksi. Ryle hylkää tämän käsityksen, koska se edustaa jälleen aave koneessa dogmia. Mentaalinen edustaa olemassaoloa ja ruumis edustaa toista olemassaoloa. Koska ruumiin liikkeet toimivat tilassa, kuvitellaan niiden olevan mentaalisen työntövoimaa. Toisin sanoen, tahto edustaa, Ryle tulkinnan mukaan, ”mielen para-mekaanista teoriaa” (Ryle, 2009, 50–51).

Rylen (2009, 52–53, 54) ensimmäinen vastalause liittyy tahtojen kuvailemiseen. Hänen mukaansa, emme koskaan kuvaile, että tietynä kellonhetkenä oli niin monta tahtoa tai olivatko tahdot helppoja vai vaikeita, hitaita tai nopeita. Dualismin puolustajat yrittävät vakuutella, että tahdon jälkeen on seuraus ja, tämän lisäksi, että tahto on ihmisen tietoinen prosessi. Lisää ongelmia nousee, kun kysytään tahdon lukumäärää tiettyä asiaa tehtäessä. Toinen vastalause perustuu toisen ihmisen tahtojen observoinnin mahdottomuuteen, vain toiminta on mahdollista. Jälkimmäinen on mahdollista vain, jos on syytä uskoa, että toiminta on seurausta tahdollisesta toiminnasta, eikä tavasta tai refleksistä. Kolmannen vastakohta koskee mysteeriä tahdon ja liikkeen välillä. Dualistit uskovat, että mielen ja ruumiin välillä toimii linkki, mutta Ryle argumentoi, että mitään linkkiä ei ole olemassakaan. Neljäs ja viimeinen kohta käsittelee vapaan tahdon, joka olisi mielen vapaaehtoinen tai vastentahtoinen teko, absurdiutta. Ryle kuvailee tätä niin, että jos ei voi olla tekemättä jotakin asiaa, niin ei se silloin voi olla vapaaehtoista. Näin ollen, vapaan tahdon käsite on väärä ilmaisemaan, esimerkiksi, vapaaehtoista. Ryle tiivistää argumenttinsa, että vapaaehtoisen doktriini on ainoastaan vain kausaalinen hypoteesi. Esimerkiksi, ”mikä tekee ruumiin liikkeestä vapaaehtoista?” on hänelle suuri kysymysmerkki.

Jotta saadaan hiukan parempi kuva vapaaehtoisesta ja vastentahtoista, keskittyy Ryle tarkentamaan niitä lisää. Jokapäiväisessä puheessa ne edustavat, luonnollisesti, oliko jokin asia tehty tarkoituksella vai päinvastoin. Ryle huomauttaa, että filosofit käyttävät termiä hiukan toisella tavalla, kuten tuomittavuudella tai ansiokkuudella (Ryle, 2009, 56).

4.3 Emootio

Rylen (2009, 69–70) mukaan emootioiden käsitteleminen on välttämätöntä, koska ne sijaitseva mentaalissa maailmassa, joten ne ovat yksityisiä kokemuksia. Hän pohtii, että emootio määrittelee jopa neljää eri asiaa, joita kutsutaan motiiviksi, mielialaksi, kiihotukseksi ja tuntemukseksi. Näistä kolme ensimmäistä eivät ole tapahtumia, vaan ne ovat taipumuksia. Tuntemukset taas ovat tapahtumia. Tuntemuksilla Ryle tarkoittaa, esimerkiksi, jännittyneisyyttä, kutinaa, vihlaisuja, pistoksia ja niin edelleen. Hän myös painottaa, että on tärkeää, jotta kaikilla tuntemuksilla on oma kuvaava sana. Näin pystytään tarkasti kohdistamaan tuntemus, esimerkiksi sairauteen.

Emootio – käsitteenä aiheuttaa loogisia, myös verbaalisia, ongelmia siihen liittyvien termien käytössä. Rylen mukaan, esimerkiksi termit ”turhamainen” ja ”harkitsevainen” merkitsevät miten ihminen toimii ja tekee turhamaisen teon. Kun taas ”ystävällisyys” ja ”ahneus” lasketaan enemmän emootioiksi. Näistä ensimmäinen sopii enemmän ihmisen piirteeksi. Turhamaisen ihmisen on käyttäytyttävä kuin sellaisen ihmisen kuuluukin, kuten Ryle argumentoi. Näin ollen turhamaisen ihmisen mieli on kausaalinen, koska hän käyttäytyy niin (Ryle, 2009, 70–72). Tämän voi tulkita niin, että mieleltään ihminen on turhamainen, joten mielen teot peilautuvat myös käytökseen. Ryle (2009, 73) argumentoi, ettei ole mitään turhamaisuuden tunnetta, tämä on yksinkertaisesta mahdotonta. Hän tiivistää lopuksi:

”Niinpä, jos olisi sellainen tunnistettava tietty tunne, ja turhamainen ihminen kokisi jatkuvasti sen, hän olisi ensimmäinen viimeisen henkilön sijaan tunnistaakseen kuinka turhamainen itse on.”

Miksi sitten ihminen käyttäytyy, esimerkiksi, turhamaisesti? Ryle (2009, 75) pohtii, että turhamaisuuden tunne on pelkästään tapahtuma (occurrence) ihmisessä. Hän kuvailee sitä impulssiksi.

Ryle (2009, 78–79, 83) pohtii, että taipumukset ovat eri asia, kuin mielen tilat tai alat. Yksi tällainen kuvaava voisi olla, esimerkiksi, agitaatio. Hänen mukaansa, tällainen ihminen on levoton ja ahdistunut, joten hän ei voi ajatella johdonmukaisesti. Agitaation efekti voi siis olla todella intensiivinen. Tästä Ryle huomaa eron näiden kahden välillä. Taipumuksia ei voi olla kahta eri luokkaa, kuten intensiivisiä ja mietoja, mutta agitaatioita voi olla voimakasta ja heikkoa. David Hume myös oli tämän näkemyksen kannattaja. Lisäksi, Ryle haluaa tarkentaa, etteivät motiivit voi olla missään tapauksessa agitaatioita.

