

This is a self-archived version of an original article. This version may differ from the original in pagination and typographic details.

Author(s): Toivanen, Juhana

Title: Havaitseminen jonakin : teema ja sen keskiaikaiset muunnelmat

Year: 2018

Version: Published version

Copyright: © Toivanen, 2018.

Rights: CC BY 4.0

Rights url: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Please cite the original version:

Toivanen, J. (2018). Havaitseminen jonakin : teema ja sen keskiaikaiset muunnelmat. In H. Laiho, & M. Tuominen (Eds.), *Havainto : Suomen Filosofisen Yhdistyksen yhden sanan kollokvion esitelmää* (pp. 36-48). University of Turku. Reports from the Department of Philosophy, 40. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-29-7136-7>

Havaitseminen jonakin

– teema ja sen keskiaikaiset muunnelmat

Juhana Toivanen

Aistihavaintomme koskevat ulkoisten objektien aistittavia ominaisuuksia. Näemme värejä, kuulemme ääniä, maistamme makuja ja niin edelleen. Kuitenkin ajatus siitä, että havaintomme kantavat mukanaan huomattavasti rikkaampaa informaatiota, on ollut osa havaintopsykologisia teorioita niin kauan kuin niitä on kehitelty. Filosofit ovat kautta aikain tunnistanee mahdollisuuden havaita erilaisia ominaisuuksia, jotka eivät ole suoran havainnon kohteena, mutta jotka kuitenkin vaikuttavat havaintokokemuksen sisältöön: modernia terminologiaa käyttäen voidaan sanoa, että filosofit ovat keskustelleet *havaitsemisesta jonakin* (*perceiving as*).

Jonakin havaitsemisen ajatellaan usein olevan käsitteellistä. Havainnon kohde luokitellaan jonkin käsitteellisen kategorian alaisuuteen: yksilöolio x havaitaan ϕ :nä (tai havaitaan, että x on ϕ). Esimerkiksi nähdessäni punaisen ja pyöreän objektin omena havaintoani jäsentää käsitteellinen kategoria 'omena'. Tällainen käsitteellinen jonakin havaitseminen eroaa punaisuuden ja pyöreäyden havaitsemisesta, mutta sitä voidaan pitää erillisenä myös havainnon kohteen ei-käsitteellisestä tunnistamisesta. (Ks. esim. Allen & Hauser 1991, 227; Oelze 2016, 42–46.)

Tulkinnoista ja tunnistamisesta riisutun aistihavainnon sekä käsitteelliskielellisen havainnon väliin jää harmaa alue: jonakin havaitseminen, joka ei edellytä havainnon kohteen käsitteellistä jäsentämistä, mutta joka kuitenkin eroaa "puhtaasta aistihavainnosta". Tämä edellyttää tietenkin sitä, että puhdasta aistihavaintoa ei määritellä liian laveasti. Mikäli kaikki ei-käsitteellisen havainnon muodot ja sisällöt lasketaan puhtaaksi havainnoksi – siis mikäli käsitteellinen ja ei-käsitteellinen havainto määritellään ainoastaan suhteessa toisiinsa – tilaa näiden kahden havaintotyyppin välille ei tietenkään jää. Tässä artikkelissa omaksun kapeamman määritelmän: puhdas aistihavainto koskee ainoastaan viiden ulkoisen aistin suoraan aistimia ominaisuuksia (värit, äänet, hajut, maut ja erilaiset tuntoaistin kohteet¹), eikä siihen liity havaittavien

¹ Käytännössä lista vastaa Aristoteleen näkemystä kullekin aistikyvyille ominaisista havainnon kohteista. Keskiaikaiset filosofit eivät tehneet samanlaista erottelua primaari- ja sekundaariominaisuuksiin, kuin heidän 1600-luvulla eläneet kollegansa, vaan pitivät värejä ja muita vastaavia ulkoisten objektien todellisina ominaisuuksina. Näin ollen heitä voidaan pitää (naivin) realismin edustajina. Ks. Pasnau 2011, 459–68; 491–502.

ominaisuuksien käsitteellistämistä, jäsentelyä, ryhmittelyä, arviointia jne. Näin ymmärrettynä esimerkiksi kahden tai useamman aistittavan ominaisuuden muodostama kokonaisuus ei enää ole puhdas aistihavainto, sillä se edellyttää niiden havaitsemista toisiinsa liittyneinä.

Syy näin kapean määritelmän omaksumiseen on se, että keskiaikaisen havaintopsykologian ymmärtäminen helpottuu huomattavasti, mikäli teemme erottelun (1) puhtaan havainnon, (2) havaintokokemuksen monimutkaisempien sisältöjen ja (3) käsitteellisesti jäsentyneen (luokittelevan) havainnon välillä. Tämä myös mahdollistaa sen, että voimme tarkastella yksityiskohtaisesti erilaisia ei-käsitteellisiä (tai esikäsitteellisiä), mutta kuitenkin tavalla tai toisella jäsentyneitä havaintokokemuksen muotoja. Artikkelin tarkoitus onkin tutkia keskiaikaista filosofista psykologiaa ja pyrkiä osoittamaan sen avulla, että on havaintotyyppien (1) ja (3) väliin jää erilaisia havaintoa jäsentäviä prosesseja, joita on mahdollista pitää jonakin havaitsemisen muotoina siitä huolimatta, että ne eivät ole käsitteellisiä tiukassa mielessä.²

