

# PERSOONA

JUSSI KOTKAVIRTA JA PETTERI NIEMI (TOIM.)



[SoPhi]

PERSOONA



Jussi Kotkavirta & Petteri Niemi (toim.)

# PERSOONA

SoPhi 84  
Jyväskylän yliopisto

# SoPhi 84

Jyväskylän yliopisto

Toimitus:  
Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos  
PL 35 (MaB)  
40014 Jyväskylän yliopisto

<http://www.minervakustannus.fi/sophi>

Kustantaja ja myynti:  
Minerva Kustannus Oy  
Kuokkalan kartano  
Riihimäentie 3, 40520 Jyväskylä  
Puh. (014) 3386 845, 3382 800, fax (014) 3386 812  
[kustannus@minervakustannus.fi](mailto:kustannus@minervakustannus.fi)

© Toimittajat ja kirjoittajat

Kansi: Marko Nääsilä

Taitto: Kalevi Nurmela

ISBN 952-5478-20-3

Paino:  
Kopijyvä Oy, Jyväskylä 2004

# SISÄLLYS

Lukijalle 7

*Ilkka Niiniluoto*: Persoona-kollokvion avaussanat 9

## ***Osa 1***

### ***Persoona ja filosofian klassikot***

*Simo Knuutila*: Jumalalliset persoonat 17

#### **I**

*Pauliina Remes*: Platonismin kasvot 31

*Juha Sihvola*: Aristoteles ja persoona 42

*Taneli Kukkonen*: Islamilainen filosofia ja ihmisen kahdet kasvot 48

#### **II**

*Olli Koistinen*: Spinozan käsitys minän nonsubstantieaalisuudesta 63

*Tuomo Aho*: Descartes ja muut 70

*Juhana Lemetti*: Hobbes, persoonan häiriöt ja politiikka 77

#### **III**

*Arto Repo*: Leibniz ja persoonallinen identiteetti 89

*Petteri Niemi*: Persoonan käsite Kantilla 97

*Jussi Kotkavirta*: Persoonan käsite Hegelillä 110

*Olli-Pekka Moisio*: Karl Marx persoonasta 118

#### **IV**

*Vesa Oittinen*: Snellman ja persoonallisuuden idea 129

*Mikko Salmela*: Mitä on syvähenkisyys? – 1900-luvun suomalaista persoonan filosofiaa 143

*Ulla Solasaari*: Max Scheler: Arvot ja rakkaus kasvattavat persoonan 152

*Sami Pihlström*: Amerikkalainen personalismi 162

## *Osa 2*

### *Persoonaja nykyfilosofia*

*Turo Reenkola*: Persoonallisuuden psykodynaamisesta ymmärtämisestä 177

#### V

*S. Albert Kivinen*: Persoonat ja itset: Sir Peter Strawsonin ja E.J. Lowen persoonateorian vertailua 195

*Arto Laitinen*: Charles Taylor ja persoonat päämäärinä sinänsä 201

*Ari Kivelä*: Dieter Henrichin ja Manfred Frankin näkemyksiä subjektin, persoonan ja individin käsitteestä 212

*Leena Kakkori*: Egon hylkääminen – ihmisen perustavanlaatuiset luonnehdinnat Medard Bossin Dasein-analyysissä 223

#### VI

*Markus Lammenranta*: Jaetut aivot ja persoonan identiteetti 235

*Jussi Suikkanen ja Timo Airaksinen*: Parfit ja persoonan muuttuva identiteetti 245

*Antti Kauppinen*: Mitä minä todella haluan? 255

*Jens Silfvast*: Personen som bärare av åtaganden 266

#### VII

*Anu Kuusela*: Persoonaja persoonattomuus moraalifilosofiassa – Iris Murdochin kritiikkiä modernin moraalifilosofian ihmiskäsitystä kohtaan 273

*Niko Noponen*: Kielteiset suhtautumisemme toisiin henkilöihin 282

*Juha Räikkä*: Uskomaton syyllisyyden tunne 293

#### VIII

*Ilkka Niiniluoto*: Voivatko kollektiivit olla persoonia? 301

*Rauno Huttunen*: Modernin persoonan erityispiirteet ja sen kasvatus 310

*Heikki Ikäheimo*: Tunnustusasenteet ja persoonuuden konstituutio 319

## LUKIJALLE

**P**ersoonan käsitteellä on pitkä, rikas ja moniulotteinen historia. Persoonan käsite on myös ajankohtaisempi kuin koskaan. Keitä me olemme? Miten meidän tulisi ymmärtää itseämme ja toisiamme? Miten meidän tulisi käyttää valtaa, jota olemme saavuttaneet suhteessa itseemme ja toisiimme? Nopea kehitys erityisesti lääke- ja neurotieteiden sekä bio- ja informaatioteknologian alueilla pakottaa ottamaan kantaa näihin ihmisyttä koskeviin ikuisuuskysymyksiin. Persoonan käsite on yhä hedelmällinen lähtökohta näiden kysymysten käsittelylle.

Käsillä olevassa kirjassa persoonan käsitettä tarkastellaan sekä historiallisesti että systemaattisesti. Teoksen artikkelista muodostuu monipuolinen kuva käsitteen antiikkiin ulottuvasta historiasta ja sen keskeisestä asemasta erilaisissa ihmisistä sekä Jumalaa koskevissa opeissa. Kirjan artikkeleista selviää myös, miten keskeinen persoonan käsite on muun muassa mielenfilosofiassa, toiminnan teoriassa, psykoanalyttisessa ajattelussa, etiikassa, yhteiskuntafilosofiassa ja oikeusfilosofiassa.

Kirja perustuu Suomen Filosofisen Yhdistyksen Jyväskylän Yliopiston Agora Centerissä 13.-14.1.2003 järjestämään ”yhden sanan” tutkijakollokvioon, jonka teema tällä kertaa oli Persoonaa. Kollokviossa pidetyistä 33 esitelmästä tähän julkaisuun saatiin 30. Koska kollokvion pääesiintyjien professori Simo Knuutilan ja psykoanalytikko Turo Reenkolan artikkelit ovat muita laajempia, ne on sijoitettu kirjan osien alkuun. Tavan mukaan kirjan alussa ovat SFY:n puheenjohtajan, rehtori Ilkka Niiniluodon avaus sanat. Olemme yhdenmukaistaneet artikkelien viittaustekniikkaa ja lähdeluetteloja, kuitenkin kunnioittaen eri aloilla vallitsevia käytäntöjä. Lukemisen helpottamiseksi olemme sijoittaneet lähdeviitteaukset tekstin sisälle aina kun se on ollut (esimerkiksi pituuden puolesta) mahdollista. Mikäli kirjoittaja on käyttänyt artikkelissaan lähteistä lyhenteitä, olemme koonneet niiden selityksistä lähdeluettelon alkuun oman osionsa.

Kiitämme hyvin toimineesta yhteistyöstä kaikkia kirjoittajia, SFY:n puheenjohtajaa rehtori Ilkka Niiniluotoa ja sihteeriä FT Risto Vilkkoa sekä toimitustyössä avustanutta YTL Olli-Pekka Moisiota.

Toivotamme antoisia ja persoonallisia lukuhetkiä!

Jyväskylässä 18. joulukuuta

Toimittajat





# PERSOONA-KOLLOKVION AVAUSSANAT

Ilkka Niiniluoto

**S**uomen Filosofisen Yhdistyksen vuodesta 1980 järjestämien ”yhden sanan kollokvioiden” teemoiksi on valittu filosofian historiassa esiintyneitä merkittäviä kysymyksiä, joita voidaan edelleen lähestyä mielenkiintoisella tavalla nykyfilosofian erilaisten suuntausten näkökulmasta. Vuoden 2003 kollokvion otsikoksi sovittiin ”Persoona” osaltaan siksi, että järjestelyvuorossa olevan Jyväskylän yliopiston piirissä juuri tämä aihepiiri on viime vuosina kohonnut huomion kohteeksi. Yleisempänä perusteena on tietysti se, että persoona on metafysiikan, mielen filosofian, kulttuurifilosofian, uskonnon filosofian ja etiikan avainkäsitteitä. Näin saamme myös kaivattua jatkoa 1986 järjestetylle Minä-kollokviolle, joka keskittyi minuuden ja itseyden ongelman pohtimiseen. Persoonan eli henkilön käsite on kuitenkin laajempi, sillä se kattaa kaikki persoonapronominit, joten kollokviomme nimi kolmella sanalla voisi olla ”Minä, sinä ja hän”.

Persoona-kollokvion järjestämiseen ovat järjestelytoimikunnassa antaneet henkilökohtaisen panoksensa lehtori Jussi Kotkavirta, tutkija Petteri Niemi ja professori Ilkka Niiniluoto.



Latinan sana *persona* on alun perin merkinnyt näyttelijän naamiota, sitten myös näytelmän henkilöä. Kreikan vastaavat termit ovat *prosopon* (kasvot) ja *prosopein* (maski). Ajatus ihmisistä persoonina voidaan siten liittää näkemykseen, jonka mukaan ihmiset esiintyvät omissa rooleissaan maailman suuressa teatterissa. Vedoten Pico della Mirandolan 1486 kirjoittamaan teokseen *Ihmisen arvokkuudesta*, jonka mukaan Jumala ei antanut ihmiselle mitään luontoa tai olemusta, Dominique Lecourt toteaa kirjassaan *Prometheus, Faust ja Frankenstein* (2002), että ihmisen elämä toteutuu kokonaisuudessaan maailman näyttämöllä ja ”katselijana on ihminen itse”.

Ihmisen arvoitusta koskevaan filosofiseen keskusteluun antoivat panoksensa jo monet antiikin ajattelijat: esisokraatikot, sofistit, Sokrates, Platon, Aristoteles, stoalaiset ja uusplatonistit. Skolastikkojen käyttämän persoonan määritelmän kiteytti Boethius 500-luvun alussa: ”yksilöllinen substanssi, jolla on järki”. Käsitys Jumalasta persoonana – kolminaisuusopin mukaan jopa kolmena persoonana – kuului kristillisen teologian peruskysymyksiin, jonka paradokseja yritettiin ratkoa

kirkkoisien auktoriteetin ja kirkolliskokousten voimalla. Myöhemmän skolastiikan kiistoihin kuului jännite ihmisen lajiolemusta korostavan aristotelismin ja individualistista ihmiskäsitystä puolustavien nominalistien välillä.

Kysymyksen persoonallisesta identiteetistä muotoili John Locke teoksessaan *Essay Concerning Human Understanding* (1689). Toisen kirjan luvussa XXVII Locke määrittelee persoonan seuraavasti: ”ajatteleva älykäs olento, jolla on järki (*reason*) ja itsetietoisuus (*reflection*) ja joka voi tarkastella itseään itsenään, samana ajattelevana olentona eri aikoina ja eri paikoissa”. Lockelle ihminen on aineellisen ja henkisen substanssin yhdistelmä, mutta hän kieltää idealistisen teorian, jonka mukaan persoonallinen identiteetti merkitsisi immateriaalisen substanssin tai sielun ykseyttä. Samoin hän torjuu materialistisen teorian, jonka mukaan persoonallisessa identiteetissä olisi kyse aineellisen substanssin samuudesta. Sen sijaan Locken mukaan persoonaan liittyy tietoisuuden (*consciousness*) identiteetti: *muisti* yhdistää toisiinsa samaan itseen (*self*) liittyvät henkilön kokemukset.

Myöhemmin David Hume kielsi ihmismielen olevan muuta kuin jatkuvasti muuttuva aistimusten kimppu, kun taas Immanuel Kant korosti kokemukset yhteensitovaa ”apperseption ykseyttä”. Humea muistuttavaa näkemystä yksilöllisen minän illusorisuudesta – tosin erilaisin perustein – on kannatettu myös buddhalaisuudessa. Kant toi persoonan käsitteeseen myös eettisen ulottuvuuden vaatimalla, että ihmistä tulee aina pitää päämääränä sinänsä eikä koskaan pelkänä välineenä.

Terävää kritiikkiä Locken muistiteoriaa vastaan esitti jo 1785 Thomas Reid. Esimerkiksi kuuluvatko samaan persoonaan ne tapahtumat, joita hän ei enää muista? Myöhemmissä teorian versioissa – aina nykypäivään saakka – on yritetty täsmentää, mitä muistiin liittyvällä psykologisella jatkuvuudella ja yhteydellä tarkoitetaan. Vastaavasti materialistiselta pohjalta on yritetty analysoida persoonallista identiteettiä ehdoilla, jotka yleisemmin luonnehtivat tapaamme identifioida aineellisia objekteja samankaltaisuuden tai ajallis-avaruudellisen jatkuvuuden perusteella. Väittelyä ovat värittäneet lennokkaat ajatuskokeet, joissa esimerkiksi jonkun henkilön aivot siirretään toiseen ruumiiseen tai kahden henkilön aivot yhdistetään. Keskustelun tärkeitä osanottajia ovat olleet muun muassa Peter Strawson, Sidney Shoemaker ja Derek Parfit.

Idealistisen persoonateorian yksi perustyyppi on Leibnizin monadioppi, jonka seuraajina oli erilaisia ”spirituaalisen realismin” kannattajia, kuten R.H. Lotze. *Personalism*in edustajiin luokitellaan usein ajattelijoita, joille persoonat ovat todellisuuden peruselementtejä ja maailman arvon lähteitä. Tähän ryhmään kuuluu erilaisia naturalismia ja materialismia vastustaneita vitalisteja ja intuitionisteja, kuten ranskalainen Emmanuel Mounier. Max Schelerä on luonnehdittu fenomenologiseksi personalistiksi, J.M.E. McTaggartia ateistiseksi personalistiksi ja pragmatisti F.S.C. Schilleriä humanistiseksi personalistiksi. Varsinaista personalismin koulukuntaa edustivat vuoden 1863 jälkeen amerikkalaiset teistit Bronson Alcott, Border Parker Bowne ja Edgar Sheffield Brightman.

Pohjoismaissa ensimmäinen, joka käsittelee persoonaan liittyviä filosofia kysymyksiä, oli Johan Vilhelm Snellman. (Hieman myöhemmin aiheeseen tarttui

varhainen eksistentiaalisti Sören Kierkegaard.) Snellman pohti aihetta jo väitöskirjassaan 1833 ja laajimmin Tübingenissä 1841 kirjoitetussa tutkielmassaan *Versuch einer speculativen Entwicklung der Idee der Persönlichkeit*. Snellmanin työ on hegeliläistä logiikkaa, hengen ja uskonnon filosofiaa, jossa lähtökohtana on persoonallisuuden käsittäminen ”itsetajunnan identiteetiksi”: ”hengen persoonana pitää olla tajuinen itsestään, toiseksi vapaa, so. itsetajunnassaan olla suhteessa vain itseensä”. Snellman aloittaa arvostelemalla olettamusta, että olisi kahdenlaista persoonallisuutta, ääretöntä (jumalallista) ja äärellistä (inhimillistä), ja päättyy korostamaan persoonallisuutta absoluuttisena itsetajuntana, jossa subjektiivinen henki on päässyt liikkeensä päätepisteeseen tiedostaessaan objektiivisen hengen.

Kuusitoista vuotta Snellmanin teoksen jälkeen Volmari Kilpinen keksi persoonantermin käännökseksi suomen kieleen uudissanana *henkilö*, jonka kantana on *henki*. Sana *yksilö* on peräisin vuodelta 1847.



Empiirisiä ja kokeellisia menetelmiä käyttävän psykologian tehtäväksi tuli laatia teoria persoonallisuudesta, jolla tarkoitetaan ihmisen sielunelämän kokonaisuutta. Tällöin kyse ei ole siitä, että joku on ”persoonallinen” poikkeamalla muista, vaan ihmisen kehitykseen liittyvistä yleisistä piirteistä. Tunnettu yritys tähän suuntaan olivat tanskalaisen filosofin Harald Höffdingin luennot persoonallisuudesta Helsingissä 1911. Eino Kailan teos *Persoonallisuus* (1934), joka käännettiin myös ruotsiksi 1935 ja tanskaksi 1948, käyttää lähteinään mm. saksalaista elämäntutkimusta (Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche), uutta tutkimusta hermostosta ja luonnetyypeistä, Sigmund Freudin syvyyspsykologiaa ja Wolfgang Köhlerin psykologista hahmoteoriaa, joihin hän yhdistää oman näkemyksensä animaalisista, henkisistä ja syvähenkisistä tarpeista sekä symbolifunktion merkityksestä. Kaila korostaa sielunelämän dynaamisuutta (psykkiset tapahtumat ovat voimien ilmauksia), mielekkyyttä (psykkiset ilmiöt tyydyttävät tarpeita), holistisuutta (kokonaisvaltaisuutta) ja monikerroksisuutta (”koirat ulvovat kellarissa, mutta kupolissa laulaa enkelikuoro”).

Kailan naturalistisen lähestymistavan nähtiin yleisesti olevan ristiriidassa niiden idealistiseen tradition liittyvien tarkastelujen kanssa, joissa ihmisen sielunelämän kannattajaksi oletetaan jonkinlainen ”varsinainen minä” tai ”ydinpersoonaa” (Erik Ahlman, Sven Krohn). Kaila ei ”monismistaan” huolimatta kuitenkaan kannattanut materialistista tai fysikalistista reduktionismia, joka on saanut 1900-luvun lopulla uutta jalansijaa filosofissa neurotieteen ja kognitiotieteen tulosten myötä. Antireduktionistista näkemystä on myös lukuisissa kirjoituksissaan puolustanut Lauri Rauhala, joka ontologisessa analyysissään erottaa kolme ihmisen ”olemuspuolta”: kehollisuus, tajunnallisuus ja situationaalisuus. Tämä jako ei – samankaltaisuudestaan huolimatta – ole aivan identtinen itse puolustamani Karl Popperin antireduktionistisen kolmen maailman ontologian kanssa, jonka pohjalta väitin Minä-kollokviossa ihmisen kuuluvan kaikkiin kolmeen popperilaiseen maailmaan. Samantapaista teoriaa persoonista ruumiillistuneina kulttuurienteetteinä on esittänyt muun muassa Joseph Margolis. Tähän ajatukseen voidaan luontevasti

yhdistää näkemys, jonka mukaan ihmisen persoonaan kytkeytyvät myös hänen sosiaaliset suhteensa muihin persooniin ja ”persoonallisuuden jatkeina” toimiviin artefakteihin.

Filosofian ja psykologian ohella persoonallisuutta tutkiviin tieteisiin voidaan lukea ainakin neurotiede, psykiatria, antropologia, kasvatustiede ja sosiologia. Monipuolisen kuvan persoonallisuuden tutkimuksesta sekä persoonan ja elämäntavan suhteesta antaa sosiologi Antti Eskola teoksessaan *Persoonallisuustyypeistä elämäntapaan* (1985). Psykiatrit puolestaan ovat kiinnostuneita persoonan varhaiskehityksestä lapsen ensimmäisinä vuosina sekä poikkeavista ilmiöistä, kuten persoonallisuuden jakautuminen skitsofreniassa ja ihmisen mielikuvituksen tuottamat sivupersoonat. Persoonan käsitteen mielenkiintoista laajentamista merkitsee roomalaiseen oikeuteen palautuva juristien puhe ”oikeushenkilöistä”, jotka voivat olla erilaisia korporaatioita, kuten kaupungit, yritykset ja yhdistykset.

Empiirinen tutkimus ei suinkaan ole ratkaissut kaikkia persoonaan liittyviä filosofisia kysymyksiä. Ensinnäkin persoonallisen identiteetin ongelma on yhä ajankohtainen haaste. Se on saanut uutta sävyä lääketieteellisistä ja geneettisistä teknologioista, joissa luvataan aktuaalisesti toteuttaa filosofien hurjimmatkin ajatuskokeet: ihmisen ja koneen yhdistäminen ”kyborgiksi”; ihmisaivojen ja tietokoneen muistin suorat käyttöliittymät, joiden avulla ihmismielen informaatio voidaan skannata ja siirtää toiseen substraattiin tai toiseen ihmiseen; ihmistä älykkäämpien robottien rakentaminen tekoälyn avulla; ihmisen uppoutuminen virtuaalitodellisuuteen. Minkälainen persoonan käsite soveltuu tähän luvattuun ”postihmisen” kauteen? Olisiko asetettava joitakin eettisiä rajoituksia uudenlaisten persoonien rakennustyölle?

Toiseksi edelleen tärkeä on kysymys persoonien tunnistamisesta, mitä Kaila kutsui vierassieluisuuden ongelmaksi: Millä tavoin saamme tietoa toisen henkilön ajattelusta? Miten ylipäänsä tiedämme, että jokin olento on persoona? Tämä kysymys oli suosittu aihe jo 1700-luvun romantiikan novelleissa, joissa taitavasti käyttäytyviä koneita ei voitu erottaa ihmisistä. Alan Turing teki varhaisen tekoälyn piirissä 1950-luvulla ehdotuksen keskustelutestistä, jonka läpäisijä voitaisiin luokitella ihmiseksi, mutta asia ei ole näin yksinkertainen. Monissa elokuvissa tätä on havainnollistettu tuomalla ihmisten kiusaksi robotteja ja vieraiden planeettojen asukkaita.

Kolmas merkittävä teema liittyy keskusteluun modernista ja postmodernista kulttuurista. Jälkistrukturalistiseen filosofiaan on liittynyt ”antihumanistinen” trendi, jonka mukaan ”subjekti on kuollut”, autenttinen yksilöllinen olemassaolo on illuusio, ja ihmisminä on vain kulttuuristen ja sosiaalisten vaikutusten risteyskohta. Toiset teoriat taas korostavat antiessentialismin pohjalta ihmisen mahdollisuutta omaksua useita vaihtoehtoisia persoonia – ikään kuin vaihtaan roolinaamiota sopivissa tilanteissa. Näitä kysymyksiä on analysoinut mm. Charles Taylor, jonka filosofista ajattelua käsittelevä nide on vuoden 2002 lopussa ilmestynyt *Acta Philosophica Fennica* -sarjassa Arto Laitisen ja Nicholas H. Smithin toimittamana.

Neljäs keskeinen filosofien aihealue liittyy etiikkaan. Järjen ja itsetietoisuuden ohella vapaus ja siveellisyys ovat persoonia konstituivia tekijöitä. Persoonat ovat

moraalisia subjekteja, joilla on valtaa ja vastuuta suhteessa luontoon ja toisiin persooniin. Ne ovat myös moraalisia patientteja, joilla on luovuttamaton moraalinen arvo, oikeuksia ja velvollisuuksia. Kuten Martin Buber on korostanut, onkin tärkeätä erottaa ihmisen ja esineen väliset minä-se-relaatiot kahden persoonan välisistä minä-sinä-suhteista. Eettistä relevanssia on sillä, pidämmekö henkilöitä suosittuina (*persona grata*) tai ei-toivottuina (*persona non grata*). Mutta jo tavalla, jolla ylipäänsä luokittelemme erilaisia olioita persooniksi tai harjoitamme ”personifikaatiota”, on merkittäviä seurauksia etiikan kannalta. Esimerkiksi aborttia koskevassa debatissa osapuolia erottaa kysymys siitä, missä vaiheessa sikiöstä tai lapsesta tulee persoona.



Hegelin ja Snellmanin mukaan persoona on ”itse itsensä ajatteleva idea”, joka on ”absoluuttinen ja kaikki totuus”. Aivan näin juhlallista lupausta Persoona-kollokviosta ei uskalla antaa: vaikka keskitymmekin tiivisti ajattelemaan itseämme, tuloksensa on tuskin absoluuttista ja kaikkea totuutta. Joka tapauksessa pääsemme seuraamaan 33 persoonallista esitelmää äärimmäisen henkilökohtaisista aiheista. Tässä inhimillisessä teatterissa ei kuitenkaan ole kyse naamioiden pystyttämisestä vaan naamioiden riisumisesta.

Näillä henkilökohtaisilla ajatuksilla toivotan teidät tervetulleiksi kaikkien aikojen persoonallisimpaan Suomen Filosofisen Yhdistyksen kollokvioon!



Osa 1

# PERSOONA JA FILOSOFIAN KLASSIKOT





# JUMALALLISET PERSOONAT

Simo Knuuttila

**A**ntiikin kreikkalaisessa filosofiassa *prosôpon* tarkoittaa suurin piirtein sitä, mitä *persona* latinankielisessä filosofiassa, ensisijaisesti yksittäistä persoonaa. Sana *prosôpon* tarkoittaa myös kasvoja, roolihenkilöä näytelmässä ja persoonamuotoa kieliopissa, ja samoja käyttöjä on myös latinan sanalla *persona*. Varhaiskristillisessä kirjallisuudessa persoona-termi liitettiin jumala-käsitykseen tavalla, joka teki jumaluuden kolmesta persoonasta keskeisen uskonnollisen teeman ja myös melko monimutkaisen teologisen ongelman. Käsittelem seuraavassa keskiajan filosofisessa teologiassa käytyjä keskusteluja kolminaisuudesta ja sen persoonista tarkoituksena osoittaa, millä tavoin ne vaikuttivat uusien loogisten ideoiden syntymiseen.

## Trinitaaristen persoonien ongelma

Kristityt ajattelivat olevansa monoteisteja kuten juutalaisetkin, mutta heidän pyhissä kirjoituksissaan jumaluudesta puhuttiin Isänä, Poikana ja Pyhänä Henkenä. Kreikkalaiseen filosofiseen sanastoon liittyen erotettiin jumaluuden yksi olemus, *ousia*, ja sen kolme ilmentymää tai singulaarista subjektia, joita kutsuttiin nimellä *hypostasis*. Kun tämä kuulosti hiukan samalta kuin Aristoteleen erottelu ensimmäisen substanssin eli singulaarisen lajiolon ja toisen substanssin eli lajin välillä (*Kategoriat* 5), oli tarpeellista sanoa, että kysymys ei ole kolmijumalaisuudesta eli jumala ei ole lajikäsité kolmelle jumaluudelle. Latinankieliset vastineet sanoille *ousia* ja *hypostasis* olivat *substantia* ja *persona*. Jos jumalallinen substanssi ei kolminaisuusopissa ole lajikäsité, se on pikemmin aristoteelinen ensimmäinen substanssi. Tästä ei kuitenkaan pitäisi seurata, että olisi neljä jumalaa. Sen takia kolmen persoonan täytyy olla jollakin tavoin identtisiä substanssin kanssa. Ne ovat kuitenkin kolme eri persoonaa, joilla on toisistaan poikkeavat metafysiset roolit (Isä, Poika, Pyhä Henki). Kuinka ne voivat olla toisiinsa nähden eri olioita, jos ne ovat kaikki samoja kuin substanssi? Varhaisissa kirkolliskokouksissa ei erityisemmin selitetty tätä puolta asiasta, vaan todettiin ennemmin, mitä kaikkea ei tule sanoa olemuksesta ja persoonista. Toinen vastaava samuuteen ja eroon liittyvä ongelma

oli kristologinen. Vakiintui käsitys, että jumaluuden toinen persoona on yhdistynyt ihmiseen inkarnaatioissa. Tämä persoonallinen eli hypostaattinen unio on entiteetti, jossa on kaksi erilaista substantiaalista luontoa, jumalallinen ja inhimillinen, yhdistyneenä siten, että kysymyksessä on yksi persoona. Tässäkin tapauksessa oli alkuaan kysymys pikemmin erilaisten ei-hyväksyttävien käsitysten torjumiseksi esitettyjen muotoilujen yhdistelmästä kuin erityisen opin kehittelystä.

Kun alkukirkon aikaiset muotoilut aikaa myöten muodostuivat erityisiksi opinkappaleiksi, heräsi kysymys, kuinka konsistentteja nämä opit olivat? Monet 1100-luvun näkyvistä ajattelijoina olivat koulutukseltaan nimenomaan loogikkoja, joten on ymmärrettävää, että he teologiasta puhuessaan kiinnittivät huomiota kristillisen opin sisältöön myös tästä näkökulmasta. Loogikon silmin asiat eivät näyttäneet ongelmattomilta. Kirkon ja teologian opetuksen keskuksena oli oppi kolmesta persoonasta, joista kukin on identtinen jumalallisen olemuksen kanssa mutta toisaalta ei-identtinen suhteessa toisiin persooniin – lisäksi yksi kolminaisuuden persoonista on inkarnoitunut uniossa, jossa oli yksi persoona ja kaksi luontoa, jumalallinen ja inhimillinen, yhdistyneinä sekoittamattomasti ja erottamattomasti. Sekä aristoteelisen syllogistiikan että stoalaisen lauselogiikan perusteella näytti siltä, että tällaisen kuvauksen täytyy olla ristiriitainen. Olisi kuitenkin ollut tuhoisaa ajatella, että koko opin keskuksena on joukko mahdottomuuksia. Tällöinhän olisi voitu sanoa, että opista seuraa mitä tahansa ja että kristinuskolla ei tosiasiaa ole mitään järjestäjä kognitiivista sisältöä.

Kun maisterit eivät halunneet tehdä tätä johtopäätöstä, toisena vaihtoehtona oli analysoida trinitaarisia ja inkarnatorisia oppilauseita ja muotoilla niitä varten sellaisia kielenkäytön sääntöjä, joita noudattamalla voitiin puhua ilmoituspuhujaisista asioista niin, että esitetyt lauseet eivät olleet keskenään ristiriitaisia. Tämä on sekä logiikan että teologian historian kannalta kiinnostava osa 1100-luvun filosofista teologiaa. Teologiset ongelmat motivoivat loogikkoja etsimään formaalisen ajattelun välineitä ongelmiin, joita logiikassa ei aikaisemmin ollut käsitelty. Näin saivat alkunsa eräät keskiajalla pitkälle kehitetyt teoriat, jotka jäivät logiikan ja loogisen semantiikan pysyviksi osiksi.

Loogikot ja teologit, jotka kehittivät käsitteellisen välineistön kirkon keskusoppien ristiriidattomille muotoiluille, eivät yleensä ajatelleet, että opit siten tulisivat jotenkin helposti ymmärrettäviksi. He pitivät niiden tarkoittamia asioita mystereinä ja oman työnsä tavoitteena sen osoittamista, millä tavoin niistä voidaan puhua ilman käsitteellisiä ristiriitoja, vaikka ne olisivatkin ihmisjärjelle vain puutteellisesti käsitettäviä. Inkarnaatio-opin yhteydessä monet 1100-luvun ajattelijat käsitelivät esimerkkilauseita 'Ihminen on aasi', joka heidän mukaansa ei ollut vähemmän mahdollinen kuin teologinen väite 'Ihminen on Jumala'. Filosofinen peruseidea oli seuraava. On kuviteltavissa, että jokin, joka on ihminen, on myös aasi, mutta siitä ei seuraa, että olla ihminen olisi sama asia kuin olla aasi. Ehkä on huvittavaa, että myöhemmin eräät kirjoittajat sanoivat tämän olevan erityisesti teologinen mahdollisuus. Tarkastelen seuraavaksi hiukan tarkemmin tämän idean syntyhistoriaa.<sup>1</sup>

## Abelardin teoria samuudesta predikaatiossa

Analysoidessaan lausetta ”A on B” (*homo est albus*) Abelard esittää se tarkoittavan, että se, joka on A, on sama kuin se, joka on B (*idem quod est homo est id quod est albus*). Sana ”on” lauseessa ”A on B” tarkoittaa, että A ja B kuuluvat samalle objektille. Abelard korostaa, että lause ei tarkoita: ”A A:na on B”. (*Logica 'Ingredientibus'*, 60.8-13, 61.17-21.) Tätä on kutsuttu predikaation identiteettiteoriaksi (ks. De Rijk 1956, 37-40). Termi ”sama” viittaa identiteettiteorian mukaisessa analyysissä lauseen loogiseen subjektiin. Aristoteleen analyysi vastaavasta lauseesta ei ole tämä vaan että A-oliolla on ominaisuus B; siksi identiteetin käsite ei Aristoteleen logiikassa ole relevantti tässä yhteydessä.<sup>2</sup> Abelardin mukaan samuus yksinkertaisessa predikaatiossa on subjektin numeerinen identiteetti (*idem quod, identitas essentialis*), mikä eroaa sisällöllisestä samuudesta (*idem qui, identitas personae*).<sup>3</sup> Edellistä voisi kutsua ekstensionaaliseksi samuudeksi ja jälkimmäistä intensionaaliseksi samuudeksi.

Logiikan historian kannalta Abelardin ajatus ekstensionaalisen samuuden roolista predikaatiossa oli merkittävä uusi idea. Abelard itse sovelsi sitä erityisesti kolminaisuusoppiin muotoiluihin; hän uskoi että monet niiden johdonmukaisuutta koskevat ongelmat voidaan ratkaista selvittämällä, missä tapauksissa predikaatioon sisältyvä samuus on ekstensionaalinen ja missä ei. Kolminaisuudessa Isä on sama kuin Pyhä Henki eli Jumala mutta Isä ei ole Pyhä Henki. Ne ovat samoja essentiaalisen samuuden tai identiteetin merkityksessä (*idem quod*) mutta eivät persoonallisen identiteetin (*idem qui*) merkityksessä. Vaikka Abelardin predikaatioteorian mukaan ”Isä on Poika” ei ensisijaisesti tarkoita, että Isä ja Poika olisivat intensionaalisesti sama, hän suosittaa, että tämä sanotaan aina eksplisiittisesti, siis lauseen ”Isä on Poika” sijasta: ”Isä on sama kuin se, joka on Poika (*idem quod*)” eli Isä on ekstensionaalisesti sama kuin Poika. Jos haluttaisiin puhua intensionaalista identiteetistä, tulisi sanoa ”*idem qui*”.<sup>4</sup> Abelardin erottelusta tuli yksi keskiajan triniteettiteologian kaikkein eniten käytetyistä erotteluista. Se vahvistettiin myös neljännessä lateraanikonsiilissa 1215 viralliseksi opiksi (Denzinger, *Enchiridion symbolum*, 805), mikä on sikäli ironista, että Abelard joutui useampaan otteeseen vastaamaan harhaoppisuussyytteisiin ja myös tuomituksi Bernhard Clairvauxlaisen järjestämässä harhaoppisuusoikeudenkäynnissä.

## Kolminaisuusoppi ja obliigaatiologiikka

L. M. de Rijk julkaisi 1970-luvun puolivälissä kolme 1200-luvun alussa laadittua logiikkaa koskevaa tutkielmaa, joita hän kutsui nimillä *Tractatus Emmeranus de falsi positione*, *Tractatus Emmeranus de impossibili positione* ja *Obligationes Parisienses*. Ne ovat varhaisimpia tunnettuja esimerkkejä keskiajan diskurssiologiikasta, jonka sääntöjä tutkittiin myöhemmin teoksissa, joiden nimenä oli *De obligationibus*. Obligaatiologiikka oli alunperin ainakin osittain logiikan opetukseen liittyvä harjoitusmenetelmä, joka sisälsi loogisen seuraamisen ja relevanssin käsitteiden

varaan rakentuvat säännöt tietynlaiselle kysyjän ja vastaajan väliselle keskustelulle. Obligaatiologiikkaa koskevan kirjallisuuden nopea kasvu varsinkin 1300-luvun alkupuolella ja käsiteltyjen aiheiden luonne osoittavat, että säännöstöä alettiin pitää myös filosofisen analyysin välineenä ja itsenäisenä tutkimuksen kohteena.<sup>5</sup>

Yleisin obligatiodisputaation tyyppi oli *positio*. *Positio*-säännöt koskevat disputaatiota, jossa kysyjä esittää ensiksi lähtökohtaväitteen (*positum*), joka yleensä on kontingentti ja epätos. Disputaation aikana vastaaja on velvollinen käsittelemään kyseistä *positum*-väitettä samalla tavoin kuin hän käsittelee tosina pitämiään propositioita. *Positum*in esittämisen jälkeen kysyjä esittää muita propositioita, joihin vastaajan on vastattava sanomalla ”myönnän” (*concedo*), ”kiellän” (*nego*) tai ”en tiedä” (*dubito*). Obligaatiodisputaation ideaa voi kuvata seuraavasti. Kysyjä yrittää saada vastaajan myöntämään jotakin, joka on ristiriidassa joko *positum*in, oikein myönnettyjen propositioiden, oikein kiellettyjen propositioiden vastakohtien tai näistä seuraavien propositioiden kanssa. Vastaajan tehtävä on vastata loogisesti johdonmukaisella tavalla, ja kysyjä pyrkii saamaan hänet rikkomaan johdonmukaisuuden vaatimusta.

Varhaisiin obligatiologiikkaa koskeviin teksteihin kuuluu myös sääntöjä keskusteluille, joissa lähtökohta on mahdoton (*positio impossibilis*).<sup>6</sup> Näihin sisältyy konsekventian luonnetta ja mahdottomuuden käsitteen merkitystä koskevia huomioita. 1300-luvulla modaalilogiikka liitettiin uuteen systemaattisesti kehitettyyn modaalisemantiikkaan ja loogikot alkoivat ajatella, ettei *positio impossibilis*-disputaatiota tule käsitellä erityisenä disputaation tyyppinä, koska lähtökohta on kuitenkin loogisesti mahdollinen. Se oli kuitenkin jo saavuttanut tunnustetun aseman teologian metodologisena välineenä ja sitä käsiteltiin usein teologiassa sen jälkeen, kun se oli menettänyt itsenäisen asemansa loogisissa tutkielmissa. (Knuutila 1998, 85-102.)

Teoksessa *Tractatus Emmeranus de impossibili positione* todetaan, samoin kuin useissa myöhemmissäkin tutkielmissa, ettei hyväksyttävä mahdoton *positum* saa olla itsessään ristiriitainen ja ettei sen yhteydessä ole sallittua soveltaa sääntöä ”mahdottomasta seuraa mitä vain”. (De Rijk 1974, 118.12-32.) Mainittu sääntö on toinen niin sanotuista implikaation paradokseista: *ex impossibili quidlibet* ja *necessarium a quolibet*. Ne muotoiltiin 1100-luvulla, kun eräät loogikot kritisoivat Abelardin käsitystä, jonka mukaan konditionaalilauseen totuusehdoksi ei riitä, ettei ehtolause ole tosi niin, ettei seurauslause ole tosi, vaan seurauslauseen totuuden tulee lisäksi ”seurata” ehtolauseen totuudesta. (Martin 1987.) 1100-luvulta lähtien keskiajan loogisissa tutkimuksissa saatettiin *Tractatus Emmeranus*in osoittamalla tavalla erikseen ilmoittaa, käytetäänkö jossakin päättelyssä konsekventioita, jotka sallivat implikaation paradoksit, vai ehto- ja seurauslauseen välistä käsitteellistä seuraussuhdetta edellyttävää konsekventiaa.

*Tractatus Emmeranus* -tutkielman rungon muodostaa selvitys, mitä seuraa, kun mahdoton *positum* on, että Sokrates on aasi tai jokin tämän lauseen variantti. Kirjoittaja on erityisen kiinnostunut erottelusta kahden tyyppisen ykseyden (*unio*) välillä: toinen on essentian ykseys ilman persoonan ykseyttä ja toinen on persoonan ykseys ilman essentian ykseyttä. Hän esittää, että tämänlaatuiset ykseydet

ovat ymmärrettäviä, vaikka ne eivät ole luonnollisesti mahdollisia, ja että niitä ilmaisevia lauseita voidaan asettaa *positio impossibilis* -disputaation lähtökohdiksi. Kirjoittaja esittää obliigaatiosäännöt tapauksille, joissa *positum* ilmaisee toisen ei-standardista ykseyksistä: pelkän essentian ykseyden ilman persoonan ykseyttä, tai pelkän persoonan ykseyden ilman essentian ykseyttä. ”Essentia” ja ”persoonaa” tarkoittavat tässä yhteydessä kirjoittajan mukaan seuraavaa. Essentia on subjekti käsitettynä ilman muotoa (*suppositum intellectum sine forma*) ja persoona on subjekti käsitettynä muodon määäämäksi (*suppositum intellectum cum forma*). (De Rijk 1974, 120.8-20.) Säännöt ovat seuraavat: Jos pelkän essentian ykseyden tapauksessa toisesta predikoidaan essentiaalinen määre, se on myönnettävä myös toisesta, mutta jos toisesta predikoidaan persoonallinen määre, se on kiellettävä toisesta. Jos siis Sokrates ja aasi Brunellus muodostavat pelkän essentiaalisen ykseyden, on myönnettävä väite ”Sokrates on sama (*idem quod*) kuin Brunellus”, mutta on kiellettävä väite ”Sokrates on Brunellus”. Mutta jos on kysymyksessä pelkkä persoonallinen ykseys, käy päinvastoin eli jos persoonallinen määre myönnetään yhdestä, se on myönnettävä myös toisesta. Jos siis Sokrates ja Brunellus muodostavat persoonallisen ykseyden, on myönnettävä väite ”Sokrates on Brunellus”, mutta on kiellettävä väite ”Sokrates on sama (*idem quod*) kuin Brunellus”. (De Rijk 1974, 120.23-32.)

Säännöt liittyvät ajatuskokeisiin, joista toisessa lähtökohtana on pelkkä ekstensionaalinen identiteetti ja toisessa pelkkä intensionaalinen identiteetti. Teoria on tältä osin kiinnostava esimerkki uuden semanttisen idean käsittelystä obliigaatiologiikan välineistöllä. On myös ilmeistä, että teorian taustalla ovat kolminaisuutta ja inkarnaatiota koskevat teologiset opit; terminologiakin on osittain tavanomaista teologista käsitteistöä. Esimerkki samanaikaisesta teologisesta käsitteistöstä on *Summa Zwettlensis*, Gilbert Poitierslaisen vaikutuspiirissä syntynyt tutkielma. Yhden kolminaisuuden persoonan sanotaan olevan sama kuin toiset (*idem quod*) essentian identtisyuden (*identitas essentiae*) tähden, mutta ne eivät ole persoonina identtisiä. Kun persoonallinen ominaisuus predikoidaan yhdestä niistä, se kielletään muista. Erottelu ilmaistaan seuraavasti: ”Idem enim Pater est quod Filius sed non idem Pater est qui Filius”. (*Summa Zwettlensis*, I.57-59.) Käsitellessään jumalallisen luonnon ja inhimillisen luonnon yhdistymistä kolminaisuuden toisessa persoonassa kirjoittaja esittää, että Kristus ihmisenä on jokin toinen (*aliud*) kuin Kristus jumalana, mutta tästä ei seuraa, että Kristus, joka on ihminen, on toinen (*alius*) kuin Kristus jumalana. Kristuksen persoonallinen ykseys ei implikoi luontojen ykseyttä. (*Summa Zwettlensis*, III.74.) *Tractatus Emmeranuksen* terminologiassa Kristuksen kaksi luontoa ovat kaksi persoonaa. Käsitteistö ei tältä osin sovi erityisen hyvin yhteen sen teologisen opin kanssa, jonka mukaan Kristuksessa on yksi teologinen persoona ja kaksi luontoa. Kolminaisuuden analyysissa looginen terminologia vastaa suoraviivaisemmin teologisia käsitteitä.

Minkä takia trinitaarista ja kristologista doktriinia käsitellään *positio impossibilis* -tapauksina? Useat 1100-luvun kirjoittajat huomasivat, että perinteinen filosofinen mahdollisuuden idea, joka oli formuloitu yleisen luonnonjärjestyksen mukaisesti (*secundum communem cursum naturae*), ei ollut sovellettavissa teologiaan. Tämä

oli yksi niistä syistä, jotka johtivat ajatukseen modaalitermien merkityksen määrittelemisestä suhteessa samanaikaisiin vaihtoehtoisin asiaintiloihin (ks. Knuuttila 1993). *Tractatus Emmerdae* ottaa lähtökohdaksi ”filosofisen” mahdottomuuden idean. Kirjoittaja ajattelee, että jos kristologisten tai trinitaaristen lauseiden logiikka käsitellään filosofisessa tutkielmassa, on asianmukaista käsitellä niitä *positio impossibilis* -nimikkeen alla. Todennäköisesti kirjoittaja tiesi, ettei perinteinen filosofinen tai luonnollinen mahdollisuuden idea ollut ainoa ja että oli olemassa uusi teoria, jossa mahdollisuutta ja käsitettävyyttä ei kytketty ideaan aktualisaatiosta reaalisessa maailmassa. Terminologian muuttamisen sijaan hän pysytteli filosofisessa puhettavassa. Esimerkit, joita hän käsiteli *positio impossibilis* -tapauksina, olivat niitä, joista myöhemmin puhuttiin loogisina mahdollisuuksina.

Kuten edellä jo totesin, *positio impossibilis* -analyysi säilytti asemansa teologiassa, jossa sen avulla käsiteltiin opillisia ”mahdottomuuksia”, ts. oppilauseiden kieltoja ja niiden seurauksia tarkoituksena valaista siten teologisten käsitteiden ominaisuuksia. Suosittuja analyysin kohteita olivat ”Pyhä Henki lähtee myös Pojasta” ja ”Pyhä Henki ei lähde Pojasta” - edellinen oli läntisen kristikunnan käsitys ja jälkimmäisen itäisen, kun kirkko jakautui osittain juuri kolminaisuusopillisen erimielisyyden vuoksi vuonna 1054. Henri Gentiläinen esitti Pariisissa 1200-luvun loppupuolella, että Pyhä Henki eroaisi Pojasta, vaikka se ei lähtisikään Pojasta. Vastoin Tuomas Akvinolaisen näkemystä Henri ei ajatellut, että jos Pyhä Henki ei lähtisi Pojasta, niiden välillä ei olisi todellista eroa (ks. Akvinolainen, *Summa theologiae*, I, q. 36, a. 2.). Henrin näkemyksen mukaan nämä eroaisivat, vaikka Pyhä Henki ei lähtisikään Pojasta, sillä niille ominaiset kolminaisuuden sisäiset alkuperärelaatiot, *nativitas* ja *processio*, olisivat erilaiset, toinen ”syntyminen” ja toinen ”lähteminen”. Yksi argumenteista etenee seuraavasti. Oletetaan *positum*: ihmiset eroavat muista eläimistä ja he eivät kykene nauramaan. Tämän jälkeen kysytään, onko tämä hyväksyttävä ei-kontradiktorinen *positio impossibilis* vai ei-hyväksyttävä kontradiktorinen *positio incompassibilis*. Samalla tavalla voitaisiin kysyä propositiosta: ”Pyhä Henki eroaa Pojasta ja se ei lähde Pojasta”. Henri esittää, että jotakin oletetaan *per incompassibile*, kun se välittömästi sisältää tai implikoi sisäisen ristiriidan. Jotakin oletetaan *per impossibile*, kun se ei ole välittömästi ristiriitainen, vaikka se voi johtaa ristiriitaan erikseen hyväksytyyn toden ehtolauseeseen kanssa. Kun *positum* on, että on olemassa Poika ja Pyhä Henki ja että Pyhä Henki ei lähde Pojasta, tämä on opillisesti mahdotonta mutta ei kontradiktorisesti mahdotonta, koska Hengen lähteminen Pojasta ei kuulu Pojan käsitteeseen. Sen kuuluminen Pojalle tulisi myöntää, jos olisi hyväksytty lause ”jos Pyhä Henki ei lähde Pojasta, Pyhä Henki ei eroa Pojasta” ja eräitä lisämääreitä. Mutta kun *positum* on edellä sanottu, ehtolause tulee kieltää. Se, että Pyhä Henki olisi erikseen olemassa lähtemättä Pojasta, ei ole kontradiktorinen mahdottomuus. Oლისimme hyväksyneet kontradiktorisen mahdottomuuden vain, jos olisimme Pojan ja Pyhän Hengen olemassaoloa koskevien propositioiden lisäksi hyväksyneet ehtolauseen ”jos Pyhä Henki ei lähde Pojasta, Pyhä Henki ei eroa Pojasta”. Jos tämä ehtolause esitetään erillisenä disputaation ulkopuolella, se tulisi myöntää. Henri ajatteli, että tämä ehtolause ilmaisee katolisen uskontotuuden mutta se ei ilmaise konsekventiaa,

jonka voisi olettaa annettuna obliigaatiodisputaatiossa samalla tavalla kuin loogiset konsekventiat. (*Summae quaestionum ordinarium*, osa 2, 92r-v.)

1300-luvulla useat teologit käsitelivät teologista kysymystä Pyhän Hengen ja Pojan välisestä suhteesta *positio impossibilis* -tapauksena.<sup>7</sup> Yksi heistä oli Johannes Duns Scotus, joka käytti usein obliigaatioterminologiaa teologisissa teoksissaan (Knuutila 1993, 149-150). Scotus käsitteli propositiota ”Pyhä Henki ei lähde Pojasta” opillisesti mahdottomana ja ajatteli, että oppia persoonien eroa voitaisiin tutkia kysymyksenä tämän *positum*-teesin yhteensopivuudesta tai yhteensopimattomuudesta muiden oppilauseiden kanssa (*Lectura in libros Sententiarum* I, d. 11, q. 2; *Ordinatio* I, d. 11, q. 2.). Kun William Ockham tarkastelee *positio impossibilis* -sääntöjä logiikassaan, hän soveltaa niitä kahteen trinitaariseen esimerkkiin. Toinen on juuri edellä mainittu kysymys, jota Ockham käsittelee samalla tavalla kuin Duns Scotus ja Henri Gentiläinen (*Summa logicae*, III-3. 42.). Ockham ajatteli, että opillisesti mahdottomien propositioiden analysoiminen obliigaatiologiikan sääntöjen avulla on hyödyllistä, sillä se auttaa selvittämään termien välisiä suhteita ja näkemään, ovatko erilaiset teologiset konsekventiat luonnollisesti tunnettuja formaalisia konsekventioita vai eivät. Tässä teologisten kontrafaktuaalien analyysissä kiinnitettiin kiinnostavalla tavalla huomiota lauseiden hyväksymisjärjestykseen eli siihen, miten informaation muuttuminen vaikuttaa kontrafaktuaalisten lauseiden hyväksymiseen. Kun Jodocus Trutvetter, Lutherin opettaja Erfurtissa, käsittelee obliigaatiologiikkaa ja *positio impossibilis* -sääntöjä teoksessaan *Summule totius logicae*, myös hän tarkastelee samaa trinitaarista esimerkkiä ja pitää *positio impossibilis* -disputaatiota hyödyllisenä juuri Ockhamin esittämillä perusteilla (*Summule totius logicae*, III.4.).

## Persoonat ja relaatiot

Augustinuksen *De trinitate* -teoksessa esittämiä huomautuksia kehittäen Tuomas Akvinolainen esitti, että jumalalliset persoonanimet viittaavat substanssissa oleviin relaatioihin eli isän olemiseen, poikana olemiseen ja näiden henkenä olemiseen. Tarkoituksena oli säilyttää ajatus jumaluuden ykseydestä esittämällä, että siinä on reaalisia eroja vain sikäli kuin relaatioiden vastakohtaisuus vaatii niitä. Teoreettisesta näkökulmasta tarkasteltuina persoonat ovat jumaluuden sisäisiä ja itsessään olevia relaatioita. (*Summa theologiae* I, q. 28-30, 40.) Monien fransiskaaniteologioiden mielestä oli outoa sanoa relaatioita persooniksi. Isyys näyttää olevan relaatio kahden olion välillä. Ei ole isää ilman isyyttä, mutta isyys ei ole syy lapsen olemassaololle, vaan lapsi isyyden olemassaololle. Siksi relaatiot, jotka viittaavat persoonien muodostumiseen toisistaan, ovat suhteita persoonien välillä eivätkä itse persoonia. Fransiskaaninen terminologia sai vaikutteita uusplatonistisesta intelli-giibelien sfäärien ei-ajallisia syntymissuhteita koskevasta emanaatiometafysiikasta. Duns Scotuksen mielestä oli mahdollista puhua persoonista olioina, joiden välisiä suhteita persoonatermit konnotoivat. Persoonat ovat reaalisesti toisistaan eroavia ja ne eroavat jumalallisesta substanssista formaalisesti, vaikka ne ovat reaalisesti



samoja kuin se.<sup>8</sup> Tomistisen ja fransiskaanisen metafyyssisen persoonateorian erot tekivät aiheesta teologisen kiistakysymyksen, joka lisäsi mielenkiintoa toisaalta relaatioteoriaa kohtaan ja toisaalta erilaisia distinktion lajeja kohtaan. Keskustelu vaikutti myös ei-teologisen persona-käsitteen määrittelyyn, koska monet kirjoittajat olivat kiinnostuneita jumalallisten persoonien ja inhimillisten persoonien yhtäläisyyksistä ja eroista.<sup>9</sup>

Toinen myös Augustinuksen *De trinitate* -teoksesta lähtöisin oleva teema koski kolminaisuuden psykologista tulkintaa. Augustinus ajatteli, että kun intellektuaalisen mielen eri toiminnot, ymmärtäminen, muistaminen ja tahtominen, ovat saman mielen kolme reaalisesti erilaista olemistapaa, sitä voi pitää analogisena lähtökohtana jumalallisen kolminaisuuden osittaiseksi kuvaamiseksi. (ks. Clark 2001.) Psykologisen näkökulman liittäminen kolminaisuusopillisiin tarkasteluihin lisäsi osaltaan mielen filosofiaa koskevien teemojen käsittelyä teologiassa.

## Kolminaisuus ja logiikan pätevyys

1100-luvun loogikkojen kehittämät erottelut ratkaisivat monia kolminaisuusopin muotoiluun liittyviä käsitteellisiä ongelmia. 1300-luvun alkupuolella syntyi kuitenkin teologian ja logiikan suhdetta koskevan keskustelun toinen aalto, jolle antoi erityisesti pontta, että eräiden teologioiden mielestä kristillisen opin ristiriidattomuutta ei tullut arvioida niinkään luonnollisen järjen tuntemaan ja käyttämään filosofisen logiikan valossa, vaan niitä koski erityinen uskon logiikka (*logica fidei*). Jos jotkut ilmoituslauseet näyttivät rikkovan standardeja logiikan sääntöjä, ne osoittivat, että ilmoitustotuuksia koski oma erityinen ilmoituslogiikka. 1300-luvun keskustelun keskeisenä aiheena oli siten kysymys, onko filosofisen logiikka universaalisesti pätevä vai onko sen pätevyys rajoitettu eikä koske teologiaa.

Tavallisia esimerkkejä ongelmallisista trinitaarisista syllogismeista olivat seuraavat:

Tämä jumalallinen essentia on Isä  
Tämä jumalallinen essentia on Poika  
Siis Isä on Poika  
ja  
Jokainen jumalallinen essentia on Isä  
Jokainen Poika on jumalallinen essentia  
Siis jokainen Poika on Isä

Esimerkit näyttävät olevan syllogisen logiikan mukaisia päätelmiä, joiden premissit ovat todet, mutta johtopäätökset epätodet. Jos jotakin päättelymuotoa pidettäisiin virheellisesti loogisesti pätevänä, sen kumoaminen tapahtuisi juuri osoittamalla, että on mahdollista, että premissit ovat todet mutta johtopäätös on epätosi. Osoittaako siis jumalallinen ilmoitus, että logiikan totuudet eivät ole universaalisesti päteviä?<sup>10</sup>

William Ockhamin vastaus oli seuraava. Loogiset totuudet ovat universaalisesti päteviä (*Summa logicae* 2.4 (263.121)). Kaikki teologiset vastaesimerkit ovat näennäisiä, sillä niissä päättelysääntöjä on sovellettu väärin teologisiin lauseisiin.<sup>11</sup> Tiedämme kolminaisuuden mysteeristä vain sen verran kuin jumalallinen ilmoitus kertoo. Se kertoo siitä eräitä asioita mutta ei kaikkea. Sen takia tunnemme jumalallisiin asioihin viittaavien termien merkityksen puutteellisesti. Tästä syystä emme voi ongelmattomasti sijoittaa niitä syllogistisiin päättelykaavoihin. Tämä koskee nimenomaan sellaisia termejä, joiden merkitykseen sisältyy viittaus kolminaisuuteen tai inkarnaatioon. (*Summa logicae* 3.1.5 (380.86-106)). Ockhamin ja häntä seuraavien teologien ratkaisu siis oli, että logiikka on universaalisesti pätevä, mutta mahdollisuudet muodostaa loogisesti päteviä päätelmiä ilmoitus-teologiassa ovat edellä sanotusta syystä rajoitetut. Ilmoituslauseiden osalta on tyydyttävä eräisiin teologis-semanttisiin sääntöihin, jotka määrittävät, miten nämä lauseet tulee ymmärtää opillisissa yhteyksissä niin, että niiden hyväksymisestä ei seuraa ristiriitoja.

