

ALUSSA OLI TEKO

Ymmärtämisen käsitteestä perustuen Ludwig Wittgensteinin
myöhäisfilosofiaan

Markus Kortesmäki
Pro gradu -tutkielma
Yhteiskuntatieteiden
ja filosofian laitos
Jyväskylän yliopisto
Syksy 2012

ALUSSA OLI TEKO

Ymmärtämisen käsitteestä perustuen Ludwig Wittgensteinin myöhäisfilosofiaan

Markus Kortesmäki

Filosofia

Pro gradu -tutkielma

Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos

Jyväskylän yliopisto

Ohjaaja: Antti Heikinheimo, Arto Laitinen

Syksy 2012

sivumäärä: 87 sivua + 0 liitettä

Tiivistelmä: Tarkastelen tutkielmassani ymmärtämisen käsitettä Ludwig Wittgensteinin myöhäisfilosofian pohjalta. Pyrin samalla sekä esittelemään että soveltamaan Wittgensteinin erityislaatuista filosofista menetelmää.

Tulkintani mukaan Wittgenstein käsitti filosofian tehtäväksi sen osoittamisen, että filosofiset ongelmat perustuvat virheellisille oletuksille. Tämä osoitetaan tarkastelemalla ongelman kannalta relevanttien käsitteiden ”kielioppia” eli käytösääntöjä, jotka määräävät niiden merkityksen. Filosofian tarkoitus ei siis ole esittää ratkaisuja filosofisiin ongelmiin vaan paljastaa niiden olevan mielettömiä osoittamalla, että jos ilmaisuja käytetään niiden kieliopin mukaisesti, filosofisia ongelmia ei synny. Tätä metodia pyrin myös noudattamaan tutkiessani ymmärtämisen käsitteeseen liittyviä filosofisia ongelmia.

Tutkin ensin kahta kielellisten merkitysten ymmärtämiseen liittyvää filosofista ongelmaa, jotka nimeän merkityksen ongelmaksi ja ymmärtämisen ongelmaksi. Merkityksen ongelma kuuluu: ”miten kielellisellä ilmaisulla voi olla merkitys?” Hegemonisessa asemassa läpi filosofian historian olleelle augustinolaiselle kielikäsitteelle ominainen vastausstrategia on etsiä ilmaisun ja sen merkityksen yhdistävää metafysisistä ”väljäsentä”. Tämä vastaus synnyttää enemmän kysymyksiä kuin vastauksia. Ongelmasta päästään eroon omaksumalla wittgensteinilainen kielikäsite, jonka mukaan sanan yhdistää sen merkitykseen konventio, kieliopillinen sääntö. Vastaava on muodoltaan ymmärtämisen ongelma, joka kuuluu: ”miten voimme ymmärtää kielellisten ilmaisujen merkityksiä?” Augustinolaiset filosofit ehdottavat ymmärtämisen perustaksi ajattelun kieltä, mikä johtaa jälleen ongelmiin. Tämä kestäättömäksi osoittautuva, merkitykset tosiseikkoihin redusoimaan pyrkivä teoria on korvattava normatiivisella kielikäsitteellä: kielellisen ilmaisun ymmärtäminen on kykyä pelata kielipeliä, johon ilmaisu kuuluu eli osallistua siihen normatiiviseen elämänmuotoon, jossa ilmaisua käytetään.

Toisessa pääluvussa tutkin toisten elämänmuotojen ymmärtämistä jälleen kahden filosofisen ongelman kautta. Varman tiedon ongelma eli kysymys varmimmasta mahdollisesta tiedosta paljastuu mielettömäksi. Ilmenee, että varmat perususkokemuksemme eivät ole tietoa vaan normatiivisten elämänmuotojemme sääntöjä. Toiseen elämänmuotoon kuuluvan ihmisen ymmärtäminen merkitsee samojen asioiden pitämistä varmana. Lopulta käsittelen toisten elämänmuotojen ongelmaksi nimeämäni paradoksia, jonka mukaan emme voisi koskaan ymmärtää toisia elämänmuotoja, koska ne ovat omamme kanssa yhteismitattomia. Ongelmanasetteluun sisältyvä oletus elämänmuotojen yhteismitattomuudesta niissä käytettyjen ilmaisujen kääntymättömyytenä osoittautuu kuitenkin sisäisesti ristiriitaiseksi. Eri elämänmuodoista on silti mielekäästä puhua, sillä toisenlaisia sääntöjä seuraava ihminen ei välttämättä pysty rationaalisesti vakuuttamaan toista omien sääntöjensä paremmuudesta, eikä toisen elämänmuodon ymmärtäminen siten aina käytännössä onnistu.

Avainsanat: Ludwig Wittgenstein; ymmärtäminen; metafilosofia; merkitys; normatiivisuus; varmuus; elämänmuoto

SISÄLLYS

1. JOHDANTO.....	1
1.1. Ludwig Wittgenstein.....	2
2. KIELEN YMMÄRTÄMINEN.....	4
2.1. Merkityksen ongelma.....	5
2.1.1. Merkitys augustinolaisessa kielikäsityksessä.....	7
2.1.2. Lauseet ja kielipelit.....	14
2.1.3. Ostensiivinen määritelmä ja kieliopilliset säännöt.....	19
2.2. Ymmärtämisen ongelma.....	32
2.2.1. Yksityisen kielen ristiriitaisuus.....	33
2.2.2. Ymmärtäminen ja kielipelit.....	43
3. TOISTEN ELÄMÄNMUOTOJEN YMMÄRTÄMINEN.....	52
3.1. Varman tiedon ongelma.....	54
3.1.1. Moore ja saranalauseet.....	55
3.1.2. Saranat ja kieliopilliset säännöt.....	62
3.2. Toisten elämänmuotojen ongelma.....	67
3.2.1. Ongelma ja osapuolet.....	70
3.2.2. Elämänmuodot ylittävä ymmärtäminen.....	72
4. LOPUKSI.....	82
LÄHTEET.....	84

1. JOHDANTO

Tutkin työssäni ymmärtämisen ilmiötä itävaltalais-englantilaisen filosofin Ludwig Wittgensteinin (1889–1951) myöhäisfilosofiaan pohjaten. Wittgensteinin filosofiaan nojautuminen tuo työhöni eräitä metodologisia erityispiirteitä, joista olennaisin lienee se, että ymmärtämisen ilmiön tutkiminen merkitsee ymmärtämisen käsitteen tutkimista. ”Käsitteen tutkiminen” puolestaan merkitsee kielellisen ilmaisun käyttötapojen tarkastelua, ei esimerkiksi ymmärtämisen henkisen ilmiön fenomenologista reflektointia. Katson, että tällä tavalla voidaan edistää ymmärtämisen ilmiön ymmärtämistä, eikä kyse ole suinkaan vain triviaalien huomioiden esittäminen kielellisten symboleiden suhteista (ks. Baker & Hacker 2009, 56).

Tutkielmani jäsentyy kahden kysymyksen ympärille. Niistä ensimmäinen on varsinainen tutkimusongelmani ja määrää näin työni sisällön. Se kuuluu yleisessä muodossaan: mitä on ymmärtäminen? Pyrin osoittamaan, että eräät yleisesti hyväksytyt, tiettyyn filosofiseen perinteeseen perustuvat käsitykset ymmärtämisen luonteesta ovat kestäättömiä ja että näille käsityksille on mahdollista löytää ongelmaton vaihtoehto Wittgensteinin filosofiasta. Tutkielmani kahdessa pääluvussa tutkin ensin kielen ymmärtämistä ja tämän jälkeen yleisemmin normatiivisen toiminnan ymmärtämistä.

Työni toisen keskeisen kysymyksen voi puolestaan sanoa antavan työlleni muodon tai rakenteen. Se kuuluu jälleen yleisesti: mitä filosofia oikein on? Pyrin osoittamaan, että usein omaksuttu metodi filosofiasta uuden tiedon tavoittelemisena on ongelmallinen, ja Wittgensteinin filosofiaan pohjaava käsitys filosofiasta käsitteellisten ongelmien hälventämisenä väistää tuon metodin kohtaamat haasteet.

Lienee tarpeen korostaa, että en pyri ensisijaisesti tekemään eksegeettistä tutkimusta siitä, mikä on myöhäis-Wittgensteinin käsitys ymmärtämisestä tai filosofiasta. Tarkoitukseni on sen sijaan tehdä työssäni wittgensteinilaista filosofiaa näiden käsitteiden suhteen eli tutkia kyseisiä käsitteitä Wittgensteinin filosofiaan nojaten. Tämä toki edellyttää usein hänen filosofiansa melko seikkaperäistä esittelemistä.

Pyrkimykseni tässä työssä on luonnollisesti löytää vastaus molempiin asettamiini kysymyksiin. En kuitenkaan tyydy vain toteamaan vastauksia, vaan myös sovellan niitä tutkielmassani. Kun tutkielmani tarkoitus on edistää ymmärtämisen ymmärtämistä, ja jos käsitykseni ymmärtämisestä on oikea, sitä tulee voida soveltaa myös tähän työhön itseensä. Samoin on toisen kysymyksen laita: kun käy ilmi, että Wittgenstein käsittää filosofian tietynlaisiin ongelmiin reagoivana toimintana, ja koska työni on peittelemättömän wittgensteini-lainen, niin noudatan kyseistä filosofian tekemisen tapaa työssäni. Katson kuitenkin, etteivät työhöni sisältyvät argumentit ole kehämäisiä siinä mielessä, että tutkimusongelmani tai muiden ongelmien vastaukset sisältyisivät premisseihini. Yritän pikemminkin argumentoida sen puolesta – niin pitkälle kuin se on mahdollista – että esittämäni käsitykset ymmärtämisestä ja filosofiasta ovat selkeimpiä ja hedelmällisimpiä saatavilla olevista vaihtoehdoista.

Wittgensteinin myöhäisfilosofiasta kirjoitettaessa ei voida sivuuttaa hänen varhaiskauttaan. Vaikka katsottaisiinkin, ettei hänen myöhemmillä ajatuksillaan ole paljonkaan yhteistä hänen nuoruutensa metafysis-mystisen filosofian kanssa, hänen myöhäisfilosofiansa on silti parhaiten ymmärrettävissä suhteessa hänen aiempaan ajatteluunsa, kuten hän itsekin totesi (FT, s. 18). Onkin aluksi tarpeen kertoa lyhyesti Wittgensteinista ja hänen ajattelunsa kehitymisestä.

1.1. Ludwig Wittgenstein

Wittgensteinin ajatteluun sisältyi kaksi hyvin erilaista mutta toisiinsa monessa suhteessa kytkeytynyttä kautta. Varhaiskaudellaan hän keskittyi Gottlob Fregen ja hänen opettajanaan Cambridgessä toimineen Bertrand Russellin vaikutuksesta logiikan ja matematiikan filosofiaan. Hänen ainoa elämänsä aikana julkaisemansa teos *Tractatus logico-philosophicus* vaikutti merkittävästi loogiseen positivismiin.

Tractatuksen on sanottu panneen alulle niin kutsutun kielellisen käänteen filosofiassa (Baker & Hacker 2005a, 272). Kuten epistemologia oli ottanut metafysiikan paikan ensimmäisenä filosofiana Immanuel Kantin ”kopernikaanisen käänteen” myötä, 1900-luvulla kielifilosofia puolestaan syrjäytti epistemologian sinä tutkimusalana, jonka kautta uskottiin saata- van perustavinta mahdollista tietoa todellisuudesta. *Tractatuksessa* Wittgenstein julistaa fi-

losofian olevan ”kielen kritiikkiä” (TLP 4.0031). Teoksessa esitellyn järjestelmän puitteissa tämä väite onkin uskottavampi kuin miltä se ehkä ensinäkemältä vaikuttaa: nuoren Wittgensteinin mukaan todet lauseet ovat loogiselta muodoltaan isomorffisia tosiseikkojen kanssa, joten kun tunnetaan lauseen looginen rakenne, tunnetaan myös vastaavien tosiseikkojen looginen rakenne eli se, millä tavalla ne muodostuvat metafyyysisesti primaareista ”objekteista” (ks. TLP 3.22). Kun siis tunnetaan perin pohjin kielen rakenne, tunnetaan perin pohjin maailman rakenne.

Wittgenstein itse katsoi ratkaisseensa teoksessaan kaikki filosofian ongelmat ja vetäytyi filosofian parista lähes kymmenen vuoden ajaksi toimien muun muassa kansakoulunopettajana Itävallan maaseudulla. Hän palasi kuitenkin Englantiin ja syventyi uudelleen filosofiaan. Hänen myöhäiskautensa ajattelua voidaan pitää reaktiona hänen varhaiskauteensa, mutta kyse ei ole vanhan teorian hienosäätämisestä: hän loi myöhäistuotannossaan uudenlaisen ja omaperäisen filosofisen metodin.

Myöhäiskaudellaan Wittgensteinin käsitys kielestä ja todellisuudesta poikkeaa *Tractatusen* opeista monissa keskeisissä suhteissa, vaikka kieli on edelleen hänelle ensisijainen filosofisen tutkimuksen kohde. Siinä missä hän oli aiemmin ajatellut, että kielellä on yksi funktio, todellisuuden kuvaaminen, hänen uuden filosofiansa mukaan kieltä voidaan käyttää lukemattomilla eri tavoilla lukemattomissa eri kielipeleissä (FT § 23). Hän samasti kielellisten ilmausten merkitykset niiden käyttötapoihin (FT § 43), minkä myötä hänen käsityksensä kielestä oli paitsi aiempaa paljon laajempi, myös löysi kosketuspinnan paljon yleisempään keskusteluun normatiivisesta toiminnasta tai säännön seuraamisesta, millä nimikkeellä aiheeseen Wittgensteinin yhteydessä tavallisesti viitataan. Itse asiassa kielen tutkimisella oli myöhäis-Wittgensteinin filosofiassa vielä keskeisempi sija kuin mitä sillä oli *Tractatuksessa* ollut. Se ei enää ollut vain väylä metafysiikan tutkimiseen, vaan kielen tutkiminen tai ”kieliopillisten huomautusten” esittäminen oli hänen uuden filosofiansa päätehtävä (Baker & Hacker 2009, 55–56). Kielellisestä ymmärtämisestä on siksi hyvä aloittaa tämäkin tutkielma.

2. KIELEN YMMÄRTÄMINEN

Tarkastelen tutkielmani ensimmäisessä luvussa Wittgensteinin kielifilosofiaa ja hänen käsitystään kielen ymmärtämisestä. Ennen tähän kysymykseen syventymistä on kuitenkin sanottava jotain tutkimukseni menetelmästä.

Tulkinnat Wittgensteinin filosofisesta metodista noudattelevat tyypillisesti jompaakumpaa kahdesta päälinjasta. Stern (2004, 34–36) nimittää näitä tulkintoja ”pyrrhonistiseksi” ja ”ei-pyrrhonistiseksi” tulkinnaksi¹. Edellistä tulkintaa kannattavat tulkitsijat katsovat Wittgensteinin olevan jonkinlainen ”antifilosofi”, jonka pyrkimyksenä on osoittaa filosofia mielettömäksi. Näin tulkittuna wittgensteinilaisen filosofin pyrkimyksenä ei olekaan löytää oikeita vastauksia filosofisiin ongelmiin, vaan päästä näistä ongelmista eroon. Tätä tulkintaa kannattavat tutkijat katsovat Wittgensteinin filosofian olevan ”terapeuttista” ja filosofisen ongelman olevan kiusallinen, hoitamista vaativa vaiva. Toiset tulkitsijat puolestaan ajattelevat Wittgensteinin tekevän filosofiaa tavalla, joka muistuttaa enemmän perinteistä filosofian tekemisen tapaa. Tässä tulkinnassa hänen katsotaan haluavan osoittaa mielettömiksi vain huonoja filosofisia teorioita ja ehdottavan itse parempia ratkaisuja filosofeja vaivaneisiin ongelmiin. Wittgenstein käsitteli jonkin verran omaa filosofista metodologiaan, mutta selvää ratkaisua hänen teksteistään ei tähän tulkintakiistaan löydy. Esimerkiksi hänen toteamuksensa, että hänen päämääränsä filosofiassa on ”osoittaa karpäselle ulospääsy karpäslasista” (FT § 309), ei juuri ole avuksi, sillä ”karpäslasin” voidaan tulkita tarkoittavan niin filosofiaa yleensä kuin erityisiä filosofisia ongelmiakin.

Seuraan työssäni ”ei-pyrrhonistista” tulkintaa. En toisin sanoen tyydy vain osoittamaan, mitä ongelmia seuraa perinteisestä lähestymistavasta johonkin filosofiseen ongelmaan, vaan pyrin Wittgensteinin filosofiaan nojaten osoittamaan paremman lähestymistavan kyseiseen ongelmaan. Kuten nähtiin, ei ole epätavallista korostaa spesifeihin filosofisiin ongelmiin keskittymisen tärkeyttä Wittgensteinille. Harvinaisempaa on kuitenkin esittää Wittgensteinin ajatukset siinä muodossa, missä minä tulen ne esittämään, nimittäin hänen kritiikkinsä tietyn filosofisen paradoksin oletusten kritiikkinä ja hänen positiivinen filosofiansa ehdotuksena siitä, miten aihe tulisi käsitteellistää, jotta tällaista paradoksia ei syntyisi.

¹ Ajatus Wittgensteinin ja pyrrhonilaisten skeptikkojen vertaamisesta on peräisin Fogelinilta (1987, kpl. 15)

Tässä pääluvussa käsittelen kahta erityistä filosofista ongelmaa. Nimeän ne *merkityksen ongelmaksiksi* ja *ymmärtämisen ongelmaksiksi*. Ne, kuten muutkin ongelmat, joita tulen käsittelemään, ovat skeptisiä ongelmia siinä mielessä, että niissä kyseenalaistetaan jonkin arkipäiväisen ilmiön olemassaolo. Tavallinen filosofinen lähestymistapa näihin ongelmiin on pyrkimys antaa niihin niin sanotusti suora vastaus. Tämä merkitsee sitä, että skeptisen kyseenalaistuksen tunnustetaan olevan oikeutettu, mutta pyritään osoittamaan, että se on virheellinen. Tarkoitukseni on näyttää tätä muotoa olevien ongelmien olevan näennäisongelmia: oikea tapa ratkaista tällainen ongelma ei ole pyrkiä vastaamaan skeptiseen haasteeseen², vaan ”hälventää” ongelma osoittamalla, että se ja kaikki vastausyritykset siihen perustuvat lähtökohtaisesti joillekin väärille oletuksille ja että ongelma on siten mieletön. Tämän jälkeen voidaan osoittaa, mikä näissä oletuksissa on väärää ja miten niitä olisi muutettava, jotta mieletöntä filosofista paradoksia ei syntyisi.³

2.1. Merkityksen ongelma

Ensimmäinen askel tutkittaessa kielen ymmärtämistä on merkityksen käsitteen tutkiminen. Merkitseehän kielen ymmärtäminen kielellisten ilmaisujen merkitysten ymmärtämistä. Kysymys kielellisistä merkityksistä voidaan pukea ”merkityksen ongelmaksiksi” nimeämäni filosofisen ongelman muotoon: Miten kielellisellä ilmaisulla voi olla merkitys? Mikä tosiseikka takaa sen, että ilmaisulla on merkitys, eikä se ilmaisun käyttäjien tietämättä häviä tai muutu? Skeptinen haaste, että mitään tällaista tosiseikkaa ei ole, vaatii filosofia etsimään kysymykseen suoran vastauksen. Hänen täytyy keksiä merkitysteoria, joka kestää kaikki skeptikkojen hyökkäykset ja kertoo siten kaikissa tapauksissa, miten mikin ilmaisu

2 Vaikka puhun työssäni johdonmukaisesti ”skeptisistä ongelmista” ja niitä esittävistä ”skeptikoista”, on syytä pitää mielessä, että vain harva filosofi, jos kukaan, on todella ollut johdonmukainen skeptikko. Skeptisismi onkin usein parasta tulkita positiivista teoriaa ehdottavan filosofin itsekritiikin ääneksi. Näin tulkittuna wittgensteinilainen kritiikki kohdistuu itse asiassa vain oletuksissaan harhautuneisiin filosofeihin.

3 Olen omaksunut tämän esitysmuodon pääpiirteissään Kripken paljon huomiota saaneesta teoksesta *Wittgenstein on Rules and Private Language* (1982), joka on puolestaan saanut metodologisia vaikutteita Humeen teoksesta *An Enquiry Concerning Human Understanding* (2007). Humelta (2007, kpl. 4 ja 5) ovat peräisin käsitykset skeptisestä ongelmasta ja siihen esitetystä ”skeptisestä vastauksesta”, jolla esitetty ongelma pyritään osoittamaan mielettömäksi, Kripkeltä (1982, 66) puolestaan nimitys ”suora vastaus” sellaisesta vastauksesta, joka pyrkii osoittamaan skeptisen haasteen virheelliseksi, ei mielettömäksi. Vaikka tämä esitysmuoto on työni kannalta keskeinen, sisällöllisesti työni ei uskoakseni kuitenkaan ole paljoakaan velkaa Kripkelle.

saa merkityksensä. Tulen nimittämään tällaista käsitystä kielestä ”augustinolaiseksi kielikäsitteeksi”.

Myöhäistuotannossaan Wittgenstein vastusti tällaista luonnontieteellisen mallin mukaista käsitystä filosofiasta. Läpi historian, filosofian on ajateltu erottautuvan erityistieteistä ennen kaikkea siinä suhteessa, että filosofiassa etsitään selityksiä perustavimmille ilmiöille. Näin ollen esimerkiksi kielifilosofiassa kysytään sellaisia kysymyksiä kuin: Mikä selittää sanan ja sen merkityksen välisen suhteen? Miksi sanat merkitsevät juuri niitä asioita kuin mitä ne merkitsevät? Mitkä ovat kaikkien kielten yhteiset piirteet? Filosofian tehtävä ei kuitenkaan ole tutkia tällaisia metafysisiä tai näennäisempiirisiä suhteita. Ei siksi, että se olisi jonkun muun tehtävä, vaan siksi, että mitään tällaisia suhteita ei ole: kysymykset, joissa tällaisten suhteiden olemassaolo oletetaan, ovat väärin asetettuja.

Wittgensteinin mukaan filosofiassa ei *selitetä* mitään, vaan filosofian tarkoitus on hälventää filosofisten oletusten synnyttämiä ongelmia kuvaamalla, miten ongelman kannalta relevantteja ilmauksia tavallisesti käytetään (FT § 109, 126). Esimerkiksi tutkimalla sanojen ”ilmaisu” ja ”merkitys” käyttötapoja käy ilmi, että merkitykset eivät perustu tosiasioihin. Kun filosofit kuitenkin pyrkivät vastaamaan kysymyksiin olettamistaan kaikkein perustavimmista empiirisistä suhteista, heillä on Wittgensteinin mukaan taipumus koettaa ”jalostaa kieleemme logiikkaa” (FT § 38)⁴. Tämä merkitsee sitä, että he unohtavat ne arkipäiväiset tilanteet ja olosuhteet, joissa tiettyjä sanoja tai ilmaisuja käytetään, olettaessaan, että termeillä on jokin erityinen filosofinen käyttötapa tai merkitys (Stern 2004, 97–98). Mitään sanojen tai ilmaisujen erityisiä filosofisia käyttötapoja ei kuitenkaan ole. Kun ilmaisujen tavalliset käyttötavat unohdetaan, kun ”kieli on lomalla”, syntyy filosofisia ongelmia (FT § 38).

Syy sille, miksi filosofien virheelliset oletukset eivät paljastu saman tien mielettömiksi, on monesti se, että ne ovat näennäisesti kieliopillisesti moitteettomia: esimerkiksi lause ”Puhekielinen lause voidaan kääntää ajattelun kielelle” vaikuttaa ongelmattomalta, sillä se

4 ”Jalostamiseksi” tässä suomennettu Wittgensteinin käyttämä saksankielinen termi on ”*sublimieren*”. Sillä voidaan kuitenkin tarkoittaa paitsi jalostamista tai psykologista ”ylevöittämistä”, myös fyysikaalista sublimoitumisprosessia, jossa aine muuttuu olomuotoaan kiinteästä suoraan kaasuksi (Böger et al. 2000, 792). Stern (2004, 98–99) tulkitsee, että Wittgenstein haluaa viitata ensisijaisesti juuri tähän fyysikaaliseen prosessiin. Näin tulkittuna kielikuva tarkoittaisi sitä, että filosofien käyttämänä sanojen ”kiinteä”, arkinen käyttö muuttuu ”kaasumaiseksi”, filosofiseksi merkitykseksi.

muistuttaa ongelmatonta väitettä ”Englanninkielinen lause voidaan kääntää ranskan kielelle”. Tätä voidaan nimittää ilmaisujen ”pintakieliopin” samankaltaisuudeksi (ks. FT § 664). Vasta sitten, kun sanojen käyttötapoja aletaan tutkia tarkemmin, käy ilmi, että lause on ongelmallinen tai suorastaan mieletön: kahden toisiaan pinnallisesti muistuttavan ilmaisun ”syväkielioppi” voi paljastua merkittävässä määrin toisistaan poikkeavaksi. Kun näin paljastuvista ongelmallisista oletuksista luovutaan, filosofiset ongelmat häviävät.

Erottelu kielenkäytön selittämisen ja sen kuvaamisen välillä selkiintyyneen alla, kun esittelen Wittgensteinin kielikäsitystä, ja varsinkin, kun käsitelen empiirisiä ja kieliopillisia suhteita. Nyt on kuitenkin aika siirtyä tutkimaan augustinolaisen kielikäsitteen sisältöä.

2.1.1. Merkitys augustinolaisessa kielikäsitksessä

Wittgenstein aloittaa teoksensa *Filosofisia tutkimuksia* lainauksella Augustinuksen *Tunnustuksista* (1981, I. 8), jossa tämä kertoo oppineensa kielen tarkkailemalla, millä sanoilla hänen vanhempansa nimittivät mitäkin objekteja (FT § 1). Augustinus kirjoittaa esimerkiksi:

Kun aikuiset ihmiset nimittivät jotakin esinettä ja kääntyivät sen puoleen, havaitsin tämän ja käsitin, että heidän lausumansa äänneet merkitsivät esinettä, johon he halusivat viitata. Tämän päättelin heidän eleistään – –.

Wittgensteinin mukaan Augustinus ilmaisee lainauksessa ”määrätyn kuvan inhimillisen kielen olemuksesta”. Hän eksplikoii tätä kuvaa seuraavasti: ”Kielen sanat nimeävät olioita – lauseet ovat tällaisten nimitysten yhdistelmiä.” Lisäksi kuvan mukaan ”jokaisella sanalla on merkitys. Tämä merkitys on rinnastettu sanaan. Se on olio, jota sana edustaa.” (FT § 1)

Augustinolaista kielikäsitystä luonnehtiva vastaus merkityksen ongelmaan on siis se, että sanan tai ilmaisun merkitys on sen edustama olio. Wittgenstein jatkaa tämän väitteen seurausten eksplikoimista läpi teoksensa. Hän ei kuitenkaan ajattele tämän kielikäsitteen olevan Augustinuksen keksintöä, vaan hän pitää tätä yhtenä niistä lukuisista filosofeista, jotka ovat jakaneet tämän käsityksen kielen toiminnasta. Itse asiassa Wittgenstein ajatteli sen, että niinkin selväjärkinen ajattelija kuin Augustinus oli kannattanut tätä kielikäsitystä, olevan merkki tämän käsityksen tärkeydestä (Baker & Hacker 2005a, 1; Malcolm 1990, 92).

Siitä, mikä augustinolaisen kielikäsitteen rooli *Filosofisissa tutkimuksissa* tarkalleen ottaen on, tutkijat ovat olleet erimielisiä (Stern 2004, 75–76). Toiset ovat katsoneet Wittgensteinin pitäneen sitä spesifinä käsityksenä kielestä ja tulkinneet sen edustavan esimerkiksi *Tractatuksen* kielen kuvateoriaa, joka olisi siten hyökkäyksen varsinainen kohde (ks. esim. Hintikka & Hintikka 1986, 179). Toisten mukaan taas augustinolainen kielikäsitte on verrattavissa maailmankuvaan, joka on lähde suurelle määrälle virheellisiä näkemyksiä kielen luonteesta (ks. esim. Baker & Hacker 2005a, 1)⁵. Mielestäni jälkimmäinen tulkinta sopii paremmin yhteen edellä hahmottelemani Wittgensteinin myöhäiskaudellaan omaksuman filosofisen metodin kanssa. Tämän tulkinnan mukaan ”augustinolainen kielikäsitte” on koelma yleisiä filosofisia motiiveja ja vastausten etsimisen metodeja, ja Wittgenstein kritisoi näin ollen pikemminkin perinteistä filosofian tekemisen tapaa kuin jotain tiettyä filosofista teoriaa. (Fogelinin 1987, 110; Stern 2004, 76–83.)

Tulkitsen siis augustinolaisen kielikäsitteen filosofiseksi ennakoasenteeksi tai filosofoimisen tavaksi, josta seuraa erilaisia, mutta tietyt kielen olemukseen liittyvät oletukset jakavia filosofisia teorioita. Voidaan perustellusti väittää, että monien muiden filosofisten teorioiden ohella niinkin paljon toisistaan poikkeavat perinteet kuin looginen positivismi ja fenomenologia jakavat joitakin augustinolaisia oletuksia. Koska augustinolaiset oletukset hyväksyvillä filosofeilla on kovin vähän muuta yhteistä, tätä kielikäsitteä kritisoitaessa täytyy keskittyä joihinkin siitä seuraaviin yleisiin kielifilosofisiin väitteisiin. Otan tässä lähtökohdakseni Glockin (1996a, 41) luettelon neljästä augustinolaiselle kielikäsitteelle ominaisesta väitteestä⁶: Ensinnäkin merkitystä pidetään siinä viittaussuhteena objektin ja sen nimen välillä. Toiseksi asiantilojen kuvaamisen ajatellaan olevan lauseiden tehtävä. Kolmanneksi ostensiivisen määritelmän uskotaan olevan viimekätinen tapa yhdistää sana sen merkitykseen. Neljänneksi julkisen kielen taustalla ajatellaan olevan ”ajattelun kieli”. Tutkielmani käsillä oleva pääluku jäsentyy näiden neljän väitteen eksplikoimisen ja kritisoimisen ympärille.

5 Baker ja Hacker (2005, 4–14) luettelevat jonkin augustinolaisen kielikäsitteen piirteiden kannattajiksi nuoren Wittgensteinin itsensä, B. Russellin, G. Fregen, J.S. Millin, J. Locken, M. Schlickin, W. E. Johnsonin, F. Waismannin, W. V. O. Quinen, R. Carnapin, T. Reidin, N. Chomskyn, D. Davidsonin, T. Hobbesin, Platonin, Aristoteleen, A. Arnauldin ja P. Nicolen. Lista ei epäilemättä ole tarkoitettu kaikenkattavaksi.

6 Myös Baker & Hacker (2005, 4–14) esittävät viisi otsikkoa käsittävän listan, jossa he ovat keränneet augustinolaiselle kielikäsitteelle tyypillisiä väitteitä. Sen perusväitteet ovat pitkälti samoja kuin Glockilla.

Wittgensteinilaisesta näkökulmasta mitään näistä väitteistä ei voida hyväksyä. Ensimmäinen, kysymys merkityksen luonteesta, on tutkielmani tämän luvun kannalta olennaisin, mutta neljättä väitettä voidaan hyvällä syyllä pitää väitteistä keskeisimpänä. Väitettä ajattelun kielen olemassaolosta voidaan nimittäin pitää teesinä, jolla muut kolme väitettä voitaisiin perustella. Paitsi että ajattelun kieli on enemmän tai vähemmän implisiittisenä Wittgensteinin kritiikin kohteena jo *Filosofisten tutkimusten* alusta lähtien, sitä koskee suoraan myös yksityisen kielen argumentti, jota usein pidetään koko teoksen kliimaksina. Kuten todettua, väite merkityksestä nimen ja objektin välisenä suhteena on augustinolaisen kielikäsitteksen vastaus merkityksen ongelmaan. Lisäksi tullaan näkemään, että väite ajattelun kielestä julkisen kielen perustana on sen vastaus ymmärtämisen ongelmaan. Vaikka nämä kaksi väitettä ovatkin tutkielmani päämäärän, ymmärtämisen käsitteen selventämisen kannalta tärkeimmät, kahden muun Glockin esittelemän teesin käsittely on välttämätöntä, jotta voitaisiin saavuttaa kokonaisnäkemys Wittgensteinin kielifilosofiasta. Aloitan kuitenkin ensimmäisestä väitteestä: sanan merkitys on objekti, johon se viittaa.

Ei ole tietenkään sinänsä virheellistä väittää, että kielissä on sanoja, joilla viitataan objekteihin, toisin sanoen objektien nimiä. Wittgenstein itse asiassa esittelee *Filosofisissa tutkimuksissa* fiktiivisen tilanteen, joka sopii jotakuinkin täydellisesti augustinolaiseen käsitykseen kielen luonteesta: kuvitellaan, että rakentaja ja hänen apulaisansa ovat rakentamassa vaikkapa muuria, ja näiden kahden välinen kieli koostuu pelkästään lausahduksista, joilla rakentaja käskää apulaistaan tuomaan hänelle erimuotoisia rakennuskiviä, sanoen esimerkiksi ”laatta!” tai ”palkki!” (FT § 2) Tässä kielessä on vain sanoja, joita vastaa jokin objekti, nimittäin rakennuskivi, joten on mielekästä sanoa, että kyseinen kieli koostuu pelkästään objektien nimistä. Tällaisen kielen esittelemisen motiivina on kuitenkin se, että kieli ilmenee hyvin köyhäksi. Jos kielet koostuvat vain objektien nimistä, miten on esimerkiksi verbien, lukusanojen ja värien nimien laita? Voimme kyllä sanoa, että numeraali edustaa lukua tai verbi edustaa tekoa kuten rakennuskiven nimi edustaa rakennuskiveä, mutta se ei muuta sitä tosiasiaa, että näiden sanojen ”käytöt ovat läpeensä erilaisia” (FT § 10). Tämä ilmenee esimerkiksi siinä, miten näiden erilaisten sanojen käytön opettaminen poikkeaa toisistaan.

Palaan sanojen käytön moninaisuuteen seuraavassa alaosiossa. Haluan tässä eksplikoida augustinolaisen merkityskäsityksen seurauksia. Se edellyttää, että kiinnitetään huomiota erääseen erityistapaukseen, nimittäin demonstratiivisiin sanoihin, kuten ”tämä” ja ”tuo”.

Vaikuttaisi vähintään erikoiselta väittää, että ”tämä” ja ”tuo” ovat nimiä: eroavathan näiden sanojen käyttötavat selvästi nimien käyttötavoista esimerkiksi siinä suhteessa, että nimet voidaan määritellä ostensiivisen määritelmän avulla, mutta sanoja ”tämä” ja ”tuo” ei: lauseilla ”Tämä on ’tämä’” tai ”Tämän nimi on ’tämä’” ei voi opettaa kenellekään sanan ”tämä” merkitystä. Lisäksi käytettäessä sanaa ”tämä” objektin, johon se viittaa, on oltava lähietäisyydellä, kun taas nimiä voidaan käyttää ongelmitta viittaamaan objekteihin riippumatta niiden sijainnista. (FT § 38, 44–45.) Tästä huolimatta Russell (1918, 201) on väittänyt, että ”tämä” ja ”tuo” ovat itse asiassa ainoita varsinaisia nimiä. Vastaava ajatus oli myös sen Wittgensteinin itsensä *Tractatuksessa* esittämän väitteen taustalla, että lausemerkki koostuu ”yksinkertaisista merkeistä”, nimistä, jotka merkitsevät yksinkertaisia olioita tai, Russellin termein, ”yksilöitä” (Baker & Hacker 2005a, 113; TLP 3.2–3.203). Muut nimet olisivat nimiä vain likimääräisesti. Miksi joku väittäisi jotain tällaista?