Edellisessä kappaleessa mainittua mielentilaa on syytä avata vielä lisää. Tavallisesti (Ryle, 2009, 84, 85–86, 87) ihmisen mielentiloja kuvataan lyhyinä tai pitkinä ajanjaksoina. Ihminen voi olla, esimerkiksi, surullinen muutaman minuutin tai päivän ajan. Tämän lisäksi Ryle huomioi, että nykypäivän mielialoista puhumisessa on vähän samoja piirteitä kuin säästä puhuttaessa ja se yhdistetään usein tunteisiin. Viimeistä Ryle perustelee kahdella huomiolla. Ensimmäisen koskee mielialojen pakonomaisesti sijoittamista tunteisiin, koska muut ovat ajattelu ja tahto. Toinen sen sijaan koskee mielialan, esimerkiksi laiskan ihmisen myöntämiseen. Suuri kysymysmerkki nousee mielialan ilmaisemiseen. Jos ei ilmaise tunnetta, niin miten se voi olla oikein. ”Minä tunnen...” termin käyttämisessä on myös kielellisiä ongelmia, koska käytämme sitä kuvaavaan useampia tunteisiin viittaaviin asioihin, vaikka sen ei pitäisi. Ryle käyttää tässä tapauksessa esimerkkeinä ”minä tunnen sairaaksi itseni” ja ”minä tunnen voivani kiivetä puuhun”. Luonnollisesti näistä kahdesta jälkimmäinen ei ole verrattavissa oleva ensimmäiseen esimerkkiin, koska siinä ei ole kyse varsinaisesta tunteesta. Ryle argumentoi, että ihmiset eivät osaa käyttää ilmaisuja kunnolla ja se on opittava.

4.4 Itsetuntemus

Rylen (2009, 137–138) tarkoituksena on esittää, että tietoisuuden ja itsetutkiskelun teorit ovat loogisia sotkuja. Hän tarkentaa, ettei hän anna uutta teoriaa mitä emme tiedä itsestämme, vaan miten saamme tietoa. Tiedon saaminen ei tule tietoisuuden tai

itsetutkiskelun kautta, tätä Ryle alkaa käsitellä. Hänen mukaansa, tiedon saaminen muista ihmisistä tapahtuu samalla lailla kuin itsestäni.

Rylen (2009, 138) käsittely tietoisuudesta alkaa siitä, kuinka ymmärrämme tietoisuuden tavanomaisessa elämässämme. Puhumme tavallisesti, että tiedostamme jotakin tapahtuneen tai mitä olemme tehneet, mutta sanoina käytämme, esimerkiksi, ”huomasin” ja ”saada selville”. Filosofisesti mielenkiintoisia kysymyksiä, Ryle pohtii, mutta kuitenkin ”tietoinen” ei sisällä mitään käsitykseen viittaavia menetelmiä ja kanavia. Ryle tiivistää tämän näin:

”Mistä olemme tietoisia, tässä merkityksessä, voi olla fyysinen fakta, tai fakta jonkun toisen mielen tilasta”.

Yksi tuttu piirre itsetietoisuuden käytöstä on muiden ihmisten mielipide minusta, kuten Ryle osoittaa. Tämä voi näkyä esimerkiksi ujoutena. Yleinen oletus itsetietoisuudesta on oma käsitys itsestään ja ominaisuuksista (Ryle, 2009, 138–139). Hyvänä esimerkkinä toimisi kasvava kiinnostus jotakin tiettyä asiaa kohtaa ja tämän huomaaminen. Ryle (2009, 139) pitää itsetietoisuutta tärkeänä osana elämän kulussa. Tässä muutama esimerkki miten ymmärrämme tietoisuuden normaalissa elämässä.

Filosofit ovat pitäneet tietoisuutta toisena teatterina, fyysikaalisen lisänä. Ryle kuvailee filosofien ymmärrystä mielestä, että mieli on tietoinen siellä tapahtuvista tiloista ja operaatioista. Ihmisen mieli tietää milloin hän ajattelee, muistaa, kuulee, tuntee kipua, esimerkkejä on useita. Mielen filosofisesta konseptista puhuttaessa, on syytä nostaa esille sen vaikutus uskonnollisuuteen, tarkemmin, protestanttisuuteen. He pitävät, että ihminen voi tietää oman sielunsa moraalisen tilan, näin ollen, Jumala pystyy puhuttelemaan suoraan henkilöä. Tietoisuus on siis Jumalan antama ”valo”, kuten Ryle mainitsee. Hän pohtii, että kun tähän yhdistetään Galileon ja Descartesin mekaanisen maailman käsitteeseen, on tietoisuuden (”valon”) ja mekaanisen maailman suhde valmis (Ryle, 2009, 140–141).

Nyt olemme päässeet tietoisuuden ytimeen. Yllä olevat teoriat ovat Rylen mielestä myyttejä ja, että mentaaliset prosessit ovat tiedostamattomia. Tällä hän tarkoittaa, ettei erota tavallisten ja refleksi liikkeiden eroavaisuutta. Tämä kuitenkin on väärintulkinta. Mielen itsetietoiseen tulkintaan Rylen vastaus on yksinkertainen. Mielen tapahtumia, jotka

todistavat sen tiedostavaisuuden, ei ole olemassa. Ihmiset, jotka eivät ole sitoutuneita filosofisiin teorioihin, perustelevat väitteitään ilman tarkempia perusteita. Ne jäävät pelkästään, esimerkiksi, näkemisen, muistamisen, tuntemisen, kuulemisen, haistamisen perusteluihin. Tiedostava henkilö pystyy näin tekemään. Lisäksi, on mahdotonta ”tietää” mielen mentaalisia tiloja, koska silloin se olisi vastoin ”tietää” – verbin loogisuutta (Ryle, 2009, 142–143).

Seuraavaksi Ryle (2009, 144) antaa mielenkiintoisen argumentin tietoisuuden dualistista näkemystä vastaan. Hänen mukaansa, jos tietoisuus on niin kuin dualismin kannattajat uskovat sen olevan, olettavat he virheellisesti tietävänsä asioita todeksi, vaikka ne olisivat väärin. Esimerkiksi, ei tiedä uneksivansa, vaikka uneksii. Rylen pohtii, että tällainen olisi looginen mahdottomuus.