Kilpaileva ajattelutapa näkyy samoihin aikoihin laaditusta *Centiloquium*-teoksesta, jonka kirjoittajaa ei varmuudella tunneta. Sen mukaan Aristoteles ei keksinyt vastaesimerkkejä pätevinä pitämilleen syllogistisille päätelmämuodoille, mutta sellaisia ovat esimerkiksi edellä mainitut trinitaariset esimerkit. Kristillinen ilmoitus osoittaa, että filosofinen logiikka ei ole universaalisesti pätevä. Sen sijaan universaalisesti pätevä on erityinen kristillinen logiikka, jossa päättelysääntöjä on kvalifioitu siten, että ne koskevat myös non-standardeja trinitaarisia termejä. Ajatus lisäsääntöjen systematisoimisesta erityiseksi ilmoituspohjaiseksi formaalisen logiikan osaksi näytti kriitikkojen mielestä mielivaltaiselta, koska tämän logiikan osan tavoitteena oli tosiasiaa vain selvittää, miten kolminaisuusopillisista premissistä voidaan muodostaa syllogismeja niin, että johtopäätökset eivät ole hereettisiä.<sup>12</sup>

Erittäin suosituksi tuli ratkaisu, joka oli lähellä Ockhamin kantaa, mutta antoi vähemmän teologiaan sidotun perustelun sille, miksi jotkut päätelmät ovat vain näennäisesti syllogismeja. Adam Wodeham ja Henricus Totting de Oyta korostivat, että on useita tapoja muodostaa universaalilauseita ja identiteettilauseita ja että tässä ei ole kysymys ilmoitustotuudesta, vaan filosofiassa tunnetusta asiasta, kuten näkyy Platonin ja Aristoteleen erilaisista yleiskäsiteitä koskevista ontologisista sitoumuksista. 1300-luvun logiikassa oli tavallista esittää syllogistinen universaalilause ”Jokainen A on B” muodossa ”Jokainen joka on A on B”. Wodehamin ideoihin liittyen Oyta esitti, että puhuttaessa platonisen ontologian mukaan ihmisen ideaa vastaavasta universaali-ihmisestä lauseen ”Ihminen on Platon” yleistys ”Jokainen joka on ihminen on Platon” on tosi, jos subjektitermin distribuutio tapahtuu ”termin alla”, mutta epätosi silloin, jos se tapahtuu ”termin ulkopuolella”, toisin sanoen jokainen ihmisyyys, joita tosiasiaa on yksi, on se, johon Platon partisipoi, mutta ei ole niin, että jokainen, joka partisipoi ihmisyyteen, on Platon. Edellinen yleistys on tosi, mutta ei kelvollinen universaaliseksi syllogistiseksi premissiksi, jossa distribuutio ei ole termin sisäinen. Kun lause luetaan syllogistiikan mukaisesti universaalilauseeksi, se on epätosi. Vastaavasti

kolminaisuusopissa singulaarilauseen yleistys voi olla tosi, mutta ei välttämättä syllogistinen, esimerkiksi ”Jokainen essentia on Isä” silloin, kun subjektitermin distribuutio on termin sisäinen, tai syllogistinen mutta epätosi, esimerkiksi kun mainitun lauseen subjektitermin distribuutio on ulkoinen.<sup>13</sup> Logiikan historian kannalta on huomionarvoista, että sikäli kuin universaalisuus käsitettiin termin täydelliseksi ei-sisäiseksi distribuutioksi ja tämä idea liitettiin predikaation identiteetteoriaan, jossa samuus käsitettiin ekstensionaaliseksi, tulos muistuttaa monelta osin viime vuosisadan logiikan käsityksiä variaabeleista ja kvanttoireista.

Suomen akatemia

## Viitteet

- <sup>1</sup> Ks. myös Knuutila 1998a, 1998b sekä 2002. Seuraavassa on lainattu eräitä kappaleita näistä kirjoituksista.
- <sup>2</sup> Aristoteles oli tosin kiinnostunut samuuden käsitteestä ja erotti sen eri muotoja kuten suvun samuus, lajin samuus ja numeerinen samuus (*Topiikka* I.7, VII.1; ks. myös *Sofistiset kumoamiset* 6, 168b28-32).
- <sup>3</sup> Terminologiasta ks. Knuutila 1999 ja Valente 1999.
- <sup>4</sup> *Theologia Christiana*, 4.36 (281.540-7), 4.40-1 (282.580-283.619), 4.52-4 (288.776-800).
- <sup>5</sup> Obligaatiologiikasta yleensä ks. Yrjönsuuri 1994.
- <sup>6</sup> Aristoteleen filosofiassa luonnossa toteutumattomia asiantiloja sanotaan mahdottomiksi. Niiden ajatellaan kuitenkin monessa tapauksessa olevan käsitettäviä, kuten käy ilmi esimerkiksi *Fysiikan* lukuisista esimerkeistä, joissa oletetaan jotakin ’mahdotonta’, esimerkiksi tyhjiö tai atomit, ja katsotaan, mitä oletuksesta seuraa. Myöhemmät antiikin kommentaattorit kutsuivat tätä päättelyksi mahdottomasta hypoteesista; ks. Martin 1987 ja Knuutila 2001. Vanhin tunnettu *positio impossibilis* -traktaatti on 1100-luvulta peräisin oleva *Tractatus Emmeranus*; sen on editoinut De Rijk artikkelissa ”Some Thirteenth Century Tracts on the Game of Obligation”; Yrjönsuuren englanninkielinen käännös on ilmestynyt teoksessa Yrjönsuuri, M. (toim.) *Medieval Formal Logic*, s. 217-223.
- <sup>7</sup> Tässä mainittujen lisäksi muita esimerkkejä käsitellään teoksessa Friedman 1997, 117-122, 164-5, 178-184.
- <sup>8</sup> Aiheesta ks. Friedman 1997 ja Knuutila & Saarinen 1999.
- <sup>9</sup> Teologinen yleiskatsaus kesiajan teorioihin on esimerkiksi Courth 1985.
- <sup>10</sup> Keskustelusta ks. esimerkiksi Shank 1988.
- <sup>11</sup> *Summa logicae* 2.27 (337.116-338.125), 3.1.4 (370.142-371.173), 3.1.5 (379.61-380.85), 3.1.16 (403.9-13, 404.32-37), 3.4.11 (820.81-822.132).
- <sup>12</sup> *Centiloquium*, 55 (465.80-466.10), 56 (469.2-470.20), 59 (471.2-472.41).
- <sup>13</sup> A. Maierù on editoinut Oytan sentenssikommentaarin kolminaisuusopin logiikkaa koskevan osan artikkelissa ”Logica aristotelica e theologia trinitaria. Enrico Totting da Oyta”. Ks. myös Pierre d’Ailly, *Quaestiones super libros Sententiarum*, I, 5.3 (105r-105r), Gabriel Biel, *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum I*, I, 5.1.3 (275), ja Jodocus Trutfetter, *Summule totius logice*, I, c. 3, u3v, u6r. Samasta analysista Leibnizin filosofiassa ks. Antognazza 2001.

- Antognazza, M. R. 2001. "The Defence of the Mysteries of the Trinity and the Incarnation: An Example of Leibniz's Other Reasons". *British Journal for the History of Philosophy* 9, 283-309.
- Aristoteles. *Topiikka. Sofistiset kumoamiset*. Teokset II. Helsinki: Gaudeamus 2002.
- Aristoteles. *Kategoriat*. Teokset I. Helsinki: Gaudeamus 1994.
- Centiloquium*. Toim. Ph. Boehner, rec. G.I. Etzkorn., St. Bonaventure, N.Y.: St. Bonaventure University, 1988 (Guillelmi de Ockham Opera Philosophica VII: Opera dubia et spuria).
- Clark, M. T. 2001. "De Trinitate". Teoksessa Stump, E. & Kretzmann N. (Toim.). *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 91-102.
- Courth, F. 1985. Trinität in der Scholastik. Teoksessa Schmaus, M. ja muut (Toim.). *Handbuch der Dogmengeschichte*, II, 1b. Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Denzinger, H. *Enchiridion symbolum*. Toim. P. Hünermann, Freiburg-Basel-Vienna: Herder, 1991.
- De Rijk, L. M. 1956. "Johdanto". Teoksessa Abelard. *Dialectica*. Toim. De Rijk, L. M. Assen: Van Gorcum.
- De Rijk, L. M. 1974. "Some Thirteenth Century Tracts on the Game of Obligation". *Vivarium* 12, 94-123.
- Duns Scotus, Ioannes. *Lectura in libros Sententiarum*. Opera omnia, studio et cura Commissionis Scotisticae edita, osa 15. Civitas Vaticana 1950-.
- Duns Scotus, Ioannes. *Ordinatio*. Opera omnia, studio et cura Commissionis Scotisticae edita, osa 5. Civitas Vaticana 1950-.
- Friedman, R. 1997. *In principio erat verbum, The Incorporation of Philosophical Psychology into Trinitarian Theology 1250-1325*. Ph. Thesis, The University of Iowa.
- Gabriel Biel. *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum*. Toim. Werbeck, W. & Hofmann, U. Tübingen: Mohr, 1973.
- Henri Gentiläinen. 1520. *Summae quaestionum ordinarium*, Paris. Uusintapainos: The Franciscan Institute, St. Bonaventure, 1953.
- Iodocus Trutfetter. 1501. *Summulae totius logice*. Erfurt.
- Knuutila, S. 1993. *Modalities in Medieval Philosophy*. London: Routledge.
- Knuutila, S. 1998a. "Järjen ja tunteen kerrostumat". Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura, 85-102.
- Knuutila, S. 1998b. "Luther's View of Logic and the Revelation". *Medioevo* 24, 219-234.
- Knuutila, S. 1999. "Philosophy and Theology in Twelfth Century Trinitarian Discussions". Teoksessa S. Ebbesen S. & Friedman R. (toim.). *Medieval Analyses in Language and Cognition*. Copenhagen: The Royal Academy of Sciences and Letters, 237-249.
- Knuutila, S. 2001. "On the History of Theory of Modality as Alternativeness". Teoksessa T. Buchheim T., Kneepkens C ja Lorenz K. (toim.) *Potentialität und Possibilität*. Stuttgart, Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 219-236.
- Knuutila, S. 2002. "Logiikka ja ilmoitus". Teoksessa P. Kärkkäinen (toim.) *Johdatus Lutherin teologiaan*. Helsinki: Kirjapaja 2002. Suomenkielinen lyhennelmä artikkelista "Luther's View of Logic and the Revelation". Ks. Knuutila 1998b.
- Knuutila, S. & Saarinen, R. 1999. "Luther's Trinitarian Theology and its Medieval Background". *Studia theologica* 53, 3-32.

- Maierù, A. 1988. "Logic and Trinitarian Theology: De Modo Predicandi ac Sylogizandi in Divinis". Teoksessa Kretzmann, N. (toim.). *Meaning and Inference in Medieval Philosophy*. Synthese Historical Library 32. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 247-295.
- Maierù, A. 1981. "Logica aristotelica e theologia trinitaria. Enrico Totting da Oya". Teoksessa Maierù, A. & Paravicini Bagliani, A. (toim.). *Studi sul XIV secolo in memoria di Anneliese Maier*. Rome: Edizioni di Storia e Letteratura, 481-512.
- Martin, C. J. 1987. "Embarrassing Arguments and Surprising Conclusions in the Development of Theories of the Conditional in the Twelfth Century". Teoksessa Jolivet, J & de Libera, A. (toim.). *Gilbert of Poitiers et ses contemporains: Aux origines de la logica modernorum*. Naples: Bibliopolis, 377-400.
- Martin, C. J. 1999. "Thinking the Impossible: Non-Reductive Arguments from Impossible Hypotheses in Boethius and Philoponus". *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 17, 279-302.
- Peter Abélard. *Dialectica*. Toim. De Rijk, T. L. M. Assen: Van Gorcum, 1956.
- Peter Abélard. *Logica Ingredientibus*. Toim. Geyer L. *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* 21,1. München: Aschendorff, 1919.
- Peter Abélard, *Theologia Christiana*. Toim. Buytaert, E.M. *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* 12. Turnhout: Brepols, 1969.
- Pierre d'Ailly. 1490. *Quaestiones super libros sententiarum*. Strasbourg.
- Shank, M. H. 1988. *Unless You Believe, You shall Not Understand. Logic, University and Society in Late Medieval Vienna*. Princeton: Princeton University Press.
- Summa Zwettlensis*. Toim. N. M. Häring. *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*. Neue Folge 15. Münster: Aschendorff, 1977.
- Tuomas Akvinolainen. *Summa theologiae*. Toim. P. Caramello. Torino: Marietti, 1948-1950.
- Valente, L. 1999. "Fallaciae et théologie pendant la seconde moitié du XIIe siècle". Teoksessa S. Ebbesen S. & Friedman R. (toim.). *Medieval Analyses in Language and Cognition*. Copenhagen: The Royal Academy of Sciences and Letters, s. 207-236.
- William of Ockham. *Summa logicae*, Toim. Ph. Boehner, G. Gál, S. Brown, St. Bonaventure, N.Y.: Franciscan Institute of St. Bonaventure University, 1974 (Guillelmi de Ockham, Opera philosophica 1)
- Yrjönsuuri, M. 1994. *Obligationes: 14th Century Logic of Disputational Duties*. Acta Philosophica Fennica 55. Helsinki: Societas Philosophica Fennica.
- Yrjönsuuri, M. (Toim.). 2001. *Medieval Formal Logic*. The New Synthese Historical Library 49. Dordrecht: Kluwer.

I





# PLATONISMIN KASVOT

Pauliina Remes

**P**latonismi kumpuaa seuraavasta ambivalentista taustasta. *Yhtäältä* sokraattisen filosofian käytäntö on syvästi henkilökohtaista ja partikulaaria. Eikä tämä koske vain niin kutsuttuja varhaisdialogeja vaan itse asiassa koko Platonin tapaa kirjoittaa filosofiaa dialogimuotoon, vahvojen persoonallisuuksien suuhun. Dialogien väliset erot koskevat usein käsitellyn teeman lisäksi paikalla olevia henkilöitä, heidän erikoisalaansa, luonteenpiirteitään ja tapaansa ottaa osaa filosofiseen keskusteluun. Intellektualistisesta ihmiskuvasta seuraa, että itsen kehitys ja muodonmuutos tapahtuvat erityisesti uskomuksia muokkaamalla ja siten viime kädessä filosofian harjoituksen tuloksena. Riippuen henkilöstä, hänen jo omaksumista uskomuksistaan ja paikastaan maailmassa, tämä prosessi saa erilaisen ilmeisyyden. Dialogit esittelevät meille eräitä tällaisia yksilöllisiä ilmeisyyksiä.

*Toisaalta* platonismin eräs keskeinen piirre on täydellisyiden ja universaalien paradigmojen tavoittelu, johon vain ihminen järjellisenä kykenee. Tieto sekä todellisuutta järjestävistä että hyvää elämää määrittävistä periaatteista nojaa yleiseen ja universaaliin. Filosofin pyrkimys tietoon on samalla osa itserakennuksen projektia, normatiivista muodonmuutosta, joka tähtää hyveelliseen ja onnelliseen sieluntilaan. Tämän projektin *telos* näyttää täydellisyydessään ylyksilölliseltä ja persoonattomalta. Yksilöllisiä ovat ne erilaiset vajavaisuudet, joita persoonat ilmentävät suhteessa ihmisen ideaan tai jumalaan. Karkeasti voisi jopa väittää, että se mikä on yksilöllistä, on katoavaa ja viime kädessä tarpeetonta.

Pohdin persoonana platonismissa tätä taustaa vasten. Tarkastelen aluksi sitä käsitteistöä, jolla persoonaan liittyviä kysymyksiä antiikissa käsiteltiin, sitten persoonuuden esihistoriaa Platonin dialogeissa ja lopuksi niitä ehkä äärimmäisiä ratkaisuja, joihin yllä esitetty ambivalenssi ajaa uusplatonisti Plotinoksen. Järjellisyiden, autonomian ja itsetietoisien reflektion keskeisyys ovat antiikin ja nykyfilosofian yhteisiä piirteitä, mutta platonismissa ne eivät kaikki järjesty saman olennon, maailmassa olevan persoonan ominaisuuksiksi.



Vastaus kysymykseen, löytyykö antiikin filosofiasta vastinetta nykyiselle persoonan käsitteelle, riippuu tietysti siitä, voimmeko ylipäättään paikantaa jonkun yksimerkityksisen persoonan käsitteen. Esimerkiksi Amélie Rortyn mukaan



englannin *person*-termiä käytetään eri tavoilla eri yhteyksissä, eivätkä kaikki sen merkitykset asetu helposti minkään yhden ja yhtenäisen kattomerkityksen alle.<sup>1</sup> Ainakin seuraavat persoonan käytöt tai aspektit ovat kirjallisuudessa usein esillä: 1) tietoinen, rationaalinen ja autonominen subjekti, 2) sosiaalisissa ja kielellisessä vuorovaikutuksessa elävä ja ainakin osittain siinä määrittyvä; 3) moraalisesti vastuullinen agentti; 4) itsetietoinen ja -reflektiivinen olento; 5) omaleimainen yksilö. Viimeistä piirrettä kutsutaan joskus persoonallisuudeksi erotukseksi persoonasta.<sup>2</sup>

Mikäli persoonan käsitteen ajatellaan tavalla tai toisella sulkevan sisälleen kaikki tai useimmat edellä mainitut piirteet, ei sille löydy yksiselitteistä vastinetta sen enempää kreikkalaiseen kuin latinalaiseenkaan filosofian terminologiasta. Eräänlaiseen persoonallisuuteen viittaa termi *kharaktêr*. Metallirahojen merkin tai leiman metaforinen muunnelma merkitsee niin ihmisten kuin asioidenkin yksilöllistä piirrettä tai merkkiä. Usein termi kuitenkin viittaa kokonaisen luokan tai ryhmän ominaisuuteen (esim. Pl. *Phdr.* 263b), ja vain harvoin yksilön ominaispiirteeseen (ks. Arr. *Epict. Disc.* 3.22.80). Ainakin individualistisiin oletuksiin on antiikin yhteydessä parasta suhtautua varauksella. Kasvoja merkitsevä *prosôpon* (siinä merkityksessä usein monikollisena: *prosôpa*) alkaa myöhemmässä käytössä merkitä myös roolia ja lopulta henkilöä, hänen rooliaan maailmassa. *Persona* on tämän termin latinankielinen vastine, joka aluksi tarkoitti runonlausujen vaihtuvaa maskia. Tästä termi kasvaa merkitsemään roolia ja osaa, sekä myös sitä tehtävää, joka henkilöllä on maailmassa (Cic. *Phil.* 8.10.29; *de or.* 3.14.54; Plin. *epist.* 8.7.2.). Vasta Boethiuksen katsotaan määritelleen persoonan rationaalisen luonnon individuaaliseksi substanssiksi (*Liber de persona et duabus naturis*, luku 3).<sup>3</sup>

Niin nykytutkimuksesta kuin antiikin materiaalistakin näkyy, kuinka keskeinen persoonan ja ihmisen käsitteiden välinen suhde on. Vaikka persoona voisikin teoriassa olla joku ei-inhimillinen olento, näyttää siltä, että käsite on muotoutunut nimenomaan ihmisyyden keskeisten ominaisuuksien ja arvostusten mukaiseksi. Persoona ei kuitenkaan voi olla yksinkertainen abstraktio siitä, mitä on olla ihminen. Imeväiset ovat ihmisiä, mutta voidaan kysyä, ovatko he persoonia. Pikemminkin persoona on normatiivinen ideaali, joka nousee kokemuksista ihmisistä.<sup>4</sup> Kreikan ihmistä tarkoittava *anthrôpos* käännetään persoonaksi erityisesti silloin, kun ihmisyyteen liittyviä normatiivisia ideaaleja, kuten järki, sosiaalisuus tai vastuu, on tekstiyhteydessä näkyvissä.

Platonin teoksista persoona löytyy, jos on löytyäkseen, tekstiyhteyksiä selvittämällä ja argumenttien eettisiä taustaoletuksia tarkastelemalla.<sup>5</sup> Onko kuitenkaan mielekästä puhua persoonasta platonismissa, jos vastaavaa käsitettä ei alkulähteissä ole ja joudutaan turvautumaan epäsuoriin menetelmiin? Tämä kysymys kuuluu osana laajempaan kysymykseen siitä, voidaanko filosofian historian – tai miksei myös kaukaisten, eri kielitä käyttävien kulttuurien – konteksteissa tutkia sellaisia käsitteitä, joita tarkasteltavissa kielissä ei ole, kuten esimerkiksi persoonaa, minää tai tietoisuutta. Eräs strategia on hajottaa käsite osiinsa eli niiksi erilaisiksi merkityksiksi, vivahteiksi ja mielleyhtymiksi, joita uskomme siitä avautuvan, ja katsoa ovatko nämä osatekijät lähteissä relevanteissa yhteyksissä läsnä. Tämän metodin

tarkoituksena ei ole tuottaa lähdemateriaaliin käsitettä jota siellä ei ole, mutta se voi osoittaa, missä määrin samankaltaiset ongelmat milloinkin askarruttavat. Paljastaakseen jotakin todella mielenkiintoista, metodi kuitenkin edellyttää pohdintaa siitä, miksi komponentit eivät kyseisessä kulttuurikontekstissa kuulu yhden ja saman käsitteen, tai aina edes keskustelun, alaisuuteen. Tätä kautta paljastuvat olennaiset eroavuudet ei vain käsitteissä vaan myös kysymisen tavoissa.

Persoonan käsitettä lähelle tulevat termit etenkin hellenistisen ja roomalaisen kauden lähteissä eivät syntyneet tyhjästä, vaan vastaamaan tiettyä, mahdollisesti varsinkin filosofisen kielenkäytön olemassa olevaa tarvetta. Tarkoitukseni on seuraavassa tarkastella niitä jo Platonilla esillä olevia teemoja ja merkityksiä, joita varten käsitteet syntyvät. Useat esille tulevista piirteistä sivuavat alussa antamamaani viiden persoonan merkityksen tai piirteen listaa. Yritän siis rakentaa eräänlaista persoonan käsitteen varhaista genealogiaa.

## Kasvokkuus

Kreikan termi *prosôpon* merkitsee ensisijaisesti kasvoja. Nämä kasvot eivät kuitenkaan ole vain puhdas fyysinen olemus, kasvonpiirteet. Laajemmassa merkityksessä ne ovat kasvot joilla on nimi ja olemus. Kreikkalaisessa kaupunkivaltiossa jokaisella vapaalla miespuolisella kansalaisella on omat, tunnetut kasvonsa. Platonin dialogien henkilöt ovat usein tunnettuja hahmoja, joiden nimien mainitseminen jo muistuttaa henkilön osuudesta tietyn ajan tapahtumissa. *Pitojen ja Alkibiades I:n* Alkibiades lienee tunnetuin esimerkki, jonka kauneus, suhde Sokrateeseen sekä myöhempien vaiheiden häikäilemättömän opportunistinen poliittinen peli olivat antiikissa (surullisen) kuuluisia. Niin Ateenan kansalaisen kuin dialogin hahmonkin kasvot ovat tunnetut kuitenkin syvemmissä mielessä. Niillä on määrätty paikkansa yhteisössä, niillä on konteksti ja menneisyys. Henkilön paikan yhteisössään määrittää jo hänen nimensä: esittelyyn kuuluu olennaisesti patronyymi eli isän nimi. Tämä liittää hänet tiettyyn sukuun ja sosiaaliseen asemaan. Henkilöllä on oma genealogiansa. Dialogien kehyskertomukset esittelevät joskus keskushenkilöitä taustaa ja yhteiskunnallista roolia vielä eksplikoiden.<sup>6</sup> Usein lukijan odotetaan lisäksi tuntevan heidän tulevaisuutensa eli heidän usein jo dialogin kirjoittamishetkellä päätyneen elämänsä kokonaisuus. Keskeisin esimerkki tästä on tietysti Sokrates, jonka kuoleman kynnyksellä tekemät, loppuun asti johdonmukaiset valinnat ovat merkittävä osa hänen persoonaansa. (Persoonuuden tähän elämän pituiseen kokonaisuuteen palaan tuonnempana Plotinoksen yhteydessä.)

Dialogien esille tuomat kasvot ovat paikoitellen myös persoonalliset. Toiset osallistajat ovat luonteeltaan helposti kiivastuvia, toiset myötäileviä, jotkut matemaattisesti lahjakkaita ja niin edelleen. *Valtion* kasvatusohjelma perustuu siihen, että tunnustetaan yksilön toisaalta synnynnäiset, toisaalta kasvatuksen kautta rakentuvat luonteenpiirteet (esimerkiksi 4.429d-430b). Synnynnäiset taipumukset voivat olla positiivisia, kuten erilaisia synnynnäisiä lahjakkuuksia, mutta ne voivat olla myös esteitä totuuden ja hyveellisyyden tavoittelussa: persoona voi

olla perinyt tai omaksunut ympäristöstään esimerkiksi helposti suuttuvan luonteen. (Pl. *Phlb.* 11d; Plot. *Enn.* VI.3.18.19-21; III.1.5.17; tavoista ja taipumuksista ks. myös Arist. *Cat.* 8b; 9a-b.)

Dialogien *kasvokkuus* on edelleen liitoksissa platonistisen filosofian argumentatiiviseen luonteeseen. Filosofian dramatisaatiossaan Platon korostaa uudelleen ja uudelleen sitä, miten henkilökohtaiset oletukset ja luonteenpiirteet vaikuttavat keskustelun kulkuun. Tämä draama ei ole pelkkää filosofian reunakuvitusta. Platon olettaa, että uskomuksia on aina persoonilla. Uskomukset nousevat ihmisen kokemuksista, hänen henkilöhistoriastaan ja paikastaan maailmassa. Vaikka käsitellyt kysymykset ovatkin yleisiä ja pyritään kohti yleispäteviä määritelmiä, on filosofian käytännöllä persoonallinen lähtökohta. Erityisen merkittävää tämä on silloin, kun keskustellaan siitä, kuinka meidän tulisi elää. Esimerkiksi vastuun ja oikeudenmukaisuuden teemat ovat monimutkaisissa yhteyksissä toisiinsa – ne ovat kiinni koko elämässä (Frede 1992). Persoonaa tuo keskusteluun kokonaisen uskomusjoukon, joka mahdollistaa ei vain yhden, kontekstista irrotetun uskomuksen vaan niiden välisten yhteyksien tarkastelun.<sup>7</sup> Uskomus kuuluu aina johonkin kokonaisuuteen, ja persoonaksi voidaan kutsua sellaista ihmistä, jolla on kokonainen joukko uskomuksia ja joka kykenee niiden keskinäisten suhteiden refleктоimiseen. Argumentaatiossa persoonan läsnäolo tarjoaa lisäksi eri näkökulman, joka voi olla myös yllätyksellinen.<sup>8</sup>

Platon vaatii osallistujia usein esiintymään ”omana itsenään” eli kertomaan mitä he todella ajattelevat piiloutumatta auktoriteettien selän taakse (esim. *Gorgias* 495a). Asettaessaan uskomuksensa avoimesti tarkasteltavaksi ihminen ottaa vastuun niistä, sitoutuu niihin. Sitoutuminen paikantaa osallistujat suhteessa toisiinsa. He antautuvat keskustelusuhteeseen.<sup>9</sup> Tämä rehellisyyden ja avoimuuden vaatimus ei ole vain eettinen vaan nimenomaan metodologinen. Hypoteettinen uskomusjoukko, siis mikä tahansa joukko propositioita, ei ole argumentaatiolle hedelmällinen lähtökohta. Mielekästä on tarkastella kysymyksiä, jotka nousevat ihmisten todellisista uskomuksista. Edelleen sitoutuminen velvoittaa henkilöä tarkastelemaan uskomustensa seuraussuhteita loppuun saakka, sekä muokkaamaan uskomusjoukkoa mikäli keskustelu osoittaa siinä loogisia ongelmia. Pyrkimys on kohti uskomusten hallintaa, todellista filosofista positiota.

Kasvokkuus on siis filosofian harjoituksen reunaehto. Vaikka jotkut Platonin teokset ovatkin pikemminkin puheen- kuin dialoginomaisia (esimerkiksi *Pidot* ja *Timaios*), ja vaikka muodollisempia argumentaatioita esiintyy joissakin niistä (esimerkiksi *Sofistissa*), on näissäkin dialogeissa kasvokkuuden piirteitä. Dialogi on myös se toistuva muoto, johon Platon palaa. Tämä ei johdu mistään satunnaisesta mielityksestä näytelmään, vaan näkemyksestä, että filosofiaa harjoitetaan persoonasta käsin ja persoonien välillä. ”Sinä, Sokrates, annoit meille tämän yhdessäolon, ja annoit myös itsesi, jotta määriteltäisiin, mikä inhimillisistä omistuksista on paras.” (*Phlb.* 19c4-6.) Kysymykset asettuvat persoonasta käsin, filosofian taas odotetaan heijastuvan takaisin persoonaan ja hänen elämäänsä. (Nehamas 1998, esim. 5-6.)

## Ciceronianinen yhteenveto: stoalaisen neljä persoonaa

Kasvokkuuden eri muodot ovat esillä harvinaisessa *persona*-termiä systemaattisesti tarkastelevassa tekstissä, Ciceron teoksessa *De Officiis*. Puhujafilosofi esittää, että jokaisella ihmisellä on neljä persoonaa: 1) rationaalinen olemus, joka on yhteinen kaikkien ihmisten kanssa; 2) se, mikä henkilössä on yksilöllistä, juuri hänelle ominaista. Lisäksi hänen paikkansa maailmassa, johon liittyy sekä 3) annettu paikka eli mihin aikaan, paikkaan, sosiaaliseen asemaan ja tilanteeseen on syntynyt, että 4) valittu paikka eli ammatti ja otettu paikka yhteisössä. (Cic. *de off.* I.107-121.) *Persona* määrittyy sisäisesti essentiaalisen ja jaetun olemuksen sekä yksilöllisen, persoonallisen ja valitun kautta. Ulkoisesti se määrittyy yksilön maailmallisen aika-paikka -tilanteen kautta.

Tämä neljän persoonan lista ei ole ensisijaisesti teoreettinen rakennelma persoonuuden eri puolista, vaan se pyrkii erittelemään tekijät, jotka määrittävät moraalisia valintoja (Gill 1990, 174). Menemättä sen syvemmälle stoalaisuuteen tai roomalaiseen filosofiaan, huomionarvoista on että Ciceron *persona* – joka perustuu Panaitioksen toisella vuosisadalla eKr. kirjoittamaan kreikkalaiseen esikuvaan – eksplikoijaksi paljon jo platonismille keskeistä. Se kattaa henkilön oman ominaislaadun sekä hänen yhteisöllisen ja maailmallisen paikkansa. Jälkimmäiset nähdään myös yksilöllisinä, mutta ne erotetaan yksilön muista ominaisuuksista, koska ne kuvaavat persoonaa suhteessa tämän taustaan ja muihin ihmisiin. Niin Ciceron kuin Platoninkin *persona* rakentuu kuitenkin jaetun inhimillisen olemuksen, ja erityisesti sen keskeisen piirteen, järjen, ympärille. Järki mahdollistaa edellä kuvatun filosofian harjoituksen ja paremman elämän tavoittelun.

Ciceron teksti nostaa esille myös artikkelin alussa esittelemäni ambivalenssiin liittyvän ongelman: mikäli persoonan on toiminnassaan otettava huomioon sekä jaettu järkiolemuksensa että omat ominaispiirteensä ja luonnolliset taipumuksensa, on todennäköistä, että monissa tilanteissa nämä ovat ristiriitaisia ja molempien noudattaminen siten mahdotonta. Eräs mahdollinen kanta on, ettei ihmisen yksinkertaisesti tule toteuttaa niitä puolia itsestään, jotka ovat ristiriidassa jaetun rationaalisen luonnon kanssa. Tärkeää ei siten olisi yksilöllisyys sen itsensä vuoksi, vaan ainoastaan ne yksilölliset ominaisuudet, jotka tekevät meistä merkittäviä tai hyveellisiä.<sup>10</sup> Persoonallisuutta merkityksellisempi on se monimutkainen tausta, joka vastuullisen moraalisen toimijan on otettava huomioon valintoja tehdessään. Myös platonismissa filosofian harjoituksesta paljastuu normatiivinen ja yliyksilöllinen ideaali: keskeisiä eivät lopultakaan ole henkilökohtaiset muistot vaan uskomusten täydellinen rationaalinen järjestys, jonka tulisi vastata maailman järjestystä.<sup>11</sup> Itsetieto, johon Delfoin oraakkeli ihmisiä kehottaa, on niin *Kharmideessa* kuin *Alkibiades I:ssä*kin jotakin ihmisen maailmallisen paikan ja luonnon ylittävää. Minä, joka pyritään tuntemaan, on pikemminkin jumalallinen järki kuin kasvokas persona. (*Charm.* 164-165; *Alc. I.* 133c.)

## Plotinos ja persoona metafysiikan hierarkiassa

Platonistinen persoona sijoittuu kiinteästi metafyyssiseen taustaan. Vaikka ajatus kahden metafyyssisen tason tai maailman hierarkkisesta erillisyydestä onkin tutkimuksessa asetettu kiistanalaiseksi, se antaa hyvän tausta ihmisyyden kahtiajakoiselle olemukselle. Niin kuin aistimaailma on ideoiden kuva, siten ruumiillinen henkilö on puhtaan sielunsa kuva maailmassa.<sup>12</sup> *Faidonissa* kuolematon sielu asuttaa maailmaan sidottua ja katoavaista ruumista (*Phd.* 79-80). Kasvot ovat siis se välttämätön muoto, jonka sielu saa, tai ottaa, ollakseen maailmassa. Maailmassa oleminen on olemista materiaan kanssa ja yhteydessä, ruumiillisena. Ruumiillisuuteen kuuluvat yksilölliset kasvot, nämä kasvot ilmentävät yhtäältä sielun tilaa ja synnynnäistä kauneutta, toisaalta yksilöllisten muotojen ja ominaispiirteiden kautta aistimaailman moneutta ja moninaisuutta. Kasvokkuus on myös elossa oloa. Elävät kasvot ovat sielun todellinen ilmaus, siksi kuolleen kasvoissa kauneudesta on enää häivähdyks jäljellä (*Plot. Enn.* VI.7.22.27-8).

Mutta maailma eli moneus on myös vajaavuutta suhteessa ideoiden täydellisyteen ja ykseyteen. Kaksisataa vuotta jKr. vaikuttanut uusplatonisti Plotinos vie äärimmäisiin johtopäätöksiin useita alkuperäisen platonismin epämääräisiä ehdotuksia ja retorisia painotuksia. Erityisesti uusplatonismissa, mutta tietyssä määrin jo Platonilla, hierarkkinen metafysiikka jakaa ihmisen eri kerrostumiin. Yhden tullessa moneksi täydellinen pirstaloituu vajavaisiksi osiksi, jotka yhdesäkin ilmaisevat esikuvastaan vain kalpean aavistuksen.

Plotinoksen kaksikerroksinen malli näkyy hyvin hänen versiossaan valtio-sielu-analogiasta. Jokainen persoona on kuin kaksikerroksinen kaupunki. Ylhäällä on hyvin järjestetty ja kaunis akropolis, eli puhdas järki tai intellekti, alhaalla kaoottinen alakaupunki, eli aistien, tunteiden ja ruumiillisten halujen puoli. (*Plot. Enn.* IV.4.17.) Intellekti, kuten akropoliskin, on autonominen,<sup>13</sup> eräänlainen riippumaton lainsäätävä (esim. *Plot. Enn.* VI.8.5-6; V.1.11; V.3.3.23-39). Ruumiillisuutensa lumoama ihminen on kuten huono poliittinen järjestelmä, jossa alaosat ovat kovaäänisiä ja järjestäytymättömiä, ja jota leimaa osien välinen taistelu. Tällaiselta valtiolta puuttuu yhtenäisyyttä ja harmoniaa, kun taas hyveellisessä valtiossa ja ihmisessä akropoliin kaunis järjestys heijastuu alakaupungin rakenteeseen.

Jokainen persoona koostuu riippumattomasta ja autonomisesta osasta, intellektistä, ja ruumiissa olevasta maailmallisesta osasta. Tässä kahtiajakoisuudessa näkyikin antiikin persoona-käsityksen eräs keskeinen kehityslinja. Yksilöllisyys, vastuullisuus sekä moraalisten valintojen reflektio tapahtuvat maailmassa ja ruumiillisena, ja sikäli persoona on mitä suurimmassa määrin maailmallinen. Yksi persoonuuden keskeisistä piirteistä, autonomia, joka viime kädessä mahdollistaa maailmalliset valinnat, on kuitenkin vain ihmisyyden osan, eli paradigmaattisen järjen piirre. Tällainen puhdas intellekti (*nous*), joka muodossa tai toisessa esiintyy jo Platonilla ja Aristoteleella, voi Plotinoksen mukaan suuntautua vain tiedon järkkymättömiin objekteihin, ei näkyvään maailmaan tai toimintaan siinä (esimerkiksi V.9.7.). Maailmassa käytössä oleva erehtyvä järki (*dianoia*) saa kykynsä ja lakinsa tältä paradigmaattiselta järjeltä, mutta näkyvä, materiaan ja

ajallisuuteen sidottu maailma asettaa sen toteutumiselle rajoituksia ja esteitä (Plot. *Enn.* IV.4.17). Maailmallisuus nähdään myöhäisantiikissa autonomian ongelmana ja esteenä, järjen täydellinen riippumattomuus taas sekä paradigmana että (usein saavuttamattomana) normatiivisena *teloksena*.

Kuten kaupunki-analogiasta näkyy, järjen mukainen elämä on maailmallisen minän mahdollisuus yhtenäisyyteen ja edes jossain määrin autonomiseen identiteettiin. Platonin *Valtion* kolmiosaista sielua voidaan tulkita tavalla, jossa autonominen persoona syntyy osien harmoniasta eikä järjen hirmuvallasta yli muiden toimintamotivaatioiden. Persoona ei voi olla sisäisten voimien, kuten järjen ja halujen taistelujen näyttämö, tai se, joka valitsee näiden kahden väliltä. Kuten Christine Korsgaard (1999) on huomauttanut, erilaiset toimintamotivaatiot kuuluvat persoonuuteen, ne eivät ole jotakin sen ulkopuolella. Tähän liittyy myös normatiivinen vaatimus. Mikäli toiminnan halutaan nousevan koko persoonasta, tulisi toimintamotivaatioiden olla samansuuntaisia ja siten yhdistää persoonaa edelleen. Samoin Plotinoksen kaupunki on yksi ja yhtenäinen vain, jos akropolista ja alakaupunkia määrittävät jaetut pyrkimykset.

Persoonaksi voidaan kutsua aisti- ja materialistisessa maailmassa elävää ruumiillista olentoa, joka eroaa eläimistä siksi, että kykenee järjkeytyyn ja erityisesti itsetarkasteluun ja -tuntemukseen. Rationaaliset ja refleksiiviset kyvyt mahdollistavat persoonan jatkuvan itserakennuksen projektin, jossa erityisesti uskomuksia muokkaamalla kehitetään ja yhtenäistetään itseä. Juuri tästä syystä elämän kokonaisuus on merkittävä: persoona on se kokonaisuus, jonka maailmallinen järki muodostaa elämästään ruumiissa, käyttäen mahdollisuuksiaan ajassa. (Remes 2001.)

Vaikka Plotinos onkin uusplatonisteista vähiten eskapistinen, on oireellista että hän korottaa järjen akropolikseksi muun kaupungin saavuttamattomiin. Hänen näkemyksensä persoonan maailmallisten osien kyvyistä on pessimistinen – joskus hän rajaa ne kokonaan minän ulkopuolelle (*Enn.* II.3.15.27). Plotinoksen Platonluennan mukaan Kohtalon pyörä jakaa ihmisille heidän moraaliset taipumuksensa, niiden mukaisen toiminnan lähtökohdat ja alttiudet tunteisiin. Annettuina ominaisuuksina nämä eivät ole kenenkään todellinen olemus. Järki, joka ainoana on jokaisen omassa vallassa, ilmaisee todellista minuutta. (*Enn.* II.3.9.1-16. Ks. myös Pl. *Rep.*10.617.) Elämä ruumiissa on kuin näytelmä. Kasvot ovat näyttelijän näyttämön takana pukema ja ottama rooli. Yhtä turhaa kuin on suhtautua vakavasti roolihenkilön tuskiin ja murheisiin, on kuvitella, että aistimaailman murheet todella kuuluisivat meille. (*Enn.* III.2.15.) Plotinos siis tunnustaa kasvokkuuden maailmassa olemisen välttämättömänä muotona, mutta kiistää kasvojen merkityksellisyyden. Elämäkerran mukaan filosofi ei antanut edes maalata kuvaa kasvoistaan (Porph. *peri Plot.* 1). Kuolleet kasvot ja kasvojen kuvalliset esitykset ovat pelkkiä naamioita, joihin sielu ei puhalla kasvokkuuden elämää.



Nykykäsite 'persoona' jakautuu platonismissa maailmallisen, empiirisen minän ja ideaaliminän, täydellisen tietäjän erilaisiksi ominaisuuksiksi. Tämä jako on

kuitenkin ymmärrettävä sitä taustaa vasten, että antiikissa järki on aina järki maailmassa. Rationaalisuus on maailman keskeisten, toistuvien piirteiden ymmärtämistä. Kuten *Timaioksen* ”luomiskertomuksesta” käy ilmi, maailma on luotu havaittavaksi ja järjellä ymmärrettäväksi, ja järki sitä luonnostaan ymmärtämään. Tämä välttämätön yhteys on linkki maailmallisen minän ja ideaaliminän välillä. Täydellinen järkikin on tässä erityismerkityksessä maailmallinen.

Tiettyjen Platonin dialogien ja varsinkin Plotinoksen paikoittaisen retoriikan maailmanvastaisuutta ei kuitenkaan voi selittää pois. Myöhäisantiikin maailmasta kääntymisen tulkkinä Plotinos uhraa maailmallisen persoonuuden ja yhtenäisen, vastuullisen toimijuuden idealle paradigmaattisen autonomisesta järjestä, joka ilmaisisi vain itseään, ei riippuvaisuuttaan maailmasta. Mutta jo häntä paljon varhaisemmilla roomalaisilla kirjoittajilla persoonaan liittyy negatiivisia mielleyhtymiä. *Persona* merkitsee esimerkiksi omaksuttua liian ankaraa roolia eräänlaisen autenttisen lempeyden vastakohtana, tai runoilijoiden vaihtuvaa maskia verrattuna viisaan pysyvään ja vakaaseen olemukseen. (Ks. esim. Sen. *epist.* 24.13; Cic. *de or.* 2.47.194; Sull. 3.8; Mur. 3.6; *de off.* 1.97.) Persoona ei ole vain sielun ilmaus maailmassa, vaan myös sen negaatio. Koska sielun ottama maailmallinen muoto ei milloinkaan voi kuvata esikuvaansa oikein, se on myös sen salaamisen akti, naamio jonka taakse todellinen luonto piiloutuu. Ihmisen omat, naamioimattomat kasvat ovat kasvottomat.

Helsingin yliopisto

## Viitteet

- <sup>1</sup> Rorty 1990. Persoonuuden ehdoista ks. myös Dennett 1969.
- <sup>2</sup> ”Personality” ja ”personhood”, Gill 1988, 169-170.
- <sup>3</sup> *Persona est naturae rationalis individua substantia. Patrologia Latina* 64.1343c.
- <sup>4</sup> Ks. Wiggins 1987; Gill 1990, johdanto.
- <sup>5</sup> Gerson (tulossa).
- <sup>6</sup> Esimerkiksi kauniin ja järkevän Kharmideen kerrotaan samannimisessä dialogissa perineen niin isänsä kuin äitinsä suvusta ulkonäköä ja kunnollisuutta, Theaitetos puolestaan esitellään hyvän ja viisaan isän matemaattisesti lahjakkaana poikana ja sodassa myöhemmin kunnostautuneena ja haavoittuneena.
- <sup>7</sup> Uskomusjoukon sisäisten loogisten suhteiden tarkastelu on sokraattisten dialogien erityispiirre, mutta myös myöhempien dialogien tietokäsitys sisältää holistisia piirteitä: tietoa ei voi olla vain idean kontemplaatio, vaan sen ymmärtäminen suhteessa muihin ideoihin. McCabe 2000; Fine 1990.
- <sup>8</sup> Yllätyksellisyyttä korosti eräässä vielä julkaisemattomassa esitelmässään Myles Burnyeat.
- <sup>9</sup> *Parrhesiasta* eli suorapuheisuudesta antiikin filosofiassa ks. Monoson 2000; Remes 2002.
- <sup>10</sup> Gill 1990, 179-180 esittää, että tämä olisi ollut myöhäisstoalaisen Epiktetoksen ratkaisu. Ks. esimerkiksi jokaisessa elämän roolissa hyveellistä toimintaa korostava tekstiote: Arr. *Epict. Disc.* 2.10.

- <sup>11</sup> McCabe 2000, 272; Plotinoksesta ks. Remes 2001, luku. III.2.  
<sup>12</sup> Analogiaa korostaa Gerson (tulossa).  
<sup>13</sup> Vaikka *autonomia* sana onkin kreikkaa, se ei ole Plotinoksen käytössä. Sen sijaan hän puhuu itseriittoisuudesta tai riippumattomuudesta (*autarkeia*), siitä, miten järjen asiat ovat sen ”omassa vallassa” (*eph' hêmin*) ja eräänlaisesta sielun ja erityisesti rationaalisen mielen ”vapaasta vallasta” (*autexousion*).

## Lähteet, joista käytetään lyhenteitä

Arr. Epict. *Disc.*

Epictetus (Epiktetos). *The Discourses as Reported by Arrian, The Manual, and Fragments (Dialekseis, Homiliai, ”Keskusteluja”)*. Kääntänyt W. A. Oldfather. Loeb Classical Library. Cambridge, Mass. & London: Harvard University Press & William Heineman, 1925-28.

Arist. *Cat.*

Aristotle (Aristoteles). *Categories, On Interpretation, Prior Analytics* (Katêgoriai, ”Kategoriat”). Kääntänyt H. P. Cooke. Loeb Classical Library. Cambridge, Mass. & London: Harvard University Press & William Heineman, 1938.

Cic. *de off.*

Cicero. *Vanhuudesta, Ystävyydestä, Velvollisuuksista (De officiis, ”Velvollisuuksista”)*. Suomentanut Marja-Itkonen Kaila. Porvoo & Helsinki: Werner Söderström Osakeyhtiö, 1967, 97-171.

Cic. *de or.*

Cicero. *De oratore* (”Puhujasta”). Kääntänyt H. Rackham. Loeb Classical Library. Cambridge, Mass. & London: Harvard University Press & William Heineman, 1960.

Cic. *Phil.*

Cicero. *Philippics (In Marcum Antonium oratio Philippica, ”Filippolaispuheet”)*. Kääntänyt Walter C. A. Ker. Loeb Classical Library. London & Cambridge, Mass: William Heineman & Harvard University Press, 1963.

Cic. *Sull.*

Cicero. *The Speeches (Pro P. Sulla oratio, ”Sullan puolustus”)*. Kääntänyt Louis E. Lord. Loeb Classical Library. London & Cambridge, Mass: William Heineman & Harvard University Press, 1964, 262-359.

Cic. *Mur.*

Cicero. *The Speeches (Pro L. Murena oratio, ”Murenan puolustus”)* Kääntänyt Louis E. Lord. Loeb Classical Library. London & Cambridge, Mass: William Heineman & Harvard University Press, 1964, 148-255.

Pl. *Alc. I.*

Platon. *Alkibiades I*. Teokset VII. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Otava, 1999, 33-83.

Pl. *Charm.*

Platon. *Kharmides*. Teokset I. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Otava, 1999, 149-179.

Pl. *Grg.*

Platon. *Gorgias*. Teokset II. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Otava, 1999, 7-106.

Pl. *Phd.*

Platon. *Faidon*. Teokset III. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Otava, 1999, 7-79.

Pl. *Phdr.*

Platon. *Faidros*. Teokset III. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Otava, 1999, 145-206.



Pl. *Phlb.*

Platon. *Filebos*. Teokset V. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Otava, 1999, 269-344.

Pl. *Rep.*

Platon. *Valtio (Politeia)*. Teokset IV. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Otava, 1999.

Plin. *epist.*

Pliny (Plinius nuorempi). *Letters (Epistulae, "Kirjeet")*. Kääntänyt William Melmoth. Loeb Classical Library. London & Cambridge, Mass: William Heineman & Harvard University Press, 1961.

Plot. *Enn.*

Plotinus (Plotinos). *Enneads ("Enneadit")*. Kääntänyt A. H. Armstrong. Loeb Classical Library. Cambridge, Mass. & London: Harvard University Press & William Heineman, 1966-1988.

Porph. *peri Plot.*

Porphyry (Porfyrios). *Porphyry on Plotinus ("Plotinoksen elämäkerta"), Ennead I*. Kääntänyt A. H. Armstrong. Loeb Classical Library. Cambridge, Mass. & London: Harvard University Press, 1966.

Sen. *epist.*

Seneca. *Epistulae Morales (Epistulae morales ad Lucilium, "Moraalifilosofisia kirjeitä Luciliukselle")*. Kääntänyt Richard M. Gummere. Loeb Classical Library. London & Cambridge, Mass: William Heineman & Harvard University Press, 1961.

## Muut lähteet

Boethius, Anicius Manlius Torquatus Severinus. *Liber de persona et duabus naturis*. Toim. Migne, J.-P. Opera omnia. Patrologiae cursus completus, Series Latina; t. 64. Pariisi: Apud Garnier Fratres, 1891.

Dennett, D. 1969. "Conditions of personhood". Teoksessa Rorty, A. (toim.) *The Identities of Persons*. Berkeley, Los Angeles & London: University of California UP, 175-196.

Fine, G. 1990. "Knowledge and belief in *Republic* 5-7." Teoksessa Everson, S. (toim.) *Epistemology*. Cambridge Companions to Ancient Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 85-115.

Frede, M. 1992. "Plato's arguments and the dialogue form". Julkaisussa *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Supplementary Volume, 201-219.

Gerson, L. P. painossa. *Knowing Persons. A Study in Plato*. Oxford: Oxford University Press.

Gill, C. 1988. "Personhood and personality: the four-personae -theory in Cicero *De Officiis I*". Julkaisussa *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Volume 7; 169-199.

Gill, C. (toim.) 1990 *The Person and the Human Mind. Issues in Ancient and Modern Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.

Korsgaard, C. 1999. "Self-constitution in the ethics of Plato and Kant." Julkaisussa *The Journal of Ethics*. Volume 3, 1-29.

McCabe, M. M. 2000. *Plato and his Predecessors. The Dramatisation of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.

Monson, S. 2000. *Plato's Democratic Entanglements. Athenian Politics and the Practice of Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.

Nehamas, A. 1998. *The Art of Living. Socratic Reflexions from Plato to Foucault*. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press.

- Remes, P. 2001. *Plotinus' Philosophy of the Self. Unity, Reason and Self-Awareness*. PhD-thesis, King's College, University of London.
- Remes, P. 2002. "Avoim keskustelu ja sen viholliset". Julkaisussa *Tiede & Edistys* 2, 101-111.
- Rorty, A. 1990. "Persons and Personae". Teoksessa Gill, C. (toim.) *The Person and the Human Mind. Issues in Ancient and Modern Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- Wiggins, D. 1987. "The person as object of science, as subject of experience, and as locus of value". Teoksessa Peacocke, A ja Gillett, G. (toim.) *Persons and Personality. A Contemporary Inquiry*. Oxford: Basil Blackwell, 56-74.

# ARISTOTELES JA PERSOONA

Juha Sihvola

**P**ersoonan käsite tuli filosofisen keskusteluun paljon Aristotelesta myöhemmin. Aristoteleen teoksissa ei ole mitään yksittäistä käsitettä, jota voitaisiin pitää persoonan käsitettä vastaavana. Siksi on perusteltua kysyä, onko Aristoteleella mitään annettavaa persoonan filosofialle. Jos vastaus olisi kielteinen, Aristotelesta ja persoonaa käsittelevä artikkeli olisi erittäin lyhyt. Jos kysymykseen kuitenkin vastataan myönteisesti, perustelut voidaan esittää ainakin kahdella toisistaan olennaisesti eroavalla tavalla.

Descartesista ja Lockesta Derek Parfitiin ulottuvassa traditiossa on persoonan käsitteessä ollut kaksi keskeistä piirrettä: tietoisuus itsestä tahdon ja toiminnan keskuksena ja ajatus, että tämä tietoisuus on subjektiivista, maailmaa ensimmäisen persoonan näkökulmasta tarkastelevaa. Persoonana, subjektiivisesti itsestään tietoisena olentona oleminen on myös ymmärretty ihmisiä eläimistä erottavaksi piirteeksi ja inhimillisen maailman käsittämisen perustaksi.

Yksi mahdollisuus lähestyä aihetta on kysyä, esiintyykö Aristoteleen ajattelussa mitään edellä luonnehdittua Descartesin jälkeisen tradition persoonan käsitettä muistuttavia piirteitä, mitkä kartesiolaisen persoonakäsityksen piirteet taas Aristoteleelta puuttuvat sekä mistä nämä erot ja yhtäläisyydet mahdollisesti johtuvat. Toinen mahdollisuus on ottaa lähtökohdaksi modernissa filosofiassa kartesiolaista persoonan käsitettä vastaan esitetty kritiikki ja pohtia sisältyykö Aristoteleen mielen filosofiaan elementtejä, joiden pohjalta tätä kritiikkiä voisi kehittää ja täsmentää. Tarkastelen aihettani ensin edellisestä ja sitten jälkimmäisestä näkökulmasta.

## Minuus ja tietoisuus

Käsitellessään inhimillisen toiminnan vapautta ja vastuullisuutta *Nikomakhoksen etiikan* III kirjan alussa Aristoteles esittää, että tietämättömyys olosuhteista voi tehdä toiminnasta tahdonvastaisen ja vähentää toimijan vastuunalaisuutta (III 1, 1109b36-1110a1). Tätä tietämättömyyttä on monenlaista, mutta yksi tapaus on, että henkilö on tietämätön siitä, kuka hän on (1111a3-4). Aristoteles kuitenkin

huomauttaa myös, että ellei henkilö ole hullu hän ei voi olla yhtä aikaa tietämätön kaikista tekoon liittyvistä asioista eikä ”myöskään tekijästä, sillä kuinka hän ei tuntisi itseään” (1111a7-8).

Kohtaan ei sisälly ristiriitaa, sillä Aristoteles tarkoittaa, että normaali ihminen identifioi itsensä oikein tekojensa, kokemustensa, aistimustensa, tunteidensa ja ajatustensa subjektiksi, mutta siitä huolimatta hänellä voi olla virheellisiä käsityksiä siitä, millaisia ominaisuuksia hänellä on. Henkilö voi esimerkiksi erehtyä siitä, kenen lapsi hän tosiasiansa on.

Huomautus ihmisen minäkäsitykseen sisältyvistä erehtymisen mahdollisuuksista on kiinnostava kahdesta syystä. Siitä käy ensinnäkin ilmi, että Aristoteles osasi muotoilla minuuden filosofian peruskysymyksiin kuuluvan ongelman: mitkä ominaisuudet tekevät minusta juuri sen yksilön, joka tosiasiansa olen ja onko minulla oikea käsitys näistä ominaisuuksista? Elämänfilosofinen pohdiskelu aiheesta, kuka oikeastaan olen, ei kuitenkaan paljon kiinnostanut Aristotelesta. Tämä johtui mitä ilmeisimmin siitä, että hän ei pitänyt ihmisen yksilöllistä ulottuvuutta eettisesti olennaisena. Hyvä ihminen on ihmisen lajityypillisten piirteiden hyvä toteuttaja. Ei ole filosofisesti kiinnostavaa, millaisia yksilöllisiä valintoja ihminen tekee objektiivisesti ja lajikeskeisesti spesifioidun hyvän elämän mallin sisällä (ks. Knuutila 1988).