Väitteen taustalla on Wittgensteinin mukaan se käsitys, että nimen täytyy edustaa jotakin yksinkertaista tai elementaarista. Tämä väite voidaan puolestaan perustella esimerkiksi seuraavasti: Jos nimeä, esimerkiksi ”Nothung”, ei vastaa mikään objekti, ei sillä voi olla merkitystä. On kuitenkin selvää, että sanalla ”Nothung” on merkitys, vaikka itse miekka olisikin palasina. Nimen ”Nothung” täytyy siis olla analysoitavissa varsinaisiin nimiin, jotka vastaavat miekan elementaarisia rakenneosia: vain näin nimellä voi olla merkitys, vaikka miekka olisikin hajotettu (FT § 39). ”Tämä” vaikuttaa hyvältä ehdokkaalta varsinaiseksi nimeksi, sillä sitä voi käyttää vain silloin, kun objekti, johon sillä viitataan, on läsnä (FT § 45).

Tätä pääpiirteissään hahmoteltua oppia on nimitetty ”loogiseksi atomismiksi”, ja sen kehittäjiä olivat Russell (ks. 1918) ja nuori Wittgenstein itse *Tractatuksessa* (Baker & Hacker 2005a, 113–120). Nyt Wittgenstein kuitenkin kritisoi loogista atomismia kahdesta suunnasta: Ensinnäkin on kyseenalaista, tarvitseeko jonkin objektin vastata nimeä, jotta nimellä olisi merkitys. On selvää, että esimerkiksi lause ”Nothungissa on terävä terä” ei muutu mielettömäksi, vaikka itse miekka hajoaisi palasiksi, eikä henkilön nimi muutu merkityksettömäksi hänen kuollessaan. Tämän selittämiseksi ei kuitenkaan tarvitse vedota mihinkään loogisiin atomeihin. Jos nimen merkitys samastetaan sen kantajaan, sanaa ”merkitys” yksinkertaisesti käytetään väärin, sen tavallisten käyttötapojen vastaisesti. Esimerkiksi rakentajien kieltä voitaisiin hyvin laajentaa ottamalla mukaan nimiä sellaisille työkaluille,

jotka ovat rikkoutuneet tai joita ei olisi lainkaan olemassa. Tällaiset nimet voisivat olla pelissä vaikkapa eräänlaisen vitsin asemassa. (FT § 40–42.) Toiseksi ei ole lainkaan selvää, mitä oletetut yksinkertaiset oliot tai absoluuttiset elementaariosat ovat. Russell (1918, 179) toteaa, että tällainen elementaariosanen on ”loogisen analyysin atomi, ei fysikaalisen analyysin atomi”⁷. Wittgenstein puolestaan kertoi itse myöhemmin pitäneensä sitä, mikä olio on yksinkertainen ja mikä kompleksinen, puhtaasti empiirisenä seikkana, eikä hän siten ajatellut, että hänen tehtävänsä loogikkona olisi ottaa kantaa sellaisiin kysymyksiin (Malcolm 1990, 108; vrt. TLP 5.557). Hän uskoi pelkästään loogisista syistä, että sellaisia täytyi olla olemassa (vrt. TLP 5.5562; NB 129). ”Maailman absoluuttisen elementaarisia rakenneosia” täytyy näin ollen pitää näennäisempiirisinä postulaatteina, joiden tehtävä on ennen kaikkea sovittaa yhteen tosiasiat ja filosofinen teoria.

Myöhäis-Wittgensteinin mukaan ”yksinkertainen” on kontekstiriippuvainen termi, joten ei ole ylipäätään mielekäästä puhua mistään absoluuttisen yksinkertaisesta (FT § 47; Stern 2004, 104–105). On esimerkiksi kyseenalaista, sanottaisiinko käskyn ”Tuo minulle luuta!” analysoiduksi muodoksi käskyä ”Tuo minulle luudanvarsi ja harja, joka on varressa kiinni!” Siinä mielessä näillä käskyillä voidaan sanoa olevan sama mieli tai sama ydin, että molempia voidaan onnistuneesti käyttää pyydetessä jotakuta tuomaan lakaisuvälineen. Tavallisesti kuitenkin sanottaisiin, että käskyn ydin tai sen tarkoitus on selvempi pikemminkin edellisessä ”analysoimattomassa” muodossa kuin jälkimmäisessä. (FT § 60–63.)

Wittgensteinin kritiikkiin yksityiskohtiin ei ole tässä tarvetta paneutua kovin tarkasti. Hän käy läpi monia mahdollisia väitteitä ja vastaväitteitä augustinolaisen kielikäsitteiden puolesta, mutta syyt tälle ovat pelkästään pedagogisia tai retorisia: näin lukija tulee vakuutuneeksi siitä, että sellaisen teorian, joka törmää sellaisiin ratkeamattomiin ongelmiin kuin todellisuuden absoluuttisten elementaariosasten etsintään, koko lähestymistapa on virheellinen. Wittgensteinin tarkoituksena, kuten edeltä kävi ilmi, on päästä eroon filosofisista ongelmista ylipäänsä, ja tämä edellyttää sitä, että luovutaan niistä ennakkokäsityksistä, jotka filosofisiin ongelmiin johtavat. Tässä tapauksessa on luovuttava oletuksesta, että sanat saavat merkityksensä objekteista, jonka nimiä ne ovat.

7 Oma käänös. Alkukielellä: ”The point is that the atom I wish to arrive at is the atom of logical analysis, not the atom of physical analysis.”

Tulkitsijalle, joka korostaisi Wittgensteinin terapeuttisia pyrkimyksiä, tämän toteaminen riittäisi. Kun olemme osoittaneet, että meitä riivaava filosofinen ongelma syntyy eräästä tarpeettomasta oletuksesta, pääsemme eroon tästä ongelmasta hylkäämällä tämän oletuksen ja kykenemme näin ”katkaisemaan filosofoimisen” (FT § 133). Kuten todettua, itse kuitenkin edustan sitä tulkitsijoiden joukkoa, joiden mukaan Wittgensteinin kirjoituksista on löydettävissä myös esitys siitä, miten ongelman suhteen relevantit käsitteet tulisi ymmärtää, jotta mitään filosofista paradoksia ei syntyisi. Tämä tarkoittaisi, että Wittgensteinilla on tarjota tilalle jokin toinen, parempi merkitysteoria.

Erässä mielessä näin on, toisessa mielessä ei. Kritisoidessaan käsitystä objektista sanan merkityksenä Wittgenstein esittää lähes ohimennen kuuluisan huomautuksensa sanan merkityksen ja sen käyttötavan suhteesta:

Sana ”merkitys” voidaan määritellä niin, että määritelmä kattaa suuren tapausten luokan – vaikkakaan ei kaikkia sen käyttötapauksista: Sanan merkitys on sen käyttö kielessä. (FT § 43, kursiivi alkup.)

Sanan merkitystä ei pidä siis etsiä mistään oliosta vaan sen kieliopillisten sääntöjen määräämän käyttötavan seurauksista jossakin kielessä. Keskeinen ero wittgensteinilaisen ja augustinolaisen merkityskäsityksen välillä on, että augustinolainen käsitys on reduktiivinen ja deskriptiivinen eli merkitykset tosiasioihin palauttamaan pyrkivä teoria, kun taas wittgensteinilainen käsitys merkityksestä on normatiivinen eli säännön seuraamiseen liittyvä. Selvennän kieliopillisen säännön ja säännön seuraamisen käsitteitä jatkossa.

On selvää, että edellä lainatussa huomautuksessa tiivistyy augustinolaiselle kielikäsitteelle vaihtoehtoinen merkityskäsitys. Olisi kuitenkin virheellistä nimittää sitä teoriaksi. Huomautuksessa Wittgenstein ei nimittäin esitä hypoteesia merkityksen ja käytön empiirisestä, loogisesti kontingentista suhteesta, toisin kuin luonnontieteellisen mallin mukaan kehitetyissä filosofisissa teorioissa tehdään. Hän haluaa pikemminkin kiinnittää lukijoidensa huomion kahden käsitteen, sanan merkityksen ja sen käytön loogisesti välttämättömään suhteeseen.⁸

8 Wittgensteinin varaus, että määritelmä kattaa vain ”suuren tapausten luokan” voisi olla ongelmallinen tämän tulkinnan suhteen: jos ilmaisun merkitystä ei voi aina samastaa sen käyttötapaan, niiden suhde ei voi olla loogisesti välttämätön. Baker ja Hacker (2005b, 119–120) sekä Glock (1996a, 377) kuitenkin tulkitsevat, että syy Wittgensteinin esittämälle kvalifikaatiolle on se, että puhuttaessa luonnollisesta merkityksestä (esim. lauseessa ”Nuo pilvet merkitsevät sadetta”) sanaa ”merkitys” ei voida rinnastaa

Tätä metodologista huomiota on syytä selventää, sillä kyseessä on eräs Wittgensteinin myöhäisfilosofian tärkeimmistä ja hedelmällisimmistä ajatuksista: kielellisen ilmaisun ja sen merkityksen suhde ei ole empiirinen ja siten kontingentti vaan loogisesti välttämätön. Tämä johtuu siitä, että sanan yhdistää sen merkitykseen konventio, ”kieliopillinen sääntö”, mitä käsitettä tarkastelen tuonnempana lähemmin. Augustinolaisiksi laskettaville filosofisille teorioille puolestaan on yhteistä se, että niissä tämä suhde tulkitaan empiiriseksi. Näin ollen tämän yhteyden olemassaolo tarvitsee jonkin selityksen. Kun näin on annettu skeptikolle pikkusormi, joudutaan vetoamaan sellaisiin metafyyssisiin teeseihin kuin yksinkertaisten nimien ja yksinkertaisten olioiden loogiseen yhteyteen, jotta voitaisiin selittää se, että sanoilla ylipäätään on merkityksiä (Stern 2004, 99–100).

Tulen jatkossa nimittämään edellä mainittuja ilmaisujen ja niiden merkitysten loogisia suhteita ”kieliopillisiksi suhteiksi”. Nimitän niitä myös toisinaan ”sisäisiksi suhteiksi” ja empiirisiä suhteita vastaavasti ”ulkoisiksi”. ”Sisäisellä suhteella” tarkoitan sitä, että suhteen vallitseminen on suhteen jäsenten identiteettiehto: suhteen vallitseminen on konstitutiivista sen jäsenten olemassaololle. Suhteen ollessa ”ulkoinen” näin ei puolestaan ole (Baker & Hacker 2005a, 132 / huom. 2). Vaikka tätä suhdetyyppien erottelua voidaan luonnehtia monella tavalla, tärkeintä on ymmärtää niiden keskeinen ero. Tämä ero on se, että kieliopilliseksi ymmärrettynä ilmaisujen ja merkitysten välisten suhteiden perustana on konventio, empiiriseksi tulkittuna tämä suhde on korrelaatio. Kieliopilliseksi ymmärrettynä suhteen olemassaolo ei tarvitse mitään konventiosta erillistä selitystä olemassaololleen, mutta empiiriseksi tulkittuna tämä selitys on välttämätön skeptiseen haasteeseen vastaamiseksi.

Edellä esitetyt selvitykset eivät vielä riitä sen toteamiseen, mikä on Wittgensteinin vastaus merkityksen ongelmaan. Paremman kokonaiskuvan saaminen hänen näkemyksestään edellyttää sitä, että tarkastelemme hänen vastauksiaan väitteisiin, että lauseiden tehtävä on kuvata todellisuutta ja että sanan ja merkityksen yhteyden luomiseen tarvitaan ostensiivista määritelmää. Näiden harhakäsitysten hälventämiseksi on välttämätöntä tarkastella kielipe-

ilmaisun ”käyttö kielessä”. Lisäksi saksan sanalla ”Bedeutung”, kuten suomen sanalla ”merkitys” on konnotaatio ”tärkeys, merkittävyys” (esim. lauseessa ”Tällä musiikkikappaleella on ollut suuri merkitys elämässäni.”), jota ei voi korvata lauseessa sanalla ”käyttö”. Jos tämä tulkinta Wittgensteinin varauksesta on pätevä, voidaan pitää kiinni siitä tulkinnasta, että kaikissa ei-luonnollisen merkityksen tapauksissa suhde ilmaisun merkityksen ja sen käyttötavan välillä on loogisesti välttämätön.

lin ja kieliopillisen säännön käsitteitä. Käsittelem en ensin mainittua aihetta seuraavassa aliosiossa, ja siirryn sen jälkeen tarkastelemaan aiheista jälkimmäistä.

2.1.2. Lauseet ja kieliopit

Toinen augustinolaiselle kielikäsitteille luonteenomainen väite on, että lauseiden funktio on asiantilojen kuvaaminen. Tämä teesi sopii hyvin yhteen augustinolaisen merkityskäsityksen kanssa: jos sanat ovat objektien nimiä, lauseiden on nimien yhdistelminä luonnollista ajatella olevan asiantilojen eli objektien yhdistelmien kuvauksia. On kuitenkin ilmeisen virheellistä sanoa, että asiantilojen kuvaaminen olisi lauseiden *ainoa* funktio: sen toteamiseen riittää yhden vastaesimerkin eli vaikkapa jonkin kysymyksen tai käskyn esittäminen. Tätä augustinolaiset eivät toki väitäkään. Sen sijaan heidän väitteensä kuuluu, että lause on *pohjimmiltaan* aina jonkin asiantilan kuvaus, toisin sanoen, että kaikenlaisiin lauseisiin *kätkeytyy* aina kuvaus ikään kuin ”lauseradikaalina” (FT s. 37/viite). Näin ovat ajatelleet niin Frege, Russell ja nuori Wittgensteinin kuin monet analyttiset filosofit vielä Wittgensteinin jälkeenkin. (Baker & Hacker 2005a, 65–67.)

Augustinolainen ajatus on, että kaikenlaisiin lauseisiin oletettavasti kätkeytynyt kuvaus on paljastettava analyysin avulla. Voidaan esimerkiksi väittää, että kysymyslauseet ovat todellisuudessa kysyjän epätietoisuuden tai tiedonhalun kuvauksia. Lauseiden analysointi tapahtuu muokkaamalla ne toiseen muotoon, mikä usein onnistuu merkityksen juurikaan muuttumatta. Esimerkiksi kysymyslause ”Mikä on X?” voidaan hyvin muokata väitelauseeksi ”Haluan tietää, mikä X on” tai käsky ”Tule tänne!” väitelauseeksi ”Tahdon, että tulet tänne”. Näyttää nyt siltä, että eri muodoilla on yhteinen sisältö, nimittäin propositio, ja ne eroavat toisistaan vain sen suhteen, väitetäänkö proposition olevan totta, kysytäänkö, onko se totta, käsketäänkö jotakuta, jotta propositio tulisi todeksi, ja niin edelleen. Toiseksi vaikuttaisi siltä, että voimme kuvata mitä erilaisimpia asioita: faktoja, haluja, kuvitteellisia asioita, loogisia suhteita, normeja ja sääntöjä ja niin edelleen. Nämä kuvaamistapahtumat vaikuttaisivat eroavan toisistaan vain kuvauksessa käytetyn proposition suhteen. (Baker & Hacker 2005a, 67–68.)

Wittgenstein kuitenkin huomauttaa, että lauseita voidaan muotoilla uudelleen myös toisilla tavoilla. Miksi ei sanottaisi, että kaikissa kuvauksissa piilee kysymys? Voimmehan muoka-

ta esimerkiksi väitelauseen ”Sataa” muotoon ”Sataako? Kyllä!” (FT § 22). Lauseiden muokattavuutta ei yksin siis voida pitää todisteena sen puolesta tai sitä vastaan, että jokin lausetyyppi olisi toista perustavampi.

Nähdäkseni Wittgenstein ajattelee, että vakuuttuneisuus kuvauksen ensisijaisuudesta perustuu pelkästään augustinolaisiin filosofisiin ennakkokäsityksiin. *Tractatus* on tästä hyvä esimerkki, vaikka kaikki augustinolaisiin oletuksiin sitoutuneet filosofit eivät toki jaa sen metafysiikkaa. Teoksen kielifilosofisesti keskeisimpiä väitteitä on teesi lauseen yleisestä muodosta. Nuoren Wittgensteinin mukaan lauseen yleinen muoto kuuluu: ”Asiat ovat niin ja niin” (TLP 4.5). Tämä on kaikkien elementaaripropositioiden eli mahdollisimman pitkälle analysoitujen, vain varsinaisia nimiä sisältävien lauseiden muoto (Glock 1996a, 140; TLP 4.22). Elementaaripropositio on asiointilan eli jonkin yksinkertaisten objektien kombinaation (TLP 2.01) kuva. Kun kaikki mielekkäät lauseet ovat elementaaripropositioiden totuusfunktioita (TLP 5), niiden loogisen muodon on oltava sama (Glock 1996a, 140). Kaikki mielekkäät lauseet ovat siten *Tractatuksen* mukaan joidenkin asiointilojen kuvauksia, ja tämän kuvarelaation mahdollistaa lauseen ja asiointilan isomorfia eli niiden loogisen muodon vastaavuus (Glock 1996a, 215; TLP 2.18, 2.2).

Perustava harha-askel augustinolaisessa käsityksessä lauseen tehtävästä on samansuuntainen kuin sanan ja merkityksen suhteen: se, että lauseella on merkitys, nähdään jonakin, mille pitää löytää selitys. Selitys tälle kontingentiksi käsitetylle suhteelle voisi olla esimerkiksi lauseen ja asiointilan loogisen muodon vastaavuus, kuten *Tractatuksessa*, tai se voi olla itsenäisesti olemassa oleva lauseen ”ajatus”, kuten Fregellä (Baker & Hacker 2005b, 87). Wittgensteinin kritiikki, kuten todettua, kohdistuu juuri tätä näkemystä vastaan. Hän hylkääkin sekä ajatuksen lauseen yleisestä muodosta sekä kuvauksen ensisijaisuudesta. Hänellä on tarjota tilalle analogia: kielen käyttämistä on usein valaisevaa verrata pelien pelamiseen.

Vielä lukuvuonna 1933–1934 oppilailleen sanelemassaan *Sinisessä kirjassa* Wittgenstein nimitti *kielipeleiksi* primitiivisiä kielenkäytön muotoja, joita hän piti monimutkaisempien kielten osina (SK 12–13). Kielipelien tutkiminen muistuttaisi tällöin eräänlaista analysointia. Jo hänen seuraavana lukuvuonna sanelemassaan *Ruskeassa kirjassa* hän käytti kielipelin käsitettä eri tavalla: Nyt hän ajatteli, että yksinkertaisinkaan kielipeli ei olisi puutteelli-

nen tai vajaa vaan itsessään täydellinen kieli (RK 141). Näin ymmärrettyinä pelkistettyjen kielipelien ei ole tarkoitus selventää monimutkaisempia kielimuotoja auttamalla tarkastelemaan niitä ikään kuin pala palalta, vaan osoittamalla analogian avulla, että jollakin kielen osalla, kuten sanalla, lauseella tai merkillä, on monimutkaisessa kielessä toisenlainen käyttö tai rooli kuin miltä alun perin vaikutti. (Rhees 1958, 12–13; Baker & Hacker 2005a, 57–61.)

Viimeistään *Filosofisissa tutkimuksissa* kielipelin käsite oli laajentunut kattamaan kaikenlaiset kielenkäyttötilanteet (Kenny 2006, 131; Grayling 1996, 83). Wittgenstein nimitti kielipeleiksi niin jonkin filosofisen ennakkoluulon hälventämistä varten keksimiään yksinkertaistettuja kielenkäyttötilanteita kuin jonkin toiminnan tai jopa yksittäisen sanan ympärille muodostuneita todellisia kielenkäyttötapoja. Edellä esitelty rakentajien kielipeli on malliesimerkki kuvitteellisesta kielipelistä, jonka tarkoitus on osoittaa, miten rajoittunut jokin kielikäsite on (Baker & Hacker, 2005a, 60). Vastaavasti Wittgenstein kehitti kielipelit, jotka toimivat vastaesimerkkeinä Platonin *Theaitetos*-dialogin käsitykselle nimeämisestä (FT § 48) ja Russellin määrättyjen kuvausten teorialle (FT § 60).

Esimerkkeinä todellisista kielipeleistä Wittgenstein puolestaan esitti muun muassa käskemisen ja käskyn mukaan toimimisen, esineen ulkonäön ja sen mittojen kuvaamisen, näyttölemisen, pyytämisen, kiroamisen, tervehtimisen, rukoilemisen (FT § 23), valehtelemisen (FT § 249) tai motiivin tunnustamisen (FT II § 334). Hän nimitti kielipeleiksi myös yksittäisten sanojen, kuten ”lause”, ”ajatus” (FT § 96) tai ”kipu” (FT § 300), yhteydessä ilmeneviä kielenkäyttötapoja ja toimintoja, jotka eivät ole ensisijaisesti kielellisiä, kuten hypoteesin muodostaminen ja testaaminen tai esineen valmistaminen kuvauksen perusteella (FT § 23). (Baker & Hacker 2005a, 63.) Kielipelin ei tarvitse rajoittua kielenkäyttöön, vaan se voi sisältää myös erilaista normatiivista eli sääntöjä seuraavaa toimintaa. Esimerkiksi näyttöleminen voi sisältää vuorosanojen lausumisen lisäksi esimerkiksi koreografian toteuttamista ja kiroaminen vihaista elehtimistä. Wittgenstein sanookin haluavansa korostaa sitä, että ”kielen *puhuminen* on osa toimintaa tai elämänmuotoa” (FT § 23, kursiivi alkup.).

Mikä näitä kielipelejä yhdistää? Mikä on myöhäis-Wittgensteinin mukaan kielen olemus? Kielen vertaaminen peleihin valottaa useaa hämmentävää kysymystä kielen luonteesta, ja tämä on yksi näistä kysymyksistä. Wittgenstein väittää, ettei peleillä ei ole mitään tiettyä

yhdistävää ominaisuutta, joka tekisi niistä pelin. Toisin sanoen ei voida esittää välttämättömiä ja riittäviä ehtoja sille, että jokin olisi peli (Baker & Hacker 2005a, 51). Esimerkiksi huvittavuus tai pyrkimys voittaa, jotka saattavat tulla ensimmäisinä piirteinä mieleemme, jos yritämme esittää pelille kaikenkattavan analyttisen määritelmän, eivät yhdistä pallopelejä, lautapelejä, korttipelejä ja leikkejä. Wittgensteinin termein ”peli” onkin *perheyhtäläinen* käsite. Pelejä nimittäin yhdistää joukko piirteitä, joista jotkin ovat yhteisiä toisille käyttötavoille, toiset toisille ”päällekkäin ja ristikkäin”, kuten perheenjäsenet muistuttavat ristikkäin toinen toisiaan ulkoisilta piirteiltään ja käyttäytymiseltään. (FT § 66–67.)

Samalla tavalla myös kielipelit ovat keskenään perheyhtäläisiä, joten kielellä ei ole mitään olemusta. Emme voi löytää mitään yhteistä piirrettä edellä luetelluista kielipeleistä. Jopa kuvaamisella, jota augustinolaiset pitivät lauseiden varsinaisena funktiona, voidaan viitata hyvin erityyppisiin toimintoihin: esimerkiksi kappaleen paikan kuvaamiseen koordinaatein, kasvojen ilmeen kuvaamiseen, kosketuksen kuvaamiseen ja mielialan kuvaamiseen (FT § 24). Näillä toiminnoilla on toisistaan merkittävästi poikkeavat roolit omissa kielipeleissään, eikä ole mitään, mikä näitä sanan kaikkia käyttötapoja yhdistäisi. Korostaessaan sanojen käyttötapojen moninaisuutta Wittgenstein vertaa usein sanoja ja lauseita työkaluihin tai instrumentteihin⁹: sanojen tehtävät poikkeavat toisistaan samalla tavalla kuin työkalulaatikon työkalujen tai junan ohjaamossa olevien suurin piirtein samannäköisten vipujen tehtävät (FT § 11–12). Myös pelianalogian avulla voidaan valottaa sanojen käyttötapojen eroja: sanojen roolit kielipeleissään poikkeavat toisistaan samoin kuin eri shakkinappuloiden roolit tai shakkinappuloiden ja shakkilaudan roolit shakissa (PG 59). Voidaan kysyä, mitä hyötyä olisi siitä, että kaikkien työkalujen sanottaisiin hoitavan yhtä tehtävää, vaikka muotoilemista seuraavasti: ”vasara muotoilee naulan asemaa, saha laudan muotoa, – – mittakeppi – – tietoa esineen pituudesta”. Vastaavasti voidaan kysyä, mitä hyötyä olisi siitä, vaikka voisimmekin analysoida kaikki lauseet yhden perusmuodon mukaisiksi. Kuten Wittgenstein kysymyksen asettaa: ”Saavutettaisiinko tällä ilmaisujen assimilaatiolla jotain?” (FT § 14.)

Sillä voidaan saavuttaa yhteensopivuus filosofisten ennakkokäsitysten kanssa. Niin kuin edellä kävi ilmi, augustinolaisen kielikäsityksen kannattajien perusteena väittää, että lauseiden funktio on kuvaaminen, on atomistinen merkityskäsitys. Siitä, että sanan merkityk-

9 Ks. esim. FT § 11, 14, 17, 360, 421; PG s. 30, 49, 67, 192, 326; VA § 351.

sen olemassaololle pyritään löytämään luonnontieteellisten selitysmallien mukainen selitys, seuraa näin ollen vakuuttuneisuus siitä, että lauseella täytyy olla tietty olemus. Kun sen sijaan hylätään käsitys filosofiasta ilmiöitä selittävänä toimintana, voidaan huoletta luopua myös siitä otaksumasta, että lauseille tai ylipäänsä kielimuodoille olisi löydettävissä jokin yhdistävä tekijä. Jos vapaudumme tästä ennakkoluulosta, voimme katsoa ja todeta, ettei mitään yhdistävää piirrettä ole eikä sellaista mihinkään tarvittaisikaan (FT § 66).

Kieli on siis joukko kielipelejä, jotka muistuttavat toinen toisiaan eri piirteidensä suhteen. Seuraavaksi on tarkasteltava, miten kielipelit ja merkitykset liittyvät toisiinsa. Ennen sitä on kuitenkin syytä huomauttaa, että toisin kuin augustinolaisille, Wittgensteinin näkökulmasta ei ole juurikaan eroa sillä, puhutaanko sanan vai lauseen merkityksestä. Augustinolaisesta näkökulmasta sanan merkitys on nimi, joka vastaa objektia, ja lauseen merkityksenä ajatus, joka vastaa asiaintilaa. Wittgensteinin mukaan puolestaan ”lauseen” käsitteen perheyhtäläiset piirteet ovat liukuvia myös ”sanan” käsitteen suuntaan. Ei ole esimerkiksi välttämättä mitään kategorista eroa lauseen ”Tule tänne!” ja sanan ”tänne” merkityksen selittämisen välillä. Toiseksi, esimerkiksi käskyä ”Laatta!” voidaan hyvin sanoa joko sanaksi tai lauseen ”Tuo minulle laatta!” lyhennetyksi muodoksi (FT § 19). Koska Wittgenstein ei enää kannan varhaiskautensa metafyyisistä painolastia mukanaan, ei ole merkitystä sillä, mihin pintakieliopilliseen luokkaan mikin ilmaisu asetetaan. Olennaista on se, miten ilmaisuja käytetään, ja esimerkiksi huudahduksilla ”Laatta!” ja ”Tuo minulle laatta!” onkin usein tismalleen sama käyttö.

Kuten edellä nähtiin, Wittgensteinin mukaan ilmaisun, niin sanan kuin lauseenkin, merkitys voidaan samastaa sen käyttöön kielipelissä. Merkityksellisyyden ja kielipelin suhdetta voidaan nyt tarkentaa seuraavasti: ilmaisulla on merkitys *vain* kielipelissä¹⁰. Kyse on holismista merkitysten suhteen: ilmaisut saavat merkityksensä suhteessa kielipelin muihin ilmaisiin, joten eri kielipeleissä tismalleen samoilla ilmaisuilla voisi olla toisenlainen käyttö tai ei käyttöä lainkaan. Esimerkiksi huudahdus ”Laatta!” on *Filosofisten tutkimusten* toisen pykälän rakentajien kielipelissä pyyntö tuoda laatta. Toisissa olosuhteissa, siis toisessa kielipelissä, huudahdus voisi olla vaikka kehotus väistää putoavaa laattaa tai kokonaan merkityksetön parkaisu¹¹. Tässäkin suhteessa pelianalogia pitää: Jokin teko on pelin

10 Ks. esim. FT huom. s. 47: ”Voin tarkoittaa jotakin jollakin vain jossakin kielessä.”

11 Lauseella voi toki olla merkityksettömänäkin kausaalisia vaikutuksia. Lauseen kausaalista vaikutusta ei kuitenkaan pidä samastaa sen sääntöjen määräämään merkitykseen. Kuten Wittgenstein esittää, lauseen

legitiimi siirto, esimerkiksi ensimmäisen valkoisen e-sotilaan siirtäminen kaksi ruutua kohti mustan päätyä on kuningassotilasavaus, jos ja vain jos se tehdään tietyssä kontekstissa. Toisissa olosuhteissa, jos vaikkapa pelaaja tekisi kuningassotilasavauksen kaltaisen siirron shakin sijaan tammipelissä, ei tätä tekoa laskettaisi kyseisten pelien kannalta merkitykselliseksi teoksi.

Yhteenvetona voidaan siis todeta, että vastoin augustinolaista oletusta lauseilla on lukuisia muitakin tehtäviä kuin asiantilojen kuvaaminen. Paitsi että yritykset analysoida kaikki lauseet väitelauseiksi ovat tuomittuja epäonnistumaan, nämä yritykset ovat myös tarpeettomia. Tämän analyysin motivaatio, oletettu tarve löytää metafyyssinen, psykologinen tai muu vastaava selitys sille, että kielellisillä ilmaisuilla on merkitys, on lähtökohtaisesti virheellinen. Lauseilla on merkitys sikäli, kun niillä on käyttö kielipeleissään. Lauseita voidaan käyttää jonkin asian väittämiseen, tiedustelemiseen tai henkilön käskemiseen, eikä mitään näistä käyttö- tai toimintatavoista ole tarpeen pitää toista perustavampana.

Kielen vertaamisesta peleihin on peräisin vielä yksi Wittgensteinin kielikäsitteen merkittävä osatekijä: kielen käyttäminen, kuten pelin pelaaminen, on sääntöjen määräämää toimintaa. ”Sanan käyttö” on siis olemuksellisesti normatiivinen eli sääntöjen seuraamiseen liittyvä käsite (Baker & Hacker 2005a, 153). Ennen kuin kuitenkaan tarkastelemme näiden kieliopillisten sääntöjen luonnetta tarkemmin, tutkikaamme kolmatta augustinolaista teesiä: sitä väitettä, että sanan yhdistää sen merkitykseen ostensiivinen määritelmä.

2.1.3. Ostensiivinen määritelmä ja kieliopilliset säännöt

”Ostensiivinen määritelmä” on Wittgensteinin Cambridgen-kollegan ja ystävän, loogikko W. E. Johnsonin teoksessaan *Logic* (1921, 94) esittelemä neologismi, jolla viitataan erään tapaan selittää sanan merkitys. Ostensiivinen määritelmä koostuu (a) ilmaisusta, kuten ”Tämä on *X*” tai ”Tätä kutsutaan *X*:ksi”, (b) osoittavasta viittauseleestä sekä (c) objektista, johon eleellä osoitetaan. Ajatus tällaisesta määrittelemisen tavasta on toki paljon Johnsonia vanhempi. (Glock 1996a, 274.) Erityisen sijaan se kuitenkin saa augustinolaisessa kielikäsi-

”Maito minulle sokeria” kausaalinen vaikutus voisi olla se, että henkilö tuijottaa lauseen lausujaa ihmetellen. Kyseisen lauseen merkitys ei kuitenkaan ole sama kuin käskylauseella ”Tuijota minua ihmetellen” (FT § 498). Ks. myös alaviite 18.

tyksessä: tällaisen määritelmän tehtäväksi tulee rakentaa silta sanan ja sen merkityksenä olevan objektin välillä olevan kuilun yli.

Käsitys ostensiivisen määritelmän roolista merkityksen luojana liittyy loogiseen atomismiin ja siinä postuloituihin varsinaisiin nimiin ja elementaariosasiin. Ostensiivisen määritelmän on nimittäin viime kädessä määrä yhdistää toisiinsa juuri varsinainen nimi ja todellisuuden elementaariosanen. Vaikka itse termi ”ostensiivinen määritelmä” on nuorempi kuin monet augustinolaista kielikäsitystä *par excellence* edustavat filosofiset teoriat, esimerkiksi *Tractatuksen* kielen kuvateoria tai Russellin looginen atomismi, ajatus ostensiivisen määritelmän ensisijaisuudesta on vahvasti mukana tällaisissa teorioissa. Esimerkiksi *Tractatuksessa* (3.263) Wittgenstein sanoo: ”Perusmerkkien merkityksiä voidaan selittää selvennyksien avulla. Selvennykset ovat lauseita, jotka sisältävät perusmerkit. Siten ne voi ymmärtää vain, jos jo tuntee perusmerkkien merkitykset.” Ostensiivista määritelmää voidaan pitää tällaisten ”selvennysten” kaikkein yksinkertaisimpana muotona, ja ”perusmerkkien” voidaan tulkita viittaavan varsinaisiin nimiin. (Baker & Hacker 2005a, 81–82.) Tällaiset selvennykset poikkeavat muodoltaan analyttisistä määritelmistä siten, että ne sisältävät *explanandum*, nimittäin perusmerkin merkityksen, mutta niiden tarkoitus onkin ilmaista tämä merkitys ja luoda siten yhteys kielen ja maailman välille.

Tässäkin augustinolaisessa ajatuskulussa on hyvin selkeästi johtavana oletuksena ilmaisun ja merkityksen suhteen empiirisuus ja siten ulkoisuus: ajatellaan, että ilmaisut voisivat hyvin esiintyä ilman merkityksiään ja merkitykset ilman ilmaisujaan, joten tarvitaan jokin menetelmä takaamaan niiden yhteys. Ostensiivisen määritelmän rituaali näyttää sopivan tähän tehtävään, sillä sen avulla oletetaan pystyttävän osoittamaan kutakin ilmaisua vastaava olio, joka on sen merkitys, tai kuten Wittgenstein toisinaan sitä nimittää, ilmaisun ”merkitysruumis” (*Beudeutungskörper*; ks. FT § 559, PG 54). Wittgensteinin ostensiivista määritelmää kohtaan esittämä kritiikki hyödyntää tätä augustinolaisen käsityksen piirrettä.

Jätetään varsinaiset nimet ja todellisuuden elementaariosaset hetkeksi sivuun ja tutkitaan, miten tavallisten nimien ja niitä vastaavien merkitysobjektien yhdistäminen onnistuisi ostensiivisellä määritelmällä. Ostensiivisellä määritelmällä on eräs kriittinen puute tämän tehtävän suorittamisessa: se on – ilman esitietoja – aina tulkittavissa lukemattomilla eri tavoilla (FT § 28). Stern (2004, 90f.) kutsuu tätä ”ostensiivisen määritelmän paradoksiksi”.

Ongelma kuuluu seuraavasti: jos ystäväni osoittaa paria pähkinöitä ja sanoo minulle ”nussbraun”, enkä minä satu osaamaan saksaa, en voi yksiselitteisesti tietää, mihin hänen sanansa viittaa, mitä se tarkoittaa. Ehkä ystäväni tarkoittaa pähkinän väriä eli pähkinänruskeaa, ilmansuuntaa, jossa pähkinä sattuu meistä katsottuna olemaan, lukua ”kaksi” tai tuota nimenomaista kahden pähkinän oliojoukkoa.