Entäpä sitten introspektion merkitys Rylen kritiikissä? Ensimmäiseksi täytyy selvittää mitä termillä tarkoitetaan. Rylen (2009, 145–146, 147) tulkinnan mukaan, introspektiolla tarkoitetaan henkilön oman, esimerkiksi, persoonan ja kykyjen tarkastelua tai, toisin sanoen, havainnointia. Ryle pohtii, että introspektio satunnaisesti tehty, kun taas tietoisuus on mentaalisten prosessien jatkuva osa. Nyt Ryle pääsee siihen johtopäätökseen, ettei introspektio ole mahdollista, koska mielen prosesseja ei ole olemassa. Näiden prosessien puuttuminen tuli jo aikaisemmin myös esille. Ryle nostaa vielä Humeen teorian esille, jonka tarkoituksena on osoittaa, että on sellaisia mielen tiloja, joita ei voi tarkastella. Esimerkikseen Ryle antaa, ettei kukaan voi tarkastella paniikin tilaa, koska se ei silloin ole mielen tila, pikemminkin väliaikainen ”turbulenssi” mielessä.

Tärkeä kysymys psykologiassa ja filosofiassa liittyy minuuden määrittelemiseen. Mikä tekee minusta tällaisen, mistä se rakentuu. Lapsena (Ryle, 2009, 166–167, 175) kysymykset saattoivat liittyä, esimerkiksi, minkälaista olisi olla joku toinen lapsi ja joku toinen minun tilallani. Uskonossa minuuteen liittyy pelastuksen ja kadotuksen opit. Onko pelastus tämän yksilön kohdalla mahdollista ja niin edelleen. Ryle pohtii, että ”minuus” on hämmentävä käsite, koska se jää auttamatta vajaaksi, siitä ei saa selvää kokonaisuutta. Hume oli myös samoilla linjoilla Rylen kanssa. Ryle argumentoi, että ”minuuden” käsite jää vajaaksi, koska on mahdotonta saada kokonaista kuvaa itsestään tai toisesta. Hänen mukaansa itsekritiikki, itse-väheksyminen ja itse-nuhtelevuus ovat hiljaisia kommentteja ja ne ovat loogisesti tuomittuja.

4.5 Tuntemukset ja observaatio

”[...] tuntemukset, tunteet ja mielikuvat ovat asioita joiden omistaja täytyy olla tietoinen niistä. Mitä tahansa muuta voi olla sisällettynä hänen tietoisuuden virrassa, ainakin hänen tuntemukset, tunteet ja mielikuvat ovat sen virran osia. Ne auttavat muodostamaan, jos eivät kokonaan muodosta, asiat mistä mielet koostuvat”.

Näin Ryle (2009, 180) kuvailee argumentin lyhyesti. Musiikin kuuleminen hiljaisuuden vallitessa ja kuvien näkeminen, vaikka silmät olisivat kiinni, ovat mielen seurausta. Ihminen pystyy muokkaamaan niitä tahdon mukaan, vaikkakin, rajoitetusti. Ruumiilla ei ole mitään merkitystä näiden kannalta.

Ryle (2009, 181–182, 183) tekee eron tuntemuksiin. Hän jakaa ne kahteen osaan: ensimmäinen koskee tuntemuksia, jotka saadaan *ex officio* (virallisesti) aistihavaintoon ja, niihin, jotka eivät. Ensimmäisellä Ryle tarkoittaa niitä aisteja, jotka tulevat elinten kautta, esimerkiksi, silmien, korvien ja ihon kautta. Jälkimmäisellä tarkoitetaan elimiä, jotka eivät kuulu aistikategorian elimiin, mutta ovat kuitenkin herkkiä tuntemuksille. Ryle pohtii, että tällainen jako on jollain tavalla mielivaltainen. Hän perustelee tätä sillä, että kun puhumme, esimerkiksi, silmien häikäisemisellä tarkoitamme kivun orgaanista tuntemusta. Kun taas vatsassa sijaitsevilla tuntemuksilla tarkoitetaan yleensä ruoansulatusongelmia ja niin edelleen. Kuten olettaa saattaa, käytämme tuntemuksia kuvailemaan niitä asioita, joita saamme aistielinten kautta. Ryle myös huomauttaa, ettemme kuvaile näitä tuntemuksia millään tavalla arkipäiväisissä askareissamme. Hänelle tuntemusten kuvaileminen on teoreettisesti tärkeää, koska näin saamme kuvan miltä jokin tietty asia näyttää, tuntuisi ja tuoksuisi. Orgaanisten tuntemusten kuvaileminen tapahtuu samalla lailla. Rylen tarkoituksena on osoittaa, että tuntemusten kuvailemiseen liittyy kielitieteellisiä ongelmia. Hän myös huomauttaa, että on yleistä käyttää tuntemusten kuvailemiseen sanoja, kuten ”kipu” ja ”kutina”, vaikka tällaiset ovat hyvinkin harhaanjohtavia. Hän perustelee tätä sillä, että on hyvin yleistä, että tuntemuksiin liittyy ulkopuolinen tekijä, kuten kutina on seurausta kirpusta. Esimerkki osoittaa, että on olemassa ero tuntemusten ja observaation välillä. Rylen huomio kiinnittyy siihen asiaan, että tuntemuksilla tarkoitetaan yleensä, esimerkiksi, audittiivisiä kokemuksia, mutta observaatiolla yritetään etsiä jotakin, vaikkakin se on vaikeaa.

Näin ollen, sensaatiot eivät ole millään tavalla mentaalisia. Ryle antaa ehkäpä hieman erikoiselta kuulostavan kommentin asiaan liittyen. Jos tuntemukset, esimerkiksi, kuuleminen olisi mentaalista, niin kuurous olisi ihmisen tyhmyyttä. Hän tiivistää vielä: ”Sensaation kokeminen ei ole viisauden tai luonteen laadun harjoittamista”. Hänen mukaansa, tuntemukset ovat tietoisien olennon ominaisuus ja, lisäksi, jos tuntemukset olisivat ”tuntemusten virrassa”, olisi mahdotonta erottaa kokijaa eläimestä, ihmisestä idiootista tai hullusta, jolla nämä kokemukset olisivat (Ryle, 2009, 184).