* * *

Aristoteeliseen filosofiseen psykologiaan nojaava keskiaikainen filosofia tarjoaa hedelmällisen teoreettisen kontekstin, jossa puhtaan havainnon ja käsitteellisen havainnon väliin jääviä jonakin havaitsemisen muotoja voidaan tarkastella. Tämä johtuu siitä, että keskiaikaiset filosofit käsittelivät havaintopsykologiaa nk. "kykypsykologian" viitekehyksessä. Sen kantava idea on, että monimutkaiset psykologiset prosessit voidaan selittää jakamalla ne yksinkertaisempiin osiin, jotka attribuoidaan erillisille kyvyille. Kukin sielun/mielen kyky vastaa tarkasti määritellystä kognitiivisesta funktiosta: näkökyky havaitsee värit, kuulo äänet ja niin edelleen. Viiden ulkoisen aistin lisäksi keskiaikaista kykypsykologiaa kansoitti ryhmä aistikokemusta eri tavoin muokkaavia kykyjä, joita kutsuttiin yhteisesti nimellä sisäiset aistit. Samoin kuin ulkoisilla aisteilla, niillä oli omat tarkkaan määritellyt kognitiiviset funktionsa:³

² Tällöin (2) ja (3) ovat erityyppisiä jonakin havaitsemisen muotoja.

³ Keskiaikaiset filosofit eivät olleet yksimielisiä sisäisten aistien määrästä, ja niiden funktioiden yksityiskohtien suhteen löytyy erilaisia näkemyksiä. Tässä esitelty tiivistelmä on lähellä Tuomas Akvinolaisen teoriaa (*Summa Theologiae* 1.78.4). Hyvä yleisesitys keskiaikaisista teorioista on esim. Di Martino 2008.

- (1) Yhteisaisti (*sensus communis*) yhdistää ulkoisten aistien tuottaman informaation ominaisuuskimpuksi, vastaa monille aisteille yhteisten aistikohteiden havaitsemisesta ja ulkoisia kohteita koskevien havaintojen havaitsemisesta.
- (2) Kuvittelukyky (*imaginatio*) säilyttää havaittujen objektien representaatiot ja mahdollistaa niiden palauttamisen mieleen silloin, kun niitä ei havaita.
- (3) Arviokyky (*estimatio*) mahdollistaa havaittujen objektien havaitsemisen hyödyllisinä tai haitallisina (ns. *intentionien* havaitseminen⁴).
- (4) Muisti (*memoria*) säilyttää arviokyvyn havaitsemat *intentionit*.⁵

Kykypsykologian analyttinen erittely sisäisistä aisteista johtaa helposti fragmentaariseen kuvaan, jossa erilliset kyvyt ja niiden funktiot näyttäytyvät irrallisina vaiheina informaation käsittelyprosessissa. Kuitenkin sisäisten aistien voidaan katsoa muodostavan dynaamisen kokonaisuuden, jossa erilliset psykologiset funktiot tuottavat yhdessä monimuotoisen havaintokokemuksen. Tällöin oleelliseksi kysymykseksi nousee niiden keskinäinen suhde ja vaikutus kokemukseen. Näitä kysymyksiä voidaan lähestyä esimerkiksi Matthew Boylen esittämän jaottelun kautta. Boyle erottaa rationaalisuuden vaikutusta havaintokokemukseen käsittelevässä artikkelissaan ns. additiivisen ja transformatiivisen mallin (*additive/transformative model*). Edellisen mukaan rationaalisuus *lisää* havaintoon rationaalisen kerroksen, ja havainto sinällään on ei-rationaalinen ja ei-käsitteellinen. Jälkimmäisessä mallissa rationaalisuus *muuttaa* havaintoa perinpohjaisesti, jolloin rationaaliset eläimet havaitsevat ympäristönsä radikaalisti erilaisena verrattuna irrationaaliin eläimiin. (Boyle 2016, 527–33.)⁶ Ottamatta kantaa siihen, kumman mallin mukaisesti rationaalisuuden ja havainnon suhdetta tulisi tarkastella (eli onko

⁴ *Intentio* on tekninen termi, jota ei tule sekoittaa moderniin intention käsitteeseen. Kyseessä on aistien tavoittamattomissa oleva ominaisuus, joka selittää monet havaintokokemuksen kehittyneemmät piirteet, erityisesti hyödyllisyyden ja haitallisuuden.

⁵ Akvinolainen rajaa muistin kohteeksi pelkät *intentionit*, koska hän haluaa erottaa muistin aistittavia ominaisuuksia säilyttävästä kuvittelukyvyvystä. Näin ollen vaikuttaa siltä, että yksilöolion muistaminen edellyttää monen sisäisen aistin yhteistyötä. Albertus Magnus esittää, että *intentionien* ja aistittavien ominaisuuksien yhdistely kuuluu erilliselle kyvyille (*phantasia*). Toisaalta vaikuttaa siltä, että hänen teoriassaan *intentionit* tulee ymmärtää laajemmin kuin ainoastaan hyödyllisyytenä, haitallisuutena ja muita vastaavina piirteinä, jolloin ne osaltaan selittävät esimerkiksi aksidentaalisen havainnon. Ks. Albertus Magnus, *De anima* 3.1.3, 168; Tellkamp 2016, 119–20.

⁶ Esim. John McDowell (1994, 46–65) on puolustanut transformatiivista mallia.

havaintomme läpikotaisin rationaalista), jaottelua voidaan käyttää keskiaikaisten sisäisiä aisteja koskevien teorioiden tarkasteluun: sisäisten aistien voidaan ajatella *lisäävän* jotain puhtaaseen havaintoon (eräänlainen informaation prosessointimalli) tai *muuttavan* havainnon läpikotaisin.