Wittgensteinin kritiikkiin voitaisiin yrittää vastata sanomalla, että voimme yksinkertaisesti tarkentaa ostensiivista määritelmää sanomalla esimerkiksi: ”Tämä *väri* on ’nussbraun’.” Tämä ei pelasta käsitystä ostensiivisesta määritelmästä merkityksen perustana, sillä monitulkintaisuus koskee yhtä hyvin lajikäsitteitä, kuten ”väri”: ongelma siirtyy vain toiselle tasolle. (FT § 29; Stern 2004, 93–94.) Toiseksi ostensiivisen määritelmän perustavuudesta voitaisiin yrittää pitää kiinni vastaamalla, että esimerkiksi objektin ja objektin värin osoittamisen erottaa se, kumpaa osoittamisen yhteydessä *tarkoitetaan*. Tarkoittaminen käsitetään tässä henkiseksi tapahtumaksi: objektin tarkoittamiseen liittyy toisia mielensisältöjä kuin värin tarkoittamiseen, ja sen, kenelle ostensiivinen määritelmä esitetään, on vain tiedettävä tai arvattava, kummasta on kyse (FT § 33).

Wittgenstein argumentoi, että mitään tiettyjä mielentiloja ei liity tiettyjen todellisuuden piirteiden tarkoittamiseen. Jos mielentila määräisi sanan merkityksen, tiettyä sanaa käytettäessä mielentilan täytyisi olla aina sama. Esimerkiksi sinisten kappaleiden vertailemiseen, sinisen värin sekoittamiseen paletilla tai sinisen valosignaalin merkityksen ilmaisemiseen liittyy kuitenkin hyvin erilaisia kokemuksia (FT § 33). Jos sanat saisi merkityksensä niihin liittyvistä mielentiloista, olisi sanottava, että sanalla ”sininen” tarkoitettaisiin näissä tapauksissa eri asioita, vaikka kyseessä olisikin kaikissa tapauksissa sama värisävy. Kun luovutaan kokonaan ajatuksesta, että mielensisällöt määräävät, mihin ostensiivisessä määritelmässä viitataan, ei tällaistaakaan paradoksia synny. Vaikka sana ”tarkoittaa” muistuttaa pintakieliopiltaan monessa suhteessa esimerkiksi sanaa ”osoittaa”, niiden käyttötavat eroavat toisistaan paljon enemmän kuin tämä pintakieliopillinen samankaltaisuus antaa ymmärtää.

Entä toimiiko ostensiivinen määritelmä varsinaisen nimen ja todellisuuden elementaariosasen välisen kuilun ylittävänä siltana? Niin Russell kuin nuori Wittgensteininkin pitivät mahdollisina loogisina atomeina paitsi konkreettisia, minimaalisia objekteja tai havaintojen minimaalisia osasia, myös niiden ominaisuuksia ja suhteita (Baker & Hacker 2005a, 26; Rus-

sell 1918, 179). Näin ollen edellä mainittu ongelmallinen monitulkintaisuus koski myös tätä kaikkein perustavinta tasoa. Voidaan kuitenkin olettaa, että augustinolainen filosofi keksisi keinon ratkaista tämän ostensiivisen määritelmän paradoksin, esimerkiksi väittämällä, että jostakin metafyyysisestä syystä elementaariosanen voi olla vain tietynlainen objekti, ja kaikki muut merkitykset on johdettavissa tämäntyyppisistä ostensiivisistä määritelmistä. Tällöin hänen täytyisi kuitenkin pystyä osoittamaan, millainen akti on todellisuuden elementaariosasen osoittaminen ja, edelleen, mitä nämä elementaariosaset ovat. Väitän kuitenkin, että ei johdu aikamme filosofien tai tieteilijöiden kyvyttömyydestä tai filosofian tai tieteiden kehittymättömyydestä, että tällaisia selityksiä ei ole vielä löydetty. Merkitysten perustaa on yksinkertaisesti virheellistä etsiä tällä tavalla tosiasioista.

Näyttää näin ollen siltä, että ostensiivinen määritelmä ei voi olla sellainen kielen ja maailman välisen kuilun ylittävä metafyyssinen taikatempu, jonka augustinolaisen kielikäsitteksen kannattajat haluaisivat sen olevan. Ostensiivisen määritelmän ymmärtäminen nimittäin edellyttää aina tietoa siitä, mitä ollaan määrittelemässä. (FT § 30.) Kuten Wittgenstein toteaa, ostensiivinen määritelmä onkin luonteva tapa oppia toinen kieli oman äidinkielen oppimisen jälkeen (FT § 32). Tämä näkemys toki sopii augustinolaiseen kielikäsitteeseen sikäli, että siinä julkisen kielen taustalla oletetaan olevan ”ajattelun kieli”, ja puhetta pidetään tämän yksityisen kielen kääntämisenä julkiselle kielelle. Augustinolaisen merkityskäsityksen osoittaminen kestävämmäksi edellyttää siis tämän viimeisen teesin kumoamista. Ryhdyn tuohon työhön seuraavassa alaosiossa. Sitä ennen täytyy selvittää, mikä on Wittgensteinin positiivinen kanta siitä, mitä ostensiiviset määritelmät oikeastaan ovat.

Ostensiiviset määritelmät ovat Wittgensteinin mukaan *kieliopillisen sääntöjen* ilmaisuja (SRK 41, 154–155; Baker & Hacker 2005a, 88). Kieliopilliset säännöt määrittävät sen, mikä on oikea tapa käyttää joitakin kielellisiä ilmaisuja¹² (Glock 1996a, 151–152). Ne ovat siis konventioita, eivät luonnonlakien kaltaisia todellisuudessa ilmeneviä korrelaatio- tai kausaalisuhteita. Ostensiiviset määritelmät ilmaisevat kieliopillisen säännön määrittämällä yhteyden jonkin kielellisen ilmaisun ja jonkin *paradigman* eli malliesimerkin roolissa olevan objektin tai objektin ominaisuuden välille.

12 On valitettavaa, että suomen kielessä termit ”säännön ilmaisu” ja ”kielellinen ilmaisu” ovat kovin helposti sekoitettavissa. Edellisellä viitataan lauseeseen, joka ilmaisee jonkin kieliopillisen säännön, jälkimmäisellä mihin tahansa sanoihin, lauseisiin, merkkeihin ja niin edelleen. Esimerkiksi englannin kielessä vastaavien termien ”rule-formulation” ja ”expression” kohdalla tällaista sekoittumisen vaaraa ei ole. Voin vain pyytää lukijalta tarkkaavaisuutta näiden termien suhteen.

Kuten nähtiin, ostensiivisten määritelmien avulla voidaan nimetä paitsi olioita, myös ominaisuuksia. Esimerkiksi lausumalla lauseen ”Tämä on punainen” ja osoittamalla punaista värimallia voidaan opettaa sopivissa olosuhteissa sanan ”punainen” merkitys. Samalla tavalla ilmaisun ”metrin pituinen” merkitys voidaan opettaa lausumalla lauseen ”Tämä on metrin pituinen” ja osoittamalla metrin mittaa. Näissä tapauksissa värimalli tai metrin mitta ovat paradigmojen asemassa.

Wittgenstein selventää paradigman roolia ja ominaisuuksia kielipeleissä esimerkkinään Pariisissa aikanaan säilytetty perusmetri. Metrin määritelmä kuului, että se on tämän kyseisen esineen pituinen, joten kyseinen esine oli metrin paradigma. Kun metrin määritelmä oli lyöty tähän esineeseen viitaten lukkoon, kaikista muista ulottuvista objekteista voitiin sanoa, montako metriä (tai metrin osaa) pitkiä ne ovat. Koska esine toimi kielipelissään paradigma, siitä itsestään ei kuitenkaan olisi ollut mielekäästä kysyä, onko se metrin mittainen vai ei. (FT § 50.) Olisi ollut aivan yhtä mieleetöntä sanoa siitä, että se on metrin eli itsensä pituinen kuin että se ei ole itsensä pituinen. Jotta perusmetristä voitaisiin mielekkäästi sanoa, että se on metrin pituinen, ilmaisun ”metrin pituinen” merkityksen määrittävä kieliopillisen sääntö ei voi olla sidottu perusmetriin itseensä: esimerkiksi nykyään, kun sääntö on määritelty uudelleen valonnopeuteen perustuen, voitaisiin sanoa mielekkäästi, että perusmetri on tai ei ole metrin mittainen. On kuitenkin huomattava, että tällöin kyseessä ei ole enää sama metrimittaamisen kielipeli kuin aiemmin: sen kriteerit, onko jokin objekti metrin pituinen vai ei, ovat uudessa kielipelissä toiset.

Tutkitaan hieman kieliopillisen säännön käsitettä. Wittgenstein nimittää niiden kieliopillisten sääntöjen joukkoa, jotka määräävät jonkin kielellisen ilmaisun käytön, ilmaisun *kieliopiksi*. Termillä ”kielioppi” Wittgenstein ei siis ensisijaisesti viittaa sanan tai lauseen fonologisiin, syntaktisiin ja morfologisiin ominaisuuksiin, vaan niihin tapoihin, joilla sitä on mahdollista jossakin kielipelissä käyttää (Baker & Hacker 2005a, 145). Ensinäkemältä vaikuttaa siltä, että hän venyttää tarpeettomasti termin ”kielioppi” tavanomaista merkitystä (Glock 1996a, 153; Baker & Hacker 2009, 57–58). Perinteiset kielioppisäännöt, kuten ”Suomen kielessä adjektiiviattribuutti tavallisesti kongruoi pääsanansa kanssa”, vaikuttavatkin hyvin erilaisilta lauseilta kuin esimerkiksi lause ”Mikään ei voi olla kauttaaltaan sekä punainen ja vihreä yhtä aikaa”, jota voidaan pitää esimerkillisenä kieliopillisena sään-

tönä Wittgensteinin laajassa mielessä¹³. Wittgensteinin filosofisen metodin ymmärtämiseksi on kuitenkin huomattava, että hänen mukaansa filosofian tutkimat kieliopilliset säännöt eivät eroa kategorisesti kielitieteen tutkimista säännöistä. Ero on ainoastaan siinä, että kun kielitieteilijöitä kiinnostavat sanojen käytösäännöt esimerkiksi jonkin luonnollisen kielen sanaston luokittelun tai kielen opettamisen näkökulmasta, filosofeja kieliopilliset säännöt kiinnostavat sikäli, kun niitä tutkimalla voidaan ratkaista filosofisia ongelmia.¹⁴

Hyvä tapa selventää kieliopillisen säännön käsitettä on tehdä eräitä erotteluja. Ensinnäkin Wittgenstein erottaa kieliopillisten sääntöjen ilmaisut empiiristä lauseista (ks. esim. FT § 251). Kun kieliopilliset lauseet koskevat nimensä mukaisesti kieltä, empiirisillä lauseilla viitataan kielestä riippumattomaan todellisuuteen. Tämä merkitsee sitä, että esimerkiksi ”Punainen on väri” lasketaan kieliopilliseksi lauseeksi, koska se ilmaisee jonkin konvention, ja ”Tuo paloauto on punainen” empiiriseksi lauseeksi, koska se ilmaisee tosiseikan. Jotakin kielellistä ilmausta koskevan kieliopillisen säännön ilmaisua voidaankin nimittää myös tämän kielellisen ilmauksen merkityksen selitykseksi (Baker & Hacker 2005a, 35).

Toinen erottelu, joka on usein hyödyllistä tehdä, on erottelu kieliopillisen säännön ja kieliopillisen säännön ilmaisun välillä: säännön ilmaisu on kielellinen symboli ja sääntö on se, mitä tämä symboli ilmaisee. Sanoja ”sääntö” ja ”säännön ilmaisu” käytetään usein toisistaan merkitsevästi poikkeavilla tavoilla. Esimerkiksi sääntöä voi noudattaa, mutta säännön ilmaisua ei, ja säännön ilmaisu voi olla vaikeasti havaittava, mutta sääntö ei. Wittgenstein itse ei tee aina tätä erottelua, vaan hän puhuu esimerkiksi taulukoista ja ostensiivisistä määritelmistä sääntöinä (SRK 154–155), kun ne esittämäni erottelun mukaisesti ovat säännön ilmaisuja. Tämän erottelun tekeminen saattaakin houkutella reifioimaan säännön augustinolaisen kielikäsitteen kannattajien tavoin joksikin olioksi, johon säännön ilmaisu viittaa tai jota se kuvaa. Näin ei ole, ja tätä taipumusta täytyy pyrkiä vastustamaan.

”Kieliopillisen säännön ilmaisu” on perheyhtäläinen käsite. Kieliopillisten sääntöjen ilmaisut voivat olla hyvin erilaisia, eivätkä ne rajoitu esimerkiksi konditionaaliin imperatiivei-

13 Wittgensteinin viimeisinä vuosinaan muistiin merkitsemistä värisanojen kielioppia koskevista huomautuksista on koottu kokonainen teos *Huomautuksia väreistä* (Wittgenstein 1982).

14 Baker ja Hacker (2009, 57–58) kertovat aiheesta huvittavan ja valaisevan anekdootin: Kun G. E. Moore kysyi Wittgensteinilta, miten on filosofisesti relevanttia se, sanotaanko ”Miehet oli pellolla” vai ”Miehet olivat pellolla”, Wittgenstein vastasi, ettei tässä esimerkissä olekaan mitään filosofisesti kiinnostavaa, mutta siinä, sanotaanko ”Isä, Poika ja Pyhä henki oli pellolla” vai ”Isä, Poika ja Pyhä henki olivat pellolla”, puolestaan on.

hin muotoa ”Olosuhteiden p vallitessa tee teko q ” (Kenny 2006, 135). Myös esimerkiksi analyyttiset tai ostensiiviset määritelmät, ja kuten seuraavassa pääluvussa tullaan näkemään, myös monet empiirisiltä lauseilta näyttävät lauseet, voivat olla kieliopillisten sääntöjen ilmaisuja. Kieliopillisten sääntöjen ilmaisut eivät rajoitu ylipäätään lauseisiin. Myös muun muassa erilaiset muuntokaaviot, esimerkit ja matemaattiset kaavat voivat ilmaista kielioppisia sääntöjä.

Wittgensteinin käsitys kieliopillisista säännöistä on funktionaalinen: mikä tahansa, mikä määrää jonkin ilmaisun oikean käyttötavan, on kieliopillinen sääntö. Kieliopillisten sääntöjen ilmaisuja ei erota muista lauseista niiden kielellinen muoto vaan niiden funktio kielipelissä. (Glock 1996a, 150–151.) Kieliopillinen sääntö on näin ollen kieliopillisen säännön ilmaisun funktio tai merkitys kielipelissä samalla tavalla kuin minkä tahansa lauseen merkitys on sen käyttö kielipelissä. Tämä täytyy pitää mielessä, jotta ei syntyisi houkutusta ”olioida” sääntöä: sääntö on säännön ilmauksen merkitys, ei viittauskohde. Säännöllä voi olla eri kielipeleissä erilaisia rooleja: se voi olla avuksi pelin opettelemisessa tai sen pelaamisessa. Toisaalta kielipelien pelaajien tai kielen puhujien ei tarvitse aina edes pystyä formuloimaan eksplisiittisesti kaikkia sääntöjä, joita he seuraavat (Baker & Hacker 2009, 137). Riittää, että sääntö voidaan ikään kuin lukea pelistä. (FT § 53–54.) Esimerkki tästä on sääntö ”ratsua siirretään yksi ruutu eteenpäin ja yksi ruutu etuviistoon”. Riippumatta siitä, onko tämä lause koskaan pelaajan mielessä, sitä voidaan nimittää shakin (kieliopilliseksi) säännöksi.

Jos ostensiivinen määritelmä on eräs kieliopillisen säännön ilmaisu, niin eikö voida muotoilla ”ostensiivisen määritelmän paradoksia” vastaava ”kieliopillisen säännön paradoksi”, jonka mukaan kieliopillinen sääntö on aina tulkittavissa lukemattomilla eri tavoilla. Palaan kysymykseen aivan työni lopussa, mutta voin heti todeta, että loputtomien tulkintojen regressio ei ole ongelma wittgensteinilaiselle merkityskäsitykselle, koska ilmaisun ja sen merkityksen suhteen ajatellaan olevan sisäinen: jos kielellisen ilmaisun identiteetti on sen merkitys kielipelissä, kysymystä, että ilmaisulla voitaisiin tulkita olevan myös jokin toinen merkitys, ei nouse, sillä tällöin kyseessä ei olisi enää sama ilmaisu vaan sen kanssa homonyyminen ilmaisu.

Vielä ennen kuin on mahdollista esittää wittgensteinilainen ratkaisu merkityksen ongelmaan, on välttämätöntä käsitellä tarkemmin yhtä kieliopin tärkeää ominaisuutta. Kuten edellä lyhyesti mainitsin, Wittgensteinin kielifilosofialle on olennaista ajatus *kieliopin autonomisuudesta* todellisuuteen nähden. Sen mukaan ilmaisujen merkitykset eivät määräydy loogisella välttämättömyydeltä jonkin olion tai todellisuuden piirteen pohjalta, vaan kielipelit ja niiden säännöt ovat riippumattomia siitä, millaisia olioita todellisuudessa on (ks. PG s. 184). Näin ollen kielioppia ei voida oikeuttaa vetoamalla joihinkin todellisuuden piirteisiin. (Baker & Hacker 2009, 332–336; Glock 1996a, 45–50.) Wittgenstein käyttää esimerkkinä tästä muun muassa värien kielioppia: ei ole niin, että puhuisimme neljästä perusväristä siksi, että todellisuudessa on juuri tämän verran perusvärejä. Päinvastoin, puhe todellisuudessa olemassa olevista väreistä edellyttää jonkinlaista värisanoilla pelattavaa kielipeliä. (Z § 331, vrt. FT § 497.)

Väitteen kieliopin autonomisuudesta voisi muotoilla myös sanomalla, että kieliopilliset säännöt tai käsitteet ovat konventioita, pelaajien välisiä sopimuksia. Kirjaimellisesti ymmärrettynä tämä on kuitenkin hieman harhaanjohtavaa, koska tavallisesti kielenkäytöstä ei tehdä eksplisiittisiä sopimuksia (AWL 156–157). Ajatus on kuitenkin selvä: mikään todellisuuden piirre ei pakota kielipelien kielioppia tietynlaiseksi, eikä kieliopin muodostavista käsitteistä tai konventioista näin ollen voida sanoa, että ne olisivat tosia tai epätosia. Totuus ja epätotuus voidaan predikoida empiirisille mutta ei kieliopillisille lauseille. Kieliopilliset säännöt eivät myöskään ole oikeutettavissa vetoamalla joihinkin päämääriin kuten esimerkiksi ruuanlaittoa koskevat säännöt ovat. Resepti on hyvä tai oikea sikäli, kun sitä noudattamalla voi valmistaa hyvää ruokaa. Sen sijaan jonkin pelin pelaaminen hyvin tai huonosti on yhtä kaikki tuon pelin pelaamista. Samalla tavalla se, että valmistaa pahanmakuista ruokaa noudattamatta tarkasti reseptiä, on yhtä kaikki ruuanlaittoa: resepti ei siis määrittele kieliopillisia sääntöjä sille, mitä sanotaan ruuanlaitoksi (Z § 320).

Kieliopin autonomisuus merkitsee myös sitä, että vaikka tiettyjä tekoja voidaan perustella vetoamalla joihinkin kieliopillisiin sääntöihin, joidenkin tiettyjen kieliopillisten sääntöjen seuraamiselle joidenkin toisten sijaan ei voida antaa absoluuttisen sitovia perusteita. *Filosofisten tutkimusten* pykälässä 217 Wittgenstein toteaa:

”Miten voin seurata sääntöä?” – ellei tämä ole syitä koskeva kysymys, se on kysymys, joka koskee oikeutusta, että toimin säännön mukaan tällä tavalla.

Jos olen tyhjentänyt perustelut, olen päätenyt kovaan kalliopohjaan ja la-pioni taipuu taaksepäin. Olen taipuvainen silloin sanomaan: ”Juuri näin toimin.” (kursiivi alkup.)

Toisinaan Wittgenstein ilmaisee saman asian sanomalla, että perusteiden ketjulla on pääte-pisteensä (SRK 45, FT § 326, Z § 301). Kun kielipelin puitteissa tekoja voidaan perustella tai oikeuttaa vetoamalla kieliopillisiin sääntöihin ja tosiasioihin, sääntöjä itseään ei voida enää perustella tällä tavoin: Jos joku kysyy, miksi toimin tietyllä tavalla ratkaistessani yhtä-löä, voin vedota relevanttiin laskusääntöön tai tosiseikkaan, että paperilla on tiettyjä lukuja. Jos hän kuitenkin kysyy edelleen, miksi seuran vaikkapa yhteenlaskusääntöä tai miksi ajattelen, että symboli paperilla on ”viitonen”, en voi antaa toiminnalleni perustetta. Tällai-sissa tapauksissa toiminnalle kerrotaan tyypillisesti syy, ei perustetta (SRK 45): opin jo lapsena laskemaan näin ja tuntemaan numerot; haluan ratkaista yhtälön, sillä se on määrät-ty minulle kotitehtäväksi ja niin edelleen.

Kielioppi *ei* siten ole autonominen todellisuuteen nähden siinä mielessä, ettei tiettyjen kie-lipelien pelaamiselle toisten sijaan olisi olemassa syitä. Kyse ei ole siitä, että esimerkiksi luonnonlait eivät millään tavalla vaikuttaisi siihen, millaisia kielipelejä pelaamme. Kuten Wittgenstein toteaa, jos joillakin objekteilla olisi tapana ilmestyä tyhjästä ja hävitä sattu-manvaraisesti, emme pitäisi niitä soveltuvina yhteen laskemisen kielipeliin, ja jos kaikille objekteille tapahtuisi samalla tavalla, yhteen laskemisen kielipeli olisi tarpeeton (HMP I 37). Kielioffin autonomisuus merkitsee sitä, että säännöistä ei voida sanoa, että ne olisivat tosia tai epätosia, mutta niistä voidaan kyllä sanoa, että ne ovat käytännöllisiä tai epäkäy-tännöllisiä (AWL 70). Näin ollen kielioffin sääntöjä ei voida perustella tai epäillä minkään tosiasioitten nojalla, mutta sääntöjä ja kokonaisia kielipelejä voidaan omaksua ja hylätä nii-den käytännöllisyyden tai tarpeellisuuden perusteella.

Monet Wittgensteinin argumentit palautuvat oletukseen kielioffin autonomisuudesta, mutta miten hän perustelee tämän kyseisen väitteen itsensä? En usko, että hänen tuotannostaan voidaan rajata yhtäkään argumenttia, joka koskisi yksiselitteisesti tätä kysymystä. On vai-kea nähdä, millainen ylipäänsä voisi olla todistus, joka osoittaisi käsitteiden olevan joko täysin riippumattomia tai täysin riippuvaisia todellisuuden konstituutiosta. Pikemminkin ajatus kielioffin autonomisuudesta on Wittgensteinille samanlainen filosofinen taustaoletus

kuin augustinolaisille filosofeille on päinvastainen oletus, se, että kielelliset ilmaisut saavat merkityksensä todellisuudesta tai olioista. Se on hänen filosofisen terapiansa positiivinen puoli: lukuisista filosofisista ongelmista päästään eroon, kun hylätään augustinolaiset oletukset ja omaksutaan päinvastainen kanta.

Väitteestä, että kielioppi on autonominen todellisuuteen nähden, seuraa väistämättä jonkin tyyppinen kielipelien relativismi: yhden kielipelin kielioppi ei vastaa todellisuutta missään mielessä paremmin tai huonommin kuin toisen kielipelin kielioppi. Tutkin työni toisessa pääluvussa tarkemmin, missä suhteessa Wittgensteinia voidaan pitää relativistina.

On aika vetää yhteen edellä käyty keskustelu ja esittää wittgensteinilainen ratkaisu merkityksen ongelmaan. Ongelma kuului siis seuraavasti: miten pelkällä kuolleella symbolilla, äänialloilla tai lyijyviivoilla, voi olla elävä merkitys (ks. SRK 30)? Vähemmän romanttisesti ilmaistuna: Miten merkkien ja merkitysten välillä voi olla semanttisia suhteita? Saul Kripken vaikutusvaltaisessa teoksessaan *Wittgenstein on Rules and Private Language* (1982) asettamaa ”merkitysskeptistä” ongelmaa (Kripke 1982, 12–13) mukailien kysymys voidaan muotoilla myös seuraavasti: Mikä tosiasia takaa sen, että käyttämälläni merkillä on se merkitys, jonka uskon sillä olevan?

Merkityksen ongelma syntyy, kun ilmaisun ja sen merkityksen suhde nähdään empiirisenä ja siten ulkoisena. Eräässä triviaalissa mielessä se sitä onkin: on ilmeistä, että samaa kielellistä ilmaisua voidaan käyttää useassa eri merkityksessä joko samanaikaisesti, jolloin ilmaisun sanotaan olevan homonyyminen, tai diakronisesti, jolloin ilmaisun merkityksen tyyppillisesti sanotaan muuttuneen. Eri aikoina tai eri yhteyksissä, siis eri kielipeleissä, ilmaisun ja sen merkityksen yhdistävät konventiot voivat vaihdella. On kuitenkin virhe olettaa tämän vuoksi – kuten augustinolaisen kielikäsitteiden edustajille on tyyppillistä – että tarvittaisiin aina jotakin varmistamaan se, että ilmaisun ja sen merkityksen välinen konventio on olemassa eikä ole muuttunut. Nimittäin *aina tietyn kielipelin puitteissa* suhde kielellisen ilmaisun ja sen merkityksen välillä on kieliopillinen eli sisäinen, eikä ulkoinen, ja mitään oliota tai tapahtumaa ei tarvita tätä suhdetta konfirmoimaan.

Kuten on nähty, Wittgenstein samastaa ilmaisun merkityksen sen käyttötapaan kielessä. Kuten myös todettua, kieliopillinen sääntö määrää, miten ilmaisua käytetään. Näin ollen se

määrää ilmaisun merkityksen. Merkityksen ongelman hälventäminen edellyttää, että tämän ”määräämisen” luonne ymmärretään oikein ja että virheellinen käsitys siitä hylätään. Kriittinen kysymys kuuluu: Mihin perustuu säännön ilmaisun ja sen sovelluksen välisen suhteen looginen välttämättömyys? Augustinolaisten kielifilosofioiden ratkaisu tähän kysymykseen on postuloida jokin olio tai tapahtuma, ”puhdas välijäsen” (*ein reines Mittelwesen*, FT § 94) tai ”ylikäsite”¹⁵ (*Über-Begriff*; FT § 97, vrt. 192), joka sitoo ilmaisun ja sen merkityksen muuten kontingentin suhteen loogisesti välttämättömäksi. Tällainen välijäsen määräisi ilmaisun merkityksen kaikissa sen sovellustapauksissa kuin ”näkymättömästi äärettömyyteen jatkumaan asennetut raiteet” (FT § 218). Wittgenstein kuitenkin osoittaa, ettei mikään tällainen välijäsen ole ilmaisun merkityksellisyyden välttämätön eikä liioin riittävä ehto (Stern 2004, 148). Näin ollen meidän on hylättävä augustinolaiset kielifilosofiat.

Merkityksen ongelma häviää, kun luovutaan siitä ajatuksesta, että säännön ilmaisu ja säännön toteuttava tapahtuma olisivat aina käsitteellisestä erillisiä. On kyllä niin, kuten edellä kieliopin autonomisuuden käsittelyn yhteydessä totesin, että ei ole olemassa mitään seikkaa, joka pakottaisi ketään pelaamaan tiettyjä kielipelejä tai käyttämään tiettyjä käsitteitä loogisella välttämättömyydellä. Jos ja kun kuitenkin omaksutaan jokin kielipeli käsitteellisen ja sääntöineen, sitoudutaan¹⁶ siihen, että tietyt konventiot määräävät ilmaisujen merkityksen, ja siihen, että tietty ilmaus ja sen merkitys ovat tässä kielipelissä sisäisessä suhteessa toisiinsa. Säännön ”määräämisen” oikea tulkinta on siis seuraava: konventionaalisen säännön hyväksyminen velvoittaa kielipelin pelaajan pitämään tiettyä sovellusta oikeana loogisella välttämättömyydellä. Muuten hän ei yksinkertaisesti pelaa tätä kyseistä kielipeleä. Tietyn kielipelin pelaaminen on sitä, että seuraa tiettyjä sääntöjä. Symbolien ja merkitysten välillä olevien semanttisten suhteiden looginen välttämättömyys on siis perustavanlaatuisesti normatiivista ja tiettyyn kielipeliin sidottua, ja kääntäen, nämä suhteet eivät perustu mihinkään tosiasioihin, eikä todellisuuden ja käsitteiden välillä ole absoluuttisesti välttämättömiä semanttisia suhteita.

15 Oma suomennos. Nymanin suomennos on hieman harhaanjohtavasti ”yläkäsite”.

16 Tämä ”sitoutuminen” ei tietenkään ole välttämättä tietoista tai harkittua: kielipelien pelaaminen ei edellytä sopimusta. Sitoutuminen sen sijaan ilmenee siinä, että pelaaja seuraa kielipelin sääntöjä, ja siinä, että ellei hän seuraa sääntöjä oikein, hän tunnustaa siitä seuraavat sanktiot sanktioiksi ja korjaa toimintaansa niiden myötä.

Valaiseva esimerkki siitä, mitä merkitsee säännön ja sen toteuttavan tapahtuman sisäinen suhde, on säännönseuraamiselle analoginen halun ja sen toteuttavan tapahtuman tapaus¹⁷. Jos halun ja sen toteuttavan tapahtuman suhde olisi ulkoinen, olisi mielekästä sanoa, että jos isku vatsaan tyydyttäisi haluni syödä omenan, olisin alun perin halunnut iskua enkä omenaa (FH § 61)¹⁸. Tämä on kuitenkin absurdia: olemuksellista jollekin halulle on se, mihin se kohdistuu. Vastaavasti säännön ja sen toteuttavan tapahtuman tapauksessa ei ole niin, että vasta jälkikäteen voitaisiin saada selville, minkä sovelluksen sääntö on määrännyt, vaan se, että säännölle on tietyt sovellukset, on sille olemuksellista. Jos jatkan lukusarjaa 1000, 1002, 1004... luvulla 1008, ei ole niin, että sääntö, jota minun oli tarkoitus seurata, vain tällä kertaa sattui määräämään luvun 1008, vaan että sääntö kyllä määrää seuraavaksi luvuksi luvun 1006, mutta minä tein virheen sen soveltamisessa. Säännön seuraaminen merkitsee tietynlaista reagoimista säännön ilmaisuun, ja kääntäen, jos tiettyä sääntöä seuraavaan ilmaisuun vastataan väärällä tavalla, ei ole seurattu sen ilmaisemaa sääntöä. (Baker & Hacker 2009, 88.)

Emmekö sitten voi sanoa, että wittgensteinilaisistakin lähtökohdista merkin ja merkityksen suhde on (aiemmin kuvatussa triviaalissa mielessä) ulkoinen, ja etsimämme välijäsen, joka yhdistää nämä loogisella välttämättömyydellä, on kieliopillinen sääntö? Näin voimme toki halutessamme sanoa, mutta tällöin tarkoitamme ”välijäsenellä” jotain hyvin erilaista kuin augustinolaisten teorioiden kaipaamaa semanttisten suhteiden pysyvyyden takaavaa tosiseikkaa. Augustonilainen filosofi saattaisi nimittäin kyllä myöntää, että on olemassa kieliopillisia sääntöjä, joita käytetään pelien opettamisessa ja sen pelaamisessa, mutta hän toteaisi, etteivät nekaan riitä takaamaan merkin ja merkityksen yhteyttä: tarvitaan vielä jotakin muuta. Toisin sanoen, augustinolainen pitäisi merkin ja merkityksen suhdetta ulkoisena kieliopillisten sääntöjen olemassa olosta riippumatta. Tämä on radikaali ero wittgensteinilaisen ja augustinolaisen kielikäsitteiden välillä, ja se palautuu kysymykseen kieliopin redusoituvuudesta empiirisiin tosiseikkoihin.

¹⁷ Halu vastaa tietenkin tässä analogiassa sääntöä ja täyttymys säännön sovellusta.

¹⁸ Tällä Wittgenstein haluaa kritisoida Russellin *Analysis of Mind* -teoksessaan esittämää intentionaalisuuden teoriaa, jonka mukaan se, mikä tyydyttää halun, on halun kohde (ks. Russell 1996, 21). Tämä on tietenkin melko karkea teoria intentionaalisuudesta, ja sitä voitaisiin jalostaa (pitämällä yhä kiinni halun ja sen kohteen suhteen ulkoisuudesta) esimerkiksi väittämällä, että halun ja sen tyydyttävän tapahtuman välillä pitää olla *kausallinen* suhde. Voitaisiin kuitenkin edelleen väittää, että tällaiset teorian puitteissa ei voida erottaa tapauksia, joissa omenanhaluni todella saa kausaalisesti aikaan iskun mahaani, sellaisista tapauksista, joissa haluni saa aikaan sen, että syön omenan. On huomattava, että tällaisten teorioiden puitteissa, joissa siis halun ja sen täyttymisen suhde käsitetään ulkoiseksi, ei voida sanoa, että halun täyttävän tapahtuman täytyy olla tietynlainen objekti, nimittäin se, mihin halu kohdistuu, sillä tällöin vedottaisiin halun ja sen kohteen sisäiseen suhteeseen.

Nähdäkseni wittgensteinilaisen filosofia on siis perustavasti sitoutunut siihen, ettei normatiivisuutta voida redusoida tosiseikkoihin. Jos tästä oletuksesta luovutaan, putoaa pohja kaikilta positiivisilta wittgensteinilaisilta näkemyksiltä niin kieltä, matematiikkaa, psykologiaa kuin tietoteoriaakin koskien. Kuten on käynyt selväksi, augustinolaisille kielifilosofioille pyrkimys selittää normatiivisuus ei-normatiivisten seikkojen avulla on olemuksellista: juuri tätä merkitsee symbolia ja merkitystä yhdistävän ”väljäsenen” postuloiminen. Kuitenkin myös eräissä Wittgenstein-tulkinnoissa on sorruttu tähän virheeseen. Näin on esimerkiksi Kripken (1982) ja David Bloorin (1997) tulkintojen laita. Kripke, joka argumentoi kirjassaan oikein sitä ajatusta vastaan, että tosiasiat oikeuttaisivat sääntöjä, korvaa kuitenkin väitteen, että lauseiden merkitykset perustuisivat niiden totuusehtoihin, väitteellä, että ne perustuvat ”väitettävyysehtoihin” (*assertability conditions*; Kripke 1982, 74). Näillä Kripke tarkoittaa tosiasioita itsestä tai yhteisöstä, joiden vallitessa on oikeutettu tiettyyn säännön sovellukseen. Tällaisia olisivat esimerkiksi (ensimmäisen persoonan näkökulmasta) taipumus vastata kysymykseen jollakin tavalla tai (kolmannen persoonan näkökulmasta) se tosiseikka, että toisen henkilön vastaus on sama kuin se, minkä itse on taipuvainen antamaan (Kripke 1982, 90–91). Bloor (1997, 63–64) puolestaan hylkää ajatuksen väitettävyysehdoista ja katsoo, että yhteisöstä on todellakin löydettävissä tosiasioita, ”sociologisia faktoja”, jotka suoraan oikeuttavat tietyt säännön sovellukset.