Toiseksi vaikka Aristoteles myönsi ihmisten usein erehtyvän ominaisuuksistaan, hän piti kuitenkin melko ilmeisenä, että ihmisellä on oikea käsitys itsestään tekojensa tekijänä ja mielentilojensa kokijana. Monet nykyiseen minuuden filosofiaan kuuluvat ongelmat eivät siksi nouse esiin Aristoteleen ajattelussa. Hän pitää ilmeisenä tosiseikkana sitä, että henkilöllä on kokemustensa subjektina yksi minuus, ei useita. Vaikka Aristoteles esittää esimerkiksi teoksen *Sielusta* III kirjassa epäselviä mutta jälkivaikutukseltaan mittavia huomautuksia järjen teoreettisen osan erillisyydestä (*De anima* III 5), hän tavanomaisesti ajattelee, että kaikilla henkilön aistimuksilla ja ajatuksilla on yksi ja sama kokija.

Aristoteleelle minuus on myös temporaalisesti jatkuvaa. Hän ei pidä kiinnostavana filosofisena kysymyksenä sitä, olenko minä nyt sama henkilö kuin esimerkiksi 20 vuotta sitten. Muistivirheitä tietenkin tapahtuu, mutta massiiviset erehdykset kokemusmaailman identifioimisessa ovat merkki vakavasta mielisairaudesta. Teoksessa *Muistamisesta ja mieleen palauttamisesta* Aristoteles mainitsee tällaisesta esimerkkinä Antiferon Oreioslaisen ja muut mielipuolet, jotka ilmeisesti eivät pelkästään muistaneet suurta osaa menneisyyden tapahtumista väärin vaan myös kokivat toisille ihmisille sattuneet kokemukset ikään kuin ominaan (*De memoria* 451a 8-12, ks. myös Annas 1992). Voisi kuvitella myös päinvastaisen väärinkäsityksen. Henkilö voisi ajatella, että hänellä olevien mielentilojen kokija on joku muu kuin hän itse. Teoksen *Muistamisesta ja mieleen palauttamisesta* valossa tällainen ajatus olisi vähintään erittäin vakavan henkisen häiriintyneisyyden osoitus, mutta *Nikomakhoksen etiikan* III kirjan perusteella Aristoteles näytti pitäneen sitä pikemminkin täysin mahdollisena.

Tavanomaiseen muistamiseen sisältyy Aristoteleen mukaan paitsi informaation säilyttäminen tapahtuneista tapahtumista myös tietoisuus siitä, että henkilö itse

on ollut kyseisten tapahtumien kokija tai tekijä (ks. Annas 1992). Samantapainen tietoisuus on liittyy kaikkiin mentaalisiin tiloihin: ajatuksiin, aistimuksiin ja tunteisiin. Tunteiden osalta Aristoteles oli omaksunut Platonin *Fileboksessa* esitetyn ja ilmeisesti Akatemian piirissä kehitetyn ajatuksen, jonka mukaan nautintoihin ja tuskiin sekä nautintoa ja tuskaa sisältäviin monimutkaisempiin tunteisiin sisältyy yhtenä osatekijänä tietoisuus itselle tapahtuvista miellyttävistä tai epämiellyttävistä muutoksista (ks. *Retoriikka* I 10-11). Tämä tietoisuus on tunteen affektiivinen aspekti tai tuntumiskomponentti (ks. Knuutila & Sihvola 1998). Vastaavasti, kun henkilö aistii jotakin eli sielu ottaa vastaan aistittavan muodon ilman ainetta ja omaksuu siten tietyn informaatioisällön (*De anima* II 12), hän on samalla tietoinen siitä, että tällainen aistimustapahtuma tapahtuu hänelle (*De anima* III 2). Edelleen, kun henkilö ajattelee, hän on samalla tietoinen ajattelemisestaan (ks. Modrak 1987, Kahn 1992).

Aristoteleen kuvaama tietoisuus näyttää pinnallisesti muistuttavan kartesiolaista tietoisuuden käsitettä. Selittäähän Aristoteleskin kognitiivisen kokemuksen yhteyttä ja hahmottaa käsitystä subjektista tai minästä, joka on ajateltava aistimusten, ajatusten, tunteiden ja halujen kokijaksi. Aristoteleen näkökulma on kuitenkin toinen kuin Descartesin jälkeisessä keskustelussa. Aristoteleelle itsestään tietoinen minä syntyy ikään kuin kolmannen persoonan objektiivisesta näkökulmasta konstruoidun filosofisen psykologian sivutuotteena. Minä ei ole filosofisen reflektion subjektiivisesti koettu varma lähtökohta, jota koskevan silloittaminen suhteessa toisiin tietoisuuksiin ja ulkoiseen maailmaan näyttäytyy ongelmana. Ulkoista maailmaa koskeva skeptisismi ei ole ongelma, koska maailma on itsessään käsitettävä.

Toiseksi tietoisuus ei ole Aristoteleen psykologiassa se piirre, joka erottaa ihmisiä ja eläimiä. Tietoisuus, jopa ajattelua koskeva tietoisuus, sijoittuu aistivaan eli eläimelliseen sieluun. Tietoisuuden toteuttavaa sielun kykyä Aristoteles kutsuu nimellä yhteisaisti, *koinê aisthêsis* (ks. *De anima* III 1-2). Se on ainakin osittain vastuussa jopa ajattelua koskevasta tietoisuudesta (ks. Kahn 1966, Modrak 1987). Ihmisten ja eläinten tietoisuus on siis rakenteeltaan samanlainen vaikkakin sisällöltään erilainen, koska eläimillä ei ole järkisielua ja sen kautta toteutuvaa ajattelua. Minuuden ja tietoisuuden käsitteillä on siis Aristoteleen psykologiassa olennaisesti toisenlainen tehtävä kuin Descartesin jälkeisessä keskustelussa.

## Intentionaalisuus ja rationaalisuus

Toinen mahdollisuus lähestyä aiheitamme on siis kysyä, sisältyykö Aristoteleen filosofiaan mitään kiinnostavaa postkartesiolaisen persoonan käsitteen kritiikin näkökulmasta (ks. Gill 1991). Modernissa mielen filosofiassa on pidetty erityisen ongelmallisena pidetty subjektiivisen itsetietoisuuden ajatusta. Minuutta koskevat intuitiomme eivät ole niin varmoja kuin Descartes oli ajatellut, eikä meillä sittenkään näytä olevan varmaa ja korjaamatonta pääsyä kaikkiin mentaalisiin tiloihimme. Koska emme siis ole tietoisia koko mielestämme, subjektiivisen tie-

toisuuden pohjalta ei näytä olevan mahdollista rakentaa kestäväää mielen filosofiaa eikä edes hahmottaa tyydyttävää persoonan käsitettä. Kartesiolaisen subjektiivisuuden tilalle on etsitty empiiristä, kolmannen persoonan näkökulmasta asioita tarkastelevaa lähestymistapaa. Muutaman viime vuosikymmenen suosituimpiin lähestymistapoihin mielen filosofiansa on kuulunut funktionalismi, jossa psykologiset kyvyt ja toiminnot tulkitaan fysikaalisen järjestelmän rakenteellisesti-toiminnallisiksi komponenteiksi.

Jos persoonana oleminen ei ole subjektiivista tietoisuutta itsestä tahdon ja toiminnan keskuksena, niin mitä se on. Funktionalismin lähtökohdista on esitetty vaihtoehtoisia persoonana olemisen kriteerejä. Yhtenä ääripäänä voidaan pitää Daniel Dennettin näkemystä, jonka mukaan persoonana olemisen kriteerit voivat täyttää monenlaiset oliot ilman, että niiltä tarvitsee edellyttää subjektiivista tietoisuutta, kielellistä kykyä tai edes aistimuksia. Persoonana voidaan Dennettin mukaan pitää kaikkia niitä olioita, joiden järjestystä ja toimintaa voidaan kuvata intentionaalisiin termein eli haluihin ja uskomuksiin viitaten. Jos persoonana oleminen on vain näin määriteltyä intentionaalisuutta, persoonia ovat ihmisten lisäksi esimerkiksi eläimet, kasvit ja tietokoneet. Vaikka johtopäätös voi tuntua oudolta, se on Dennettin mukaan hyväksyttävä (ks. Dennett 1976). Donald Davidson on puolestaan suhtautunut kriittisesti Dennettin näkemykseen. Persoonana oleminen edellyttää intentionaalisuuden lisäksi myös rationaalisuutta, jota ainakaan kasvit ja alemmat eläimet eivät täytä. Rationaalisuus edellyttää rikasta ja koherenttia joukkoa uskomuksia, haluja ja intentioita sekä lisäksi propositionaalisia asenteita ja uskomusten lisäksi myös käsitystä siitä, mikä uskomus on eli toden ja epätoden uskomuksen erottavaa kriteeriä. Ennen kaikkea rationaalisuus edellyttää kielellistä kykyä (ks. Davidson 1985).

Aristoteleen psykologia on herättänyt laajaa innostusta modernin mielen filosofian piirissä. Psykologisten toimintojen analysointi hylomorfinisesti eli aineen ja muodon käsitteitä käyttämällä muistuttaa funktionalistista ajatusta, jossa psykologiset ilmiöt ovat fysikaalisen järjestelmän rakenteellisesti-toiminnallisia tiloja. On tosin epäilty, että Aristoteleen psykologiaan sisältyy mystis-spiritualistisia elementtejä, koska kaikkii muodon aktuaalistumisena kuvattuihin psykologisiin ilmiöihin ei näytä liittyvän fysikaalisen tason prosessia lainkaan (ks. Burnyeat 1992). Kiinnostavana on joka tapauksessa pidetty sitä, että Aristoteles kuvasi mielen toimintoja kolmannen persoonan näkökulmasta empiirisesti ja eri eliötyyppien kykyjä luokitellen. Aristoteles ei myöskään tehnyt jyrkkää eroa ihmisen ja muiden eläinten välillä vaan eritteli kaikkien elävien olentojen toimintaa intentionaalisiin termein. Hän muun muassa sovelsi praktista syllogismia kaiken animaalisien toiminnan selittämiseen (ks. myös Nussbaum 1978).

Kuten edellä todettiin, Aristoteleella ei ole mitään persoonan käsitettä vastaavaa termiä. Silti voidaan sanoa, että hänen analyysinsä ihmisten ja muiden eläinten välisiä yhtäläisyyksistä ja eroista liittyvät samantapaiseen keskusteluun kuin Dennettin ja Davidsonin yritykset etsiä persoonuuden kriteerejä intentionaalisuudesta ja rationaalisuudesta. Aristoteles siis katsoi, että kaikkien elävien olentojen toimintaa voi analysoida intentionaalisiin termein. Huomionarvoista

on myös se, että eläinsieluun sisältyy erittäin monipuolinen valikoima kykyjä: mielikuvitus (*fantasia*), muisti ja tietoisuus kuuluvat ihmisten lisäksi myös muille eläimille. Aristoteles kuitenkin korostaa, toisin kuin esimerkiksi Dennett, selkeää ja olennaista eroa ihmisten ja muiden eläinten välillä: ihmisillä on järki ja he ovat rationaalisia, muut eläimet eivät ole (ks. Sorabji 1993).

Mutta mitä on rationaalisuus? Siihen kuuluu kyky käyttää kieltä (*Politiikka* I 2, 1253a10-15, *De sensu* 1, 437a11-17) sekä kyky muodostaa uskomuksia pelkkien vaikutelmien sijaan ja ymmärtää mikä uskomus on (*De anima* III 3, 428a19-24). Olennaista ja perustavaa rationaalisuudessa näyttää kuitenkin olevan kyky tehdä yleistyksiä ja käyttää yleiskäsitteitä (*Metafysiikka* I 1, 980b25-981a1, *Toinen analytiikka* II 19, *Nikomakhoksen etiikka* 1147b4-5) sekä kyky soveltaa päämääristä keinoihin etenevää harkintaa (*De anima* 434a5-9, *Metafysiikka* 1032b6-9, *De motu animalium* 701a17-22). Kun Davidsonilla rationaalisuuden keskeisiksi kriteereiksi nousevat kieli ja uskomuksen käsitteen ymmärtäminen, Aristoteles painottaa deduktiivista ja induktiivista päättelykykyä; kieli ja uskomuksen käsitteen ymmärtäminen ovat pikemminkin diskursiiviseen ajatteluun perustuvan rationaalisuuden ilmaisuja kuin kriteerejä.

Vaikka Aristoteleella ei ole persoonan käsitettä, hänen kuvauksensa ihmiselle erityisestä rationaalisuudesta voidaan ymmärtää vastausehdotukseksi kysymykseen, mitä persoonana oleminen on. Ehdotus on kiistanalainen mutta aidosti filosofisesti kiinnostava.

Jyväskylän yliopisto

## Lähteet

- Annas, Julia. 1992. "Aristotle on the Memory and the Self." Teoksessa Nussbaum, Martha C. & Rorty, Amélie Oksenberg (toim.) *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford: Clarendon, 297-311.
- Aristoteles. *Nikomakhoksen etiikka*. Teokset VII. Helsinki: Gaudeamus, 1989.
- Aristoteles. *Metafysiikka*. Teokset VI. Helsinki: Gaudeamus, 1990.
- Aristoteles. *Politiikka*. Teokset VIII. Helsinki: Gaudeamus, 1991.
- Aristoteles. *Retoriikka*. Teokset IX. Helsinki: Gaudeamus, 1997.
- Aristoteles. *Toinen analytiikka*. Teokset I. Helsinki: Gaudeamus 1994.
- Aristoteles. *De motu animalium*. Käännöksenä ja alkutekstinä teoksessa Nussbaum 1978.
- Aristotle (Aristoteles). *On the soul* (De anima, "Sielusta"), Teoksessa Aristotle in twenty-three volumes VIII, Loeb Classical Library, Cambridge MA: Harvard University Press 1936.
- Aristotle (Aristoteles). *On memory and recollection* (De memoria, "Muistamisesta ja mieleen palauttamisesta"), Teoksessa Aristotle in twenty-three volumes VIII, Loeb Classical Library, Cambridge MA: Harvard University Press 1936.
- Aristotle (Aristoteles). *On sense and sensible objects* (De sensu). Teoksessa Aristotle in twenty-three volumes VIII, Loeb Classical Library, Cambridge MA: Harvard University Press 1936.

- Burnyeat, Myles F. 1992. "Is Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible? A Draft." Teoksessa Nussbaum, Martha C. & Rorty, Amélie Oksenberg (toim.) *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford: Clarendon, 15-26.
- Davidson, Donald. 1985. "Rational Animals." Teoksessa LePore, E. & McLaughlin, B.P. (toim.) *Actions and Events. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford: Clarendon, 473-480.
- Dennett, Daniel. 1976. "Conditions of Personhood." Teoksessa Rorty, Amélie Oksenberg (toim.) *The Identities of Persons*. Berkeley: University of California Press, 175-196.
- Gill, Christopher. 1991. "Is There a Concept of Person in Greek Philosophy?" Teoksessa Everson, Stephen (toim.) *Psychology. Companions to Ancient Philosophy 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 166-193.
- Kahn, Charles S. 1966. "Sensation and Consciousness in Aristotle's Psychology." Julkaisussa *Archiv für Geschichte der Philosophie* 48, 43-81.
- Kahn, Charles S. 1992. „Aristotle on Thinking." Teoksessa Nussbaum, Martha C. & Rorty, Amélie Oksenberg (toim.) *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford: Clarendon, 359-379.
- Knuutila, Simo. 1988. "Minuudesta Aristoteleella ja hänen arvostelijoillaan." Teoksessa Niiniluoto, Ilkka & Stenman, Petri (toim.) *Minä*. Helsinki: Suomen Filosofinen Yhdistys, 21-24.
- Knuutila, Simo & Sihvola, Juha. 1998. "How the Philosophical Discussion of the Emotions Originated." Teoksessa Sihvola, Juha & Engberg-Pedersen, Troels (toim.) *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, Dordrecht: Kluwer, 1-21.
- Modrak, Deborah K. W. 1987. *Aristotle. The Power of Perception*. Chicago: University of Chicago Press.
- Nussbaum, Martha C. 1978. *Aristotle's De Motu Animalium*. Princeton: Princeton University Press.
- Sorabji, Richard. 1993. *Animal Minds and Human Morals. The Origins of the Western Debate*. London: Duckworth.



# ISLAMILAINEN FILOSOFIA JA IHMISEN KAHDET KASVOT

Taneli Kukkonen

**K**äsitettä 'persoonaa' ei arabialaisessa filosofiassa tunneta, yksinkertaisesta suys-  
tä: kreikan sana *prosôpon* tarkoitti alkujaan kasvoja, latinankielinen vastine  
*persona* taas teatterinaamiota eikä arabeilla, joille kreikkalaisen draaman perinne  
oli tuntematon, ollut syytä kiinnittää kumpaankaan erityistä huomiota. Näin vaika  
arabit omaksuivat kreikkalaisperäisen filosofisen terminologian monelta osin  
sellaisenaan, ei persoonan käsite sinänsä esiinny lainkaan arabialaisen filosofian  
kultakauden keskusteluissa.

Tämä ei tarkoita, etteivätkö arabialaiset ajattelijat esimerkiksi sielua tai minuutta  
(*nafs*) ja yksilöä (*shahs*) käsitellessään olisi esittäneet mielenkiintoisia huomioita  
aiheista, jotka me niputtaisimme persoonan ja persoonallisuuden teemojen alle.  
Kiinnitän seuraavassa huomiota erityisesti tapaan, jolla arabiaajattelijat olisivat  
ymmärtäneet Locken kuuluisan väittämän, jonka mukaan on eri asia olla ihminen  
kuin olla persoona (*Essay*, 335). Aristoteelisilla linjoilla pysytelleiden koulufilosofien  
sijaan tarkastelen lyhyen esitykseni puitteissa kuuluisan teologin, filosofin  
ja suufin Abû Hâmid Muhammad al-Ghazâlîn (k. 1111) tapaa lähestyä kysymystä.  
Tarkoitukseni on luoda hieman valoa siihen, miten antiikin filosofinen ajattelu  
heijastui islamilaisiin ihmiskäsityksiin ja miten islamilainen ajattelu puolestaan  
vaikutti filosofisten teorioiden tulkintaan.

Itsetuntemuksen ihanne

Al-Ghazâlî laati elämänsä loppuvaiheilla persiankielisen tiivistelmän pääteok-  
sestaan *Uskonnollisten tieteiden elävöittäminen* (*Ihyâ 'ulûm al-dîn*). Tiivistelmän  
nimeksi tuli *Onnen kemia* (*Kîmîâ-yi sa'âda*). Esoteerisen oloista nimivalintaa  
selittää se, että kirjoittaja tahtoi omien sanojensa mukaan osoittaa, kuinka tämä  
elämä on ihmiselle kuin sulatusuuni. Kuten kemistit väittivät erikoistuneen tietä-  
myksensä avulla voivansa muuntaa perusmetallit kullaksi, tahtoi al-Ghazâlî osoit-  
taa tavan, jolla inhimillinen henki voidaan puhdistaa kuona-aineista korkeimpaan  
olomuotoonsa.

Al-Ghazâlîn mukaan avain sielun puhdistumiseen piilee itsetuntemuksessa: ”Joka tuntee itsensä, tuntee Jumalansa.” Tässä tiiviisti ilmaistulla ihanteella on länsimaissa pitkä ja vaiherikas historia, joka voidaan jäljittää ainakin Delfoin maksiimiin saakka. (Ks. Altmann 1969, 1-40.) Muslimifilosofi Abû ‘Alî Ibn Sînâ (lat. Avicenna, 980-1037) laittaa sen ”filosofien päämiehen” eli Aristoteleen nimiin. Hänen lainaamana sanonta kuuluu näin: ”Joka on kykenemätön tuntemaan itseään, on luonnollisestikin kykenemätön tuntemaan Luojaansa. Kuinka ihminen voisi arvioida, mikä missään tieteenlajissa on luotettavaa, mikäli hän elää tietämättömyydessä, mitä tulee häneen itseensä?”

Sille, että itsetuntemus on välttämätöntä todellisuuden ymmärtämiseksi, voidaan osoittaa ainakin kaksi syytä. Yksi on tietoteoreettinen ja liittyy arabifilosofien omaksumaan käsitykseen eri sielunkyvyyistä. Aristoteelisessa katsannossa nämä ovat suorassa vastaavuussuhteessa ulkomaailman havaittaviin rakennepiirteisiin. Näin yhtä koskeva tieto voi auttaa toisen saavuttamisessa. Toisaalta voidaan viitata ikivanhaan ajatukseen mikro- ja makrokosmoksen välisestä yhteydestä. Platonin dialogeista lähtien tunnetaan filosofisia kokonaisuutuuksia, joissa ihmissielun rakenteen ajatellaan heijastelevan maailmankaikkeuden rakennetta vahvassa merkityksessä. Maailmanmenosta voidaan tällöin johtaa opetuksia sitä koskien, miten ihmiselämä on järjestettävä, ja taas toisin päin: jäsentyneestä maailman kokemisesta muodostuu normatiivinen ohjenuora, ei yksin kuvailun kohde. (Aiheesta ks. Kukkonen 2003.)

Al-Ghazâlî sisällyttää esitykseensä molemmat näkökulmat. Hän lainaa Koraanin jaetta, jossa Herra lupaa paljastaa ihmisille ”merkkejä totuudesta joka puolella maailmaa ja heissä itsessäänkin”, ts. heidän sielussaan (Kor. 41:53). Luontevin lähtökohta on ihmisen sielu tai minä, sama sana *nafs* kun merkitsee molempia. ”Mikään ei ole sinua lähempänä kuin oma itsesi: ellet tunne itseäsi, kuinka voisit tuntea mitään muuta?” Perustavia kysymykset puolestaan ovat seuraavat: ”Mikä olet itsessäsi ja mistä olet kotoisin? Mihän olet menossa ja minkä tähden viivyt hetken täällä? Entä missä todellinen onni ja kurjuus piilevät?” (*Alchemy*, 6.)

Al-Ghazâlî on valmis hyväksymään, että sielusta löytyy monenlaisia piirteitä ja yllykkeitä: olemme luonnostaan monisyisiä ja kerrostuneita olioita. Kysymys kuuluu, mitkä piirteet päästämme pintaan ja mille olemuksemme puolille annamme vallan:

Eläimet kuluttavat päivänsä syöden, nukkuen ja kamppailen: mikäli olet eläin, keskity näihin asioihin. Paholaiset käyttävät aikansa harmin aiheuttamiseen, salajuoniin ja petoksiin: jos kuulut niihin, tee sitten niiden työtä. Enkelit puolestaan tarkastelevat Jumalan kauneutta ja ovat vapaat eläimellisistä piirteistä. Jos sinulla on enkelin luonto, pyri kohti alkukotiasi, jotta saisit tuntea ja nähdä Korkeimman ja jotta sinut päästettäisiin halun ja suuttumuksen pauloista. (*Alchemy*, 6; vrt. *Maqсад*, 44-46.)

Paljon tästä on omaksuttu suoraan Ibn Sînältä ja välillisesti kreikkalaisesta filosofiasta, mutta al-Ghazâlîn sieluoppi on sävyllään astetta tummempi. Jumalallisten ja eläimellisten voimien lisäksi ihmisessä tekee työtään suoranainen demoninen juonne, joka nakertaa aktiivisesti hyviä pyrkimyksiä ja kehottaa kapinaan. Al-

Ghazâlî nimittää sitä ”yllyttäväksi (*al-ammâra*) sieluksi” Koraanista löytämänsä vihjeen mukaan.<sup>1</sup> Sille ei löydy suoraa vastinetta filosofisista sieluteorioista. Sen sijaan filosofit olisivat olleet yhtä mieltä siitä, että ihmisellä on kahdet kasvat, pedon ja enkelin. Toiset katsovat alaspäin, toiset ylöspäin, ja kamppailu näiden kahden välillä ratkaisee ihmisen lopullisen kohtalon. Kielikuva on sattuva ja sen hengellinen ulottuvuus välittömästi aistittavissa. Mutta mikä on sen filosofinen merkitys?

## Sielun kyvyt ja sielun osat

Asian käsittely edellyttää kuvaa sielun rakenteesta ja kyvyistä. Myöhäisantiikin koulufilosofian mallin mukaisesti arabit omaksuivat piirteitä sekä aristoteelisia että platonistisista sieluteorioista. Al-Ghazâlî hahmottaa sielun toiminnot peripaateettisen kykypsykologian valossa siinä muodossa, kuin Ibn Sînâ sitä opetti. Ulkoiset aistit tarjoavat irrallisia havaintoja ulkomaailmasta, sisäiset aistit jäsentävät nämä yhdeksi kokemukseksi ja arviointikyky (*wahm*) seuloa tästä esiin intentionaalisen aineksen. Ulkoiset aistit paikallistuvat ruumiinjäseniin, sisäiset aistit eri aivolohkoihin. (Ks. mm. *Munqidh*, 115-120; vrt. *Maqsad*, 82-83 ja 134-135.)

Kaikkien näiden kykyjen yläpuolelle kohoaa järjenkyky (*‘aql*), joka on uskottu ihmiselle ainoana maanpäällisistä olennoista. Inhimillisellä järjenkäytöllä on silläkin kaksi ulottuvuutta. Ihmisessä on yhtäältä pyrkimys teoreettiseen pohdintaan itseisarvoisena toimintana ja hän tuntee vetoa ikuisten totuuksien pohdintaan, joka vastaa sisäistä näkemystä asioista (*basîra*): tällöin puhutaan ihmisestä tietävänä (*‘âlim*). Toisaalta maallinen kukoistus edellyttää käytännöllisen, so. toiminnallisen (*‘âmil*) järjen asianmukaista toimintaa. Koska jälkimmäinen kuitenkin liittyy päivänkohtaisiin ja muuttuvaisiin asiaintiloihin, ei se voi tarjota kuolemattomuuden toivoa. Tämä kuuluu yksin teoreettiselle tarkastelulle (*nazar*).

*Sydämen ihmeistä* kertovan kirjan mukaan ihmisen sisimmästä käytetään vaihtelevia nimityksiä. Jotkut puhuvat sielusta ja toiset hengestä, kun taas kolmannet ovat mieltyneitä ”sydämeen” ja neljännet ”järkeen” (*Ihyâ’*, 3:3; vrt. *Mishkât*, 5). Al-Ghazâlîn mukaan ”sydän” kuvaa näistä parhaiten ihmisen sisimmän (*al-bâtin*) salattua ykseyttä. *Onnen alkemia* toistaa samaa:

Ensimmäinen askel itsetuntemuksen tiellä on tietää, että [ihminen] koostuu ulkoisesta hahmosta, jota kutsutaan ruumiiksi, sekä sisäisestä oliosta, jota kutsutaan ”sydämeksi” tai ”sieluksi”. En tarkoita nyt sydämellä sitä lihapalaa, joka sijaitsee ruumiissa vasemmalla, vaan sitä [osaa ihmisessä], joka käyttää kaikkia muita kykyjä välineenään ja palvelijoinaan. Tämä ei todellisuudessa kuulukaan näkyvään, vaan näkymättömään maailmaan: se on tullut tähän maailmaan matkalaisena vieraalta maalta vaihtaakseen täällä tavaraa ja kiiruhtaa taas pian takaisin kotimaahansa. Tämän olennon ja sen ominaisuuksien tuntemus on avain Jumalan tuntemiseen. (*Alchemy*, 6-7.)

Jaksossa ”näkyvätön maailma” on koodisana järjestelmälliselle todellisuudelle (ks. *Mishkât*, 11 ja 25-26), joten maan päällä vaeltavassa muukalaisessa täytyy olla kyse järkiselusta. Tämä käy yksiin sekä filosofisen sieluteorian että al-Ghazâlîn oman jumalakeskeisen antropologian kanssa. Mikäli ihmiselle on annettu jokin erityislahja suhteessa eläimiin, kielii tämä Luojan erityisestä suunnitelmasta hänen varalleen. Tämä johtaa järjenkäytön näkemiseen kaikkien inhimillisten toimintojen kruununa. Ja koska paras järjenkäytön muoto edellyttää pysyvää ja välttämätöntä ajattelun kohdetta, on paras päämäärä, jonka ihminen voi valita, Jumalan kasvojen tarkastelu.<sup>2</sup> Tämä selittää myös aiemmin mainittua yhteyttä enkeleihin. Enkelit-hän ovat iankaiken autuaita juuri sen tähden, että ne saavat katkeamatta todistaa Jumalan läsnäoloa ja Hänen Totuuttaan (ks. *Maqsad*, 137-138).

Ihmisen ylöspäin suunnatut kasvot ovat siis järjestelmälliset ja enkelimäiset: Jumalan rakastaminen ja halu tarkastella asioita viisauden valossa on luontainen taipumus (*mayl*), yhtä luonnollinen kuin ruoan ja juoman tarpeemme. (*Ihyâ'*, 3:58, 61.) Entä petomainen puolemmme? Tässä kohtaa kuvaan astuu platoninen perintö. Aristoteelisen psykologian lisäksi arabit omaksuivat myöhäisantiikista platonisen kolmijaon halu-, into- ja järkiseluun. *Faidroksen* kuuluisan valjakkovertauksen mukaisesti nämä miellettiin eri suuntiin vetäviksi voimiksi, jotka kaikki kamppailevat ylivallasta. Al-Ghazâlîn mielestä on ilmeistä, mikä on luonnollinen ja oikea asiointila: järkiselun tulee hallita haluja ja intomielisyyttä ja asettaa niille tiukat rajat. (Mm. *Ihyâ'*, 3:56; *Maqsad*, 70 ja 74.) Mutta mitä seuraa, jos tämä ohjelma viedään loppuun asti?

## Maailma ja minä

Arabit ajattelivat yleisesti, että samat lainalaisuudet määrittävät ihmiselämää, ihmisyhteisöä ja maailmankaikkeutta ja että yhtä tarkastelemalla voi oppia muista. Platonin *Valtio* muistetaan tästä kolmiportaisesta rinnastuksesta: vähemmän tunnettua on, että Aristoteleen *Metafysiikka* huipentuu huomattavan samanlaisiin äänenpainoihin. Selittäessään sitä, miten hyvä ja järjestys saavat toteutua maailmankaikkeudessa, Aristoteles ottaa esimerkin kotitaloudesta:

Kaikki on näet järjestetty suhteessa yhteen päämäärään, mutta siten kuin talossa, jossa vapailla on vähäisimmät mahdollisuudet toimia satunnaisesti, sillä määrätty järjestys koskee heitä kaikissa tai useimmissa asioissa. Sen sijaan orjia ja eläimiä yhteinen päämäärä ohjaa vain vähän, ja ne elävät suurimmaksi osaksi satunnaisesti, sillä näiden kunkin luonto on tällainen... (*Met.* 12.10.1075a 18-23.)

Ajan attikalaiset näytelmät tuntevat vastakkainasettelun järkevien isäntien ja heikkopäisten palvelijoiden välillä: Aristoteleen pyrkimyksenä lienee ollut sen avulla kuvittaa maailmaa hallitsevia kosmisia lainalaisuuksia. Samalla esimerkki

kuitenkin tarjoaa mittapuun myös yksittäisen ihmisen käytökselle sekä mahdollisen (joskin äkkiseltään yllättävän) ratkaisun vapaan tahdon ongelmaan.

Paradoksaalista kyllä vapaimmaksi osoittautuu se, joka näkee tomissaan vähiten valinnanvaraa. Järkevän teot ovat kaikkein yhdenmukaisimmat. Aristoteleen mukaan valtion vapaat kansalaiset käyttäytyvät aina luotettavasti, koska he näkevät järjen valossa kirkkaasti sen, mikä on oikein. Tällöin kaikki on selvää eikä epäsäännöllisyyksille jää tilaa. Orjat tätä vastoin ovat halujensa armoilla ja säntäilevät sinne tänne. Kyse on olennaisilta osin omalakisuuuden ja ulkoapäin ohjautuvuuden välisestä erosta.

Tätä kautta myös yhteys enkeleiden ja jumalallisten ihmisten välillä saa lisäsyvyyttä. Aristoteles vihjaa esityksessään siihen, että jumalallinen järki ohjaa taivaallisia tapahtumia maallisten tekijöiden häiritsemättä, koska taivaankansien liikkumattomat liikuttajat omaavat ainoastaan järjellisen sielunosan. Viimeistään Avicennasta lähtien liikkumattomat liikuttajat samastettiin enkeleihin ja kerubeihin, jotka ilmoituksen mukaan toimivat jumalallisen kaitselmuksen välikappaleina välittäen jumalallista hyvää maailmaan. Samaan tulisi järkevän ihmisen pyrkiä. (Aiheesta ks. Davidson 1992, 74-126.)

Engelma, joka tästä syntyy, on sama, jonka Pauliina Remes nostaa esiin platonismin yhteydessä. Mikäli inhimillisen elämän korkeimpana muotona pidetään täysin järjenmukaista elämää, kuinka paljon enää jää tilaa millekään, mitä voitaisiin kutsua persoonalliseksi otteeksi? Henkilö, joka tekee aina taivaiden tahdon mukaan, uhkaa liueta tyystin osaksi yleistä maailmanjärkeä – muuttua kasvottomaksi, kuten Remes asian ilmaisee.

On tietenkin mahdollista että se, minkä me näemme ongelmana, ei sitä vanhan ajan ajattelijoille ollut. Kenties aina ei yksinkertaisesti pantu niin paljon painoa yksilön kädenjäljelle, kuin mitä me olemme taipuvaiset tekemään. Tässä valossa omat huolenaiheemme näyttävät lähinnä huvittavina. Mitä erinomaista ylipääntään on siinä, että oma minä pääsee paistattelemaan parrasvaloissa? Al-Ghazâlî, joka tunsu hyvin suufien tavan rinnastaa ihmisen *nafs* (sielu tai minus) senlaatuiseen egoismiin, josta olisi parempi päästä eroon, olisi luultavasti pitänyt moista itsetehostusta lähtökohtaisesti tuomittavana.<sup>3</sup>

Persoonalla tarkoitetaan uuden ajan filosofiassa kuitenkin muutakin. Ajatellaan muun muassa, että persoona on jotakin, joka ilmenee vuorovaikutuksessa toisten ihmisten kanssa, ja että se voi muovautua ajan ja kokemuksen myötä. Al-Ghazâlî, jonka tapa tarkastella ihmiselämän monia puolia on usein varsin arkinen, tarjoaa näiden kysymysten tarkasteluun enemmän aineksia kuin monet kuuluisat arabifilosofit, joille teoreettinen elämä näyttää todella olleen lähes kaikki kaikessa.

## Hyveet ja luonteen kouluminen

*Uskonnollisten tieteiden elävöittämisen* käytännönläheisillä painotuksilla on itse asiassa vankka teoreettinen pohja: M. Sherif tuo sen esiin oivallisella tavalla. Etiikka tähtää ensisijaisesti käytännöllisen järjen täydellistämiseen, koska

ihmissielu on yksi ainut substanssi, joka on kuitenkin olemassa suhteessa kahteen tasoon. Näistä toinen on sitä korkeampi ja toinen alempi. Järkiselulla on erityisiä kykyjä, jotka määrittävät sen ja näiden kahden tason väliset suhteet. Yhtäältä meillä on käytännöllisen päättelyn kyky, joka ihmisellä on alemman tason, so. ruumiin hallitsemista ja ohjausta varten, toisaalta teoreettinen kyky, jonka avulla se voi passiivisesti vastaanottaa ja saada haltuunsa järjellisiä muotoja korkeammalta tasolta. (Sherif 1975, 27.)

Keskeistä tässä on aktiivisen ja passiivisen vastakkainasettelu. Ihminen on korkeimman määränpänsä suhteen lopultakin passiivinen osapuoli: hän voi kyllä valmistaa sieluaan ikuisten totuuksien vastaanottamiseen, mutta tätä enempiä hän ei voi tehdä. Kaikki on viime kädessä kiinni siitä, suvaitseeko Jumala valaista kasvonsa ihmiselle. Juuri teoreettisten hyveiden ylimaallisuus sysää ne ihmisen hallinnan ulottumattomiin.<sup>4</sup>

Käytännöllinen järki sen sijaan on aina ohjastaja, ei ohjattava. Tämän vuoksi harkinnanvarainen, so. hyveellinen elämä on yksilön tahdon varsinainen pelikenttä ja hyveet se jokaisen oma taimitarha, jota tulee viljellä ja varjella. Nämä ”luonteenpiirteiden äidit” (*ummahât al-akhlâq*) ovat tarkalleen samat kuin kreikkalaisten neljä perushyvettä, siis kohtuullisuus, urheus, viisaus sekä oikeudenmukaisuus. (*Ihyâ'*, 3:52-54.) Kohtuullisuus kuuluu erityisesti halusielulle, urheus intosielulle ja viisaus järkiselulle, kun taas oikeudenmukaisuudessa on kyse näiden tasapainoisesta suhteesta.

On huomattava, ettei al-Ghazâlî suinkaan suosita haluista eroon pääsemistä. Tarkan psykologisen silmän omannut teologi arvioi niiden, jotka luulevat, että ainoastaan passioista kokonaan luopuminen riittää, ajautuvan muita herkemmin epätoivoon. Tavoite kun on paitsi epärealistinen myös jo luomisteologian valossa väärä: onhan

halut luotu hyödyllistä tarkoitusta varten, ja ne kuuluvatkin välttämättä ihmiselämään. Mikäli ihmisen ruokahalu häviäisi, olisi hän tuhon oma, ja jos hänen sukupuoliset halunsa sammuisivat, silloin hänen sukunsa katkeaisi. Jos taas ihmisen kyky tuntea vihaa kokonaan katoaisi, ei hän pystyisi puolustautumaan uhkaavaa tuhoa vastaan... [Ihmiseltä] ei siis vaadita [passioiden] kokonaisvaltaista hävittämistä vaan niiden välisen tasapainon palauttamista. Tämä merkitsee keskitietä liian ja liian vähän välillä.<sup>5</sup>

Profeetta itse muistutti seuraajiaan siitä, että hänkin oli vain ihminen ja että tunsii silloin tällöin vihan puuskia. Olisi tavatonta luulla, että me pystyisimme kummempaan. Al-Ghazâlîn mielestä *metriopatheia* onkin kaikin puolin terveempi ihanne kuin *apatheia*.<sup>6</sup>

Mitä keskitie merkitsee käytännössä? Al-Ghazâlîn (samoin kuin Aristoteleen) mukaan kunkin kohdalla hieman eri asiaa. Koska jokaisen ihmisen ruumiinrakenne ja elintoiminnot ja elämäkokemukset muodostavat ainutlaatuisen kokonaisuuden, kukin kokee halut ja houkutukset eri tavalla. Yhdelle ahneus muodostaa vaka-

vimman uhkan, toiselle sukupuoli- vietti; kolmas on tavattoman kilpailunhaluinen ja neljäs pikemminkin taipuvainen itsetyytyväisyyteen. Monet vaivat vaativat monia lääkkeitä: al-Ghazālīn mukaan jokaiselle ihmiselle täytyy laatia juuri hänelle sopiva hengellisten harjoitusten ohjelma. (*Ihyā'*, 3:59-61) Nyrkkisääntönä on, että ihmisen tulee aina pyrkiä siihen, mikä kulloisessakin tilanteessa tuntuu vastenmieliseltä. (*Ihyā'*, 3:61.) Toistuva hyveiden harjoittaminen ja kilvoittelu synnyttää vähitellen hyvän luonteen (*khuluq hasan*), jolle oikein toimiminen on suomalaisen sanontatavan mukaisesti ”toinen luonto”.<sup>7</sup>

Tämä on siis ensimmäinen ulottuvuus, jossa ihmisen persoonallisuus tulee ilmi. Hetkeksi kristillistä kielikuvaa lainatakseni, meillä jokaisella on oma ristinsä kannettavanaan. Osoittaakseni, mitä tällä on tekemistä jatkuvuuden ja sosiaalisten roolien kanssa, joudun ottamaan vauhtia suhteellisen kaukaa, toisesta ääripäästä – likipitään epäpersoonallisimmasta persoonan käsitteestä, jonka arabialainen keskiaika tuntee.

## Elämän eheys

Marguerite La Caze on äskettäisessä kirjassaan *The Analytic Imaginary* tarkastellut 20. vuosisadan analyttisessä filosofiassa suosittuja ajatuskokeita, joissa kehoitetaan kuvittelemaan esimerkiksi ”aivot altaassa” tai muita mielikuvituksellisia tapauksia. Mainitut kaltaiset esimerkit kiinnittävät ensinnä huomiota silkalla (joskus myös kirjaimellisella) päättömyydellään, mikä on saanut monet epäilemään niiden käyttökelpoisuutta filosofisessa argumentaatioissa. La Cazen mukaan ajatuskokeet vaikuttavatkin hienovaraisemmalla tavalla. Ne luovat ajattelun ja argumentaation avaruuden, jossa vaikkapa persoonan käsitettä käsiteltäessä otetaan annettuna, että yksittäisen ihmisen ainutlaatuisen henkilöhistoriaan, ruumiinkokemukseen ja sosiaaliseen ympäristöön liittyvät muuttujat voidaan huoletta sulkeistaa. (La Caze 2002, 70-93.)

Avicennaa voidaan määrättyssä mielessä pitää kaikkien mainitun kaltaisten ajatusleikkien alkuunpanijana. Hänhän esitti kuuluisan ”kelluvan miehen argumentin”, joka lienee lajissaan ensimmäinen. Syyllistyikö arabifilosofi siis persoonan kehittymisen aineellisten ja sosiaalisten edellytysten häivyttämiseen näkyvistä?<sup>8</sup> Ei käy kiistäminen, että Ibn Sīnā olisi tahtonut todistaa itsetietoisuuden olevan aineeton ja riippumaton nykyisestä maailmanjärjestyksestä. Eikä hänen tuonpuoleinen suuntauksensa varmaankaan kelpaa puolustukseksi ainakaan ruumiillisuutta korostavien ajattelijoiden silmissä, tuskin sekään, että Ibn Sīnān hurskaana vähimmäistavoitteena oli sentään turvata yksilösielun luovuttamattomuus vieläkin epäpersoonallisemman maailmanjärjen ihanteen edessä. (Ks. Marmura 1986.) Tuloksena kun on siltikin sisällöllisesti täysin tyhjä operaattori, nimittäin ’minä’, jolla ei ole muita ominaisuuksia kuin pelkkä paljas itsetietoisuus.

Tilanne on silti lähdemateriaalien valossa hieman monisysisempi, kuin mitä pikainen luonnoksemme antaa ymmärtää. Vaikka Ibn Sīnān aineeton substantiaalinen sielu tai al-Ghazālīn ”salattu sydän” olisikin tarkoitettu kokonaan aineettomiksi

prinsiipeiksi, joilla on vain vähän tekemistä maanpäällisen vaelluksen kanssa, tarjoavat aristoteelinen kykypsykologia, käytännöllisen järjen toimintakenttä sekä islamilainen luomisteologia välineitä persoonallisen kehityksen monimuotoisempaan tarkasteluun. Katsotaanpa vaikka tapaa, jolla al-Ghazâlî käsittelee ihmisen ykseyttä ja moninaisuutta *Uskonnollisten tieteiden elävöittäminen* -teoksen 35. kirjassa. Tutkielman aiheena on se, johtaako Jumalan ehdottoman ykseyden tunnustaminen (*tawhîd*) monismiin ja panteismiin; al-Ghazâlîn mukaan ihmisen ykseyden esimerkki osoittaa yksiselitteisesti, ettei.

Ihminenhän on moninainen, kun tarkastellaan hänen henkeään, ruumistaan, jäseniään, verisuonia, luita ja sisäelimiä. Silti toisesta näkökulmasta hän on yksi: sanomme hänen näet olevan yksi ainut ihminen. Hän on yksi ihmisyyden suhteen. Tästäkin huolimatta: kuinka moni näkee ihmisen ilman, että hänen huomionsa kiinnittyisi ihmisen moninaiisiin tiloihin, hänen vatsaansa, verisuoniinsa ja jäseniinsä, hengen hienouksiin ja sisäelimiin? (*Ihyâ'*, 4:241.)

Tarkoitus on sanoa, että sekä pluralistisella että monistisella lähestymistavalla on oma arvonsa. Luonteenomainen tapamme tunnistaa sekä ihmisen moninaisuus että hänen olennainen ykseytensä on oikea ja tulisi ulottaa maailmanlaajuiselle tasolle. Ja jälleen kääntäen: samalla tavoin kuin harras muslimi näkee jokaisessa muurahaisessakin luovuttamattoman osan maailman kokonaisuutta, samoin hänen tulisi ymmärtää, että sellaisetkin osat ihmistä kuin hänen jänteensä ja suonissa virtaavat nesteet kuuluvat erottamattomasti hänen ihmisyyteensä samalla, kun ne toimittavat ainutlaatuisia ja yksin niille sopivaa tehtävää. Tai näin ainakin itse tulkitsen tekstiä.

Edelleen sopii huomata, mitä al-Ghazâlî suosittaa keinoksi kriittisessä itsearvioinnissa, joka on luonteen parantamisen välttämätön edellytys. Al-Ghazâlîn mukaan itsearviointi luonnistuu parhaiten, kun kuuntelemme, mitä *muut* ihmiset meistä sanovat. Toiset ovat luotettavin sielun peili. (*Ihyâ'*, 3:62-63.) Siinä, missä sisäänpäin kääntyminen enintään paljastaa, miten mysteerisestä otuksesta substantiaalisessa sielussa onkaan kyse (ks. Gianotti 2001), voi ulospäin suuntautuva ihminen saada todellista tuntumaa siihen, millä tolalla hänen sielunosiensa keskinäinen koordinaatio on. Järjen on vaikea käsittää ihmisen olemusta ontologisella tasolla (mistä osoituksena filosofit ja teologit käyvät asiasta loputtomia kiistoja), mutta ihmisen teot puhuvat omaa kieltään. Mikäli ne muodostavat johdonmukaisen ja kauniin kokonaisuuden on tämä merkki siitä, että järki ja Laki hallitsevat ihmisen sydäntä, jos taas eivät, niin eivät.<sup>9</sup>

Tällaisen yhdenmukaisuuden hakeminen on ihmisen lakkaamaton tehtävä: onpa kyseessä yksi tapa jäljitellä *Jumalan 99 kaunista nimeä*. Al-Ghazâlîn mukaan Jumalan nimestä 'Yhdistäjä' (*al-Jâmi'*) pääsee osalliseksi "se, joka yhdistää jäsentensä ulkoisen käytöksen sydämen salattuun todellisuuteen." (*Maqsad*, 155.) Tehtävä on vaikea, mistä osoituksena useimpien toimet ovatkin ristiriidassa heidän tietojensa kanssa. Lähtökohtaisesti kannattaa olettaa, että sama pitää paikkansa omasta itsestäkin, sillä tämä avaa tien toiseen jäljittelyn muotoon. Kuinka niin?



Koska samalla tavoin kuin Jumala on Tietoinen tietäessään luomastaan maailmasta kaiken, samoin

ihminen pääsee osalliseksi tietoisuudesta, kun hän tulee tietoiseksi siitä, mitä hänen omassa maailmassaan tapahtuu. Ihmisen maailma muodostuu hänen sydämeästään, hänen ruumiistaan ja niistä salaisuuksista, joita hän kantaa sydämessään. Näitä ovat itsepetos ja petturuus, tämänpuoleisen elämän ympärillä pyöriminen, pahat aiheet käärittynä hyvään ulkokuoreen sekä se, että annetaan miellyttävä ja vilpitön vaikutelma todellisen vilpittömyyden puuttuessa. Vain paljon kokenut ihminen voi tuntea nämä asiat, sellainen, joka on kokenut ja tietoinen oman itsensä suhteen, joka tuntee omat metkunsä ja tapansa pettää itseään ja muita. Tällainen ihminen on varuillaan itsensä suhteen ja kamppailee omaa itsepetostaan vastaan: hän omaksuu varovaisen asenteen omia heikkouksiaan kohtaan, ja häntä sopii siksi kutsua tietoiseksi. (*Maqsad*, 112.)

Ollaan näennäisesti kaukana filosofien linjoilta: ikuisten totuuksien tai Ibn Sînân välittömän minä-tietoisuuden sijaan huomio kiinnittyy muuttuvan maailman piirteisiin, vieläpä varsin halveksittaviin sellaisiin. Kyseessä on kuitenkin itse-tuntemuksen ihanteen toinen puoli: kuten tietoon pyrkivä saattaa lopulta joutua tunnustamaan tietämättömyytensä (*Maqsad*, 48-), samoin hurskauteen pyrittäessä on välttämätöntä tulla toistuvasti muistutetuksi siitä, kuinka vajavaista luuloteltu hurskaudemme on.<sup>10</sup>

Al-Ghazâlîn antropologia virittyy turmeltumattoman, tuonpuoleiseen suuntautuvan sisimmän sydämen eli tosiminän ja jatkuvasti huonoja yllykkeitä syöttävän itsekkään sielun eli eläimellisen minän välille. (Ks. Gianotti 2001, 148-) Edellisen juuret lienevät Plotinoksen kuuluisassa ”laskeutumattomassa sielussa” (ks. *Enneadit* 4.8.8), jälkimmäisen taas suufilaisessa kilvoittelun perinteessä. Mutta jos ihminen onkin ihminen ennen kaikkea toteuttaessaan lajilleen ominaista mutta muiden ihmisten kanssa jaettua luontoa, so. järkeillessään, on hän oma ainutlaatuisen itsensä joutuessaan toimimaan tässä maailmassa, tietyyssä ruumiissa ja tiettyjen ihmisten keskuudessa – so. kipuilllessaan ylemmän ja alemman minän välillä. Mary Margaret McCabe on äskettäin esittänyt, että myös Platonille persoonan ykseys olisi enemmän tavoite kuin jotakin, mikä voidaan ottaa annettuna. (McCabe 1994, 263-300.) Maksimi ”tunne itsesi” olisi näin tulkittuna jatkuva haaste ihmiselle: vasta uskomusten sisäinen johdonmukaisuus yhdistettynä oikeaan toimintaan tekevät ihmisestä ehyen. Al-Ghazâlîn hahmottelema malli on samansuuntainen, kuitenkin niin, että avoimeksi jää mahdollisuus myös suoranaiseen itsepetokseen. Olemme siinä määrin tottuneita näyttellemään monta roolia elämässä, että meillä jokaisella on loputtomiin opettelemista siinä, miten oppisimme arvioimaan näyttelijäsuoritustamme ja sen eheyttä ikuisuuden näkökulmasta. ”Miten uppiskainen ja eksyksissä onkaan se, joka on tottelematon, vaikka hyvin tietää, että Jumala näkee hänet. Millainen pakana puolestaan se, joka luulee, ettei näe!” (*Maqsad*, 97.)

## Viitteet

- <sup>1</sup> *Ihyâ'*, 3:39-41. Ks. Kor. 12:53: ”En väitä itseäni viattomaksi; sielu yllyttää ihmistä jatkuvasti pahaan, ellei Herrani sitä armahda. Herrani on anteeksiantavainen, Armelias.”
- <sup>2</sup> Al-Ghazâlî yhdistää propositioiden totuusarvot kiintoisalla tavalla islamin uskontunustukseen: ”Tosin väite, jonka voit esittää on se, ettei ole muuta jumalaa kuin Jumala. Sehän pitää paikkansa aina ja ikuisesti, itsessään eikä minkään muun vuoksi.” *Maqсад*, 138.
- <sup>3</sup> Al-Ghazâlîn mukaan suufit ”sanovat, että sielua vastaan täytyy käydä pyhää sotaa ja että se täytyy särkeä. Kuten Profeetan perimätiedossa todetaan: Pahin vihollisesi on oma sielus, se, joka lepää kylkiesi välissä.” *Ihyâ'*, 3:4.
- <sup>4</sup> Tämä käy itse asiassa hyvin yksiiin Ibn Sînân intellektiteorian kanssa. Myös Ibn Sînälle ihmisen tehtävä on hyveellisen elämän ja maallisten ilmiöiden tarkastelun teitä valmistaa materiaalista intellektiä sopivaan muottiin, jotta aktiivinen intellekti voisi aikanaan ottaa siihen yhteyden. Mutta tämä yhteys luodaan ylhäältä, eikä siitä ole takuita: henki kulkee, missä mieli.
- <sup>5</sup> *Ihyâ'*, 3:55. *Onnen alkemiassa* al-Ghazâlî vertaa järkeä visiiriin, passioita veronkantajiin ja suuttumusta lainvalvojan eli *sharîfiin*: ”Halut ovat alati alttiita ryöstelemään omaan laskuunsa veronkannon verukkeella, viha taas taipuvainen ankaruuteen ja äärimmäisyyksiin. Niin veronkantaja kuin sheriffikin tulee pitää kuninkaalle alamaisina: niitä ei tule surmata eikä niiden yli kävellä, sillä molemmilla on tehtävänsä.” *Alchemy*, 7-8 (vrt. *Mishkât*, 8).
- <sup>6</sup> Tässä piilee kuitenkin tärkeä salaisuus. Useimmille toinen ääripää – so. tunteissa velominen ja halujen orjaksi jääminen – on siinä määrin lähempänä, että heille voi antaa huoletta tehtäväksi vaikka halujen kitkemisen pois juurineen. Tällöin on edes jotakin toivoa siitä, että he yltävät edes kohtuuteen. Kilvoitella kannattaa aina mieluummin yliampuvasti, sillä useimmille meistä laiskuus on suurempi kiusaus kuin liika ankaruus. (*Ihyâ'*, 56.)
- <sup>7</sup> Ks. *Ihyâ'*, 3:51: ”Luonne on sielun vakaa tila, jonka mukaisesti sielu toimii itsestään ja vaivatta, ajattelematta ja vailla harkintaa. Jos tämä tila on tyyppiä, joka johtaa hyviin tekoihin – so. niihin, joita järki ja Laki ylistävät – silloin luonnetta kutsutaan hyväksi, ja taas päinvastoin.” Päinvastaisen esimerkin tarjoavat mudansyöjät (vrt. Aristoteles, *NE* 7.3): luonnotonkin toiminta voi muodostua tavaksi.
- <sup>8</sup> La Caze viittaa Merleau-Pontyyin, joka arvostelee pyrkimystä tehdä ihmisen käsistä, jaloista, päästä ja sukupuolesta ainoastaan aineellisen maailman kontingenteja määreitä – siis nimenomaan sitä, mihin Avicenna itsetietoisuusargumentillaan pyrkii. Näin tehtäessä kadotetaan näiden ruumiinjäsenten ja ruumiillisten toimintojen ”elävä tehtävä” (La Caze 2002, 87). Vanhan ajan ajattelun näkökulmasta kritiikissä kiinnittää huomiota sen tietty aristoteelinen perusvire. Aristoteeliseen tapaan käsitellä sielunkykyjä kun liittyy leimallisesti eräänlainen funktionalismi, joka puolestaan yhdistyy verraten luontevasti kaiken inhimillisen kokemuksen ruumiillisen ulottuvuuden tunnustamiseen. Mutta Ibn Sînâ ja al-Ghazâlî ovatkin substantiaalisesta sielusta puhuessaan platonisteja (ks. edellä).
- <sup>9</sup> Al-Ghazâlîn mukaan ”se, missä mielessä ihminen on ihminen, on... ilmeistä, kun se johdetaan ihmisen järjestelmällisistä ja viisaista toimista, mutta kätkeytyä, kun sitä tavoitellaan havaintojen ja aistivaikutelmien kautta. ... Ihmisen olemus on siksi aisteilta kätkeytyä mutta järjelle näkyvässä, kun siihen käytellään *sen vaikutusten ja toimien perusteella*.” (*Maqсад*, 149-150, kurssiivit minun.)