Ryle (2009, 185, 187) pohtii, että dogmin kannattajat eivät ole vakuuttuneita hänen argumenteistaan. Ryle esittää, vasta-argumentin teorialle, jonka mukaan lääkäri pystyisi muuttamaan potilaansa sensaatioita, mutta lääkärit ovat täysin potilaan kertomuksen varassa, miten hän näkee tai kuulee. Vastaus on yksinkertainen. Hänen mukaansa, tällaisten asioiden todistamisessa ei vain ole järkeä, vaikka se olisi minun kokemus. Emme löydä niitä katselemalla tai kuuntelemalla niitä. Toisin sanoen, sensaatioita on mahdotonta löytää observoimalla. Ryle avaa vielä, että on aivan joutavaa luoda ”ulkomaailma”, jossa sijaitsevat observaation kohteet ja ”mieli”, missä sijaitsevat omat observaatioiden objektit. Hän muotoilee, että ”julkinen” ja ”yksityinen” ovat olleet mukana antiteesin väärinrakentamisessa. Ryle jatkaa hyökkäystä sillä, että emme saa observoinnin tuloksena saamiamme tuntemusten ominaisuuksia merkittävästi selville, koska tuntemuksilla ei ole kokoa, muotoa, hajua, väriä ja niin edelleen.

4.6 Aistiteoria

Yleisen aistiteorian oletuksena on, että käytämme havaintokykyymme kuuluvat näkeminen, kuuleminen ja maistaminen. Näistä myös käytetään nimitystä tuntemus. Ryle pohtii, että, esimerkiksi autokilpailun katsominen ei ole tuntemus. Tähän voidaan käyttää myös muuta tuntemusta, esimerkiksi, haistaminen ja maistaminen, mutta käytän nyt autokilpailua. Autokilpailu ei keskeydy, vaikka sulkisi silmät ja niin edelleen. Tämä olisi typerää edes olettaa näin olevan. Rylen tulkinnan mukaan, aistiteoria voidaan käsittää niin, että saamme lyhyen vilauksen visuaalisesta tapahtumasta. Tämä pätee siis visuaaliseen tuntemukseen. Ryle tekee kolme johtopäätöstä. Ensimmäisen mukaan, jokainen kokee oman hetkellisen näyn kisasta. Kaikki eivät koe samaa näkyä mitä minä näen. Toinen

kohta, joka on varsin mielenkiintoinen, koskee värien tilkkutäkkiä. Tällä hän tarkoittaa, että kilpailu kostuu eri väreistä, jotka laajenevat ihmisen näkökenttään. Kolmanteen kohtaan Ryle avaa vielä, että aistiteorian kannattajien välillä on tulkinnallisia eroavaisuuksia. Toiset uskovat sen olevan peräisin mielestä ja toiset taas eivät usko tähän. Kuitenkin, teorian kannattajat uskovat, että värien näkeminen, tuoksujen haistaminen, tai makujen maistaminen, on seurausta havaitsemisesta (perceive) tai tarkkailemisesta (observe). Ryle tosin huomauttaa, että uudet verbit kuvailemaan aistikokemuksia, kuten värien vaistoaminen, tuoksuista tietoinen ja äänien välitön tunteminen (Ryle, 2009, 189–191).

Ryle (2009, 192–193, 194) on vakuuttunut, että koko teoria perustuu pelkästään loogiseen epäonnistumiseen, jossa on yritetty yhdistää sensaation ja observaation konseptit. Hänen huomionsa tässä epäonnistumisessa kiinnittyy tuntemusten lukumäärään. Hän selittää tätä sillä, että vilaus kisasta on tuntemus, tässä tapauksessa näkemisen tuntemus, ja tuntemus värien tilkkutäkistä on taas yksi tuntemus. Näin ollen, aina uusi tuntemus täytyy analysoida edelliseen tuntemukseen. Tämä jatkuu ikuisesti. Ryle myöntää, että on olemassa looginen yhteys tuntemuksilla ja observoinnin välillä, mutta kontradiktio jonkin asian näkemisen väittämisellä, vaikka mitään ei näy. Tuntemukset eivät ole havaitsemisen lajia. Jopa aistisisällön kannattajat myöntävät, että saadakseen tuntemuksen, täytyy olla vilaus tai ääni kohteesta.

Jottei observaatio käsitteenä jää epäselväksi, siirtyy Ryle tarkentamaan sen motiivivia aave koneessa doktriinin kritiikissä. Observointi voidaan jakaa kahteen osaan, ensimmäisessä etsimme jotakin haistamalla ja katsomalla, mutta toisessa kohdassa olemme löytäneet tuloksia observoimalla. Arkikielessä käytämme, jo mainittujen verbien lisäksi, sanoja kuten katsoa, kuunnella ja nautiskella, mutta observointi sanana antaa suuremman merkityksen. Rylen kritiikki observoinnissa kohdistuu tuntemusten tarkastelemisen ja niiden ilmoittamisen väliseen kuiluun. Kysymys on, että miten tämä tapahtuu. Hän antaa esimerkkinä vangin, joka on ollut vangittuna syntymästään saakka. Vanki observoitavissa olevat asiat ovat olleet pelkästään valonsäde ja satunnaiset äänet. Silti vanki pystyy näiden signaalien kautta tulkitsemaan, esimerkiksi, jalkapallo-ottelun. Näin pääsemme aikaisempaan kysymykseen, että miten tämä on mahdollista? Aave koneessa – doktriinin kannattajat uskovat, että tässä on kyse juurikin doktriinin teemasta (Ryle, 2009, 201, 202).

Yllä olevan esimerkin vuoksi, Rylen huomio kiinnittyy observointi käsitteen väärinkäyttöön. Tässä tapauksessa tuntemuksen yhteydessä käytettävä observointi on yksinkertaisesti väärin, koska varsinainen observoinnin todistaminen ei tässä tapauksessa tapahdu (Ryle, 2009, 202).