Kuten olen argumentoinut, Wittgenstein kuitenkin pitää normatiivisuutta redusoitumattomana minkäänlaisiin tosiasioihin. Säännön soveltaminen tietyllä tavalla on oikeutettavissa pelkästään viittaamalla sääntöön, ja tämä oikeuttamissuhde on erilainen kuin augustinolaisten kaipaama oikeuttamissuhde. Sääntö ei nimittäin ole mikään empiirinen tosiseikka vaan kuvauksen tai esityksen normi (VA § 167, 321). Teoksen *Huomautuksia matematiikan perusteista* kuudennessa luvussa, jota pidetään kattavimpana esityksenä Wittgensteinin säännönseuraamista koskevista käsityksistä (Anscombe et al. 1985, 9), hän kuvaa kantaansa sääntöjen redusoimattomuuteen seuraavasti:

Missä määrin säännön tehtävä voidaan kuvata? Ellei joku hallitse vielä mitään sääntöä, häntä voidaan vain harjoittaa. Mutta millä tavoin voin selittää itselleni säännön olemuksen?

Vaikeaa tässä ei ole kaivaa pohjaan asti, vaan tunnustaa edessä olevamme pohja pohjaksi.

Pohja saa näet meidät aina uskomaan jotakin vielä syvempää – ja kun yritämme saavuttaa sitä, huomaamme olevamme yhä uudestaan vanhalla tasolla.

Sairautemme on halumme selittää. (HMP VI 31)

Tauti, josta Wittgenstein haluaa siis filosofit terapoida, on himo normatiivisuuden palauttamiseen tosiseikkoihin. Lääke on sen hyväksyminen, että normatiivisuutta ei voida tällä tavalla redusoida, vaan oikeuttamisella on normatiivinen päätepiste: kielioppi on autonomista todellisuuteen nähden. Tämä on myös ratkaisu merkityksen ongelmaan.

2.2. Ymmärtämisen ongelma

Seuraavaksi siirryn käsittelemään kielellisen ymmärtämisen ongelmaa. Kyse on merkityksen ongelman kaltaisesta skeptisestä ongelmasta. Se perustuukin pitkälti samoille augustinolaisille oletuksille. Vaikka siis oletettaisiin, että merkityksen ongelmaan löydettäisiin tyydyttävä suora vastaus, kielen ymmärtämisen ilmiön selittäminen edellyttäisi vielä ymmärtämisen ongelman ratkaisemista. Ongelma kuuluu seuraavasti: miten kielen käyttäjä voi ymmärtää ilmaisujen merkityksiä?

Augustinolaisista lähtökohdista tämä skeptinen haaste täytyy ottaa vakavasti, koska augustinolaiset ajattelevat kielellisen ilmaisun merkityksen ja kielellisen ilmaisun ymmärtämisen välisen suhteen olevan kontingentti. Tämän yhteyden pysyvyys on näin ollen pyrittävä takaamaan jollakin metafysisellä tai näennäisempiirisellä argumentilla, jotta skeptikolle pystyttäisiin vastaamaan. Augustinolaiselle filosofoimistavalle tyypillinen ratkaisu ongelmaan on olettaa, että yhteyden takaa ”ajattelun kieli”. Se, että henkilö ymmärtää, mitä muut sanovat, johtuu tämän ajatuksen mukaan siitä, että hän kääntää julkisen kielen omalle ajattelun kielelleen. Vastaavasti henkilö ”puhuu ymmärryksellä” – eikä siis pelkästään mekaanisesti – kun hän ”säestää” puhettaan ajattelun kielellä (FT § 330–332).

Wittgensteinin kritiikin ydin on väitteessä, että ymmärtäminen (tai sen sukulaisilmiö tarkoittaminen, jota en tutki tässä tarkemmin) ei ole sielullinen tapahtuma. Sen virheellisen oletuksen, että näin olisi, hän toteaa olevan eräs augustinolaisen kielikäsitteilyksen perustavimpia piirteitä:

Näyttää siltä, että on olemassa tiettyjä määrättyjä sielullisia tapahtumia, jotka liittyvät kielen toimintaan – tapahtumia, joita vailla kieli ei voi toimia. Tarkoitin ymmärtämisen ja tarkoittamisen tapahtumia. [–] Meillä on kiusaus ajatella, että kielen toiminnassa on kaksi osaa: Epäorganinen osa – merkkien käsittely – ja organinen osa, jota voimme sanoa merkkien ymmärtämiseksi, tarkoittamiseksi, tulkitsemiseksi, ajattelemiseksi. Nämä toiminnot näyttävät tapahtuvan erikoislaatuisessa väliaineessa, ihmisen mielessä. Mielen mekanismi, jonka luonnetta emme näytä täysin ymmärtävän, voi saada aikaan vaikutuksia, joita mikään aineellinen mekanismi ei voisi saada aikaan. (SRK, s. 28–29.)

Kritisoidessaan tätä oletusta Wittgenstein toteaa tarkoittamisesta seuraavaa: ”Jos Jumala olisi vilkaissut sieluihimme, hän ei olisi voinut nähdä sieltä, kenestä puhuimme” (FT II § 284). Tällä hän haluaa korostaa sitä, että vaikeus löytää ymmärtämisen tai tarkoittamisen perustaa ihmisen mielestä ei johdu inhimillisten kykyjemme rajoittuneisuudesta, kun keran omnipotentti olentokaan ei siihen kykene. Sen sijaan on kyse loogisesta mahdottomuudesta: tarkoittamisen perusta ei ota löytyäkseen ihmisen mielestä, koska sitä ei voi löytää sieltä. Kuten tullaan näkemään, täysin sama pätee ymmärtämiseen.

Wittgenstein kritisoi teoriaa ajattelun kielestä ymmärtämisen takeena laajimmin kuuluisassa yksityisen kielen argumentissaan. Tämän argumentin mukaan yksityinen kieli ei ole lainkaan säännönseuraamista, sillä sen puitteissa ei voida puhua oikeasta ja väärästä. Yksityinen aistimus on siksi ymmärtämisen suhteen kuin ”ratas, jota voi kääntää ilman, että mikään muu osa [koneessa] liikkuu sen mukana” (FT § 271): se ei ole välttämätön eikä riittävä ehto ymmärtämiselle. Kuten merkityksen ongelmassakin, ratkaiseva virhe ymmärtämisen ongelmassa sisältyy sen lähtökohtiin, ei puutteelliseen teoriaan. Kun ymmärretään ilmaisun ymmärtämisen olevan käsitteellisessä yhteydessä ilmaisun käyttämiseen, ymmärtämisen ongelma ei lainkaan nouse.

2.2.1. Yksityisen kielen ristiriitaisuus

Neljäs Glockin (1996a, 41) esittelemä augustinolaiselle kielikäsitteelle ominainen teesi oli usko siihen, että julkisen kielen taustalla on yksityinen ”ajattelun kieli” (ks. FT § 32). Hacker (1993, 1) väittää, että ajatukseen yksityisen kielen perustavuudesta ovat sitoutuneet paitsi filosofisen tradition klassiset vaihtoehdot, empirismi, rationalismi ja kantilaisuus, myös sellaiset 1900-luvun filosofiset suuntaukset kuin fenomenalismi ja behaviorismi ja sellaiset mielenfilosofiset kannat kuin ”central state” -materialismi ja funktionalismi. En

ota tässä kantaa Hackerin väitteiden paikkansapitävyyteen, mutta uskon, että koska tämä kysymys voidaan ainakin nostaa esiin monien filosofian historian keskeisimpien traditioiden kohdalla, se on filosofisesti erittäin mielenkiintoinen.

Tulkintani mukaan yksityisen kielen postuloiminen on siis yleisluontoinen augustinolainen ratkaisu ymmärtämisen ongelmaan. Kyseisen kielikäsitteilyn kannattajat ovat tietenkin esittäneet myös spesifimpejä ehdotuksia siitä, mikä on ymmärtämisen ilmiön perusta. Näistä ehdotuksista Wittgenstein käsittelee eri kohdissa myöhäistuotantaan niin kokemusta, ajallista ”ymmärtämisen prosessia”, mielentilaa kuin dispositiotakin. Hän hylkää kaikki tällaiset käsitykset, sillä mikään niistä ei ole ymmärtämisen välttämätön tai riittävä ehto (Baker & Hacker 2005a, 362–374; ks. esim. FT § 149–161). Kuten edellä, katson seuraavassakin, että on sivuseikka, onko joku todella kannattanut teoriaa ajattelun kielestä niine yksityiskohtineen, joita Wittgenstein käsittelee. Yksityisen kielen argumentissa yhdistyy näiden ehdotusten kritiikki, sillä siinä Wittgenstein kritisoi kaikille tällaisia ehdotuksia esittäville filosofisille teorioille yhteistä ongelmallista motiivia. Tämä ongelmallinen ennakkokäsitys on nähdäkseni se ajatus, että ymmärtäminen on jokin säännönseuraamisesta erillinen toiminto tai tapahtuma.¹⁹

Ajatuksessa yksityisestä kielestä yhdistyvät kolme aiemmin käsiteltyä augustinolaista teesiä. Siinä sanojen ajatellaan saavan merkityksensä joltakin oliolta, nimittäin yksityiseltä aistimukselta. Julkisen kielen katsotaan liittyvän yksityiseen kieleen siten, että julkinen kieli on yksityisten tapahtumien, kuten mielentilojen, julkista kuvaamista. Yksityinen kieli opitaan yksityisten ostensiivisten määritelmien avulla, ja yksityisten sääntöjen seuraaminen perustuu yksityisiin paradigmoihin (Hacker 1993, 6–7). Kaikki nämä oletukset ovat wittgensteinilaisesta näkökulmasta virheellisiä, mutta erityisesti Wittgensteinin kritiikin kohteena on ajatus yksityisestä ostensiivisestä määritelmästä ja siihen liittyvistä yksityisistä paradigmoista. Tämän ajatuksen kritiikin kautta voidaan muotoilla myös positiivinen wittgensteinilainen kanta kielen ymmärtämisestä yhteisen kielipelin pelaamisena.

Yksityisen kielen argumentin katsotaan tavallisesti sijoittuvan *Filosofisten tutkimusten* pykälään 243–315²⁰. Pykälässä 243 Wittgenstein kehottaa kuvittelemaan kielen, jonka sanat voisivat viitata vain johonkin sellaiseen, minkä vain kielen puhuja itse voi tuntea. On huo-

¹⁹ En tässä yhteydessä käsittele toisentyypistä ehdotusta ymmärtämisen luonteesta, sitä, että ymmärtäminen edellyttää aina tulkintaa. Tarkastelen tätä käsitystä kuitenkin työni lopussa.

mattava, että tässä mielessä yksityistä ei ole esimerkiksi englantia, jota Robinson Crusoe puhui autiolla saarella ennen Perjantain ilmestymistä: Wittgenstein ei ole kiinnostunut tällaisista ”yksinäisen kielen” tapauksista (Hacker 1993, 5). Yksityinen kieli on Wittgensteinin tarkoittamassa mielessä sen sijaan kieli, jonka opettaminen jollekulle muulle kuin sen puhujalle itselleen on periaatteessakin mahdotonta, koska objektit, joihin siinä viitataan, ovat luonteeltaan yksityisiä. Tällaisia ”yksityisiä objekteja” voivat olla esimerkiksi puhujan välittömät aistimukset. (FT § 243.) Kysymys kuuluu: onko tämä näin kuviteltu toiminta säännön seuraamista ja onko se siten lainkaan kielen käyttämistä? Vastaus tähän kysymykseen edellyttää jonkinlaisen vähimmäisvaatimuksen esittämistä kielellisyydelle ja yleisemmin säännönseuraamiselle.

Filosofisten tutkimusten pykälässä 258 Wittgenstein käsittelee ehdokasta yksityiseksi kielesi. Hän kehottaa kuvittelemaan tapauksen, jossa henkilö merkitsee kalenteriin merkin ”A” aina tietyn aistimuksen saadessaan. Kuten yksityisen kielen määritelmään kuului, tämän aistimuksen on oltava sellainen, ettei sitä voida määritellä julkisesti. Näin ollen jäljelle jää vain se mahdollisuus, että henkilö määrittelee sen itselleen yksityisellä ostensiivisellä määritelmällä eli keskittämällä tarkkaavaisuutensa siihen ja merkitsemällä merkin kalenteriin. Näin tehtyään hän on oletettavasti lyönyt lukkoon merkin ”A” merkityksen. Tämä tarkoittaisi sitä, että hänen on pystyttävä jatkossa käyttämään merkkiä jatkossa oikein eli tämän ja vain tämän aistimuksen yhteydessä. (Kenny 2006, 151.)

Jotta olisi mielekäästä puhua merkin oikeasta ja virheellisestä käytöstä, täytyisi olla jokin tapa, jolla merkin oikeat käyttötapaukset erotetaan virheellisistä. Koska ”oikeutus on toki sitä, että vetoamme johonkin riippumattomaan lähteeseen” (FT § 265), sen määrittämisessä, onko jonkin aistimuksen yhteydessä oikeutettua kirjoittaa merkki ”A” kalenteriin vai ei, täytyisi aistimusta verrata johonkin kyseisestä aistimuksesta riippumattomaan, nimittäin A-aistimuksen paradigmaan. Koska se ei määritelmän mukaan voi olla mitään julkista, sen täytyy olla toinen yksityinen aistimus, yksityinen paradigma.

A-aistimuksen paradigman roolissa olevaan yksityiseen aistimukseen pätevät kuitenkin samat ongelmat kuin mihin tahansa potentiaaliseen A-aistimukseen itseensä. Kun henkilö yrittää käyttää sitä sen määrittämisessä, onko jokin aistimus A-aistimus, miten hän voi tie-

20 Poikkeuksena tästä on Kripke (1982, 3), joka tulkitsee yksityisen kielen argumentin kliimaksin esiintyvän jo pykälässä 202. En kuitenkaan käsittele tässä Kripken kiisteltä tulkintaa.

tää, onko se hänen mielessään vai ei? Tämän määrittämiseen tarvittaisiin jälleen vielä perustavampi yksityinen A-aistimuksen paradigman paradigma ja niin edelleen *ad infinitum*. Näin ollen mikään yksityinen aistimus ei voi toimia perimmäisenä säännön oikean soveluksen paradigmana, ja ”yksityinen säännön seuraaminen” paljastuu sisäisesti ristiriitaiseksi ajatukseksi.²¹

Koska ajatus yksityisestä kielestä perustuu oletukseen ilmaisun ja sen merkityksen ulkoisesta suhteesta, sitä vastaan voidaan esittää tällainen skeptinen regressioargumentti. Yksityisen kielen olemassaolon puolustaja voisi tietenkin vastata tähän väitteeseen sanomalla, että täytyy olla olemassa *elementaarisia* yksityisiä paradigmoja, mutta näin hän olisi kaivannut itsensä vain tuplasti syvemmälle suohon. Helpoiten tästä intellektuaalisesta kuopasta pääsee ylös omaksumalla wittgensteinilaisen merkityskäsityksen, jonka puitteissa pyrkimys etsiä ilmaisuja ja niiden merkityksiä yhdistävää filosofista ”ylikäsitettä” ilmenee lähtökohtaisesti virheelliseksi. Mitään ilmaisun merkityksen määräävää kieliopillista sääntöä metafysisesti perustavampaa merkitysoliota ei ole eikä tarvita.

Mikä sitten on se säännönseuraamisen eli normatiivisen toiminnan vähimmäisvaatimus, jota yksityinen kieli ei täytä. Eräs usein keskeisenä lähteenä tällaiselle vähimmäisvaatimukselle pidetty kohta on *Filosofisten tutkimusten* pykälä 199, jossa Wittgenstein väittää: ”ei ole mahdollista, että vain yksi ihminen on seurannut sääntöä vain yhden kerran”²². Tämä huomautus on monitulkintainen, ja siinä kietoutuvat yhteen useat säännönseuraamiseen liittyvät teemat. Wittgenstein-tutkijoiden tärkein erimielisyys siitä, miten säännönseuraamiskeskustelua pitäisi tulkita, ilmenee tämän huomautuksen eri tulkintoissa. Colin McGinn (1984, 66–67) nimittää näitä eri kantoja säännönseuraamisen yhteisölliseksi ja individualistiseksi tulkinnaksi. Tarkastelen seuraavassa näiden tulkintojen edustajina

21 Tulkintani yksityisen kielen argumentista mukailee tässä Kennyn ”merkitysskeptisismi”-tulkintaa (Kenny 2006, luku 10; eri tulkintoista ks. esim. Candlish & Wrisley 2012). Se poikkeaa kuitenkin siitä siinä suhteessa, että Kenny ei katso yksityisen kielen argumentin olevan regressioargumentti, vaan hänen mukaansa oletetussa tapauksessa, jossa koetettaisiin oikeuttaa ”yksityisen säännön” seuraaminen, jouduttaisiin vetoamaan aina oletettuun sääntöön itseensä (Kenny 2006, 152). Sillä, kummasta syystä yksityisen kielen katsotaan osoittautuvan ristiriitaiseksi käsitteeksi, on melko yhdentekevää: yksityisen kielen puolestapuhujalle voidaan konstruoida kuvitteellisessa argumentaatiotilanteessa mahdollisuus joko tyytyä Kennyn vastaväitteeseen tai viedä argumentti askelta pidemmälle, jolloin törmätään esittämäni regressioargumenttiin. Jälkimmäinen esitystapa on kuitenkin tarkoituspieriini nähden hyödyllisempi, sillä haluan korostaa sitä, että paradigmana toimimiselle on olemuksellista se, että kyseinen objekti on julkinen.

22 Alkukielellä: ”Es kann nicht ein einziges Mal nur ein Mensch einer Regel gefolgt sein.”

toisaalta Norman Malcolmia ja toisaalta Gordon Bakeria ja Peter Hackeria.²³ Yhteisöllisen tulkinnan edustajat tai lyhyemmin ”kollektivistit”, kuten Malcolm (ks. 1986, 156; 1989, 6), katsovat, että kyseisessä huomautuksessa pitäisi korostaa sitä, ettei sääntöä voi seurata yksin, erillään muista ihmisistä, vaan yhteisö on tavalla tai toisella välttämätöntä ehto säännönseuraamiselle. Individualistit, kuten Baker ja Hacker (1990; 2009, 120–124), puolestaan väittävät, että sääntöä voidaan kyllä seurata yksin, kunhan kyse ei ole periaatteellisesti yksityisestä kielestä, jota vastaan yksityisen kielen argumentti on suunnattu. Heidän mukaansa huomautuksessa on olennaista se, että olisi mieletöntä sanoa, että sääntöä olisi seurattu vain yhden kerran: kuten Wittgenstein sanoo myöhemmin samassa huomautuksessa, säännönseuraaminen on olemuksellisesti tapa tai instituutio.

Individualistinen tulkinta on mielestäni lähempänä osua oikeaan. Malcolmien kollektivistisen tulkinnan keskeinen argumentti on, että on ongelmallista väittää individualistien tavoin säännönseuraamisen vähimmäisvaatimuksen olevan ”periaatteellinen jaettavuus”. Jotta jokin nimittäin voi olla ”periaatteessa jaettava”, täytyy olla jotakin jaettua. Edellinen käsite on siis parasitiininen jälkimmäiseen nähden, eikä näin ollen voisi olla olemassa kieltä, joka on vain periaatteessa jaettava: sellainen ”Robinson Crusoe”, joka ei koskaan olisi puhunut kenellekään ihmiselle, ei voisi käyttää kieltä (Malcolm 1989, 22, 24). Tämä siksi, että hänen ympärillään ei ole yhteisöä, jolta hän olisi voinut omaksua normatiiviselle toiminnalle olemukselliset korjaamisen ja hyväksymisen käytännöt. Baker ja Hacker kuitenkin vastaavat, että sen suhteen, pidetäänkö jotakin toimintaa kielenä, on samantekevää se, miten kyseinen taito on opittu. Kielen käsitteessä itsessään ei ole mitään, mikä loogisesti sulkisi pois autodidakti-Crusoen käyttämän kielen mahdollisten kielten joukosta, vaikka edellä mainittuja normatiivisia käytäntöjä ei käytännössä voisikaan oppia kuin yhteisössä (Baker & Hacker 1990, 172–174). Kollektivistinen tulkinta ei siis onnistu määrittämään säännönseuraamisen riittävää tai edes välttämätöntä ehtoa, vaan pelkästään sen syntymisen käytännöllisen edellytyksen.

Individualistinen tulkinta sen sijaan osoittaa säännönseuraamisen välttämättömän ehdon väittäessään, että säännönseuraaminen edellyttää säännön toistuvaa soveltamista. Ilman säännön toistuvia sovelluksia ei nimittäin voisi periaatteessakaan olla olemassa normatiiviselle toiminnalle olemuksellisia sanktiointikäytäntöjä. Tämä johtuu siitä, että jos jotakin

23 Muita kollektivisteja ovat muun muassa aiemmin mainitut Kripke ja Bloor, ja individualistista tulkintaa kannattaa myös esimerkiksi McGinn.

peliiä ”pelataan” ensimmäisen kerran sääntöjä samalla *ad hoc* keksien, ei ole mitään kriteerejä, joiden perusteella toiminnan oikeellisuutta voitaisiin arvioida ja joiden perusteella sitä voitaisiin sanktioida. Jos peliä ”pelataan” tässä mielessä vain yhden kerran, kyse ei siis ole pelaamisesta säännönseuraamisen mielessä.²⁴

Säännönseuraamista ei kuitenkaan erota muusta toiminnasta ja muista tapahtumista se, että se tapahtuu yhteisössä tai että se on toistuvaa vaan, se että normatiiviseen toimintaa kuuluu olemuksellisesti mahdollisuus sanktiointiin eli toiminnan suuntaamiseen tai korjaamiseen joihinkin normeihin vedoten. Tällainen sanktiointi edellyttää sellaisten kriteerien olemassaoloa, joihin vetoamalla toiset sovellustapaukset voidaan osoittaa kielipelin sääntöjen mukaisiksi ja toiset niiden vastaisiksi. Tämä on se säännönseuraamisen ja siten myös kielellisyyden vähimmäisvaatimus, jolle yksityisen kielen argumentti perustuu ja joka rajaa yksityisen kielen pois mahdollisten kielten joukosta. Kuten edellä nimittäin nähtiin, yksityisen kielen perimmäiseksi ongelmaksi paljastui se, ettei siinä voi olla paradigmoja, sillä paradigman avulla täytyy pystyä päättämään, onko sääntöä sovellettu oikein vai ei. Paradigmat ovat yksi kriteerien alaryhmä. Yksityisessä kielessähän ”yksityinen paradigma” ei määritelmän mukaan ole julkinen, joten sen avulla ei voida arvioida, onko sääntöä seurattu oikein vai ei. Yksityiseen kieleen ei voi siten sisältyä normatiiviselle toiminnalle välttämätöntä sanktiointia. Koska siinä merkin oikealle käyttötavalle ei ole julkisia kriteerejä eikä näin ollen mitään yksittäisen käyttötapausten ja oikean käyttötavan standardin vertaamista, sen yhteydessä ”ei voi puhua ’oikeasta’” (FT § 258) eikä liioin väärästä. Näin ollen yksityisen kielen kohdalla ei voida puhua myöskään säännönseuraamisesta, sillä siinä ei voida määrittää mitään sääntöä, joka ohjaisi merkkien käyttöä.

Koska yksityisten mielensisältöjen kohdalla ei voi olla mitään vertaamista, ne ovat ilmaisujen merkitysten kannalta irrelevantteja. Wittgenstein valottaa tätä kuuluisalla kovakuoriaisesimerkillään. Hän kehottaa kuvittelemaan, että jokaisella ihmisellä olisi kotelo, jonka sisällä olisi olio, jota nimitetään ”kovakuoriaiseksi”. Oletetaan lisäksi, että jokainen ihminen tietäisi vain sen, miltä hänen oma ”kovakuoriaisensa” näyttää, näyttääkö se edes jatkuvasti samalta tai onko hänen kotelossaan yhtään mitään. Jos ihmiset käyttäisivät sanaa ”kovakuoriainen” kielessään, kotelossa (mahdollisesti) oleva olio ei kontribuoisikaan tämän sanan merkitykseen tai käyttötapaan. (FT § 293.) Se ei nimittäin voi olla kriteerin roolissa

²⁴ Tämä tapaus pitää tietenkin erottaa sellaisesta tapauksesta, jossa aiemmin kehitettyjä sääntöjä sovelletaan ensimmäisen kerran. Tämä jälkimmäinen tapaus olisi pelaamista säännönseuraamisen mielessä.

kyseisessä kielipelissä. Analogisesti yksityiset aistimukset eivät siis voi olla se ilmaisun merkityksen ja sen ymmärtämisen yhdistävä välijäsen, jota augustinolaisista lähtökohdista käsin on etsittävä, koska ne eivät voi toimia ilmaisun oikean käyttötavan kriteereinä.

Tutkin tämän alaosion lopuksi hieman tarkemmin sitä, millainen on kriteerin ja siihen liittyvän säännönseuraamisen sovellustapauksen välinen ”kriteeriaalinen suhde”. Wittgenstein nimittää kielellisen ilmaisun oikean käyttötavan kriteeriksi ilmiötä, jonka ilmetessä on oikein käyttää kyseistä ilmaisua. Yhteyden tämän ilmiön ja ilmaisun välille luo ilmaisun kieliooppi eli sen käyttösäännöt: jos esimerkiksi angiina määritellään analyttisesti tietyn bakteerin ilmenemiseksi henkilön nielussa, ja jonkun henkilön nielussa havaitaan esiintyvän tätä bakteerilajia, on – määritelmän mukaan – oikein sanoa, että hän sairastaa angiinaa. Kyseessä on siis konventio, jolloin ilmiön ja sen kriteerin välinen suhde on sisäinen: kriteerin ilmetessä on oikein sanoa, että asiantila valitsee, tässä tapauksessa, että henkilöllä on angiina. Jos puolestaan huomaamme, että kyseisellä ihmisellä on kurkku kipeä, havaitsemme vain angiinan *symptomin* tai (sairauden tapauksessa kirjaimellisesti) sen oireen eli ilmiön, jonka usein katsotaan ilmenevän kyseisen sanan käyttötapausten yhteydessä. (SRK, 24–25; Glock 1996a, 94.) Ilmiön ja sen symptomien yhteys on empiirinen tosiseikka, ja kyseinen suhde on ulkoinen: symptomit vihjaukseen siitä, että on enemmän tai vähemmän todennäköisesti oikein sanoa, että asiantila vallitsee.

Voidaanko kriteereitä näin ollen pitää välttämättöminä ja riittävinä ehtoina ilmaisun käyttämiselle, kuten Albritton ehdottaa (1959, 847)? Jos kaikille käsitteille voitaisiin antaa analyttiset määritelmät, kuten ”angiinalle” edellä, näin todella olisi. Kuten olemme kuitenkin nähneet, suuri osa käsitteistämme on perheyhtäläisiä, mikä merkitsee sitä, ettei niiden käytölle voida antaa välttämättömiä ja riittäviä ehtoja. Albrittonin ehdotus täytyy siksi hylätä. Olisiko sitten osuvampaa tulkita kriteerit pelkästään ilmaisun käyttämisen riittäviksi ehtoiksi? Tarkalleen ottaen kriteeri ei ole yksiselitteisesti riittäväkään ehto, sillä monissa tapauksissa suhde kriteerin ja sen ilmaisun välillä, jonka kriteeri se on, on *kumoutuva* (Hacker 1993, 251; Glock 1996a, 96).

Tutkitaan, mitä tämä kumoutuvuus merkitsee käyttämällä esimerkkinä säännönseuraamisesta kivun attribuimista jollekulle. Kivun attribuimisen kohdalla kysymys kuuluu, mis-

sä tapauksissa on oikein sanoa jostakusta toisesta henkilöstä, että hänellä on kipuja.²⁵ Se, että joku vaikeroi, on eräs kriteeri sille, että sanomme hänellä olevan kipuja: tämä on ilmaisuun ”kipu” liittyvä kieliopillinen sääntö, joten *ceteris paribus* kaikista ihmisistä on oikein sanoa, että kun he vaikeroivat, heillä on kipuja. On kuitenkin olemassa tapauksia, jotka vaikuttavat vastaesimerkeiltä sille, että kielessämme olisi tällainen kieliopillinen sääntö: emme esimerkiksi sano, että näyttämöllä vaikeroivalla näyttelijällä on kipuja, ja toisaalta sanomme, että henkilöllä, joka ensin vaikeroi ja tunnustaa myöhemmin huijanneensa, ei ollut todellisuudessa alun perinkään kipuja. Osoittavatko tällaiset vastaesimerkit, että jopa tässä kieliopillisessa säännössä *par excellence* kriteerin (N:n vaikeroiminen) ja ilmauksen (”N:llä on kipuja”) suhde on kontingentti ja ulkoinen, toisin sanoen, että kielellisten ilmaisujen oikeutetulle käytölle on olemassa vain symptomeita? Pyrin osoittamaan, että näin ei ole. Vaikka suhde kriteerin ja sen ilmaisun välillä, jonka kriteerin ilmeneminen oikeuttaa käyttämään, on toisinaan kumoutuva, kyse on silti loogisesta, ei kontingentista suhteesta.

Haaste kuuluu äärimmilleen vietyinä seuraavasti: ”Emme voi koskaan olla täysin varmoja esimerkiksi siitä, onko N:llä kipuja, vaan joudumme jossain vaiheessa käytännön syistä esittämään hypoteesin hänen mielentiloistaan väistämättä puutteelliseen informaatioon nojaten.”²⁶ On kyllä totta, että milloin tahansa voi ilmetä sellaisten kumoavien kriteerien täytyvän, joiden mukaan on oikein sanoa, ettei N ollutkaan kivuisaan. Tästä ei kuitenkaan seuraa se johtopäätös, jonka vastaväittäjä uskoo siitä seuraavan. Vastaväitteessä suhde ilmaisun ja sen tapahtuman välillä, joka viime kädessä oikeuttaisi varmuudella käyttämään ilmaisua, nähdään välttämättä ulkoisena. Suhteesta tekee välttämättömästi ulkoisen se, että tapahtumana, joka oikeuttaa ilmaisun käytön, pidetään yksityistä mielentilaa. Yksityinen mielentila, kuten todettua, ei nimittäin voi olla kriteerin roolissa, eikä se siten voi olla

25 Korostan, että tässä on kyse siitä, milloin on oikeutettua kuvata jotakuta muuta henkilöä kuin itseä kivuisaan olevaksi. Wittgensteinin mukaan kivun ilmaiseminen ensimmäisen persoonan näkökulmasta esimerkiksi lauseella ”Minulla on kipuja” ei suinkaan *kuva* kipua tai kipukäyttäytymistä vaan *korvaa* muita kipukäyttäytymisen muotoja, kuten huudahdukset kivusta (FT § 244; Baker & Hacker 2009, 9–10). Näin ollen se ei myöskään edellytä kuvaamiselle välttämättömiä julkisia kriteerejä: ei ole niin, että olen oikeutettu sanomaan lauseen ”Minulla on kipuja” esimerkiksi vain jos minussa tapahtuu tietty mentaalinen tapahtuma tai – behavioristisesti – vain jos käyttäydyn tietyllä tavalla (ks. FT § 290). Kivun ilmaiseminen ei tässä mielessä edellytä lainkaan oikeutusta, eikä sen kohdalla siten voida puhua oikeasta tai väärästä, eikä se siten ole säännönsuoraamista.

Toisessa mielessä kivun ilmaisemisessa voi kuitenkin erehtyä eli se on säännönsuoraamista: voin ilmaista esimerkiksi polvikipuani lauseella ”Minulla on hammassärky” ja pitelemällä polveani, jolloin on ilmeistä, että olen soveltanut sanaan ”hammassärky” liittyviä kieliopillisiä sääntöjä väärin. Tässä tapauksessa ei kuitenkaan sanottaisi, että erehdyn siitä, että minulla on tietty kiputuntemus, vaan siitä, mitä sanaa minun pitäisi sen yhteydessä käyttää. Kriteeri sille, että olen erehtynyt, ei tässä tapauksessa ole yksityinen vaan julkinen, nimittäin sanojeni kanssa ristiriitainen toimintani.

26 Tämä on eräs toisten mielten ongelman muotoilu.

sisäisessä suhteessa ilmaisuun. Suhteen käsittämistä ulkoiseksi seuraa väite, että (i) on mahdollista, että huolimatta siitä, että ihmiset käyttäytyvät kivuissaan olemiselle tyypillisellä tavalla, kenelläkään ei milloinkaan todellisuudessa ole kipuja. On huomattava, että tämä väite ei seuraa, jos ilmaisun ja sen käyttämisen oikeuttavan tapahtuman suhdetta pidetään sisäisenä. Tästä nimittäin seuraa väite toinen väite: (ii) kaikissa tapauksissa on mahdollista, että vaikka henkilö käyttäytyy kivuissaan olemiselle tyypillisellä tavalla, hänellä ei todellisuudessa ole kipuja²⁷. Väitän, että tyypin (i) väite on sisäisesti ristiriitainen ja että käsitys ilmaisun ja sen käyttämisen oikeuttavan tapahtuman suhteen ulkoisuudesta ilmenee näin ollen *reductio ad absurdum* -argumentin myötä virheelliseksi.

Mikä tekee sisäisesti ristiriitaisen siitä väitteestä, että olisi mahdollista, että vaikka ihmiset toistuvasti toimisivat kivuissaan olemiselle tyypillisellä tavalla, heillä ei milloinkaan todellisuudessa ole kipuja. Jos minkään käyttäytymisen ei katsottaisi osoittavan, että joku on todella kivuissaan, miten kivuissaan oleminen eroaisi kivuissaan olemisen näyttelemisestä? Vastaus on: ei mitenkään. ”Kivuissaan olemisen” käsite olisi tässä suhteessa menettänyt merkityksensä, sillä sille ei olisi mitään käyttötarkoitusta, joka eroaisi ”kivuissaan olemisen näyttelemisen” käsitteen käytöstä. Wittgenstein tiivistää asian seuraavasti:

”Se, mitä tapahtuu joskus, voisi tapahtua aina” – millainen lause tämä on? Samanlainen kuin lause: Jos ”F(a)”-lla on mieli, ”(x).F(x)”-llä on mieli

”Jos voi sattua, että joku tekee pelissä väärän siirron, voisi olla, että kukaan ihminen ei tekisi missään pelissä mitään muita kuin väärää siirtoja.” – Meillä on tässä siis kiusaus käsittää ilmaisujemme logikka väärin, esittää sanojemme käyttö virheellisesti.

Käskyä ei toisinaan totella. Mutta millaista olisi, jos käskyä ei koskaan toeltaisi? Käsite ”käsky” olisi menettänyt tarkoituksensa. (FT § 345)

Jos siis emme mitenkään voisi erottaa kivuissaan olemista kivuissaan olemisen näyttelemisestä, emme myöskään voisi sanoa, että todellisuudessa kukaan ei koskaan ole kivuissaan. Koska väitteestä, että ilmaisun ja sen kriteerien suhde olisi ulkoinen, seuraa sisäisesti ristiriitainen väite (i), on väite ulkoisesta suhteesta näin ollen hylättävä.

27 Predikaattilogiikan avulla väitteiden ero voi käydä selymmäksi: lause (i) sanoo, että on mahdollista, että $\forall x \neg (J(x) \rightarrow K(x))$; lause (ii) sanoo, että on mahdollista että $\neg \forall x (J(x) \rightarrow K(x))$, missä $J(x)$ merkitsee ”x käyttäytyy kivuissaan olemiselle tyypillisellä tavalla” ja $K(x)$ merkitsee ”x on kivuissaan”. Lause (ii) on nimittäin loogisesti yhtäpitävä lauseen $\exists x \neg (J(x) \rightarrow K(x))$ kanssa, eikä tästä voida päätellä lausetta (i).