- <sup>10</sup> Tämä johtaa al-Ghazâlîn luomaan muutamia uudissanoja. Kun Jumala vanoo Ylösnousemuksen suurassa ”kautta moittivan sielun” (*bi 'l-nafs al-lawwâm*: Kor. 75:2), katsoo al-Ghazâlî tämän viittaavan henkilöön, joka kyllä hahmottaa hyvän ja pahan, muttei kykene suorittamaan kertakaikkista valintaa näiden välillä. ”Levollinen sielu” (*al-mutma'inna*: ks. Kor. 89:27) puolestaan on se, joka näkee asiat järjen valossa. Tällaisen ihmisen korkeampi itse (kirjaimellisesti superego) on päässyt halujen herraksi ja karkottanut pahan yllkkeen sydäimestään.

## Lähteet, joista käytetään lyhenteitä

### *Met.*

Aristoteles. *Metafysiikka*. Teokset VI. Helsinki: Gaudeamus, 1990.

### *Alchemy*

Ghazâlî, Abû Hâmid Muhammad al-. *The Alchemy of Happiness*. Käänt. C. Field, tark. E. L. Daniel, M. E. Sharpe. New York ja Lontoo: Armonk, 1991.

### *Ihyâ*

Ghazâlî, Abû Hâmid Muhammad al-. *Ihyâ' 'ulûm al-dîn*. 4 osaa. Kairo, 1939.

### *Maqсад*

Ghazâlî, Abû Hâmid Muhammad al-. *Al-maqсад al-asnâ fi sharh asmâ' Allâh al-husnâ*. Toim. F. A. Shehadi. Beirut: Dâr el-Machreq, 1971. (Suom. T. Kukkonen. Helsinki: Basam Books. ilmestyy).

### *Mishkât*

Ghazâlî, Abû Hâmid Muhammad al-. *Mishkât al-anwâr*. Teoksessa *The Niche of Lights*, toim. ja käänt. D. Buchman. Provo: Birgham Young University Press, 1998.

### *Munqidh*

Ghazâlî, Abû Hâmid Muhammad al-. *Al-munqidh min al-dalâl*. Suom. teoksessa *Kaksi filosofia. Avicennan ja al-Ghazalin omaelämäkerrat*, Toim. J. Hämeen-Anttila, suom. J. Hämeen-Anttila ja T. Kukkonen. Helsinki: Basam Books, 2001.

### *Essay*

Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

## Muut lähteet

Altmann, Alexander. 1969. *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*. Lontoo: Routledge and Kegan Paul.

Davidson, Alan Herbert. 1992. *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on the Intellect*. Oxford: Oxford University Press.

La Caze, Marguerite. 2002. *The Analytic Imaginary*. Ithaca, New York: Cornell University Press.

Gianotti, Timothy J. 2001. *Al-Ghazâlî's Unspeakable Doctrine of the Soul*, Leiden: E. J. Brill.

Kukkonen, Taneli. 2003. ”Arabifilosofit ja arvojen perusta”. *niin & näin* 10/2, ilmestyy.

- Marmura, Michael E. 1986. "Avicenna's 'Flying Man' in Context". *The Monist* 69, 383-395.
- McCabe, Mary Margaret. 1994. *Plato's Individuals*, Princeton: Princeton University Press.
- Sherif, Mohamed Ahmed .1975. *Ghazali's Theory of Virtue*. Albany, New York: State University of New York Press.



# II





# SPINOZAN KÄSITYS MINÄN NONSUBSTANTIAALISUUDESTA

Olli Koistinen

**S**pinozan filosofian keskeiset periaatteet ovat: (i) välttämättömyys (kaikki to-  
tuudet ovat absoluuttisen välttämättömiä), (ii) mentaalisten ja ruumiillisten  
ilmiöiden parallelismi (jokaista mentaalista ilmiötä vastaa fysikaalinen ilmiö ja  
päinvastoin), (iii) universaali conatus (kaikki mikä on, pyrkii olemaan) ja (iv)  
substanssimonismi (on olemassa vain yksi substanssi, Jumala eli luonto).

Boethiuksen kuuluisan määritelmän mukaan persoona on yksilöllinen substanssi, jolla on rationaalinen luonne. Mikäli pidämme tätä määritelmää lähtökohtana, substanssimonismista seuraa, että Jumala on ainoa mahdollinen persoona. Tarkastelen tässä artikkelissa Spinozan monismia kiinnittämällä erityistä huomiota siihen, miksi hän kiisti ihmisen minältä Descartesin sille tarjoaman substantiaalisen luonteen. Hyväksyn tässä sen yleisen käsityksen, että Spinozaa on hedelmällisintä lukea Descartesin ajatusten kehittäjänä.

## Descartes minän substantiaalisuudesta

Descartes ajatteli cogito-periaatteestaan seuraavan, että hän on substanssi, jonka olemus on ajattelua. *Metodin esityksessä* (s. 140) cogito-periaate ja siitä, Descartesin mukaan, seuraava minän substantiaalisuus esitetään seuraavasti:

Seuraavaksi tutkin tarkkaavaisena, mikä olin, ja huomasin voivani kuvitella, ettei minulla ollut ruumista ja ettei ollut maailmaa eikä mitään paikkaa, missä olin. En kuitenkaan voinut kuvitella, etten itse olisi olemassa, vaan päinvastoin juuri siitä, että ajattelin epäileväni muiden asioiden totuutta, seurasi aivan ilmeisesti ja aivan varmasti, että olin olemassa. Sen sijaan, jos olisin vain lakannut ajattelemasta, minulla ei olisi ollut mitään syytä uskoa olevani olemassa, vaikka kaikki muu, mitä olin koskaan kuvitellut, olisikin totta. Tästä tiesin, että olin substanssi, jonka koko olemus tai luonto on vain ajattelua, ja joka ei tarvitse olemiseensa mitään paikkaa ja joka ei ole riippuvainen mistään aineellisesta. Näin ollen tämä minä – toisin sanoen sielu, jonka vuoksi olen mitä olen – on kokonaan ruumiista erillinen.



Descartes näyttää siis ajattelevan, että kaiken ulotteisen epäilemisen mahdollisuudesta seuraa, että epäilijä on substanssi, jonka olemus on ajattelua. Descartesin argumentti minän substanssialisuudesta ja sen ulotteettomuudesta, tai immateriaalisuudesta, voidaan esittää seuraavasti:

1. Voin käsittää, että olen olemassa ilman, että mitään ulotteista on olemassa. (Premissi.)
2. On mahdollista, että olen olemassa ilman että mitään ulotteista on olemassa. (Seuraa lauseesta 1.)
3. Jos x on y:n osa, y ei voi olla olemassa ilman x:ä. (Premissi.)
4. Mikään ulotteinen ei ole minun osani. (Seuraa lauseista 2 ja 3.)
5. Olen substanssi, joka on pelkkää ajattelua. (Seuraa lauseesta 4.)

Descartesin argumentissa siirtyminen lauseesta 1 lauseeseen 2 perustuu sille, että käsitettävyyden implikoi mahdollisuuden. Jos propositio p on (selvästi ja tarkasti) käsitettävissä, se on myös mahdollinen. Vaikka tämä periaate on ongelmallinen, sitä voidaan perustella kysymällä *mitä muuta* proposition mahdollisuus voisi tarkoittaa kuin sen käsitettävyyttä. Myöskään päättelyn premissi 3 ei ole eksplisiittisesti esillä Descartesin argumentissa, mutta argumentin voi esittää hiukan monimutkaisemmin ilman sitäkin.<sup>1</sup> On kuitenkin todettava, että vaikka Descartes olisikin oikeassa siinä, että hänen olemuksensa on pelkästään ajattelua, tästä ei kuitenkaan seuraa vielä, että hän on ajatteleva *substanssi*. Mitä Descartes sitten tarkoitti substanssilla ja miten hän ajatteli *Metodin esityksestä* lainaamamme katkelman tukevan tuota substanssialisuutta?

Descartes (1985, 210) määrittelee substanssin riippumattomaksi olioksi:

Substanssilla me emme voi ymmärtää mitään muuta kuin oliota, joka on olemassa siten, ettei sen olemassaolo ole riippuvaista minkään muun olion olemassaolosta. Ja on olemassa vain yksi substanssi, jonka voidaan ymmärtää olevan olemassa siten, ettei sen olemassaolo riipu mistään muusta oliosta, nimittäin Jumala. Mitä kaikkiin muihin substansseihin tulee, huomaamme, että ne voivat olla olemassa vain Jumalan myötävaikutuksella. Tästä syystä termi substanssi ei sovellu samassa merkityksessä .... Jumalaan ja muihin olioihin. .... Mitä luotuihin olioihin tulee, jotkut niistä ovat luonteeltaan sellaisia, että ne eivät voi olla olemassa ilman muita olioita, kun taas jotkut niistä tarvitsevat olemassa ollakseen vain Jumalan...myötävaikutuksen. Me teemme tämän erotelun kutsumalla jälkimmäisiä substansseiksi ja edellisiä niiden substanssien 'kvaliteeteiksi' tai 'attribuuteiksi'.<sup>2</sup>

Tässä katkelmassa Descartes luonnehtii substanssia kahdella tavalla:

1. Substanssi on se, jonka olemassaolo ei riipu minkään muun olion olemassaolosta.
2. Substanssi on se, jonka olemassaolo on riippuvaista vain Jumalan olemassaolosta (=substanssin Jumala-riippuvuus määritelmä). *Metodin esityksestä* lainattu ajatuskoe näyttäisi johtavan siihen, ettei epäilijä, tai se joka kuvittelee

itsensä ruumiittomaksi, ole riippuvainen mistään itsensä ulkopuolisesta. Descartes on kuitenkin sitä mieltä, että Jumalan olemassaolemattomuus on käsittämätöntä ja näin ollen myöskin mahdotonta. Kaikki mikä on, on riippuvaista Jumalan olemassaolosta. Minät ovat Descartesille substansseja substanssin Jumala-riippuvuus määritelmän tarkoittamassa mielessä. Jotta tällaiselle substanssin käsitteelle voidaan antaa jonkinlainen sisältö, on ehkä aiheellista tarkastella minkälaiset oliot eivät, Descartesin mukaan, täytyä Jumala-riippuvuus määritelmää.

Substanssin Jumala-riippuvuus määritelmä sulkee pois vain kvaliteetit ja attribuutit. Olisi ehkä järkevää ajatella Descartesin edellyttävän attribuuttien ja kvaliteettien olevan substanssin aksidentaalisia ominaisuuksia, joiden olemassalon tapa on inherenssi. Niiden olemassaolo edellyttää valmiin kokonaisen substanssin olemassaolon, ja ne ovat substanssissa vähän niinkuin neulat ovat neulatyynyssä. Esimerkiksi: liikkeen esiintyminen edellyttää liikkuvan subjektin ja halun esiintymisen edellyttää haluavan subjektin. Saattaisikin olla houkuttelevaa sanoa, että Descartesille substanssi on yksinkertaisesti predikaation äärimmäinen subjekti. Tämä voi kuitenkin olla harhaanjohtavaa, koska osista muodostuvat kokonaisuudet, kuten esimerkiksi ihminen, voivat olla predikaation subjekteja mutta ehkä eivät substansseja. Jos oletamme A:n muodostuvan B:stä ja C:stä, niin silloin A:n olemassaolo on riippuvainen paitsi Jumalan olemassaolosta, myös B:n ja C:n olemassaolosta. Lisäksi A:n voidaan ajatella olevan riippuvainen B:n ja C:n välillä vallitsevasta liitoksesta. Tämän liitoksen vallitseminen taas näyttäisi olevan riippuvainen muista luoduista olioista, kuten esimerkiksi ruoasta. Descartes (1991, 299) kirjoittaa kompositionaaleista, eli osista muodostuneista, objekteista seuraavasti:

Lopuksi, meidän pitäisi huomioida, että useista substansseista muodostuneista subjekteista pistää esiin yksi substanssi; ja me suhtaudumme tähän substansiin siten, että sen muut substanssit ovat vain sen moduksia. Esimerkiksi pukeutunut ihminen voidaan pitää ihmisen ja vaatteiden yhdistelmänä. Mutta suhteessa ihmiseen, hänen pukeutuneisuutensa on pelkästään modifikaatio, vaikka vaatteet ovatkin substansseja. Samalla tavalla, tarkasteltaessa ihmistä, joka muodostuu sielusta ja ruumiista... ruumista saatettaisiin pitää principaalisena elementtinä, jonka suhteen sielullisuus tai ajattelevuus ei ole mitään muuta kuin modifikaatio. Mutta olisi absurdia päätellä tästä, että itse sielu, tai se, jonka avulla ruumis ajattelee, ei olisi ruumiista erillinen substanssi.<sup>3</sup>

Tässä katkelmassa Descartes näyttää kyllä myöntävän sen, että on *subjekteja* jotka muodostuvat useista substansseista, mutta varoo visusti viittamasta ”substanssilla” kompositionaaliin objekteihin. Olisiko tässä selitys sille, miksei Descartes määrittele substanssia predikaation subjektiksi? Joka tapauksessa voitaneen sanoa, että Descartesille substanssi on sellainen äärimmäinen predikaation subjekti, jonka olemassaolo on riippuvaista vain Jumalasta. Ihminen ei ole substanssi, mutta ihmisen minä tai hänen sielunsa on substanssi.<sup>4</sup>

## Spinozan argumentti minän nonsubstantiaalisuudesta

Määritellensä substanssia, Spinozakin vetoaa riippumattomuuteen. *Etiikan* ensimmäisen osan kolmannen määritelmän mukaan substanssi on käsitteellisesti ja ontologisesti riippumaton olio. Miksei Spinoza sitten kulkenut Descartesin viitoittamaa tietä ja päätynyt minän substantiaalisuuteen?

Esittäessään *Etiikan* propositiossa 11 toista vaihtoehtoista todistusta Jumalan olemassaololle, Spinoza päättelee seuraavasti. Mahdollisuus olla olematta on voiman puutetta, ja mahdollisuus olla olemassa on voimaa. Jos vain äärellisiä olioita on olemassa, niiden olemassaolon voima on suurempi kuin äärettömän olennon olemisen voima. Tämä on kuitenkin absurdia. On siis oletettava, että joko mitään ei ole olemassa tai absoluuttisesti ääretön olento on olemassa. Mutta jotakin on olemassa, koska me olemme olemassa. Näin ollen, absoluuttisesti äärettömän olennon täytyy olla olemassa. Tämä argumentti voidaan esittää hiukan yksityiskohtaisemmin seuraavasti:

1. Äärettömällä olennolla on suurempi olemassaolon voima kuin äärellisellä olennolla. (Premissi.)
2. Jos äärellinen mahdollinen olio realisoi olemassaolonsa ja mahdollinen äärettömän olio ei realisoi olemassaoloaan, äärettömän mahdollisen olion olemassaolon voima on pienempi kuin äärellisen mahdollisen olion olemassaolon voima. (Premissi.)
3. Ei ole niin, että mahdollinen äärellinen olio realisoi olemassaoloansa mahdollisen äärettömän olion sitä realisoimatta. (Seuraa lauseista 1 ja 2.)
4. Minä olen olemassaoloni realisoinut olento. (Descartes-tyyppinen premissi).
5. Ääretön olento on olemassa. (Seuraa lauseista 3 ja 4.)

Tämä todistus on tietysti omituinen, koska siinä tunnutaan olettavan, että pelkillä mahdollisilla olennoilla on jonkinlainen pyrkimys olemassaoloon. Argumentilla on kuitenkin mielenkiintoinen rakenne. Spinoza näyttää ajattelevan, että hän voi perustaa argumentin äärettömän olennon olemassaolosta varmuudelle omasta olemassaolostaan. Tämä taas antaisi aiheen olettaa, että oma olemassaolo on paremmin tiedetty kuin mikään muu olemassaoloa koskeva tosiasia. Argumentaatio muistuttaa siis selkeästi Descartesin projektia. Voisiko Spinozaa lukea sitten siten, että Descartesin käsitteistöissä hän täyttäisi substanssin Jumalariippuvuus määritelmän? Ei voida, koska Descartesille minä-Jumala riippuvuus ei ole modifikaatio-substanssi riippuvuutta kuten Spinozalle. Descartesille minän suhde Jumalaan ei ole samanlainen kuin ominaisuuden suhde substanssiin. Mutta Spinozalle on. Miten Spinoza sitten päätyi tuohon käsitykseen, miten hän todisti substanssimonismia?

Spinoza todistaa substanssimonisminsa Descartesin ontologisten kategorioiden avulla. Descartesin (1985, 210-11) peruskäsitteet ovat substanssi, perusperiaalinen attribuutti ja modifikaatio. Perusperiaalinen attribuutti muodostaa substanssin olemuk-

sen ja näitä prinsipaalisia attribuutteja on kaksi: ajattelu ja ulotteisuus. Substanssilla voi kuitenkin olla vain yksi prinsipaalinen attribuutti, mutta kaksi substanssia voi jakaa prinsipaalisen attribuutin. Prinsipaalinen attribuutti ei edellytä mitään muuta ominaisuutta. *N* voisi sanoa että se käsitetään itsessään. Mielet ovat Descartesin substansseja, joiden prinsipaalinen attribuutti on ajattelu, kun taas kappaleet ovat substansseja joiden prinsipaalinen attribuutti on ulotteisuus. Mielen modifikaatiot ovat ominaisuuksia, jotka edellyttävät ajattelun, kun taas kappaleiden modifikaatiot ovat ominaisuuksia, jotka edellyttävät ulotteisuuden. Halu on esimerkki mielen modifikaatiosta ja liike on esimerkki ajattelun modifikaatiosta.

Spinozan attribuutti-substanssi -teoria poikkeaa Descartesin teoriasta kahdessa tärkeässä kohdassa:<sup>5</sup>

*EYP* kahdella substanssilla ei voi olla yhteistä attribuuttia. (=ei-yhteistä-attribuuttia periaate. *Etiikan* ensimmäisen osan viides propositio.)

*UAP* yhdellä substanssilla voi olla useita attribuutteja. 1p10. (=useiden attribuuttien periaate, joka löytyy *Etiikan* ensimmäisen osan kymmenennestä propositiosta.)

Itse asiassa useiden attribuuttien periaate (*UAP*) tuntuu aika luontevalta. Attribuutithan ovat itsessään käsitettäviä yksinkertaisia ominaisuuksia, ja tästä syystä voisi ajatella, että ne eivät voi sulkea toisiaan käsitteellisesti pois. Mikäli kaksi ominaisuutta hylkivät toisiaan käsitteellisistä syistä, saattaa olla niin, että niillä on oltava rakenne, jonka analyysi paljastaa; esimerkiksi pyöreys ja neliömäisyys.<sup>6</sup>

Ei-yhteistä-attribuuttia periaate taas tuntuu kummalliselta. Spinoza hyväksyy Descartesin käsityksen, että ajattelu ja ulotteisuus ovat attribuutteja, ja näyttäisi olevan luontevaa ajatella, että kaikilla ihmisillä on sekä ajattelun että ulotteisuuden attribuutti. Spinoza näyttää kieltävän yhteisten attribuuttien mahdollisuuden individuaatiota koskevien tarkastelujen avulla. Leibnizin tavoin, Spinoza kieltää, että olion identiteetti ja sen eroavuus muista olioista voisi olla primitiivinen tosiasia. Kahden substanssin välisen eron täytyy perustua niiden substanssien ominaisuuksille. Jos siis substanssi *x* ei ole identtinen substanssin *y* kanssa, ne poikkeavat ainakin yhden ominaisuuden suhteen. Substanssien erot eivät voi perustua niiden modifikaatioille, koska modifikaation olemassaolo jo edellyttää valmiin yksilöllisen substanssin olemassaolon. Jollakin tavoin attribuutit olemuksina tekevät substansseista sen mitä ne ovat ja tästä syystä kahden substanssin on poikettava attribuuttiensa suhteen. Tämä näyttää implikoivan sen että mikäli substansseilla voisi olla vain yksi attribuutti, kahdella substanssilla ei voi olla yhteistä attribuuttia, koska tällöin mikään ei erottaisi niitä toisistaan. On kuitenkin ongelmallista, miksi Spinoza ajattelee, ettei useiden attribuuttien substansseilla voi olla yhteisiä attribuutteja. Se, että substanssien yksilöitymisen on perustuttava niiden attribuuteille, ei näytä implikoivan muuta kuin sen, että kaksi substanssia eivät voi jakaa kaikkia attribuuttejaan. Ehkä taustalla oleva ajatuskulku on, että attribuutit ovat substanssin tekijöitä. Kukin attribuutti itsessään on riittävä substanssin olemassaololle. Mutta jos nyt substanssilla *s* on attribuutit *E* ja *T* ja substanssilla *w* pelkästään attribuutti

T, ei T substanssissa s ole riittävää s:n olemassaololle, tämän lisäksi tarvittaisiin E, joka antaa substanssille s sille kuuluvan oman yksilöllisyytensä.

Substanssimonismien todistus edellyttää vielä kahta periaatetta. Spinoza ajattelee useiden attribuuttien periaatteen raivaavan tietä sille, että kaikki mahdolliset attribuutit omistava substanssi on mahdollinen:

*MSP* substanssi jolla on kaikki mahdolliset attribuutit on mahdollinen.

Spinoza on myös sitä mieltä, että mikä tahansa ontologis-käsitteellisesti itsenäinen olento on välttämättä olemassa. Tästä seuraa mahdollisen substanssin välttämätön olemassaolo:

*SVO* mahdollinen substanssi on välttämättä olemassa.

*MSP:n* ja *SVO:n* konjunktiosta voidaan päätellä, että kaikki mahdolliset attribuutit omaava substanssi on välttämättä olemassa. Nyt, Jumalan lisäksi mitään muuta substanssi ei voi olla. Tuollaisen substanssinhan olisi oltava *SVO:n* nojalla välttämättä olemassa ja sen olisi jaettava jokin attribuutti Jumalan kanssa, mutta *EYP:stä* seuraa attribuutin jakamisen mahdottomuus.

Spinozan substanssimonismista ei kuitenkaan suoraan seuraa, että olen substanssin modifikaatio tai sen ominaisuus. Hänen tulisi vielä osoittaa, etten minä ole Jumala. Spinoza ei näytä juurikaan tällaista solipsismin mahdollisuutta pohtivan. Tarkastelenkin tämän esitelmän päätteeksi sitä, miten hän mahdollisesti voisi osoittaa vääräksi hypoteesin, että olen Jumala.

Spinozalle Jumala tarkoittaa substanssia, jolla on kaikki mahdolliset attribuutit ja joka on ääretön kussakin attribuutissaan. Nyt voisi väittää, että koska tiedän olevani äärellinen olento, jolta puuttuu kaikenlaista, en voi olla Jumala. Tämä ei kuitenkaan ole aivan helppoa. Spinozalle substansin äärettömyydelle jossakin attribuutissaan on riittävää tuon substanssin uniikkisuus tuossa attribuutissa. Jos siis olen ainoa substanssi, olen myös ääretön kaikissa attributeissa. Myöskään substanssin välttämätön olemassaolo ei näyttäisi suoraan johtavan siihen, etten voi olla substanssi. On tietysti mahdollista, että erehdyn mikäli pidän itseäni kontingenttina syntyvänä ja tuhoutuvana oliona.

Luultavasti Spinozan ainoaksi mahdollisuudeksi jäisi sanoa, että koskan pystyn jollakin tavoin käsittämään minua suuremman ja täydellisemmän, kaikkietävän ja mitään haluamattoman, substanssin olemassaolon, tuollaisen substanssin on oltava mahdollinen ja siten, *SVO*-periaatteen takia, välttämättä olemassa. Tämä argumentti ei kuitenkaan ole ihan vakuuttava. Enkö voisi yhtä hyvin sanoa, että kuvitellessani täydellistä substanssia, kuvittelen vain itseni täydelliseksi. Tämä kuvittelu tai käsitys ei johtaisi edes *SVO*-periaatteen kanssa minusta riippumattoman substanssin olemassaoloon, koska en käsittäisi mitään minusta erillistä substanssia. Käsittäisin vain itseni täydellisenä.

Turun yliopisto

## Viitteet

- <sup>1</sup> Ks. Koistinen ja Kajamies 1999.
- <sup>2</sup> Suomennos Olli Koistinen.
- <sup>3</sup> Suomennos Olli Koistinen.
- <sup>4</sup> On huomattava, että joissakin kohdin Descartes näyttää hyväksyvän kompositionaaliset substanssit. Asiasta on kiistelty paljon. Descartes kyllä sanoo mielen ja ruumiin muodostavan substantiaalisen unionin, mutta ei taida sanoa, että mieli ja ruumis voivat muodostaa substanssin. Ks. Hoffman 1986 ja Rozemond 1995.
- <sup>5</sup> Descartesille attribuutti on laajempi käsite kuin prinsipaalinen attribuutti. Spinozalle attribuutti tarkoittaa suunnilleen samaa kuin Descartesille prinsipaalinen attribuutti.
- <sup>6</sup> Värit, fenomenalisesti tulkittuina, näyttäisivät tarjoavan vastaesimerkin. Mikäli attribuutin ja substanssin suhde ajatellaan jonkinlaiseksi konstituutiosuhteeksi, niin silloin UAP tulee kyseenalaiseksi.

## Lähteet

- Descartes, R. 2001 [1637]. ”Metodin esitys”. Suomentanut Sami Jansson. Teoksessa *René Descartes: Teokset I*. Helsinki: Gaudeamus.
- Descartes, R. 1991 [1648]. ”Conversation with Burman”. Teoksessa Anthony Kenny, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, John Cottingham (toim.) *Rene Descartes: Philosophical Writings: The Correspondence, Vol. 3*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Descartes, R. 1985. ”Principles of Philosophy”. Teoksessa Robert Stoothoff, John Cottingham, Dugald Murdoch (toim.) *The Philosophical Writings of Descartes, Vol. 1*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hoffman, P. 1986. ”The Unity of Descartes’s Man”. Julkaisussa *The Philosophical Review*. Vol. 95, 339-370.
- Koistinen, O. ja Kajamies, T. 1999. Julkaisussa T. Aho ja M. Yrjönsuuri (toim.) *Norms and Modes of Thinking in Descartes: Acta Philosophica Fennica*. Vol. 64, 155-170.
- Rozemond, M. 1995. ”Descartes’s case for dualism”. Julkaisussa *Journal of the History of Philosophy*. Vol. 33, 29-64.
- Spinoza, B. 1994 [1677]. *Etiikka*. Suomentanut ja selitykset laatinut Vesa Oittinen. Helsinki: Gaudeamus.

# DESCARTES JA MUUT

Tuomo Aho

**D**escartes saattaa vaikuttaa oudolta vieraalta persoonia käsittelevässä tilaisuudessa, sillä hän puhuu todellakin sangen vähän persoonista. Itse asiassa koko sana on hänellä harvinainen. (Joskus *persona* tarkoittaa hänellä roolia, kuten klassisessa latinassa.) Descartesin ajattelutavan pohtiminen saattaa kuitenkin valaista myös myöhemmän persoonia koskevan keskustelun perusteita. Saadaksemme jonkinlaisen kuvan hänen käsityksistään meidän on syytä lyhyesti kerrata, mitä hän ajattelee ihmisistä. (On korkeampiakin persoonia, mutta niitä Descartes ei enää tutki – toisin kuin lukuisat edeltäjänsä.)

Descartesin lähtökohta on, että ihmisessä on kaksi substanssia, mieli ja ruumis, *mens* ja *corpus*. Näiden ontologiaa hän käsittelee perusteellisimmin *Mietiskelyissä*. Hän pyrkii osoittamaan, että kummastakin voidaan muodostaa selvä ja tarkka idea ilman ideaa toisesta, joten ne eivät ole käsitteellisesti riippuvaisia toisistaan. Siitä seuraa, että ne ovat reaalisesti distinktit. On kiistanalaista, mitä Descartes täsmälleen tarkoitti reaalisella distinktiolla; asia liittyy tietenkin keskiaikaisiin keskusteluihin, joissa distinktioiden luokittelu ja määrittely oli erittäin suosittu aihe. Mutta joka tapauksessa reaalisesti distinktit oliot ovat hänen mielestään eri olioita, ja ne voisivat realisoitua erikseen, ainakin kaikkivaltiaan Jumalan tahdon kautta.

Ruumis on *corpus*, kappale. (Descartesin lukemisessa ja kääntämisessä onkin ainainen vaiva, että sama sana tarkoittaa ruumista, fyysikaalista kappaletta ja joskus kaikkea aineellista.) Tällainen ruumiskappale ymmärretään puhtaasti fyysikaalisesti, ja se fysiikka, jolla Descartes sitä tarkastelee, on sangen yksinkertaista – lähinnä kineettistä mekaniikkaa. *Corpuks*et identifioi ulottuvuus, toisin sanoen muoto ja asema objektiivisessä avaruudessa. Siinä ei ole mitään persoonallista. Ruumiin moninainen toiminta perustuu mekaanisiin voimiin, ja Descartesilla on paljon spekulatiota mikrotason biofysiikasta. Hänhän oli kovin kiinnostunut lääketieteestä ja piti sitä kaikkein tärkeimpänä tieteenalana.

Toisaalta ihmisellä on mieli; sanaa ”sielu” Descartes ei pidä hyvänä. ”Substanssia, jossa ajattelu on välittömästi, kutsutaan *mieleksi*” (Descartes 2002, 136). Tämä on määritelmä, joten siitä seuraa muun muassa, että mieli ajattelee taukoamatta. Mielen ”ajatteluakteilla ei ole mitään yhteistä aineellisten aktien

kanssa” (mts. 147). Mieli nimittäin kuuluu kokonaan toiseen substanssityyppiin kuin kappaleet.

Kuuluisan *cogito*-argumentin premissinä on vain ajattelu – oma mentaalinen toiminta tunnetaan, ja tästä saadaan tulokseksi koko yksilön oleminen. Kuten *Metodin esityksessä* lausutaan: *cogito, ergo sum*. Mutta tämä oli vanha ja tuttu looginen esimerkki, joka voi vaikuttaa triviaalilta. Niinpä Descartes vaihtaa sen *Mietiskelyissä* toiseen muotoon, jotta omintakeinen tarkoitus näkyisi: *sum res cogitans*, olen ajatteleva olio. Tässä muotoilussa on kieltämättä enemmän sisältöä (vrt. kirje Colviukselle 14.11.1640, Descartes 2002, 329). Nyt nimittäin näyttää seuraavan, että minä, ihminen, persoona, on todellakin nimenomaan mieli.

Silti Descartes uskoo, että ruumiilla ja mielellä on maanpäällisessä elämässä erottamaton yhteenkuuluvuus. On tärkeää, että ihminen ei ole vain aksidentaalisesti yksi, vaan kyseessä on jokin läheisempi yhteys, joka mahdollistaa mielen omakohtaisen osanoton ruumiin kohtaloihin. (Descartes 2002, 78; vrt. kirjeet Regiukselle 1642.) Tämän kannanoton tulkinta on Descartes-eksegeesin vaikeimpia kysymyksiä, enkä voi nyt paneutua siihen. Hän olettaa jonkin tällaisen yhteyden, kuten osoittaa esimerkiksi kuuluisa merimiesvertaus: mieli ei ole ruumiissa vain ulkopuolisena tarkkailijana kuten merimies laivassa. Mutta on kiistanalaista, onko hänellä selvää kantaa siitä, millainen tuo yhteys oikeastaan on.

Mielen ja ruumiin välillä vallitsee alituinen psykofyysinen interaktio. Ruumiissa siis toimii mekaaninen kausaliteetti, mielessä toisenlainen kausaliteetti, ja näiden kesken tapahtuu informaation vaihto tietystä aivojen osassa. Tämä Descartesin oppi on tietenkin hyvin tunnettu, mutta nyt on huomattava vain olettamus interaktioiden säännönmukaisuudesta. Toisin sanoen yksi prosessi toisella puolella tuottaa tietyn prosessin toisella puolella, ja normaalioloissa nämä vastaavat toisiaan mielekkäästi. Mutta kyseinen säännönmukaisuus ei ole välttämätön, vaan viime kädessä se on Jumalan kontingentisti säätämä ja selittämätön, vaikka tiedämmekin, että hänen tarkoituksensa on hyvä. Siis ruumiillisten ihmisyksilöiden elämä on mysteerin varassa.

Entä mieli, mikä siinä on ”persoonallista”? Tieto mielestä on erehtymättömän varmaa. Kun ylimääräiset käsitykset suljetaan pois ja katsotaan vain todellista kokemusta, saadaan absoluuttisen pätevää tietoa. Niinpä tieto omista mentaalisista akteista on evidenttiä. Kun kerran kaikki eksistenssioletukset on suljettu pois, on nyt tietenkin kysymys vain omasta mielestä. Tästä seuraa, että mieli on persoonallinen, merkityksessä ”oma ja itsetietoinen”. Descartesin mukaan nimittäin kaikki mielen ilmiöt ovat tietoisia. (Hän selittää pois näennäiset vastaesimerkit enimmäkseen sillä perusteella, että ilmiöt usein unohtuvat.) Toisaalta mielen liikkeet kuuluvat evidentisti samaan mieleen, joka koetaan jatkuvaksi ja yhtenäiseksi. Tuloksena on, että persoonan olemassaolo on ilmeinen.<sup>1</sup>

Mutta on syytä huomata, että Descartes ei käsittele persoonallisia ominaispiirteitä, luonteita ja eroja, persoonien suhteita tms. Varsinkin *Sielun liikutuksissa* on osuvia psykologisia huomioita, jotka osoittavat, että hänellä oli terävä psykologinen ymmärrys, mutta hän ei soveltanut sitä varsinaiseen filosofiseen teoriaan. Häntä kiinnostaa vain yksi persoona: ensimmäinen, René Descartes.



On helppo nähdä, että Descartesia seuraamalla päädytään välttämättä heti kysymyksen, joka tunnetaan nimellä ”problem of other minds”; suomeksi sille on käytetty nimeä ”vierassieluisen ongelma”. Se ei liene nykyisin kovin suosittu spesiaalitutkimuksen aihe, mutta kuitenkin opettavainen. Descartes oli niin mieltynyt ensimmäiseen persoonaan, että hän sivuaa vain ohimennen tätä ongelmaa, vaikka se syntyy luonnollisesti hänen premisseistään.

Kysymys kuuluu: onko joillakin olennoilla kuin minulla mieli? (Älkäämme nyt ajatelko Jumalaa.) Onko muita persoonia? Tai kartesiolaisen ihmiskäsityksen mukaan: onko maailmassa muita ihmisiä? Nämä ovat helppoja kysymyksiä: kyllä on. Mutta millä perusteella? Descartesin argumentaatiohan vaatii aina pätevät perusteet, jotka nojaavat selviin ja tarkkoihin ideoihin. Muutenkin kysymys on klassisessa muodossaan tieto-opillinen: miten voi perustella pätevästi mielipidettä, että toisetkin biologisesti ihmishahmoiset olennot ovat persoonia?

Yksi vastaus on ollut perustava ja klassinen ja toiminut kiinneohtana muille. Se on niin sanottu *analogia-argumentti*. Karkeasti esitettynä se on tällainen: Kyseisten muiden olentojen havaittavat ruumiit ovat melko samankaltaiset kuin omani, sekä makrotasolla että mikrotasolla, ja niiden havaittava ruumiillinen käyttäytyminen on melko samantapaista kuin omani. Omassa tapauksessani ruumiilliset tilat ja käyttäytyminen ovat yhteydessä tiettyihin mentaaliin akteihin. Varmaan siis noissa muissakin olioissa esiintyy mentaalisia akteja vastaavissa kausaaliasemissa. Edelleen seuraa ainakin Descartesin premisseillä, että on olemassa mentaaliset oliot, joiden tiloja nämä aktit ovat.

Filosofian historian kirjoissa analogia-argumentti liitetään tavallisesti empiristeihin, jotka kehittivätkin sitä perusteellisesti, mutta se on ainakin implisiittisesti löydettävissä jo Descartesilta. Kuitenkin hänen oma selityksensä on valitettavan niukka. Hän yhdistää sen ilmiöiden pelastamisen ohjelmaan (jota hän puolustaa *VI mietiskelyssä*, Jumalan totuudellisuuteen vedoten, ja uudelleen *Filosofian periaatteissa*). Mutta asian olisi oikeastaan pitänyt kiinnostaa häntä enemmän, koska automaattit kiehtoivat häntä niin suuresti. Hän pohtii usein niiden periaatteessa valtavia mahdollisuuksia; komplisoiduinkin fysikaalinen järjestelmä voidaan ymmärtää automaattien mallin mukaan.

*Mietiskelyissä* sanotaan (s. 43): ”Näen ihmisiä kulkemassa kadulla, ja kielenkäytön mukaan sanon näkeväni heidät itsensä ... Mitä muuta kuitenkaan näen kuin hattuja ja viittoja, joiden alla voisi piillä automaatteja?” Heidän ihmisyytensä ei ole havaittavissa - sen ”käsitan ainoastaan mielessäni olevan arvostelukyvyn avulla”. *Metodissa* (s. 154-156) Descartes selittää, että kielen hallinta ja toimintojen monipuolisuus ovat kuitenkin sellaisia kanssaihminen piirteitä, jotka eivät ole automaattien saavutettavissa. Eläimet sitä vastoin kuuluvat tässä suhteessa automaattien joukkoon. Nämä kriteerit, jotka sivumennen sanoen on todettu epätydyttäväiksi, ovat analogia-argumentin sovellutuksia.

Lyhyesti sanoen, puhtaasti ruumiillisesti tarkasteltuina ihmiset ovat automaatteja, ja mentaalinen on ei-observaabelia. Siispä analogiapäätely on tarpeen.<sup>2</sup> Mutta analogia-argumenttia vastaan on olemassa jo pitkälinen kritiikki. Siinä on tuotu esiin monia näkökohtia, joista mainitsen vain kaksi. Jätän tahallani syrjään

muun muassa yksityisen kielen tematiikan, joka selvästi liittyy asiaan. (Vrt. jo Wittgenstein 1953, esim. I: 256-258, 302, 350-351.)

(1) Analogia-argumentissa päätellään yhdestä ainoasta tapauksesta rajoittamattomaan universaaliin yleistyksen. Se on kerrassaan vastoin tieteenfilosofian kunnioitettuja normeja. Lähtökohtana ei sitä paitsi ole mikään mielivaltainen esimerkki, vaan periaatteellisista syistä ainoa mahdollinen tunnettu tapaus, nimittäin etuoikeutettu oma mieleni. Jos ylipäänsä mitään päättelyä olisi tältä pohjalta saatavissa, sen täytyisi olla erittäin heikko induktio. Se antaa korkeintaan joitain todennäköisyysarvauksia, ei ilmeistä ja varmaa tietoa, kuten oli tarkoitus. Sitä paitsi on paradoksaalista, että analogian kautta haettuja muiden henkilöiden mentaalista toimintaa koskevia yleistyksiä ei voisi tarkistaa – verifioida tai falsifioida – muuten kuin vetoamalla taas samaisiin analogioihin. Sopii myös ihmetellä, minkä muotoisia täsmälleen olisivat ne yleistyksen, joita voisin laatia pelkästään oman psykohistoriani nojalla. Niitä on vaikea edes kuvitella, mutta varmasti ne eivät antaisi pätevää universaalista kuvaa ihmismielestä.

(2) Toinen ongelma on käsitteellinen: kuinka voi ”yleistää” materiaalia, joka määritelmän mukaan tunnetaan vain yksityisenä ja omana (kuten Descartesin tietoinen mieli)? Jos minulla on kokemuksen käsite, eikö siihen sisälly, että on jokin kokija? Toisin sanoen oletan heti kaikki kokemukset jonkun kokemiksi. Mutta jos ainoat tuntemani kokemukset ovat omiani, miten voisni ymmärtää kokijan olevan mikään muu kuin minä? Strawson esitti tämän ongelman voimakkaasti, ja sitten nuoremmat englantilaiset filosofit ovat käyneet erittäin monimutkaista keskustelua asian vaatimien johtopäätösten oikeasta muotoilusta (ks. Hyslop 1995). Kaikki kuitenkin myöntänevät, että lausuttiinpa yleinen käsitteellinen periaate kuinka tahansa, tässä mielten tapauksessa syntyy todellinen ongelma.

Filosofien parissa näyttää vallitsevan jo sangen yleinen katsanto, että klassinen analogia-argumentti on toivoton. Mielenkiintoista kyllä, on kuitenkin myös uusia yrityksiä puolustaa eräänlaista analogia-argumenttia täysin tietoisena vanhaa muotoa vastaan suunnatusta kritiikistä. Näiden ehdotusten perustana on naturalistinen ajatustapa. Omat mentaaliset tilat nimittäin selitetään materialistisesti, kausaaliseksi tuloksiksi oman hermoston tiloista, ja sitten luonnon yhdenmukaisuuden nojalla oletetaan toisten hermostojen tuotteiksi analogiset tilat. (Ks. Hyslop 1995, luku 4.)<sup>3</sup> Mutta tämä on tietysti aivan vastoin Descartesia! Omakehtaisen evidenssin sijasta käytetään nyt luonnontieteellisiä menetelmiä ja saadaan ensi sijassa ruumiillisia persoonia.

Eräs ehdotus, jota ”other minds”-kysymyksessä on nykyisin melkoisesti kannatettu, pitää mentaalisia tiloja ja persoonien mentaalisia ominaisuuksia perimmältään teoreettisina entiteetteinä, jotka teoria postuloi parhaita selityksiä varten. (Niitä voi silti realismin hengessä pitää täysin todellisina.) Menetelmän ongelmana on, että ”kvaliat” ja fenomenaliset ominaisuudet ovat tuskin ymmärrettävissä pelkästään

selitysroolin avulla. Joka tapauksessa tämä asenne olisi mahdoton kartesiolaisilla premisseillä, joiden mukaan yhden tapauksen pitäisi olla absoluuttisesti etuoikeutettu, evidenti ja epäteoreettinen.

On aika lausua joitakin ”johtopäätöksiä”, tai paremminkin sellaisia mielipiteitä, joiden ymmärtämiseksi edellinen tarkastelu on hyödyllinen.

Descartesin premisseillä ainoa mahdollisuus vierassieluisen ongelmassa oli analogiateoria, vieläpä aika pelkistetty ja itsetietoisuudesta alkava.<sup>4</sup> Sen epäonnistumisesta voi päätellä, että premisseissä on vikaa; siis persoonat pitäisi ymmärtää jotenkin toisella tavalla. Toisin sanoen vierassieluisen ongelma on ratkeamaton, jos edetään kartesiolaisittain, olettamalla absoluuttisesti ensimmäiseksi yksi oma persoona, jonka mentaalinen elämä on evidenti itsetietoista.

Seuraava askel: ensimmäinen persoona olisi tällä tavoin ainutlaatuinen, jos sen tilat aina tunnettaisiin ja tiedettäisiin etuoikeutetulla tavalla. Näin ei siis ole. Tieto omista mentaalista tiloista ei ole tiedoista ensimmäinen, joten persoonanikaan ei ole välittömästi evidenti. Käsitys omasta persoonasta ja käsitys muista persoonista syntyvät yhdellä kertaa, ja niihin soveltuvat käsitteet liittyvät erottamattomasti yhteen. Niillä on vastavuoroinen riippuvuus ja yhteinen kehitys.

Onko tämä uskottavaa? Katsotaan selvyuden vuoksi psykologiaa, vaikka sen ei pitäisi antaa sotkeutua varsinaisiin filosofisiin kysymyksiin. Psykologinen kirjallisuus tarjoaa hämmentävää, jopa järkyttävää luettavaa niin sanottuja autistisia ilmiöitä kuvattaessa. On nimittäin ihmisyksilöitä, jotka eivät tajua toisten käyttäytymisen mentaalista mielekkyyttä. Intentionaalisuuden tajuaminen on heille mahdotonta.<sup>5</sup> Toisten mentaaliset tilat ovat käsittämättömiä, elleivät ne näy välittömästi fyysisinä reaktioina. Mutta nämä ihmiset eivät suinkaan ole jyrkkiä ensimmäisen persoonan kartesiolaisia, vaan aivan vailla persoonan, omankaan, käsitteistöä. Heille ”sekä introspektio että mentaalisten tilojen omistaminen muille on vaikeaa” (Baron-Cohen 1999, 130). Heillä on kokonaan toinen, tuskallinen elämänmuoto.

On syytä uskoa, että persoonalliset mielet syntyvät ihmisen ajattelussa joukolla, samankaltaisina, jne. Eikä tämä ole pelkkä kehityspsykologinen huomio, vaan seikka joka liittyy persoonakäsitteiden fundamentaaliseen julkisuuteen. Asianomaisiin käsitteisiin kuuluu, että niitä voi soveltaa moniin. Edelleen, on käsitteellisesti totta, että jonkinlaiset fyysiset ilmiöt ovat usein mentaalisten kriteerejä, joskaan eivät loogisesti välttämättömiä eivätkä poikkeuksettomia. Niinpä muiden persoonien tilat ja ominaisuudet ovat tiedettävissä, vaikkakaan eivät erehtymättömästi ja vaikka omista tiloista onkin enemmän tietoa.

Meille on siis tarjolla hyvä käsitys toisista persoonista. Mutta voidaan kysyä, onko se *justifioitu*? Se kysymys on kuitenkin vaikeaselkoinen. Justifikaation kartesiolaiset vaatimukset ovat aivan omalaatuiset. Mutta ainakin kysymyksessä on *hyvin perusteltu tosi uskomus* – sellainen, jota on vanhastaan ollut tapana sanoa *tiedoksi*.

Edellinen ajatuskulku persoonien perustavan intersubjektivisuuden puolesta, persoonien kriteeriluonnehdinnan puolesta, jne., saattaa palauttaa mieleen toisen ajatustavan: sen jonka Husserl esitti 1929 teoksessaan *Cartesiansche Medita-*

*tionen*. Se on nerokas työ, mutta sitä tarvelee idealistinen kallistuma: Husserl kamppailee saadakseen perustavan intersubjektiivisuuden ymmärretyksi oman etuoikeutetun persoonallisen kokemuksen avulla, pohjimmaltaan kartesiolaisella tavalla.<sup>6</sup> Eikö lähtökohtana voisi ehkä paremmin olla julkisesti tunnettu materiaallinen maailma?

Lopuksi tahdon suositella klassikkoa, jota on kenties luettu viime vuosina vähemmän kuin joskus ennen, nimittäin Engelsin artikkelia ”Työn osuus apinan ihmistymisessä”. Siinä kuvaillaan, kuinka työ ”on kaiken inhimillisen elämän ensimmäinen perusehto, vieläpä siinä määrin, että meidän täytyy tietystä mielessä sanoa: se on luonut ihmisenkin” (s. 69). ”Minkä havaitsemme apinalauman ja ihmisyhteiskunnan luonteenomaiseksi eroavaisuudeksi? *Työn*.” (s. 73) Persoonat siis syntyvät mielekkään sosiaalisen praksiksen kautta. Persoonien luontoon kuuluu, että ne ovat vuorovaikutuksessa keskenään ja suorittavat yhteisesti ymmärrettyä, rationaalista toimintaa julkisen materiaallisen todellisuuden keskellä.

Helsingin yliopisto

## Viitteet

- <sup>1</sup> Toisessa klassisessa merkityksessä määriteltiin, että persoonalla tulee olla *intellectus* ja *voluntas*. Sellainen on myös Descartesin mieli, ja hän korostaa ymmärryksen ja tahdon erilaista asemaa. Tässä hän on lähellä traditiota.
- <sup>2</sup> On kiintoisaa, että jo varhaiset kartesiolaiset huolestuivat vierassieluisen ongelmasta, kuten Van de Pitte (1991) kuvaa. Cordemoy'n *Discours Physique de la Parole* (1668) ”näyttää käsittelevän selvästi ja eksplisiittisesti muita mieliä ensimmäistä kertaa filosofian historiassa” (s. 351). Cordemoy ja Arnauld koettivat muokata analogia-argumenttia paremmaksi, Malebranche taas oli siihen täysin tyytyväinen. Muistakaamme näiden keskustelujen yhteydessä lähteenä myös kotimainen uraauurtava teos, Kirkinen 1960.
- <sup>3</sup> Hyslop'in kirja kuvaa perusteellisesti uudempaa anglosaksista keskustelua, jota vierassieluisen ongelmasta on käyty. (Valitettavasti se on harvinaisen vaivalloinen lukea.)
- <sup>4</sup> Van de Pitte (1991) on sitä mieltä, että Descartes ei itse ajatellut näin, vaan piti muiden olemassaoloa evidenttinä kommunikaatioyhteyden vuoksi. En voi tässä ryhtyä lähemmin perustelevaan, miksi tämä kiintoisa ehdotus ei minusta ole vakuuttava.
- <sup>5</sup> Ks. Baron-Cohen 1999, varsinkin luku 4. Baron-Cohen selittää, että useimpien autististen yksilöiden kielestä ja ajattelusta puuttuvat mentaalisten tilojen termit (s. 84) ja että mentaalisten ja fyysisten entiteettien ontologinen distinktio on heille tavoittamaton (s. 81).
- <sup>6</sup> Esim. Theunissen 1977, 154: ”Viidennen meditaation johdantopykälän otsikko kuuluu: ‘Esitetään vieraan kokemuksen probleema suhteessa solipsismiin’. Mutta viidennen meditaation lopussa Husserl uskoo saavansa sanoa: ‘Solipsismin leima on hävinnyt, vaikka se peruseriaate pysyykin voimassa, että kaikki, mikä minulle on, voi saada olemismielensä yksinomaan minusta itsestäni, minun tietoisuuteni piiristä’.”

## Lähteet

- Baron-Cohen, Simon. 1999. *Mindblindness: An Essay on Autism and Theory of Mind*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Descartes, René. 2001. *Metodin esitys*. Kirjassa *Teokset I*. Helsinki: Gaudeamus.
- Descartes, René. 2002. *Mietiskelyjä ensimmäisestä filosofiasta*. Kirjassa *Teokset II*. Helsinki: Gaudeamus.
- Engels, Friedrich. 1959. ”Työn osuus apinan ihmistymisessä.” Kirjassa K. Marx & F. Engels, *Valitut teokset kahdessa osassa*, osa II. Petroskoi: Karjalan ASNT:n valtion kustannusliike.
- Husserl, Edmund .1950. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (Husserliana I). Haag: Martinus Nijhoff.
- Hyslop, Alec. 1995. *Other Minds*. Dordrecht: Kluwer.
- Kirkinen, Heikki. 1960. *Les origines de la conception moderne de l'homme-machine*. Suomalaisen Tiedeakatemian toimituksia B 122. Helsinki.
- Theunissen, Michael. 1977. *Der Andere*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Van de Pitte, Frederick. P. 1991. ”Descartes on Analogy and Other Minds.” Kirjassa G. Moyal (toim.), *René Descartes: Critical Assessments*, vol. III. London: Routledge.
- Wittgenstein, Ludwig. 1953. *Philosophische Untersuchungen*. Oxford: Basil Blackwell.

# HOBBS, PERSOONAN HÄIRIÖT JA POLITIIKKA

Juhana Lemetti

Vaikka siis Kaikkivaltias Jumala voi puhua ihmisille unien, näkyjen, äänten ja inspiraation kautta, hän ei velvoita ketään uskomaan, että hän on niin puhunut jollekulle joka sitä väittää. Tämähän on erehtyväinen ihminen, joka vieläpä voi valehdella. (Hobbes 1999, 315. Pelkät sivunumerot viittaavat tähän teokseen.)

Seuraavassa tarkastelen näitä erehtyviä ihmisiä, luonnollisia persoonia eli henkilöitä, 'joiden sanojen tai tekojen ajatellaan olevan heidän omiaan' ja, erityisesti, heidän erehdyksensä syitä.<sup>1</sup> Hobbesin käsitys persoonasta voidaan tiivistää kahteen määritelmään: persoona on esiintyjä tai edustaja ja on olemassa kahdenlaisia persoonia, luonnollisia ja keinotekoisia.<sup>2</sup> Edelleen häneltä voidaan erotella kolmen tyyppisiä persoonan häiriöitä: kognitiivisia, tunteiden aiheuttamia ja kielellisiä.

## Kognitiiviset persoonan häiriöt

Ensimmäisen tyyppin persoonan häiriöiden ymmärtämiseksi tarkastelen lyhyesti aistimusta ja tajuisuuden syntymistä ihmismielessä. Ajatukseni on seuraava: ero materiaalisen impulssin (aistimuksen) ja sen tajuisen ilmentymän (vaikutelman tai fantasian) välillä on tärkeä lähtökohta Hobbesin mielenfilosofiassa.

Hobbesia pidetään empiristinä, jolla tarkoitetaan sitä, että kaikki tajunnan-sisällöt ovat peräisin aistimuksesta. Aistimuksen syy on "ulkoinen kappale tai objekti"(s. 35), joka painaa ihmisen aistielimiä. Aistimustapahtuma voidaan ymmärtää konkreettisesti ja esittää, että mielentoiminta on materian liikettä, mutta Hobbes tarkoittaa, että ulkoiset objektit eivät ilmene meille sellaisinaan, vaan vaikutelmina tai fantasioina. Tämä johtuu siitä, että ulkoisten kappaleiden aiheuttama paine aistielimissä kohtaa meissä, ymmärrettynä aistivaksi ruumiiksi, vastapaineen. Vasta näiden yhdistelmää voidaan kutsua aistimukseksi eli "alkuperäiseksi fantasiaksi".<sup>3</sup>

Kuvittelukyky ei ole muuta kuin ”*vaimenevaa aistimusta*” (s. 38), ja koska aistimus korvautuu uudella aistimuksella, joka taas korvautuu uudella aistimuksella aina siihen asti kun ihminen kuolee. Mielen stabiili aines, persoonan luova diakroninen jatkuvuus, koostuu kuvittelukyvyn tuloksista, mielikuvista.<sup>4</sup> Kuvittelukyky voi kuitenkin vääristää käsitystämme maailmasta ja itsestämme ja näin aiheuttaa persoonan häiriöitä. Hobbes käsittelee tätä kysymystä kahdesta näkökulmasta: mielikuvien (kuvitelmien muodostumisen) ja kuvittelukyvyn eri muotojen näkökulmasta.

On hieman epäselvää, onko mielikuvien muodostuminen niiden muodostamista kuvittelukyvyn avulla vai ainoastaan niiden muodostumista? Olen taipuvainen ajattelemaan, että se on molempia. Me emme kykene estämään aistimusten tulvaa, joten emme kykene estämään kuvitelmien muodostumista mieleemme. Näin ymmärrettyinä mielikuvien muodostuminen on passiivista vastaanottamista. Kyseessä on kuitenkin myös aktiivinen kyky. Jotta jonkinlainen tajunnan järjestys olisi mahdollista, mielikuvitus, ja ensisijaisesti juuri se, ei järki, järjestää mieleemme painuvia jälkiä.

Näitä jälkiä eli mielikuvia on kahdenlaisia, yksinkertaisia ja yhdistettyjä. Hobbes käsittää yksinkertaiset mielikuvat laveasti, esimerkiksi ihminen ja hevonen tai nanosomi ja aurinko ovat yksinkertaisia mielikuvia. Näistä voidaan muodostaa yhdistettyjä mielikuvia kuten kentauri. Aiheemme kannalta keskeisempiä ovat yhdistetyt mielikuvat, joissa ”ihminen yhdistää mielikuvan omasta henkilöstään mielikuvaan toisen ihmisen teoista” (s. 39). Henkilö voi esimerkiksi kuvitella olevansa Jeesus tai Napoleon. Tämän tyyppinen yhdistetty mielikuva on ensimmäinen varsinainen persoonan häiriö, jonka Hobbes mainitsee. Laajemman käsityksen häiriöistä saa tarkastelemalla kuvittelukyvyn erilaisia muotoja.