4.7 Mielikuvitus

Yleinen oletus dualismin kannattajien joukossa on, että kuvittelemisen olisi mielen voiman seurausta. Rylen tarkoituksena on kuitenkin osoittaa, ettei mielessä tapahtuvissa kuvien näkemisestä ”mielen silmän” avulla, äänien kuulemisessa päässä, ole mikään todiste siitä, että olisi olemassa aavemainen entiteetti (Ryle, 2009, 223). Tällä hän tarkoittaa, että on hyvin yleistä jonkin hyvin musiikkikappaleen jäävän ”soimaan päähän” ja, lisäksi, kuvitella jokin nähty kaupungin nähtävyys päässä.

Ryle (2009, 225–226) huomauttaa, että kuvittelemisen kyllä konseptina pätevä, mutta mitään kuvia ei ole olemassa. Tämä sama pätee myös äänien kuulemiseen. Hänen huomionsa kiinnittyy kuviteltujen ja todellisten nähtyjen asioiden väliseen kuiluun. Hän antaa hyvän esimerkin asiaan liittyen. Kuvitellaan nukke, jolle on tehty hymy kasvoille ja lapsi, joka on nähnyt kyseisen nukan. Lapsi yrittää kuvitella nukan ilman hymyä, mutta tämä juuri on se mahdottomuus, koska lapsi ei ole ikinä nähnyt kyseistä nukkea ilman hymyä. Lapsi vain haluaa (fancy) nähdä sen ilman hymyä. Ryle pohtii, että näin ihmiset tekevät, todistavat tapahtumia, vaikka he eivät itse ole niitä koskaan todistaneet.

Miten tämä toimii sitten kuviteltujen äänien kanssa, vaikka ei ole mitään ääntä kuultavissa? Rylen osittainen vastaus tälle on, ettei henkilö vaikuttaisi kuulevan, vaikka kuulisi äänen. Lisäksi, hän tulkitsee kysymyksen viittaavan para-mekaaniseen probleemaan, koska tällöin meidän tulisi tietää henkilön tekemisen, kun hän haluaa kuunnella ääniä, vaikka musiikkia. Hänen argumentoi, että emme tarvitse tietoa mistään prosesseista, vaan ongelma piilee siinä, että valumme takaisin sanontojen käyttöön, mitä käytämme puhuessamme, esimerkiksi aiemmin olleesta autokilpailusta. Pitäisi pystyä konstruoimaan selitykset ilman tätä valumista sanontoihin. Ryle tiivistää, ettei ole olemassa mitään ”mentaalaisia kuvia”, mutta pystymme kuitenkin hahmottamaan kuvia. Ne eivät kuitenkaan ole samanlaisia, kuin oikeasti olemassa oleva kuvan kohde. Hän myös myöntää, ettei hänen teoriansa kaada

millään tavalla tuntemusten aistisisältöteoriaa, mutta toivoo, että ”hahmottaminen on aistidatan uudelleen tuottamia”. (Ryle, 2009, 228, 231).

Näin pääsemme mielikuvituksessa teeskentelyyn ja haluamiseen. Tämä on syytä käsitellä, jotteivät nämä termit jää epäselväksi. Teeskenteleminen käsitteenä on tuttu jokaiselle. Ihminen voi teeskennellä olevansa sairas tai lapsen leikkiminen voidaan myös laskea teeskentelyksi. Teeskentelijä siis tarkoituksella tekee jotakin. Rylle tällainen on skeptisismien lähde, joka pätee näkemisen kysymykseen, vaikkei mitään ole nähtävissä. Tämä taas johtaa siihen, että ihmiset eivät osaa olla tarpeeksi kriittisiä haluamiensa kuvien näkemiseen. Teeskentelyn tapoja voi olla monia, kuten lapsi tekee sen hauskuuden vuoksi, näyttelijä taiteen vuoksi ja niin edelleen. Ryle pohtii, että teeskentelijän mielen kehys on erilainen, kuin sillä, joka oikeasti on sellainen (Ryle, 2009, 234–235, 237, 238).

Rylen mielestä on sopivaa myös ottaa huomioon muistamisen ja mielikuvituksen välinen keskustelu. Hän jakaa muistamisen kahteen osaan, jonkin asian muistamiseen ja, että on muistanut jotakin. Näiden lisäksi, muisteleminen on vähän kuin kuvittelemista. Muistelemissa pyritään muistamaan omiin kokemuksiin perustuvia asioita, esimerkiksi, mitä on kuullut tai nähnyt (Ryle, 2009, 249). Rylen viittaus on muisteleminen ja kuvittelemisen yhtymäkohtaan on osuva, koska, esimerkiksi, toisen ihmisen kasvojen muisteleminen, on tavallaan mielikuvitusta. Täytämme puuttuvat, jos olemme unohtaneet kasvojenpiirteitä, mielikuvituksellamme.

Ryle (2009, 249) viittaa myös teoriaan, jonka mukaan muisti toimisi lähteenä viisaudelle ja uskomuksille. Toisin sanoen, teorian kannattajat viittaavat siihen, että muisti olisi verrattavissa havaintokykyyn kognitiivisena voimana. Tämä on hänen mukaansa erhe. Ryle selittää:

”Muistelu ja ei-muistaminen eivät molemmat ole tiedon ”lähteitä”, eikä, jos tämä olisi jotakin muuta, tapoja saada tietää. [...]. Kumpikaan niistä ei ole oppimisen, löytämisen tai vakiinnuttamisen tyyppiä.”

4.8 Lopuksi

Rylen teoksen toiseksi viimeisessä kappaleessa, hän tarkoituksenaan on keskittyä älyllisiin voimiin, taipumuksiin ja suorituksiin. Älyllisyys ymmärretään, arkipäiväisessä puheessa, ihmisen kykyä tehdä sitä vaativia tehtäviä, kuten matematiikkaa. Toisaalta älyllisyys voidaan tulkita myös totuuden etsimisen ominaisuutena. Ryle (2009, 287) argumentoi:

”Nyt on helppoa erottaa ymmärrykset missä intellektuellit toiminnot ovat korkeampia kuin, ja hallitsevat, mentaalisten kapasiteettien harjoitteita, missä olen kieltänyt että intellektuellien operaatioiden tapahtumat implikoivat kaikki antamamme määritteet ihmisten teoille ja reaktioille jotka sisältää mentaalisia konsepteja.”