Edellä vaadittiin, että täytyy olla olemassa kriteeri eli jokin tapahtuma, jonka avulla erotetaan kivuissaan olemisen kivuissaan olemisen näyttelemisestä, jotta ilmaisu ”olla kivuissaan” olisi merkityksellinen. Eikö wittgensteinilainen vastaus näin ollen nojaa verifikationistisiin näkemyksiin, jotka on monesti osoitettu kestäättömiksi? Muistuttaahan se paljon Schlickin (1936, 341) muotoilemaa verifikaatioperiaatetta ”Lauseen merkitys on sen todentamismenetelmä”²⁸. Tässä ei kuitenkaan tehdä verifikationistisia oletuksia. Wittgenstein ei nimittäin *samasta* ilmaisun kriteereitä ja sen merkitystä kuten verifikationistit tekevät. Bakterikasvusto kurkussa ei *ole* angiina eikä kipukäyttäytyminen *ole* kipu. Ne ovat erillisiä mutta toisiinsa kieliopillisesti yhteydessä olevia tapahtumia, ilmiöitä tai olioita. Lisäksi Wittgenstein toteaa: ”Kysymys lauseen todentamistavasta ja -mahdollisuudesta on vain kysymyksen ’Missä mielessä tarkoitat tämän?’ erityismuoto” (FT § 353). Todentamismenetelmät ovat siis vain yksi kriteerityyppi muiden joukossa.

Kävi siis ilmi, että suhteen kumoutuvuus ei merkitse, että suhde olisi ulkoinen. Lopuksi on tutkittava, miten ilmaisun ja sen kriteerin suhde sitten voi olla sekä sisäinen että kumoutuva. Ilmaisun ja sen kriteerin suhteen kuvaaminen sisäiseksi merkitsee sitä, että niiden katsotaan olevan yhteydessä toisiinsa jonkin kieliopillisen säännön kautta. Kun henkilö vaike-roi, emme *päättele* hänen vaikeeroimisestaan, että hänellä on kipuja, vaan *näemme* hänen olevan kivuissaan (Hacker 1993, 131–132). Vaikeeroiminen ei ole yhtä kuin kivuissaan oleminen, eikä se ole liioin siitä mitään täysin erillistä. Ne yhdistää sen sijaan toisiinsa kieliopillinen sääntö tietyssä kielipelissä: kun joku vaike-roi, on oikein sanoa, että hän on kivuissaan. Tämä on edellytyksenä sille, että kielipelissä on mielekästä puhua tapauksista, joissa tämä suhde ei päde.

Sääntöä, joka yhdistää vaikeeroimisen kivun attribuomiseen, voidaan nimittää *prima facie*-säännöksi. *Kumoava sääntö* puolestaan määrittää kieliopillisen yhteyden tuon ilmaisun negaation sekä jonkin muun julkisen kriteerin välillä. Kumoavien sääntöjen mukaan on siis oikein sanoa esimerkiksi, että lavalla vaikeeroivalla näyttelijällä tai henkilöllä, joka myöntää huijaavansa, ei ole kipuja. Kumoavat säännöt ovat näin ollen *prima facie*-sääntöön nähden parasiittisia (ks. Hacker 1993, 91; Glock 1996a, 97) eli *prima facie*-säännön olemassaolo on kumoavien sääntöjen olemassaolon välttämätön ehto. Ei olisi olemassa sääntöjä ja kriteerejä sille, milloin jonkun sanotaan näyttävän kipuja, ellei olisi olemassa sääntöjä ja

28 Oma suomennos. Alkukielellä: ”The meaning of a proposition is the method of its verification.”

kriteerejä sille, milloin jonkun sanotaan olevan kivuissaan. Nämä kaikki säännöt kuuluvat samaan kielipeliin ja ovat sen vuoksi yhteydessä toisiinsa. Toisin sanoen kivun näyttelemisen käsite on mielekäs vain kielipelissä, jossa käytetään kivun käsitettä. *Prima facie* -säännön kumoavan säännön olemassaolo ei siis osoita, että sääntö olisi alun perinkin vain ulkoinen, kontingentti korrelaatiosuhte, vaan itse asiassa *prima facie* -säännön olemassaolo kielipelissä on kumoavien sääntöjen olemassaolon edellytys. Tässä mielessä ilmaisun ja sen kriteerin suhde on kumoutuvuudestaan huolimatta sisäinen: kriteerin täytyessä on poikkeuksetta oikein käyttää ilmaisua, ellei mikään kumoava kriteeri täyty.

Uskon, että ajatuksen ”Se, mitä tapahtuu joskus, voisi tapahtua aina” kaltainen päättelyvirhe on monien skeptisten argumenttien ja niihin vastaamaan pyrkivien augustinolaisen filosofiakäsityksen jakavien filosofien teoretisointien käyttövoima. Ne kysymykset, joita olen nimittänyt merkityksen ja ymmärtämisen ongelmiksi, edellä luettelemani mielenfilosofiset ongelmat ja kaikkein yleisimmätkin skeptiset ongelmat vastausyrityksineen vaikuttavat perustuvan sille virheelliselle ajatukselle, että koska kahden ilmiön suhde on toisinaan kumoutuva, se ei voi olla looginen: sen täytyy siten olla kontingentti. Tämä ajatus johtaa filosofeja etsimään metafysisiä väljäseniä, jotka takaisivat suhteen pysyvyyden. Kun tästä ennakkokäsityksestä luovutaan ja nähdään, että kriteerin ja ilmaisun konventionaalinen suhde voi kumoutua, eikä se tarkoita, että kriteeri olisi pelkkää evidenssiä (siis symptomi) sille, onko ilmaisua käytetty oikein, päästään eroon monesta filosofisesta vaivasta.

Tässä alaosiossa osoitin, miksi ”yksityinen kieli” ei voi olla vastaus ymmärtämisen ongelmaan. Koska yksityiset aistimukset eivät voi olla kriteerejä sille, onko sääntöä seurattu oikein vai väärin, ne eivät voi olla tae ilmaisujen merkitysten ymmärtämiselle. Lisäksi kriteerialaisen suhteen tutkimisen myötä ilmeni se, mikä luultavasti on perimmäinen ajatusvirhe augustinolaisen filosofoimistavan taustalla: kun sisäisen suhteen huomataan olevan toisinaan kumoutuva, sen ajatellaan virheellisesti olevan kontingentti. Seuraavaksi on siirryttävä tutkimaan, mikä on Wittgensteinin positiivinen kanta ymmärtämisen luonteesta.

2.2.2. Ymmärtäminen ja kielipelit

On aika kutoa edellä esiteltyt huomautukset yhteen ja selventää niiden pohjalta tutkielmani punaisena lankana olevan ymmärtämisen käsitteen kielioppia. Ymmärtämisen ongelma

kuului siis seuraavasti: miten kielellisen ilmaisun ymmärtäminen on mahdollista? Augustinolaisista lähtökohdista käsin ongelmaa on yritettävä ratkaista olettamalla jokin ”väljäsen” tai ”ylikäsite”, joka takaa, että lähtökohtaisesti kontingentti suhde ilmaisun ymmärtämisen ja sen käyttötavan välillä on edes useimmissa tapauksissa ennustettavissa. Huomasimme kuitenkin, etteivät augustinolaisten ratkaiseviksi väljäseniksi ehdottamat yksityiset aistimukset – tai ylipäätään mitkään ei-julkiset tapahtumat – voi olla tällainen tae. Kuten myös todettua, ongelma ei ole ratkaisuyrityksissä vaan lähtökohdissa: ilmaisun merkityksen ja sen ymmärtämisen suhde on sisäinen, ei ulkoinen.

Edellä päädyttiin siihen, että ymmärtäminen ei voi olla mielentila. On itse asiassa kategoriavirhe sanoa, että ymmärtäminen olisi minkäänlainen tila: ymmärtäminen ei ole mielen, ruumiin tai asiantila (Baker & Hacker 2005a, 379). Eräs merkki siitä, että ”ymmärtämisen” ja ”tilan” käsitteiden kieliopit poikkeavat toisistaan, on se, että niiden kestolle on erilaiset kriteerit (Baker & Hacker 2005a, 381): siinä missä on mielekästä kysyä, onko jollakulla kipuja jatkuvasti vai vain ajoittain, on yhtä mieletöntä kysyä, ymmärtääkö hän jonkin sanan jatkuvasti vai vain ajoittain, kuin kysyä häneltä: ”Milloin osaat pelata shakkia? Aina? Vai siirron tehdessäsi?” (FT s. 104/viite). On kyllä toisinaan mielekästä sanoa, että joku on lakannut ymmärtämästä jotakin sanaa (FT s. 104/viite), mutta tämän kriteerinä ei ole se, että hän ei ole jossakin tilassa, että hänellä ei esimerkiksi parhaillaan ole tiettyä mielentilaa tai ettei hän parhaillaan kirjoita mielekästä lausetta, jossa kyseinen sana esiintyy. Ymmärtämisen lakkaamisen kriteeri on pikemminkin se, että henkilö ei enää osaa tehdä jotakin, mitä hän aiemmin osasi. Ymmärtämistä onkin hyödyllisempää verrata *osaamiseen* tai *kykenemiseen* (FT § 150).

Millaisesta osaamisesta tai kykenemisestä kielen ymmärtämisen kohdalla sitten on kyse? Se ei voi olla mitä tahansa niin sanottua know-how’ta, sillä on mielekästä sanoa, että joku ymmärtää esimerkiksi, miten polkupyörällä ajetaan, mutta ei osaa yhtä kaikki tehdä sitä (Baker & Hacker 2005a, 383–384). Ei: ilmaisun merkityksen ymmärtäminen merkitsee sen sijaan kykyä käyttää ilmaisua oikein (Baker & Hacker 2005a, 381). Bakerin ja Hackerin (2005a, 40, 73) mukaan Wittgenstein korostaa kolmenlaisia kriteereitä sille, että joku osaa soveltaa ilmaisua oikein: että (i) hän käyttää ilmaisua oikein, että (ii) hän selittää sen merkityksen oikein ja/tai että (iii) hän reagoi sopivalla tavalla, kun joku muu käyttää sitä. Nämä ovat siis myös ilmaisun ymmärtämisen kriteereitä. Jos jokin näistä kriteereistä täyt-

tyy jonkun henkilön kohdalla, on oikein sanoa, että hän ymmärtää kyseisen ilmaisun merkityksen.

Koska ilmaisun ymmärtäminen merkitsee kykyä soveltaa ilmaisua oikein, se merkitsee myös kykyä seurata kieliopillisia sääntöjä. Koska, kuten todettua, kielellisellä ilmaisulla on merkitys vain jossakin kielipelissä, yhden säännön hallitseminen edellyttää monien muiden kielipeliin kuuluvien sääntöjen hallitsemista. Näin päädytään tämän luvun pääväitteeseen: *kielellisen ilmaisun ymmärtäminen merkitsee kykyä pelata kielipeliä, jossa kyseistä ilmaisua käytetään*. Kuten Wittgenstein toteaa, ”lauseen ymmärtäminen on kielen ymmärtämistä” (FT § 199; vrt. SRK, 31). Toisin sanoen lauseen ymmärtäminen edellyttää sen kielipelin tuntemista, johon kyseinen lause kuuluu. Kielellisen ilmaisun merkityksen ymmärtäminen, kyky seurata sen käyttöä määräävää kieliopillista sääntöä ja kyky pelata kielipeliä, johon kyseinen ilmaisu kuuluu, ovat kaikki sisäisessä suhteessa toisiinsa: jos sinulla on niistä yksi, sinulla on ne kaikki. Jos ymmärrän lauseen ”Tuo minulle laatta” merkityksen, osaan vastata lauseeseen oikein tuomalla laatan tai esimerkiksi kertomalla syyn sille, miksi en voi tai halua tuoda sitä, ja osaan näin ollen pelata erästä rakentajien kielipelin variaatiota. Ilmaisun merkityksen ja sen ymmärtämisen välillä ei ole mitään kuilua, jonka turvallisen ylittämisen takaamiseksi tarvittaisiin jokin yksityisen mielentilan kaltainen metafyyminen välijäsen: ymmärtämisen ongelma on vain kieliopillinen harha.

Olennaista on siis nähdä ilmaisun merkityksen ja ilmaisun merkityksen ymmärtämisen suhteen sisäisyys. Tähän sisäiseen suhteeseen pätevät samat kvalifikaatiot kuin merkityksen ja kielellisen ilmaisun sisäiseen suhteeseen: ensinnäkin suhde on välttämätön normatiivisessa, ei empiirisessä mielessä. Suhteen välttämättömyyttä ei takaa lähtökohtaisesti kontingenteja ilmiöitä yhdistävä ”ylikäsité” (FT § 97) vaan ihmisten hyväksymä konventio. Toiseksi, suhde on sisäinen vain tietyssä kontekstissa, nimittäin tietyissä kielipeleissä. Käsitellen tästä väitteestä nousevaa relativismitematiikkaa työni seuraavassa luvussa.

Olen nyt esittänyt argumenttini tämän luvun pääväitteelle: kielellinen ymmärtäminen, siis kielellisen ilmaisun merkityksen ymmärtäminen tarkoittaa kykyä pelata yhteistä kielipeliä sen henkilön kanssa, joka kyseistä ilmaisua käyttää, so. sitä kielipeliä, jossa ilmaisua käytetään. Tämän luvun lopuksi tutkin wittgensteinilaisen käsityksen implikaatioita erälle usein filosofisessa keskustelussa esillä olevalle argumenttimuodolle. Lisäksi pyrin vastaamaan

erääseen wittgensteinilaiselle ymmärtämiskäsitykselle esitettyyn, ensisilmäyksellä vahvalta vaikuttavaan vastaväitteeseen.

Wittgenstein esittää valaisevan ja hieman provosoivan esimerkin ymmärtämisen ja säännönsuoraamisen suhteesta yhteisen kielipelin pelaamisena *Filosofisten tutkimusten* ensimmäisen huomautuksen viimeisessä kappaleessa. Hän kehottaa kuvittelemaan tilanteen, jossa hän menee ostamaan kauppiaalta omenoita. Hän antaa kauppiaille lappun, jossa lukee ”Viisi punaista omenaa”. Kauppias vertaa sitten lappua merkkiin ”omena” omenalaatikoissa, merkkiin ”punainen” punaisen värimallin kohdalla, katsoo vaikkapa taulukosta, mitä merkki ”viisi” tarkoittaa ja antaa sitten Wittgensteinille hänen haluamansa viisi punaista omenaa. Wittgenstein muotoilee kuvauksen tästä kielipelistä tarkoituksellisesti viittaamatta mihinkään kauppiaan mielentiloihin. Tämä houkuttelee esittämään sellaisia väitteitä, kuin että kauppiaan mielessään on täytynyt tapahtua jotakin viiden punaisen omenan tunnistamiselle ominaista. Muuten hän ei ole todellisuudessa ymmärtänyt, mitä Wittgenstein halusi: hänhän vain vertaili merkkejä!

Vastaväite, että tilanne vaikuttaa siltä, ettei kauppias todellisuudessa ole ymmärtänyt Wittgensteinia, ei ole perusteeton. Vetoaminen mielentiloihin on kuitenkin virheellinen perustelu tälle väitteelle. Tilanteessa nimittäin ilmenee kahdenlaisia kriteerejä sille, ymmärsikö kauppias Wittgensteinia vai ei. Kriteerinä sille, että kauppias hallitsi kielipelin, on se, että hän toimi tismalleen kuten Wittgenstein halusi eli antoi hänelle viisi punaista omenaa. Hän ei kuitenkaan napannut omenia hyllystään sulavasti kuin rutinoitunut asiakaspalvelija vaan kävi läpi monivaiheisen proseduurin, hieman kuin robotti. Tällaiset seikat voivat olla joissakin olosuhteissa kriteerejä sille, ettei henkilö ymmärrä sääntöä, ettei hän täysin hallitse kyseistä kielipeliä. Näin saattaisimme sanoa esimerkiksi lapsesta, joka ratkaisee kertolaskun etsimällä kertotaulusta sopiva vaaka- ja pystyrivin leikkauspisteen. Jos hän ei esimerkiksi osaisi korjata omia ilmeisiä virheitään tai kykenisi selittämään sanan ”kertolasku” merkitystä muuten kuin viitaten sormen liikuttamiseen taululla, saattaisimme sanoa, ettei hän ymmärrä, mitä sanalla tarkoitetaan. On tärkeää huomata se, että ymmärtämättömyydelle on tässä olemassa julkisia kriteerejä. Kun sanomme, että joku ei ymmärrä ilmaisua, emme sano tätä siksi, että häneltä puuttuu jokin mielentila. Sanomme näin sen sijaan siksi, että on ilmennyt, ettei hän osaa soveltaa kyseistä ilmaisua.

Tässä wittgensteinilainen käsitys ymmärtämisestä ei varmastikaan vaikuta monista vielä ylitsepääsemättömän ongelmalliselta. Vastaväitteitä kuitenkin syntyy, kun esimerkiksi viedään pidemmälle. Kiistanalainen kysymyksemme siis kuuluu, vaikuttavatko yksityiset mielensisällöt siihen, ymmärrämmekö ilmaisujen merkityksen, vai onko ymmärtämisessä kyse säännönseuraamisesta, jolloin se edellyttäisi julkisia kriteerejä.

Oletetaan sellaisen olennon olemassaolo, joka toimii tismalleen samalla tavalla kuin ihminen mutta jolla ei ole mielensisältöjä tai kvalioita. Kutsukaamme olentoa ”robotiksi”.²⁹ On helppoa kuvitella tilanne, jossa ihminen keskustelisi tämän robotin kanssa täysin sujuvasti, vailla epäilystään siitä, ettei se olisi tunteva ja ajatteleva persoona. Robotti siis läpäisisi ”totaalisen Turingin testin” eli sellaisen version Turingin testistä, jossa kone pystyy vastaamaan (pelkän tekstipäätteen kautta annettujen syötteiden sijaan) *kaikkiin* antamiimme syötteisiin tavalla, joka on mahdoton erottaa siitä, miten ihminen niihin vastaisi (Harnad 1989). Wittgensteinilaisen ymmärtämiskäsityksen mukaan robotti siis ymmärtäisi kaiken, minkä kuka tahansa kompetentti kielenkäyttäjä ja ihmisyhteisöjen jäsen ymmärtäisi. Mikään ei erottaisi sitä ihmisistä, joten ei olisi mitään syytä olla pitämättä sitä ihmisenä. Wittgensteinilaisen ymmärtämiskäsityksen kriitikko kuitenkin todennäköisesti sanoisi, että robotti ei voisi todella ymmärtää esimerkiksi sitä, mitä lause ”Minä rakastan sinua” meille ihmisille merkitsee. Koska *ex hypothesi* siltä puuttuvat mielensisällöt, se ei voi ymmärtää sanan ”rakkaus” merkitystä, vaikka se kykenisi soveltamaan kaikkia tälle sanalle relevantteja sääntöjä kaikissa mahdollisissa kielipeleissä. Edelleen, koska robottimme erottaa ihmisistä ainoastaan se, ettei sillä ole mielensisältöjä, sen kyvyttömyys ymmärtää käsitettä ”rakkaus” voi johtua vain tästä puutteesta. Vastaväite kuuluu, että jos ymmärtäminen samastetaan wittgensteinilaisittain käyttäytymiseen, kannatetaan behavioristista teoriaa, joka on mielensisältöjen olemassaolon kieltävine päätöksellisine teeseineen nykyaikaisen vakavamielisen filosofisen keskustelun kannalta lähinnä huvittava historiallinen anekdootti. Onko Wittgenstein siis kehityksen kelkasta pudonnut nojatuolipsykologi? Yritän ensin vastata tähän kritiikkiin ja osoittaa sen jälkeen, miksi kritiikki vaikuttaa niin vahvalta.

Tarkastellaan ensin syytöstä behaviorismista. Behaviorismilla voidaan viitata hyvin monenlaisiin oppeihin. Tarkastelen tässä niistä kahta: vahvempaa psykologista behaviorismia,

29 Muodoltaan vastaavia filosofisia argumentteja esitetään usein. Mainittakoon niistä John Searlen (1980) ”kiinalaisen huoneen argumentti” ja David Chalmersin (1996, kpl. 3) ”zombiargumentti”. Kummassakin näistä argumenteista mielentilat erotetaan niiden julkisista kriteereistä tavalla, jota ei voi hyväksyä.

jonka mukaan mielentiloja ei ole olemassa, sekä maltillisempaa loogista behaviorismia, jonka mukaan kaikki mielentiloja koskevat väitteet voidaan kääntää fysikaalisia tapahtumia koskeviksi väitteiksi. (Hacker 1993, 98, 103.) Wittgenstein ei sitoudu kumpaankaan näistä näkemyksistä. Hänen kantansa psykologiseen behaviorismiin ilmenee seuraavasta, tosin hieman arvoituksellisesta huomautuksesta:

”Etkö ole kuitenkin salabehavioristi? Etkö sittenkin perimmiltään sano, että kaikki muu paitsi inhimillinen käyttäytyminen on kuvitelmaa.” – Jos puhun kuvitelmasta, fiktiosta, puhun siinä tapauksessa kieliopillisesta kuvitelmasta. (FT § 307)

Wittgensteinin mukaan mielentilat eivät siis ole kuvitelmaa *simpliciter* vaan ”kieliopillista kuvitelmaa” (Hacker 1993, 113; ks. myös FT § 304–306, 308). Tällä hän viittaa siihen yksityisen kielen argumentin opetukseen, että yksityiset tapahtumat eivät voi olla osa mitään kielipeliä, koska niiden kohdalla ei voida erottaa oikeaa ja väärää tapaa noudattaa hypoteettista ”yksityistä sääntöä”. Tästä ei kuitenkaan seuraa yksityisten tapahtumien (esimerkiksi sanan ”rakkaus” yhteydessä mielessämme mahdollisesti olevan tunteen) olemassaolon kieltö. Edellä käsiteltyä kovakuoriaisesimerkkiä mukaillen, Wittgenstein ei väitä, että ihmisten koteloissa ei todellisuudessa ole mitään, vaan että sillä, mitä siellä (mahdollisesti) on, ei ole osaa kielipeleissä, joissa sanaa ”kovakuoriainen” käytetään.

Eikö hän silti ainakin samasta loogisen behaviorismin tavoin mielentilat käyttäytymiseen? Ei. Kuten edellä verifikationismivastaväitteen yhteydessä todettiin, ilmiötä ei pidä samastaa kriteereihinsä. Käyttäytyminen on kyllä joukko fysikaalisia tapahtumia, mutta se voi olla myös mielentilan kriteeri. Wittgenstein selventää suhdetta seuraavasti: ”Kun esitän selonteon ’Hän oli huonolla tuulella’, teenkö selkoa käyttäytymisestä vai mielentilasta? [– –] Kummastakin, mutta en rinnakkain, vaan toisessa mielessä toisesta, toisessa mielessä toisesta. [– –] Meillä on tässä *kaksi* kielipeliä, joiden keskinäiset suhteet ovat monimutkaiset.” (HPF § 288–289, kursiivi alkup. Ks. myös FT II, V s. 282–283.) Mielentilat ja käyttäytyminen eivät ole kaksi toisistaan erillistä ilmiötyyppiä, jotka ovat pelkästään ulkoisessa korrelaationsuhteessa toisiinsa. Niiden suhde on sen sijaan sisäinen: mielentiloja kuvaavien termien kieliopilliset säännöt määrittävät tietyt käyttäytymistavat mielentilojen kriteereiksi. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, kuten todettua, että mielentilat ja niiden kriteerit voitaisiin samastaa toisiinsa, kuten behavioristit tekevät. Kuten Wittgensteinin filosofiselle metodille on ominaista, hän ei ”pyri puhdistamaan tai täydellistämään sanojemme käytön

sääntöjärjestelmää” (FT § 133). (Glock 1996a, 58.) Hän haluaa sen sijaan kiistää sen, että yksityisillä tapahtumilla olisi sija edes mielentiloja koskevissa kielipeleissä: ei niin, että ”yksityiset säännöt” olisivat jollakin tapaa huonoja tai epäluotettavia, vaan ettei sellaisia sääntöjä ole lainkaan.

Palataan alkuperäiseen robottiargumenttiin. Miksi sen kaltaiset argumentit ovat niin vakuuttavia? Argumentin mukaan wittgensteinilaisesta käsityksestä seuraisi, että jos jokin olento käyttäytyisi kuin ihminen, meidän täytyisi nimittää sitä ihmiseksi, vaikka sillä ei todellisuudessa olisikaan mielentiloja. Tämä on argumentin mukaan vähintäänkin kyseenalaista. Seuraako wittgensteinilaisesta näkemyksestä sitten todella tuo johtopäätös? Se ei ole selvää, sillä esimerkiksi ei käy ilmi, mitkä sellaiset kriteerit täyttyvät, joiden perusteella on oikein sanoa, että kyseinen olio on robotti. Millä perusteella sanomme, että sillä ei ole mielentiloja?

Esimerkissä ei ole osoitettu tällaisia kriteereitä, vaan mielentilojen puuttuminen on vain todettu filosofisen esimerkin tasolla, ikään kuin kolmannen persoonan näkökulmasta. Se, että tällaisen oletuksen ajatellaan olevan mielekäs määrittämättä mitään kriteereitä, voi uskoakseni perustua vain jo edellä hylkäämällemme ajatukselle, että emme voi koskaan varmuudella tietää onko jollakulla kipuja tai ylipäättään mielentiloja. Kuten kuitenkin edellä todettiin, kriteeraalisen suhteen kumoutuminen edellyttää kumoavien kriteerien täyttymistä. Jos joku vaikerói, on oikein sanoa, että hänellä on kipuja: tämä on osa sanan ”kipu” kielioppia. Se, että hänellä ei vaikeroinnistaan huolimatta ole kipuja, edellyttää joidenkin kumoavien kriteerien täyttymistä ja joitakin erityislaatuisia olosuhteita, kuten että vaikeróiija on näyttelijä näyttämöllä tai että hän paljastaa huijanneensa. Samoin se, että jollakulla ei robotti-ihmisemme tavoin ole lainkaan mielentiloja, edellyttäisi sellaisten kriteerien täyttymistä, joiden perusteella sanoisimme, ettei sillä ole mielentiloja. Voisimme hyvin kuvitella tällaisen tilanteen: esimerkiksi aivoleikkauksessa voisi paljastua, että tämä olento on ensimmäinen totaalisen Turingin testin läpäissyt kyborgi. Kuten edellä myös todettiin, ajatus, että jollekin toiselle käsitteelle parasiittinen käsite voisi merkityksensä säilyttäen yleistyä koskemaan kaikkia tapauksia, perustuu loogiselle virhepäätelmälle. Jos olettaisimme, että kaikki ihmiset ovat todellisuudessa robotti-ihmisiä, miten ”ihmisen” ja ”robotti-ihmisen” käsitteet eroaisivat toisistaan? Eivät mitenkään, sillä tuolloin ei olisi olemassa kriteerejä, jotka kuuluisivat pelkästään toisen käsitteen käytösääntöihin.

Yhteenvedon behaviorismikeskustelun vastauksista saamme seuraavat kaksi selventävää väitettä: Mielentilat eivät ole siinä mielessä yhdentekeviä ymmärtämisen suhteen, että mikäli jotkin sellaiset kriteerit täyttyvät, joiden perusteella on oikein sanoa, ettei henkilö ole jossakin mielentilassa, saattaisimme sanoa, ettei hän ymmärrä, mitä jokin ilmaisu tarkoittaa. Näin voitaisiin sanoa esimerkiksi pikkulapsesta ja ilmaisusta ”romanttinen rakkaus”. Siinä mielessä mielentilat sen sijaan ovat yhdentekeviä ymmärtämisen suhteen, että ne itse eivät ole tällaisia kriteereitä. Uskomus, että ne ovat kriteerejä, on ”kieliopillista kuvitelmaa” (FT § 307).

Tässä luvussa käsittelemme kahta augustinolaisesta kielikäsitteestä nousevaa ongelmaa. Merkityksen ongelma koski sitä, miten kielellinen ilmaisu ja sen merkitys voivat liittyä toisiinsa. Ymmärtämisen ongelmassa oli puolestaan kyse siitä, miten merkityksiä voidaan ymmärtää. Oikea tapa vastata näihin kysymyksiin ei ole pyrkiä ratkaisemaan niitä etsimällä oikeaa selitystä, vaan yrittää hälventää ne osoittamalla, mikä on virheellistä itse kysymyksenasettelussa. Virhe oli molemmissa tapauksissa se, että toisaalta ilmaisun ja sen merkityksen ja toisaalta merkityksen ja sen ymmärtämisen suhde nähtiin ulkoisena ja kontingenttina. Koska suhteiden oletettiin olevan kontingenteja, niiden pysyvyyden takaamiseen ajateltiin tarvittavan jokin lähes maagisia voimia omaava väljäsen, edellisessä tapauksessa todellisuuden elementaariosanen ja jälkimmäisessä tapauksessa yksityinen tapahtuma. Molemmat ratkaisut herättivät kuitenkin enemmän kysymyksiä kuin vastauksia.

Toisin kuin eräät tulkitsijat ajattelevat, minä katsoin, ettei Wittgenstein tyydy pelkästään kritisoimaan huonosti asetettuja filosofisia kysymyksiä ja tarjoamaan intellektuaalisista sairauksista kärsiviä filosofeja. Tulkitsin hänen ottavan kantaa myös siihen, mikä on oikea tapa käsitellä filosofisia kysymyksiä. Se edellyttää huomion kiinnittämistä sanojen kieliopillisiin suhteisiin. Merkityksen ongelman suhteen kävi ilmi, että ”merkityksen” käsitteelle on pikemminkin sukua ”käytön” kuin ”olion” käsite. Ymmärtämisen ongelman avain oli puolestaan nähdä ”ymmärtämisen” käsitteen kieliopin muistuttavan pikemminkin ”kyvyn” kuin ”mielentilan” käsitteen kielioppia. Molemmissa ongelmissa jäsenten suhde oli tarpeen nähdä sisäisenä. Sisäisen suhteen luovat sanan käyttötavan määräävät konventionaaliset kieliopilliset säännöt, jotka ovat perusta sille ”kielen ja maailman väliselle harmonialle”, jota esimerkiksi *Tractatus logico-philosophicus* metafyyssinen järjestelmä oli tarkoitettu

selittämään (Baker & Hacker 2009, 83–86). Tärkeä kvalifikaatio kuitenkin oli, että nämä sisäiset suhteet pätevät vain kielipelissä, eivät absoluuttisesti.

3. TOISTEN ELÄMÄNMUOTOJEN YMMÄRTÄMINEN

Tässä luvussa tutkin ymmärtämisen käsitettä hieman eri näkökulmasta kuin edellä. Kun edellisessä luvussa tarkastelun kohteena oli kielen ymmärtäminen, pyrin seuraavassa selvittämään eräitä kysymyksiä, jotka koskevat toisten elämänmuotojen ymmärtämistä ja ennen kaikkea tämän ymmärryksen saavuttamista. Jätän aiemmin keskeisessä roolissa olleen Wittgensteinin teoksen *Filosofisia tutkimuksia* jatkossa vähemmälle huomiolle ja keskeisenä lähteenäni on hänen teoksensa *Varmuudesta*. Ensimmäisen luvun tavoin otan lähtökohdiksi kaksi toisiinsa liittyvää filosofista ongelmaa, mikä on, kuten todettua, lähestymistapa ominainen, ellei jopa olemuksellinen wittgensteinilaiselle filosofian tekemisen tavalle. Ensimmäisen ongelman käsittelemisen tarkoitus on jälleen selvittää sellaisia käsitteitä, joiden ymmärtäminen on välttämätöntä ymmärtämisen käsitteen selventämiseksi. Jälkimmäinen ongelma koskee puolestaan suoraan ymmärtämisen käsitettä.

Ensimmäistä käsiteltävää ongelmaa nimitän *varman tiedon ongelmaksi*. Ongelma voidaan muotoilla esimerkiksi seuraavasti: miten voimme tietää jotakin varmuudella todeksi? Perinteinen lähestymistapa tämän ongelman ratkaisemiseen on ollut väittää, että on olemassa sellaisia perususkomuksia, jotka ovat absoluuttisen varmasti tosia mutta joiden totuus ei perustu millekään perusteille. Tätä nimitetään tietoteoreettiseksi foundationalismiksi. (Lammenranta 1993, 136–137.) Foundationalismin haastaa tietoteoreettinen skeptisismi, jonka perusväitteenä on, että mitään ei voida tietää varmuudella todeksi, vaan aina on sijaa epäilylle. Ei ehkä ole ilmeisen selvää varman tiedon ongelman perinteisestä muotoilusta, mitä tekemistä sillä on ymmärtämisen kanssa. Kuten kuitenkin tullaan näkemään, yhteys on läheinen: kyky pelata jonkun ihmisen kanssa yhteisiä kielipelejä, mikä on toisen ihmisen ymmärtämisen kriteeri, merkitsee sitä, että pitää hänen kanssaan samoja asioita varmoina.

Toinen ongelma koskee muiden elämänmuotojen ymmärtämistä. Nimitän sitä *toisten elämänmuotojen ongelmaksi*. Kysymys voidaan muotoilla seuraavasti: miten voimme oppia ymmärtämään aivan toisenlaisessa kulttuurissa eläneiden ihmisten (saati täysin toisenlaisiin elämänmuotoihin kuuluvien olentojen kuten eläinten, avaruusolentojen tai jumalien) ajattelutapaa ja käsitteitä? Skeptinen haaste tämän ongelman suhteen kuuluu, että aina on

mahdollista, ettei kulttuurin tai elämänmuodon ylittävän ymmärtämisen saavuttaminen onnistu, sillä ei ole mitään takeita siitä, että kahden eri kulttuurin käyttämät käsitteet olisivat aina keskenään yhteismitallisia. Nimitän skeptikkoa tämän ongelman suhteen käsitteelliseksi relativistiksi. Suora vastaus tähän ongelmaan ja esitettyyn relativistiseen haasteeseen olisi kiistää käsitteiden yhteismitattomuuden mahdollisuus: se, että voimme ylipäänsä tunnistaa jonkun ihmisen käsitteet käsitteiksi, osoittaa, että hänen käsitteensä ovat yhteismitallisia omiemme kanssa. Kutsun ongelmaan vastaamaan pyrkivää filosofia käsitteelliseksi absolutistiksi.

Näiden kahden ongelman hälventäminen edellyttää eräiden toisiinsa kieliopillisessa yhteydessä olevien käsitteiden kielioppien tutkimista. Näitä käsitteitä ovat muun muassa *tieto*, *uskomus*, *varmuus*, *perustelu*, *epäily*, *sääntö*, *elämänmuoto*, *maailmankuva* ja tietenkin *ymmärtäminen*.

Wittgenstein ei käytä *Varmuudesta*-teoksessakaan ”ymmärtämistä” varsinaisesti teknisenä terminä. Hän puhuu teoksessaan esimerkiksi sanan tai ilmaisun ymmärtämisestä (VA § 36, 290, 669), omasta filosofisesta ymmärryksestään (VA § 418), filosofisen näkökulman houkuttelevuuden ymmärtämisestä (VA § 481) ja puhumisesta transsissa tai unessa ymmärtämättä omaa puhettaan (VA § 465). Tästä käyttötapojen moninaisuudesta huolimatta suuri osa huomautuksista, joissa Wittgenstein käyttää tätä ilmaisua, liittyy tavalla tai toisella väitteiden perustelemiseen. Useimmiten kyse on siitä, että jos joku esittää tai vaatii perusteluja tietynlaisille lauseille, on epäselvää, ymmärtääkö hän, mitä nämä lauseet tarkoittavat (VA § 32, 80–81, 157, 347). Toisaalta näissä tilanteissa voidaan myös kyseenalaistaa se, ymmärrämmekö me, mitä kyseinen henkilö tarkoittaa (VA § 231, 526). Aluksi on hyvä tarkastella sitä, millaisista lauseista tässä on kyse. Tämän jälkeen on syytä kysyä, mitä tekemistä tällaisten lauseiden perusteltavuudella on niiden ymmärtämisen kanssa. Näiden kysymysten myötä paljastuu myös wittgensteinilainen vastaus varman tiedon ongelmaan.