Kuvittelukyvyllä on neljä muotoa: muisti, uni, näky ja ymmärrys. Näistä muisti ja uni ovat harmittomia, näyt eivät. Ymmärrystä tarkastelen myöhemmin. Muisti on toinen nimi varsinaiselle kuvittelukyvyllä ja sitä käytetään, kun tahdotaan korostaa kuvitelmien väistyvää mutta säilyvää luonnetta. Muisti ei muodosta vakavaa uhkaa ihmisen kuvalle itsestään tai maailmasta – Hobbesilla on optimistinen käsitys ihmisen muistikyvystä.<sup>5</sup> Uni taas on nukkuvan kuvitelmaa. Hobbes selittää unet fysiologisesti: ne aiheutuvat ”ihmisruumiin sisäisten osien äräytyksestä” ja esimerkiksi ”viluisena makaaminen synnyttää pelkounia” (s. 39). Hobbesin unen ja valveen erottelua koskevaa argumenttia voidaan kritisoida, mutta unet, hobbesilaisittain tulkittuna, eivät muodosta uhkaa ihmisen käsitykselle itsestään.

Keskustelun sävy muuttuu selvästi, kun Hobbes rupeaa käsittelemään näkyjä. Näkyjen, tai ilmestysten, tunnuspiirre on se, että ne liittyvät uskomuksiin asioista, joita ei ole olemassa. Esimerkiksi ”keijuista, haamuista ja maahisista sekä noitien voimista”(s. 41). Hobbes antaa kolme selitystä näyille. Ensinnäkin hän tapailee psykologista selitystä, jonka mukaan näyt ovat tyyppillisiä pelon vallassa oleville, ahdistuneille ihmisille, kuten Caesarin salamurhaan osallistuneelle Marcus Brutukselle.<sup>6</sup> Toiseksi näyt voidaan palauttaa uniin, joille siis voitiin antaa naturalistinen selitys. Viimeinen selitys käsittää näyt osaksi taikauskoa.

Näyt persoonan häiriöinä tulee liittää laajempaan kontekstiinsa, inspiraation ja profetian käsitteisiin sekä oppiin yksityisestä arvostelmasta eli demagogian teemaan.<sup>7</sup> Hobbes hyväksyy profetian, mutta huomauttaa, että eroa profetan ja riivatun välillä on vaikea tehdä. Toiseksi, profetia on itse asiassa ihme eli luonnollisen järjen selitysten tavoittamattomissa sekä hyvin harvinainen.<sup>8</sup> Siksi suurin osa siitä, mitä ihmiset kutsuvat näyiksi (profetioiksi) on sekavaa hölynpölyä ja luultavasti suunnattu laillista järjestystä vastaan. Näyt ovat poliittisen järjestyksen kannalta selkeä uhka. Jos ihminen luottaisi aisteihinsa ja luonnolliseen järkeensä, hän ei olisi niin helposti jymäytettävissä ja huomaisi, että vaikeudet elämässä eivät ole maahisten tekosia tai tähtien asentoihin kirjoitettuja. Mutta koska näin ei ole, tai ei ainakaan ollut 1600-luvun Englannissa, ihmisille syntyy mitä vilsimpiä kuvitelmia, joilla he selittävät asioiden kulkua ja järjestävät elämäänsä, esimerkiksi tekemällä sipulista ja purjosta jumalia.<sup>9</sup>

Kuvittelukyvyn analyysi jatkuu luvussa kolme, joka tarkastelee mielikuvien ketjuja. Ihmisen ajattelu ei ole Hobbesin mukaan satunnaista. Sanoja, lauseita ja puhemuotoja eli sanallista kieltä vastaa mentaalinen kieli, joka koostuu ajatusten sarjoista tai ketjuista. Samalla tavalla kuin mikään mielikuva ei voi syntyä tyhjästä, ei mikään mielikuvien sarja voi syntyä tyhjästä, vaan sillä täytyy olla perusta aistimuksessa ja kun koettu aistimus palaa mieleen, se laukaisee mielikuvan, joka alkuperäisessä prosessissa seurasi tätä aistimusta. Esimerkiksi sana ”presidentti” laukaisee mielikuvan Urho Kaleva Kekkosesta.

Mentaalinen kieli näyttäisi olevan määrätynyt. Näin ei kuitenkaan ole, koska samanlaiseen aistimukseen on voinut liittyä erilaisia asioita. Sana ”presidentti” voi Kekkosen sijasta laukaista mielikuvan kupillisesta kahvia. Mentaalisen kielen järjestäytymättömyys johtuu siitä, että ei ole ”varmuutta siitä, mitä seuraavaksi kuvittelemme jotain asiaa kuviteltuamme [eli alkuperäisen fantasian tullessa mieleemme]” (s. 43). Tämä ajatusten poukkoilu on mentaalisen kielen toinen perusmuoto eli ohjautumaton ajatusketju. Mielen häiriötilana säätelämätön ajatusketju ei kuitenkaan eroa siitä virhemekanismista, joka sisältyy yhdistettyyn mielikuvaan, koska molemmissa on kysymys kahden mielikuvan yhdistämisestä tavalla, jota ei voida perustella. Tiivistäen: yhdistetty mielikuva, näyt ja ohjautumattomat ajatusketjut tarkastelevat samaa ilmiötä, kognitiivisia persoonan häiriöitä, eri näkökulmista.

## Emotionaaliset persoonan häiriöt

Näkyjen analyysin kohdalla vilahti näkemys tunteiden roolista mielen elämässä. Brutukseen liittynyt esimerkki sisältää ajatuksen, että tunteet voivat aiheuttaa ihmisessä mielikuvia, jotka hän mieltää tosiksi. Toisaalta, mentaalisen kielen käsitteen tarkastelu osoittaa, että Hobbesin mukaan ihmisen perustajuisuuden kokemusta ei ohjaa järki tai tahto, vaan halu. Ajattelua ohjaava tekijä ei voi olla tahto, koska tahto on ainoastaan viimeinen halu (s. 72). Järki ei taas tule kysymykseen, koska luvussa kolme Hobbes kirjoittaa, että säädelyä ajatusketjua ohjaa ”jokin halu tai



suunnitelma” (s. 44). Jos lisäksi hyväksytään, että kaikki suunnitelmat edellyttävät halua, voidaan todeta, että tajuisuutemme rakentuu halulle.

Halujen ja edelleen passioiden rooli persoonan kehityksessä on esillä *Leviathanin* alkupuolella luvuissa kuusi ja kahdeksan, jotka käsittelevät tunteita ja intellektuaalisia hyveitä. Jälkimmäisessä Hobbes kirjoittaa, että

Sillä niin kuin olla vailla halua on olla kuollut, niin passioiden heikkous on tylsyyttä. Ja passioiden omaaminen yhtä lailla joka asiaa kohtaan on SEKA-VUUTTA [...] ja vahvempien ja kiihkeämpien passioiden omaamista kuin toisilla yleensä tavataan sanoa HULLUUDEKSI. [...] Ylipäänsä kaikkia passioita, jotka tuottavat outoa ja epätavallista käyttäytymistä, kutsutaan hulluuden yleisellä nimellä [...] ja jos liiallinen passio on hulluutta, niin epäilemättä itse passiotkin ovat sen asteita silloin kun ne ovat pahaksi. (s. 82-83)

Hulluuden, tai Kiveä (1972, 257) mukaillen, ”äkillisen ja petollisen taudinjuonen veressä”, keskeinen syy ovat jollain tavalla väärät tunteet. Selkein esimerkki hulluuden vallassa olevasta persoonallisuudesta ovat ”ne, joilla on päänäpintymä omasta inspiraatioistaan” (s. 83). Näyttäisi siltä, että tunteilla ja kuvittelukyvyllä on jotain yhteistä.

Hobbes rajoittaa mielenliikkeet aistimuksiin, ajatuksiin ja ajatusketjuihin, mutta tarkentaa myöhemmin (luku kuusi), että ihmisissä on kahdenlaista liikettä: vitaalista ja tahdonvaraista liikettä. Ihmistä tajuisena olentona tarkasteltaessa tarkastellaan tahdonvaraista eli viimeisen halun aiheuttamaa liikettä. Toiseksi, tahdonvaraisen liikkeen sisäinen alkuperä on kuvittelukyky. Hobbes kutsuu kuvittelukyvyyn sydämessä aiheuttamia pieniä liikkeenalkuja eli tahdonvaraisen liikkeen ituja pyrkimykseksi (lat. *conatus*). Aiemman perusteella voidaan nyt esittää, että kaikkeen tuntemiseen liittyy mahdollinen harhaisuus tai väärä käsitys jostain omasta mielentilasta.<sup>10</sup> Esimerkkinä turhamaisuus, joka muodostuu seuraavalla tavalla. Itsetyytyväisyys on ilon muoto, sellaista mielenlennystä, jonka aiheuttaa ”kuvitelma omasta voimasta tai kyvystä” (s. 70). Jos tämä kuvitelma on perusteltu, puhutaan itseluottamuksesta, jos taas on perustelematon, tunnetta kutsutaan turhamaisuudeksi. Turhamainen ihminen on siis sellainen, joka saa mielihyvän kokemuksta kuvittelusta suuruudestaan, esimerkiksi ajatuksesta että hän edustaa Jumalan kaikkivalttiutta maanpäällä.

## Kieli mielen muokkaajana

Viimeinen taso, jolla persoonan häiriöitä voi Leviathanissa tarkastella, on kieli. On kiistanalaista aiheuttaako kieli varsinaisesti persoonan häiriöitä vai vahvistaako se vain edellä kuvattuja prosesseja, mutta teoksen sommittelu ja jotkin yksittäiset väitteet puhuvat ensimmäisen ehdotuksen puolesta. Keskeisin on se, että kieltä käsittelevä neljäs luku ”Puheesta” on ennen viidettä järkeä käsittelevää lukua. Toiseksi, Hobbes kirjoittaa kolmannen luvun lopussa, että ”ihmisen mielellä ei

ole muuta liikettä kuin aisti ja ajatukset sekä ajatusten ketju, vaikka puheen ja metodin avulla nämä kyvyt voidaan parantaa” (s. 47). Mutta kieli paitsi korjaa, myös vääristää mielen toimintaa.

Luku viisi tukee epäsuorasti väitettä. Järki ei ole laskemista, vaan nimenomaan nimillä laskemista. Toiseksi, kielen kautta ihmisellä on etuoikeus järkeen eli nimien seurausten ja syiden tutkimiseen, mutta samalla hänellä on toinen etuoikeus ”ja se on absurditeetin [eli mielettömän puhettavan] etuoikeus” (s. 60). Kolmanneksi, Hobbesin mukaan lapsia sanotaan järkeviksi ainoastaan sen taipumuksen nojalla, että he joskus voivat omaksua kielen ja sitä kautta alkaa käyttää järkeään (s. 62). Vahvin peruste väitteelle löytyy kuitenkin kuvittelukyvyyn moninaisuudesta.

Viimeinen kuvittelukyvyyn muoto, ymmärrys, on myös moniselitteisin. Se näyttäisi samalla sekä edeltävän että edellyttävän puhuttua kieltä. Ymmärrys on mielikuva, ”jonka sanat tai muut tahdonvaraiset merkit herättävät” (s. 42) ja se ”ei ole muuta kuin puheen aiheuttamaa ajattelua” (s. 55). Esimerkiksi jos A sanoo B:lle tai B sanoo itselleen: ”Sinä teit väärin varastaessasi nuo rahat!” tai ”Sinä varastit nuo rahat.”, aiheuttavat nämä lauseet B:ssä sielullisia prosesseja.<sup>11</sup>

Ymmärrys on kuitenkin vain yksi ajattelun muodoista, ja on mahdollista, että meissä käynnistyy ajatteluprosesseja muistakin syistä. Esimerkiksi erilaiset luonnonilmiöt saavat meidät tekemään päättelyitä.<sup>12</sup> Toiseksi, ei ole aivan selvää onko kyseessä sisäinen vai ulkoinen puhe.

Kielen hallitseva mutta harhauttava rooli tulee parhaiten esiin moraalisen kielenkäytön kohdalla. Sen taustalla on hyvän ja pahan määritelmä, jonka mukaan ”sitä, mikä on jonkun ihmisen halun kohde, hän omasta puolestaan sanoo *hyväksi*, ja vihansa ja aversionsa kohdetta *pahaksi*” (s. 66). Seurauksia Hobbes kuvailee Thukydideen hengessä:

Sillä yksi ihminen sanoo *viisaudeksi* sitä mitä toinen sanoo *peloksi*, ja yksi *julmuudeksi* sitä mitä toinen *oikeudenmukaisuudeksi*; yksi *tuhlaavaisuudeksi* mitä toinen *suuripiirteisyydeksi*; yksi *vakavuudeksi* mitä toinen *tylsyydeksi*, jne. (s. 56)<sup>13</sup>

Väitteen taustalla on kiinnostava pulma.

Hobbesin kielifilosofian ongelmallisimpana kohtana on pidetty asian ja nimen välistä suhdetta.<sup>14</sup> Kysymyksenasettelu on kuitenkin harhaanjohtava. Keskeinen merkitykseen liittyvä ongelma, erityisesti ihmisen suhteessa oman itseensä, ei ole mihin ulkomaailman objekteihin nimet viittaavat tai edes se, mihin mielensisältöihin nimet viittaavat, vaan miten erotella selkeä puhe harhaisesta puheesta. Ongelmaksi muodostuu se, että nimillä ei ole mitään varmaa perustaa. Hobbes vaikuttaisi olevan merkityksen ja tiedon koherenssiteorian edustaja, mutta hänen skolastisen oppineisuuden kritiikki osoittaa, että tulkinta ei ole pätevää.<sup>15</sup> On siis löydettävä jokin toinen perusta sille, mikä sitoo nimiä.

Gary Herbert on esittänyt, että Hobbesilla on evolutionaarinen käsitys sidotuista merkityksistä, jonka mukaan käyttämämme kieli ja siinä esiintyvät merkitykset määräytyvät sen mukaan miten hyvin ne palvelevat hengissä pysymistä. Väite

on muodollisesti yhteensopiva hobbesilaisen perusmotivaation, itsesäilytyksen, kanssa, mutta epätydyttävä. Ensinnäkin anakronistisuutensa vuoksi ja toiseksi siksi, että sille on vaikea löytää tekstuaalista tai filosofista perustelua. Itse olisin taipuvainen ajattelemaan, että ratkaisu on suvereenin teoriassa. Hobbesin merkityksen teoriaa tarkasteltaessa on huomioitava, että hänelle puhe, kieli on pitkälti julkinen, sosiaalinen ilmiö ja merkityksiä sitoo viime kädessä suvereenin luoma julkinen sanasto. Kuitenkaan suvereeni ei kykene muuttamaan ihmisen sisintä, joten erilaiset persoonan häiriöt ovat vakava poliittinen uhka.<sup>16</sup>

## Persoonan ja sen häiriöiden merkitys Hobbesin poliittisessa teoriassa

Edellä esitetystä voi tehdä muutamia huomiota. Ensinnäkin, esittämälläni tarkasteluilla on mielenfilosofista merkitystä erityisesti sen suhteen, kuinka olemme tottuneet käsittämään Hobbesin teorian ihmisluonnosta. Kuvittelukyky ja ajatusketjut tuovat esiin vähemmälle huomiolle jääneen piirteen Hobbesin mielenfilosofiasta, sen assosiativisuuden. Hobbes ei ole yksiselitteisesti mekanistinen ajattelija. Lisäksi Hobbesin mukaan tunteilla on suuri merkitys mielen elämässämme. Ajattelu toimii halujen, ei järjen ohjaamana. Olen myös korostanut kielen merkitystä. Hobbesia on tarkasteltu naturalistisena ajattelijana, mutta näkökulma on puutteellinen. Materialistinen kuva ihmisestä ei ole kiinnostavin osa hänen ajatteluaan, vaan pikemminkin ihminen kieltä käyttävänä olentona. Näin avautuu hedelmällisempi näkökulma hänen poliittiseen ajatteluunsa.

Toisaalta näyttäisi siltä, että Hobbesin tarkastelut ylittävät traditionaalisen mielenfilosofian rajat. Ne ovat poliittisesti motivoituneita ja *Leviathanin* alkupään pohdiskeluja voidaan pitää paitsi kuvauksina mielentoiminnoista, myös jonkinlaisena fanatismien etiologiana. Hobbes näkee yhteyden erilaisten persoonan häiriöiden sekä poliittisen sekasorron ja kapinoinnin välillä. Tässä Hobbes tulee lähelle tiettyjä klassisia käsityksiä, tietenkin Thukydidesta, mutta myös Platonia (1981, IV kirja), mutta hänen käsityksensä yksilön (mielen, sielun) ja yhteisön suhteesta on konkreettisempi kuin mainituilla edeltäjillä.

Lopuksi voidaan kysyä, millaisen näkemyksen poliittisista toimijoista ymmärrettyinä kansalaisiksi Hobbes esittää? Kansalaisuuden analyysia on pidetty hänen politiikan analyysin heikkona kohtana. Poliittisen teorian toinen versio eli *De Cive* ("Kansalaisesta") ehdottaa, että kysymys olisi poliittisista toimijoista, mutta lähempi tarkastelu osoittaa, että kysymys on ensisijassa niistä velvollisuuksista, joita jonkin poliittisen yhteisön jäsenillä on laillista esivaltaa kohtaan. Esimerkillinen kansalainen on Hobbesille alamainen: kuuliainen ja melko vähän kiinnostunut yhteisistä asioista, puhumattakaan että konkreettisesti toimisi näiden edistämiseksi.

Analyyksini yksi tarkoitus on kuitenkin ollut osoittaa, että ihmiset eivät ole Hobbesin mukaan passiivisia. Heidän aktiivisuutensa vain näyttäisi olevan vahingollista yleisen turvallisuuden ja rauhan näkökulmasta. Ihmiset ovat vaarallisia

ja luonnollisten halujensa ajamina taipuvaisia kapinaan. Heidän ajattelunsa on puutteellista ja enemminkin kuvitelmien, taikauskon tai ainakin turhamaisuuden kuin järjen ohjaamaa. Kansalainen on myös aina potentiaalinen kapinallinen. Tämän perusteella on vaikea ymmärtää tulkintoja, joiden mukaan Hobbesilla olisi ollut jonkinlainen oppi kansalaishyveistä tai aktiivisesta kansalaisuudesta – virkamiehiä hän kyllä kuvaa.<sup>17</sup>

Edellä on tuotu esiin Hobbes, jolle politiikan filosofinen analyysi tarkoittaa myös ihmisten hulluuden ja tästä syntyvän epäjärjestyksen tutkimista. Tämä oli se konkreettinen ongelma, jolle hänen ajattelunsa rakentui. Kuva on kuitenkin hieman erilainen kuin se, mikä Hobbesista annetaan institutionaalisen poliittisen teorian edustajana; Ajattelijana, joka muotoilee ensimmäisen kerran meille tunnistettavassa muodossa kaksoispersoonattomuudelle rakentuvan modernin valtiokäsityksen tai joka osoittaa kuinka turvallisuuden vaatimuksesta seuraa loogisesti ehdottoman, mutta ei täydellisen, vallan vaatimus.<sup>18</sup> Näitä ajatuskulkuja on hankala ymmärtää, jos ei samalla tarkastella, miksi Hobbes esittää niitä. David Johnston on (1986) ehdottanut, että *Leviathanissa* on rinnan kaksi maailmaa: maaginen ja tieteellinen. Jälkimmäistä ei voida ymmärtää ilman ensimmäistä.

Helsingin yliopisto

## Viitteet

<sup>1</sup> Vertaa s. 150-151.

<sup>2</sup> Persoonan käsitteellä on joitakin erikoismerkityksiä. Viitaten latinan ja kreikankielisiin sanoihin *persona* [*prosonon*], Hobbes seuraa klassista näkemystä, jonka mukaan persoonalla tarkoitetaan kasvoja, naamioita tai maskia. Ajatus persoonasta jonakin epäaitona, verhoutuneena tulee hieman ymmärrettävämmäksi kuin se liitetään retoriseen uudelleenmäärittelyyn, jota Hobbesin on oletettu vastustavan. (s. 151. Katso myös Skinner 1996, 160 ja Herbert 1989, 169-171).

Toiseksi, Hobbesin poliittisessa filosofiassa persoona viittaa kollektiiviseen persoonaan (s. 92, s. 153). Esimerkiksi siihen keinotekoiseen persoonaan, jota hän leikillisesti kutsuu Leviataniksi. Perusteellinen johdatus luonnollisen ja keinotekoisien persoonien käsitteisiin Hobbesin ajattelussa on Skinner 2002.

<sup>3</sup> Vertaa s. 36. Hobbes käyttää peilianalogiaa selventämään näkemystään. Jos värit tai äänet todella olisivat objekteissa, ei niitä voisi erottaa objekteista, mutta kuten peilit ja kaiut osoittavat, havainto muodostuu ulkoisen objektin ja tajunnan yhteistoiminnasta.

<sup>4</sup> Hobbes viittaa englanninkielisellä sanalla *imagination* sekä kuvittelukykyyn että sen tulokseen, kuvitelmaan (ideaan).

<sup>5</sup> Muisti on kuitenkin alempi mielenkyky, koska sen perusteella ei voi synnyttää tietoa, ainoastaan mielipiteitä (Katso s. 61).

<sup>6</sup> Tarkemmin katso s. 40-41. Eloisa vastaavyyppinen esimerkki löytyy Dostojevskin romaanista *Karamazovin veljekset* (osa IV, kirja 11, luku IX).

<sup>7</sup> Inspiraatiosta, katso s. 339-341, profetiasta luku XXXVI ja yksityisestä arvostelmasta XXX.

<sup>8</sup> Ihmeitä tarkastelee luku XXXVII, josta määritelmä.

- <sup>9</sup> Lisää esimerkkejä katso Hobbes 1999, s. 112-113. 1600-luvun englantilaista taikauskoa tarkastelee esimerkiksi Thomas 1971. Voidaan myös esittää, että Hobbes olisi ristiriitainen väittäessään näkyjen olevan harhaa. Tämähän implikoi, että niillä ei olisi aistimuksellista alkuperää. Johtopäätös on kuitenkin vain osin oikea. Kysymys on väärin yhdistetyistä mielikuvista.
- <sup>10</sup> Kaksi huomautusta. Hobbesille tunteet eivät ole yksioikoisesti epätosia arvostelmia, vaan välttämätön osa ihmisen elämää. Emme voi lakata haluamasta ja tuntemasta. Toiseksi, halun ja kuvitelman suhde on monimutkainen. Ilmeisesti on kuitenkin niin, että jokin impulssi (halu vitaalisena liikkeenä) edeltää aivoihin sydäimestä nousevaa kuvitelmaa ja muuttuu pyrkimykseksi, mutta toiminta perustuu kuvitelmalle, joka muuttuu (voluntaariseksi) haluksi (s. 64-65). Hobbesilla on siis ainakin kaksi halun käsitettä.
- <sup>11</sup> Esimerkkilauseet Ayer 1972, 142.
- <sup>12</sup> Merkit laajemmassa merkityksessä, jonka Hobbes niille antaa (katso s. 46).
- <sup>13</sup> Vertaa Thukydides 1964 III;82 (s. 215) ja Skinner 1996.
- <sup>14</sup> Aiheesta katso Watkins 1965, Peters 1967. Seuraan tässä Herbertin (1989, 74-83) argumenttia.
- <sup>15</sup> Koherenssitulkinnan puolesta puhuu esimerkiksi sivulla 61 oleva tieteen määritelmä. Skolastisen filosofian absurdiudesta katso s. 59.
- <sup>16</sup> Vertaa Johnston 1986, 121, 149.
- <sup>17</sup> Richard Tuckin (1993) näkemys poliittisen itsekontrollin kulttuurista on johdonmukaisempi Hobbesin institutionaalisen teorian kanssa. Hyve-tulkinnoista katso Boonin-Vail 1994 ja Skinner 1996. Kansalaisuudesta Hobbesilla katso Dietz 1990. Näkemys virkamiehistä, valtioruumiin ”keinotekoisista nivelistä” (s. 31), löytyy *Leviathanin* luvusta XXX.
- <sup>18</sup> Näistä katso Gauthier 1969 ja Skinner 1989.

## Lähteet

- Ayer, A.J. 1972 [1936]. *Language, Truth and Logic*. New York: Penguin Books.
- Boonin-Vail, D. 1994. *Thomas Hobbes and the Science of Moral Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dietz, M. 1990. ”Hobbes’s subject as citizen”. Teoksessa Mary Dietz (toim.) *Thomas Hobbes and Political theory*. Lawrence: University of Kansas Press, 91-119.
- Dostojevski, F. 1993 [1879-1880]: *Karamazovin veljekset*. Neljäs painos. Hämeenlinna: Karisto.
- Gauthier, D. 1969. *The Logic of Leviathan*. Oxford: Clarendon Press.
- Herbert, G. 1989. *Thomas Hobbes: The Unity of Scientific and Moral Wisdom*. Vancouver: UBC Press.
- Hobbes, T. 1998 [1642]. *On the Citizen*. Kääntänyt Michael Silverthorne. Johdanto Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobbes, T. 1999 [1651]: *Leviathan*. Suomentanut ja johdannolla varustanut Tuomo Aho. Tampere: Vastapaino.
- Johnston, D. 1986. *The Rhetoric of Leviathan: Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*. Princeton: Princeton University Press.
- Kivi, A. 1972 [1868]. *Canzio*. Teoksessa *Teokset 2: Kullervo, Karkurit, Canzio*. Helsinki: Otava.

- Peters, R. 1967 [1956]. *Hobbes*. Lontoo: Penguin books.
- Platon: *Valtio*. Suomentanut Marja-Itkonen Kaila. Selitykset Jussi Tenkku. Helsinki: Otava.
- Skinner, Q. 1989. "The state". Teoksessa Farr, Ball & Skinner (toim.). *Political Innovation and Conceptual Change*. Cambridge: Cambridge University Press, 90-131.
- Skinner, Q. 1996. *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Q. 2002. "Hobbes and the purely artificial person of state". Teoksessa *Visions of Politics: Hobbes and civil science*. Volume III. Cambridge: Cambridge University Press, 177-208.
- Thomas, K. 1971. *Religion and the Decline of Magic*. New York: Scribner.
- Thukydides 1964. *Peloponnesolaissota*. Suomentanut J. A. Hollo. Johdannon kirjoittanut Holger Thesleff. Helsinki: WSOY.
- Tuck, R. 1993. *Philosophy and Government 1572-1651*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Watkins, J. 1989 [1965]. *Hobbes's System of Ideas*. Aldershot: Gower.



# III







# LEIBNIZ JA PERSOONALLINEN IDENTITEETTI

Arto Repo

Vaikka aiheeni on varsinaisesti Leibnizin käsitys persoonallisesta identiteetistä, aloitan John Locken teoksessaan *An Essay Concerning Human Understanding* esittämästä näkemyksestä. Se, että persoonallisesta identiteetistä puhuttaessa palataan Lockeen, on enemmän sääntö kuin poikkeus: vielä nykykeskustelussakin Locken juuri mainitun teoksensa toisen osan luvussa 27 kehittelemät ideat muodostavat usein tarkastelujen lähtökohdan. Leibnizkin päätyi esittämään laajimmat pohdiskelunsa persoonallisesta identiteetistä kommentoidessaan Locken teosta teoksessaan *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain* (siis *Uusia* tutkielmia inhimillisestä ymmärryksestä!). Tulemme huomaamaan seuraavaa: Locke ja Leibniz ovat hyvin erilaisella linjoilla mitä tulee persoonan ja substanssin käsitteiden väliseen yhteyteen. Siitä huolimatta Leibniz näyttää joskus lähestyvän Locken ajatuksia koskien esimerkiksi sitä mahdollisuutta että persoona voisi jatkaa olemassaoloaan vaikka substanssi vaihtuisi toiseksi. Mistään ristiriidasta Leibnizin ajattelussa tässä ei kuitenkaan ole kyse, vaikka jotkut tulkitsijat kuten Margaret Wilson ovatkin tällaista esittäneet. Pysin argumentoimaan, että Leibniz ei sittenkään hyväksy persoonan ja substanssin irrottamista toisistaan Locken tavoin.

Locken teoria persoonallisesta identiteetistä

Persoonallisen identiteetin ongelma koskee persoonan numeerisesti identtisenä pysymisen kriteereitä: millä ehdolla on niin, että hetkellä  $t_1$  eksistoiva persoona, tai persoonaviipale niin kuin jotkut nykyfilosofit haluavat sanoa, on sama kuin hetkellä  $t_2$  eksistoiva persoona? Samantyyppinen kysymys identtisyuden kriteereistä voidaan tietysti esittää muidenkin entiteettiluokkien kuin persoonien kohdalla. Yleisesti on tärkeää huomata, että ongelma ei ole epistemologinen, toisin sanoen ongelmana ei ole, miten *tiedämme*, että yhtenä ajanhetkenä identifioitu entiteetti, esimerkiksi persoona, on sama kuin jonakin toisena ajanhetkenä identifioitu. Voisi ehkä sanoa, vaikka tämä tuskin mitenkään erityisen valaiseva luonnehdinta on-

kaan, että ongelmana on ollut se, mikä *konstituoi* persoonan samana pysymisen ajan ja muutosten yli.

Locken teorian omaperäisyys tulee selvästi esille, kun vertailukohdaksi otetaan Thomas Reidin näkemys. Reid sanoo, että persoona on jotakin näkymätöntä, jotakin sellaista kuin Leibnizin monadit. Persoonallinen identiteetti edellyttää tämän näkymättömän entiteetin, jonka kanssa persoona samaistetaan, jatkuvuutta:

Persoonallinen identiteettini ... implikoi sen näkymättömän olion jatkuvan olemassaolon, jota kutsun itsekseni. Mitä tahansa tämä itse onkaan, se on jotakin, joka ajattelee ja harkitsee ja tekee päätöksiä ja toimii ja kärsii. Minä en ole ajatus, minä en ole toiminta, minä en ole tunne; olen jotakin, joka ajattelee, toimii ja tuntee. (Reid 1975, 109)

Reid on tässä lainauksessa itse asiassa kritisoinut Locken teoriaa. Locke hylkää ajatuksen, että persoonallinen identiteetti implikoisi minkään näkymättömän olion olemassaoloa. Locken merkittävä negatiivinen teesi on se, että kunhan olemme ymmärtäneet oikein, mikä on persoona, tai pikemminkin millainen persoonan idea on, ymmärrämme, että persoonan samana pysyminen ei vaadi mitään substantiaalista samana pysymistä.  $\text{D}$  minkään näkymättömän olion jatkuvaa olemassaoloa, niin kuin Reid väittää.  $\text{D}$  vaan se, mikä on oleellista, on tietynlainen psykologinen relaatio, joka vallitsee persoonan toisiaan seuraavien tilojen välillä.

Locke pohjustaa teoriaansa pohtimalla, miten ymmärtää elävien olioiden identiteetti (II, 27, 5).<sup>1</sup> Eläimen tai kasvin identtisyys yli ajan ei vaadi, että se materia, josta se jonakin ajanhetkenä koostuu, pysyy samana. Organismien olemassaolo perustuu aineenvaihduntaan, jonka tuloksena organismien materia koko ajan korvautuu uudella materiaalilla. Oleellista samana pysymisen kannalta on, että sama elämän tapahtuma jatkuu: tämän saman tapahtuman pyörteisiin joutuu koko aika uutta materiaa ja vanhaa poistuu. Muuttuminen tässä suhteessa ei haittaa silloin kun tarkastelun kohteena on elävän olennon, ei pelkän ainemäärän, samana pysyminen. Analogisella tavalla on Locken mukaan nähtävä myös persoonallinen identiteetti: elämän tapahtuman tilalle vain astuu tietoisuus.<sup>2</sup> Tietoisuus itsestä on nimittäin persoonan idean keskeinen sisältö. Locken määritelmän mukaan persoona on

ajatteleva älyllinen olio, jolla on järki ja reflektio ja joka kykenee tarkastelemaan itseään itsenäisenä samana ajattelevana olentona eri aikoina eri paikoissa. (II, 27, 9)

Locke väittää, että persoonallisen identiteetin kriteerit seuraavat tästä luonnehdinnasta. Tämä viimeinen väite ei kuitenkaan ole mitenkään ilmeisesti tosi, sillä äskeinen kuvaus persoonan ideasta (tai persoonan käsitteen määritelmä) näyttää sopivan yhteen myös Reidin käsityksen kanssa, että persoonan samana pysyminen edellyttää samaa näkymätöntä immateriaalista substanssia, substantiaalista identtisyttä. Tämän Locke kuitenkin haluaa kiistää. Hän ei halua mitenkään kategorisesti kiistää sitä väitettä, että tietoisuus edellyttää immateriaalista substanssia. Mutta

vaikka näin olisikin (ja ainakin joissakin kohdissa Locke haluaa kyseenalaistaa tämän), niin tästä ei seuraa, että persoonan samana pysyminen edellyttäisi immateriaalisen substanssin samana pysymistä. Locke sanoo:

niiden, jotka sijoittavat ajattelun vain immateriaaliseen substanssiin ... täytyy osoittaa, ettei persoonallinen identiteetti voi säilyä immateriaalisen substanssin muutoksissa ... samoin kuin eläimen identiteetti säilyy materiaalisen substanssin muutoksissa. (II, 27, 12)

Locke on sitä mieltä, ettei tällaista voi osoittaa. Päinvastoin, kun ymmärrämme että persoonaan kuuluu oleellisesti tietoisuus itsestä, voimme hänen mukaansa osoittaa, että oleellista persoonan identiteetin kannalta on juuri tämä tietoisuus. Se, mikä meidät persoonina sitoo menneisyyteen, ei ole mitään substantiaalista vaan tietoisuus tietynlaisesta menneisyydestä. Jos oikeanlainen tietoisuus on olemassa, niin tietoisuuden kantajana toimiva immateriaalinen substanssi voi ehkä vaihtua hetkestä toiseen. Voisi ehkä hieman paradoksaalisesti sanoa, että Locken mukaan persoonan identiteetin kohdalla näennäisen (fenomenaalisen, apparentin) ja todellisen samana pysymisen välille ei voida tehdä eroa. Locke kirjoittaa:

Ja niin kauas kuin tämä tietoisuus voidaan ulottaa taaksepäin johonkin menneeseen tekoon tai ajatukseen, niin kauas ulottuu tämän persoonan identtisyys; se on sama itse kuin se oli silloin; ja sama itse kuin tämä nykyinen, joka nyt reflektoi sitä, teki tuon teon. (II, 27, 9)

Tuntuu luontevalta olettaa, että tietoisuuden taaksepäin ulottamisessa on kyse jonkinlaisesta muistikokemuksesta. Minä olen sama persoona kuin eräs 70-luvun lopun koulupoika, koska voin tietoisuudessani tavoittaa, voin muistaa, tämän koulupojan kokemuksia. Mahdollinen sielustanssi ei riitä tällaista identiteettiä rakentamaan. Locke kehottaa meitä kuvittelemaan, että se sielustanssi, joka meissä ajattelee, olisi sama kuin se, joka joskus kauan sitten ajatteli Thersiteessä tai Nestorissa Troijassa, ilman että muistaisimme mitään näiden sankareiden teoista. (II, 27, 14) Tarkoittaisiko tällainen tilanne sitä, että minä esimerkiksi olisin sama persoona kuin Thersites? Locken mielestä vastaus on selvästi kielteinen. Tällainen sielustanssien siirtyminen eri persoonien kantajiksi olisi ehkä outoa eikä sellaista ehkä koskaan todellisuudessa tapahdu, mutta oleellista Locken näkökulmasta on, että se on käsitteellisesti ristiriidatonta.

Ennen kuin siirrymme Leibniziin, voimme koota Locken käsityksen persoonallisesta identiteetistä kahdeksi teesiksi, positiiviseksi ja negatiiviseksi:

Teesi 1: persoonan fenomenaalinen identiteetti ("tietoisuuden ulottuminen menneisyyteen") on välttämätöntä ja riittävää persoonalliselle identiteetille.

Teesi 2: persoonallinen identiteetti ei edellytä välttämättä substantiaalista identiteettiä.

## Leibniz ja persoonallinen identiteetti

Leibniz on sitä mieltä, että ajattelevat olennot eivät voi olla muuta kuin immateriaalisia substansseja, itse asiassa ne ovat parhaita esimerkkejä substansseista ylipäänsä. Mikään puhtaasti materiaallinen olio ei voi havaita eikä ajatella, sillä ei voi olla mentaalisia tiloja. Jos minä ajattelevana olentona, tietoisuutena, persoonana *olen* immateriaalinen substanssi, on luontevaa Reidin tapaan olettaa, että minun identiteettini on sidottu tämän substanssin identiteettiin. Leibnizin voisi siis odottaa hylkäävän Locken teesit persoonallisesta identiteetistä. Persoonaa eli substanssia voisi jatkaa olemassaoloon siinäkin tapauksessa, että fenomenaalista identtisyyttä ei ole, ts. vaikka tietoisuuden tasolla olisikin katkos (fenomenaalinen identiteetti ei siis olisi välttämätöntä persoonalliselle identiteetille). Jos taas substanssi on muuttunut, ei voi olla kyse samasta persoonasta (substantiaalinen identiteetti on välttämätöntä persoonalliselle identiteetille; fenomenaalinen identiteetti ei ole riittävää).

Tyypilliseen tapaan Leibniz kuitenkin pyrkii löytämään Locken teoriasta jotain hyväksyttävää. Tässä pyrkimyksessä hän kuitenkin näyttää välillä menevän niin pitkälle, ettei enää ole selvää, miten persoonallinen identiteetti ja substantiaalinen identiteetti hänen käsityksensä mukaan liittyvät toisiinsa. Leibniz näyttää nimittäin hyväksyvän, että persoonallisen identiteetin ja substantiaalisen identiteetin eroaminen on mahdollista. Kommentoیدessaan Locken käsityksiä Leibniz toteaa ensinnäkin hyväksyvänsä persoonallisen identiteetin kriteeriksi Locken tavoin tietoisuuden: hän sanoo olevansa sitä mieltä, ”että tietoisuus tai tunne minästä osoittaa moraalisen tai persoonallisen identiteetin.”(NE, 236)<sup>3</sup> Toisaalta hän esittää heti perään, että Locken kriteeri ei ole kuitenkaan näytä olevan välttämätön: me olemme valmiit hyväksymään, että olemme samoja persoonia (samoja miniä) kuin jo kehossa vaikka emme muistakaan tuosta ajasta mitään.

Leibniz sanoo myös, että tilanteessa, jossa jokin tietoisuus ulottaa itsensä joihinkin menneisyydessä esiintyneisiin kokemuksiin, on kyse näennäisestä tai apparentista identiteetistä: subjektista *näyttää* siltä, että sillä on tietynlainen menneisyys tietoisuutena. Tämän apparentin, tai yllä käytetyin termein fenomenaalisen identiteetin lisäksi vaadittaisiin ehkä vielä substantiaalista identiteettiä, jotta voisimme puhua todellisesta tai reaalisesta persoonallisesta identiteetistä. Mutta tämä sopii *prima facie* huonosti yhteen sen kanssa, että sanoessaan tunteen minästä *osoittavan* persoonallisen identiteetin Leibniz näyttää Locken tavoin hyväksyvän ajatuksen, että fenomenaalinen identiteetti on riittävää persoonallisen identiteetin vallitsemiselle.

Lukija, joka odottaisi Leibnizin olevan Reidin linjoilla persoonallisen identiteetin kohdalla, joutuu hämmästyämään vielä enemmän kun Leibniz näyttää hyväksyvän, että persoonaa voi *mahdollisesti* jatkaa olemassa oloaan substantiaalisesta identiteetistä riippumatta. Theophilos sanoo Philalethekselle:

Näytätte, hyvä herra, olevan sitä mieltä että tämä näennäinen identtisyyys voi säilyä ilman reaalista identtisyyttä. Ehkäpä niin voisi tapahtua Jumalan

absoluuttisen voiman tuloksena; mutta luulisinpa, että olioiden järjestyksen mukaisesti identiteetti, joka on apparentti kyseessä olevalle persoonalle ... edellyttää reaalista identiteettiä ... (mt.)

Tässä Theophilos (Leibniz) näyttää hyväksyvän näennäisen ja substantiaalisen (reaalisen) identiteetin toisistaan eroamisen mahdollisuuden. Jos ajatellaan mahdollista tilannetta, jossa näennäinen identtisyys säilyy ilman reaalista eli substantiaalista identtisyyttä, niin onko kyseessä sama persoona? Jos näennäinen identtisyys *osoittaa* persoonallisen identiteetin olemassaolon, niin näin näyttäisi olevan. Leibniz siis näyttäisi hyväksyvän persoonan ja substanssin toisistaan irtautumisen *mahdollisuuden*. Mutta miten tämä hänen metafysiikassaan on mahdollista? Leibniz sanoo, että "[e]hkäpä niin voisi tapahtua Jumalan absoluuttisen voiman tuloksena." Aktuaalisessa maailmassa ("olioiden järjestyksen mukaisesti") tällaista irtautumista siis ei tapahtuisi, mutta se voisi tapahtua jossakin muussa mahdollisessa maailmassa. Näinhän Lockenkin voi olettaa ajattelevan. Mutta jos Leibnizin ajattelu tällä tavalla seurailee Locken ajatuksia, niin miten hän sitten voi samaistaa persoonan immateriaalisen substanssin kanssa? Esimerkiksi Margaret Wilson on esittänyt, että Leibnizin ajattelu on pohjimmiltaan ristiriitaista juuri tässä kohden.

Wilson on tulkinnut Leibnizin kommentteja niin, että Leibniz hyväksyy persoonallisen ja substantiaalisen identiteetin irtautumisen olevan metafysisesti mahdollista (Wilson 1999, 380). Jos jokin on Jumalan mahdollista toteuttaa, niin kuin äsken lainatun kohdan ilmaus "Jumalan absoluuttisen voiman tuloksena" voidaan ymmärtää, niin se on mahdollista siinä mielessä, että on olemassa mahdollinen maailma, jossa kyseinen asiointi vallitsee. Viittaaminen olioiden luonnolliseen järjestykseen tarkoittaisi sitä, että persoonallisen ja substantiaalisen identiteetin yksiin menemiseen voitaisiin luottaa ehkä vain tässä parhaassa mahdollisessa maailmassa.

Mutta tarkoittaako Leibniz metafysistä mahdollisuutta? On mahdollista argumentoida, että mahdollisuuden käsite, johon Leibniz tässä kohden viittaa on laajempi kuin metafysisen mahdollisuuden käsite. Heti äsken lainatun kohdan jälkeen Leibniz nimittäin pohtii jopa mahdollisuutta, että ihminen olisi kone ja silti omaisi tietoisuuden; sellainen ei ole mahdollista, sanoo Leibniz, ja lisää sitten taas: "ei ainakaan luonnollisesti". Onko se siis mahdollista "epäluonnollisesti"? Minkälainen mahdollisuus tämä olisi? Onko olemassa metafysisen mahdollisuus, että materia (kone) ajattelee? Tämä ei tässä tapauksessa kuitenkaan ole uskottava tulkinta. Locken huomautus, että Jumala voisi luoda maailman, jossa hän antaa materiaalille ajattelemisen kyvyn, on nimittäin Leibnizille mitä vastenmielisin ajatus, jota hän kovin sanoin kritisoi toisaalla *Uusissa tutkielmissaan*.<sup>4</sup> Tuntuu epäuskottavalta, että hän itse tässä kohden haluaisi hyväksyä samanlaisen ajatuksen. Ehkä Leibniz tässä kohtaa puhuu mahdollisuuksista, jotka eivät ole aitoja mahdollisuuksia?

Käsitykseni mukaan Leibnizin ajattelu etenee seuraavalla tavalla. Hän myöntää, että voimme periaatteessa ajatella sellaisen tilanteen, jossa tietoisuus "hyppää"

jonakin hetkenä substanssista toiseen siten, että tietoisuuden jatkuvuus säilyy. Ajattelemme yksinkertaisesti, että on olemassa jokin substanssi B, jolla on muistoja kokemuksista (perkeptioista), jotka kuuluivat substanssille A. Tällaisen tilanteen käsitettävyyksi ei kuitenkaan tarkoita sen mahdollisuutta: tässä tapauksessa käsitettävyyksi on vain näennäistä käsitettävyyttä, meistä näyttää siltä, että tällainen tilanne on mahdollinen, vaikka se ei sitä todellisuudessa olekaan (samaa tapaan kuin meistä näyttää siltä, että Goldbachin arvaus<sup>5</sup> voisi olla epätosi, vaikka se ei sitä ehkä voikaan olla – nimittäin jos se on tosi). Tässä tapauksessa tietyn asiain-tilan käsitettävyyksi on merkki ajattelumme virheellisyydestä pikemminkin kuin sen oikeellisuudesta.

Tälle käsitykselle, että Leibniz ei hyväksy Wilson ehdottamaa metafysiasta mahdollisuutta, voidaan hakea tukea myös systemaattisesta tarkastelusta. On mahdollista osoittaa, että Leibnizin substanssiteoriaan sisältyy ajatus, että substantiaalinen identiteetti ja (tietyllä tavalla ymmärretty) fenomenaalinen identiteetti kulkevat metafysisellä välttämättömyydellä käsi kädessä. Kysykäämme nimittäin, mitä substantiaalinen identiteetti pitää sisällään. *Lockella* ei ollut minkäänlaista teoriaa substansseista, ei ainakaan immateriaalisista substansseista. Locke ei sano mitään myöskään siitä, millainen asiointi immateriaalisen substanssin diakroninen identiteetti olisi (mitä se tarkoittaisi, että minussa ajattelee sama sielustubstanssi kuin Nestorissa?). Näyttää siltä, että immateriaalisiin substansseihin viittaamisella ei kaiken kaikkiaan ole Locken ajattelussa juuri mitään roolia, hän viittaa niihin enemmänkin ollakseen ärsyttämättä konservatiivisia uskonnollisia piirejä kuin mistään todellisesta mielenkiinnosta tai uskosta asiaan. Leibniz sen sijaan oli mielestään todistanut, että tosioleva ei voi olla mitään muuta kuin immateriaalisia substansseja, ja hän uskoi myös todistaneensa niitä koskien kaikenlaisia metafysisiä väitteitä. Näihin kuuluu myös teoria substanssien diakronisesta identiteetistä.

Mitä substantiaalinen identiteetti Leibnizin mukaan on? Milloin tilanne on sellainen, että hetkellä  $t_1$  olemassaoleva substanssi on identtinen hetkellä  $t_2$  olemassaolevan substanssin kanssa?<sup>6</sup> Tässä kohtaa täytyy sanoa muutama sana siitä, millaisia substanssit Leibnizin käsityksen mukaan ovat. Substanssien täytyy olla yksinkertaisia olioita, ne eivät voi koostua osista. Tästä yksinkertaisuudesta huolimatta substanssien sisäinen maailma on rikas: vaikka ne eivät olekaan keskenään missään vuorovaikutuksessa, ne kuitenkin heijastavat toisiaan, koko universumia, ja koska universumi on Jumalan luomistyön tuloksena äärettömän rikas, täytyy myös substanssien (monadien) olla sisäisiltä ominaisuuksiltaan vastaavasti kompleksisia. Tällainen yksinkertaisuuden ja monimutkaisuuden yhdistelmä on mahdollinen vain meidän sielumme kaltaisissa olioissa. Substanssien sisäinen maailma koostuu Leibnizin mukaan havainnoista (perkeptioista).

Tarkastellaan jotakin substanssia. Substanssilla on hetkellä  $t_1$  joukko perkeptioita ja appetitioita. Jälkimmäiset ovat perkeptioiden muuttumistendenssejä. Nämä tendenssit johtavat siihen, että substanssi on erilaisessa perkeptuaalisessa kokonaistilassa myöhemmällä hetkellä  $t_2$ . Mikä on Leibnizin mukaan edellytys sille, että jokin annettu substanssi  $y$ , jonka perkeptuaalinen kokonaistila hetkellä  $t_2$  on  $p_2$ , on numeerisesti identtinen jonkin hetkellä  $t_1$  olemassaolevan substanssin

x, jonka perkeptuaalinen kokonaistila on  $p_1$ , kanssa? Edellytys sille, että  $x = y$ , on se, että x:n perkeptuaalinen kokonaistila  $p_1$  sisältämiensä muutostendenssien eli appetitoiden johdosta muuntuu tilaksi  $p_2$ . Sellaiset perkeptuaaliset kokonaistilat, joista toinen tuottaa tai aikaansaa toisen, kuuluvat samalle substanssille.<sup>7</sup>

Tällainen kausaalirelaatio saman substanssin eri aikaisten perkeptuaalisten kokonaistilojen välillä tarkoittaa Leibnizin mukaan myös sitä, että ne eräässä mielessä sisältävät toinen toisensa: tilaan  $p_1$  sisältyy informaatio tilasta  $p_2$  ja päinvastoin. Substanssit sisältävät siis joka hetki itsessään tiedon tulevaisuudestaan ja menneisyydestään, ja tämä tarkoittaa myös sitä, että substanssit sisältävät joka hetki perkeption menneisyydestään ja tulevaisuudestaan. Substanssien diakroninen identiteetti analysoidaan siis viittaamalla tilojen väliseen kausaaliseen relaatioon, joka puolestaan implikoi jonkinlaisen mentaalisen tason relaation. Tietenkään monadien perkeptiot menneisyydestään eivät koskaan ole täysin tietoisia. Silloin kun kyse on tietoisesta substanssista, joka on persoona, osa menneisyyttä koskevasta informaatiosta voi olla tietoisia muistoja.<sup>8</sup>

Tämä lyhyt sukellus Leibnizin erikoiseen metafyyssiseen systeemiin onnistuu ehkä perustelemaan seuraavan väitteen: vaikka voimmekin ajatella monadeja toisaalta mentaalisten tilojen (perkeptioiden) sarjoina ja toisaalta immateriaalisina substansseina, Leibnizin metafysiikassa ei ole mahdollista konstruoida tilannetta, jossa mentaalinen tai (kvasi)psykologinen monadien tilojen välillä vallitseva jatkuvuusrelaatio irtautuisi substantiaalisesta identiteetistä. Tämä on systemaattinen peruste uskoa, että kun Leibniz yllä lainatussa kohdassa *Uusia tutkielmia* näyttää antavan Lockelle pikkusormensa (hyväksyessään näennäisen identtisuuden ilman reaalista identtisyyttä), häntä ei voi ottaa täysin vakavasti (esim. niin vakavasti, että tulkitsisimme hänen hyväksyvän tällaisen metafyyssisen mahdollisuuden olemassaolon).

Leibnizin käsitys persoonallisesta identiteetistä on Reidin käsityksen mukainen: samoin kuin Reid, myös Leibniz katsoo, että persoonan säilyminen edellyttää immateriaalisen substanssin säilymisen. Substantiaalinen identiteetti ei kylläkään vielä ole riittävää persoonalliselle identiteetille: persoonuus edellyttää tietoisuutta suhdetta menneisyyteen. Leibniz kylläkin huomauttaa myös, että joskus voidaan puhua samasta persoonasta vaikka tietoisuudessa olisi katkos. Tuntuu siltä, että Leibniz tarkastelee sellaisia seikkoja kuin tietoisuuden jatkuvuus ja ruumiillinen jatkuvuus epistemologisesta näkökulmasta: ne voivat tarjota eri tavoin evidenssiä sille, että jossakin tilanteessa on kyse samasta persoonasta kuin jossakin toisessa. Hän ei siis lopultakaan ole sitä mieltä, että Locken kriteeri persoonalliselle identiteetille olisi edes välttämätön. Substantiaalinen identiteetti on kuitenkin välttämätön ehto persoonan säilymiselle. Leibnizin käsitys substanssien säilymisestä on kuitenkin sellainen, että se tekee mahdolliseksi muotoilun, joka itse asiassa muistuttaa aika lailla Locken muotoilua persoonallisen identiteetin kriteeristä. Locke puhuu tietoisuuden ulottumisesta menneisyyteen, Leibniz taas voisi puhua havaintojen ulottumisesta menneisyyteen. Substanssiin sisältyy aina väistämättä jotakin, joka ainakin periaatteessa mahdollistaa tiedon sen menneistä tiloista.



## Viitteet

- <sup>1</sup> Viittaus tulee ymmärtää: teoksen *Essays Concerning Human Understanding* toinen kirja, 27. luku, 5. Sektio (käytän tätä viittaustapaa Locken teokseen myös jatkossa).
- <sup>2</sup> Michael Ayers muotoilee asian seuraavasti (Ayers 1993, 261): ”Elämän ja tietoisuuden välinen analogia tarjosi keskeisen kehyksen Locken argumentille, jonka mukaan moraalisen toimijan identiteetti on käsitteellisesti riippumaton kaikista teorioista, jotka koskevat fenomenaalisen identiteetin perustana substantiaalisella tasolla olemassa olevien olioiden luonnetta, lukumäärää ja jatkuvuutta.”
- <sup>3</sup> Lainaus on Leibnizin Locke-kommentaarista, joka on dialogi, jonka osapuolet ovat Philalethes, Locken käsityksiä esittävä osapuoli, ja Theophilos, Leibnizin ajatusten selittäjä; lainauksessa äänessä on Theophilos. *NE* tarkoittaa tässä ja jatkossa teoksen englanninkielistä käännöstä (Bennett & Remnant 1996).
- <sup>4</sup> Leibniz puuttuu asiaan jo johdannossa (*NE*, 65) ja sen jälkeen useamman kerran ottaen aina jyrkän kielteisen kannan Locken ehdotukseen.
- <sup>5</sup> Jokainen lukua 4 suurempi parillinen luku on kahden parittoman luvun summa. Ei tiedetä, onko tämä totta vai ei.
- <sup>6</sup> Oletan tässä, että substanssien sisäisten tilojen voidaan ajatella muodostavan ajallisen sarjan. Tähän liittyy ongelmia, koska Leibniz tunnetusti väitti aikaa jossakin mielessä epätodelliseksi. Yleensä hän kuitenkin itse on valmis ajattelemaan monadeja ajallisina. Sivuutan tässä yhteydessä tähän liittyvät ongelmat.
- <sup>7</sup> Leibniz ei hyväksy intersubstantiaalista kausaaliteettiä, mutta intrasubstantiaalinen kausaaliteetti näyttölee siis tämän perusteella merkittävää roolia Leibnizin substanssi-teoriassa. Tässä esittämäni tulkintaa Leibnizin käsityksestä substanssien diakronisesta identiteetistä on kutsuttu *kausaaliseksi teoriaksi persistenssistä*. Keskustelua tulkinnasta voi löytää teoksesta Bennett, 2001 (luku 40).
- <sup>8</sup> Joku voisi ihmetellä, miksei meillä ole yhtäläillä tietoa tulevaisuudestamme kuin menneisyydestämme, jos kerran sekä tulevaisuus että menneisyys sisältyvät joka hetki substanssiin. En puutu tähän ongelmaan nyt.

## Lähteet, joista käytetään lyhenteitä

### *NE*

Leibniz, G. W. *New Essays on Human Understanding*. Toim. Bennett, J. & Remnant, P. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

## Muut lähteet

- Ayers, M. 1993. *Locke*. London: Routledge.
- Bennett, J. 2001. *Learning from Six Philosophers*. Oxford: Oxford University Press.
- Locke, J. 1997. *An Essay Concerning Human Understanding*. London: Penguin Books.
- Reid, T. 1975. ”Of Identity.” Teoksessa Perry, J. *Personal Identity*. Berkeley: University of California Press. 107-12.
- Wilson, M. 1999. ”Leibniz: Self-Consciousness and Immortality in the Paris Notes and After.” Teoksessa Wilson, M. *Ideas and Mechanism: Essays in Early Modern Philosophy*. Princeton: Princeton University Press. 373-87.