Aristoteleen ja Avicennan (Ibn Sīnā, 980–1037) innoittamat filosofit keskustelivat monista havaintopsykologisista ilmiöistä, jotka voidaan niputtaa jonakin havaitsemisen käsitteen alaisuuteen: (1) yhden aistittavan ominaisuuden havaitseminen toisen kautta⁷; (2) kohteen havaitseminen hyödyllisenä/haitallisena⁸; (3) kohteen havaitseminen tietyntyyppisenä yksilönä.⁹ Näissä tilanteissa subjekti havaitsee jotkin ulkoisen objektin aistittavat ominaisuudet *jonakin* – esimerkiksi juuri tietyntyyppisenä makeana ja vaarallisena asiana. Lisäksi jonakin havaitsemisen muotoina voidaan pitää sitä, että (4) yksittäisten aistien tuottama informaatio yhdistyy havainnossa yhtenäiseksi ominaisuuskimpuksi,¹⁰ joka havaitaan (5) kolmiulotteisena¹¹ ja (6) ajallisena.¹² Nämä havaintokokemuksen piirteet ovat jonkin sisäisen aistin toiminnan tulosta. Lisäksi voidaan erottaa vielä (7) käsitteellisesti jäsentynyt havainto, jossa havainnon kohde luokitellaan esimerkiksi tietyn luonnollisen luokan jäseneksi tai yleiskäsitteen edustajaksi.

Keskityn tässä yhteydessä ensimmäiseen näistä tapauksista. Sitä voidaan tarkastella Avicennan käyttämän esimerkin valossa, joka koskee hunajan värin ja makeuden havaitsemista.¹³ Kokemus muuttaa usein havainnon sisältöä. Kun lapsi näkee ensimmäistä kertaa elämässään hunajaa, hän havaitsee ainoastaan keltaista paksua tahnaa. Maistaessaan hunajaa hän toteaa sen makeaksi – yhteisaisti yhdistää kaksi havaittua ominaisuutta yhdeksi kokonaisuudeksi. Jälkeenpäin lapsi havaitsee hunajan makeana silloinkin, kun ei maista sitä. Keskiaikaisella, Aristoteleen tutkielmaan *Sielusta* perustuvalla jargonilla kyseessä on ns. aksidentaalinen havainto:

⁷ Esimerkiksi valkoisen havaitseminen makeana (Aristoteles, *Sielusta* 3.1, 425a21–b4; *ibid.*, 3.7, 431a20–b1).

⁸ Esimerkiksi suden havaitseminen vaarallisena (Avicenna, *De anima* 1.5, 86; *ibid.*, 4.1, 6–7).

⁹ Esimerkiksi valkoisen havaitseminen Diareen poikana (Aristoteles, *Sielusta* 2.6, 418a20–24). On epäselvää voiko tämän selittää sisäisillä aisteilla, sillä sukulaisuussuhteen havaitseminen edellyttää rationaalisuutta. Vastaavia esimerkkejä voidaan kuitenkin muotoilla siten, että ne eivät perustu rationaalisuuteen: kun koira tunnistaa omistajansa, se havaitsee tietyn yksilön. Ks. esim. Petrus Olivi, *Summa II* q. 63, 601.

¹⁰ Ulkoisen objektin aistittavat ominaisuudet vaikuttavat suoraan ulkoisiin aisteihin, mutta se, että havaintokokemuksessa eri ominaisuudet (kaakattavan ankan väri ja ääni) muodostavat yhden kokonaisuuden, perustuu yhteisaistin toimintaan.

¹¹ Petrus Olivi, *Summa II* q. 73, 99.

¹² Johannes Blund, *Tractatus de anima* 17.240, 128–29.

¹³ Avicenna, *De anima* 4.1, 7–8. Avicennan näkemystä on analysoinut mm. Kaukua 2014.

On huomattava, että on olemassa itsessään ja aksidentaalisesti havaittavia asioita. Aksidentaalisesti havaittava tarkoittaa sitä, että yhden aistin kohteen sanotaan olevan toisen aistin havaitsema; esimerkiksi silloin, kun sanotaan, että omenan makeus nähdään. Tämä on aksidentaalinen havainto, sillä makeus on makuaistin kohde. Sanotaan, että makeus havaitaan aksidentaalisesti, eli toisen kautta (nimittäin omenan punaisen värin kautta); makeutta sinällään ja varsinaisesti ei voi havaita kuin makuaistilla. (Johannes la Rochellelainen, *Summa de anima* 2.94, 236–37.)

Ainoastaan yhden aistin kohde on kausaaliossa yhteydessä havaitsijaan: havaitun kohteen väri aktuaalistaa näköaistin. Omena tai hunaja nähdään kuitenkin makeana, vaikka makeutta sinänsä ei voikaan havaita kuin makuaistilla. Kyse ei ole varsinaisesta maistamisesta, sillä makuaisti sinänsä ei tee mitään, mutta makeus on osa havaintokokemusta. Keski-ikäiset filosofit eivät spekuloineet tavallisen ja aksidentaalisen makuaistimuksen fenomenalisilla eroilla, mutta voimme olettaa heidän ajatelleen, että aksidentaalinen makeuden havaitseminen on jonkinlaista tietoisuutta havaintokohteen makeudesta ilman varsinaista makean maistamista.

Vaikuttaa siltä, että keskiaikaisten filosofien mukaan aksidentaalinen havainto ei ole välttämättä käsitteellistä vahvassa mielessä. Subjektin ei tarvitse muodostaa propositionaalista uskomusta, että keltainen aine on hunajaa, eikä hänen tarvitse luokitella sitä hunajaksi. Riittää jos hän tunnistaa sen ('tämä-keltainen-makea').