Miten edellisessä luvussa kritisoitu augustinolainen kielikäsite suhtautuu tämän luvun filosofisiin ongelmiin? Augustinolainen kielikäsite määrittyy kielellisiä merkityksiä koskevan käsityksen kautta, ja kun jatkossa kysymys merkityksestä ei ole merkittävässä roolissa, jää tämä merkitysteoria vähälle huomiolle. Yhtä kaikki, augustinolaista teoriaa edustavilla filosofeilla ja tämän luvun filosofisten ongelmien kanssa kamppailevilla ajattelijoilla, foun-

dationalisteilla ja käsitteellisillä absolutisteilla, on eräs huomionarvoinen yhteinen piirre: he pitävät käsitteitä riippuvaisina tosiasioista tavalla, joka on ristiriidassa Wittgensteinin käsityksen kanssa kieliopin autonomisuudesta. Onkin ymmärrettävää, että jos kieliopillisia sääntöjä ajatellaan voitavan johtaa tosiasioista, tämä ohjaa etsimään vastauksia ymmärtämisen luonnetta koskeviin kysymyksiin väärästä paikasta, nimittäin tosiasioista, eikä säännöistä itsestään.

3.1. Varman tiedon ongelma

Kysymys varman tiedon mahdollisuudesta lienee lähes yhtä vanha kuin filosofia itse. Kysymyksen ytimessä on tiedon *oikeutuksen* käsite. Tiedon oikeutuksella tarkoitetaan sitä perinteiseen tiedon analyysiin sisältyvää vaatimusta, jonka mukaan ollakseen tietoa uskomuksen on oltava paitsi tosi, niin se ei saa olla pelkästään sattumalta tosi (Lammenranta 1993, 88–89). Uskomukselle täytyy siis olla olemassa hyviä perusteita. Tästä päätellään, että jos melko varmasti todelle uskomukselle on olemassa melko hyvät perusteet, täysin varmalle uskomukselle täytyy olla olemassa täysin varmat perusteet. Tämän väitteen todistamisen taakka jää kuitenkin positiivista tietoteoriaa kehittäväälle filosofille. Hänen täytyy osoittaa skeptikon olevan väärässä tämän väittäessä, että mikään uskomus ei voi olla täydellisen oikeutettu, vaan kaikki uskomukset arkipäiväisimmistä arveluistamme jopa loogisina totuuksina pitämiimme väitteisiin ovat vain enemmän tai vähemmän epävarmoja.

Ongelman tyypillinen ratkaisuehdotus, jota myös tutkin tässä tarkemmin, on ollut foundationalistinen oikeutusteoria. Sen mukaan joillakin uskomuksilla on sellaisia ominaisuuksia, jotka tekevät niistä epäilemättömiä perususkomuksia.³⁰ Muiden uskomusten totuus voidaan osoittaa vetoamalla viime kädessä perususkomuksiin, mutta nämä itse eivät perustu millekään perusteille, vaan ne takaavat itse oman totuutensa. Luonteenomaisia foundationalistisia oikeutusteorioita ovat klassiset vaihtoehdot rationalismi ja empirismi, joissa epäilemät-

30 Muita ehdotettuja teorioita varman tiedon ongelman ratkaisemiseksi ovat muun muassa koherentismi, jossa uskomuksen katsotaan olevan oikeutettu, jos se on yhteensopiva muiden henkilön maailmankuvaan kuuluvien uskomusten kanssa (Lammenranta 1993, 157), founderentismi, jossa pyritään yhdistämään foundationalismin ja koherentismin parhaat puolet (Haack 1996, 611–612) sekä reliabilismi, jonka mukaan uskomuksen oikeutuksen aste riippuu sen prosessin luotettavuudesta, jonka myötä uskomus on syntynyt (Lammenranta 1993, 170–171). Nämä teoriatyypit voidaan tässä yhteydessä kuitenkin sivuuttaa, sillä argumenttimme tulee päätymään siihen, että kaikenlainen oikeutuksen etsiminen perususkomuksille on jo itsessään virheellinen lähestymistapa.

tömien peruskomusten lähteeksi katsotaan joko ihmisen järki tai hänen aistinsa (Lammenranta 1993, 136–139).

Wittgenstein päätyi käsittelemään tätä varman tiedon ongelmaksi nimeämäni kysymystä eräiden ystävänsä ja kollegansa G. E. Mooren kirjoittamien artikkeleiden myötä. Mooren esseet ”Terveen järjen puolustus” (Moore 1965b) ja ”Ulkomaailman olemassaolon todistus” (Moore 1965c) sekä niistä käydyt keskustelut Norman Malcolmin kanssa innoittivat Wittgensteinia kirjoittamaan viimeisen puolentoista elinvuotensa aikana, vuosina 1949–1951, aiheesta kokoelman huomautuksia, jotka on koottu teokseksi *Varmuudesta* (Von Wright 2001, 11; Moyal-Sharrock 2007, 2, 208; ks. Malcolm 1990, 108–114)³¹. Wittgenstein arvosti Mooren argumentteja ja sanoi pitävänsä ”Terveen järjen puolustusta” tämän parhaana artikkelina (Anscombe & von Wright 2001, 31). Hänen käsityksensä varmasta tiedosta poikkesi kuitenkin eräissä keskeisissä kohdissa Mooren käsityksestä. Ennen Wittgensteinin kannan tarkastelua on tarpeen selvittää, miten Moore lähestyi varman tiedon ongelmaa.

3.1.1. Moore ja saranalauseet

Kuten toisen yllä mainitun artikkelin nimi antaa olettaa, Moore puolusti tietoteoreettisissa kysymyksissä tervettä järkeä skeptisismiä vastaan. Hän väitti tietävänsä varmasti tosiksi eräitä ”terveen järjen lauseita”, kuten ”Tällä hetkellä on olemassa elävä ihmisruumis, joka on *minun* ruumiini”, ”Syntymästään lähtien se on alati ollut kosketuksissa maanpintaan tai on ollut sen läheisyydessä” ja ”Maa oli myös ollut olemassa useita vuosia ennen kuin ruumiini syntyi” (Moore 1965b, 44–45, kurssiivi alkup.).

Moore katsoi pystyvänsä todistamaan terveen järjen uskomuksiin vedoten ulkomaailman olemassaolon, minkä todistuksen puutteen Kant oli julistanut ”filosofian häpeätahraksi” (Moore 1965c, 83). ”Miten? Kohottamalla molemmat käteni ja sanomalla samalla, kun teen jonkin eleen oikealla kädelläni: ’Tässä on käsi’, ja lisäämällä, kun teen jonkin eleen vasemmalla kädelläni: ’Ja tässä on toinen’” (Moore 1965c, 109). Mooren mukaan hän on näin todistanut, että ulkomaailman olioita on olemassa.

31 Tosin Rheesin (2005, 4) mukaan Wittgenstein oli ollut kiinnostunut samoista teemoista jo 1930-luvun alusta lähtien.

Jotta tämä todistus olisi pätevä, eräiden muodollisten vaatimusten on täytyttävä. Tässä yhteydessä meitä kiinnostaa vaatimuksista se, jonka mukaan todistuksen premissi tulee tietää todeksi. Moore sanoo tämän ehdon täyttyvän: hän tietää premissin ”molemmat käteni ovat tässä” olevan tosi. (Moore 1965c, 110–111.) Sitä, *miten* hän tietää premissin todeksi, hän ei kuitenkaan tiedä. Premissin kaltaisille terveen järjen uskomuksille on hänen mukaansa kylä olemassa todisteita, mutta emme tiedä, mitä ne ovat. (Moore 1965b, 60.) Moore tiedostaa monien filosofien olevan sitä mieltä, että vasta tällaisten uskomusten todistaminen merkitsisi varsinaisesti ulkomaailman olemassaolon todistamista. Hän kuitenkin korostaa, että ei pyri todistamaan todistuksensa premissiä eikä usko, että sitä tai muita terveen järjen uskomuksia on mahdollistakaan todistaa. (Moore 1965c, 112–116.) Hänen teoriansa on joka tapauksessa selvästi tietoteoreettisen foundationalismin muoto.

Wittgenstein kritisoi Moorea ensisijaisesti siitä, että tämä kutsui terveen järjen uskomuksiin tiedoksi. Tiedoksi sanotaan nimittäin tavallisesti uskomuksia, jotka voimme perustella (Moyal-Sharrock 2007, 14–15; ks. VA § 18, 40, 175, 504). Kuten todettua, Moore ei kuitenkaan voinut esittää mitään perusteluja sille, että terveen järjen uskomukset ovat tosia.

Tarkastellaan hieman ongelman rakennetta. Foundationalistinen argumentti etenee siten, että koska varmoja perususkomuksia on olemassa, niille täytyy olla annettavissa täydellisen varmat perusteet, eivätkä ne voi siten olla epäiltävissä. Myös Mooren argumentti on tätä muotoa. Skeptinen ajatuskulku puolestaan etenee siten, että koska uskomusten epäileminen on kaikissa tapauksissa mahdollista, varmoja perususkomuksia ei voi olla olemassa. Skeptisten ja foundationalististen argumenttien vastakkainasetteluun sopii näin ollen hyvin sanonta ”yhden *modus ponens* on toisen *modus tollens*”. Molempien argumenttien lähtökohtana on kuitenkin se, että täysin varmojen perususkomusten täytyisi olla perusteltavissa. Wittgenstein kohdisti huomionsa tähän osapuolten jakamaan premissiin.

Otetaan kaksi väitettä: ”tällä etäisyydellä auringosta on muuan planeetta” ja ”tässä on käsi (nimittäin minun käteni)” (VA § 52). Edellistä voidaan ongelmattomasti nimittää tiedoksi sanan tavallisessa merkityksessä: se voidaan perustella esittämällä havainnot ja laskelmat, joihin väite planeetan ja auringon välisestä etäisyydestä perustuu. Jälkimmäinen puolestaan on moorelainen malliesimerkki perususkomuksesta. Sillekin voidaan toki esittää perustee-

na vaikkapa se, että näen käteni ja tunnen sen olevan osa omaa kehoani, mutta skeptikkoa tällaiset perustelut eivät tyydytä. Hän voisi nimittäin kyseenalaistaa edelleen aistieni luotettavuuden, ja jos pyrkisin perustelemaan aistieni luotettavuutta esimerkiksi vetoamalla induktioon, hän voisi kyseenalaistaa sen. Skeptikosta³² voitaisiinkin sanoa, että hänen tapauksessaan tavallisen ”epäilyn *takana* on vielä toinen epäily” (VA § 19, kursiivi alkup.). Kun ajaudutaan arkisten kielipeliemme epäilyjen ja perustelujen ”taakse”, ”filosofisen perustelemisen” ja ”filosofisen epäilemisen” tasolle, joudutaan kissa ja hiiri -leikkiin, jossa toinen osapuoli yrittää esittää perusteita, joita ei voi epäillä, ja toinen epäilyjä, joihin ei voi vastata perusteilla.

Jos pidetään kiinni siitä foundationalistien ja skeptikkojen jakamasta premissistä, että perustuskomusten täytyy olla samalla tavalla perusteltavissa kuin muiden uskomusten tai tiedon, sanoja ”perustelu”, ”epäily” ja ”tieto” käytetään väistämättä tavalla, joka ei vastaa niiden tavallista käyttötapaa. Tavallisissa merkityksissään käsitteet ”perusteleminen” ja ”epäileminen” ovat nimittäin kielipiillisessä suhteessa toisiinsa. Niitä voidaan nimittää toistensa korrelaateiksi: Jos väitteen totuudelle voidaan esittää perusteluja, sitä voidaan myös epäillä. Kääntäen, jos väitteen totuutta voidaan epäillä, väitteen totuudelle voidaan myös esittää perusteluja³³. Foundationalistit haluaisivat kuitenkin kiistää edellisen ja skeptikot jälkimmäisen seikan.

Mitä sitten, jos filosofisessa diskurssissa sanoja käytetään eri merkityksessä kuin arkisessa kommunikoinnissa? Sanojen käyttäminen useissa eri merkityksissä ei tietenkään ole sinällään virheellistä. Ongelma on pikemminkin se, onko näillä sanoilla lainkaan merkitystä tavallisten kielipelien ulkopuolella. Kuten on nähty, filosofiset paradoksit seuraavat monesti siitä, että ilmaisuja käytetään irrallaan niiden tavallisista käyttöyhteyksistä. ”Kieli on lomalla” (FT § 38) esimerkiksi silloin, kun teoretisoidaan, että sanalla ”merkitys” viitataan aina johonkin objektiin tai sana ”ymmärtäminen” merkitsee jotakin erityistä mielentilaa, eikä tyydytä kuvaamaan sitä, miten näitä sanoja käytetään. Varman tiedon ongelmassa on kyse vastaavasta tapauksesta. Mitä tarkoittaa perusteltavuus ilman epäilyn mahdollisuutta

32 Tarkalleen ottaen Wittgenstein puhuu tässä yhteydessä skeptikon sijaan idealistista, kuten Moorekin toisinaan teki. Tämän teeman yhteydessä nämä kannat voidaan kuitenkin samastaa, sillä molemmat kiistävät sen, että meillä voi olla tietoa ulkomaailmasta. Idealistin väite on skeptikon väitettä vahvempi, kun hän esittää tiedonpuutteen johtuvan siitä, että mitään mielestä riippumatonta ulkomaailmaa ei ylipäätään ole olemassa. (Stroll 1994, 98–99.)

33 Siinä mielessä, että täytyy olla olemassa perustelu, joka on tyydyttävä vastaus esitettyyn epäilyyn.

tai loputon epäily ilman, että mitään vastausta pidettäisiin tyydyttävänä? Entä mitä on tieto, jota ei voi perustella eikä siten epäillä? Jos näille ilmaisuille annettaisiin jotkin merkitykset eli keksittäisiin mielekkäät käyttötavat, on selvää, etteivät ne juurikaan muistuttaisi sitä, miten sanoja ”perustelu”, ”epäily” ja ”tieto” tyypillisesti käytetään. Nämä sanat ovat nimittäin tavallisesti, kuten todettua, kieliopillisessa suhteessa toisiinsa, toistensa korrelaatteja yhteisissä kielipeleissä, kuten valo ja varjo tai voima ja vastavoima. Jotta voimme päästä eroon varman tiedon ongelmasta, meidän täytyy pitää tämä kieliopillinen yhteys mielessämme.

Kuten edellisten ongelmien kohdalla, väitän tässäkin, että Wittgenstein ei tyydy pelkästään kritisoimaan yritystä etsiä suoraa vastausta filosofisiin paradokseihin. On toki samalla tavalla suurta ajanhukkaa koettaa etsiä mystisiä itsensä oikeuttavia uskomuksia kuin pyrkiä löytämään todellisuuden osasia, joita ei voi jakaa pienemmäksi, tai olioita, jotka takaavat ilmaisulle yksiselitteisen merkityksen. Ajanhukkaa näiden entiteettien etsiminen ei ole siksi, että intellektuaaliset voimamme eivät ponnisteluistamme huolimatta todennäköisesti koskaan riitä niiden löytämiseen, vaan koska tuollaisten olioiden olemassaolo on lähtökohteisesti kielen pintakieliopin synnyttämä harha. Wittgensteinilta on löydettävissä paitsi diagnoosi siihen, miten tähän paradoksiin on sotkeuduttu, myös näkemys siitä, mikä on paradoksin kannalta relevanttien käsitteiden arkipäiväinen käyttötapa ja miksi se ei johda filosofisiin ongelmiin. Tässä tapauksessa ratkaisuna on edellä mainittujen sanojen ”perustelu”, ”epäily” ja ”tieto” tavallisten käyttötapojen tunnistaminen. Tämän myötä huomataan, että perususkomusten ja muiden uskomusten välillä on laadullinen ero.

Wittgenstein haluaa hylätä sellaisen käsityksen varmuudesta, jossa se tulkitaan ”konstruoituksi pisteeksi”, jota toiset uskomukset lähestyvät toisia enemmän, mutta jota ne eivät voi koskaan saavuttaa (VA § 56). Ei ole niin, että varmuuden aste lisääntyy metri metriltä, kun siirrytään planeetasta kohti omaa kättä. Toisin sanoen, ei ole niin, että perususkomusten ja perusteltavissa olevan tiedon välillä olisi aste-ero varmuudessa (Rhees 2005, 14–15). Wittgensteinin mukaan ”tietyyssä kohdassa erehdys ei ole enää edes ajateltavissa” (VA § 54).

Varman tiedon ongelma häviää, kun hylätään käsitys, että perusvarmuudet olisivat lainkaan perusteltavissa tai epäiltävissä. Siten täytyy hylätä myös ajatus, että ne olisivat tietoa. Näin ollen päädytään siihen, että perusvarmuudet ovat laadullisesti erilaisia kuin perusteltavissa

ja epäiltävissä oleva tieto. Kuten Wittgenstein asian ilmaisee: ”’Tieto’ ja ’varmuus’ kuuluvat eri *kategorioihin*” (VA § 308, kursiivi alkup.).

Vaikka Wittgenstein oli kriittinen sen suhteen, että Mooren lauseet voitaisiin tietää, hän katsoi, että niillä on ”omalaatuinen looginen rooli kokemuslauseidemme järjestelmässä” (VA § 136). Hän toteaaakin, että Mooren voidaan sanoa olevan täysin oikeassa, jos hänen väitteensä tulkitaan kieliopilliseksi huomautukseksi (VA § 53, 57). Jokaisen Mooren terveen järjen lauseen kohdalla voidaan nimittäin sanoa, että perusteet, jotka sille voisimme antaa, eivät ”ole sen varmempia kuin lause itse” (VA § 1), toisin sanoen mitään tällaista lausetta varmempaa ei ole. Wittgensteinin mukaan perusteluja ei voida esittää loputtomiin, vaan niiden täytyy loppua jossakin vaiheessa (FT § 1, 326; VA § 192, 204). Mooren terveen järjen uskomuksilla on erityislaatuinen rooli siksi, että ne ovat perusteiden ketjujen päätepisteitä (von Wright 2001, 17; ks. VA § 204).

Mooren terveen järjen lauseiden kaltaisia lauseita on nimetty Wittgenstein-tutkimuksessa ”saranalauseiksi” (engl. *hinge propositions*, saks. *Angelsätze*). Nimitys tulee Wittgensteinin käyttämästä vertauksesta, jossa hän rinnastaa tietyt lauseet saranoihin, joiden varassa keskustelu voi liikkua oven tavoin (VA § 341, 343, 655). Wittgenstein antaa lukuisia esimerkkejä saranalauseista: jokaisella ihmisellä on aivot, Australia on olemassa, minulla on isovanhemmat (VA § 159); minun nimeni on L. W. (VA § 594), en ole koskaan ollut stratosfäärissä (VA § 222); maa on pyöreä (VA § 291), $2 \times 2 = 4$ (VA § 455); *tätä* [esim. ruohon] väriä sanotaan ”vihreäksi” (VA § 624–626) ja niin edelleen. Vaikka siis saranalauseiden ja empiiristen lauseiden lausetyyppien välillä on jyrkkä ero, ei kuitenkaan ole olemassa tarkkaa rajaa siinä, *mitkä* lauseet ovat perusteltavissa ja epäiltävissä ja *mitkä* puolestaan eivät (VA § 52). Ei siis ole mitään erityistä varmojen lauseiden luokkaa.

Wittgensteinin kantaa siihen, mitä saranalauseet tarkalleen ottaen ovat ja mikä niiden suhde on perusteltavissa olevaan tietoon, selvennän seuraavassa alaosiossa. Nyt on kuitenkin syytä tutkia kahta auki jäänyttä kysymystä. Ensinnäkin, jos saranalauseet eivät Wittgensteinin mukaan ole tietoa, mikä meidän suhteemme niihin on? Toiseksi, onko Wittgensteinin foundationalisti?

Moyal-Sharrockin (2007, 23) mukaan Wittgensteinin lopullinen kanta on, että on parempi sanoa, että uskomme saranalauseisiin pikemminkin kuin että tiedämme ne. Uskomisen ei nimittäin edellytä perusteita (vrt. VA § 175, 550). Jos asennettamme saranalauseita kohtaan nimitetään uskomiseksi, on tärkeää tehdä erottelu kahden uskomisen tavan välillä: uskomi- sen uskonnollisen uskomisen (*glauben*) ja uskomisen otaksumisen (*vermuten*) mielessä. Asenteemme saranalauseita kohtaan olisi tällöin edellistä laatua. (vrt. VA § 459, 500.) Jäl- kimmäisellä uskomisella Wittgenstein puolestaan viittaa tapauksiin, joissa katsomme, että lauseelle olisi annettavissa perusteita, mutta ne eivät ole tiedossamme. Tällainen uskomi- nen on samalla jatkumolla perusteltavissa olevan tiedon kanssa, ja siten se kuvaa yhtä huo- nosti asennettamme saranalauseita kohtaan. Toinen dikotomia, jonka kautta näitä uskomi- sen tapoja voidaan havainnollistaa on käsitepari ”*belief in*” ja ”*belief that*” (ks. Moyal- Sharrock 2007, kpl 9). Usko saranalauseisiin olisi siis enemmän sukua esimerkiksi uskolle *jumalaan* kuin tiettyyn todistusaineistoon perustuvalla uskolla siihen, *että maailmankaik- keus laajenee ikuisesti*.³⁴

Varmuudesta-teoksessa Wittgenstein käyttää sanaa ”uskoa” molemmissa merkityksissä, eikä Moyal-Sharrockin tulkinta ole lainkaan kiistaton³⁵. Eri mieltä hänen kanssaan on ollut- kin muun muassa Norman Malcolm. Malcolmin mukaan on yhtä harhaanjohtavaa sanoa, että asenteemme saranalauseisiin on uskomista, kuin sanoa, että tiedämme ne, olemme var- moja niistä tai olemme vakuuttuneita niiden totuudesta (Malcolm 1986, 213–214). Malcol- min näkemys saa tukea muun muassa samaisesta huomautuksesta, jossa Wittgenstein tekee erottelun uskonnollisen kaltaisen uskomisen ja otaksumisen välillä. Se päättyy huomioon: ”Kaikki psykologiset sanat johtavat tässä vain pois pääasiasta” (VA § 459).

Erimielisyydestään huolimatta Malcolm ja Moyal-Sharrock ovat varmasti yhtä mieltä siitä, että pääasia on tunnistaa se, mikä *rooli* saranalauseilla on uskomusjärjestelmässämme. Ku- ten kävi edellä ilmi, Wittgenstein ajatteli, että niiden rooli on jollakin tapaa erityinen. Nii- den roolin tekee erityiseksi se, että niiden kohdalla erehtyminen on loogisesti poissuljettu

34 Ei sivumennen sanoen olekaan sattumaa, että Wittgenstein sympatisoi fideististä uskonkäsitystä. Isä O’Haran evidentialistista käsitystä hän sen sijaan kuvasi eräillä luennoillaan ”naurettavaksi”, ”järjettömäksi” ja ”taikauskoksi”. (Wittgenstein 1981, 31–34.)

35 Moyal-Sharrockin tulkintaa tukevia ovat nähdäkseni muun muassa huomautukset 166, 175, 245, 253, 281, 291, 459 ja 500. Esimerkiksi huomautuksessa 253 Wittgenstein toteaa: ”Perustellun uskon pohjalla on perustelematon usko”. Toisaalta Wittgenstein käyttää sanaa ”uskoa” selvästi ”huonosti perustellun tiedon” merkityksessä muun muassa huomautuksissa 42, 90, 364, 424, 483, 486 ja 490–492. Esimerkiksi näistä neljässä viimeisessä hän käyttää ilmaisua ”tiedäkö vai uskonko vain”.

mahdollisuus (VA § 194). Eikö tämä ole tismalleen se, mitä foundationalistitkin väittivät? Onko Wittgenstein siis foundationalisti?

Wittgenstein itse ei tyypilliseen tapansa julistaudu foundationalistiksi sen paremmin kuin minkään muunkaan filosofisen teorian kannattajaksi tai perinteen edustajaksi. Lisäksi esimerkiksi Rorty (1979, 5–7) pitää Wittgensteinia paradigmaattisena antifoundationalistina. Jos tulkitaan, kuten minä edellä tein, että Wittgenstein ei ota lainkaan osaa foundationalistien ja skeptikkojen debattiin, olisikin yhtä harhaanjohtavaa nimittää häntä foundationalistiksi kuin skeptikoksi. Jos siis foundationalismi määritellään joukoksi teorioita, joiden mukaan on olemassa epäilemätöntä tietoa, Wittgenstein ei kannata tällaista teoriaa. Jos se sen sijaan määritellään jollakin muulla tavalla, Wittgensteinia voidaan nimittää foundationalistiksi.

Näin on myös tehty. Stroll (1994, 142) ja Moyal-Sharrock (2007, 9) ovat tulkinneet, että saranalauseet eivät ole propositionaalisia, toisin kuin perinteisen foundationalismin kannattajat ajattelevat. Tällä he haluavat nähdäkseni sanoa sitä, että Wittgensteinin tarkoittamassa merkityksessä sanan ”saranalause” kielioppi ei ole lainkaan läheistä sukua sanan ”propositio” tai ”lause” kieliopille.³⁶ Tämä käy ilmi esimerkiksi siitä, että Wittgensteinin mukaan perusvarmuuksia ei voida epäillä tai perustella toisin kuin väitelauseita yleensä. Koska nimitys ”saranalause” on näin ollen hieman harhaanjohtava, esimerkiksi Moyal-Sharrock (2007, 50–51) päätyy kutsumaan perusvarmuuksia pelkästään saranoiksi (*hinges*). Seuraan tämän terminvalinnan suhteen jatkossa Moyal-Sharrockia. Teen tämän kuitenkin ennen kaikkea siksi, että haluan tehdä erottelun saranan ilmaisevan saranalauseen ja itse saranan välillä, jolloin jälkimmäinen on ymmärrettävä saranalauseen merkitykseksi tai funktioksi.³⁷ Kutsun saranoita jatkossa kuitenkin myös ”varmuuksiksi” tai jopa ”perususkomuksiksi” sellaisissa yhteyksissä, joissa tämän erottelun tekeminen ei ole tärkeää.

36 Mooren (1954, 290) mukaan Wittgenstein käytti toisinaan englanniksi sanoja ”sentence” ja ”proposition” synonyymisesti. Hän epäili tämän johtuvan siitä, että saksassa sanaa ”Satz” käytetään molemmissa merkityksissä. Moyal-Sharrock (2007, 33–34) katsoo, että sanan ”Satz” kääntäminen englannin sanaksi ”proposition” esimerkiksi huomautuksessa VA § 351 (*some propositions [Sätze] are exempt from doubt*) on yksinkertaisesti virheellistä ja harhaanjohtavaa. Parempi käännös olisi ”sentence”. Suomenkielisessä käännöksessä sana ”Satz” on käännetty lähes poikkeuksetta sanaksi ”lause” eikä sanaa ”propositio” ole käytetty von Wrightin esipuhetta lukuun ottamatta lainkaan.

37 Ei ole sattumaa, että tämä erottelu näyttää olevan analoginen säännön ja säännön ilmauksen välille tehtävän erottelun kanssa: kuten jatkossa tullaan näkemään, kyseessä on itse asiassa sama erottelu.

Strollin ja Moyal-Sharrockin tulkintaa Wittgensteinin tietoteoreettisesta kannasta on nimetty ”ei-propositionaaliseksi foundationalismiksi” (Järvenkylä 2009). Heidän mukaansa saranalauseet ilmaiset *kieliopillisia sääntöjä* (Moyal-Sharrock 2007, 85; Stroll 1994, 114–115, 146; ks. VA § 95), eivät perusteltavissa ja epäiltävissä olevia kokemustositseikkoja. Perususkomuksemme olisivat näin ollen uskoa kieliopillisiin sääntöihin, ja koska kieliopilliset säännöt ovat autonomisia todellisuuteen nähden, niiden epäileminen ei ole vain käytännössä mahdotonta vaan loogisesti mahdotonta eli mieletöntä. Tämä tulkinta on itsessään mielestäni pätevä, ja tulen seuraamaan sitä työni loppuosassa. Se, oikeuttaako tämä kutsuaan Wittgensteinia foundationalistiksi, on kuitenkin toinen juttu.

Kysymyksiin, pitäisikö asennettamme saranoihin nimittää uskomiseksi ja pitäisikö Wittgensteinia nimittää foundationalistiksi, voidaan vastata seuraavasti: On melko samantekevää, mitä ilmaisuja käytetään, kunhan ei anneta käytettyjen termien johtaa harhaan. Pääasia on käsittää, että saranalauseilla on ”omalaatuinen looginen rooli” (VA § 136), nimittäin kieliopillisen säännön ilmaisun rooli. Tutkin seuraavaksi ”saranan” ja ”kieliopillisen säännön” käsitteiden suhdetta.

3.1.2. Saranat ja kieliopilliset säännöt

Varmuudesta-teoksen keskeinen ajatus on, että kaikilla lauseilla, jotka näyttävät empiirisiltä lauseilta, ei itse asiassa ole empiiristen lauseiden roolia kielipeleissään. Wittgensteinin mukaan ”on selvää, ettei kaikilla kokemuslauseillamme ole samaa asemaa, koska kokemuslauseen voi vahvistaa ja muuttaa kokemuslauseesta kuvauksen normiksi” (VA § 167; ks. myös § 213, 308). Eräät kokemuslauseilta näyttävät lauseet ovat näin ollen erityisiä siksi, että niillä on kieliopillisten lauseiden rooli. ”Varmuuden” ja ”kieliopillisen lauseen” käsitteiden suhteen valottamiseksi on tarkasteltava eräitä kyseisten käsitteiden piirteitä.

Kuten edellisessä luvussa todettiin, kieliopilliset lauseet ilmaisevat kieliopillisia sääntöjä, empiiriset lauseet tosiseikkoja. Kieliopilliset säännöt ovat autonomisia todellisuuteen nähden, eivätkä ne siten ole perusteltavissa tai epäiltävissä, toisin kuin tosiseikat. Kieliopilliset säännöt ovat varmoja, mutta vain kontekstissaan eli tietyssä kielipelissä, ja kielipelissä ne ovat yhteydessä muihin sääntöihin luoden kokonaisuutena kielipelin kieliopin.

Wittgensteinin käsitystä perusvarmuuksista voidaan kuvailla lähes samoilla sanoilla. Kuten edellä todettiin, hän halusi kontrastoida varmuudet juuri empiirisiin lauseisiin. Empiirisistä lauseista varmuudet erottaa hänen mukaansa juuri se seikka, ettei varmuuksia voida perustella tai epäillä: näin ollen ne ovat autonomisia todellisuuteen nähden. Kuten jatkossa tullaan näkemään, hänen mukaansa varmuus on kontekstuaalista, ja varmuudet ovat yhteydessä toisiinsa muodostaessaan maailmankuvan. Vaikka Wittgenstein rinnastaa varmuuksien roolin eksplisiittisesti kieliopillisten sääntöjen rooliin vain harvoissa kohdissa, tällaisia huomautuksia *Varmuudesta*-teoksesta on löydettävissä (VA § 308–309 ja etenkin § 95). Katson sen tulkinnan, että varmuuksien rooli vastaa kieliopillisten sääntöjen roolia, olevan täten hyvin perusteltu. Seuraavaksi täytyy tutkia tämän rinnastuksen seurauksia.

Edellä mainitut kieliopillisen säännön ominaisuudet ovat enemmän tai vähemmän epäsuoria seurauksia kieliopillisen säännön olennaisesta piirteestä, nimittäin siitä, että se on kiellisen ilmaisun oikean käyttötavan standardi. Ilmaisevatko saranalauseet sitten samalla tavalla ilmaisujen oikean käyttötavan standardeja? Mooren terveän järjen lauseidenhan oli tarkoitus ilmaista varmimpia mahdollisia tiedettävissä olevia tosiseikkoja, eikä suinkaan opastaa kielenkäytössä.

Wittgenstein todella ajatteli, että saranalauseita voidaan käyttää kieliopillisten sääntöjen ilmaisuina. On jopa niin, että eräät lauseet, jotka näyttävät empiirisiltä lauseilta, eivät voi olla empiirisen lauseen roolissa. Tällainen lause on esimerkiksi ”On olemassa aineellisia esineitä”. Se voisi osaltaan toimia ilmaisun ”aineellinen esine” merkityksen selityksenä jollekulle, joka ei tunne tämän ilmaisun merkitystä (VA § 35–36), mutta empiiriseksi lauseeksi tulkittuna se olisi mieletön³⁸. Jotta nimittäin lause olisi empiirisenä lauseena mielekäs, sen negaation ”Ei ole olemassa aineellisia esineitä” olisi oltava myös mielekäs. Tämä lause olisi kuitenkin Wittgensteinin mukaan samanlainen lause, kuin ”olemme laskeneet väärin kaikissa laskuissamme”. (VA § 54–55.) Vaikka voimme toisinaan laskea väärin ja väittää joistakin oletetuista aineellisista esineistä, ettei niitä ole olemassa, näin ei voida tehdä kaikkien aineellisten esineiden kohdalla. Tällaisessa päättelyssä sorruttaisiin aiemmin käsittelemääni virhepäätelmään, jonka mukaan ”se, mitä tapahtuu joskus, voisi tapahtua aina” (FT § 345). Samoin kuin laskuvirhe on mahdollinen vain, kun on olemassa oikein laskemisen

38 Tämä tietenkin vain sikäli, kun ilmaisulla ”aineellinen esine” on se merkitys, mikä sillä suomen kielessä on. Jos päätämme käyttää ilmaisua ”aineellinen esine” synonyymisena vaikkapa sanan ”kummitus” kanssa, lause ei empiirisenä lauseena tietenkään ole mieletön.

standardi, aineellisen esineen olemassaolon epäily on mahdollista vain, kun on olemassa standardi sille, missä tapauksessa sanottaisiin, että aineellisia esineitä on olemassa. Wittgensteinin mukaan nimittäin ”olemassaolon epäileminen toimii vain kielipelissä” (VA § 24), sillä, kuten edellisessä alaosiossa nähtiin, epäilemisen mahdollisuus edellyttää perustelemisen mahdollisuutta. Lause ”On olemassa aineellisia esineitä” ei siis ole milloinkaan empiirinen lause vaan aina logiikkaan tai kielioppiin kuuluva kieliopillisen säännön ilmaiseva lause (VA § 56).³⁹

Kaikkien lauseiden kohdalla tilanne ei kuitenkaan ole näin yksinkertainen: toisinaan yhdessä yhteydessä saranalauseen roolissa olevaa lausetta voidaan hyvinkin käyttää toisessa yhteydessä empiirisenä lauseena. Voimme kuvitella esimerkiksi tilanteen, jossa monissa kielipeleissä saranalauseen roolissa oleva lause ”Tässä on käteni” todella olisi empiirisen lauseen roolissa. Tällainen tilanne voisi olla esimerkiksi raju kolari, jossa Mooren käsi on irronnut (Von Wright 2001, 20). Tämä esimerkki ei kuitenkaan ole ristiriidassa wittgensteinilaisen näkemyksen kanssa. Samalla lauseella voi nimittäin olla toisessa kielipelissä kieliopillisen säännön ilmaisun rooli ja toisessa kielipelissä empiirisen lauseen rooli. Moyal-Sharrock (2007, 71, 167) puhuu tässä yhteydessä ”kaksoisolennoista”. Wittgensteinin mukaan sopimattomissakin olosuhteissa käytettyinä saranalauseet vaikuttavat usein pikemminkin itsestäänselvyyksiltä kuin mielettömyyksiltä, koska monesti on helppo kuvitella olosuhteet, joissa lause todella olisi mielekäs empiirinen lause (VA § 10). Siitä, että lause on mielekäs tosiasiaväite yhdessä kielipelissä, ei kuitenkaan voida päätellä, että se on sitä kaikissa muissakin kielipeleissä, eikä siten siitä, että lause on epäiltävissä yhdessä kielipelissä, voida päätellä, että se on epäiltävissä aina.