# PERSOONAN KÄSITE KANTILLA

Petteri Niemi

Toimi niin, että käytät ihmisyyttä, sekä omassa persoonassasi että jokaisen muun persoonassa, aina samalla tarkoituksena, ei koskaan pelkästään välineenä. (GMS, 61, BA 67; käänös PN)

Näin kuuluu Immanuel Kantin kuuluisan kategorisen imperatiivin toinen muotoilu *Tapojen metafysiikan perustuksessa*. Tämä muotoilu nostaa persoonan käsitteen keskeiseen rooliin. Kyse on tässä yhteydessä tarkalleen ottaen moraalisen persoonuudesta, joka onkin kaikista Kantin käyttämistä persoonan käsitteen variaatioista se hallitsevin ja tärkein. Moraalisen persoonuuden lisäksi Kant viittaa uransa eri vaiheissa ainakin seuraaviin persoonan ja persoonuuden käsitteiden versioihin: ontologiseen persoonuuteen, transsendentaaliin tai loogiseen persoonuuteen, psykologiseen persoonuuteen eli diakroniseen identiteettiin sekä toimintateoreettiseen persoonuuteen. Lisäksi tilannetta monimutkaistaa entisestään se, että Kant käyttää varsin usein persoonan käsitettä myös ei-teknisesti tai kansanomaisesti, puhuen esimerkiksi ”pyylevistä persoonista”, jolloin sen synonyymi on yksinkertaisesti ihminen tai henkilö. Tarkastelen artikkelissani näitä Kantin persoonan käsitteen eri merkityksiä ja niiden suhteita toisiinsa. Lopuksi arvioin vielä kantilaisesta persoonakeskeisestä lähestymistavasta mahdollisesti aiheutuvia ongelmia, jotka kytkeytyvät ei-persooniksi määrittyvien olioiden moraaliseen statukseen.

## Ontologinen persoonan käsite ja sen kritiikki

Kantin lähtökohtana olevalla persoonan käsitteen systemaattisella käytötavalla on pitkä historia, joka ulottuu ainakin 500-luvulle saakka, Boethiuksen konseptioon, jossa persoona on ”naturae rationalis individua substantia” eli luonteeltaan yksilöllinen järvevä substanssi. Tällä persoonan käsitteellä oli aivan keskeinen rooli filosofian perinteessä, joka jäsenyi 1700-luvulla Wolffin ”koulumetafysiikan” osaksi ”rationaalisen psykologian” nimikkeen alla ja jota ennen sitä oli kutsuttu ”sielutieteeksi” (*Pneumatologie*). (Baum 2003, 19)

Ennen vuotta 1778 Kant määritteleekin persoonan käsitteen rationaalisen psykologian tapaan ontologisesti, ja käyttää hyväksi intellektuaalisen intuition käsitettä. Georg Mohrin (2001, 104) mukaan Kantin varhainen konseptio oli paitsi ontologinen ja dualistinen myös tietoisuusteoreettinen, tarkemmin sanoen siihen sisältyi ”etuoiikeutettu pääsy” -tyyppinen lähestymistapa. Hän pitää tässä suhteessa esimerkillisenä Kantin *Refleksiota* 4228:

Katselemme itseämme tietoisena persoonuudestamme intellektuaalisessa maailmassa ja huomaamme olevamme vapaita. ... intellektuaaliset intuitiomme vapaasta tahdosta eivät sovi yhteen ilmiöiden lakien kanssa.  
(AA XVII, 467; käännös PN)

Kun Kant sitten kiisti intellektuaalisen intuition ihmisiltä ja muotoili kuuluisan transsendentaalin distinktionsa – olioiden sinänsä ja ilmiöiden erottamisen – kriittisellä kaudellaan, myös ontologinen persoonan käsite kävi mahdottomaksi. Mohr väittääkin, että vuodesta 1787 lähtien (jolloin ilmestyi *Puhtaan järjen kritiikin* toinen painos) Kant tematisoi persoonan käsitteensä melkein poikkeuksetta moraalij- ja oikeusfilosofisessa kontekstissa tietoisuus- ja tietoteoreettisen näkökulman jäädessä vähitellen pois (Mohr 2001, 104).

Kantin ensimmäinen merkittävä moraalifilosofinen teos *Tapojen metafysiikan perustus* sai pian vuonna 1785 tapahtuneen julkaisemisensa jälkeen osakseen voimakasta kritiikkiä, jossa väitettiin sen olevan ristiriidassa neljä vuotta aikaisemmin (1781) ilmestyneen *Puhtaan järjen kritiikin* kanssa. Väittäähän Kant yhtäältä ensimmäisen kritiikin ”Puhtaan järjen paralogismit” -luvussa, että subjekti saa tietoa itsestään (sisäisen aistin kautta) vain sellaisena kuin hän itselleen ilmenee, ei oliona sinänsä, ja toisaalta hän argumentoi *Tapojen metafysiikan perustuksessa*, että moraalijsubjekti on intelligiübeli olio, noumenon, joka myös itsensä sellaiseksi tiedostaa. Eikö tässä ole ilmiselvää ristiriitaa? Ristiriidan näkeminen perustuu kuitenkin Kantin mukaan persoonan käsitteen ontologisen ja käytännöllis-moraalisen merkityksen sekoittamiseen toisiinsa. Mohrin (2002, 105-106) mukaan tämä sekaannus oli tärkein syy siihen, että Kant muotoili ”Puhtaan järjen paralogismit” -luvun kokonaan uudelleen *Puhtaan järjen kritiikin* toiseen painokseen ja enemmän sivuja erottaakseen persoonuuden käsitteen metafyyysis-ontologisen käytön käytännöllis-moraalisesta käytöstä.

Kantin kritiikin kohteena paralogismeissa on tarkalleen ottaen persoonan käsitteen metafyyysinen käyttö sellaisena kuin se esiintyy rationaaliossa psykologiassa. Rationaaliossa psykologian virhe on Kantin mukaan yleisellä tasolla se, että ”ajattelun loogisia tutkimuksia pidetään metafyyysisinä tutkimuksina” (*KrV*, 347, B 409). Rationaaliossa psykologia olettaa sielulle neljä ominaisuutta, substantiaalisuuden, yksinkertaisuuden, persoonuuden (tässä diakroniossa identtiosuuden) sekä sielun ja ruumiin toisistaan erotettavuuden. Kant esittää jokaisen suhteen varauksensa:

1. ”Minä” on jokaisessa arvostelmassa arvostelman muodostaman suhteen subjekti. Kun ajattelemme minää, meidän täytyy aina tarkastella sitä subjektina,

jota ei voi yhdistää ajatteluun kuten predikaattia. Tästä ei kuitenkaan voi päätellä, että minä oman itseni objektina olisi säilyvä olio tai substanssi. (*KrV*, A349-351, B407)<sup>1</sup>

2. Se, että apperseption minä on singulaarinen loogisesti yksinkertainen subjekti, ei tarkoita, että ajatteleva minä olisi yksinkertainen substanssi (*KrV*, A352-361, B407-B408). Kant esittää tässä yhteydessä valaisevan ajatuskokeen (*KrV*, A363, alaviite). Hän pyytää meitä ensin kuvittelemaan, miten elastinen pallo iskeytyy suorassa linjassa toiseen samanlaiseen palloon siirtäen sille oman liikkeensä kokonaisuudessaan eli oman ”tilansa” tässä mielessä. Seuraavaksi Kant tarkastelee substansseja käyttäen pallojen törmäystä analogiana: voimme kuvitella substanssien sarjan, joista jokainen kommunikoi täydellisesti omat mielikuvansa ja tietoisuutensa seuraajalleen yhdessä aikaisempien substanssien vastaavien tilojen kanssa. Sarjan viimeinen substanssi sisältää tällöin tietoisuuden kaikkien aikaisempien substanssien tiloista ja pitää vieläpä niitä omina aikaisempina tiloinaan, mutta se ei kuitenkaan ole sama persoona kaikissa näissä tiloissa.

3. Voin tiedostaa jokaisessa mielteessäni subjektin identtisyys, mutta kyse ei ole intuitiosta, jonka kautta itseys olisi annettu objektina. Tätä kautta ei ole mahdollista todistaa itseyssubstanssin identtisyyttä ajattelevana oliona kaikissa muutoksissa, sillä tämä sielun ”persoonuuden” todistus voisi olla seurausta Kantin mukaan ainoastaan periaatteesta mahdottomasta todistuksesta, että kaikki ajattelevat oliot ovat yksinkertaisia substansseja. Vastaavasti on mahdotonta todistaa, että kaikki ajattelevat oliot omaisivat välttämättä persoonuuden ja olisivat tietoisia itsestään kaikesta materiaasta erotettuna eksistenssinä. (*KrV*, A362-366, B408, B409)

4. Erotan oman eksistenssin ajattelevana olentona ulkopuoellani olevista muista oliosta (joihin kehoni kuuluu). Kyseessä on analyyttinen väite; muut oliot ovat sellaisia, että ajattelen ne itsestäni erillisiksi. Tätä kautta en kuitenkaan saa tietoa siitä, voisinko olla tietoinen itsestäni ilman olioita ulkopuoellani, siis voisinko olla pelkkä ajatteleva olio (olematta ihminen). (*KrV*, A367-380, B409) Kant kuvaa *Palkintoesseessään* tällaisia asioita pohtivan metafysiikan umpikujaa hausalla ja valaisevalla tavalla: sielun eksistenssiä ruumiin ulkopuoella pohtiva on kuin henkilö, joka seisoo peilin edessä silmät kiinni haluten näin saada tietoonsa miltä näyttää kun nukkuu (*FM*, 649-650). Kant tarkastelee kahta lähestymistapaa sielu-ruumis -ongelmaan, materialismia ja spiritualismia, ja pitää molempia kelvottomina, koska kumpikin yrittää omalla tavalla ylittää kokemuksen rajat, mikä on mahdotonta. (*KrV*, B420, B424)

Kun jokainen yritys persoonan käsitteen ontologiseen hyödyntämiseen näin epäonnistuu, jää sen teoreettiselle käytölle ainoastaan looginen tai transsendentaali merkitys, jonka puitteissa se tarkoittaa ainoastaan ”apperseption identtisyyttä” (*KrV*, A365), ”pelkkää loogista kvalitatiivista itsetietoisuuden ykseyttä ylipäätään ajattelussa” (*KrV*, B413). Yhtä hyvin persoonan käsite voidaan sekaannusten välttämiseksi häivyttää kokonaan tältä tasolta, ja näin Mohr väittää Kantin käytännössä tekevänsäkin. Mohrin mukaan transsendentaalista persoonuuden käsitteestä

luopuminen on eräs tärkeimmistä muutoksista siirryttäessä ensimmäisestä toiseen ”Paralogismit” -kappaleen muotoiluun (Mohr 2001, 108).

Kantin tavoitteena on kyllä sellainen teoria subjektista ja sielusta, joka estäisi ”ihmisen heittäminen sieluttoman materialismin syliin” (*KrV*, B421). Kun *Kritiikki* osoittaa, ettei meillä voi olla varmoja todistuksia puoleen eikä toiseen, tämä tulos on tyydyttävä myös tämän eettisen tavoitteen kannalta. Jos nimittäin järki kieltäytyykin vastaamasta utelialle näihin elämää suurempiin kysymyksiin, niin tähän kieltäytykseen sisältyy myös positiivinen viesti: meidän ei pidä yrittää perustaa itseymmärrystämme ”hedelmättömien ylenpalttisten spekulatioiden varaan, vaan persoonan käsitteen käytännöllisen käytön varaan” (*KrV*, B421).

Kolmannen paralogismin teamana oleva persoonan identiteetti on nykyäänkin vilkkaan keskustelun kohteena<sup>2</sup>, joten sitä kannattaa tarkastella hiukan perusteellisemmin. On ensinnäkin selvää, että persoonien on Kantilla ajateltava itsensä ajallisissa muutoksissa samana säilyviksi (katso esimerkiksi *KrV*, 351, B415, ja *ApH*, 417). Mikä sitten on hänen ratkaisunsa tähän ongelmaan? Eräs mahdollinen ratkaisu löytyy juuri ”persoonan käsitteen käytännöllisen käytön kautta”: vaikka Kant kolmannessa paralogismissa kiistää empiirisen tiedon sielusta ”itseyssubstanssina”, hän katsoo *Käytännöllisen järjen kritiikissä* meidän olevan oikeutettuja olettamaan (käytännöllisen järjen toisena postulaattina), että omistavamme kuolemattoman sielun; tällaisen oikeutuksen antaa moraalitietoisuutemme oikeanlainen eksplikaatio, tosin vain moraalista toimintaamme varten (*KpV*, 252-254). Ei ole kuitenkaan selvää, että persoonan identiteetti viittaa Kantilla (ainakaan ensisijaisesti) kuolemattomaan sieluun. Kant antaa aineksia ainakin ”empiristiselle” persoonan identiteetin konseptiolle sekä mahdollisesti myös puhtaasti ”rationalistiselle” versiolle<sup>3</sup>. Karl Ameriks (2000) luonnehtii moisista viitteistä avautuvia lukuapuja seuraavasti: ”Rationalistit” yrittävät joko rekonstruoida (mahdollisesti transsendentaalin deduktion pohjalta) apriorisesti tiedettävissä olevan identtisyuden, tai sitten he vetoavat tavallisessa itsereflektiossa oletetusti kiistämättömästi läsnä olevaan identtisyuteen. ”Empiristit” puolestaan etsivät identtisyydelle perustaa fenomenaaliselta puolelta kiinnittäen huomiota ennen kaikkea ihmiskehoon ja ”behavioraaliseen evidenssiin”. Ameriksin esimerkki rationalistisesta Kant -tulkitsijasta on Dieter Henrich, kun taas empirismiä saavat kunnian edustaa P. F. Strawson ja Jonathan Bennett. Ameriks kritisoi molempia ”ääripäitä” ja tulkitsee Kantin kannan seuraavaksi: persoonan identiteetti ei ole apriorisesti tai pelkästään sisäisesti tiedettävissä oleva; siitä ei voi saada varmaa tietoa, mutta se on kuitenkin ”noin yleisesti ottaen” empiirisesti määritettävissä oleva (myös persoonan itsensä osalta).<sup>4</sup> Ameriks julistaa vielä tämän tuntemattoman identtisyuden ”kaikista tärkeimmäksi asiaksi” haluten näin vastustaa Derek Parfitin ja John Perryn näkemystä, että identiteetti ei ole se tärkein asia vaan ”eloonjääminen”. (Ameriks 2000, 137-149)

## Persoonaa ja persoonuus ”vapauden kategorioina”

*Käytännöllisen järjen kritiikissä* persoonan ja persoonuuden käsitteet sukeltavat esiin (systemaattisella tavalla) ensimmäisen kerran ”Puhtaan käytöllisen järjen analytiikan” toisessa luvussa nimeltään ”Puhtaan käytöllisen järjen kohteen käsitteestä”. Tämä luku käsittelee sellaisen ”objektin mielikuvaa, jota ajatellaan vapauden mahdolliseksi aikaansaannokseksi” ja käsittelee siis vain ”tahdon suhdetta toimintaan” (*KpV*, 174, A101). Luvun lopussa on ”vapauden kategorioiden taulu”, *Puhtaan järjen kritiikin* ”luonnon kategorioiden taulun” (*KrV*, B106/A80) suhteen analoginen rakennelma. Persoonaan liittyvät käsitteet ovat relaation otsikon alla: ”persoonuus” (*persönlichkeit*) on sijoitettu ”inherenssin & subsistenssin” paikalle, ”persoonan tila” ”kausaalisuuden ja riippuvuuden” paikalle ja ”persoonan vastavuoroisuus suhteessa muiden tilaan” on sijoitettu ”yhteyden/yhteisön” (*Gemeinschaft*) paikalle. (*KpV*, 185, A117-A118) Kant ei esitä selitystä näille kategorioille, ja tunnetut kommentaattoritkin ovat kiinnittäneet kovin vähän huomiota tähän asiaan. Esittelen seuraavaksi Georg Mohrin valaisevan rekonstruktion.

Mohrin mukaan jokaista kolmesta kategoriasta voidaan tarkastella kahdesta eri näkökulmasta. Ne voidaan ymmärtää moraalineutraalisti (käsitteelliseksi) ehdoiksi sille, että ymmärrämme ilmiöiden sarjan toiminnaksi. Sellaisina ne ovat *toiminnan teorian* peruskäsitteitä. Lisäksi niillä on moraalinen merkitys sikäli, että ne ovat (käsitteellisiä) ehtoja sille, että voimme soveltaa moraalisia predikaatteja ”hyvä” ja ”paha” toimintaan. Mohr uskoo, että vaikka Kant itse ei puhukaan kuin pelkäänsä moraalista puolesta, meillä on hyviä syitä ”täydentää” Kantin eksplisiittisiä ilmaisuja tällaisella toimintateoreettisella lukutavalla. (Mohr 2001, 111)<sup>5</sup>

1) Ensimmäinen relaation kategorioista on persoonuus (*Persönlichkeit*). Moraalineutraalissa mielessä persoonuus viittaa olentoon, jonka syyksi jokin tapahtuma luetaan siten, että sen katsotaan palautuvan kyseisen subjektin satunnaisiin tarkoituksiin. Subjektilla on persoonuus sikäli kun hän on toiminnan alkuunpanija ja säilyy kaikkien vaihtuvien päämäärien ja tekojen läpi yhtenäisenä. Persoonuus on instanssi, joka päättää toimintaa jäsentävät maksimit; subjekti ikään kuin kiinnittää intentionsa näiden maksimien kautta. Persoonuus on täten tekojen substanssi siinä mielessä, että se viittaa toiminnan samana säilyvän intention kantajaan. Lisäksi persoonan katsominen tapahtuman syyksi viittaa siihen, että kyseinen toiminta tulkitaan vapauden ilmaukseksi. Tätä kautta persoonuuden kategoria saa myös moraalisen merkityksensä: Kantin mukaan predikaatteja hyvä ja paha voidaan soveltaa vain toimintatapoihin, viimekädessä ”tahdon maksimeihin ja siis toimivaan persoonaan itseensä hyvänä tai pahana ihmisenä” (*KpV*, A106). Teko on hyvä (moraalisen) persoonuuden kautta. (Mohr 2001, 111-112)

2) Toiseksi meidän täytyy voida ymmärtää jokainen teko suhteessa persoonan tilaan. Jotta voisimme tulkita tapahtuman toiminnaksi, sen täytyy olla seurausta persoonan tilasta, ymmärrettiin tämä tila sitten fysiologisesti tai psykologisesti. Muutos persoonan tilassa heijastuu muutokseksi toiminnassa ja tarkoituksissa.

Ja toki myös teon arvottaminen moraalisesti hyväksi tai huonoksi edellyttää sen palautettavuutta persoonan tilaan.(mts. 112)

3) Kolmanneksi jokainen teko artikuloituu persoonan vastavuoroisessa suhteessa toisten relevanttien toimijoiden tilaan. Toiminnan käsite implikoi ajatuksen toimijoiden yhteisöstä, jonka vuorovaikutuksessa voidaan erottaa kaksi aspektia: a) teot päämääriä (maksiiimeja) toteuttavien tapahtumien käynnistäjinä, ja b) tapahtumien tulkinnat fenomenaaliselta puolelta päämäärien avulla teoiksi. Vastaavasti teon moraalisuutta arvioidaan suhteessa kaikkiin toimijoihin: teko on moraalisesti hyvä, jos maksiiimina on ajatus siitä, että yhden persoonan vapauden toteutus voidaan yhdistää kaikkien persoonien vapauden toteutumiseen.(mts. 110)

Missä suhteessa ovat persoonuus ja persoona tarkalleen ottaen toisiinsa? Mohrin mukaan persoona tarkoittaa ihmisyyksilöä, joka elää jokapäiväisessä maailmassa ja jolle voimme attribuoida fyysisiä ja psyykkisiä ominaisuuksia. Persoonuus puolestaan merkitsee persoonan tiettyä puolta, nimittäin kykyä määrittää tahtaan siten, että harkitsee tavoitteita ja päättää, mikä niistä pitäisi toteuttaa ja mistä syystä. Persoonuuden käsite viittaa sellaiseen toimijuuden puoleen, tahdonmäärityksen aspektiin, joka *edeltää* toimintaa aistimaailman ilmiönä. (emt. 112-113) Manfred Baum (2003, 21) havainnollistaa kyseistä eroa vertaamalla sitä järjellisen luonnonolion empiirisen käsitteen ja järkiolennon käsitteen väliseen eroon. Järjelliselle luonnonolion kuuluu väistämättä ”valitseva tahto” (*Willkür*). Hän saattaa toimia järkensä ohjaamana ja olla näin kantilaisessa mielessä vapaa, mutta yhtä hyvin hänen järkensä saattaa olla edeltävien psykologisten syiden tai tekijöiden palveluksessa. Persoonuus ei kuitenkaan pelkisty tähän vapaasti toimivan järkevän luonnonolion (*homo phaenomenon*) käytännölliseen persoonallisuuteen, vaan se viittaa noumenaaliseen olentoon, jolle on annettu sisäinen vapaus ja jonka mielivaltaa rajoittaa velvollisuus erityisenlaiseen päämäärien punnitsemiseen. Näin ymmärrettyä persoonuutta Kant kutsuu myös ”ihmisyydeksi omassa persoonassa”. (Baum 2003, 21)

Mohrin mukaan hänen rekonstruktionsa saa vahvistusta ja täydentyy *Analytiikan* kolmannessa luvussa ”Puhtaan käytöllisen järjen vaikuttamista”. Mohria kiinnostaa seuraava kappale:

[Velvollisuuden alkuperä]... ei voi olla vähempää kuin mikä kohottaa ihmisen itsensä yläpuolelle (aistimaailman osana), sitoo hänet vain ymmärryksen avulla ajateltavien olioiden järjestykseen, jonka alaisuudessa on koko aistimaailma ja aistimaailman myötä ihmisen empiirisesti määritettävissä oleva oleminen ajassa sekä kaikkien tarkoitusten kokonaisuus (mikä yksin on sellaisten käytännöllisten lakien kuin moraalilaki mukainen). Se ei ole mitään muuta kuin persoonuus, so. vapaus ja riippumattomuus koko luonnon mekanismista; samalla sitä on katsottava erikoislaatuisen olennon kyvyksi, nimittäin olennon, joka on hänen järkensä antamien puhtaiden käytännöllisten lakien alainen; tarkalleen ottaen siten, että persoona on aistimaailmaan kuuluvana oman persoonuutensa alainen,

sikäli kun kuuluu intelliigibeliin maailmaan. (*KpV*, 209-210, A155; käännös PN)

Tämän sitaatti jäsentää Mohrin mukaan kolme persoonuuteen liittyvää elementtiä: 1) persoonuus implikoi vapauden ja riippumattomuuden luonnon mekanismista, 2) se kuuluu kykyä oliolle, joka on itse itselleen antamiensa puhtaiden käytännöllisten lakien alainen, ja 3) aistimaailmaan kuuluvana persoona on oman persoonuutensa alaisuuteen heitetty, ja kuuluu sitä kautta intelliigibeliin maailmaan. Näin persoonan käsite sidotaan a) negatiivisen vapauden käsitteeseen, b) positiivisen vapauden käsitteeseen eli autonomian käsitteeseen, ja c) intelliigibelin maailman ajatukseen. Tässä herää kuitenkin kysymys, vajoaako Kant ontologisointiin c):n kera? Mohrin mukaan ei, koska ”pelkästään ajateltu” intelliigibeli maailma on Kantille ainoastaan järjellisten subjektien välisten suhteiden kokonaisuus, sellaisten subjektien, jotka määrittelevät tavoitteitaan käytännöllisen järjen lakien mukaisesti ja voivat koordinoida toimintaansa moisten lakien alaisuudessa. (Mohr 2001, 113-114) Kant kirjoittaa, että annamme intellektuaaliselle maailmalle objektiivisen todellisuuden ”ainakin käytännöllisessä suhteessa” kun pidämme sitä ”tahtomme kohteena” toimiessamme ”puhtaan järjellisen olennon” tavoin (*KpV*, 158, A77). Lisäksi intellektuaalinen maailma, jota Kant nimittää myös ”yliaistilliseksi luonnoksi”, edustaa eräänlaista ideaalia tai utopiaa, jonka vaikutusten tulisi yhä enenevässä määrin näkyä myös aistillisen luonnon puolella, tosin ”vahingoittamatta aistillisen luonnon periaatteita” (*KpV*, 156-157, A74-A75).

Edellä siteeratussa kappaleessa persoonuus on jo saanut moraalisen merkityksen: kyse ei ole enää toimintaa yleisesti määräävästä instanssista vaan tahdon puhtaasti intellektuaalisesta määräämisestä, jossa maksimit valitaan tietyn erityisen kriteerin mukaisesti, nimittäin moraalilain mukaisesti (Mohr 2001, 114). Moraalilaki (kategorinen imperatiivi) itsessään on tosiasia, joka on annettu ihmisjärjessä ja jota ei voi sen enempää selittää (*KpV*, 160, A80). Moraalilain kautta huomaamme puolestaan vapauden idean välttämättömyyden siten, että moraalilaki on vapauden *ratio cognoscendi* eli tiedonperuste vapauden ollessa moraalilain *ratio essendi* eli olemisperuste (*KpV*, 108, A6). Kun Kant sitten myöhemmin *Tapojen metafysiikassa* määrittelee moraalisen persoonuuden ”järjellisen olennon vapaudeksi moraalilakien alaisuudessa” (*MS*, 23), tulee moraalisen persoonuuden käsitteestä synonyymi autonomian käsitteelle. Tältä pohjalta Mohr voikin sitten muotoilla uudelleen Kantin perusajatuksen persoonuuden käsitteen avulta seuraavasti: moraalisuus on persoonuuden *ratio cognoscendi* siten, että persoonuus on implikoituna ajatuksessa, että tekojensa maksimeja reflektoiva toimija (mahdollisesti) tunnistaa moraalilain. Persoonuus konstituoituu näin mahdollisuudesta järkevään itsemääräämiseen ja kunnioituksesta siveyslakiin. Sen varaan rakentuu moraalinen arvo (ihmisten itseisarvo) ja siitä seuraa välittömästi velvollisuus ihmisten keskinäiseen kunnioitukseen. (Mohr 2001, 114-115)

Kantin oikeusfilosofiassa persoonan käsite säilyttää keskeisen asemansa, mutta tarkastelunäkökulma määrittyy puhtaasti ulkoiseksi: ”oikeuksien käsite ...soveltuu ainoastaan ulkoiseen ja käytännölliseen suhteeseen, joka persoonalla on toisiin



persooniin, ja vain sikäli kun heidän tosiasialliset tekonsa vaikuttavat toisiinsa” (MS, 31). Moraalilain ulkoinen vastine on yleinen oikeusperiaate (*das allgemeine Rechtsgesetz*): ”Toimi ulkoisesti niin, että tahtosi vapaa harjoitus voi vallita jokaisen muun vapauden kanssa yleisen lain mukaisesti” (MS, 32). Mainittakoon vielä, että Kant käyttää persoonan käsitettä kolmen valtiollisen auktoriteetin (lainsäädäntövalta, toimeenpanovalta ja oikeudellinen valta) yhteydessä. Ludvig Siepin mukaan tämän käsitteellinen siirron tehtävänä on paitsi korostaa kyseisten valtioelinten (edustajien) vastuullisuutta teoistaan, myös viitata näiden kolmen vallan ehdottomaan välttämättömyyteen sekä siihen seikkaan, että niiden täytyy toimia riippumattomina yksilöiden (kaikkien yhdessä tai erikseen) intresseistä. Olennaista on, että nämä valtiolliset persoonat eivät ole oikeutettuja ”abstrahoi- maan yksittäisten persoonien oikeuksista”. (Siep 1989, 92)

## Persoonat vs. ei-persoonat

Tarkastelen lopuksi niitä mahdollisia ongelmia, joita saattaisi seurata kantilaisesta persoonuuden käsitteestä. Artikkelissään ”Eläinten käyttö tutkimuksissa” Elisa Aaltola ja Markku Oksanen nostavat Kantin persoonan käsitteen esimerkiksi siitä, miten uudella ajalla pidettiin rationaalisuutta (johon sisällytettiin tavoitteellinen toiminta, itsetietoisuus sekä kyky muodostaa uskomuksia) keskeisenä ihmistä ja eläintä erottavana tekijänä. He siteeraavat katkelman Kantin *Antropologiasta*:

Se seikka, että ihmisellä voi olla mielikuvissaan ”minä”, nostaa hänet äärettömästi muiden maailmassa elävien olentojen yläpuolelle. Sitä kautta hän on persoona ... toisin sanoen olio, joka poikkeaa täysin asemansa ja arvokkuutensa puolesta esineistä, jollaisia järkeä vailla olevat eläimetkin ovat ja joita voimme mieleemme mukaan hallita ja vallita. (*ApH*, 407, BA 3; käänös PN)

Seuraavaksi Aaltola ja Oksanen (2002, 150-151) problematisoivat koko lähestymistävän vetoamalla yleiseen vastaväitteeseen, että rationaalisuus moraalisen merkityksellisyyden kriteerinä näyttäisi sulkevan pois myös monia ihmisiä, joilla ei kyseistä ominaisuutta ole. Lasten ja kehitysvammaisten ongelmalliseksi muodostuvan moraalisen statuksen lisäksi yllä olevan sitaatti ilman tarkennuksia saa aikaan vaikutelman, että Kant hyväksyisi eläinten ja luonnon täysin mielivaltaisen kohtelun. Pidän Aaltolan ja Oksasen artikkelia muutoin erinomaisena, mutta haluan hiukan korjata sen Kantista jälkeensä jättämää kuvaa näiden seikkojen suhteen.

On selvää, että Kantilla moraaliset oikeudet ja velvollisuudet koskevat tiukasti ottaen vain persoonia. Kant kirjoittaa *Tapojen metafysiikassa*, että moraalisesti rajoittavan subjektin täytyy olla persoona, vieläpä kokemuksessa kohdattu. Jos joku kuvittelee hänellä olevan velvollisuuksia muita olentoja kuin persoonia kohtaan, syynä on se, että hänen ”moraalikäsitteiden reflektiossaan on amfiboli”. ”Amfiboliin” syyllystävän virhe on tarkalleen ottaen siinä, että hän pitää velvollisuuksiaan toisten suhteen velvollisuuksina toisille (”...er seine Pflicht in *Ansehung* anderer

Wesen mit einer Pflicht gegen diese Wesen verwechselt”). Tällainen virhe tapahtuu yleensä mineraalien (epäorgaanisen luonnon), kasvien (uudelleentuotantoa varten organisoitu materia ilman aistikykyä), eläinten (aisteilla ja valitsevalla tahdolla varustettu luonnon osa) tai Jumalan tai enkelien kaltaisten yli-inhimillisten objektien suhteen. On tärkeää huomata, että Kant kieltää ehdottomasti mielivallan kyseisten kohteiden suhteen, mutta hän korostaa myöskin voimakkaasti, että perusteena on tällöin velvollisuus *omaa persoonaa* kohtaan. (MS, 288-290)

Kant tuomitsee elottoman luonnon tuhoamisen, koska se heikentää tärkeää tunnetta, joka ei ole suoraan moraalinen mutta kylläkin moraalialue edistävä ja moraalille tietä tekevä tunne, nimittäin kykyä rakastaa jotakin ilman hyväksikäyttämisen aikomusta. Eläimistä Kant kirjoittaa seuraavasti:

...vieläkin syvemmin asettuu eläinten väkivaltainen ja julma kohtelu ihmisen itseensä kohdistuvaa velvollisuutta vastaan, sillä se turruttaa ihmisten myötätunnon niiden kärsimysten suhteen, ja heikentää näin tätä moraalin kannalta hyödyllistä taipumusta suhteessa muihin ihmisiin. Ihmisten valtuuksiin kuuluu eläinten nopea tappaminen (ilman tuskaa) sekä niiden laittaminen työhön, joka ei ylitä niiden kykyä (jollaiseen myös meidän ihmisten on alistuttava). Sitä vastoin meidän pitää kammoksua piinaavia fyysisiä kokeita pelkän spekulatiion vuoksi, jos päämäärä olisi saavutettavissa muillakin keinoin. (MS, 290; käänös PN)

Entäpä sitten lapset? Kantin mukaan lapset ovat persoonia, olentoja, joille on annettu vapaus, vaikkakin aluksi vain ”siemenenä”. Hän kirjoittaa *Tapojen metafysiikassa*, että kun katsomme asiaa ”käytännöllisestä näkökulmasta”, voimme pitää siittämistä tekona, jonka kautta olemme tuoneet persoonan maailmaan ilman hänen suostumustaan ja omasta aloitteestamme. Tästä aiheutuu vanhemmille velvoite tehdä lapsi niin tyytyväiseksi olotilaansa kuin se on mahdollista. Lapsilla on oikeus huolenpitoon ja koulutukseen. Kuitenkin lapset ovat myös vanhempien hallinnassa täysi-ikäisyyden saavuttamiseen saakka, ainakin siinä mielessä, että lapsi voidaan palauttaa kotiinsa vanhempiensa hallintaan jonkun toisen hallinnasta jopa vastoin hänen omaa tahtoaan. Juridisesti kyse on erityisestä lakien luokasta, persoonaa koskevista oikeuksista, joka muistuttavat esinettä koskevia oikeuksia (”ein auf dingliche Art persönliches Recht”). Tällaisissa tapauksissa kyse on olioista, jotka voidaan hallita esineiden tavoin mutta joita on kohdeltava persoonina (päämäärinä sinänsä, ei pelkästään välineinä). (MS, 86, 91-93) Kirjoituksessaan *Pedagogiikasta* Kant korostaa sitä, miten ihmisille lajityypillinen mahdollisuus saavuttaa vapaus ei toteudu ilman oikeanlaista kasvatusta: ”ihminen voi tulla ihmiseksi vain kasvatuksen kautta”. Ilman kasvatusta ihminen jää sivistymättömäksi ja villiksi, eikä voi edistää vapaan ja julkisen järjenkäytön avulla viimekätisen historianfilosofisen tavoitteen saavuttamista, oikeudenmukaisten sääntöjen mukaan hallitun tasavallan toteutumista. (ÜP, 699-701, 711-712)

Tarkastelen artikkelini lopuksi lyhyesti kehitysvammaisten moraalista statusta Kantilla. Artikkelissaan ”Kehitysvammaisen lapsen oikeus elämään” Simo Vehmas

on Aaltolan ja Oksasen tavoin huolissaan persoonakeskeisestä lähestymistavasta sovelletun etiikan kysymyksissä. Hän spesifioi ongelman kehitysvammaisten suhteen seuraavasti: jos moraaliset oikeudet sidotaan persoonan käsitteeseen ja jos toisaalta persoonuudelle asetetaan tietyt kriteerit (itsetietoisuus, älykyys, kyky kommunikointiin tai jokin muu vastaava), joita vaikeasti kehitysvammaiset eivät täytä, niin he määrittyvät tällöin epäpersooniksi ilman moraalisia oikeuksia, jopa ilman oikeutta elää. Vehmoksen kritiikin kohteena ovat tarkasti ottaen bioutilitaristit (Michael Tooley, John Harris, Helga Kuhse, James Rachels ja Peter Singer), joiden konseptin hän katsoo ”antavan luvan” ei-persooniin kohdistuville hirmuteoille. Vehmas kärjistää argumenttinsa äärimmilleen: ”kehitysvammaisten joukkomurhalla voitaisiin utilitaristisesti ajatella olevan myönteisiä vaikutuksia”, sillä ”perheet ja yhteiskunnat vapautuisivat mittavasta taloudellisesta ja henkisestä taakasta”. (Vehmas 1996, 18-22). En tässä ryhdy pohtimaan Vehmoksen kritiikin osuvuutta ja reiluutta suhteessa bioutilitaristeihin. Sen sijaan kysyn, avautuuko kantilaisesta etiikasta periaatteessa vastaava ”kalteva pinta”? On selvää, ettei Kant hyväksyisi utiliteettiperiaatetta, mutta kuten olemme nähneet, hänen etiikkansa on kiistatta persoonakeskeistä.

Kant käsittelee perusteellisesti ja värikkäästi (paikoitellen myös rasistisesti ja sovinistisesti) erilaisia ”sielun heikkouksia ja sairauksia kognitiivisten kykyjen suhteen” *Antropologiassa*. Sieltä käy ilmi, että ”vakavista kognitiivisista häiriöistä kärsivien” ja muille ihmisille vaarallisten yksilöiden paikka on mielisairaalassa (*Narrenhospital*), jossa ”ihmiset, ikänsä mukaisesta kypsytydestä ja vahvuudesta huolimatta, pidetään järjestyksessä heidän elämänsä pienintä yksityiskohtaa myöten muiden ihmisten järjen avulla” (*ApH*, 513, BA 125). Hän ei kuitenkaan anna selkeitä vastauksia kysymykseen, missä suhteessa eri häiriöiden ja sairauksien luokat ovat persoonuuteen. Pahiten ”ihmisyyttä alentavia häiriöitä” ovat ”Unsinningkeit (amentia)”, ”Wahnsinn (dementia)”, ”Wahnwitz (insania)” ja ”Aberwitz (vesania)”, joita on mahdoton kääntää (*ApH*, 529-531). Jos ne alentavat ihmisyyttä, niin ne eivät poista sitä kokonaan. Sen sijaan ”totaalinen mielenhäiriö”, jota Kant kutsuu myös ”älyttömyydeksi” (*Blödsinningkeit*), ei mahdollista edes eläimille ominaista ”elämänvoiman käyttöä” tai sitten se mahdollistaa ainoastaan sellaisen ulkoisen käyttäytymisen matkimisen, jonka eläimetkin osaavat. Tällöin kyse ei Kantin mukaan edes ole varsinaisesta sielun sairaudesta, vaan ”sielun puutteesta”. (*ApH*, 526) Kant ei sano ”totaalisesta älyttömyydestä” enempää, joten sen suhde persoonuuteen jää arvailujen varaan.

Joka tapauksessa on selvää, että vaikka osa kehitysvammaisista putoaisikin persoonuuden ulkopuolelle, he olisivat Kantin näkökulmasta moraalisesti relevantteja eikä heitä saisi kohdella mielivaltaisesti. Voimme nimittäin soveltaa tässä argumenttia, jonka Kant esittää epäorganisen luonnon, kasvien ja eläinten kohtelun yhteydessä: persoonien olisi kohdeltava ei-persooniksi määrittyviä kehitysvammaisia oikeudenmukaisesti, koska näin voidaan edistää persoonien itsensä sellaisia tunnerakenteita ja dispositiota, jotka ”tekevät tietä” varsinaiselle persoonien väliselle moraalille toiminnalle. Eikö kyse olisi tällöin persoonien välineellisestä suhtautumisesta ei-persooniin? Epäilemättä, mutta teknisesti tämä

ei muodostaisi ongelmaa, koska ei-persoonat ovat kantilaisessa kontekstissa joka tapauksessa ”luonnon mekanismin” armoilla, eikä persoonan suorittama interventio eroa laadullisesti niiden muusta ulkoisesta determinaatista. Välineellistäminen saa persoonien tapauksessa moraalisen eritysmerkityksen sitä kautta, että se loukkaa heidän autonomiaansa (katso Baum 2002, 27-29). Sen sijaan autonomiaan kykenemättömän olion autonomiaa ei voi periaatteessakaan loukata. Vaikkei tähän sisältyisikään teknistä ongelmaa, saattaa siihen silti sisältyä toisenlainen ongelma. Kantilainen lähestymistapa sallii ei-persoonille oikeuksia ja velvollisuuksia, mutta se on reductivistinen siinä mielessä että se palauttaa ei-persoonien oikeudet ja velvollisuudet varsinaisten persoonien oikeuksiin ja velvollisuuksiin tai persoonien moraalisen toiminnan edellytyksiin ja seurauksiin. Vaikka tämä reductivismi näyttää toimivan varsin hyvin siinä mielessä, että se tuottaa käytännössä samankaltaisia seurauksia kuin ei-reductivistiset lähestymistavat, saattaisimme silti joissain kysymyksissä haluta attribuoida oikeudet suoraan kantilaisessa kehyksessä ei-persooniksi määritettyille olioille. Jälkimmäisessä tapauksessa kaipaillisimme kategorisen imperatiivin laajennusta, ehkäpä seuraavanlaista:

Toimi niin, että suhtaudut jokaiseen oloon aina itsetarkoituksena, ei koskaan pelkästään välineenä.

Jyväskylän yliopisto

## Viitteet

- <sup>1</sup> Ludvig Siep kutsuu taustalla olevaa näkemystä itsetietoisuuden ”kaksoisaspektiteoriaksi”. Kant kirjoittaa siitä *Antropologiassa* seuraavasti: ”Minä näyttää tässä kahdentuneelta (mikä olisi ristiriitaista): 1) minä ajattelun *subjektina* (logiikassa), joka viittaa puhtaaseen apperseptioon (puhdas reflektioiva minä) ja josta ei voida sanoa muuta kuin että se on yksinkertainen mielle. 2) Minä havainnon kohteena, siis kohteena sisäiselle aistille, joka sisältää sisäisen kokemuksen mahdolliseksi tekevän määreiden moninaisuuden” (*ApH*, 417). Hiukan myöhemmin Kant toteaa ihmisen minuuden todella kahdentuneeksi, mutta ”ainoastaan muodon (representaation tavan) suhteen, ei materiaalin (sisällön) suhteen” (*ApH*, 417); tämän täsmennyksen on ilmeisesti tarkoitus laukaista aikaisemmassa sitaatissa mainittu näennäinen ristiriita. Siepin tiivistys kaksoisaspektiteoriasta: ”puhdas looginen subjekti konstituoii empiriisen minä-objektin, joka havaitaan sisäisessä aistissa” (Siep 1989, 84-85).
- <sup>2</sup> Useat muutkin tämän kirjan artikkeleista käsittelevät tätä teemaa. Hyvän yleiskatsauksen persoonan identiteettiä koskevaan nykykeskusteluun antaa Markus Lammenranta artikkelissaan ”Jaetut aivot ja persoonan identiteetti”.
- <sup>3</sup> Kantin seuraava sitaatti tukee ”empirististä” tulkintaa: ”pysyvyys elämän aikana on tietenkin ilmeinen sellaisenaan, sillä ajatteleva olento (ihmisenä) on samalla ulkoisen aistin kohde” (*KrV*, 351, B415). Tuki rationalistiselle puolelle ei ole yhtä selkeästi osoitettavissa (katso Ameriks 2000, 137-142).
- <sup>4</sup> Ludvig Siep asettuu eksplisiittisesti vastustamaan Ameriksin käsitystä. Hän korostaa voimakkaasti, että persoonan diakronisen identiteetin ongelma on ratkaistavissa Kantin

teoreettisen filosofian sisällä ilman, että tarvitsisi turvautua ongelmalliseen noumenaalisen egon käsitteeseen. Hänen mukaansa psykologinen persoonuus seuraa eräänlaisena apperception loogisen identtisuuden temporaalisena ”skematisaationa”. Olen tietoinen jatkuvuudestani, joka ylittää jokaisen havaitsemani yksittäisen sisäisen tilani, mutta tästä identtisuudesta tulee julkinen, objektiivinen ja tunnistettavissa oleva vasta kun voidaan osoittaa jokin määritettävissä oleva ajallinen kesto, esimerkiksi syntymästäni nykyhetkeen ulottuva. Tätä tarkoitusta varten omien sisäisten tilojen vaihtelut tulee voida kytkeä avaruuteen sijoittuviin pysyviin ja liikkuviin kohteisiin, joiden objektiivisia temporaalisia esiintymiä voidaan mitata. Siep kirjoittaa, että ”itsetietoiselle olennolle, joka esiintyy ulkoisessa aistissaan, ei pelkästään kehossa vaan kehollisena, tämä [vaatimus] ei muodosta ongelmaa”. (Siep 1989, 87) Näiden muotoilujen myötä Siep vaikuttaisi kallistuvan empiristien puolelle.

- <sup>5</sup> Tämä Mohrin lähtökohtana oleva väite on uskottava. *Tapojen metafysiikassa* Kant lähtee liikkeelle juuri luonteeltaan toimintateoreettisesta persoonan käsitteen määrittelystä: ”Persoonan on subjekti, jonka ansioksi teot voidaan lukea” (”Person ist dasjenige Subjekt, dessen Handlungen einer *Zurechnung* fähig sind”) (*MS*, 23-24). Myös Siep korostaa ”teoistaan vastuunalaisuuden” merkitystä Kantin persoonan käsitteen perustavana elementtinä: hän pitää sitä psykologisen persoonuuden ja moraalisen persoonuuden linkkinä. Vastuunalaisuuden käsite edellyttää selvästikin persoonan diakronisen identiteetin (joka puolestaan edellyttää transsendentaalin identiteetin), mutta se edellyttää lisäksi persoonalle kyvyn toimia ”vapaana syynä”; tämän kyvyn eksplikoi sitten Kantin konseptio moraalista persoonuudesta täydentäen näin pelkää psykologista persoonuutta. (Siep 1989, 84, 87-88)

Lähteenä olevat Kantin teokset ja niistä käytettävät lyhenteet

#### AAXVII

*Kant's handschriftlicher Nachlass* (Band IV, *Metaphysik*, Erster Theil). *Kant's gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Band XVII. Berliini ja Leipzig: Walter de Gruyter & Co, 1926.

#### KrV

*Kritik der reinen Vernunft*. Stw 55, Immanuel Kant Werkausgabe III-IV. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1956. Alkuteokset: A 1781 ja B 1787.

#### GMS

*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Stw 56, Immanuel Kant Werkausgabe VII. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1956. Alkuteokset: A 1785 ja B 1786.

#### KpV

*Kritik der praktischen Vernunft*. Stw 56, Immanuel Kant Werkausgabe VII. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1956. Alkuteos: A 1788.

#### MS

*Metaphysik der Sitten*. Immanuel Kant's sämtliche Werke III. Leibzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1870. Alkuteos: A 1797.

#### ApH

*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Stw 193, Immanuel Kant Werkausgabe XII. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1964. Alkuteokset: A 1798 ja B 1800.

ÜP

Über Pädagogik. Stw 193, Immanuel Kant Werkausgabe XII. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1964. Alkuteos: A 1803.

FM

Über die von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnitzens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?*. Stw 189, Immanuel Kant Werkausgabe VI. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1958. Alkuteos: A 1804.

## Muut lähteet

- Aaltola, Elisa & Oksanen, Markku. 2002. "Eläinten käyttö tutkimuksessa". Teoksessa Karjalainen, S., Launis, V., Pelkonen, R. & Pietarinen, J. (toim.) *Tutkijan eettiset valinnat*. Tampere: Gaudeamus.
- Ameriks, Karl. 2000. *Kant's Theory of Mind. An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason. New Edition*. Oxford: Oxford university press.
- Baum, Manfred. 2003. "Der Mensch als Person. Person und Persönlichkeit bei Kant." Teoksessa: *Die geistige Einheit des Menschen*. Europa Forum Philosophie, Association Internationale des Professeurs de philosophie.
- Mohr, Georg. 2001. "Der Begriff der Person bei Kant, Fichte und Hegel." Teoksessa Struma D. (toim.) *Person. Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie*. Paderborn: Mentis.
- Siep, Ludvig. 1989. "Person and Law in Kant and Hegel". Teoksessa Schürmann R. (toim.) *The Public Realm. Essays on Discursive Types in Political Philosophy*. Albany: State university of New York Press.
- Vehmas, Simo. 1996. "Kehitysvammaisen lapsen oikeus elämään". Niin & näin 2/96.

# PERSOONAN KÄSITE HEGELILLÄ

Jussi Kotkavirta

Hegel ja persoonan käsitteen historia

Hegelin käsityksen mukaan persoonan käsite muodostui ja tuli yleisempään käyttöön Rooman valtakunnan aikana, jolloin sen avulla pyrittiin ilmaisemaan kansalaisten oikeutta omaan itseensä ja itselleen kuuluviin asioihin. Vielä Roomassa kuitenkin vain joillakuilla oli oikeus persoonuuteen, kun taas toisilla tätä oikeutta ei ollut, vaan heitä kohdeltiin edelleen välineinä. Erityisesti orjat olivat tässä asemassa. Edeltäneissä kreikkalaisissa valtioissa oli Hegelin mukaan kehittynyt ”persoonallisen yksilöllisyyden periaate” (*OF*, § 356), mutta yhteisöllinen kokonaisuus muodostui vielä yksilön henkilökohtaisen itseyden ja hänen sosiaalisten ja poliittisten rooliensa välittömästä ykseydestä – ilman persoonuuden välittäviä rooleja. Roomassa näitä rooleja alkoi muodostua, mutta siveellinen kokonaisuus hajosi aristokratian vallanhimoon ja alhaisen turmeltuneisuuteen. Vaikka tietty muodollinen tasa-arvo saavutettiin, kokonaisuuden hajoaminen johti ”yleiseen onnettomuuteen ja siveellisen elämän tuhoon” (*OF*, § 357; *PhG*, § 477-489).

Hegelin näkemyksen mukaan kristinusko synnytti periaatteen, jonka mukaan jokainen ihmisyksilö on yhtälailla persoona ja siten myös vapaa (*OF*, § 62, huom.). Tähän voidaan, että itse asiassa jo stoalaiset filosofit pitivät kaikkia ihmisiä persoonina (ks. Forschner 2001) Niin ikään voidaan sanoa, että kristinusko pikemminkin erotti persoonuuden ihmisyydestä ja liitti sen Jumalaan sekä enkeleihin.<sup>1</sup> Kristinuskoon kuitenkin kuului alusta pitäen ajatus ihmisten yhdenveroisuudesta Jumalan edessä. Todellisuudeksi ihmisten yhdenveroisen vapauden periaate on alkanut muuttua varsinaisesti vasta modernina aikana, kun sitä on alettu ilmaista ja perustella järkipäisesti filosofian käsitteistössä. Hegel pitää oman filosofiansa yhtenä keskeisimpänä tehtävänä persoonan vapauden todentumisen käsitteellistämistä subjektiivisuuden, järjellisuuden sekä vapauden ideoiden näkökulmasta. Erityisesti orjuutta vastaan Hegel argumentoi vedoten yksilöiden omaa persoonallisuutta koskeviin luovuttamattomiin oikeuksiin sekä ”ikuisiin ihmisoikeuksiin”, joiden yleinen pätevyys tulisi tunnustaa kaikkialla (ks.

OF, § 57 huom., § 66 huom., § 70). Ainakaan näiden oikeuksien velvoittavuuden suhteen Hegel ei relativisti.<sup>2</sup>

Hegelin persoonan ja persoonallisuuden käsitteitä koskevat näkemykset perustuvat sekä kristillisen perinteen että modernin filosofian perin pohjaiseen tulkintaan. Vaikka Hegel rakentaa traditiolle, hänen näkemyksensä persoonan käsitteestä sekä sen suhteista subjektin, yksilön ja ihmisen käsitteisiin, kuten myös hänen näkemyksensä persoonan todentumisen ja konkretisoitumisen luonteesta, ovat myös omaperäisiä ja poikkeavat kaikkien edeltäjien näkemyksistä. Hegel ei tässäkään asetu modernin filosofian valtavirtoihin, vaan hän tavoittelee persoonan käsitteessään uudenlaista synteisiä klassisista ja moderneista näkemyksistä.

Tunnetusti Locke oli luonut perustan modernille persoonan käsitteelle irrottamalla persoonan ja persoonallisen identiteetin perinteisen metafysiikan substansseja ja sielun substantiaalisuutta koskevista opeista. Hänen mukaansa persoonallinen identiteetti rakentuu tietoisuuden suhteista itseensä, sen tavoista tiedostaa ja muistaa aiempia tietoisuuden tiloja. Locke erottaa myös persoonan identiteetin ihmisen identiteetistä lajiolentona, samoin kuin minän identiteetistä sielullisena entiteettinä (Locke, *Essay* II, 27; ks. Thiel 2001). Vaikka Butler ja erään muut pitivät hänen teoriaansa ontologisesti riittämättömänä<sup>3</sup>, vallitsevasti muodostui subjektiivinen näkemys persoonasta ja persoonan identiteetistä. Humelle esimerkiksi persoona ei ole muuta kuin empiirinen subjekti, joka voi kokea aistivaikutelmiensa, ajatustensa ja affektiensa välisiä yhteyksiä. Kant syvensi edelleen persoonan ja ihmisen käsitteiden välistä periaatteellista eroa pitäessään persoonuutta perimmältään normatiivisena käsitteenä. Vaikka emme tosiasiasa voikaan tiedostaa aistivaikutelmien, affektien ja ajatusten taustalla olevaa minää, ”apperseption synteettistä ykseyttä” – *sielusta puhumattakaan – olemme persoonina kykeneviä* antamaan toiminnallemme perusteita sekä arvioimaan niitä. Persoona on keskeinen käsite Kantin teoriassa autonomiasta ja moraalista sekä oikeudellisesta realisoimisesta.<sup>4</sup>

Kantin lisäksi erityisesti Fichten teoria persoonasta on Hegelille tärkeä. Fichten mukaan persoona tahtomaan kykenevänä, ruumiillisena ja järjellisenä olentona, joka kehkeytyy vastavuoroisissa tunnustussuhteissa toisten persoonien kanssa ja toteuttaa rajallista vapauttaan moraalissa ja oikeudellisissa puitteissa (erityisesti Fichte 1967[1796/97]; ks. Mohr 2001). Kantin ja Fichten tavoin Hegel sitoo persoonan käsitteen ennen kaikkea oikeus- ja moraalifilosofiaansa, jossa on kyse vapauden realisoimisesta. Kuitenkin enemmän Locken tavoin Hegel kytkee persoonan käsitteen myös ajatuksiinsa tietoisuuden ja itsetietoisuuden rakentumisesta, joita hän kehittää erityisesti teoksessaan *Phänomenologie des Geistes*.<sup>5</sup> Hegelin näkökulma on kuitenkin toinen, sillä tietoisuus ja itsetietoisuus ovat paitsi yksilösubjektien, myös kollektiivisten kokonaisuuksien kuten kulttuurien ja valtioiden ulottuvuuksia, jotka konstituivat henkeä sekä hengen tuloa itsetietoiseksi, viime kädessä absoluuttisessa tietämisessä. Vastaavasti myös persoonan käsite viittaa paitsi ihmisyksilöihin, myös esimerkiksi valtioon sekä jumalaan.

Paitsi että Hegel muodostaa hyvin omaperäisen näkemyksen modernin filosofian subjektia ja persoonaa koskevista teorioista, hän myös palaa hyvin tietoisesti



aristoteeliseen ja boethiaaniseen näkemykseen ihmisestä ja persoonasta. Toisin kuin Lockesta alkavassa perinteessä, tässä persoonan ja ihmisen ajatellaan olevan yhden ja saman asian kaksi aspektia, jotka todentuminen perimmältään kuuluvat yhteen. Modernin filosofian valtavirrassa Hegelin järjestelmä onkin raskaasti metafyyminen, mikä pätee myös hänen persoonan käsitteeseensä. Tarkastelen seuraavassa lyhyesti, minkälainen kokonaiskuva Hegelin filosofisen järjestelmän eri osien persoonan käsitettä koskevista kehittäjästä muodostuu.

## Persoonan käsite Hegelin järjestelmässä

Hegelin filosofinen järjestelmä on perimmältään hengen metafyyminen esitys, jossa itse käsite tai logos on persoonallinen. Hegelin hengen filosofia kiinnittyy kristinuskon henkeen, jonka mukaisesti henki on persoonallinen Jumala. Luonnolliset yksilöt ovat tai tulevat persoonina jumalan metafyyllisen persoonallisuuden kantajiksi (ks. O'Donohue 1993, Magnus 2001). Hegelin logiikassa itsetietoisuus, subjektiivisuus ja persoonallisuus eivät ole vain ihmisyyksilöiden ominaisuuksia järkiolentoina, vaan ne ovat ajattelun ja olemisen käsitteiden järjestelmällisen eksplikaation määreitä. Hegelin oikeusfilosofia puolestaan on tahdon käsitteen ja sen erilaisten määreiden, muotojen ja todentumisen metafyyminen esitys, joka etenee logiikan rakenteita vastaavasti abstraktista konkreettiseen oikeuden, moraalisuuden ja siveellisyyden eli perheen, kansalaisyhteiskunnan ja valtion perusmääreiden dialektisena kehittelyinä. Uskonnonfilosofian luennoissa Hegel kehittää Plotinoksen ja Spinozan panteistisia järjestelmiä muistuttuvan näkemyksen uskonnon ja filosofian ykseydestä, selvittäen myös näkemyksiään kolminaisuusopista, Jeesuksen persoonasta ja luonnosta sekä näiden merkityksistä ihmisen todentumiselle persoonana (ks. Dickey 1993, Trawny 2002; Drüe 1976).