Kyseessä on pohjimmiltaan ei-rationaalinen havaintokokemus, joka on mahdollista myös irrationaalisille eläimille. Kuten Dominicus Gundissalinus (n. 1110 – n. 1190) kirjoittaa:

[...] jos nämä <ominaisuudet> eivät yhdistyisi irrationaalisten eläinten kuvittelukyvyssä, nimittäin että tietyn näköinen asia on makea, eläimet eivät haluaisi syödä sitä sen nähdessään, vaikka ne ovat taipuvaisia makeuteen oman halunsa kautta.¹⁴

Voimme saada tietoa eläinten psykologisista kyvyistä niiden käyttäytymisen perusteella. Eläimet havaitsevat hunajan makeana. Ellei makeus yhdistyisi näköaistimuksen välittämään informaatioon, eläimet eivät tavoittelisi hunajaa pelkän näköhavainnon perusteella – tietenkin ne voivat myös haistaa makeuden, mutta argumentin kannalta oleellista on, että ne toimivat pelkän

¹⁴ Dominicus Gundissalinus, *Tractatus de anima* 9, 72. Gundissalinus kopioi Avicennan teosta *De anima* lähes sanasta sanaan.

näköhavainnon perusteella. Koska eläimillä ei ole rationaalista sielua, ne eivät muodosta käsitteellistä havaintouskomusta ”tämä on hunajaa, eli tämä on makeaa”. Niinpä niiden kuvittelukyvyyn on yhdistettävä näköhavainto aikaisemmin havaittuun makeuteen, ja niiden kokemuksessa keltainen aine näyttäytyy makeana.

Eläimet eivät kuitenkaan tavoittele kaikkia keltaisia asioita makeana. Kaikki keltaiset objektit eivät aiheuta aksidentaalista havaintoa makeudesta. Aksidentaalisen havainnon syntymekanismin filosofinen analyysi on kuitenkin osoittautunut haastavaksi. Keskiaikaiset filosofit eivät esittäneet yksityiskohtaista teoriaa siitä, miten mekanismi tarkkaan ottaen toimii. Periaatteessa sille on kaksi mahdollista selitystä:

- (1) Makeuden aksidentaalinen havaitseminen edellyttää havainnon kohteen tunnistamista tavalla tai toisella.
- (2) Prosessi on assosiatiivinen. Eläin ei tunnista havaittua objektia mitenkään, vaan sen sisäiset aistit ovat muotoutuneet sellaisiksi, että yhden aistittavan ominaisuuden havainto synnyttää automaattisesti toisen.¹⁵

Kun ihminen havaitsee keltaista ainetta ja nimeää sen mielessään hunajaksi, on kyse selvästi ensimmäiseen ryhmään kuuluvasta havaintoprosessista. Ei kuitenkaan ole selvää, että tunnistaminen edellyttää välttämättä yleiskäsitteitä ja kielellisiä kategorioita kuten ”hunaja”. Tunnistaminen voidaan ymmärtää myös jonkinlaisena esikäsitteellisenä prosessina, jonka tuloksena ei ole propositionaalinen uskomus tai tietoisuus siitä, että yksittäinen havainnon kohde kuuluu tietyn yleiskäsitteen alaisuuteen. Riittää, että havaitsija yhdistää kohteen varhaisempiin kokemuksiinsa ja havaitsee sen tästä syystä makeana – kyseessä on arvostelma, joka voi hyvinkin olla vaistomainen, mutta joka on kuitenkin edellytys keltaisuuden ja makeuden yhdistymiselle.¹⁶ Näin ymmärrettynä prosessi muistuttaa tilannetta, jossa lemmikkieläin tunnistaa omistajansa. Tunnistaminen ei sinänsä edellytä mitään käsitteitä, mutta eroaa kuitenkin assosiatiivisesta reaktiosta. Omistajan tunnistaminen on edellytys sille, että lemmikki reagoi tähän ystävällisesti; samoin hunaja täytyy tunnistaa,

¹⁵ Assosiatiivinen reaktio ei kuitenkaan ole sisäsyntyinen (*hardwired*), sillä kyse on opitusta reaktiosta.

¹⁶ Jari Kaukua on puolustanut tämänkaltaista näkemystä Avicennan teorian kohdalla (Kaukua 2014, 106-111). Ks. myös Tellkamp 2016. Monet keskiaikaiset filosofit olivat valmiita myöntämään, että eläimet kykenevät muodostamaan jonkinlaisia arvostelmia. Käytännössä he erottivat propositionaaliset ja ”aistimelliset” arvostelmat toisistaan. Ks. Oelze 2016, 81–107.

jotta sen voi havaita makeana. Toisin kuin assosiatiivinen malli, tunnistamiseen perustuva prosessi tarjoaa selityksen aksidentaalisen havainnon synnylle.

Ei-käsitteellisen (tai esikäsitteellisen) tunnistamisen ja käsitteellisen uskomuksen eron eksplikoiminen on vaikeaa, mutta sen käytännöllinen puoli on helpommin tunnistettavissa. Gundissalinus huomauttaa, että

[...] eläimissä arviokyky on ylin auktoriteetti. Se arvioi kuvittelukyvyyn kuvitelmien mukaisesti, kun se ei ole varma – kuten silloin, kun ihminen pitää hunajaa inhottavana, koska se muistuttaa ulostetta. Tällöin arviokyky arvioi, että näin on, ja sielu seuraa arviokykyä, vaikka järki ei tätä hyväksy. (Dominicus Gundissalinus, *Tractatus de anima* 9, 77.)