Se, ilmaiseeko jokin lause säännön, tosiasian vai eikö se ilmaise mitään, riippuu siis kontekstista. Kieltä voidaan jälleen verrata peleihin: lause ”Ratsu liikkuu yhden ruudun eteenpäin ja yhden etuviistoon” ilmaisee säännön opeteltaessa pelaamaan shakkia, tosiseikan kuvailtaessa jonkin pelin kulkua, eikä se ilmaise mitään, jos opetellaan tai kuvataan sulka-palloa. Analogisesti lause ”Tässä on käsi” voi määrätä ilmaisun käyttötavan tietyssä kielipelissä, tosiasian toisessa, ja kolmannessa, vaikkapa aritmetiikassa, sillä ei välttämättä ole mitään käyttöä.

39 Tämän kappaleen argumentti on pääpiirteiltään mukaelma Strollin (1994, 107–117) vastaavasta argumentista.

Edellä on todettu, että koska kieliopilliset säännöt ovat autonomisia todellisuuteen nähden, niitä ei voida epäillä mihinkään tosiseikkoihin vedoten. Tämä kieliopillisten sääntöjen looginen välttämättömyys on kuitenkin kontekstuaalista eli suhteellista kielipeliin nähden, ei absoluuttista eli kielipeleistä riippumatonta. Toisin sanoen, *sikäli* kun pelataan tiettyä kielipeliä, sen säännöt ovat kyseenalaistamattomia. Sama pätee myös varmuuksiin. Varmuus on aina kontekstuaalista, eikä mitään absoluuttisia varmuuksia ole olemassa: niiden olemassaolo, kuten jo todettiin, on kielen pintakieliopin synnyttämä harha.

Kielipelit, sanojen merkitykset ja käytösäännöt (VA § 65) ja näin ollen myös varmuudet voivat kuitenkin muuttua. Syynä kielipelien muuttumiseen voi olla vaikkapa jonkin uuden keksinnön syntyminen tai elinympäristön muuttuminen, minkä myötä jokin uusi käsite tai uusi kielipeli osoittautuu vanhoja hyödyllisemmäksi. Yhtä kaikki, tällaisissa tapauksissa aiemmin saranan asemassa ollut uskomus voi tulla kyseenalaiseksi, ja aiemmin epäiltävissä ja perusteltavissa olleesta uskomuksesta voi tulla kyseenalaistamaton sarana. Wittgenstein vertaa tällaista tapausta joenuomaan, jossa tietyt kokemuslauseiden muotoiset lauseet ovat kovaa äyrästä ja toiset nestemäisiä ja jossa kova äyräs voi huuhtoutua jokeen ja virta voi jähmettyä osaksi äyrästä (VA § 96). Kova uoma vertautuu varmoihin saranoihin ja uomassa virtaava vesi epäiltävissä oleviin empiirisiin lauseisiin. Hyvä esimerkki varmuuksien muuttumisesta on Wittgensteinin oma esimerkki saranalauseesta: ”Ihminen ei ole koskaan käynyt kuussa”. Hänen mukaansa koko fysiikan järjestelmä kielsi häntä uskomasta lauseen negaatioon, sillä se ”vaatisi vastauksia kysymyksiin ’miten hän voitti painovoiman?’, ’miten hän voisi elää ilman ilmakehää?’ ja tuhansiin muihin kysymyksiin”. (VA § 108.) Nyttämmin näihin kysymyksiin on löydetty vastaukset, ja lauseesta on tullut mielekäs empiirinen lause ja vieläpä tosi sellainen. Nykyään vastaava sarana voisi olla se, että kukaan ihminen ei ole koskaan matkustanut maailmankaikkeuden laidalle. Nykyisen fysiikkakäsityksemme puitteissa emme voi ymmärtää, mitä ”ihmisen matkustaminen maailmankaikkeuden laidalle” edes merkitsisi.

Saranalauseiden ei pidä ajatella rajoittuvan ilmaisemaan vain kielellisiä sääntöjä. Ne ilmaisevat minkä tahansa normatiivisen toiminnan sääntöjä, ja kielenkäyttö on vain yksi normatiivisen toiminnan tai säännönseuraamisen muoto. (vrt. VA § 509–511.) Wittgenstein nimitää saranoita *Varmuudesta*-teoksessa muun muassa ”kuvauksen normeiksi” (*eine Norm der Beschreibung/Darstellung*; VA § 167, 321), mutta vieläkin parempi nimitys voisi olla ”toi-

mimisen normi”⁴⁰. Esimerkiksi lause ”Tässä on käteni” voisi ilmaista pianonsoitolle välttämättömän varmuuden ja lause ”Tuo väri on punainen” varmuuden, joka on välttämättömän edellytys kyvyille kulkea oikein liikennevaloissa. Wittgenstein viittaa tähän seikkaan sanoessaan seuraavaa:

Mutta perustelemisella, todisteiden oikeaksi osoittamisella on päätepisteensä. – Päätepisteenä ei kuitenkaan ole se, että välittömästi oivallamme tietyt lauseet tosiksi, ei siis eräänlainen näkeminen, vaan päätepisteenä on toimintamme, joka on kielipelimme perustana. (VA § 204; kursiivi alkup.)

Edellisessä luvussa nähtiin, että kielellisen ilmaisun merkityksen ymmärtäminen ei ole mielentila eikä se ole riippuvainen mistään yksityisistä olioista. Kielipillisen säännön ilmaisun, joka on siis kielellisen ilmaisun merkityksen selitys, ymmärtämisen kriteeri on sen sijaan kyky käyttää kyseistä ilmaisua kielipelissään. Sama pätee varmuuksiin: ne eivät ole mielensisältöjä tai -tiloja tai muita yksityisiä tapahtumia. Sen sijaan tietyn varmuuden omaamisen kriteeri on tietty normatiivinen toiminta eli sellaisen kielipelin pelaaminen, jossa tämä varmuus on tekemisen normin asemassa. Tässäkin mielessä varmuuksien rinnastaminen uskomuksiin voi olla harhaanjohtavaa. Toisin kuin omia propositionaalisia uskomuksiaan, omia perususkomuksiaan ei nimittäin Wittgensteinin mukaan voi yksinkertaisesti luetella (VA § 6), vaan ne käyvät ilmi henkilön toiminnasta. Kuten hän toteaa: ”Elämäni osoittaa, että tiedän tai olen varma, että tuolla on tuoli, ovi jne.” (VA § 7).

”Varmuuden” käsitteen suhde ”ymmärtämisen” käsitteeseen on näin ollen seuraava: Toisen ihmisen ymmärtämisen kriteeri on se, että kykenee pelaamaan hänen kanssaan yhteisiä kielipelejä, mikä puolestaan merkitsee, että jakaa hänen kanssaan yhteiset varmuudet. Vastavasti se, että ihmiset eivät ymmärrä toisiaan, merkitsee, että he eivät osaa pelata samoja kielipelejä ja että heidän saranansa poikkeavat toisistaan. Näin ollen jonkin seikan pitäminen perusvarmuutena tai perusteltavissa ja epäiltävissä olevana ovat toisen henkilön ymmärtämisen kriteerejä. Jos esimerkiksi Moore olisikin sanonut esitelmäänsä pitäessään meille ”Tässä on käteni; tietenkin saatan erehtyä tästä” (VA § 32) ja olisi elehtinyt tavalla, jonka olisi voinut tulkita käden olemassaolon tutkimiseksi, voisimme sanoa, että emme ymmärrä häntä. Hänen sanansa ja toimintansa osoittaisivat, että hän käyttää lausetta ”Tässä

40 Valitsin tämän termin *Filosofisten tutkimusten* pykälän 23 vuoksi, jossa Wittgenstein toteaa: ”kielen puhuminen on osa toimintaa [Tätigkeit] tai elämänmuotoa” (kursiivi minun). Termivalinnalla on tarkoitus korostaa kielipelien toiminnallisuutta ja kaiken normatiivisen toiminnan yhteenkietoutuneisuutta sekä vähentää houkutusta pitää kielenkäyttöä muusta toiminnasta erillisenä ihmiselämän alueena.

on käteni” jossakin erikoisessa merkityksessä. Meidän kielipeleissämme nimittäin toimiminen ilman oman kätemme olemassaolon kyseenalaistamista on eräs niistä ”perustelemattomista menettelytavoista” (VA § 110), jotka ovat niissä perustelemisen ja epäilemisen ”päätepiste” tai edellytys. Kätensä olemassaoloa tutkivan Mooren kohdalla vaikuttaisi taas siltä, että hänelle oman käden olemattomuus on konkreettinen, ehkä toisinaan toteutuva mahdollisuus, kuten meille vaikkapa lompakon unohtuminen kotiin. Emme tietäisi, mitä Moore pitäisi tässä tapauksessa perusteluna oman käden olemassaolon puolesta, joten olisi oikein sanoa, että emme ymmärrä häntä (ks. Rhees 2005, kpl 10).

Tässä osiossa käsittelin varman tiedon ongelmaksiksi nimeämäni filosofista kysymystä, joka kuuluu: ”Miten voimme tietää jotakin varmuudella todeksi?” Esitin, että sekä foundationalisti, joka pyrkii vastaamaan tähän ongelmaan, että skeptikko, joka pyrkii osoittamaan sen ratkaisemattomaksi, käyttävät ongelman yhteydessä tiedon, perustelun ja epäilyn käsitteitä niiden kieliopin vastaisesti: ne ovat todellisuudessa kieliopillisesti sisäisessä suhteessa toisiinsa siinä mielessä, että uskomusta on mielekästä nimittää tiedoksi vain, jos se on perusteltavissa ja siten myös epäiltävissä. Näin ollen kysymys ”epäilemättömästä tiedosta” on syytä hylätä, koska koko käsite on sisäisesti ristiriitainen. Lauseet, joiden katsotaan ilmaisevan ehdokkaita ”epäilemättömäksi tiedoksi”, ovat kuitenkin tyypillisesti erityisessä asemassa: ne ilmaisevat tiedosta laadullisesti eroavia, omien kielipeliensä puitteissa varmoja saranalauseita. Saranalauseet ovat varmoja siinä mielessä, että ne ilmaisevat todellisuuteen nähden autonomisia ja konventionaalisia toiminnan normeja. Niiden epäileminen ei ole vain käytännössä vaan loogisesti mahdotonta, toisin sanoen mieletöntä, niin kuin lauseen ” $2 + 2 = 4$ ” epäileminen on mieletöntä. Vaikka saranat ovat oman relevantin kielipelinsä puitteissa varmoja, ne voidaan hylätä. Tämä merkitsee kuitenkin koko maailmankuvan muuttumista ja uusien käsitteiden syntymistä. Jos hylkäämme lauseen ” $2 + 2 = 4$ ”, hylkäämme aritmetiikan.

3.2. Toisten elämänmuotojen ongelma

Filosofista ongelmaa, jota tässä nimitän ”toisten elämänmuotojen ongelmaksiksi”, Wittgenstein käsittelee tuotannossaan korkeintaan epäsuorasti. Näin ollen se ja wittgensteinilainen vastaus siihen on edellisiä ongelmia selvemmin minun itse konstruoimani. Ongelma on kuitenkin keskeinen ymmärtämisen käsitteen kannalta ja selvästi kehiteltävissä *Varmuu-*

desta-teoksen ajatuksista. Ennen kuin voin esitellä tämän ongelman tarkemmin, minun täytyy selventää *maailmankuvan* ja *elämänmuodon* käsitteitä.

Edellisessä luvussa puhuin yksinkertaisuuden vuoksi saranoista yksittäisinä, toisistaan erillisinä. Tämä kuvaus ei kuitenkaan vastaa täsmällisesti Wittgensteinin käsitystä niistä. Saranat muodostavat nimittäin hänen mukaansa järjestelmän (VA § 102). Hän toteaa muun muassa: ”Se, mistä pidän kiinni, ei ole *yksi* lause, vaan kokonainen lauseiden pesäke” (VA § 225, kursiivi alkup.). Tätä järjestelmää Wittgenstein nimittää ”maailmankuvaksi” (VA § 95). Tietyn maailmankuvan omaaminen merkitsee tiettyjen asioiden pitämistä varmana ja siten tiettyjen sääntöjen seuraamista eli tiettyjen käsitteiden käyttämistä. Wittgensteinin mukaan maailmankuva on ”peritty tausta, jolla teen eron toden ja epätoden välillä” (VA § 94). Se on jokaiselle ihmiselle perusteiden esittämisen, todistelemisen ja epäilemisen viitekehys, jonka itsensä ei kuitenkaan voida sanoa olevan tosi tai epätosi. Ei ole virheellistä verrata Wittgensteinin käyttämää maailmankuvan käsitettä Donald Davidsonin (2011) kritisoimaan käsitteellisen skeeman käsitteeseen.

Vaikka maailmankuvasta voidaan erottaa jotakin määrätarkoitusta varten yksittäisiä saranalauseita, se on viime kädessä kokonaisuus, jossa saranoiden asemassa olevat uskomukset ovat toisiinsa yhteenkietoutuneita (Moyal-Sharrock 2007, 59–60). Wittgensteinin näkemys maailmankuvasta on siis holistinen.⁴¹ Saranoiden yhteenkietoutuneisuus maailmankuvassa ilmenee muun muassa niiden omaksumisessa ja niiden hylkäämisessä. Wittgensteinin mukaan maailmankuva peritään (VA § 94) eli omaksumme saranalauseita, kielipelien sääntöjä, oman elämänmuotomme sisällä ja sille ominaisten käytäntöjen yhteydessä (Moyal-Sharrock 2007, 112). Emme omaksu maailmankuvaamme siksi, että ”vakuuttuisimme sen paikkansapitävyydestä” (VA § 94). Sen sijaan Wittgenstein ajattelee, että ”alkaessamme *uskoa* jotakin, emme usko mihinkään erilliseen lauseeseen vaan kokonaiseen lauseiden järjestelmään” (VA § 141, kursiivi alkup.). Emme opi yksittäisiä saranoita vaan kokonaisia kielipelejä.

41 Muotoiluni on tässä tarkoitus mukailla Otto Neurathin tunnettua analogiaa, jossa hän vertaa tiedettä yksi lauta kerrallaan korjattavaan Theseuksen laivaan. W. V. O. Quine (1964, 3–4) käyttää tätä esimerkkiä valottaakseen omaa semanttista holismiaan, ja Quinen ja Wittgensteinin tietoteorioita onkin verrattu usein toisiinsa. Glock (1996b) argumentoi kuitenkin mielestäni vakuuttavasti sen puolesta, että pinnallisesta samankaltaisuudestaan huolimatta näiden kahden filosofin tietoteorioissa on perustavanlaatuisia eroja.

Toisaalta yhdenkin perustavan varmuuden hylkääminen vaikuttaa koko maailmankuvaan. Wittgenstein toteaa esimerkiksi: ”Jos haluaisin epäillä sitä, että maa on ollut olemassa kauan ennen syntymääni, minun täytyisi epäillä kaikkea mahdollista, mikä on minusta vankkumatonta” (VA § 234). Jos päätyisin hylkäämään tämän varmuuteni, tulisi minun löytää vastaukset myös sellaisiin kysymyksiin kuten vaikkapa: mistä minua vanhemmat ihmiset ovat tulleet, miksi historiankirjoissa puhutaan aikakausista kauan ennen syntymääni ja miten öljy on joutunut maan alle? *Varmuudesta*-teoksen alkupuolella Wittgenstein sanoo vastaavasti varmuudesta, että hänellä on aivot: ”Kaikki puhuu sen puolesta eikä mikään sitä vastaan” (VA § 4).

On selvää, että maailmankuvan käsite on läheistä sukua kieliopin käsitteelle: molempia voitaisiin kuvailla kieliopillisten sääntöjen (tai saranoiden) holistisena, todellisuuteen nähden autonomisena kokonaisuutena. Olisikin houkuttelevaa pyrkiä jopa palauttamaan jompikumpi näistä käsitteistä toiseen väittämällä esimerkiksi, että ihmisen maailmankuva on hänen pelaamiensa kielipelien kielioppien ”mentaalinen representaatio” tai että kielipelin kielioppi on peliä pelaavien yksittäisten ihmisten maailmankuvien ”summa”. Tällaisia reductioimisyrityksiä wittgensteinilaisempi ratkaisu on kuitenkin todeta, että nämä käsitteet ilmentävät erilaisia näkökulmia kielipeleihin: kieliopin käsitteen avulla voidaan tarkastella kielipelin sääntöjä ikään kuin pelin sisäisestä näkökulmasta ja kiinnittää näin huomio kielipelissä käytettyjen käsitteiden suhteisiin. Maailmankuvan käsitteellä taas voidaan tarkastella kielipeliä ikään kuin ulkoa päin, sillä se viittaa yksittäisen ihmisen kulttuurisista, elämäkerrallisista ja muista kontingenteista syistä pelaamien kielipelien sääntöjen joukkoon.

Termi ”elämänmuoto” esiintyy Wittgensteinin tuotannossa vain harvoin (Baker & Hacker 2009, 218–219), mutta kyseessä on käsillä olevan ongelman kannalta keskeinen käsite. Glockin antama määritelmä termille on osuva: ”Yksi elämänmuoto [*A form of life*] on kulttuuri tai sosiaalinen muodostelma; yhteisöllisten toiminnan kokonaisuus, johon kielipelit on upotettu” (Glock 1996a, 125, kurssiivi alkup.). Toisin sanoen tiettyyn elämänmuotoon kuuluminen merkitsee kuulumista yhteisöön, jossa pelataan tietynlaisia kielipelejä, ja toisenlaiseen elämänmuotoon kuuluminen merkitsee sitä, että ei kuulu tuohon yhteisöön eikä kykene pelaamaan siihen ”upotettuja” kielipelejä.

Elämänmuodon käsitettäkään ei pidä yrittää redusoida esimerkiksi kielipelin tai maailmankuvan käsitteeseen. Se tarjoaa jälleen pikemminkin erään näkökulman kielipelien pelaamiseen eli normatiiviseen toimintaan: Wittgenstein kertoo, että ”sanan ’kielipeli’ on määrä tähdentää – – sitä, että kielen *puhuminen* on osa toimintaa tai elämänmuotoa” (FT § 23, kursiivi alkup.). Kielenkäyttö ei siis ole formaalia kalkylointia vaan normatiivista toimintaa, johon vaikuttavat myös monet muut elämänmuodon jäsenten seuraamat säännöt.

Kun maailmankuva määriteltiin edellä saranalauseiden kokonaisuudeksi, elämänmuodon käsitteen suhteen maailmankuvan käsitteeseen voidaan puolestaan sanoa olevan seuraava: tietynlaiseen, esimerkiksi matematiikkaa käyttävään elämänmuotoon kuuluminen merkitsee sitä, että henkilön maailmankuvaan kuuluu tietynlaisia saranoita, esimerkiksi matematiikan yksinkertaisimmat aksioomat ja päättelysäännöt. Samankaltainen on elämänmuodon käsitteen suhde ymmärtämisen käsitteeseen: jos tiettyyn elämänmuotoon kuuluminen merkitsee kykyä pelata tietynlaisia kielipelejä ja jos ymmärtämisen kriteeri on yhteisen kielipelin pelaaminen, on käsitteellinen totuus, että samaan elämänmuotoon kuuluvat ihmiset ymmärtävät toisiaan.

3.2.1. Ongelma ja osapuolet

Kun tarvittavat käsitteet on nyt esitelty, voidaan siirtyä tämän osion filosofiseen ongelmaan. Ongelma kuuluu seuraavasti: miten voimme oppia ymmärtämään ihmisiä (tai yhtä hyvin muita olentoja), jotka kuuluvat meidän elämänmuodostamme poikkeavaan elämänmuotoon ja käyttävän näin ollen meidän käsitteistämme poikkeavia käsitteitä. Tyypillinen vastausstrategia tähän ongelmaan on pyrkiä osoittamaan, ettei tällaisissa tilanteissa ole lainkaan kyse erilaisista käsitteistä (esim. Boghossian 2006, kpl 7). Erot käsitteissä ja elämänmuodoissa ovat tämän kannan edustajien mukaan näennäisiä, sillä kaikilla käsitteillä on yksi yhteinen lähde, esimerkiksi todellisuus itse tai inhimillinen ymmärrys. Nimitän tätä kantaa Glockia (2006, 28) seuraten ”käsitteelliseksi absolutismiksi”. Skeptinen väite ongelman suhteen kuuluu puolestaan siten, että on kaikissa tapauksissa mahdollista, että emme pysty saavuttamaan yhteisymmärrystä toiseen elämänmuotoon kuuluvan ihmisen kanssa. Ei ole mitään yhtä käsitteiden lähdeä, joten eri elämänmuodoissa käytetyt maailmankuvat ja käsitteet ovat keskenään yhteismitattomia, eikä ole mitään takeita siitä, että eri elämänmuotoihin kuuluvat ihmiset voisivat oppia ymmärtämään toisiaan. Kutsun tätä skeptistä,

maailmankuvien yhteismitattomuuden mahdollisuuteen vetoavaa näkemystä ”käsitteelliseksi relativismiksi”.

Käsitteellinen absolutismi näin määriteltynä on yhteensopiva monen erilaisen epistemologisen kannan kanssa: niin transsendentaalinen idealismi, psykologismi, platonilainen käsitteellinen realismi kuin maltillisemmatkin käsitteellisen realismin muodot jakavat käsitteellisen absolutismin oletuksen. Niissä kaikissa oletetaan nimittäin jokin ”välijäsen” tai ”ylikäsite”, jonka on tarkoitus taata käsitteiden objektiivisuus. Transsendentaalisessa idealismissa ja psykologismissa tällainen ylikäsite on ihmisen ymmärryksen tai hänen psykologisen koneistonsa rakenne, käsitteellisen realismin muodoissa käsitteiden katsotaan puolestaan olevan konkreettisesti olemassa joko ideoiden maailmassa tai meidän omassa maailmassamme. (ks. Balaguer 2009.) Käsitteellisen relativismin skeptinen vastausstrategia taas koostuu vastaesimerkkien esittämisestä: he saattavat viitata esimerkiksi Evans-Pritchardin (1937) Azande-heimoa käsitteleviin tutkimuksiin, joissa ilmeni eroja heidän ja länsimaisen ihmisen päättelytavoissa tai Whorfin (1956) tulkintoihin Hopien erikoisesta ontologiasta ja sysätä näin todistustaakan käsitteellisen absolutismin kannattajille.⁴²

Jos absolutistinen kanta on oikea, ihmisten välinen keskustelu voi aina olla rationaalista. Keskustelun rationaalisuudella tarkoitan tässä sitä, että käsitteiden eroista johtuvat ristiriidat voidaan aina ratkaista vetoamalla molempien osapuolten hyväksymiin perusteisiin. Näin ollen ihmiset voivat aina oppia ymmärtämään toisiaan. Relativistien mukaan taas eri elämänmuotoihin kuuluvien ihmisten maailmankuvat ovat yhteismitattomia, joten käsitteiden eroista johtuvia ristiriitoja ei voida ratkaista rationaalisesti, eikä toiseen elämänmuotoon kuuluvien ihmisten ymmärtäminen ole siten mahdollista.

En tule seuraavassa toistamaan kritiikkiä sitä absolutistista ajatusta kohtaan, että jonkin ylikäsitteen täytyy taata käsitteiden merkityksen pysyvyys. Argumentti, jonka esitin ensimmäisessä luvussa kielellisten sääntöjen kohdalla, pätee *mutatis mutandis* kieliopillisten

42 Käsitteellisen relativismin kannattajat ovat toki esittäneet vahvempiakin väitteitä ja ottaneet itselleen taakaksi todistaa sen, että eri elämänmuotoihin kuuluvien ihmisten maailmankuvat ovat *aina* yhteismitattomia (esim. Putnam 1981 kpl 3; Goodman 1978, erit. kpl 4). Käsitteellisen relativismin esittäminen pelkästään reaktiivisena skeptisenä näkökantana tai pelkkänä käsitteellisen absolutistin itsekritiikin äänenä ei teekään sen nimikkeen alla kehitellyille teorioille täyttä oikeutta. Sen esittäminen skeptisenä argumenttina selvittää kuitenkin mielestäni hyvin toisten elämänmuotojen ongelmaa. Lienee joka tapauksessa selvää, että positiivinen käsitteellisen relativismin projekti jakaa samat kyseenalaiset oletukset kuin relativismi ymmärrettynä absolutismille parasittiseksi skeptiseksi argumentiksi.

sääntöjen kohdalla ymmärrettyinä yleisemmin toiminnan normeiksi: minkään ”merkitysruumiiden” tai yksityisten tapahtumien olemassaolo ei ole välttämätön tai riittävä ehto säännönseuraamiselle myöskään laajemmassa normatiivisen toiminnan mielessä.

Kiinnitän sen sijaan seuraavassa huomioni toisten elämänmuotojen ongelman loogiseen muotoon, joka on toki seurausta siitä ajatuksesta, että ihmisten maailmankuviin sisältyvien käsitteiden yhteismitallisuuden takaa jokin mystinen ylikäsite. Ongelmaan sisältyy nimitäin seuraava oletus: jotta joidenkin elämänmuotojen välisen ymmärryksen saavuttaminen olisi mahdollista, kyseisten elämänmuotojen edustajien käsitteiden ja maailmankuvien täytyisi olla yhteismitallisia. Absolutistit katsovat, että koska elämänmuotojen välinen ymmärrys voidaan aina saavuttaa, kaikkien elämänmuotojen käsitteiden täytyy aina olla yhteismitallisia. Absolutistien *modus ponens* on kuitenkin relativistien *modus tollens*: relativistit katsovat, että koska esimerkiksi Whorf ja Evans-Pritchard ovat osoittaneet, että yhteismitattomia maailmankuvia on olemassa, elämänmuodot ylittävä ymmärtäminen ei voi olla mahdollista.

Katson, että wittgensteinilaisesta näkökulmasta paras lähestymistapa toisten elämänmuotojen ongelmaan on edellä mainitun osapuolten jakaman keskeisen oletuksen kyseenalaistaminen. Tämä oletus siis on, että maailmankuvien yhteismitallisuus on välttämätön ehto sille, että on mahdollista oppia ymmärtämään toista elämänmuotoa, eli kääntäen, jos joku on oppinut ymmärtämään toisen elämänmuodon käsitteitä, tämä riittää osoittamaan, että osapuolten maailmankuvat olivat alun perinkin yhteismitallisia. Tämän oletuksen kiistäminen edellyttää siis sen osoittamista, että elämänmuotojen välisen ymmärryksen saavuttaminen on mahdollista, vaikka elämänmuotojen edustajien maailmankuvat eivät olisikaan yhteismitallisia.

3.2.2. Elämänmuodot ylittävä ymmärtäminen

Toisten elämänmuotojen ongelman hälventäminen on syytä aloittaa tutkimalla siinä keskeisessä asemassa olevaa yhteismitallisuuden ja sen negaation eli yhteismitattomuuden käsitettä. Ennen kuin voidaan ottaa kantaa siihen, onko maailmankuvien yhteismitallisuus toisen elämänmuodon ymmärtämisen välttämätön ehto, on selvitettävä, mitä tällä termillä tarkoitetaan.

Yhteismitattomuudelle on annettu monenlaisia määritelmiä. Davidsonille ihmisten käsitteellisten skeemojen yhteismitattomuus merkitsee heidän käyttämiensä kielten keskinäistä kääntymättömyyttä (Davidson 2011, 37). Ensi näkemältä tämä ei vaikuta Wittgensteinin käsitteistön kannalta erityisen ongelmalliselta: Davidsonin käsitteellisen skeeman käsite voidaan samastaa Wittgensteinin maailmankuvan käsitteeseen, ja kielten yhteismitallisuus on wittgensteinilaisestakin näkökulmasta ainakin hyvä estimaatti elämänmuotojen yhteismitallisuudelle, sillä kuten on nähty, kielellisten ilmaisujen oikea käyttö on yksi kielipelin hallitsemisen ja siten sen pelaajien ymmärtämisen julkisista kriteereistä. Kuten kuitenkin tullaan näkemään, kielten kääntymättömyyden pitäminen maailmankuvien yhteismitattomuuden kriteerinä ei ole ongelmatonta.

Yhteismitattomuuden käsitteen filosofian valtavirtaan tuonut relativistisesta tieteenfilosofiasta tunnettu Thomas Kuhn (1970, 148–150) puolestaan luettelee kolme ”tieteellisten paradigmojen”⁴³ yhteismitattomuutta määrittelevää piirrettä: ensinnäkin eri paradigmoja edustavat tieteilijät ”toimivat eri maailmoissa”, toiseksi eri paradigmoissa on erilaiset tieteen tekemisen standardit ja kolmanneksi teorioiden käsitteet poikkeavat niissä radikaalisti toisistaan. En tutki tässä itse Kuhnin määritelmää tarkemmin, vaan tarkastelen Glockin esittämää luonnehdintaa, jota pidän selkeämpänä versiona Kuhnin esittämästä määrittäyksestä. Glock luettelee Davidsonin antirelativismia wittgensteinilaisista lähtökohdista kritisoi- vassa artikkelissaan kolme väitettä, joihin radikaali käsitteellinen relativismi on sitoutunut: käsitteellisten skeemojen⁴⁴ (eli maailmankuvien ja siten myös elämänmuotojen) moninaisuuden, niiden episteemisen yhteismitattomuuden sekä niiden semanttisen yhteismitattomuuden. Käsitteellisten skeemojen moninaisuudella Glock tarkoittaa sitä, että relativisti katsoo käsitteellisiä skeemoja olevan useampia kuin yksi. Käsitteellisten skeemojen episteemisellä yhteismitattomuudella Glock puolestaan viittaa relativistin vakaumukseen, että skeemojen välistä paremmuutta ei voida ratkaista rationaalisin menetelmin. Käsitteellisten skeemojen semanttisella yhteismitattomuudella hän puolestaan viittaa siihen, että radikaali relativisti katsoo, ettei toisen skeeman puitteissa käytettyjä ilmaisuja voida kääntää toisen

43 ”Tieteellisen paradigman” käsite on pahamaineisen monitulkintainen, mutta sen merkitysten erittely ei ole tässä tarpeen: sillä tarkoitetaan tässä likimäärin samaa kuin ”maailmankuvalla”.

44 Tarkalleen ottaen Glock käyttää termiä ”käsitteellinen kehys” (engl. *conceptual framework*). Tyydyn tässä kuitenkin Davidsonin tunnetuksi tekemään termiin.

skeeman puitteissa käytetyiksi ilmaisuiksi. (Glock 2008, 27–28.) Tämä kolmas väite voidaan samastaa Davidsonin antamaan yhteismitattomuuden määritelmään.

Nämä relativistin väitteet ovat vahvuusjärjestyksessä: väite käsitteellisten skeemojen moninaisuudesta on heikompi kuin väite niiden episteemisestä yhteismitattomuudesta, ja väite skeemojen semanttisesta yhteismitattomuudesta on kolmesta väitteestä vahvin. Käsitteellinen absolutisti ei hyväksy mitään näistä väitteistä. Hänen mukaansa on mielekäästä puhua korkeintaan yhdestä käsitteellisestä skeemasta eli maailmankuvasta. Hän kiistää siten kaikkein heikoimmankin väitteen maailmankuvien moninaisuudesta, mistä seuraa myös kahden vahvemman väitteen kieltö. Käsitteellinen relativisti puolestaan hyväksyy kaikkein vahvimman väitteen ja siten myös kaksi heikompaa: jos on olemassa maailmankuvia, joiden puitteissa käytettyjä käsitteitä ei voida kääntää toisikseen, on *a fortiori* olemassa maailmankuvia, joita ei voida rationaalisesti verrata toisiinsa ja *a fortiori* on olemassa useampia kuin yksi käsitteellinen skeema. Pyrin osoittamaan, että Wittgensteinin filosofian pohjalta kaksi heikompaa väitettä tulisi hyväksyä ja että väitteistä vahvin ei ole lainkaan mielekäs. Sen hylkäämisen myötä päästään eroon myös toisten elämänmuotojen ongelmasta.

Wittgenstein tarkastelee myöhäistuotannossaan useiden ajatuskokeiden kautta omistamme poikkeavia elämänmuotoja. *Filosofisten tutkimusten* toisessa osassa Wittgenstein toteaa: ”Jos leijona osaisi puhua, emme ymmärtäisi sitä” (FT II § 327). Tällä hän tarkoittaa sitä, että leijonalla, jos se todella osaisi puhua, olisi oltava meidän käsitteistämme hyvin merkittävästi poikkeavat käsitteet, jotta ne olisivat relevantteja sen elämänmuodon kannalta. *Zettel – filosofisia katkelmia* -kokoelman pykälissä 383–390 Wittgenstein kehottaa kuvittelemaan heimon, jonka jäsenet olisi opetettu olemaan ilmaiseematta tunteitaan. Näin ollen heillä ei olisi käyttöä esimerkiksi kivun teeskentelemisen käsitteelle eikä siten kivun käsitteelle, kuten olen edellä argumentoinut. *Huomautuksissa matematiikan perusteista* Wittgenstein esittelee kaksi elämänmuotoa, joissa olisi käytössä meidän käsitteistämme poikkeavia käsitteitä: Jos joku käyttäisi mittaamiseen venyvää mittapuuta, hänen saamiaan mittaustuloksia ei voisi verrata omiimme, sillä ne eivät ole samalla tavalla säännönmukaisia kuin meidän venymättömillä mitoilla saamamme tulokset (HMP § 5). Sama pätee heimoon, joka kävisi kauppaa puilla siten, että hinta määräytyisi sen mukaan, miten suuren pinta-alan puukasa veisi, eikä sen mukaan, paljonko puita kasassa olisi. Heimo pitäisi näin ollen tiettyä puukasaa halvempänä silloin, kun se olisi kasattu korkeaksi ja pinta-alaltaan pienek-

si, kuin silloin, kun se olisi kasattu matalammaksi ja pinta-alaltaan suuremmaksi. Voisimme sanoa heistä, ettei ”paljon puuta” ja ”vähän puuta” tarkoita heille samaa kuin meille. (HMP § 149–150.) Myös *Varmuudesta*-teoksessa Wittgenstein käsittelee erilaisten elämänmuotojen törmäämistä. Hän muun muassa esittää, että Moore, jolle se, että maapallo on ollut olemassa miljoonia vuosia, on saranalauseen asemassa, voisi kohdata kuninkaan, joka on opetettu uskomaan, että maapallo syntyi kuninkaan syntymän hetkellä (VA § 92). Vastaavanlainen tapaus olisi heimo, jonka jäsenet sanoisivat, että he käyvät silloin tällöin kuussa. (VA § 106–108).

Näiden esimerkkien perusteella näyttää siis siltä, että Wittgenstein hyväksyy väitteen käsitteellisten skeemojen moninaisuudesta. Jotta kuitenkin voidaan ylipäättään puhua useista käsitteellisistä skeemoista, tarvitaan jokin kriteeri sille, että yksi skeema voidaan erottaa toisesta. Pyrin seuraavassa määrittämään tällaisen kriteerin ja vastaamaan sen myötä kysymykseen maailmankuvien episteemisestä yhteismitattomuudesta.