Hegel käsittelee persoonan käsitettä koskevia teemoja myös muissa järjestelmässään osissa, vaikkei aina käytäkään termiä ”persoonaa”. *Enzyklopädiens* subjektiivisen hengen filosofian antropologiassa Hegel tarkastelee ”sielua”, fenomenologiassa ”tietoisuutta”, ja psykologiassa ”henkeä”, kirjoittaen esimerkiksi ruumiillisuudesta, itsetunteesta, muistista, tulevaisuudesta huolehtimisesta, asioista jotka ovat tärkeitä persoonaa koskevalle teorialle yleisemminkin (ks. Siep 1992a, 1992b, Ikäheimo 2003). Hegel vastustaa kantilaista taipumusta jakaa ihmisen kykyjä ja toimintoja fakultetteihin tai moduleihin. Hän puolustaa enemmän aristoteelista, holistista ja tavallaan myös ”personalistista” näkemystä, jossa ihmisen eri kyvyt ja toiminnot lomittuvat ja kerrostuvat vaiheittain orgaaniseksi kokonaisuudeksi.<sup>6</sup>

Hegelin logiikka on yleisimpien olevaa ja sen tietämistä koskevien ajatusmääreiden esitys, joka kattaa periaatteessa kaiken tieteellisen tiedon ja myös käytännöllisen tietämisen kategoriat, loogiset muodot, refleksiomääreet sekä peruskäsitteet niiden yleisten merkitysten järjestelmällisenä kokonaisuutena. Kokonaisuus kehkeytyy ”subjektiivisuuden” ajatusakteista, joissa syntetisoidaan sekä tietoisuudelle annettua ulkoista olevaa että jo muodostuneita ajatusrakenteita. Subjektiivisuus tuottaa itsetietoisuudestaan kokonaisuuden ajatuksellisen

esityksen, jonka rakentuminen merkitsee Hegelin mukaan yleisen todentumista yksittäisessä, yksilöllistymistä (vrt. Mohr 2001, 136-137). Tätä todentumista Hegel kutsuu subjektiivisuuden persoonallisuudeksi. Johdannossa käsitteen logiikkaan Hegel kirjoittaa: ”käsite (...) ei ole mitään muuta kuin minä tai puhdas itsetietoisuus” ja jatkaa: ”minä on kuitenkin ensinnäkin tämä itseensä suhteutuva ykseys, eikä tätä välittömästi, vaan koska se abstrahoituu kaikista määreisyksistä ja sisällöstä ja palaa rajattoman tasaveroisuuden vapauteen oman itsensä kanssa. Näin se on yleisyys; ykseys, joka on ykseys itsensä kanssa ainoastaan sen negatiivisen suhtautumisen kautta, joka ilmenee abstrahoitumisena, ja sisältää siten kaiken määreisyys itsensä ratkenneena. Toiseksi minä on yhtälailla välittömästi itse itseensä suhteutuvana negatiivisuutena yksittäisyys, absoluuttinen määreisyys, joka on toista vastassa ja sulkee sen pois; yksilöllinen persoonallisuus” (TW VI, 253). Käsite, logos on sinänsä persoonallinen, mutta itsensä se tiedostaa vasta yksilöllisten persoonien itsetietoisuuksien kautta hengen eri hahmoissa.

Tätä persoonallisuuden kahden puolen dialektiikkaa Hegel toteuttaa koko filosofiassaan. ”Minä” merkitsee Hegelille sekä tietoisuuden rakennetta ylipäätään että tietoisuuden välttämätöntä yksilöllisyyttä, sekä tietoisuutta yksinkertaisesta itesuhteesta että tietoisuutta numeerisesta identiteetistä, itsetietoisuuden yksilöllisyydestä. ”Persoonallisuus” on näiden momenttien kehkeytyvää ykseyttä. Hegelin ”personalismi” edellyttää, että käsitteet todentuvat yksilöllisissä substansseissa, että ideat ja ajatukset viittaavat samalla niitä ajattelevaan subjektiin ja että muodostuvaa käsitteellistä kokonaisuutta ajatellaan ”persoonallisuutena” (vrt. Siep 1992a, 110). Erityisesti *Oikeusfilosofia* on eksplisiittisesti persoonallisuuden abstraktin yleisyyden ja yksilöllisyyden esitys, joka etenee formaalin oikeuden abstrakteista määreistä yhä konkreettisempiin siveellisuuden rakenteisiin ja päättyy käsitteellisistä syistä monarkin yksilölliseen persoonaan, ”minän” kahden puolen konkreettiseen ykseyteen.

## Oikeus ja persoona

Persoona ja sen kehkeytyminen on *Oikeusfilosofiassa* läsnä ainakin kahdessa merkityksessä. Ensinnäkin oikeus (*Recht*) ylipäätään, mikä Hegelillä tarkoittaa vapauden juridisten, taloudellisten ja erilaisten institutionaalisten ehtojen todentumista, on nimenomaan persoonien oikeutta ja oikeutta persoonuuteen. Tässä merkityksessä *Oikeusfilosofian* alun abstraktia oikeutta ja lopun monarkkia koskevat konkreettiset määreet ja kaikki siltä väliltä ovat persoonan todentumisen esitystä oikeuden näkökulmasta. Toiseksi ”persoona” viittaa lähemmin oikeuspersoonaan erotuksena moraalista subjektista, joka sitten konkretisoituu ja yksilöllistyy siveellisuuden rakenteissa perheenjäsenenä, porvarillisen yhteiskunnan ”yksityis-persoona” ja kansalaisena.

Oikeuspersoona ja moraalinen subjekti edustavat tässä kehityksessä yleisyyttä, perhe ja porvarillinen yhteiskunta erityisyyttä, valtio lopulta niiden pohjalta muodostuvaa yksittäisyyttä. Kehkeytyvä ykseys merkitsee samalla persoonuuden

ja luonnollisen ihmisyyden ykseyttä, ihmisen toteutumista lajiolentona. Moraalisuuden ylittävä kumoaminen (*Aufhebung*) siveellisyyteen merkitsee siten myös persoonan ja ihmisen toteutumisen ykseyden osoittamista, ja siten modernien persoonan teorioiden kritiikkiä.

*Oikeusfilosofian* (*OF*) alussa Hegel toteaa, että persoona on ”tietoinen, mutta muuten sisällötön yksinkertainen suhde itseensä yksittäisyydessään” (*OF* §35). Kuten Kantilla, persoonuus on yksilön kykyä tiedostaa ominaisuuksiaan ja motiivejaan, arvioida niitä myös toisten näkökulmasta sekä vaikuttaa niihin tahtonsa avulla. Persoonuus tässä merkityksessä on persoonien oikeudellisten suhteiden välttämätön ehto, ”abstraktinen perusta” (§ 36). Tahdon persoonallisuuden ja oikeuden eri alueiden välinen yhteys on kuitenkin Hegelillä selvästi vahvempi kuin esimerkiksi Lockella tai Kantilla. Hänen tapansa osoittaa tämä yhteys murtaa niin Locken kuin Kantin tietoisuusfilosofian rajat.

Hegel kytkee ”abstraktin oikeuden” ja tämän edellyttämän oikeuskelpoisuuden käsitteellisesti persoonaan ja persoonallisuuteen: ”Persoonallisuus sisältää yleisen oikeuskelpoisuuden ja muodostaa abstraktisen ja siksi *muodollisen* oikeuden käsitteen, joka on abstraktisen oikeuden itse abstraktinen perusta. Oikeuden käsky on siksi: *ole persoona ja kunnioita toisia persoonina*” (*OF* §36). Oikeudellinen maailma muodostuu kun persoonat tunnustavat toisensa persoonina ja kunnioittavat toistensa omaa. Hegel käyttää tässä persoonan käsitettä lähinnä sen alkuperäisessä merkityksessä ”naamio”, ”rooli”, ”roolinaamio”: itsen tai toisen tarkasteleminen persoonana ”alkaa vasta kun subjekti tajuaa itsensä täysin abstraktiseksi minäksi, jossa konkreettinen rajoittuneisuus ja pätevyys on kokonaan pätemätön ja kielletty” (*OF* §35, Lisäys).

Persoonallinen tahto rakentuu kolmenlaisista suhteista. Ensinnäkin yksilöllinen persoona on suhteessa itseensä toimiessaan: ”Persoona on sinänsä ja itselleen oleva ääretön tahto tässä ensimmäisessä, vielä aivan abstraktissa määrittelyssä. Siksi persoonasta eroava alue, joka voi muodostaa hänen vapautensa vaikutuspiiriin, on vastaavasti määrittynyt hänestä *välittömästi eriäväksi ja erotettavissa olevaksi*” (*OF* § 41). Toisen momentin muodostavat persoonien väliset suhteet omistajina, jotka solmivat sopimuksia: ”Persoona erottaa itsensä suhteessa *toiseen persoonaan*, ja kummatkin ovat omistajina läsnä toisilleen. Heidän sinänsä oleva identtisyytensä saa olemassaolon toisen omaisuuden siirtyessä toisen omaisuudeksi yhteisen tahdon perusteella ja heidän oikeutensa säilyttäen *”sopimuksessa”* (§ 40). Kolmas momentti on suhde kaikkien yhtäläistä tunnustamista tahtovan oikeuspersoonan ja hänen erityisen tahtonsa välillä, joka voi myös rikkoa oikeudellisia sopimuksia ja kieltää oikeudellisen tasa-arvon: ”Tahto, joka a) suhteessa itseensä ei erota itseään b) toisesta persoonasta, vaan eroaa omasta itsestään, asettuu näin *erityisenä tahtona sinänsä ja itselleen olevan tahdon vastaiseksi – vääryys ja rikos*” (§ 40).

Moraalisuutta käsittelevässä osassa (*OF* §105-141) Hegel tarkastelee rakenteita, joissa persoona tietää itsensä persoonana, subjektiivisuutta (*OF* §105). Kysymys ei ole yksittäisestä persoonasta subjektina, vaan ”persoonallisuudesta” tahdon subjektiivisen puolen yleisten määreiden merkityksessä. Myös tässä on kolme perusmomenttia. Ensinnäkin subjektiivisuus ”muodostaa käsitteen läsnäolon”

(*Dasein*) (*OF* §106); tahto ”syventyy siinä itseensä ja asettaa eronsa itselleen identtiseksi sinänsä olevan tahdon kanssa” (*OF* § 106, Lisäys). Toinen momentti on tahdon itsemäärittäminen, joka on subjektiivisen tahdon oikeus: ”Tämän oikeuden mukaan tahto tunnustaa ja on jotakin vain sikäli kuin tuo jokin on tahdon oma ja tahto on siinä itselleen subjektiivinen” (*OF* § 107). Kolmanneksi tahdon subjektiivinen puoli ja sen käsite eivät vielä ole identtisiä. ”Siksi moraalisuuden näkökanta on suhteen ja pitämisen eli vaatimuksen kanta” (*OF* § 108).

Tässä Hegel on omassa käsitteistössään kiteyttänyt Kantin moraalifilosofian asetelman: äärellinen subjekti on persoonana tietoinen itselleen asettuvasta moraalista vaatimuksesta ehdottoman pitämisen (*Sollen*) muodossa. Kantille tämä on tunnetusti ”puhtaan järjen tosiasia”, joka ei voi johtaa mistään. Hegelille se on lähinnä objektiivisen hengen eli tahdon liikkeen yksi puoli – se jossa persoona tulee käytännössä tietoiseksi itsestään subjektina. Tässä tulee hyvin esiin Kantin ja Hegelin persoonuutta – eikä vain sitä – koskevien filosofisten lähestymistapojen olennainen ero. Kun Kant tarkastelee moraalisen persoonuuden rakenteita transsendentaalisesti subjektiivisina itsesuhteina, Hegel kehittää persoonuuden rakenteita kehittyvinä suhteina johonkin objektiiviseen sekä näihin kuuluvina itsesuhteina. Niinpä Hegelille persoona ja tahdon persoonallisuus on paitsi ”abstraktin oikeuden” peruserä, itse asiassa on koko *Oikeusfilosofia* organisoiva ja siinä vaihteittain konkretisoituva perusrakenne. Tässä yhteydessä en voi lähemmin tarkastella sen enempää kansalaisyhteiskuntaa kuin valtiotakaan persoonan käsitteen kehkeytymisen näkökulmasta, vaan esitän lopuksi vain joitakin huomioita kehittelyn päätepisteestä eli monarkista.

## Valtiollisen tahdon persoonallisuus

Hegel soveltaa valtioteoriassaan johdonmukaisesti periaatetta, jonka mukaan subjektiivisuuden totuus voi olla vain subjekti, persoonallisuuden totuus persoona. Tämä merkitsee, että valtion on oltava persoona, joka kykenee tietävään ja tahtovaan itsesuhteeseen sekä tähän perustuvaan toimintaan. Kuten Hegel sanoo: ”Mutta persoonallisuus ja yleensäkin subjektiivisuus on ääretön itsesuhde, jolla on suoraan *totuus*, ja nimenomaan lähin välitön totuutensa, vain persoonana eli itselleen olevana subjektina. Näin itselleen oleva on *yksi*” (*OF* § 279). Tämä koskee siis myös valtiota.

Saman pykälän huomautuksessa Hegel jatkaa: ”Siksi aluksi välittömältä oikeudeltaan abstraktisen persoonallisuuden perusmomentti on kehittynyt edelleen subjektiivisuutensa eri muotojen kautta ja on tässä absoluuttisessa oikeudessa, valtiossa – tahdon täydellisen konkreettisesti objektiivisuudessa – *valtion persoonallisuus*, sen *varmuus omasta itsestään*. Tämä on viimekätinen ratkaisija, joka kumoaa kaikki erityisyydet yksinkertaisessa itseydessä, lopettaa harkinnan perusteista ja vastaperusteista, joiden välillä voidaan alati horjua sinne tänne, ja joka – sanomalla: *Minä tahdon* – ne *päättää* ja aloittaa kaiken toiminnan ja todellisuuden.” Valtion persoonallisuus on käsitteellinen rakenne, jonka Hegel tekee

todelliseksi yhdessä persoonassa, monarkissa. Hänen tekee näin käsitteellisistä, koska persoona on itselleen oleva yksilöllinen subjekti.

Hän kirjoittaa samassa pykälässä: ”Valtion persoonallisuus on todellinen vain yhtenä *persoonan, hallitsijana*. – Persoonallisuus ilmaisee käsitteen sellaisenaan. Persoona ilmaisee samalla käsitteen todellisuuden, ja käsite on vain näin määritettyä *idea* eli totuus.” Suvereenisuutensa ansiosta valtio on poliittis-oikeudellinen ykseys, joka on olemassa ”tahdon *itsemäärittämisensä*, joka on ratkaisunteen viimekätinen paikka.” Hegel näyttää siis seuraavan aiemmin tekemänsä terminologista erottelua, jonka mukaan persoonallisuus merkitsee yksinkertaista itsesuhdetta, persoona taas numeerisen identiteetin omaavaa yksilöä, jossa itsesuhde tulee olemassa olevaksi. Valtion suvereenisuus on siis persoonallisuus ja monarkki on vastaava persoona. Kuten Hegel sanoo, valtiossa tahdon persoonallisuus tulee monarkin persoonan muodossa ”eksistenssinsä totuuteen”.

Samassa yhteydessä Hegel tekee tärkeän yhteenvedon koko teoksensa metodista ja persoonan käsitteeseen liittyvästä kokonaisrakenteesta: ”Tieteen immanentti kehittäminen, sen koko sisällön johtaminen yksinkertaisesta käsitteestä (muutoin tiede ei ansaitse ainakaan filosofisen tieteen nimeä) osoittaa sen tyypillisen seikan, että yksi ja sama käsite, tässä tahto, joka on aluksi abstraktinen, koska se on lähtökohta, säilyy, mutta tihentää määrityksiään, vieläpä vain oman itsensä välityksellä, ja saavuttaa tällä tavoin konkreettisen sisällön. Siten aluksi välittömältä oikeudeltaan abstraktisen persoonallisuuden perusmomentti on kehittynyt edelleen subjektiivisuutensa eri muotojen kautta ja on tässä absoluuttisessa oikeudessa, valtiossa – tahdon täydellisen konkreettisen objektiivisuudessa – *valtion persoonallisuus*, sen *varmuus omasta itsestään*.” Monarkin persoonassa kokonaisuuden persoonallisuus, valtion suvereenisuus, saavuttaa käsitteensä mukaisen todellisuuden. Valtio on abstraktin itsesuhteen ja täydellisen yksilöllisyyden ykseys, kansa ajateltuna ”sisäisesti kehittyneeksi, totuudellisesti orgaaniseksi totaalisuudeksi”. Valtiossa tahdon eri momentit täydellistyvät ja muodostavat lopulta elävän ykseyden monarkin persoonallisuudessa.

Jyväskylän yliopisto

## Viitteet

<sup>1</sup> Ks. Simo Knuutilan kirjoitus tässä teoksessa.

<sup>2</sup> Hegel kirjoittaa: ”Oikeus tähän luovuttamattomaan ei vanhene, sillä akti, jolla otan haltuuni persoonallisuuteni ja substantiaalisen olemukseni tehden itseni oikeuskelpoiseksi ja syyntakeelliseksi, moraaliseksi ja uskonnolliseksi yksilöksi, poistaa näistä määrityksistä juuri sen ulkonaisuuden, jossa ne yksinomaan saattavat olla toisen omistuksessa” (*OF*, § 66., huom.). Hegel näyttää tässä argumentoivan, että persoonallisuutta koskevia oikeuksia ei voi luovuttaa niitä hävittämättä, joten niitä ei myöskään pidä luovuttaa. Toisaalla hän vetoaa, vähemmän ongelmallisesti, sopimuksen pätemättömyyteen, jos se koskee ”luovuttamattoman hyvän luovuttamista” (*OF*, § 77 huom.). Ks. tarkemmin Wood 1990, 99-101.

- <sup>3</sup> Ks. Arto Revon kirjoitus tässä teoksessa; Thiel 2001.
- <sup>4</sup> Ks. Petteri Niemen kirjoitus tässä teoksessa.
- <sup>5</sup> *Phänomenologie des Geistesista* persoonan käsitteen näkökulmasta ks. erit. O'Donohue 1993.
- <sup>6</sup> Kattavin tutkimus Hegelin persoona-teoriasta, erityisesti sen psykologiaan liittyvistä osista lienee edelleen Drüe 1976.

Lähteet, joista käytetään lyhenteitä

OF

Hegel, G.W.F. 1994 [alkup. 1821]. *Oikeusfilosofian pääpiirteet*. Oulu: Pohjoinen.

PhG

Hegel, G.W.F. 1970 [alkup. 1807] *Phänomenologie des Geistes. Theorie-Werk-Ausgabe* III. Frankfurt: Suhrkamp.

TW VI

Hegel, G.W.F. 1994 [alkup. 1816]. *Wissenschaft der Logik*. Band II. *Theorie-Werk-Ausgabe* VI. Frankfurt: Suhrkamp.

Muut lähteet

- Dickey, Lawrence. 1993. "Hegel on Religion and Philosophy". Teoksessa Beiser, F. (toim.), *Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Drüe, Hermann. 1976. *Psychologie aus dem Begriff*. Berlin & New York: de Gruyter.
- Fichte, J.G. 1967 [1796/97]. *Grundlage des Naturrechts*. Hamburg: Meiner.
- Ikäheimo, Heikki. 2003. *Tunnustus, Subjektiviteetti ja inhimillinen elämänmuoto. Tutkimuksia Hegelistä ja Persoonien välisistä tunnustussuhteista*. Jyväskylän yliopisto. Jyväskylä Studies in Education, Psychology and Social Research.
- Magnus, Kathleen Dow. 2001. *Hegel and the Symbolic Mediation of Spirit*. New York: SUNY.
- Mohr, Georg. 2001. "Der Begriff der Person bei Kant, Fichte und Hegel". Teoksessa Sturma (2001).
- O'Donohue, John. 1993. *Person als Vermittlung*. Mainz: Grünewald.
- Siep, Ludwig. 1992a. "Personbegriff und praktische Philosophie bei Locke, Kant und Hegel". Teoksessa Siep, *Praktische Philosophie in Deutschen Idealismus*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Siep, Ludwig. 1992b. "Leiblichkeit, Selbstgefühl, und Personalität in Hegels Philosophie des Geistes". Teoksessa Siep, *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*.
- Sturma, Dieter (toim.) 2001. *Person*. Paderborn: Mentis.
- Thiel, Udo. 2001. "Person und persönliche Identität in der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts". Teoksessa Sturma (2001).
- Trawny, Peter. 2002. *Die Zeit der Dreieinigkeit*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Wood, Allen. 1990. *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

# KARL MARX PERSOONASTA

Olli-Pekka Moisio

Radikaalina oleminen tarkoittaa asioiden juuriin menemistä. Mutta ihmisen juurena on ihminen itse.

– Karl Marx

**M**arxista on totuttu piirtämään kuvaa vihamielisenä, yksinäisenä, maailmasta vetäytyvänä teoreetikkona tai jonain yli-inhimillisenä nerona. Häntä on joko tahallisesti mustamaalattu tai naiivisti ikonisoitu. Tällaiset luonnehdinnat eivät kuitenkaan kestä kriittisempää tarkastelua. Jos vähääkään tuntee Marxin elämän yksityiskohtia, voi oikeutetusti kyseenalaistaa kaikki tällaiset tavalla tai toisella vääristyneet kuvaukset. Tyttärelleen Lauralle tarjoamassaan *tunnustuksessa*<sup>1</sup> hän sitä vastoin piirtää kuvan itsestään elämää sen kaikissa ilmenemismuodoissaan rakastavana ihmisenä. Kuten hän tyttarelleen huhtikuun ensimmäisenä päivänä 1865 tunnusti, ei hänelle ollut mikään inhimillinen vierasta (Marx 1975a, 567). Juuri tällaisena kokonaisena ihmisenä hän toimi elämänsä aikana mitä erilaisimmissa rooleissa. Koko elämän täyteisyys vaikutti hänen keskeisimpään rooliinsa yhteiskuntaa veitsenterävästi kritisoivana filosofina. Selvimmin tämä tulee esiin siinä, miten hän hahmottaa ihmisten välisiä suhteita persoona käsitteen tasolla eräänlaisena ”naamiroleikkinä”.

Syventyminen Marxin elämän yksityiskohtiin on näin lyhyen artikkelin puitteissa täysin mahdotonta. Tällainen syventyminen olisi kuitenkin teoreettisen ymmärryksen kannalta tärkeää, koska teoreettisen tarkastelun tulee pitää aina mielessään käsitteellisten konstruktioiden ja eksistentiaalisen kokemuksen välinen jännitteinen suhde. Meidän on mielekästä sekä historiallisen että teoreettisen ymmärryksen kannalta tutustua erilaisten ajattelijoiden elämän yksityiskohtiin sekä heidän elämänsä historialliseen kontekstiin. Tällainen tarkastelu valaisisi näiden ajattelijoiden teoreettisia siirtoja, jotka muutoin saattaisivat jäädä hämärän peittoon. Tällaisesta näkökulmasta ei kuitenkaan pidä päätyä yksikertaiseen reduktiiviseen ajatteluun, jossa kaikki erilaisten ajattelijoiden teoreettiset tuotokset palautettaisiin takaisin tiettyyn historialliseen tilanteeseen tai jonkin erityisen ajattelijan elämänhistoriaan. Aina läsnä olevaa reduktiivisen ajattelun vaaraa vastaan meidän on pidettävä esillä

yksittäisen henkilön elämänsä historian, psykofyysisen kokonaisuuden ja henkilöiden itseobjektivikaation tuloksena syntyvän historiallisen kontekstin sekä käsitteellisen tason välinen dialektinen jännite. Jokainen dialektinen siirto näiden faktoreiden välillä vaikuttaa ja muuttaa jokaista näistä faktoreista.

Tarkastelen tässä artikkelissa kysymystä siitä, minkälaista roolia persoonan käsite näyttää Marxin yhteiskuntafilosofiassa. Tämän tarkastelun taustalla vaikuttaa väite, että Marx pyrkii luomaan kritiikin muotoa, jossa hylättäisiin kaikki aikaisempaa poliittista ajattelua vaivanneet universalisoinnit, erityisesti erilaiset psykologiset ja antropologiset lähtöoletukset. Tästä ei kuitenkaan pidä tehdä helppoa johtopäätöstä, ettei Marx puhuisi ihmisestä tai ettei se vaivaisi häntä millään tavalla. Marx ei vain määrittele ihmisen ikuisia, universaaleja ääriäviä vaan radikaalisti historiallistaa ihmisen. Juuri tämän historiallisen ihmisen negaatioissa lepää kuitenkin lupaus ideaalityypisestä kokonaisesta ihmisestä.

Tämän lisäksi tarkoitukseni on pohtia, tapahtuuko Marxiin filosofiassa muutosta koskien persoonan tai ihmisen käsittämisen tapaa eri aikakausina. Vastaukseni on, että tapahtuu. Kulminaatiopisteenä voidaan pitää *Feuerbach-teesejä* ja *Saksalaista ideologiaa*, joissa Marx hylkää aikaisemman vahvasti Hegeliläisellä retoriikalla lepävään projektinsa (ks. Moisio 2002). Muutos ei kuitenkaan ole niin perustavanlaatuinen kuin väitetään. Muutos koskee ennemminkin muutosta puhettavassa, näin uskaltaisin väittää. Tämä näkökulma Marxin tuotantoon johtaa siihen, että erottelu ”nuoreen” ja ”vanhaan” Marxiin omaa lähinnä pedagogisen merkityksen, ei muuta.

## Marxin Hegel -kritiikistä

Aluksi on syytä hieman tarkastella, miten Marx kritisoi Hegeliä, koska se valaisee hyvin niitä siirtoja, joita Marx tekee puhuessaan ihmisestä, yksilöstä ja persoonasta. Marx (1975b, 61) tulkitsee, että Hegelin logiikka on ”loogista, panteistista mystiikkaa”, voisimme ehkä muotoilla, ”järjen mystiikkaa” kuten Ludwig Feuerbach teki vuonna 1839. Toisin kuin aikansa nuorhegeliläiset, Marx näki Hegelin konservatiivisuuden olevan seurausta juuri tämän filosofisesta esitystavasta, erityisesti siitä, kuinka Hegel aluksi asettaa idean substanssiksi ja sen jälkeen vain osoittaa kuinka todellisuus on pelkkää idean manifestaatiota. Marx siis syyttää Hegeliä subjektin ja predikaatin kääntämisestä pääläelleen. Jo niin sanotuissa Pariisin käsikirjoituksissaan vuodelta 1844 Marx puhuu siitä kuinka seurausten ”epäkritiittinen positivismi”<sup>2</sup> saa väistämättä seurakseen premissien ”epäkritiittisen idealismin” (Marx 1978a, 293). *Hegelin Oikeusfilosofian kritiikissä* hän kirjoittaa ”empiirisen väistämättömästä muuttumisesta spekulatiiviseksi ja spekulatiivisen väistämättömästä muuttumisesta empiiriseksi” (Marx 1975b, 98). *Pääoman* toisen painoksen loppusanoissa Marx kirjoittaa siitä, kuinka Hegel muuttaa ajatuksen riippumattomaksi subjektiksi ja antaa sille nimen ”idea”. Tämän jälkeen reaalin eli empiirinen maailma, joka on todellinen subjekti, muuttuu idean ulkoiseksi fenomenaliseksi muodoksi. (Marx 1974, 25-26.)<sup>3</sup>



Marxin Hegelille esittämä syyte kaikuu Wilhelm Diltheyn vuonna 1905 allekirjoittamassa väitöskirjassa, jossa avautui ensi kertaa Hegelin nuoruuden filosofian teologisuus. Marx ja Dilthey ovat kuitenkin perustavassa mielessä eri linjoilla. Dilthey, asettaessaan Hegelin vitalistien ja romantikkojen seuraan, painottaa eräänlaista ”*sentimentin* mystiikkaa” kun Marx taas puhuu ”*järjen* mystiikasta” ja haluaa täten asettaa Hegelin aidosti aikaisemman filosofian ulkopuolelle. Hegelille järki ei ole pelkästään inhimillistä ajattelua vaan ensisijassa asioiden totaliteetti, absoluutti, joka yhdistää aistien ja järjen maailman. Marx siis syyttää Hegeliä siitä, että tämä uskoo olemisen ja ajattelun tai reaalisen ja rationaalisen ykseyteen. Tässä uskossaan Hegel syyllistyy Marxin mukaan kahteen inversioon. Ensinnäkin olemisen palautetaan ajatteluun. Hegel ylittää empiiriset todelliset faktat ja kieltää samanaikaisesti sen, että niillä olisi mitään aitoa todellisuutta (Marx 1975b, 63). Empiirisen totuuden valtakunta taipuu Hegelillä idean sisäiseksi momentiksi. Olemisen ei ole olemista vaan ajattelua. Toisessa inversiossa järjestä tulee absoluutti, itseriittoinen todellisuus. Tämän todellisuuden olemassaolon ehtona on se, että se muuntaa itsensä reaaliseksi objekteiksi eli omaksuu partikulaarisen ja ruumiillisen muodon. Hegel kääntää subjektin ja predikaatin välisen suhteen ylösalaisin. Käsite, jonka tulisi ilmaista jonkin reaalien objektin predikaattia ja olla näin tämän objektin kategoria tai funktio, muuttuu olemassa olevaksi entiteetiksi. Todellinen subjekti, olemassa oleva empiirinen maailma, muuttuu Hegelille idean ilmentymäksi eli predikaatin predikaatiksi. (Marx 1975b, 60-80.)

## Kysymys ihmisestä

Kritisoidessaan Bruno Baueria *Saksalaisessa ideologiassa* Marx päätyy muotoilemaan, että ”’persoonallisuus yleensä’ on joko roskapuhetta ’yleensä’ tai abstrakti persoonallisuuden käsite” (Marx & Engels 1976, 100). Vastaavan syytteen Marx (1975b, 80) esittää Hegelille aikaisemmin kritisoidessaan tämän oikeusfilosofiaa. Marx osoittaa, että Hegel loogisessa panteismissään ajautuu viime kädessä kristilliseen personalismiin, jota vastaan tämä teoksensa alkujaan asettaa (Breckman 1999, 289). Hegel pyrkii siirtymään abstraktista persoonasta konkreettiin persoonaan tässä kuitenkin onnistumatta<sup>4</sup>. Hegel asettaa suvereenin persoonan valtion idean ruumiillistumaksi ja tällä tavoin mystifioi valtion ja kansalaisyhteiskunnan välisen suhteen. Hegelillä valtio on loogisesti ensisijaisempi idean ruumiillistuma, joka lopulta tuottaa itsestään kansalaisyhteiskunnan ja perheen elämän käsitteensä determinaationa (Marx 1975b, 61). Marxin mukaan Hegel tekee virheen personifioidessaan kollektiiviset attribuutit empiirisissä yksilöissä. Marx näkee, että Hegel pitää monarkkia ”Jumala-ihmisenä” [O-PM: valtion] idean *aktuaalisena ruumiillistumana*” (Marx 1975b, 81).<sup>5</sup> Marxin mukaan Hegelin personalismi, kuten kaikki muutkin personalistiset näkemykset, taipuu viime kädessä epäsosiaaliseen egoismiin.

Marx syyttää Baueria samasta virheestä, jonka Hegel tekee, vaikkakin Hegel tekee tämän virheen huomattavasti elegantimmin. Bauer pitää olemassa olevan

maailman perustana ajatuksia ja ideoita. Bauerille persoonallisuuden käsitteen ”käsitteen” tehtävänä on asettaa itsensä rajattuna. (Marx & Engels 1976, 99-100) Marx kirjoittaa, että ”persoonallisuus asettaa heti tämän jälkeen rajoittuneisuuden, joka sisältyy sen käsitteen ’käsitteeseen’, ’universaalilla essentiallaan’. Ja sen jälkeen kun se on jälleen hävittänyt tämän rajoittuneisuuden, selviää, että ’juuri tämä essentia’ on ’tulosta sen sisäisestä itse-erottautumisesta’” (Marx & Engels 1976, 100).

Tällaisella liikkeellä Bauer, joka toistaa Hegelin hyväksi toteamaa ajattelun liikuntaa, kadottaa Marxin mukaan silmistään todelliset ihmiset ja heidän luomansa todellisen maailman. Hän pakenee ”käsitteiden käsitteiden ja abstraktioiden abstraktioiden” harhaiseen maailmaan. Tätä vastoin Marxille ihminen on aina tietyssä historiallisessa ja yhteiskunnallisessa tilanteessa toimiva *konkreetti kokonainen* ihminen.

Mikä tällainen *todellinen konkreetti kokonainen ihminen* on? Kysymys ihmisestä viittaa viimekädessä kysymykseen ihmisen olemuksesta. Tietenkin voisimme Georg Lukacsin (1971, 46-55) tavoin hylätä kokonaan psykologisen lähestymistavan ihmiseen ja tyytyä tarkastelemaan ainoastaan ihmisten luomaa sosiaalista verkkoa ja hänen yleistä tilannettaan. Jos tämä Lukacsin teesi hyväksytään, emme välttämättä tarvitse teoriaa yksilöstä ja hänen luonnostaan. Tätä vastaan ns. humanistisen marxismin<sup>6</sup> edustaja Adam Schaff (1965, 94) huomauttaa, että vaikka ihmisyksilöiden käyttäytymistä selitettäisiinkin sosiaalisten suhteiden avulla, joudutaan silti kysymään, millainen tämä sosiaalisten suhteiden muotoilema tai tuottama yksilö oikein on. Vastaavaan johtopäätökseen vuosia aikaisemmin päätyi Erich Fromm muotoillessaan 1930-luvulla psykoanalyysin ja Marxin ajatusten synteesiä.<sup>7</sup> Vaikka niin usein edelleenkin vedotaan erotteluun ”nuoren” ja ”vanhan” Marxin välillä, silti juuri tämän jaon ”vanha” Marx kirjoittaa *Pääoman* ensimmäisen osan eräissä kuuluisassa alaviitteessä seuraavasti: ”Jos tahdomme tietää, mikä on esim. koiralle hyödyllistä, niin meidän täytyy tutkia koiran luontoa. Itse tätä luontoa ei voida johtaa ’hyödyllisyyden periaatteesta’. Jos tahdomme sovittaa saman ihmisiin, jos tahdomme arvostella hyödyn periaatteen nojalla kaikkia ihmisen tekoja, liikkeitä, suhteita, yms., niin meidän on ensiksi tiedettävä minkälainen on ihmisluonto yleensä ja miten se modifioituu kullakin historiallisella aikakaudella” (Marx 1974, 547).

Puhe ihmisluonnosta ja sen historiallisesta modifikaatiosta ei kuitenkaan tarkoita sitä, että Marxin teoria olisi psykologiaa. Fromm (1994) korjaa yleisesti toistetun virheen, missä Marxin historiallinen materialismi tulkitaan psykologisella aksentilla. Tällaisessa tulkinnassa väitetään, että Marxin teoria olisi itse asiassa teoriaa ihmisen tekojen motivaatioista siis psykologiaa. Tällöin ihmisten tekojen taustalla vaikuttaisivat yksilöiden halu tyydyttää aineellisia tarpeitaan, omaisuuden ja korkean elintason tavoittelu ja niin edelleen. Tiivistäen voisi sanoa, että ihmistä motivoisivat omistushalu ja ahneus. Tällainen tulkinta on kuitenkin todella vakava virhe. Tämä virhe perustuu pohjimmiltaan jo siihen, ettei tulkitsija ymmärrä edes sitä, mitä filosofiset käsitteet ”materialismi” ja ”idealismi” oikein tarkoittavat. Kyseessä ei suinkaan ole arvoerottelu johonkin alempiarvoiseen ja arvokkaam-

paan. Kun Marx puhuu esimerkiksi ahneudesta, ei hän suinkaan tarkoita sitä, että yksittäinen ihminen olisi lähtökohdallisesti ahne, vaan sitä, että kapitalistisen yhteiskunnan olot ovat ehtona tällaiselle toiminnalle.

Palataan vielä edellä olleeseen sitaattiin *Pääomasta*. Siinä Marx (1974, 547) puhuu ”ihmisluonnosta yleensä” ja siitä kuinka ”se modifioituu kullakin aikakaudella”. Tämä erottelu viittaa hänen Pariisin käsikirjoituksissa vuonna 1844 erottamiinsa ”pysyviin” ja ”muuntuviin” tarpeisiin. Pysyviä tai luonnollisia tarpeita ovat esimerkiksi nälkä ja sukupuolisuuteen liittyvät tarpeet (ks. Marx 1978a, 298-299). Nämä tarpeet ovat Marxille ihmisluonnon elimellinen osa ja voivat muuttua ainoastaan muodoltaan ja suunnaltaan, jotka ne saavat tiettyssä kulttuurissa. Marx ei olisi koskaan nähnyt vaikkapa ahneutta tai omaisuuden tavoittelua pysyvänä tarpeena vaan muuntuvin *mielihaluina*, jotka omaavat perustansa tietyissä sosiaalisissa rakenteissa ja tuotanto- sekä kommunikaatiomuodossa. Marx kirjoittaa, että ”rahan tarve on nykyisen talousjärjestelmän tuottama tosi tarve ja ainoa tarve, jonka se tuottaa. [...] Subjektiviiviselta kannalta tämä ilmenee osittain siten, että tuotteiden ja tarpeiden laajeneminen synnyttää epäinhimillisten, liikahienostuneiden, epäluonnollisten ja *luuloteltujen* halujen *kekseliäitä* ja aina *laskelmoivia* orjia” (Marx 1978a, 262-263).

## *Gattungswesen* – ihmisen lajiolemus

Puhuessaan ihmisluonnosta Marx puhui ihmiselle tyypillisestä lajinolemuksesta (*Gattungswesen*). Schaff (1965, 109) väittää, että Marx käyttää olemus (*Wesen*)<sup>8</sup> sanaa ainakin neljällä eri tavalla. Ensinnäkin ihminen on (i) *yhteiskunnallinen olento* (*gesellschaftliches Wesen*) (Marx 1978b, 75), joka harjoittaa yhteistoimintaa. Vaikka Marxin (1976, 437) mukaan onkin totta, että ihmiset ovat yksilöitä, ei tämä kuitenkaan tarkoita sitä, ettei ihminen tarvitsisi yhteyksiä toisiin ihmisiin. Ihminen on pakotettu luomaan yhteyksiä toisiin jo pelkästään omien tarpeittensa tyydyttämiseen tarvittavien välineiden vuoksi. Ilman näitä suhteita ihminen ei kehittyisi tai ylipäättään säilyisi hengissä. Tästä lienee esimerkkinä jo vastasyntyneen riippuvaisuus hoitajistaan. Jos kuitenkin ihminen onnistuisikin selviämään hengissä ilman sosiaalisia suhteita, olisi hän ainoastaan (ii) *lajinsa esimerkki* (*Wesen, das ein Exemplar der Gattung bildet*) tai *laumaolento* (*Herdenwesen*) (Marx 1956, 376)<sup>9</sup>. Hänellä olisi ihmislajille tyypilliset biologiset ja fysiologiset tunnuspiirteet, ei muuta. Marx (1978c, 128) kirjoittaakin, että ”vain yhteisössä jokaisella yksilöllä on mahdollisuus kaikinpuolisesti kehittää lahjojaan [...]”. Ihmisyhteisössä ihminen on (iii) *tietoisesti toimiva olento* (*Wesen, das bewusst Lebenstätigkeit aufnimmt*) (Marx 1978a, 225) eli yksilö, joka suunnittelee toimintaansa ja pyrkii järjestämään yhteiskunnallista tuotantoprosessia.

Neljäntenä ”Wesenin” merkityksenä on ihmisen (iv) *ideaalityyppisyys* (*Wesen, das dem Modell des Menschen entspricht*) (Marx 1978a, 225) yhteiskunnallisena, luovana ja tuottavana olentona. Ihminen on sekä todellinen empiirinen, tiettyssä

historiallisessa tilanteessa ja tiettyjen tuotantovoimien vaikutuksen alaisena elävä olento että tämän empiirisen olennon ideaalinen lajinolemus. Tästä Marxin ajatuksesta päädytään arkiymmärryksen vastaiseen näkemykseen ihmisestä. Hyvin useinhan ajatellaan, että keskiajalla elänyt ihminen olisi ollut perustavassa mielessä samanlainen ihminen kuin tänään. Todellisuudessa hän on kuitenkin ollut radikaalisti erilainen. Tämä johtuu erityisesti siitä, että ympäröivän maailman havaitsemiseen tarvittavat aistimelliset kyvyt ovat määrittäneet yhteiskunnallisen tuotantotavan mukaisesti (Marx & Engels 1978a, 83). Marxille ”silma on tullut *inhimilliseksi* silmäksi, samoin kuin sen kohde yhteiskunnalliseksi, *inhimilliseksi*, ihmisen ihmistä varten luomaksi kohteeksi. Näin ollen aistit ovat välittömästi käytännössään kehittyneet teoreetikoiksi” (Marx 1978a, 254). Marx puhuu ideaalittyyppisestä ihmisen lajinolemuksesta, joka viittaa siihen, minkälainen ihminen voisi olla, jos mikään ei estäisi häntä toteuttamasta luonnollisia ominaisuuksiaan. Marxille tällainen ihanne ihminen on tietoisesti tuottava ihminen, joka ohjaa rationaalisesti tuotantovoimia, sen sijaan, että ne ohjailisivat häntä.

## Persoona

Ihmiset ovat Marxille siis yhteiskunnan tuottamia sosiaalisia olentoja, jotka samanaikaisesti tuottavat heitä muovaavaa yhteiskuntaa. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, etteivät sosiaaliset suhteet olisi yksilön kehittymistä haittaavia tekijöitä. Minkä tässä kuitenkin haluaisin kieltää, on se, että yksinkertaisesti väitettäisiin, että jotkin sosiaaliset suhteet voisivat olla yksipuolisesti joko hyviä tai huonoja. Sosiaaliset suhteet tuottavat välttämättömät puitteet, missä ihmisluonto voi kehittyä ja realisoitua. Nämä suhteet tekevät sekä mahdolliseksi ihmisluonnon kehittymisen että samanaikaisesti rajoittavat sitä. Ja siinä määrin kuin ne rajoittavat, ne ovat esteenä juuri niiden kykyjen kehittymiselle, jotka nämä sosiaaliset suhteet itse synnyttävät. Tästä Marx puhuu vieraantumisen käsitteellään.

Ihmiset myös muokkaavat ja inhimillistävät luontoa ja tällä tavoin siitä tulee heille elinympäristö, heidän elämismaailmansa. Kun ihmiset tunnistavat tämän tosiasian, voidaan heidän sanoa saavuttaneen täysi-ikäisyyden kantilaisessa mielessä. He näkevät, että rationaalisina, moraalisisina ja luovina olentoina he ovat oman toimintansa, pitkän sosiaalisten ja kulttuuristen muutosten sarjan tuotteita. Marx ei pitänyt kapitalismia kaikesta vieraannuttavuudestaan huolimatta pelkästään negatiivisena. Teollisuuden kasvun seurauksena työläisten elämänpiiri ja sen myötä tietoisuus laajenee. Tämä vaikuttaa väistämättä työläisten luonnerakenteeseen, jos saan tällaista käsitettä tässä kohdin käyttää. Tämän prosessin saatossa kapitalismi joko tietämättään tai tietoisesti tuottaa sekä objektiiviset taloudelliset ehdot omaan kumoutumiseensa, mutta myös subjektiiviset ehdot eli omat ”haudankaivajansa” kuten Marx muotoilee *Kommunistisessa manifestissa*. Tätä Marx tarkoittaa puhuessaan ”kapitalismin sivilisoivasta vaikutuksesta” *Grundrissessa ja Pääoman* kolmannessa osassa. Marx kirjoittaakin, että ”universaalisti kehittyneet yksilöt,

joiden yhteiskunnalliset suhteet ovat heidän omina, yhteisöllisinä suhteina myös heidän kontrollinsa alaisia, eivät ole minkään luonnon, vaan historian tuote” (Marx 1986, 109).

Yhteiskunta ei ole kuitenkaan Marxille joukko yksilöitä vaan näiden yksilöiden suhteiden kokonaisuus. *Pyhässä perheessä* Marx kirjoittaa, etteivät kansalaisyhteiskunnan jäsenet ole tarkasti ottaen atomisia, toisistaan erillään olevia yksilöitä, kuten esimerkiksi Thomas Hobbes väittää (Marx & Engels 1978b, 437-438).<sup>10</sup> Ihmiset ovat konkreeteissa suhteissa toisiinsa jo kehityksensä alkuvaiheissa. Ihmisillä on heidän biologisten tarpeidensa lisäksi itsetietoisina ja itseään luovina olentoina vain heille ominaisia tarpeita. Näille tarpeille, erityisesti itsensä toteuttamisen ja tunnustuksen tarpeille, on ominaista, että ne ovat riippuvaisia niistä suhteista, joita ihmisillä on toisiin ja itseensä lajina.

Näissä suhteissa, joita ihmisillä on toisiin ihmisiin, ihminen näyttäytyy persoonana. Persoonaa ei kuitenkaan ole tässä mikään psykologinen käsite vaan eräänlainen rooliodotus, joka määrittyy kokonaisyhteiskunnallisesta tilanteesta. Marxilla persoonuuden käsite näyttää muuttuvan synonyymiksi vieraantumiselle ja heteronomialle. Persoonaa on työn ehtojen asettumista ”työläisen persoonaa vastaan kapitalistin persoonana” niiden asettumista työläistä ”vastaan henkilöityminä, joilla on oma tahto ja omat edut” (Marx 1986, 388-389). Persoonaa-käsitteessä kiteytyy Marxin sota eristäytyneitä egoa vastaan. Tätä sotaa hän käy aina väitöskirjastaan saakka aluksi vahvasti feuerbachilaisin äänenpainoin lopulta *Juutalaiskysymyksen* jälkeen vallankumouksellisen liberaalin yhteiskunnan kritiikin välinein. (ks. Breckman 1999, 258-297.)

Kritisoidessaan Hegelin *Oikeusfilosofiaa* Marx kirjoittaa, että Hegelillä ”persoonallisuus on eittämättä pelkkä abstraktio ilman persoonaa, mutta persoonaa on persoonallisuuden reaalinen idea ainoastaan sen lajin mukaisena olemisena (*Gattungsdasein*) persoonina” (Marx 1975b, 84). Persoonaa ei siis ole ainoastaan rakenteiden tuottama rooliodotus vaan se kytkeytyy myös ideaalittyyppiseen ihmisen lajinolemukseen. Marxilla tämä ideaalittyyppinen ihminen on miltei ainoastaan negatiivisesti läsnä olemassa olevan yhteiskunnan ja tuotantomuodon kritiikissä.

Jyväskylän yliopisto

## Viitteet

- <sup>1</sup> Viktoriaanisessa Britanniassa oli erittäin suosittuna illanvietontapana antaa ystäville ja perheenjäsenille täytettäväksi leikkimielinen kyselylomake. Näitä vastauksia kutsuttiin tunnustuksiksi. Marxin tunnustuksista on säilynyt muutamia kappaleita. Tunnetuin näistä lienee Marxin tyttärelleen antama tunnustus. Muissa säilyneissä tunnustuksissa ei kuitenkaan ole vastauksissa suuria eroavaisuuksia niitä keskenään vertaillen.
- <sup>2</sup> Positivismi viittaa tässä kohdin erityisesti Saint-Simonin ajatteluun.

- <sup>3</sup> Tämä pienimuotoinen tekstihistoria osoittaa hyvin sen kuinka Marxin argumentti koskien Hegelin filosofiaa ei ratkaisevasti muuttunut vuosien 1844-1873 välisenä aikana.
- <sup>4</sup> Tämän artikkelin puitteissa ei ole mahdollista esittää tarkkaa selvitystä Marxin Hegelin valtio-käsitteen kritiikistä. Breckmanin (1999) teos on oiva Marxin ajattelun kontekstualisointi tässä kohdin.
- <sup>5</sup> Marx tulkitsee tämän ajatuksen takana lymyävän Hegelin (i) vihamielisyyden demokratiaa kohtaan sekä (ii) metodologisen sekaannuksen.
- <sup>6</sup> Humanistiseen Marx tulkintaan viittasi ensimmäistä kertaa austromarxilaisessa *Der Kampf* -julkaisussa Henri de Man vuonna 1926. Artikkelissaan ”Der neuentdeckte Marx” de Man arvioi juuri ilmestynyttä Marxin vuoden 1844 taloudellisfilosofisia käsikirjoituksia.
- <sup>7</sup> Systemaattisesti Fromm esittää kantansa Marxin ihmiskäsitteeseen teoksissaan *Marx’s concept of man* (1961) ja *Beyond the chains of illusion* (1962).
- <sup>8</sup> ”Wesen” -sana tarkoittaa Saksan kielessä sekä elävää olentoa että sisäistä olemusta eli luontoa.
- <sup>9</sup> Suomenkielisessä käännöksessä ”Herdenwesen” -käsite on käännetty ”laumayhteisöksi” (ks. Marx 1986, 408). Tässä kääntäjä ei ole ottanut huomioon käsitteen erityistä merkitystä Marxille. Tämä on omiaan tekemään käsitteen merkityksen epäselväksi lukijalle.
- <sup>10</sup> Marx syyttää Hegeliä vastaavasta näkemyksestä tämän *Oikeusfilosofassa*. Mielenkiintoisen tästä tekee se, että Hegel oli kuitenkin aikaisemmin syyttänyt Hobbesia vastaavin äänenpainoin luonnonoikeutta käsittelevässä tekstissään. Mielenkiintoiseksi kysymykseksi jääkin, tapahtuiko Hegelillä siirtymä myöhemmässä vaiheessa lähemmäksi Hobbesia?

## Lähteet

- Breckman, W. 1999. *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory. Dethroning the Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fromm, E. 1994. *Marx Concept of Man*. New York: Continuum.
- Lukács, G. 1971. *History and Class Consciousness*. London: Merlin Press.
- Marx, K. 1953. *Grundrisse der Kritik der politischen ökonomie*. Berlin: Dietz Verlag.
- Marx, K. 1974. *Pääoma. Osa I*. Moskova: Kustannusliike Edistys.
- Marx, K. 1975a. ”Confession.” Teoksessa & Engels, *Collected Works*, Vol. 45. Moscow: Progress Publishers, 567.
- Marx, K. 1975b. ”Critique of Hegel’s doctrine of State.” Teoksessa Karl Marx, *Early writings*. London: Penguin Books, 57-198.
- Marx, K. 1978a. ”Taloudellis-filosofiset käsikirjoitukset 1844.” Teoksessa Marx & Engels, *Valitut teokset* osa yksi. Moskova: Kustannusliike Edistys.
- Marx, K. 1978b. ”Juutalaiskysymyksestä.” Teoksessa Marx & Engels, *Valitut teokset* osa 1. Moskova: Kustannusliike Edistys, 66-100.
- Marx, K. & Engels, F. 1976. ”German Ideology”. Teoksessa Marx & Engels, *Collected Works*, Vol. 5. Trans. Clemens Dutt. Moscow: Progress Publishers.
- Marx, K. & Engels, F. 1978a. ”Feuerbach. Materialistisen ja idealistisen katsantokannan vastakkaisuus (Saksalaisen ideologian ensimmäinen luku).” Teoksessa Marx & Engels, *Valitut teokset* osa 2. Moskova: Kustannusliike Edistys, 67-147.

- Marx, K. & Engels, F. 1978b. ”Pyhä perhe.” Teoksessa Marx & Engels, *Valitut teokset* osa 1. Moskova: Kustannus liike Edistys, 347-597.
- Moisio, O-P 2002. ”Käytännön teoriasta vai teorian käytännöllisyydestä. Karl Marxin Feuerbach teeseistä.” Teoksessa Sami Philström, Kristina Rolin ja Floora Ruokonen (toim.) *Käytäntö*. Helsinki: Yliopistopaino.
- Schaff, A. 1965. *Marxismus und das menschliche Individuum*. Wien: Europa Verlag.

# IV







# SNELLMAN JA PERSONALLISUUDEN IDEA

Vesa Oittinen

**V**ersuch einer speculativen Entwicklung der Idee der Persönlichkeit – josta tästä lähin käytämme suomalaista lyhytmuotoa *Persoonallisuuden idea* – on kiistatta Snellmanin filosofinen pääteos. Siihen nähden se näyttää syntyneen yllättävän improvisoidusti. Teoksesta ei ole säilynyt minkäänlaisia esitöitä, ellei sellaiseksi lueta eräitä muistiinpanoja,<sup>1</sup> jotka kuitenkin ovat pelkkiä ekserptioita vailla omia kommentteja. Niistä ei voi päätellä tulevan teoksen rakennetta eikä edes perusideaa. Kaikki viittaakin siihen, että Snellman on päättänyt teoksensa aiheen vasta paikan päällä Tübingenissä. Hän saapui Tübingeniin 30. IX. 1840 ja *Persoonallisuuden idean* esipuhe on päivätty 12. V. 1841, Snellmanin 35-vuotispäivänä. Muutamaa päivää myöhemmin hän lähti Tübingenistä palaamatta sinne enää koskaan. Kirjansa Snellman laati tuon kuuden ja puolen kuukauden oleskelun aikana ja kaikesta päättäen siis ilman sen kummempia esivalmisteluja.

Toisaalta juuri persoonallisuuskäsitteen lähempi tarkastelu oli teema, joka lankesi luonnostaan Snellmanin kaltaiselle filosofille. Hän oli jo Ruotsin-kaudellaan perehtynyt persoonallisuuskäsitteestä käytyihin kiistoihin ennen kaikkea ns. Strauss-debatin yhteydessä. Mutta lisäksi kysymys persoonallisuudesta oli saksalaisessa keskustelussa 1830-luvun loppua kohti muodostunut erääksi keskeiseksi vedenjakajaksi suhtautumisessa Hegelin filosofiseen perintöön. Tavallisestihan 1830- ja 1840-lukujen – tätä periodia kutsutaan saksalaisessa historiankirjoituksessa usein termillä *Vormärz*, maaliskuun 1848 vallankumousta edeltävä ja valmisteleva ajanjakso – tilannetta kuvaillaan Hegelin koulukunnan jakautumisena vasemmisto- ja oikeistohegeliläisiin, mutta nämä ryhmänimitykset eivät loppujen lopuksi ole kovin osuvia. Hegelin koulukunnan vasemmistoksi kutsuttu radikaalien intellektuellien ryhmä oli huomattavan heterogeeninen. Siihen luettiin esimerkiksi Feuerbach, joka jo 1839 julistuksenomaisesti sanoutui irti Hegelistä ja lähti kehittämään omaa ”tulevaisuuden filosofiaansa”, edelleen poliittisesti lähinnä liberaalit Ruge ja Bauer-veljekset, Marx, joka ei tarkempaa esittelyä kaivanne, ja vasemmalla ääri-laidalla Bakuninin ja Stirnerin kaltaiset anarkistit. Näille ajattelijoille Hegel oli pikemminkin kauttakulkuasema, ja heidän luonnehtimisensa Hegelin seuraajiksi

metodisessa tai filosofisessa mielessä on harhaanjohtavaa. Oikeistohegeliläiset puolestaan halusivat ensisijaisesti pelastaa kristinuskon; tämä apologettinen tarve johti siihen, että heidän ja Hegeliin suorastaan kielteisesti suhtautuvien ns. spekulatiivisten teistien<sup>2</sup> välinen raja jäi veteen piirrettyksi viivaksi.