Lisäksi, hänen mukaansa, intellektuelliosuudella ja kulttuurilla on yhteys, koska kulttuureihin kuuluu korkeakoulu opinnot ja koulutus. Vain koulutetut pystyvät toimimaan älyllisyyttä vaativissa tehtävissä (Ryle, 2009, 287).

Näin pääsemme Rylen argumenttien lopputulokseen. Hän (Ryle, 2009, 300) myöntää, että teoksen sisältö leimataan behavioristiseksi. Hän miettii, ettei tällä ole merkitystä, koska behaviorismi on ylipäättään tieteellistä psykologiaa.

5. JOHTOPÄÄTÖKSET

Dualismi on yksi filosofian suurimmista ja kiehtovimmista kysymyksistä, joka herättää varmasti jokaisessa edes jonkinlaisia ajatuksia. Kysymyksenä sen on kiehtova sillä, että voisiko olla mahdollisuus aineettoman entiteetin olemassaoloon, jolla olisi mielen kaltaiset ominaisuudet ja, joka tavallaan ”valtaisi” ihmisen ruumin omaan tarkoitukseensa. Tarkastellaan aluksi Platonin ja Descartesin teorioita lyhyesti, vaikka ne ovat lähinnä avaamaan dualismin periaatteita.

Platonin dualistisessa ajattelussa korostuu sielun tuhoutumattomuus ja jumalallisuus, joka ottaa ruumiin omaan hallintaansa. Mielenkiintoinen kysymys nousee Platonin teoria ruumiin ja sielun suhteesta. Hänen teoriastaan saa käsityksen, että sielu on todellakin ihmisen tietämyksen lähde, vaikka entisessä elämässä opitut asiat opetellaan uudestaan uudessa elämässä. Tämän argumentin perusteella ihminen on taipuvainen tekemään samat virheet, kuin entisessä elämässään, ruumiin halujen vuoksi. Miksi sielu ei pysty muistamaan ennestään opittuja asioita mennessään uuteen ruumiiseen? Tähän Platon ei anna vastausta. Toinen mielenkiintoinen huomio kiinnittyy sielun omaan päätäntävaltaan. Platonin argumentti on mielestäni selvä. Sielu ei kokonaisvaltaisesti pääätä tekemisistään, koska jumalallinen voima päättää sielun menemisestä Hadeekseen ja sieltä pois pääsystä. Tästä nousee kysymys sielun ajan kokemisesta Hadeeksessa, eli kokeeko sielun ajan etenemisen normaalisti vai kokeeko ollenkaan. Onko Hadeeksessa oleva sielu ajan ulkopuolella? Emme saa tähänkään vastausta Platonin teorioista. Maan päälle jäävä sielu sen sijaan voi olettaa kokevan ajan normaalisti, koska se joutuu odottamaan sopivaa ruumista, joka vastaa edellisessä elämässä pidettyjen tapojen mallia. Todellakin, sielu on Platonille näkymätön entiteetti, joka osaa käyttää ihmiseen ruumiin toimintoja omiin tarkoituksiinsa, kuten kuuloa ja näkemistä. Tämän seurauksena on näiden kahden välinen harmonia.

John Cottinghamin teoksesta saa hyvän käsityksen Descartesin kartesiolaisesta dualismista. Ensimmäiseksi Descartes tekee selväksi kahden eri substanssin eron, fyysisen ja mentaalisen. Tämän seurauksena on kuuluisa mieli-ruumis ongelma. Toinen kohta koskee olemassaolon vakuutusta ajattelun nojalla. Descartes on vakuuttunut, että ajattelu on riittävä todiste olemassaololleen. Tästä pääsemme suoraan kolmanteen kohtaa, joka

kohdistuu hänen argumenttiinsa ajattelun ja sen aineettomuuteen. Mieli on hänelle jotakin, joka voi olla olemassa ilman ruumista. Neljäs argumentti on mielen selviytyminen ruumiin kuolemasta. Viidenteen kohtaan nostetaan argumentit, että Jumalan tärkeä osa mielen ja ulkomaailman suhteessa. Kuudennen ja viimeinen kohta koskee mielen ja ruumiin vuorovaikutusta eli miten mieli käyttää ruumista.

Näiden huomioiden perusteella on hyvä tehdä johtopäätökset, että Descartesin argumentit osoittavat aineettoman substanssin olevan tiedostava entiteetti, koska ajattelu kuuluu sen ominaisuuksiin. Toisaalta, Descartesin teorioista nousee vähän sama kysymys kuin Platonin ajatuksista. Kysymysmerkit kohdistuvat myös aineettoman entiteetin autonomisuuteen, koska sen olemassaolo on riippuvainen Jumalan päätöksestä. Toinen huomio kiinnittyy Descartesin todistusten puutteeseen, kuinka entiteetti pystyy käyttämään ruumista tarkoituksiinsa, kuten kävelemiseen. Tämä viimeinen kohta on suuri kysymysmerkki myös Gilbert Ryllelle. Eli Descartesin ”alkuperäiskäsite” entiteetin ja ruumin välisestä toimivuudesta ja perustelu, että ”tuntemme sen jokapäiväisessä aistikokemuksessamme, ei ole riittävän vahva todiste. Descartesin perustelun jäävät väkisin riittämättömiksi.

Erich Klawonn lähtee rakentamaan teoriaansa minä-substanssista hyvin perustavanlaatuisesti, mutta mielestäni järkevästi. Hän käsittelee aihetta aina dualismin puolustamisesta alkaen, ajan vaikuttamukseen ja lopulta sen mahdolliseen selviytymiseen ruumiin kuolemasta. Erityisen ominaista Klawonnin teoksessa on, että hän käyttää useita ajatuskokeita auttamaan ymmärtämään lukijaa paremmin, että mitä hän tarkoittaa kyseisellä asialla. Tämä on mielestäni vain hyvä asia. Mielenkiintoista on myös lukea, kuinka Klawonn pohtii eri teorioita tukemaan omia argumenttejaan. Esimerkiksi, panpsykismin osuutta dualismin ongelmaa ratkottaessa. Vaikka hänen oma proto-panpsykismi ei annakaan toivottua tulosta dualismille, niin antavat ne ainakin mielenkiintoisia näkökulmia asiaan.