Gundissalinus tekee eron jonakin havaitsemisen ja intellektuaalisen uskomuksen välille. Hunaja havaitaan ällöttävänä, mikäli keltaista koskeva aistimus tunnistetaan väärin. Puhdas havainto sinänsä säilyttää totuuden, sillä keltainen aine havaitaan keltaisena. Havaintovirhe koskee keltaisen havaitsemista jonakin: arviokyky tunnistaa aineen väärin ja liittyy siihen väärän maun. Vaikka subjekti tässä tilanteessa tietäisi, että havaittu aine on hunajaa, ällötys säilyy. Arviokyvyn tuottama jonakin havaitseminen on erillinen aineen olemusta koskevasta uskuksesta, ja havaintoon liittyvä ei-käsitteellinen tunnistaminen eroaa rationaalisesta ja käsitteellisestä luokittelusta.¹⁷ Näin ollen jonakin havaitseminen ja käsitteellinen havainto ovat eri asiat: tieto siitä, että keltainen aine on hunajaa ei poista ällötystä, sillä se *havaitaan* yhä ällöttävänä ulosteena. Käsitteellinen ulottuvuus toimii eri tasolla, eikä sillä ole välttämättä vaikutusta aistien tasolla tapahtuvaan tunnistamiseen.

On kiistanalaista, kumpaa mallia – (1) vai (2) – keskiaikaiset filosofit puolustivat, sillä molemmille tulkinnoille löytyy perusteita.¹⁸ Oleellista

¹⁷ Tulkinta on hieman epävakaa pohjalla: ei ole täysin selvää, että ilmaisu ”järki ei tätä hyväksy” (*intellectus improbet*) viittaa intellektuaaliseen uskukseen eikä valittuun toimintaan. Gundissalinus saattaa tarkoittaa, että ihminen välttelee ällöttävältä vaikuttavaa hunajaa, vaikka hänen järkensä käskää olemaan välttelemättä. Tässäkin tapauksessa vaikuttaa luontevalta olettaa, että järki käskää lopettamaan välttelyn, koska se tietää keltaisen aineen olevan hunajaa.

¹⁸ Keski-ikäisten filosofien näkemysten analysointi on oma taiteenlajinsa. On kuitenkin suhteellisen selvää, että he olivat eri mieltä siitä, kykenevätkö irrationaaliset eläimet luokittelemaan havaitsemiaan yksilöitä käsitteellisiin tai esikäsitteellisiin kategorioihin. Esimerkiksi Roger Bacon ajattelee, että eläimet kykenevät erottamaan luonnolliset lajit toisistaan (*Perspectiva*, 2.3.9, 246–47; ks. myös Albertus Magnus, *De anima* 2.3.4, 101–2), kun taas Akvinolainen näyttää puolustaneen assosiatiivista mallia (*Quaestiones disputatae De anima* 2.13, 122; Pasnau 2002, 270–72). Lisäksi yksittäisiä filosofeja koskevat nykytulkinnot eroavat

kuitenkin on, että mallista riippumatta jonakin havaitseminen on puhtaasta havainnosta erillinen taso. Vaikka assosiativinen prosessi ei edellytä hunajan tunnistamista hunajaksi, siinäkin yksi aistittava ominaisuus (keltaisuus) havaitaan jonakin (makeana), sillä nämä ominaisuudet yhdistyvät havaintokokemuksessa. Mallien keskeinen ero on, että edellinen perustuu jälkimmäistä selkeämmin jonkinlaiseen esikäsitteelliseen tunnistamiseen ja haastaa siten käsitteellisesti jäsentyneen ja selkeästi ei-käsitteellisen havainnon välisen rajan voimakkaammin.

On selvää, että keskiaikaisten teorioiden yksityiskohtien tulkinta edellyttää tekstien systemaattista lähilukua. Jonakin havaitsemisen eri muotoja voidaan kuitenkin tarkastella yleisemmällä tasolla, jolloin ne voidaan formalisoida seuraavalla tavalla:

$$P(x) \text{ qua } \phi^{19}$$

Formalisointi tulee lukea: "havaitsee x :n ϕ :nä", missä x on jokin aistittava ominaisuus ja ϕ jokin edellä mainituista ominaisuuksista tai piirteistä, joita ei havaita suoraan tai samalla aistilla (makeus, vaarallisuus, yksilöllisyys, ykseys muiden havaittujen ominaisuuksien kanssa, kolmiulotteisuus, ajallisuus, sekä jonkin käsitteen alaan kuuluminen). Näin ajateltuna kyseessä on eräänlainen informaation prosessointimalli. Informaatio otetaan vastaan hyvin alkeellisessa muodossa, ja jokainen sielun kyky lisää siihen jotain – joko abstrahoimalla siitä esiin uusia piirteitä tai lisäämällä piirteitä, jotka eivät olleet alun perin mukana havainnossa. Osat ovat eriteltävissä: x :n havaitseminen on yksi prosessi, ϕ :n havaitseminen/tiedostaminen on siitä erillinen vaihe. Voimme periaatteessa erottaa puhtaan havainnon $P(x)$, johon jokainen sisäinen aisti lisää jonkin *qua* ϕ :n, ja eri kykyjen välinen toiminta noudattaa additiivisen mallin logiikkaa.

Keskiaikaisia teorioita voidaan kuitenkin analysoida myös toisella tavalla, joka voidaan formalisoida näin:

$$P(\phi x)$$

Eli "havaitsee ϕx :n", tai konkreettisesti "havaitsee vaarallisen suden". Kutsuttakoon tätä *holistiseksi malliksi*. Kyseessä on edellä mainitun transformatiivisen mallin versio siinä mielessä, että sisäiset aistit vaikuttavat suoraan siihen, millainen havaintokokemuksesta muodostuu. Niiden ei

toisistaan rutkasti. Tuore esitys keskiaikaisista näkemyksistä ja niitä koskevasta kirjallisuudesta, ks. Oelze 2016, 42–80.