Toisistaan eroavien maailmankuvien kriteeri on se, että yhdestä maailmankuvasta käsin ei voida rationaalisesti argumentoiden vakuuttaa toisenlaisen maailmankuvan omaavaa henkilöä oman käsitejärjestelmän paremmuudesta. Tarkoitan rationaalisella argumentaatiolla sitä, että vetoamalla tiettyihin perusteisiin toisenlaisen elämänmuodon edustaja pystyttäisiin vakuuttamaan loogisella välttämättömyydellä siitä, että hänen käyttämänsä käsitteet ovat virheellisiä ja että ne on siksi hylättävä, ja että tilalle on omaksuttava toiset käsitteet. Tämän mahdollisuuden myöntäminen edellyttäisi kieliopin autonomisuuden kieltämistä. Kuten on nimittäin nähty, wittgensteinilaisesta näkökulmasta oman maailmankuvamme on meille kaikkein perustavin ”tausta, jolla [teemme] eron toden ja epätoden välillä” (VA § 94), ja jotta joku voisi väittää sen itsensä tai jonkin siihen kuuluvan saranan olevan tosi tai epätosi, hänen täytyisi vedota johonkin filosofiseen ylikäsitteeseen, jollaisten olemassaolon olen jo osoittanut vähintäänkin erittäin kyseenalaiseksi.

Wittgensteinin mukaan meidän ei ole koskaan loogisesti välttämätöntä luopua saranoistamme, ja juuri se tekee niistä uskomusjärjestelmämme varmimpia osia (VA § 512). Jos näyttäisi siltä, että jokin kokemus olisi ristiriidassa saranoidemme kanssa, voisimme tulkita tämän evidenssin harhaksi tai tosiasiaassa saranoidemme kanssa yhteensopivaksi (VA § 516). Oletetaan esimerkiksi sellainen kosmologi, joka uskoo kaikkiin niihin teorioihin maailman-

kaikkeuden synnystä ja kehityksestä, joihin ateistikosmologikin uskoo, mutta joka pitää niitä yhteensopivana sen uskomuksen kanssa, että jokin jumaluus on kaikkien tapahtumien ensimmäinen syy. Ei ole olemassa sellaista rationaalista argumenttia, jolla hänet voitaisiin vakuuttaa siitä, ettei mikään maailmankaikkeudessa ole jumalallista alkuperää.⁴⁵

Vaikka tällaisissa tapauksissa rationaalinen vakuuttaminen ei olekaan mahdollista, toisen osapuolen on kyllä Wittgensteinin mukaan mahdollista saada toinen kääntymään omalle kannalleen. Tämä voi tapahtua ”eräänlaisella suostuttelulla” (VA § 262; ks. myös § 92, 612). Suostuttelu tässä mielessä ei ole perusteisiin vetoamista vaan *ei*-rationaalista toimintaa⁴⁶. Käsitellessään Mooren ja kuninkaan kiistaa maapallon iästä Wittgenstein kuvailee näin aikaan saatua maailmankuvan muutosta ”erikoislaatuiseksi kääntymykseksi”: ”kunin-gas saataisiin tarkastelemaan maailmaa eri tavoin” (VA § 92). Syynä kääntymykselle voisi-
vat olla sellaiset ei-rationaaliset tekijät kuin uuden näkemyksen yksinkertaisuus tai sym-
metrisyys (VA § 92). Vaikka kaikki evidenssi olisi tulkittavissa yhteensopivaksi sen kunin-
kaan käsityksen kanssa, että maapallo on ollut olemassa 50 vuotta, voisi hän havaita Moo-
ren kannan houkuttelevammaksi, esimerkiksi koska siinä luonnonlait olisivat merkittävästi
pelkistetympiä. Kuten todettua, mikään pakko hänen ei kuitenkaan olisi Mooren kantaan
taipua.

Näiden selvennysten myötä on ilmeistä, että Wittgensteinin käsityksen pohjalta on perus-
teltua hyväksyä väitteet maailmankuvien moninaisuudesta ja niiden episteemisen yhteismi-
tattomuuden mahdollisuudesta. Entäpä kysymys maailmankuvien semanttisesta yhteismi-
tattomuudesta?

Käsitteelliset absolutistit olettavat maailmankuvien väistämättömän semanttisen yhteismi-
tallisuuden olevan seurausta siitä, että todellisuus määrää käsitteet tietynlaisiksi. Heidän
mukaansa kaikki kielet on käännettävissä toisilleen ikään kuin ”luonnon armosta”: filoso-
fien tehtävä on vain löytää todellisuudesta se ylikäsite, joka takaa kielten keskinäisen kään-
nettävyyden, ja antaa näin vastaus siihen relativistiseen haasteeseen, että mitään ylikäsitettä
ei ole eikä ymmärryksen saavuttaminen siten ole aina mahdollista. Kun tämä maaginen en-

45 On hädin tuskin tarpeellista huomauttaa, että tämän kappaleen ajatus on läheistä sukua Duhem–Quine-
teesille, jonka mukaan mikä tahansa havainto voidaan sovittaa mihin tahansa tieteelliseen teoriaan
muokkaamalla joitakin teorian ns. apuhypoteeseja (Kiikeri & Ylikoski 2004, 33–35).

46 Erotuksena tietenkin ”irrationaalisesta toiminnasta”, joka merkitsisi Wittgensteinin käsitteillä kieliopillisia
sääntöjä rikkovaa toimintaa.

titeetti löydetään, löydetään objektiivinen menetelmä kielten kääntämiseen, ja relativistien voidaan lopullisesti osoittaa olevan väärässä. Yritän seuraavassa selventää tätä ajatusta maailmankuvien semanttisesta yhteismitallisuudesta wittgensteinilaisin käsittein.

Se, että ilmaisut ovat käännettävissä toisikseen, merkitsee, että niillä on sama merkitys eli sama käyttötapa. Lauseella ”kissa on matolla” on tyypillisesti sama käyttötapa kuin lauseella ”die Katze ist auf der Matte”, joten ne ovat käännettävissä toisikseen. Näin ollen ne ovat myös samojen kieliopillisten sääntöjen sovelluksia. Mutta minkä sääntöjen? Voimme sanoa, että sanaa ”kissa” käytetään toisessa kielipelissä saman säännön mukaan kuin sanaa ”die Katze” toisessa, sanaa ”matto” saman säännön mukaan kuin sanaa ”die Matte” toisessa ja niin edelleen. Kun sanomme, että kahdella ilmaisulla on sama merkitys, vetoamme joihinkin tiettyihin sääntöihin, jotka ovat osa jotakin tiettyä kielipeliä. Samuus (tai identiteetti) on kontekstiriippuvainen käsite eli samuutta voidaan arvioida vain jossakin kielipelissä. Näin ollen kahden maailmankuvan vertaaminen tapahtuu jostakin maailmankuvasta käsin, eikä niiden vertaaminen edellytä mitään ylikäsitettä: ymmärryksemme tai mielen koineistomme rakennetta, jonka myötä havaitsemme matolla makaavan objektin loogisella välttämättömyydellä kissana; kissuuden ideaa; kissojen luonnollista luokkaa tai muuta vastaavaa.

Niin käsitteellinen absolutismi kuin skeptinen käsitteellinen relativismikin nojaavat siihen oletukseen, että maailmankuvien yhteismitallisuuden objektiivinen arvioiminen olisi mahdollista: absolutistien mukaan arvioimisen tulos on aina, että maailmankuvat ovat yhteismitallisia, relativismin mukaan tuloksena voi aina olla yhteismitattomuus. Oletus objektiivisen arvioimisen mahdollisuudesta on kuitenkin kieliopillista harhaa. Se on sukua augustinolaiselle kielikäsitteelle sikäli, että siinä oletetaan käsitteiden olevan johdettavissa toiseikoista. Vain, jos näin olisi, voitaisiin esittää skeemoista itsestään riippumaton arvio siitä, ovatko skeemat yhteismitallisia. Augustinolaisen ajatuksen katson osoittaneeni vähintäänkin arveluttavaksi. Jos sen sijaan katsotaan kieliopin olevan autonominen todellisuuteen nähden, ajatus objektiivisesta maailmankuvien yhteismitallisuuden arvioimisesta paljastuu mielettömäksi. Jos ”yhteismitallisella” tarkoitetaan tällöin ”samoja sääntöjä seuraavaa”, väite, että eri elämänmuodoilla on omat maailmankuvansa, mutta ne ovat kaikki keskenään yhteismitallisia, on mieleton, ei tosi, kuten käsitteelliset absolutistit ajattelevat, tai epätoisi, kuten käsitteelliset relativistit.

Davidson päätyy käsitteellisen relativismin kritiikissään pitkälti samaan lopputulemaan: puhe ”kääntymättömistä käsitteellisistä skeemoista” (eli yhteismitattomista maailmankuvista) on sisäisesti ristiriitaista (Davidson 2011, 41). Hän kuitenkin jakaa sen oletuksen, että ainoa keino oppia ymmärtämään toista elämänmuotoa on kääntää heidän käyttämänsä kieli omalle kielellemme. Itse asiassa tälle oletukselle perustuu koko hänen kritiikkinsä käsitteellistä relativismia kohtaan. Hän samastaa kolme esittelemääni väitettä yhteismitattomista käsitteellisistä skeemoista väittämällä, että ”jos käsitteelliset skeemat eroavat, niin tekevät kieletkin. Eri kielten puhujat voivat kuitenkin jakaa saman käsitteellisen skeeman sillä ehdolla, että toinen kieli voidaan kääntää toiseksi.” (Davidson 2011, 33). Näin ainoa keino oppia ymmärtämään toista elämänmuotoa, jolla on siis eri käsitteellinen skeema, on kääntää sen puitteissa käytetyt käsitteet omalle kielelle. Jos käänös onnistuu, kyseessä ei, *per definitionem*, alunperinkään ollut eri elämänmuoto. Toista vaihtoehtoa, sitä, että ylipäänsä tunnistaisimme yhteismitattoman käsitteellisen skeeman, ei itse asiassa ole, sillä hänen mukaansa ”emme pääse asemaan, josta voisimme tuomita toisten käsitteet tai uskomukset radikaalisti erilaisiksi kuin omamme”. Näin ollen ”ei voida sanoa mielekkäästi, että skeemat ovat erilaisia, [eikä] voida myöskään todeta mielekkäästi, että niitä on yksi ja ainoa”. (Davidson 2011, 41.)

Koska väite maailmankuvien semanttisesta yhteismitattomuudesta osoittautuu mielettömäksi, Davidson pitää myös väitteitä maailmankuvien moninaisuudesta ja niiden epistemisestä yhteismitattomuudesta olevan mielettöminä. Wittgensteinin filosofian pohjalta näin ei voida ajatella, sillä jos hylätään ajatus maailmankuvien moninaisuudesta, hylätään samalla käsitykset kieliopista, kielipeleistä ja säännönseuraamisesta eli koko wittgensteinilaisen filosofian ydin.⁴⁷ Jotta tämä Davidsonin päättelyaskel voitaisiin osoittaa virheelliseksi, täytyisi osoittaa, että kielen kääntäminen ei ole ainoa tapa oppia ymmärtämään toisia elämänmuotoja. Näin päästäisiin eroon myös toisten elämänmuotojen ongelmasta.

Tähän haasteeseen löytyy uskoakseni vastaus *Filosofisista tutkimuksista*, kunhan ongelmanasettelua muokataan sen käsitteille (muuttamatta kuitenkaan itse ongelmaa). Ensinnäkin, kuten jo todettua, toisen ihmisen ymmärtämisen kriteerinä on kyky pelata yhteistä kie-

47 Näin ollen Wittgensteinin filosofiaan epäilemättä jossa mielessä sisältyy Davidsonin (2011, 36) ”empirismmin kolmanneksi dogmiksi” kastama ajatus käsitteellisen skeeman ja empiirisen sisällön dualismista. En tarkastele tässä kuitenkaan lähemmin tätä kysymystä.

lipeliä eli seurata yhteisiä sääntöjä. Toiseksi, kielen kääntäminen on eräs tulkitsemisen erityistapaus. Näin haaste saadaan muotoon: millä muulla tavalla kuin tulkitsemisen avulla voimme oppia pelaamaan kielipelejä?

Wittgenstein toteaa, että meillä on houkutus pitää kaikkea säännön seuraamista tulkintana (FT § 201). Tästä seuraa kuitenkin ongelma: jos kaikkeen säännön seuraamiseen sisältyy tulkintaa, ”sääntö ei voi määrätä mitään toimintatapaa, kun kerran kaikki toimintatavat on mahdollista saattaa sopusointuun säännön kanssa” (FT § 201). Tämä voidaan edelleen kehitellä skeptiseksi paradoksiksi: jos säännön seuraamiseen sisältyy aina tulkintaa, emme voi koskaan tietää, onko tulkintamme oikea eli seuraammeko sääntöä oikein (ks. Kripke 1982, 12–13). Viittasin työni ensimmäisessä pääluvussa tähän ongelmaan ”kieliopillisen säännön paradoksina”.

Koska ajatus, että kaikki säännönseuraaminen (eli kielipelin pelaaminen) edellyttää tulkintaa, johtaa filosofiseen paradoksiin, on syytä olettaa, että kyseinen oletus on virheellinen. Tämä onkin ilmeistä, kun huomataan, että tulkinnan ymmärtäminen edellyttää aina jonkin tulkinnasta riippumattoman ymmärtämistä. Wittgensteinin hieman vertauskuvallisin sanoin ”jokainen tulkinta on yhdessä tulkittujen asioiden kanssa ilmassa eikä voi antaa näille mitään tukea” (FT § 198). Tulkinta on nimittäin vain ”sääntöilmaisun korvaamista toisella” (FT § 201) ja on selvää, että ”pelkät tulkinnat eivät määrää merkitystä” (FT § 198). Täytyy olla ”olemassa sellainen sääntökäsitys, joka *ei* ole *tulkintaa*, vaan joka ilmenee sovellustapaus tapaukselta siitä, mitä sanomme ’säännön seuraamiseksi’ ja mitä ’säännön vastaiseksi toiminnaksi’” (FT § 201, kursivi alkup.).

Kuten perustelujen ketju ei voi olla loputon, myös tulkinnan ketjulla täytyy olla päätepiste. Tämä päätepiste on ”perustelematon menettelytapa” (VA § 110), nimittäin teko, joka joko on säännön mukainen tai sitten sen vastainen. Merkkijono ”Rf6” voidaan tulkita siirroksi shakissa, mutta ratsun siirtäminen sallittuun ruutuun shakkilaudalla yksinkertaisesti *on* shakin siirto, eikä tämän siirron toteaminen sääntöä seuraavaksi teoksi edellytä mitään tulkintaa. Samoin toisen elämänmuodon puitteissa käytettyjen käsitteiden ymmärtämisessä on olennaista se, että opimme käyttämään niitä eli seuraamaan kyseisen elämänmuodon pelaamien kielipelien sääntöjä. Tämä merkitsee samaa kuin sanoa, että kyky pelata kielipeliä on pelin ymmärtämisen kriteeri: se ei ole ymmärtämisen kontingentti symptomi siinä mieles-

sä, että tarvittaisiin jokin lisäakti – kuten oikea tulkinta – takaamaan, että peliä oikein pelaava henkilö todella ymmärtää pelin, vaan pelin pelaamisen ja sen ymmärtämisen suhde on sisäinen. Tulkitseamalla eli korvaamalla jonkin sääntöä p seuraavan ilmauksen toista sääntöä q seuraavalla ilmauksella voi kyllä oppia sääntöä p , mutta vain, jos osaa seurata sääntöä q . Voin oppia käyttämään sanaa ”Katze” siten, että joku kertoo minulle, että sanaa käytetään samalla tavalla kuin sanaa ”kissa”. Äidinkieleni sanan ”kissa” kohdalla mitään kysymystä oikeasta tulkinnasta ei kuitenkaan nouse: joko osaan käyttää ilmaisua tai sitten en. Tulkitseminen ei siis ole ainoa tapa oppia kielipelejä eikä edes missään mielessä ensisijainen. Kielipelin oppii, jos oppii toimimaan pelin sääntöjen mukaisesti. Elämänmuotoa ymmärtää se, joka seuraa toiminnassaan sen sääntöjä. Normatiiviseen toimintaan pätevät Wittgensteinin lainaamat Goethen sanat: ”Alussa oli teko” (VA § 402).

Tämä ei tarkoita, että kielipelin oppiminen olisi aina käytännössä mahdollista. Päinvastoin, käytännössä jonkin kieliopillisen säännön oppiminen tai saranan omaksuminen ei aina onnistu. Hacker (1996, 306) tekee erottelun sellaisten kielipelien välillä, jotka on käytännössä mahdoton oppia ja jotka on loogisesti mahdoton oppia. Hän mainitsee esimerkkeinä säännöistä, jotka on käytännössä mahdoton oppia, varta vasten jollekin hävinneelle soittimelle sävelletyn musiikkikappaleen nuotit sekä sellaiset säännöt, joiden seuraaminen edellyttäisi henkilöltä puuttuvia aistikykyjä. Näistä tapauksista voisimme sanoa, että ymmärrämme perusteet sille, miksi sääntöjä ei voi näissä tapauksissa ymmärtää. Eräs Wittgensteinin esimerkki on kuitenkin hieman toisenlaatuinen, ja se korostaa samalla paremmin säännön seuraamisen ja saranoiden omaksumisen perusteettomuutta: voisimme hyvin kuvitella, että opetamme jotakuta jatkamaan matemaattista sarjaa ”+2”, ja kun hän jatkaa sitä luvun 1000 jälkeen, hän kirjoittaa ”1000, 1004, 1008, 1012”. Kun yritämme osoittaa hänelle, että hän on jatkanut sarjaa väärin, hän vain toteaa, että tekee juuri niin kuin häntä käskettiin. Jos oppilas ei opetuksestamme huolimatta opi jatkamaan sarjaa kuten me haluaisimme, hän ei voi kuulua aritmetiikkaa käyttävään elämänmuotoon. Kuten edellä todettiin, tämä episteeminen yhteismitattomuus, kyvyttömyys saada joku omaksumaan oman maailmankuvan sanat rationaalisesti perustelemalla, on maailmankuvien erillisyyden kriteeri, ei semanttinen yhteismitattomuus. Jollakin relativismin määritelmällä Wittgenstein varmasti laskettaisiin tämän vuoksi relativistiksi, mutta tämä olisi kokonaan oman tutkimuksensa arvoinen keskustelu. Joka tapauksessa on selvää, että käsitteellistä relativismia sellaisena, kuin sen edellä määrittelin, Wittgenstein ei edusta.

Entä sitten saranat, jotka on loogisesti mahdoton omaksua? Onko olemassa elämänmuotoja, joita meidän on loogisesti mahdoton oppia ymmärtämään? Tämä merkitsisi sitä, että elämänmuodon puitteissa pelattavien kielipelien sääntöjen täytyisi olla sellaisia, että emme pystyisi loogisista syistä tunnistamaan niihin liittyviä kriteerejä kriteereiksi, emmekä siten pystyisi arvioimaan sitä, seurataanko pelin sääntöjä oikein vai ei. Kuten Glock (2008, 41) huomauttaa, ainoa edes ensi näkemältä uskottava vaihtoehto tällaiseksi kieleksi on yksityinen kieli, jossa ”kriteerit” ovat vain kielenkäyttäjän itsensä saatavilla. Edellä kuitenkin todettiin, että, yksityinen kieli ei ole lainkaan kieli. Kielen vähimmäisvaatimus on sen sääntöjen kriteerin julkisuus, ja säännöt, joiden kriteerit ovat julkisia, on meille sääntöjä seuraavina olentoina loogisesti – joskaan ei aina käytännössä – mahdollista oppia. Kieli, joka on loogisesti mahdoton omaksua, semanttisesti yhteismitaton kieli, on siten sisäisesti ristiriitainen käsite, kuten jo aiemmin todettiin. Oman kielemme kanssa episteemisesti yhteismitattomien kielten joukossa voi kuitenkin olla sellaisia kieliä, joita emme käytännössä kykene oppimaan.

Tämän luvun tarkoituksena oli selvittää ymmärtämisen käsitteen kielioppia kielipelin oppimisen näkökulmasta. Luvun ensimmäisessä osiossa pyrin osoittamaan, että ajatus absoluuttisen varmasta tiedosta tulisi unohtaa ja että suurin mahdollinen varmuus on varmuutta oman maailmankuvan saranoista eli toimimisen normeista. Varmuuden käsitteen yhteydessä ymmärtämisen käsitteeseen paljastui se, että toisen henkilön ymmärtäminen merkitsee yhteisten varmuuksien jakamista. Jälkimmäisessä osiossa tarkastelin toisten elämänmuotojen ymmärtämisen mahdollisuuden rajoja. Puolustin näkemystä, että on löydettävissä mielekäs kriteeri puhumiselle eri elämänmuodoista. Se kriteeri ei ole kuitenkaan ole kielten käännettävyys, kuten usein ajatellaan, vaan kyky pelata yhteisiä kielipelejä. Päätin esitykseni lyhyeen argumenttiin sen puolesta, että minkään normatiivista toimintaa harjoittavan elämänmuodon ymmärtäminen ei ole loogisesti mahdotonta.

4. LOPUKSI

Argumenttini lähtökohtana oli, että augustinolainen filosofian tekemisen tapa, jossa normatiiviselle toiminnalle yleisesti ja kielenkäytölle erityisesti pyrittiin löytämään selitys metafysisistä ja psykologisista tosiseikoista, johtaa auttamatta filosofisiin ongelmiin. Hylkäämällä reduktiivinen käsitys normatiivisesta toiminnasta päästään paitsi eroon näistä paradokseista, saavutetaan myös selkeä käsitys ymmärtämisen luonteesta: kielellinen ymmärtäminen merkitsee sitä, että seuraa oikein kielellisen ilmauksen merkityksen määrääviä kieliopillisia sääntöjä, ja toisen ihmisen ymmärtäminen merkitsee sitä, että seuraa hänen kanssaan yhteisiä kieliopillisia sääntöjä. Kävi ilmi, että tällainen yhteisten sääntöjen seuraaminen, siis saman kielipelin pelaaminen, merkitsee samojen asioiden pitämistä varmoina. Kävi myös ilmi, että ei ole olemassa mitään käsitteellistä syytä olettaa, ettemme voisi oppia ymmärtämään sellaisia kielipelejä, jotka tunnistamme kielipeleiksi. Työni tarkoituksena on ollut lisätä ymmärrystä ymmärtämisestä, toisin sanoen selventää ymmärtämisen käsitteeseen liittyviä kieliopillisia sääntöjä. Luulen, että näin saavutetulla ymmärryksellä ymmärtämisen käsitteen luonteesta, voi olla seurauksia niin filosofian ja tieteiden tekemiselle kuin ihmisten sosiaaliselle tai yhteiskunnalliselle toiminnalle.

Haluankin lopuksi heittää ilmoille kaksi kysymystä, jotka liittyvät läheisesti tutkimusaiheeseeni, mutta jotka jäivät tämän työn ongelmakentän ulkopuolelle. Eräässä mielessä molemmat näistä kysymyksistä ovat syvällisempiä kuin mikään, mitä olen edellä sanonut. Ensinnäkin, voidaanko edellä esitetystä tavasta ymmärtää ymmärtämisen käsite johtaa joitakin normeja? Onko sillä, että toisten elämänmuotojen ymmärtäminen merkitsee heidän tapojensa tuntemista ja käsitteidensä hallitsemista, eettisiä seurauksia? Voidaanko siitä, että ei ole olemassa yhtä oikeaa tapaa käsitteellistää todellisuus, johtaa joitakin arvoja – liberaaleja tai konservatiivisia – esimerkiksi eettisen relativismin kaltaisen opin kautta? Tai seuraako siitä, että pelaamme yhteisiä kielipelejä esimerkiksi joidenkin eläinten kanssa, meille niitä koskevia eettisiä velvollisuuksia? Epäilen vahvasti, että tämän työn käsitteistöllä ei näihin kysymyksiin voida yksiselitteisesti vastata, ja epäilen myös sitä, onko tällaisiin kysymyksiin vastaaminen lainkaan filosofin tehtävä, jos hänen tehtäväksi ymmärretään ensisijaisesti käsitteellisten selvennysten tuottaminen, kuten olen edellä esittänyt. Uskon kui-

tenkin, että tällaisten kysymysten käsittelyssä ymmärtämisen käsitteen ymmärtäminen on ensiarvoisen tärkeää.

Toinen kysymykseni koskee filosofian luonnetta. Olen työssäni pyrkinyt esittämään meta-filosofisia huomioita aina sopivissa kohdissa, mutta eräs kysymys on jäänyt esittämättä. Tämä kysymys kuuluu: onko olemassa erityistä filosofista ymmärtämistä? Onko filosofia ymmärrettynä käsitteellisten sekaannusten selventämiseksi itse vain yksi kontingentti kielipeli, ja onko puhe säännönseuraamisesta, kielipeleistä ja varmuuksista vain yksi tapa jäsentää ihmiselämää ja sen normatiivista aspektia? Mikäli Wittgensteinin filosofian oppeja sovelletaan siihen itseensä, eikö johdonmukainen seuraus ole tämä: on paljon mahdollista, että wittgensteinilaisen filosofian puitteissa todennäköisesti syntyvät filosofiset ongelmat ovat ratkaistavissa jonkin toisen filosofisen kielipelin omaksumisen avulla, mutta tähän toiseen ”filosofiseen elämänmuotoon” kuuluva ajattelija ei voi loogisella välttämättömyydellä vakuuttaa wittgensteinilaista filosofia oman kantansa paremmuudesta. Tästä seuraisi, että filosofiakaan ei ole viime kädessä rationaalista. Jätän tämän pessimistisen kysymysvyyhdin tulevien tutkimusten ratkaistavaksi.

LÄHTEET

Valtaosasta Wittgensteinin teoksista on käytetty tekstissä lyhenteitä, jotka on merkitty kunkin teoksen yhteyteen lähdeluetteloon. Jos teos on jaettu numeroituihin huomautuksiin, tekstissä on viitattu sivunumeroiden sijaan niihin. *Filosofisten tutkimusten* toisen osan huomautuksiin on viitattu teoksessa Wittgenstein (2009) käytetyn numeroinnin mukaisesti.

Anscombe, G. E. M., Rush Rhees & G. H. von Wright (1985) ”Julkaisijoiden esipuhe”. Teoksessa Wittgenstein (1985), s. 9–14.

Anscombe, G. E. M. & G. H. von Wright (2001) ”Julkaisijoiden esipuhe”. Teoksessa Wittgenstein (2001b), s. 31–32.

Albritton, Rogers (1959) ”On Wittgenstein's use of the Term 'Criterion'”. *The Journal of Philosophy* 56 (22), 845–857.

Augustinus (1981) *Tunnustukset*. Helsinki: SLEY-kirjat.

Baker, G. P. & Hacker, P. M. S. (1984) *Scepticism, Rules and Language*. Oxford: Blackwell.

Baker, G. P. & Hacker, P. M. S. (1990) ”Malcolm on Language and Rules”. *Philosophy*, 65, 252, 167–179.

Baker, G. P. & Hacker, P. M. S. (2005a) *Wittgenstein: Understanding and Meaning. Volume 1 of An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations. Part I: Essays*. Oxford: Blackwell Publishing.

Baker, G. P. & Hacker, P. M. S. (2005b) *Wittgenstein: Understanding and Meaning. Volume 1 of An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations. Part II – Exegesis §§1–184*. Oxford: Blackwell Publishing.

Baker, G. P. & Hacker, P. M. S. (2009) *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity. Volume 2 of An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations. Essays and Exegesis of §§185–242*. Oxford: Wiley-Blackwell.

Balaguer, Mark (2009) ”Platonism in Metaphysics”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2009 Edition)*. Edward N. Zalta (toim.) [viitattu 8.9.2012].

Saatavilla html-muodossa:

<URL:<http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/platonism/>>

Bloor, David (1997) *Wittgenstein, Rules and Institutions*. London: Routledge.

Boghossian, Paul (2006) *Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism*. Oxford: Oxford University Press.

Böger, Joachim; Diekmann, Helmut; Lenk, Harmut; Schröder, Caren; Kärnä, Aino (2000) *Suomi-saksa-suomi-sanakirja*. Helsinki: WSOY.

Fogelin, Robert J. (1987) [1976] *Wittgenstein*. London: Routledge.

Candlish, Stewart & Wrisley, George (2012) ”Private Language”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2012 Edition)*. Edward N. Zalta (toim.) [viitattu

- 30.8.2012]. Saatavilla html-muodossa:
<URL:<http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/private-language/>>
- Chalmers, David (1996) *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, New York: Oxford University Press.
- Davidson, Donald (2011) [1974] ”Jo pelkästä käsitteellisen skeeman ideasta”. Niin & näin. 17 (3), 32–41. Suomentanut Ville Lähde.
- Evans-Pritchard, E. E. (1937) *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- Glock, Hans-Johann (1996a) *A Wittgenstein Dictionary*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Glock, Hans-Johann (1996b) ”Necessity and Normativity” Teoksessa Sluga & Stern 1996, 198–225.
- Glock, Hans-Johann (2008) ”Relativism, Commensurability and Translatability”. Teoksessa Preston (2008). s. 21–46.
- Goodman, Nelson (1978) *Ways of Worldmaking*. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Grayling, A. C. (1996) [1988] *Wittgenstein: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Haack, Susan (1996) ”Précis of *Evidence and Inquiry: Towards Reconstruction in Epistemology*”. *Philosophy and Phenomenological Research*. 56 (3), 611–614
- Hacker, P. M. S. (1993) [1990] *Wittgenstein: Meaning and Mind. Volume 3 of An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations. Part I: Essays*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Hacker, P. M. S. (1996) ”On Davidson's idea of a Conceptual Scheme”. *The Philosophical Quarterly*. 46 (184), 289–307.
- Harnad, Steven (1989) ”Minds, Machines and Searle”. *Journal of Theoretical and Experimental Artificial Intelligence* 1 (1): 5–25.
- Hintikka, Merrill B. & Hintikka Jaakko (1986) *Investigating Wittgenstein*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Hume, David (2007) [1748] *An Enquiry Concerning Human Understanding*. (ed. Peter Millican) Oxford: Oxford University Press.
- Järvenkylä, Joose (2009) ”Wittgenstein: Varmuudesta”. *Logos-ensyklopedia*. [Viitattu 30.8.2012]. Saatavilla html-muodossa: <URL: <http://filosofia.fi/node/4304>>.
- Johnson, William Ernest (1921) *Logic. Part I*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kenny, Anthony (2006) [1973] *Wittgenstein*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Kiikeri, Mika & Ylikoski, Petri (2004) *Tiede tutkimuskohteena*. Helsinki: Gaudeamus.
- Kripke, Saul (1982): *Wittgenstein on Rules and Private Language. An Elementary Exposition*. Cambridge: Harvard University Press.
- Kuhn, Thomas (1970) [1968] *Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lammenranta, Markus (1993) *Tietoteoria*. Helsinki: Gaudeamus.
- Kusch, Martin (2006) *Sceptical Guide to Meaning and Rules*. Chesham: Acumen.

- Malcolm, Norman (1986) *Nothing is Hidden*. Oxford: Basil Blackwell.
- Malcolm, Norman (1989) "Wittgenstein on Language and Rules". *Philosophy* 64 (January): 5–28.
- Malcolm, Norman (1990) *Wittgenstein: Muistelma*. Helsinki: WSOY.
- McGinn, Colin (1984) *Wittgenstein on Meaning*. Oxford: Basil Blackwell.
- Moore, G. E. (1954) "Wittgenstein's Lectures in 1930–33 I". *Mind* 63 (251): 289–316.
- Moore, G. E. (1965a) *Etiikan peruskysymyksistä*. Keuruu: Otava.
- Moore, G. E. (1965b) [1925] "Terveen järjen puolustus". Teoksessa Moore 1965, 43–82.
- Moore, G. E. (1965c) [1939] "Ulkomailman olemassaolon todistus". Teoksessa Moore 1965, 83–116.
- Moyal-Sharrock, Danièle (2007) *Understanding Wittgenstein's On Certainty*. Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Preston, John (toim.) (2008) *Wittgenstein and Reason*. Malden: Blackwell Publishing.
- Putnam, Hilary (1981) *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Quine, W. V. O (1964) *Word and Object*. Cambridge: The MIT Press.
- Rhees, Rush (2005) *Wittgenstein's On Certainty: There – Like Our Life*. D. Z. Phillips (toim.) Malden: Blackwell Publishing.
- Rorty, Richard (1979) *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.
- Russell, Bertrand (1956) *Logic and Knowledge*. Robert Charles Marsh (toim.). New York: Macmillan.
- Russell, Bertrand (1918) "The Philosophy of Logical Atomism". Teoksessa Russell (1956), 177–281.
- Russell, Bertrand (1996) [1921] *The Analysis of Mind*. London: Routledge.
- Searle, John (1980) "Minds, Brains and Programs". *Behavioral and Brain Sciences* 3 (3): 417–457.
- Schlick, Moritz (1936) "Meaning and Verification". *The Philosophical Review* 45 (4), 339–369.
- Sluga, Hans & Stern, David (toim.) (1996) *Cambridge Companion to Wittgenstein*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stern, David (2004) *Wittgenstein's Philosophical Investigations: An introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stroll, Avrum (1994) *Moore and Wittgenstein on Certainty*. Oxford: Oxford University Press.
- Waismann, Friedrich (1965) *The Principles of Linguistic Philosophy*. London: Macmillan.
- Whorf, Benjamin (1956) *Language, Thought and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*. Cambridge: Technology Press of Massachusetts Institute of Technology.

- Wittgenstein, Ludwig (1969) [1961] *Notebooks 1914–16*. Oxford: Blackwell Publishing. Tekstissä lyhenteellä ”NB”.
- Wittgenstein, Ludwig (1978) [1967] *Zettel – filosofisia katkelmia*. Helsinki: WSOY. Tekstissä lyhenteellä ”Z”.
- Wittgenstein, Ludwig (1979) *Wittgenstein’s Lectures, Cambridge 1932–35, from the Notes of Alice Ambrose and Margaret MacDonald*. Ambrose, Alice (toim.) Oxford: Blackwell Publishing. Tekstissä lyhenteellä ”AWL”.
- Wittgenstein, Ludwig (1981) [1966] *Luentoja uskonnollisesta uskosta*, Vartija 94: 27–34, 58–70.
- Wittgenstein, Ludwig (1982) [1977] *Huomautuksia väreistä*. Helsinki: WSOY.
- Wittgenstein, Ludwig (1985) [1974] *Huomautuksia matematiikan perusteista*. Helsinki: WSOY. Tekstissä lyhenteellä ”HMP”.
- Wittgenstein, Ludwig (1974) *Philosophical Grammar*. Oxford: Basil Blackwell. Tekstissä lyhenteellä ”PG”.
- Wittgenstein, Ludwig (1983) [1964] *Filosofisia huomautuksia*. Helsinki: WSOY. Tekstissä lyhenteellä ”FH”.
- Wittgenstein, Ludwig (1988) [1980] *Huomautuksia psykologian filosofiasta I*. Helsinki: WSOY. Tekstissä lyhenteellä ”HPF”.
- Wittgenstein, Ludwig (1996) [1961] *Tractatus logico-philosophicus*. Helsinki: WSOY. Tekstissä lyhenteellä ”TLP”.
- Wittgenstein, Ludwig (1999) [1958] *Sininen ja ruskea kirja*. Helsinki: WSOY. Tekstissä lyhenteellä ”SRK”.
- Wittgenstein, Ludwig (2001a) [1953] *Filosofisia tutkimuksia*. Helsinki: WSOY. Tekstissä lyhenteellä ”FT”. Alkukieliset lainaukset teoksesta Wittgenstein 2009.
- Wittgenstein, Ludwig (2001b) [1969] *Varmuudesta*. Helsinki: WSOY. Tekstissä lyhenteellä ”VA”.
- Wittgenstein, Ludwig (2006) *Vermischte Bemerkungen / Culture and Value. Revised edition*. Oxford: Blackwell Publishing. Tekstissä lyhenteellä ”CV”.
- Wittgenstein, Ludwig (2009) [1953] *Philosophical Investigations*. 4th edition. London: Blackwell Publishing.
- Von Wright, Georg Henrik (2001) ”Wittgenstein Varmuudesta”. Teoksessa Wittgenstein (2001b), s. 11–30.