Klawonn tekee aluksi tärkeän huomautuksen, ettei vallitseva materialistinen maailmankuva ole missään tapauksessa ratkaiseva asia, ettei minä-substanssin kaltaista entiteettiä voisi olla olemassa. Tästä on hyvä jatkaa ensimmäisen tutkimuskysymyksen ääreen, joka koskee minä-substanssia. On helppo huomata, että Descartesin perintö näkyy Klawonnin teorioissa. Hänelle mielen yksi perustavanlaatuisista ominaisuuksista on mentaalisuus ja

siihen kuuluva ajatteleva, jolla on myös varsin kattavat ominaisuudet, mentaalisuuden (tähän kuuluu myös tietoisuus) lisäksi, yksilöllistäminen, ajan vaikuttamattomuus ja kuolemasta selviytyminen ovat tärkeitä Klawonnille. Yksilöllistämiseen liittyen, hänelle kokemus edustaa välttämätöntä minuuden muotoutumisessa, josta hän käyttää nimitystä kokemuksen primääri antavuus. Kahdesta viimeisestä ominaisuudesta lisää tarkemmin.

Aluksi oli vaikea hahmottaa mitä Klawonn hakee ajan vaikutuksella identiteettiä, mutta pohdittuani asiaa pitempään se aukesi minulle tarkemmin. Vallitseva staattinen ajateoria ei voi auttaa ymmärtämään minä-substanssin selviytymisen mahdollisuutta, koska eri ajan hetkillä olevien vaiheiden vuoksi. Klawonn antaa mielestäni pätevän vastauksen tälle. Meidän ei tule ymmärtää kestoja ja sen vaikutusta vaiheiden kautta, vaan pysyvyyden kannalta. Tällä tavoin minä-substanssi sisältää kaikki kokemukset ja ajalla ei ole vaikutusta sen sisältämään identiteettiin.

Klawonnin ajan vaikutukset minä-substanssiin herätti minussa enemmän ajatuksia, varsinkin tämä Klawonnin kutsuma ”välitaso-tila”, jossa minä-substanssi ei tiedosta ajan kulkua. Mieleeni muistui kirjoitukset lapsista, jotka muistavat edellisestä elämästään tapahtumia, esimerkiksi kuinka he kuolivat ja niin edelleen. Yksi näistä oli toisen maailmansodan lentäjä, joka ammuttiin alas vihollisen toimesta ja, josta hän kertoi ”uudelleensyntymisen” jälkeen vuosia myöhemmin. Vaikka Klawonn mainitseekin, ettei tätä ”välitaso-tilaa” välttämättä olekaan, niin tarjoaa lasten muistoista mielenkiintoisen yhtymäkohdan Klawonnin teoriaan, että ajantiedostavuus on poissa kuoleman jälkeen. Tämän lisäksi Klawonnin teoria, etteivät muistot siirry reinkarnaatioissa, on osittain paikkansa pitävä, sillä osittaiset muistot siirtyvät, vaikka tämä on erittäin harvinaista.

Jim B. Tucker, joka jatkoi Ian Stevensonin tutkimuksia, on tämän kaltaisia tapauksia dokumentoituina jo yli 50 vuoden ajalta. Hän toimii nykyisin Virginian yliopistossa psykiatrian professorina. Totta kai tällaisiin kertomuksiin täytyy suhtautua terveellä kriittisyydellä, mutta nämä antavat mielenkiintoisen näkökulman Klawonnin teorioihin ja herättävät ajatuksia vielä lisää.

Jokainen meistä varmasti pohtii jossain vaiheessa elämäänsä kuoleman lopullisuutta ja siitä selviytymisen mahdollisuutta. Tämä on jo todellinen klisee, mutta tärkeä asia mainittavaksi. Olen Erich Klawonnin tavoin samaa mieltä, että mahdollisen kuolemasta

selviytymisen liittyvän keskustelun olevan minimaalista, etenkin filosofiassa, vaikka se on yksi filosofian yksi mielenkiintoisimmista kysymyksistä. Klawonn kiteyttää kielteisen näkemyksen kuolemasta selviytymisen mahdollisuuden kolmeen asiaan. Ensimmäinen näistä on maailmalla vallitseva naturalistinen maailmankuva. Toinen taas koskee tieteellisiä todisteita, joissa persoonallinen identiteetti vaatii aivot ja viimeisenä on todisteiden puute kuoleman jälkeisestä. Näistä todisteista huolimatta Klawonn antaa mielestäni mielenkiintoiset argumentit kuolemasta selviytymisen loogiselle mahdollisuudelle.

Kuten on tullut jo todettua, tieteellinen maailmankuva on vallitseva ja siitä seuraavat todisteet neurotoiminnasta ovat vakuuttavia. Mielenkiintoisin näistä on Klawonnin huomio siitä, kuinka universumin alusta ei ollut mentaalista elämää. Tämä pistää mietityttämään missä nämä niin sanotut ”minä-substanssit” ovat sitten olleet, jos Klawonnin teoriat ovat loogisesti mahdollisia. Ymmärryksemme universumista täytyy olla todella vajavaista, jos näin kerran on. Tavallaan ymmärrän Klawonnia, että haluaa antaa kattavan kuvan kuolemaan liittyvästä keskustelusta, mutta toisaalta ne pistävät kyseenalaistamaan hänen argumenttejaan kuoleman jälkeisestä.

Klawonnin argumentit kuolemasta selviytymisen mahdollisuudelle voi tiivistää seuraavanlaisesti. Hän pitää sitä loogisesti mahdollista, että minä-substanssi voi vajota erilaistumattomaan tilaan ruumiin kuoleman jälkeen ja, että se voi yhdistyä uuteen ruumiiseen jonakin päivänä. Mielestäni suurin kysymysmerkki tähän liittyy, että miten minä-substanssi tietää milloin yhdistyä uuteen ruumiiseen. Tämä jää arvoitukseksi.