¹⁹ Suomenkielinen muotoilu olisi $P(x) \phi:nä$. Essiivin päätte on kuitenkin sen verran kömpelö, että käytän latinaa.

kuitenkaan tarvitse vaikuttaa suoraan toistensa toimintaan; riittää, että ne muokkaavat havaintokokemusta.

Holistinen malli sopii erityisen hyvin selllaisten teorioiden analysointiin, joissa sisäiset aistit eivät ole erillisiä. Yksi sisäinen aisti kykenee eri tyyppiisiin toimintoihin tai kognitiivisiin akteihin ja vastaa siten kaikista kehittyneemmistä kognitiivisista funktioista.²⁰ Käytännössä tämä tarkoittaa, että ei ole olemassa puhdasta havaintoa $P(x)$, johon voi liittyä erilaisia jonakin havaitsemisen muotoja *qua* ϕ . Havainto sisältää lähtökohtaisesti kaikki lisäelementit, eikä niiden lisäämiseen tarvita uusia kykyjä.

Vaikuttaa luontevalta, että sisäisten aistien vähentäminen johtaa holistiseen malliin additiivisen mallin sijaan. Sisäisten aistien moneutta puolustavat filosofit eivät kuitenkaan välttämättä sitoutuneet additiiviseen malliin. Heidän teorioidensa yksityiskohtiin menemättä voidaan todeta, että kykypsykologian metodologiset sitoumukset ovat merkittävässä asemassa teorioiden tulkinnassa. Ehdotin edellä, että kykypsykologia voidaan nähdä analyttisena projektina, jonka avulla pyrittiin tekemään selkoa monimutkaisista psykologisista prosesseista. On mahdollista ajatella, että filosofisen analyysin lähtökohtana on fenomenologisesti jakamaton kokemus, jossa ulkoiset objektit havaitaan jonakin – havaintokokemus sisältää kaikki edellä mainitut ϕ :t – ja kykypsykologia on vain pyrkimys analysoida tätä kokemusta.²¹ Tällöin puhtaan aistihavainnon ja sen prosessoinnin/tulkinnan välillä ei ole kokemuksellista eroa. Sielu ei tee mitään alkuperäisen havainnon jälkeen, koska havaintokokemus sisältää jo kaikki lisäelementit. Psykologisten funktioiden erottelu on vain teoreettinen yritys ymmärtää, mitä havainnossa tapahtuu. Näin ymmärrettynä useita sisäisiä aisteja postuloivat teoriat voidaan ymmärtää osin holistisen mallin mukaisesti: vaikka kognitiivinen prosessi jakautuu osaprosesseihin, jotka vastaavat *qua* ϕ -osiosta, tämä saattaa tapahtua fenomenaalisen kokemuksen ”alla”, siten että subjekti on tietoinen ainoastaan prosessin lopputuloksesta.

Holistisen mallin ymmärtäminen helpottunee, mikäli tarkastelemme ulkoisten aistien ja yhteisaistin välistä suhdetta koskevaa argumenttia. Seuraava katkelma osoittaa, että havaintokokemus tulee ymmärtää holistisen

²⁰ Esimerkiksi Petrus Olivi (n. 1248-1298) puolusti tällaista teoriaa (Toivanen 2007; Toivanen 2013, 225–344).

²¹ Keskiaikaiset filosofit esittävät Aristotelesta seuraten vertauksen, jonka mukaan rationaalinen sielu sisältää aistisielun kuten neliö sisältää kolmion (ks. esim. Tuomas Akvinolainen, *Sent. DA* 2.5, 90b; Aristoteles, *Sielusta* 2.3, 414b20–35). Kolmio todella on neliössä, mutta se löytyy ainoastaan tekemällä hieman analyttistä työtä. Samalla tavalla sisäisten aistien tuottamat ϕ :t ovat osa kokemusta, mutta ne voidaan eristää siitä analyttisellä metodilla. Ks. Toivanen (ilmestyy).

mallin mukaisesti ainakin perustasolla. Ihmisillä on kaksi silmää, joten jokaista näkemäämme objektia vastaa kaksi $P(x)$:ää. Kuitenkin yhteisaistin vaikutuksesta objekti ilmenee havaintokokemuksessamme yhtenä:

[...] yhteisaisti täydentää ulkoiset aistit. Vaikka ulkoisten aistien elimet ovat kaksiosaisia (paitsi makuaistissa, jossa kaksi elintä ovat yhdistyneet) – kuten kaksi silmää ja kaksi korvaa – havainnon kohde ei kuitenkaan ilmene kahtena vaan yhtenä, joten sen täytyy välittyä yhteen sisäiseen aistinelimeen. Kun siis havainnon kohde havaitaan yhtä aikaa ja yhtenä, on sen representaatio (*species*) yhtä aikaa ulkoisessa ja sisäisessä elimessä; niinpä yhteisaisti täydentää ulkoiset aistit, sillä ne täydennetään sisäisessä elimessä.²²

Fenomenaalisessa havaintokokemuksessa ulkoinen objekti on yksi, mutta analyttinen tarkastelu osoittaa, että molemmissa silmissä on siitä erillinen kuva. Näin ollen vaikuttaa ilmeiseltä, että holistinen malli on ainoa mahdollinen tapa selittää ulkoisten aistien ja yhteisaistin välinen suhde. Ei kuitenkaan ole selvää, voidaanko muiden sisäisten aistien toiminta selittää samalla tavalla, joten pitkälle meneviä johtopäätöksiä ei tällä perusteella voi tehdä.

Kahden heuristisen mallin keskeinen ero on, että edellisessä mallissa $P(x)$ *qua* ϕ , tulkinnallinen elementti *qua* ϕ voidaan ottaa pois, jolloin jäljelle jää puhdas yksittäistä aistikvaliteettia koskeva havainto. Sen sijaan holistisessa mallissa $P(\phi x)$ tulkinnallinen ϕ on vääjäämättä osa havaintokokemusta, eikä sitä voi erottaa muuten kuin teoreettisesti. Havainto on aina havaitsemista jonakin, ja esimerkiksi arviokyky on koko ajan aktiivinen ja arvioi havainnon kohteen haitalliseksi tai hyödylliseksi. Milloin kohde ei ole kumpaakaan, arviokyky arvioi sen neutraaliksi.²³ Muut sisäiset aistit voidaan käsittää samalla tavalla. Ne muodostavat dynaamisen kokonaisuuden, jonka osat toimivat koko ajan yhdessä, vaikka eivät aina kontribuoikaan kokemukseen mitään.

Toinen merkittävä ero on, että mallissa $P(x)$ *qua* ϕ puhtaan havainnon sisältö ei periaatteessa riipu siitä, millaisia korkeampia kognitiivisia kykyjä havaitsijalla sattuu olemaan. Korkeampien eläinten ja ihmisten tapa havaita värejä ja ääniä ei teoriassa eroa yksinkertaisempien eläinten havainnosta. Sitä

²² Alexander Haleslainen, *Summa Theologica*, vol. 2, 1.2, q. 2, 437b. Termin *species* kääntäminen representaatioksi ei ole täysin ongelmatonta, sillä keskiaikaiset filosofit eivät yleisesti ottaen hyväksyneet representationalistista havaintoteoriaa (ks. esim. Pasnau 1997). Käännöksen ongelmat eivät kuitenkaan ole tässä yhteydessä merkittäviä.

²³ Tämä tulkinta on kuitenkin kiistanalainen. Tietääkseni yksikään keskiaikainen filosofi ei eksplisiittisesti sano, että arviokyvyn kontribuutio voisi olla ”tyhjä”.

vastoin holistisessa mallissa kyvyt vaikuttavat välttämättä havaintoon, sillä puhdasta havaintoa ei voi erottaa jonakin havaitsemisen muodoista, jotka riippuvat korkeammista kognitiivisista kyvyistä – tästä syystä holistinen malli on transformatiivisen mallin muoto.²⁴

* * *

Keskiaikaiset filosofiset keskustelut ovat ainakin kahdesta syystä merkittäviä. Ensinnäkin niitä voidaan käyttää käsitteellisen ja ei-käsitteellisen havainnon välisen rajan arvioinnissa. Keskiajalla tehtiin hienovaraisia erittelyjä havaintokokemuksen eri piirteistä; me voimme kysyä, mitkä niistä ovat käsitteellisiä. Jos hyväksymme, että keskiaikainen havaintokokemukseen liittyvien elementtien erottelu on jossain määrin uskottava kuvaus havainnon fenomenologiasta, ja että eläinten käyttäytymisen selittäminen edellyttää tämän kaltaisten psykologisten prosessien attribuointia niille, on meillä kaksi vaihtoehtoa.

- (1) Käsitteellisesti jäsentynyt havainto edellyttää kieltä ja rationaalisuutta, jolloin edellä käsitellyt havaintokokemuksen piirteet ovat ei-käsitteellisiä. Tästä seuraa, että suhteellisen monimutkainen ei-käsitteellinen havaintokokemus on mahdollista.
- (2) Joitakin edellä mainituista jonakin havaitsemisen muodoista tulee pitää jollain tavalla käsitteellisinä havaintokokemuksen muotoina. Tällöin puhtaasti ei-käsitteellisen ja käsitteellisesti jäsentyneen havainnon väliin jää tilaa esikäsitteellisen havainnon muodoille. Tässä tapauksessa oleellinen jatkokysymys kuuluu: onko esikäsitteellinen havainto itse asiassa ehto käsitteellisen havainnon syntymiselle?

Keskiaikainen filosofia mahdollistaa myös ihmisen ja muiden eläinten välisen rajalinjan tarkastelemisen uudesta näkökulmasta. Suurinta osaa jonakin havaitsemisen muodoista pidettiin itsestään selvästi eläimille kuuluvina. Mikäli

²⁴ On tietenkin mahdollista hyväksyä $P(x) \text{ qua } \phi$ -malli ja väittää, että korkeammilla kyvyillä on jonkinlainen "takaisinsyöttömekanismi", joka muuttaa alempien toimintaa. Esimerkiksi Tuomas Akvinolainen väittää, että ihmisen rationaalisuus muuttaa aistisielun kykyjen toimintaa (ST 1.78.4). Mekanismi ei kuitenkaan nähtävästi koske ulkoisten aistien ja yhteisaistin toimintaa, vaan ainoastaan muistia ja arviokykyä. Huomautettakoon vielä, että sisäiset aistit erotettiin toisistaan nimenomaan siksi, että niiden toimintoja pidettiin perustavanlaatuisina kokemusta konstituivina osina. Näin ollen vaikuttaa selvältä, että yhden kyvyn toiminta ei muutu toisen kyvyn vaikutuksesta, lukuun ottamatta eräitä erityistapauksia, jotka keskiaikaiset filosofit mainitsivat eksplisiittisesti.