Näin olemme käsitelleet Klawonnin koskevat tutkimuskysymykset, joten seuraavana on Gilbert Rylen teorioita koskevat kysymykset. Aluksi saattaa Rylen teoriat vaikuttaa oudoilta, koska hän ei, Klawonnin tai Descartesin tavoin, puhu merkittävästi substansseista tai kuolemasta selviytymisen mahdollisuudesta. On syytä vielä kerrata, ettei Rylen tarkoituksena ole lisätä vallitseviin dualistisiin teorioihin mitään, vaan lähinnä korjata niissä olevia kategoriavirheitä. Toisin sanoen, Descartes ja Klawonn sekä myös muut dualismin kannattajat lisäävät teorioihinsa konsepteja, vaikka he eivät osaa niitä perustella tarkemmin.

Rylen argumenttien eteneminen sujuu rakentavasti. Hänelle mieli edustaa viisautta, jonka vuoksi ihmiset ovat pystyneet saavuttamaan niin paljon, esimerkiksi, tieteen parissa. Viisaus on aina toimintaan liitettävissä, jos siihen liittyy ajatteleva. Ryle kieltää dualistisen näkemyksen, että mentaalinen toiminta olisi, jollakin tavalla, eroava ruumiin toiminnoista, vaan se on kahden prosessin seurausta, aikomuksen ja siitä seuraavan prosessi. Tämän vuoksi Ryle on helppo tehdä johtopäätös, ettei Descartesin perintö ole pätevä. Kuten on tullut varmasti selväksi, että dualismin kannattajat omaksuvat teorian, jonka mukaan tahto, emootiot, itsetuntemus, mielikuviutus, aistit ja tuntemukset ovat seurausta aave koneesta dogmista tai osa on vain loogisia sekasotkuja. Ryle kritisoi luonnollisesti tätä. Hänen mukaansa nämä ovat älyllisen olennon ominaisuuksia, eivätkä minkään aaveen aikaansaannoksia.

Rylelle tahto edustaa jotakin keinotekoisia, koska sen käsitteeseen liittyy paljon kysymysmerkkejä. Esimerkki on mielenkiintoinen, sillä emme tosiaan pysty laskemaan tahdon lukumäärää, mitä esimerkiksi yhden päivän aikana tapahtuu. Tämä on aivan totta, kun nyt tarkemmin ajattelee kyseistä asiaan. Rylen muut huomiot ovat myös mielenkiintoisia ja niistä ilmenee selvästi hänen kritiikkinsä ydin. Tahdon käsitteeseen on lisätty käsitteitä, vaikkei niitä ole osattu selittää. Tämä ilmenee tahdon ja liikkeen välillä oletetun linkin olemassaolosta ja vapaan tahdon käsitteessä. Termien virheellinen käyttö korostuu emootiota käsittelevässä kappaleessa, koska niitä käytetään kuvaamaan emootioita, vaikka ne ovat enemmän ihmisen piirre. Itsetuntemus on Rylelle mahdoton ajatus, koska mitään mielen prosesseja ei yksinkertaisesti ole olemassa.

Näin pääsemme työn viimeiseen tutkimuskysymykseen, eli millä tavalla Rylen teorit kumoavat Klawonnin teorit? Huomion arvoista kuitenkin on, ettei Klawonn tarkemmin kerro teorioissaan, onko minä-substanssin vaikutusta, että on mielikuviutuksen ja emootion kaltaisia kykyjä. Tähän on mielestäni yksinkertainen vastaus. Klawonnin tarkoituksena on tehdä kartesiolaisesta dualismista hiukan modernisoidumpi versio, mutta oletuksena on, että hänen teoriasensa pitää sisällään kyseiset ominaisuudet ja, että niiden alkuperä on juuri minä-substanssista. Tällä tavoin johtopäätös on selkeä. Minä-substanssin olemassaolo on tyrmätty Rylen teorioiden avulla, koska useat mieleen liitettävät ominaisuudet ovat älyllisen olennon ominaisuuksia, eivätkä kumpua jostain näkymättömästä entiteetistä.

Tämän työn teemana on siis tutkia kaksi eri näkemystä substanssi dualismiin liittyen, näkemys sen mahdollisuudesta ja kritiikki. Mielestäni tämän työn lopputulos kääntyi hiukan, johtopäätöksissä viimeistään, näkemyksen kielteiseen suuntaan. Tämä oli seurausta Descartesin perustelujen puutteesta, Klawonin huomiot kuoleman lopullisuudesta ja Rylen vakuuttavien argumenttien johdosta.

6. LÄHTEET

Descartes, René: Teokset III. Helsinki: Gaudeamus Kirja. Oy Yliopistokustannus University Press Finland Ltd. (2003).

Cottingham, John: Descartes: Descartesin mielenfilosofia. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Otava. (1997).

Klawonn, Erich: Mind and Death. A Metaphysical Investigation. Odense M: University Press of Southern Denmark. (2009).

Platon: Faidon. Teoksessa Anhava, Hintikka, Itkonen-Kaila, Thesleff (toim.): Platon: Teokset III. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Otava. (1999).

Platon: Valtio. Teoksessa Anhava, Hintikka, Itkonen-Kaila, Thesleff (toim.): Platon: Teokset IV. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Otava. (1999).

Seager, William ja Allen-Hermanson, Sean (2010): Panpsychism. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Saatavilla <<http://plato.stanford.edu/entries/panpsychism/>>, luettu 16.11.2016.

Tanney, Julia (2015): Gilbert Ryle. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Saatavilla <<http://plato.stanford.edu/entries/ryle/>>, luettu 16.11.2016.

Ryle, Gilbert (1949): The Concept of Mind. Abingdon: Routledge. (2009).

WWW-sivut:

Jim B. Tucker. Saatavilla <<http://www.jimbtucker.com/>>, luettu 1.12.2016.

University of Virginia School of Medicine: Division of Perceptual Studies. Saatavilla <<https://med.virginia.edu/perceptual-studies/>>, luettu 16.11.2016.