hyväksymme ensimmäisen heuristisen mallin (additiivisen mallin), voimme ajatella, että ihmisen rationaalisuus on muiden sielun kykyjen tavoin erillinen lisätekijä. Se muokkaa havaintoa lisäämällä siihen jotain: ymmärryksen havaitun asian olemuksesta ja määritelmästä, kielellis-käsitteellisen luokittelun ja niin edelleen. Jos sen sijaan kallistumme transformatiivisen mallin kannalle, on helpompi ajatella, että rationaalisuus muuttaa havaintokokemuksen perin pohjin. Tällöin jonakin havaitsemisesta tulee elimellinen osa havaintoa, ja sikäli kuin rationaalisuus vaikuttaa alempiin kognitiivisiin prosesseihin samalla tavalla kuin sisäiset aistit, inhimillinen havaintokokemus eroaa radikaalisti muiden eläinten havainnoista. Jälkimmäinen malli ei tietenkään välttämättä edellytä sen hyväksymistä, että rationaalisuus läpäisee inhimillisen kokemuksen täysin, mutta sen valossa tämän ajatuksen hyväksyminen lienee helpompaa.²⁵

Göteborgs Universitet

Kirjallisuus

- Albertus Magnus (1968). *De anima*. Toim. C. Stroick. Alberti Magni Opera Omnia 7/1. Aschendorff: Monasterii Westfalarum.
- Alexander Haleslainen (1928). *Summa Theologica*. Vol. 2. Florence: Collegium S. Bonaventurae.
- Allen, C. & Hauser, M.D. (1991). "Concept Attribution in Nonhuman Animals: Theoretical and Methodological Problems in Ascribing Complex Mental Processes", *Philosophy of Science* 58 (2), 221–240.
- Aristoteles (2006). *Sielusta*. Suom. K. Näätsaari. Teokset 5. Helsinki: Gaudeamus.
- Avicenna (1972). *Liber de Anima seu Sextus de naturalibus*. 2 vols. Toim. S. Van Riet. Louvain/Leiden: E. Peeters/Brill.
- Boyle, M. (2016). "Additive Theories of Rationality: A Critique", *European Journal of Philosophy* 24 (3), 527–555.
- Di Martino, C. (2008). *Ratio particularis. Doctrines des senses internes d'Avicenne à Thomas d'Aquin*. Études de philosophie médiévale 94. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Dominicus Gundissalinus (1940) *De anima*, teoksessa J. T. Muckle (toim.), *The Treatise De anima of Dominicus Gundissalinus*. *Mediaeval Studies* 2, 23–103.
- Johannes Blund (2013). *Tractatus de anima*. Teoksessa John Blund, *Treatise on the Soul*, toim. D. A. Callus & R.W. Hunt, käänt. M.W. Dunne. Oxford: Oxford University Press.
- Johannes la Rochellelainen (1995). *Summa de anima*. Toim. J. G. Bougerol. Textes Philosophiques du Moyen Age 19. Paris: Vrin.

²⁵ Tämän tutkimuksen on rahoittanut Stiftelsen Riksbankens Jubileumsfond.

- Kaukua, J. (2014). "Avicenna on the Soul's Activity in Perception", teoksessa J. F. Silva & M. Yrjönsuuri (toim.), *Active Perception in the History of Philosophy from Plato to Modern Philosophy*. Dordrecht: Springer, 99–116.
- McDowell, J. (1996). *Mind and World*. Cambridge, MA/London: Harvard University Press.
- Tellkamp, J.A. (2016). "Aping Logic? Albert the Great on Animal Mind and Action", teoksessa J. Kaukua & T. Ekenberg (toim.), *Subjectivity and Selfhood in Medieval and Early Modern Philosophy*. Studies in the History of Philosophy of Mind 16. Dordrecht: Springer, 109–123.
- Oelze, A. (2016). *Theories of Animal Rationality in the Later Middle Ages*. (Julkaisematon väitöskirja)
- Pasnau, R. (2011). *Metaphysical Themes 1274–1671*. Oxford: Clarendon Press.
- Pasnau, R. (1997). *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pasnau, R. (2002). *Thomas Aquinas on Human Nature. A Philosophical Study of Summa Theologiae Ia 75-89*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Petrus Olivi (1922–1926). *Quaestiones in Secundum librum Sententiarum*. Toim. B. Jansen. Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi 4–6. Florence: Collegium S. Bonaventurae.
- Roger Bacon (1996). *Perspectiva*. Teoksessa D. C. Lindberg (toim.), *Roger Bacon and the Origins of Perspectiva in the Middle Ages*. Oxford: Clarendon Press.
- Toivanen, J. (2007). "Peter Olivi on Internal Senses", *British Journal for the History of Philosophy* 15 (3), 427–454.
- Toivanen, J. (2013). *Perception and the Internal Senses. Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul*. Leiden/Boston: Brill.
- Toivanen, J. (ilmestyy). "Perceptual Experience. Assembling a Medieval Puzzle", teoksessa M. Cameron (toim.), *History of the Philosophy of Mind*, vol. 2, *Philosophy of Mind in the Early and High Middle Ages*. Routledge.
- Tuomas Akvinolainen (2010). *Summa Theologiae*. Suom. J.-P. Rentto. Helsinki: Gaudeamus.
- Tuomas Akvinolainen (1996). *Quaestiones disputatae de anima*. Toim. B.-C. Bazán. Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia Iussu Leonis XIII P.M. Edita 24. Rome/Paris: Commissio Leonina/Les Editions du Cerf.
- Tuomas Akvinolainen (1984). *Sententia libri De anima*. Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia Iussu Leonis XIII P.M. Edita. Rome/Paris: Commissio Leonina/J. Vrin.