Persoonallisuuden käsitteen keskeisen merkityksen tuon kauden kiistoissa tiivistää varsin hyvin Heinrich Moritz Chalybäus, oikeistoon ja kristinuskon apologiaan päin kallellaan oleva kirjoittaja, vuonna 1839 ilmestyneessä saksalaisen spekulatiivisen historiassaan. Chalybäuksen mukaan Hegelin ja hänen uskollisten oppilaidensa ratkaisevana ongelmana on, että heidän filosofiansa on panteismia, joka opettaa että ihmisyksilö ja hänen sielunsa on pelkkä ohimenevä momentti hengen ikuisessa liikkeessä:

Hegelin metodilla tai pikemminkin sen avulla, mikä Hegelille on koko hänen ajatuselimensä reaaliperiaate ja reaalinen toteutus, on mahdotonta päästä todelliseen kuolemattomuusoppiin, toisin sanoen persoonan kuoleman jälkeiseen olemassaoloon. Jos meidän koko tämä olemassaolomme, sikäli kun se on omaamme, koostuu vain tästä absoluuttisen ajattelun ajatusliikkeen ajallisesta, hetkellisestä määräytyneisyydestä, silloin myös meidän persoonallisuutemme olisi vain ohimenevää, eli siis epätotta; se olisi vain tuota luonnon ja hengen yleistä toimintaa, joka hetkeksi olisi meissä tehnyt mutkan, ikään kuin mennyt solmuun, mutta keriytyisi kohta taas varmuudella auki (Chalybäus 1839, 428).

Hegelin oppilaat tosin yrittävät yhdistää filosofiaansa perinteisen teismin ja kirkon oppien mukaisen henkilökohtaisen kuolemattomuuden ajatuksen, mutta se on toivotonta:

On merkillistä seurata Hegelin absoluuttisesta liikkeestä kiinni pitävien ponnisteluja. He yrittävät tämän dialektiikan avulla kaikesta huolimatta taikoa esiin inhimillistä tietoisuutta koskevan kuolemattomuusopin. Jos minun 'Minäni' on *pelkkää* liikettä ja toimintaa, jos minun persoonallisuuteni perustuu vain sen toimivan ajattelun, että 'Minä olen Minä' kestolle – niin silloin minä voin ja tulen kerran myös unohtamaan itseni; on varmaa, että tämä toiminta, tämä mainen ajattelu ja tekeminen kerran lakkaavat, liike loppuu (Chalybäus, mts. 428).

Chalybäuksesta oli huolestuttavaa, että Hegelin systeemissä uskonto kumoutuu filosofiassa, jolloin ”uskonto sellaisenaan” joutuu väistymään tiedon tieltä; tämäkin oli hänestä ilmausta siitä Hegelin turmiollisesta periaatteesta, että ”yksilöllinen persoonallisuus” – sitä vartenhan uskonto juuri on olemassa – ”asetetaan vain katoavana momenttina absoluuttissa”. Mutta ei tässä kyllin. Hegeliläisen ajattelun piilevä uskonnonvastaisuus uhkaa johtaa myös huolestuttaviin yhteiskunnallisiin ja poliittisiin seurauksiin, joista Chalybäus on jo näkevinään varoittavia esimerkkejä läntisessä naapurimaassa Ranskassa:

Mitä uskonnollisen momentin, pyhää kohtaan tunnetun varsinaisen kunnioituksen, paikalle saattaisi tulla, jos uskonnon sisältö muuttuisi aikakauden tajunnassa idntiteettifilosofiseksi vakaumukseksi, siitä on antanut esimerkin tuo saint-simonismiksi kutsuttu eriskummainen ilmiö, joka on eräänlaista abstraktin valtiomuodon ja pyhitetyn teollisuuden – siis ruumiillisen olemassaolomme ylläpitoon tarvittavien välineiden hankinnan latteen luonnonvälttämättömyyden – jumalallistamista [...]Tämäkin on merkki näiden aatteiden noususta kulminaatiopisteeseensä taivaanrannallamme. Sitä merkittävämpää ja ilahduttavampaa täytyykin olla, että aivan viime aikoina on taas herännyt kiinnostus ja halu käsitellä persoonan olemassaolon jatkumista kuoleman jälkeen sekä korostaa yksilöllisen persoonallisuuden merkitystä valtiossa abstraktin vallan vastakohtana...(Chalybäus, mts. 430-431).

On ehkä liioiteltua nähdä siinä yksilöpersoonan rehabilitoinnissa, jonka puolesta niin Chalybäus, oikeistohegeliläiset kuin spekulatiiviset teistitkin taittoivat peistä, suoranaista kaipuuta feodaalisen yhteiskunnan ”persoonallisiin” valta- ja organisaatiomuotoihin, mutta sen esimoderni luonne käy etenkin viimeisestä sitaatista kyllä selvästi ilmi. Oikeistohegeliläisten ja teistien ”persoonallisuusperiaatteen” kohdalla ei ollut kyse modernista yksilöllisyydestä, vaan traditionaalisesta ja kristillisestä käsityksestä, jonka puolustaminen koettiin ajankohtaiseksi yhteiskuntasuhteiden ja ihmiskuvan rationalisoimisvaatimusten paineen kasvaessa.

Abstraktiudestaan huolimatta Snellmanin *Persoonallisuuden idea* liittyi näin aktueelliin poliittiseen ja yhteiskunnalliseen keskusteluun. Snellman itse toivoi aluksi, että hänen kirjansa ”voi jollakin tavoin vaikuttaa nuorisomme keskuudessa” (kirje C. R. Ehrströmille 27. V. 1841; SA 2:638; KT 3:246), mutta näin ei käynyt. *Persoonallisuuden idea* ei juuri herättänyt huomiota eikä sitä huomioitu myöhemmässä keskustelussa, ei Saksassa eikä kotimaassa. Saksan nuorhegeliläisten nopean radikalisoitumisen vuoksi *Persoonallisuuden idean* kysymyksenasettelut vaikuttivat ohitetuilta miltei heti teoksen tultua painosta. Jo samana vuonna 1841 ilmestyi Ludwig Feuerbachin *Das Wesen des Christentums*, jossa välit uskontoon pantiin poikki paljon jyrkemmin kuin Straussilla tai Snellmanilla konsanaan, eikä prosessi pysähtynyt tähän: muutamaa vuotta myöhemmin Marx ja Engels saattoivat puolestaan jo arvostella Feuerbachia jälkijättöisyydestä ja uskontoa koskeviin pohdiskeluihin juuttumisesta. Kysymys jumalallisen ja yksilöpersoonan suhteesta oli menettänyt sen yhteiskunnallisen ja poliittisen latauksensa, joka siinä vielä 1830-luvun lopulla näytti piilevän, ja vajosi siksi mitä se todellisuudessa oli aina ollutkin: lähinnä vain teologeja kiinnostavaksi erityisongelmaksi. Jos asiaa katsotaan tästä näkökulmasta, voi tietysti kysyä tekikö Snellman virheellisen valinnan tarttuessaan kysymykseen, jonka ajanhenki kovin nopeasti jätti taakseen.

Toisaalta Snellmanin *Persoonallisuuden ideaa* on mahdollista tarkastella myös esimerkkinä siitä, miten hän soveltaa Hegelin dialektiikkaa ja miten hänen mahdolliset eronsa Hegeliin tulevat aihepiirin käsittelyssä esiin. Vaikka Snellman siellä täällä ilmoittaakin poikkeavansa Hegelin esityksestä joissakin kysymyksissä, pidetään Snellmania yleensä ortodoksisena ”keskitien” hegeliläisenä. Usein tois-

tetaan Karl Ludwig Micheletin toteamusta, jonka mukaan Michelet itse ja hänen ”hyperborealainen ystävänsä” muodostavat Hegelin koulukunnan ”vasemman keskustan”, *linke Mitte*, ja vievät lähes ainoana eteenpäin mestarin autenttista ajattelua. Tästä huolimatta väittäisin, että juuri *Persoonallisuuden idean* tarkempi lähiluku paljastaa eräitä pieniä, mutta mielenkiintoisia eroja Snellmanin ja Hegelin filosofianäkemyksissä.

Arvioitaessa *Persoonallisuuden ideaa* on pidettävä mielessä, että mestari itse eli Hegel oli käsitellyt teemaa vain vähän. Kuten Snellman itsekin huomauttaa (SA 2:275; KT 3:147), ainoa kohta, missä Hegel on ”selvitellyt persoonallisuuden käsitettä systemaattisessa yhteydessä”, löytyy *Oikeusfilosofiasta*, heti teoksen alusta (§ 35 ja ed.), missä Hegel tarkastelee persoonallisuutta yleensä ennen siirtymistä juridisen persoonan käsittelyyn. Persoonallisuus on jotain enemmän kuin pelkkä yksilön subjektiivinen itsetietoisuus. Siihen liittyy myös tahdonvapaus. Persoonallisuus on sitä, että ”Minä” olen tosin konkreettinen yksilö (eräs ”tämä”, *ein Dieser*), mutta tässä äärellisyydessäni kuitenkin olen ”puhdasta suhdetta itseeni ja näin tiedän tässä äärellisyydessä olevani *ääretön, yleinen ja vapaa*” (§ 35). Pykälän lisäyksessä Hegel vielä selventää persoonallisuuden määritelmäänsä:

Persoonaa eroaa olennaisesti subjektista, sillä subjekti on vain persoonallisuuden mahdollisuus; onhan jokainen elävä olento subjekti. Persoonaa siis on subjekti, jolle tämä subjektiivisuus on, sillä persoonassa olen kokonaan itselleni: persoonaa on vapauden yksittäisyyttä puhtaassa itselleen-olemisessa. Tänä persoonana tiedän olevani vapaa itsessäni ja voin abstrahoitua kaikesta, sillä mikään ei asetu tielleni sikäli kun olen puhdasta persoonallisuutta, ja kuitenkin olen Tämä, jotain täysin määrättyä [...] Persoonassa on [...] äärettömän ja täysin äärellisen, määrätyn rajan ja täysin rajattoman ykseys.

Hegelin niukka esitys antaa mahdollisuuden eri suuntiin meneviin tulkintoihin. Myös Snellmanin *Persoonallisuuden idea* on ennen kaikkea rekonstruktio, jolle ei tässä laajuudessa löydy mitään esikuvaa Hegelin omista teksteistä. Snellmanin metodisena ohjenuorana tässä rekonstruktioyössä on se oletamus, että persoonallisuus muodostaa Hegelin systeemin lakikiven, joten se on mahdollista löytää ja määritellä yksinkertaisesti viemällä Hegelin kehittelmät loppuun asti mestarin omaa metodologiaa uskollisesti noudattaen:

Ankarasti ottaenhan logiikka Hegelin merkityksessä on persoonallisuuden tosiasiallinen määritelmä; absoluuttinen idea ei näet ole mitään muuta kuin persoonallisen hengen idea puhtaan ajatuksen elementissä. Voidakseen hyväksyä tämän väittämän, tarvitsee vain muistaa, että logiikan kategoriat eivät ole minkään maailman ulkopuolisen järjen, vaan järjellisen ihmisen määreitä (SA 2:215-216; KT 3:80).

Tämän metodisen huomautuksen Snellman esittää vain ohimennen, mutta sillä on kauaskantoisia seurauksia. Ennen kaikkea: persoonallisuus on Snellmanille selkeästi *looginen* kategoria, kun Hegel taas oli käsitellyt sitä ennen kaikkea

oikeusfilosofian yhteydessä, toisin sanoen se oli ollut hänelle *reaalifilosofinen* kategoria.<sup>3</sup>

Tässä ei ole mahdollista keskustella seikkaperäisemmin logiikan ja reaalifilosofian ongelmallisesta suhteesta Hegelillä. Voidaan kuitenkin todeta, että ne eivät täysin vastaa toisiaan. Reaalifilosofialla on oma materiaalinsa, joka ei ilman muuta taivu logiikan etukäteen annettuihin kaavoihin, ja tämä tuo Hegelin systeemiin tiettyä epäjohdonmukaisuutta.<sup>4</sup> Snellman sitä vastoin pitää tiukasti kiinni logiikan ja reaalifilosofian vastaavuudesta, eli hän on ainakin persoonallisuuden käsitettä tutkiessaan tässä asiassa hegeliläisempi kuin Hegel itse. Hänen pääargumenttinaan poikkeavien tulkintojen kritiikissä on se, että ne eivät onnistu pysymään spekulatiivisen kehittelyn kaidalla tiellä, vaan sijoittavat persoonallisuuden käsitteisiinsä luvatta jotain deduktiivisen proseduurin ulkopuolelta otettua materiaalia – toisin sanoen, ne eivät kehittele persoonallisuuden käsitettä riittävän *immanentisti*.

Lähtökohtana Snellmanilla on siis se havainto, että 1830-luvun keskustelussa persoonan käsite on määritelty Hegelin dialektiikan vaatimusten kannalta virheellisesti. Tiukan, yksiselitteiseen lopputulokseen vievän deduktion sijasta on lipsahdettu oletamaan kaksinaisen persoonallisuus, yhtäältä absoluuttinen eli Jumalan, toisaalta ei-absoluuttinen inhimillinen persoonallisuus, eikä olla kyetty välittämään niitä keskenään. Näin keskustelussa on tullut

koko karkeudessaan ilmi se suunnaton ristiriita, joka sisältyy käsitykseen ihmisen persoonallisuudesta, ihmisen todellisesta itsetietoisuudesta äärellisenä. On näet valittava jompikumpi: joko ihmisen on oltava Jumalan tuntevana absoluuttista itsetietoisuutta tai absoluuttia koskevan tiedon epäämisen ohella on kiistettävä ihmisen persoonallisuus. Edellinen näistä tuo lähelle uhan, että ihminen tehdään Jumalaksi. (SA 2:202-203; KT 3:65).

Personoallisuuden kaksinaistumisen ongelmaa on Snellmanin mukaan yritetty ratkaista joko teistisellä tai panteistisella tavalla. Vaikka Snellman toteaaakin, että hän ei hyväksy kumpaakaan kantaa (SA 2:203; KT 3:66), kritiikin terävin kärki kohdistuu selvästi teisteihin, jotka hän tuntuu näkevän tärkeimpinä vastustajinaan. Hän arvostelee ennen kaikkea Karl Friedrich Göscheliä, jota tähän aikaan pidettiin hegeliläisten oikeistosiiiven keulakuvana. Göschel tunnettiin myös Pohjoismaissa, sillä jo 1836 ilmestyi ruotsiksi hänen teoksensa *Hegel och hans tid*, jossa Göschel esitteli suhteellisen populaarissa muodossa tulkintaansa ”Berliinin mestarin” opeista.<sup>5</sup> Kiintoisaa kylläkin, Snellman lukee Göschelin samaan ”teistien” joukkoon kuin Hegelin avoimet vastustajat Immanuel Hermann Fichten ja Karl Fischerin (SA 2:203; KT 3:65), mikä viittaa siihen, että Snellmanin itse ei jaa jälkihegeliläisen filosofian kenttää vasemmisto/oikeisto-kaavan mukaisesti.

*Personoallisuuden idean* tärkein yksittäinen kritiikin kohde on Göschelin tutkielma *Über die Beweise für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele* (1835),<sup>6</sup> jota Snellman pitää modernin teismin pääteoksena. Rakenteeltaan ja esitykseltään se on samantapainen Snellmanin teoksen kanssa (SA 2:203; KT 3:66). Voidaan

siis sanoa näiden kahden julkaisun peilailevan toisiaan. Tarkastelen seuraavassa lyhyesti Snellmanin Göschel-kritiikin pääkohtia.

Göschel lähtee liikkeelle yksilöllisen hengen olemassaolon toteamisesta, mutta jatkaa sitten: ”Joskin se [henki – V.O.] on löytänyt alun itsestään yksilönä, niin tämä alku, koska se alkaa satunnaisesti, kuitenkin viittaa sen ulkopuoliseen alkuun, joka tietää siitä” (SA 2:204).<sup>7</sup> Tämä ulkopuolinen alku on tietenkin Jumala, ja näin Göschel päätyykin erottamaan jumalallisen ja inhimillisen persoonan. Snellman toteaa, että oikean hegeliläisen dialektiikan mukaisesti henki pitäisi ymmärtää oman itsensä aluksi (eli *causa sui*si, joskin Snellman ei käytä tätä ilmaisua<sup>8</sup>), toisin sanoen joksikin substantiaaliseksi; sen takia on metodisesti virheellistä olettaa yksilölliselle persoonalliselle hengelle ”satunnainen” alku. Göschel sortuu juuri tähän virheeseen ja päätyy siksi tulkitsemaan väärin – eli epädialektisesti – ihmishengen ja Jumalan välisen suhteen. Hänen mukaansa ”absoluuttinen henki luo itsensä ulkopuolelle oman vastakuvansa [*Gegenbild*]” eli äärellisen hengen, joka on vain sen nojalla ja saa todellisen alkunsa siinä, että absoluuttinen henki ”tietää siitä”. Vastaavasti äärellisen hengen itsetietoisuus ei Göschelin mukaan ole vain oman itsensä tietämistä, vaan ”samalla myös toisen, absoluuttisen hengen tietämistä” (SA 2:205; KT 3:68).

Snellmanin tässä kohdin varsin vaikeaselkoisella kielellä esittämä kritiikki voitaisiin tiivistää toteamukseen, että äärellinen ja ääretön henki tietävät Göschelillä toisistaan, ja jäävät näin *toistensa objekteiksi* ilman että tämä molemminpuolinen objekteina olo kumoutuisi dialektisesti korkeammanasteisessa, vastakohtat ylittävässä tilassa. Göschelin kanta johtaa siihen, että jos Jumalan oletetaan tietävän sen, mitä ihminenkin tietää, niin Hän tietää sen vain äärellisenä ja Hänen tietonsa objekti eroaa siis Hänestä subjektina, mikä on yhteensopimatonta sen Jumalan käsitteen kanssa, että Jumalassa subjekti ja objekti ovat dialektisesti kumonnet toisensa. Siten ”absoluuttisessa hengessä myös itsetietoisuuteen jää siitä eroavan tietoisuuden jälki” (SA 2:206; KT 3:69). Göschel sokeutuu Snellmanin mukaan ristiriitoihin. Hänellä ”absoluuttinen henki voi tietää äärellisen hengen vain omana mallin mukaisena vastakuvanaan [*ebenbildliches Gegenbild*]”, äärellinen henki taas absoluuttisen hengen vain perikuvana [*Urbild*]. Kumpikaan ei voi päästä todelliseen itsetietoisuuteen, joka olisi yhtä niiden määrätyn tietoisuuden kanssa, eikä siis persoonallisuuteen”.

Snellman korostaa, että Göschelin dualismiin johtava kanta ”ei pohjaudu Hegelin spekulatioon”. Göschel haluaa näet toisaalta myös pitää kiinni kristinuskon dogmeista, mikä pakottaa hänet tuomaan Hegelin filosofiaan sille vierasta ainesta – nimenomaan vanhan teistisen ajatuksen Luojan ja luomakunnan vastakkaisuudesta. Tämä vieraan aineksen mukaantulo rikkoo spekulatiivisen deduktioketjun eheyden. Göschel on, toteaa Snellman, sortunut ristiriitoihin ennen kaikkea siksi, että

suhtauduttuaan aikaisemmin suurella innolla järjestelmän [Hegelin järjestelmän – V. O.] aiheellisesti tai aiheetta pelättyihin tuloksiin, hän nyt kavahtaa niitä ja ottaa filosofisen rakennelmansa ohjenuoriksi perinnäiset kuvaannolliset

katsomukset äärellisen hengen suhteesta absoluuttiseen [...] Helposti huomaa, että mikään ei erota Göschelin kuolemattomuusoppia vanhoista lapsenomaisista käsityksistä, paitsi hänen yrityksensä esittää äärellisen hengen oleminen järjellisen välttämättömänä. Kuitenkin juuri tämä pyrkimys tuo ristiriidan näihin käsityksiin. Jos näet halutaan pitäytyä yksinkertaisessa lapsenukossa, ei Jumalan ja maailman olemiselle saa vaatia selitystä [...] On yksinkertaisesti tyydyttävä siihen, että Jumala on kerta kaikkiaan olemassa Luojana ja maailma ja ihmiset luotuina (SA 2:206-207; KT 3:69-70).

Göschel ei myöskään ole valmis luopumaan ruumiin ylösnousemusta koskevista kristillisen uskontunnustuksen opinkappaleista, joten hänen on pakko liittää hengen yksilöllisyys ja subjektiivisuus siihen, että sillä on oma ruumis. Näin henki, subjekti, persoonallisuus kahlitaan johonkin täysin satunnaiseen ja sen olemuksen kannalta yhdentekevään, mikä saa Snellmanin moittimaan ankarin sanoin Göscheliä turhamaisten ja epäfilosofisten näkemysten kannattamisesta (SA 2:277-278; KT 3:150).

Sama epäjohdonmukaisuus ja pyrkimys Luojan ja luomakunnan välisen eron asettamiseen huolimatta kaikista monistisista, maailman ykseyttä koskevista vakuutteluista leimaa Snellmanin mukaan myös spekulatiivisten teistien kantoja. Niinpä Immanuel Hermann Fichtellä esiintyy vastaava absoluuttisen persoonallisuuden ja ihmisen välinen kuilu. Yhtä vähän Göschelin kuin spekulatiivisten teistienkään näkemykset pystyvät ilmaisemaan äärellisen suhdetta äärettömään (SA 2:206-207; KT 3:70-72).

Verrattuna siihen periaatteelliseen arvosteluun, jota Snellman kohdistaa Göscheliin ja muihin teisteihin, vaikuttaa hänen vastakkaista, panteistista kantaa kohtaan esittämänsä kritiikki lievemältä. ”Vasemmistolaisen” panteismia edustaa Straussin ohella Feuerbach, joka konservatiivista historioitsijaa Heinrich Leoa<sup>9</sup> vastaan suunnatussa teoksessaan *Über Philosophie und Christenthum* (1839) oli tulkinnut Jumalan ihmiskunnan sukukäsitteeksi.<sup>10</sup> Teesi Jumalasta sukukäsitteenä on pikemmin kantilainen kuin hegeliläinen,<sup>11</sup> ja Snellman puolustaakin odotetusti Hegelin dialektiikkaa: ”Kun Feuerbach pitää kaikkia ajatuksen määreitä sukukäsitteinä, koska ne ovat yleisiä, niin hän heittää yli laidan uusimman spekulatiivisen parhaan saavutuksen, spekulatiivisen logiikan”. Sukukäsitteen puutteena on se, että se ei ole ”itseään itsessään määrittävä käsite”, joka ilmaisisi eriytymisensä periaatteen. Jos minulla on jokin sukukäsite, en ennakolta voi sanoa, mitä lajeja sen alaisuuteen kuuluu, vaan joudun ottamaan siitä selvää empiirisellä havainnoinnilla. Oikea, dialektinen käsite sanan hegeliläisessä mielessä sen sijaan sisältää ”itsessään [...] määreensä ja kehittää ne erityisinä omasta itsestään käsin” turvautumatta empiriaan (SA 2:209; KT 3:72-73).

Myös Feuerbach-kritiikissään Snellman siis noudattaa samaa metodista ohjetta kuin arvostellessaan oikeistolaisia ja teistisiä tulkintoja: on pidettävä kiinni spekulatiivisen kehittelyn periaatteista sallimatta minkään empiirisen tulla väliin. Sukukäsite (*genus proximum*), joka nimenomaan vaatii sisällökseen vain empiiri-



sesti määriteltävällä tavalla toisistaan eroavia lajeja (*differentiae specificaе*), ei ole puhdasta logiikkaa, ja siksi se on karkoitettava aidon spekulatiivisuuden alueelta.

Selvitettyään välinsä sekä oikealle että vasemmalle Snellman siirtyy täsmentämään omaa persoonallisuuskäsitystään. Koska persoonallisuus on käsitteen elävää todellisuutta (SA 2:285; KT 3:159), on Snellmanin mukaan syytä ensin selvittää käsitteen yleinen luonne. Hegelin dialektiikassa käsite on jotain, joka määrittää itse itsensä. Sellaisenaan käsite on yleinen, mutta sikäli kun sillä on määrätty sisältö, se on oman yleisyytensä negatiota. ”Kuitenkin määre, määrätty yleinen, on yleisen suhde itseensä; tästä syystä se kumoaa itsensä yleisyydestä eroavana, erityisenä ja on itsensä kanssa identtinen yleinen”. Käsitteen dialektiikka koostuu siis siitä, että se määreissään sekä on että ei ole jotain yleistä (SA 2:285; KT 3:159). Snellman tekee tästä sen kiintoisan johtopäätöksen, että se arvostelmatyyppi, jossa käsitteen dialektiikka puhtaimmillaan tulee esiin, ei ole kvalitatiivinen, vaan problemaattinen arvostelma. Siinä halutaan predikaatissa ilmaista, että asia joko vastaa tai ei vastaa käsitettään, esimerkiksi: ”Tämä teko on hyvä”. Tässä arvostelmatyyppissä itse predikaatti on problemaattinen, so. tavoitekäsite: on kysyttävä, onko teko todella hyvä, ts. vastaako se käsitettään (SA 2:286; KT 3:160).<sup>12</sup>

Siitä, että käsite toteutuu puhtaimmillaan nimenomaan problemaattisissa arvostelmissa, joissa kysytään, vastaako todellisuus käsitettään, seuraa Snellmanin mielestä edelleen, että ”yleisen oleminen määreessä on olemisen velvoitetta [*Seynsollen*]”. Käsitteeseen sisältyy velvoitteen muodossa oma immanentti teleologia, joka ajaa sitä realisoitumiseen ja toimii myös spekulatiivisen deduktion liikkeelle-panevana voimana. Tästä Snellman edelleen vetää tärkeän johtopäätöksen: ”Niin kuin hengen välitön käsite ilmaisee vain sen, mitä hengen pitää olla, niin myös persoonallisuuden käsite sisältää ylipäätään vain persoonallisuuden velvoitteen [*Sollen*]” (SA 2:287; KT 3:160).

Millaisesta velvoitteesta on kyse? ”Jo pinnallinen tarkastelu osoittaa, että persoonallisuuden, absoluuttisen itsetietoisuuden on oltava hengen ainoa tavoite. Hengen tavoitteena ei näet voi [...] olla mikään muu kuin se itse – ja vasta silloin kun absoluuttinen itsetietoisuus vastaa täysin hengen käsitettä, täytyy tämän olla hengen kaiken kehityksen tavoitteena” (SA 2:287-288; KT 3:161). Persoonallisuuden käsite on siis tavoite, *Sollen*, jota kohden hengen on pyrittävä. Näin voi sanoa, että persoonallisuuden käsite asettaa oman sisältönsä. Persoonallisuus ei ole mikään yksilön empiiristen kokemusten ja elämän aikana muodostettujen periaatteiden summa, vaan se on jo etukäteen olemassa käsitteenä, ja vieläpä niin, että se ei ole vain yksilölliselle hengelle asettava päämäärä, vaan ”immanentti, itsensä asettava tavoite” (SA 2:288; KT 3:162).

En seuraa tässä enempää Snellmanin suorittaman persoonallisuuden kehittelyn yksityiskohtia, koska periaate on tullut selväksi: persoonallisuus on käsitteen, hengen immanentin liikkeen tulosta. Immanentti liike merkitsee tässä samaa kuin toisinoleminen kumoaminen, sillä jos Toinen jäisi pysyväksi, merkitsisi se samalla että se muodostaisi transsendentin sille, johon nähden se olisi Toinen. Snellman kirjoittaakin jo *Persoonallisuuden idean* alkupuolella:

Todelliseksi itsetietoisuudeksi voi kutsua vain sellaista itsetietoisuutta, missä kaikki toisinoleminen, kaikki erityisyys on kumottu [...] Jos absoluuttisessa tiedossa olisi yhä ero tietävän ja tiedetyn välillä, niin absoluutti ei olisi absoluuttinen, vaan tietävälle Toinen, rajoitettu, äärellinen. Siten ihmisen itsetietoisuus voidaan yhtäältä käsittää vain tiedoksi Jumalasta; ja toisaalta kaiken Jumalaa koskevan tiedon on oltava absoluuttista itsetietoisuutta. Tämä itsetietoisuus muodostaa persoonallisuuden, yleispersonallisuuden ja yksittäispersonallisuuden ykseytenä (SA 2:212; KT 3:76).

Snellman palaa käsitteen momenttien selvittelyyn uudestaan aivan teoksensa loppusivuilla ja liittää sen siihen metodiseen liikkeeseen, jolla oli tuottanut persoonallisuuden. Oikealla eli dialektisella tavalla ymmärretty käsitteen yleisyys ei ole sukukäsitteen abstraktia yleisyyttä, vaan ”yleistä ajattelua abstraktina itsensä kanssa identtisenä aktina”, jolloin jokainen yksittäinenkin ajatus sisältää yleisyyden; näin yksittäinen kumoaa itsensä määrättyssä ajattelun aktissa ja konstituoituu korkeammaksi, dialektisesti ymmärretyksi konkreettiseksi yleisyydeksi (SA 2:338; KT 3:222). Subjektiivisuudessa toteutuu aivan sama looginen liike: sellaisenaan subjektiivisuus muodostaa hengen erityisyyden, mutta kun se käsitetään substantiaalisen hengen itsensä tietämiseksi, ”kumoaa sen subjektiivisuus siinä itsensä ja tulee toisaalta asetetuksi vasta subjektiivisuutena, määrättyinä itsetietoisuutena”. Tästä seuraa se yllättäväkin johtopäätös, että ”ihmisen kohoaminen persoonalliseen itsetietoisuuteen on tosiasiasa tietämisen, samoin kuin toiminnankin kaiken subjektiivisuuden kuolemista”<sup>13</sup> – eli yksilön on turha haikailla persoonallista kuolemattomuutta *yksilönä*. Kaikki tämä on hyvin kaukana kristinuskon opetuksesta. Persoonallisuus on subjektiivisen ja objektiivisen hengen identtisyttä, jossa subjektiivisuus eli hengen erityisyys on kumottu yleisyydeksi (SA 2:268; KT 3:139). Henki on yleisyyttä, ja tarkemmin

se on yhdessä substantiaalisen hengen itsensä määräämistä ja subjektin syventymistä substantiaaliseen henkeen; se on Jumalan laskeutumista ihmiseen, Jumalan itsensä tietämistä ihmisessä, ja ihmisen korottamista Jumalaksi, ihmisen itsensä tietämistä Jumalassa samana identtisenä prosessina; se on äärellisen ja äärettömän todellista identtisyttä (SA 2:269; KT 3:140).

Persoonallisuuden idea – näin kuuluvat Snellmanin lopulliset määritelmät – on tietoisuuden ja itsetietoisuuden identtisyttä, substantiaalisen hengen itsetietämistä [*Sichwissen*] todellisena, substantiaalisen hengen käsitteen ja sen todellisuuden ykseyttä (SA 2:338; KT 3:221). Hengen subjektiivisuuden kumoaminen johtaa viime kädessä siihen, että siitä tulee kaikissa hengissä identtistä maailmanhengen toimintaa, ja näin ”se todellisuus, joksi ihminen itsensä tuntee”,

sisältää siveellisenä tekemisenä [*als sittliches Thun*] subjektiivisuuden tosiasiallisen kumoamisen eikä se tämän perusteella ole myöskään tyhjää toimintaa, vaan liikkuu läsnäolevan substantiaalisen hengen konkreettisessa sisällössä.

Tietäminen siitä, että tämä on maailmanhengen omaa toimintaa, muodostaa persoonallisuuden idean (SA 2:339; KT 3:222).

Lopputulokseksi saadaan, että persoonallisuuden idea on sama kuin Hegelin hen- genfilosofian pääteipiste – ”itseään ajatteleva idea”, ”konkreettissessa sisällössä totuutenaan säilytetty yleisyys” (SA 2:344; KT 3:228); nämä ilmaist Snellman on ottanut *Ensyklopedian* §:stä 574, jossa Hegel tiivistää kaiken filosofian ja logiikan lopputuloksen. Kuten tiedetään, Hegel on tämän jälkeen liittännyt vielä – ilman kommentteja – sitaatin Aristoteleen *Metafysiikan* 12. kirjan 7. luvusta, jossa puhutaan siitä, miten ”järki ajattelee itseään, koska se osallistuu siihen, mikä on ajateltavaa [...]; joten järki ja se, mikä on ajateltavaa, ovat sama”. Tämä viimeinen lause, *hôte tautôn noûs kai noêtôn*, käy hyvin myös Snellmanin per- soonallisuuskäsitteen määritelmäksi.



Totesin jo edellä, että Snellman on *Persoonallisuuden ideassa* hegeliläisempi kuin Hegel itse. Voitaneen sanoa, että Snellmanin strategiana 1830- ja 1840-lukujen taitteen filosofisessa polemiikissa oli puhdistaa itse mestari oman systeemiinsä epäjohdonmukaisuuksista. Hän pitää Hegeliä tiukemmin kiinni immanentin dialektisen kehittelyn periaatteesta. Snellman pyrkii välttämään sen logiikan ja reaali filosofian eriytymisen, joka vaivasi Hegelin oppia ja antoi yhtäältä konservatiivisille teisteille, toisaalta radikaaleille panteisteille mahdollisuuden tulkita sitä haluamaansa suuntaan. Snellman ei ole ateisti, mutta kannattaa panna merkille, että hän menee *Persoonallisuuden ideassa* niin pitkälle deismin suuntaan kuin ylipäänsä on mahdollista: hän ei hyväksy kristinuskon konkreettisia dogmeja, ajatusta Kristuksen lunastustyöstä tai ruumiin ylösnousemuksesta – epäilemättä siksi, että olisi hyvin vaikeaa yrittää kehitellä niitä esiin immanentin metodin avulla hengen omasta liikkeestä käsin. Pyrkimys mahdollisimman ankaraan immanenttiin kehittelyyn on todennäköisesti syynä myös sille, että Snellman joissakin kohdin poikkeaa eksplisiittisesti ja asiasta huomauttaen Hegelin esityksestä. Niinpä edellä mainittu Snellmanin eriävä mielipide problemaattisen arvostelman luonteesta lienee parhaiten tulkittavissa siten, että Snellmanin oma käsitys vastaa paremmin immanentin kehittelyn vaatimuksia. Problemaattisen arvostelman predikaatissahan asetetaan – Snellmanin mukaan – ”tavoitekäsite”, *Zweckbegriff* eli velvoite, joka ikään kuin panee käsitteen dialektiikan liikkeelle.

Kun ottaa huomioon Snellmanin tiukkaakin tiukemman Hegel-ortodoksian *Persoonallisuuden ideassa*, tuntuu yllättävältä, että jo seuraava teos, Tukholmassa 1842 ilmestynyt *Valtio-oppi*, on tyyliltään ja esitystavaltaan aivan toisenlainen. Vaikka Snellman käsittääkin valtion siveellisen idean toteutumaksi, ei hegeliläisyys uuden teoksen esitystavassa ole mitenkään silmiinpistävää. Vielä vähemmän sitä näkyy *Saiman ja Litteraturbladetin* artikkeleissa 1840-luvun puolivälistä alkaen, jotka päinvastoin ovat sujuvaa journalistiikkaa, jota vielä tänä päivänäkin lukee

miehellään. Monet tutkijat ovatkin katsooneet Snellmanin myöhemmin luopuneen hegeliläisyydestä tai ainakin yrittäneen täydentää Hegelin oppeja ”empiriällä”, mutta selitys ei ole aivan vakuuttava, jo siksi että *Persoonallisuuden idean* (1841) ja *Valtio-opin* (1842) välillä ei ole havaittavissa varsinaista sisällöllistä muutosta, vaan ainoastaan esitystavan vaihtuminen. Aloittaessaan 1850-luvun puolenvälin jälkeen professorinluentonsa filosofiasta Snellman sitäpaitsi palasi käden käänteessä takaisin raskaaseen hegeliläiseen jargoniin ikään kuin olisi pukenut kauan komerossa säilytetyn palttoon uudestaan päälleen.

Esitelmässään Snellman-seminaarissa Kuopiossa 2002 Snellmania paljon suomentanut Antero Tiusanen teki mielenkiintoisen havainnon. Tiusanen viittasi Snellmanin ”poikkeukselliseen omaksumiskykyyn”, joka näkyi esimerkiksi siinä, että Carl Jonas Love Almqvistin kanssa polemiikkiin joutunut Snellman kirjoitti ”jatkoa” Almqvistin 1838 ilmestyneelle vapaata rakkautta puolustaneelle romaanille *Det går an*. Siinä ”hän matki taitavasti Almqvistin romaanin hyvin korkeatasoista ja persoonallista tyyliä ja sepitti romaanin henkilöille surkean lopun, jonka hän osoitti johtuvan juuri vihkimättömyydestä eli avoliitosta, kuten viime vuosikymmeninä on totuttu sanomaan”. On suorastaan hämmästyttävää, jatkaa Tiusanen, ”kuinka tarkoin Snellman on pystynyt omaksumaan Almqvistin tyylin. Ruotsissa jopa erehdyttiin ostamaan Snellmanin anonyymisti julkaisemaa ’jatko-osaa’ Almqvistin tuotteena” (Tiusanen 2002, 68-69).<sup>14</sup>

Tiusanen huomio on merkittävä, ja minusta voitaisiin sanoa, että Snellman teki Tübingenissä 1841 Hegelille saman, minkä hän oli tehnyt Almqvistille Tukholmassa 1840: hän jäljitteli esikuvaansa äärimmäisen taitavasti. Ehkä nimenomaan Snellmanin ”mimikry”-lahja selittää paitsi *Persoonallisuuden idean* ultraortodoksisen hegeliläisyyden, myös sen, miksi hän saattoi niin helposti jo seuraavissa teoksissaan luopua siitä tyylistä joka oli niin ominainen Hegelille ja hänen seuraajilleen yhtä hyvin oikealla kuin vasemmalla.

Tätä ei pidä tulkita niin, että Snellman ei olisi laatinut *Persoonallisuuden ideaa* vakavassa mielessä. Päinvastoin, voidaan sanoa että hän on pannut teokseen omina omaansa. Samassa Kuopion Snellman-seminaarissa esitti myös Eero Ojanen varteenotettavan havainnon Snellmanista. Ojanen viittasi erääseen Snellmanin kaikkein varhaisimpaan kirjoitukseen, 1834 laadittuun ja pelkäksi luonnokseksi jääneeseen Hämäläiselle osakunnalle osoitettuun kirjelmään, jossa Snellman arvostelee erään opiskelijatoverinsa käyttäytymistä. Kyse oli pelkästä bagatellista, mutta Snellman näyttää suhtautuneen asiaan hyvin periaatteellisesti ja nostaa sen suorastaan filosofiselle tasolle. Snellman korostaa, että on kyettävä yhdistämään persoonallisen vapauden vaatimus siihen, että ”yksilön tulee alistua yleiseen” (SA 1:533; KT 1:132).

Ojanen kommentoi: ”Mikä on Snellmanin itsensä eniten toistama ja hänen koko tuotantaan ehkä eniten kannattava yksittäinen ajatus tai teema? Väitän, että se on juuri tuo kysymys yksilön ja yhteisön suhteesta”. Tosi vapautta on Snellmanille vain ”omasta vakaumuksesta nouseva objektiivisesti oikean mukainen ratkaisu ja toiminta”; se ei ole mielivaltaa, *liberum arbitrium*. Vapaa teko on aina objektiivivi-

sesti oikean mukainen (Ojanen 2002, 76-77). Tässä suhteessa *Persoonallisuuden idea*, jossa todellinen – käsitettään vastaava – persoonallisuus nähdään tietämisenä maailmanhengen toiminnasta, jatkaa Hämäläiselle osakunnalle osoitetun kirjelmän perusajatusta.

Suomen akatemia

## Viitteet

- <sup>1</sup> Ennen kaikkea *Lätt lecture i Tübingen*, SA 2:535-547, ja ehkä myös muistiinpano Reiffin, Hegelin ja eräiden muiden filosofien teoksista (SA 2:547-549, 2:549-561, 2: 561-570). – Tässä ja jatkossa viitataan J. V. Snellmanin kriittiseen editioon *Samlade arbeten* lyhennyksellä SA, jonka jälkeen seuraa niteen numero sekä sivunumero. Parastaikaa ilmestyviin suomenkielisiin *Koottuihin teoksiin* viitataan vastaavasti lyhennelmällä KT. Suomenkielisessä editiossa ei ole kaikkea SA:n aineistoa.
- <sup>2</sup> Spekulaatiivisiksi teisteiksi luetaan sellaisia nykyisin pitkälti unohtettuja ajattelijoita kuin Immanuel Hermann Fichte (kuuluisan Johann Gottliebin vähemmän kuuluisa poika – josta muuten tuli professori juuri Tübingeniin keväällä 1842), Ignaz Troxler, Chr. H. Weisse, Karl Fischer ynnä muut. Suuntaus ei ollut mitenkään selvärajainen, mutta voidaan sanoa, että spekulatiiviset teistit olivat Hegelin ”lohikäärmeenkylvöä” vastustaessaan samalla puolella rintamaa kuin vanha Schelling. Apologeettinen momentti oli heillä kuitenkin vielä voimakkaampi kuin Schellingillä.
- <sup>3</sup> Vuotta aikaisemmin (1840) Tukholmassa julkaisemassaan *Filosofian alkeiskurssin* oikeusfilosofia-vihossa Snellman tietysti käsiteli persoonallisuutta juridisena kategoriana (SA 2:94 ja ed., KT 2:394 ja ed.). Teoksen §:n 4 lisäyksessä Snellman toteaa lyhyesti, että oikeusfilosofiassa esitetystä abstraktista persoonallisuuskäsitteestä ”on erotettava se kehitytty persoonallisuus, joka muodostaa hengen kuolemattomuuden”; tämä jälkimmäinen, konkreettinen persoonallisuus ”on itse tietämisen ja tahtomisen sisältö, järjellisenä ja siveellisenä substanssina, ja sen itsessään elävä kehitys muodostaa sen, mikä ihmiskunnassa on pysyvää ja katoamatonta”. Tässä kohdassa Snellman itse asiassa siis jo esittää *Persoonallisuuden idea* -teoksen perusajatuksen.
- <sup>4</sup> Uusimmassa tutkimuksessa keskustelua herättänyt tätä aihepiiriä käsittelevä teos on Vittorio Höslen *Hegels System* (Hamburg: F. Meiner Verlag 1988). Hösle pyrkii osoittamaan, että Hegelin logiikan ja hänen reaalifilosofiansa välillä ei vallitse mitään kattavaa vastaavuussuhdetta (mt., osa I, xiii). Hegelin logiikka huipentuu absoluuttisen subjektiviisuuden teoriaan, kun taas ”reaalifilosofiassa, ts. ainakin objektiivisen ja absoluuttisen hengen filosofiassa, intersubjektiviiset prosessit esittävät ratkaisevaa osaa” (mt., osa I, 9). Yhdyn arvioon yleisellä tasolla, mutta en silti Höslen tavoin palauttaisi logiikan ja reaalifilosofian eroa Hegelillä näin yksiviivaisesti subjektiviisuus- ja intersubjektiviisuusparadigmojen vastakkaisuudeksi. Itse asiassa jo luonnonfilosofiassa tarjoutuu runsain mitoin sellaista reaalifilosofista materiaalia, jonka pakottaminen subjektiviisuuden logiikan puitteisiin onnistuu Hegeliltä vain vaivoin ja väkisin.
- <sup>5</sup> Karl Friedrich Göschel, *Hegel och hans tid. Med afseende på Goethe*, Stockholm: Zach. Haeggström 1836. Sama Haeggström kustansi hieman myöhemmin Snellmanin itsensä laatiman Hegelin filosofian alkeiskurssin, joten voi olettaa Snellmanin tutustuneen Göschelin argumentteihin jo Ruotsin-aikanaan ennen Tübingeniin tuloaan. Helsingin

- yliopiston kirjastossa oleva Göschel-ruotsinnoksen kappale on tittelilehdellä olevan nimikirjoituksen mukaan kuulunut Snellmanille.
- <sup>6</sup> HYK:n luettelon (signum 83. IV. 17) mukaan teoksen nimi kuuluu oikeammin *Von den Beweisen* ja niin edelleen. Valitettavasti en ole pystynyt tarkistamaan asiaa, enkä muutenkaan riittävässä määrin vertailemaan *Persoonallisuuden ideaa* tuon ajan saksankieliseen, Snellmanin käyttämään kirjallisuuteen, koska suuri määrä juuri tämän aihepiirin teoksia näyttää kadonneen yliopiston kirjaston kokoelmista joskus 1970-luvulla.
- <sup>7</sup> Joudun tässä korjaamaan itse tarkastamaani KT:n suomennosta (vrt. KT 3:66). Kohta kuuluu alkukielellä: ”Wiewohl er [der Geist] in sich selbst als im Individuum einen Anfang gefunden hat, so weiset doch dieser Anfang, zufällig, wie er anfängt, auf einen Anfang ausser ihm, der um ihn *weiss*”, ja on hyvä näyte Göschelin sakosaksalaisesta kirjoitustavasta, joka johti meitä suomentajaparkoja harhaan.
- <sup>8</sup> Sinänsä tämä spinozistinen ilmaisu on toki sopiva Hegelin hengen käsitteenkin yhteydessä, sillä henki muodostaa Hegelille kaiken substanssin.
- <sup>9</sup> Leo oli pamfletissaan *Die Hegelingen* (1838) hyökännyt nuorhegeliläisiä, etenkin Arnold Rugea ja *Hallische Jahrbücheriä* vastaan moittien näiden asennetta kirkkoa kohtaan.
- <sup>10</sup> ”Was sind denn alle Prädikate [...] welche die Spekulation – und selbst die Religion – der Gottheit geben kann, als *Gattungsbegriffe* – Begriffe, die der Mensch seiner Gattung-entnimmt? [...] Wenn der heilige Augustin, Dionysios der Areiopagite, Thomas Aquino, Albertus Magnus sagen: ’Gott ist nicht gut, nicht schön, nicht gerecht, nicht wahr; er ist die Güte, die Schönheit, die Wahrheit selbst; die Güte, die Wahrheit ist selbst sein Wesen’, was heißt das anders [...] als: Gott ist der reale *Gattungsbegriff*?” (Feuerbach 1982, 255-256).
- <sup>11</sup> Tämän toteaa Feuerbach itsekin (mt., 254).
- <sup>12</sup> Tukholmassa edellisenä vuonna julkaisemassaan *Filosofian alkeiskurssin Logiikka*-vihossa Snellman selittää (§§ 75-77) tarkemmin, mistä on kyse: koska problemaattisen arvostelman predikaatti ilmaisee subjektin kaksinaista suhdetta käsitteeseen, so. subjekti siinä sekä vastaa että ei vastaa käsitettä, seuraa siitä, että ”subjekti on vain ohimenevä momentti käsitteen realisoinnissa, ts. että käsite on edellytetty päämäärä, johon nähden subjekti on tarkoituserän toteuttamisen väline” (SA 2:65; KT 2:364).
- <sup>13</sup> Sinänsä ei tämän pitäisi oudoksuttaa meitä, Snellman korostaa, koska ”subjektiivisuus ylipäätään ei ole järjellisen tietämisen ja siveellisen toiminnan alueella hengen korkein aste, vaan päinvastoin vain omakohtaisen mieltymyksen ja mielivallan mukainen kanta” (SA 2:253; KT 3:122).
- <sup>14</sup> Snellmanin Almqvist-pastissia on aiemmin seikkaperäisesti arvioinut Pertti Karkama (ks. Karkama 1985).

Lähteet, joista käytetään lyhenteitä

SA

Snellman, J. V., *Samlade arbeten I -XX*, Helsingfors: Statsrådets kansli 1985 ff.

KT

Snellman, J. V., *Kootut teokset, 1- 22*, Helsinki: Opetusministeriö 1999 -

## Muut lähteet

- Chalybäus, Heinrich Moritz. 1839. *Historische Entwicklung der speculativen Philosophie von Kant bis Hegel*. Dresden/Leipzig: Arnoldische Buchhandlung.
- Feuerbach, Ludwig. 1982. *Über Philosophie und Christenthum*. Teoksessa: Feuerbach, Ludwig, *Gesammelte Werke*, Bd. 8, Berlin: Akademie Vlg.
- Göschel, Karl Friedrich. 1836. *Hegel och hans tid. Med afseende på Goethe*, Stockholm: Zach. Haeggström.
- Hegel, G. W. H. 1994. [alkup. 1821] *Oikeusfilosofian pääpiirteet eli luonnonoikeuden ja valtiotieteen perusteet*. Oulu: Pohjoinen.
- Hösle, Vittorio. 1988. *Hegels System*. Hamburg: F. Meiner Verlag.
- Tiusanen, Antero. 2002. „Ruotsalaisen ja saksalaisen tradition uudistaja vai kopioija”. Teoksessa Raimo Savolainen, Sari Linnavalli ja Jorma Selovuori (toim.) *Käännetty Snellman*. Kuopio. Snellman-instituutti, C-sarja 6.
- Karkama, Pertti. 1985. *Järkevä rakkaus. J. V. Snellman kertojana*. Helsinki: SKS (Suomi 132).
- Ojanen, Eero. 2002. ”Oman ilmaisutavan ja systeemin viidakossa”. Teoksessa Raimo Savolainen, Sari Linnavalli ja Jorma Selovuori (toim.) *Käännetty Snellman*. Kuopio. Snellman-instituutti, C-sarja 6.

# MITÄ ON SYVÄHENKISYYS?

1900-luvun suomalaista persoonan filosofiaa

Mikko Salmela

Miten syvähenkinen persoona on olemassa?

**E**räs 1900-luvun suomalaisen filosofian keskeisistä kysymyksistä koski syvähenkisen persoonan olemassaolon tapaa. ”Syvähenkisyyden” käsitteen teoksessaan *Persoonallisuus* vuonna 1934 esitellyt Eino Kaila (1890-1958) puolusti näkemystä, jonka mukaan syvähenkisiksi luonnehdittavissa olevat korkeakulttuurin ilmiöt, kuten tiede, taide, uskonto, oikeuskäsitykset ja moraalit, voidaan selittää naturalistisesti evoluutiossa kehittyneiksi emergenteiksi ilmiöiksi, vaikka ne kykenevätkin motivoimaan meitä ainoastaan animaalisten viettien tukemana. Tällaista *naturalistista* näkemystä syvähenkisyydestä vastustivat Kailan aikalaiset J.E. Salomaa (1891-1960), Erik Ahlman (1892-1952) ja Sven Krohn (1903-1999). Heidän *idealistisen* näkemyksensä mukaan syvähenkisyys edustaa ihmisen biologisen olemuksen ylle rakentuvaa hengen tai persoonan tasoa, jota luonnehtii yliyksilöllisten arvojen tajuaminen ja toteuttaminen, tarvittaessa jopa perustavien biologisten pyrkimystemme vastaisesti.

Tarkastelen tässä esityksessä ensin molempia peruskäsityksiä, joilla erilaisista ongelmistaan huolimatta on nähdäkseen yhteinen tausta: valistuksen kulttuuri-ideologiaan kuuluva dualistinen ihmiskäsitys. Siinä missä Salomaa, Ahlman ja Krohn ontologisoivat syvähenkisen persoonan ja itsekään ihmiselämän dualismin, Kaila toistaa saman perusmallin naturalistisen näkemyksensä sisällä. Tämän luonnon ja kulttuurin dualismin purkaminen osoittaa naturalistisen ja idealistisen näkemyksen vastakkainasettelun virheelliseksi, jolloin syvähenkisyydelle voidaan löytää uusi viitekehys *kulturalistisesta* ihmiskäsityksestä, jossa syvähenkinen, kulttuuria luova toiminta nähdään ihmisyyden olennaisena osana siinä missä biologisten perustarpeiden tyydytyskin.



## Kailan naturalistinen persoonakäsitys

Eino Kaila korostaa syvähenkisen elämän luonnetta ihmisen biologiseen rakenteeseen kuuluvana ilmiönä. Vaikka henkisyys ja syvähenkisyys ovat ainoastaan ihmiselle kuuluvia ominaisuuksia, ne eivät katkaise kaikkikyhteyden elämän jatku-  
moa. Päinvastoin, syvähenkisyys edustaa elämän yleistä kehityspyrkimystä kohti yhä ”korkeampaa organisaatiotasoa, kohti muodosteita, jotka sulkevat sisäänsä yhä suuremman moninaisuuden, yhä rikkaamman runsauden ja sen vallitsevat yhteydet” (Kaila 1992, 421). *Syvähenkisessä elämässä* Kaila kirjoittaa, kuinka ”koemme miten luonnon luova voima toimii meissä itsessämme. Se synnyttää lakkaamatta yhä syvempiä, yhä arvovaratuneempia *uusia kvaliteetteja*, jotka ovat jatkuvasti kohonneen moninaisuuden ja jännevälin omaavien rakenteiden tiivistymiä” (Kaila 1986, 255). Syvähenkisyys merkitsee siten inhimillisten toimintojen kokonaisvaltaisuuden ja pitkäjänteisyyden kehitystä, jonka yksilö kokee elämystensä syvyysolottuvuuden lisääntymisenä. Vakuuttavimman todistuksen syvähenkisyyden biologisesta perustasta antaa kuitenkin sen riippuvuus yleisistä tarveteoreettisista lainalaisuuksista.<sup>1</sup>

Kaila jakaa ihmisen käyttäytymistä motivoivat ja suuntaavat tarpeet kolmeen pääryhmään: animaalisiin, henkisiin ja syvähenkisiin. Nämä muodostavat hierarkian edustamansa organisaatiotason ja biologisen kehitysasteen perusteella. Animaaliset tarpeet eli vietit ovat yhteisiä ihmiselle ja eläimille. Ne suuntautuvat sellaisiin perustoimintoihin kuten eloonjäämiseen, ravinnon saantiin ja lisääntymiseen. Myös sosiaalisen itsetehostuksen ja pätemisen tarpeet ovat animaalisia, koska niitä voidaan todeta esiintyvän laumaeläimillä. Animaaliset tarpeet ovat Kailan mukaan keskimääräisesti voimakkaampia kuin biologisesti myöhäsyntyisemmät, järjestäytyneempää organisaatiotasoa edustavat henkiset ja syvähenkiset tarpeet. Viimeksi mainittujen tarpeiden tyydytys on riippuvaista viettienergian sublimoinnista näiden tarpeiden käyttöön.

Henkisillä tarpeilla Kaila tarkoittaa symbolifunktioon perustuvia toimintoja. Juuri symbolifunktion kautta ihminen eroaa ratkaisevasti eläimestä: ainoastaan ihminen kykenee kuvaamaan todellisuutta esittävillä merkeillä ja siten nousemaan animaalistien tarpeiden tyydytyksestä vapaaseen todellisuuden teoreettiseen tarkasteluun. Henkisyys merkitsee Kailalle lähinnä ihmisen rationaalisuutta, jonka puhtaaksi viljeltyä muotoa edustaa tiede. Henkiseen elämään kuuluvat Kailan mukaan myös syvähenkiset tarpeet, jotka hän kuitenkin erottaa omaksi ryhmäkseen, sillä hän ei loogisena empiristinä pidä mahdollisena, että uskonnolliset, eettiset ja esteettiset kokemukset voisivat esittää ulkoista todellisuutta. Niinpä syvähenkiset kokemukset esittävät persoonan *sisäistä todellisuutta* sen monikerroksisuudessa ja vivahteikkudessa.

Syvähenkisen elämän ominaispiirteitä ovat syvyys, monikerroksisuus ja aitous. Syvyys tarkoittaa elämyksellisesti koettua tunteiden syvyyttä. Kaila yhtyy Max Schelerin näkemykseen, jonka mukaan tunteissa voidaan erottaa mielihyvän ja mielipahan muodostaman olottuvuuden ohella syvyyssdimensio pinnallisista yhä syvempiin tunteisiin, hedonisista henkisiin eli ”persoonallisuustunteisiin”. Syvä-

henkinen tunne, jonka Kaila useimmiten liittää klassiseen taiteeseen tai luontokokemuksiin, ottaa hänen mukaansa ”jäännöksettä valtaansa koko olemuksen ja saattaa sen kestävään järkytykseen”(Kaila 1967, 131). Monikerroksisuus viittaa puolestaan taideteoksen tai toiminnan ilmentämään psyykkiseen syvyyteen. Sen perustana on Kailan käsitys ihmisen monikerroksisuudesta, jota syvähenkinen taide kuvaa vertauskuvallisissa muodossa. Kailan mieliesimerkki on Beethovenin *Kuutamonaatti*, jonka aistillisesti miellyttävän pintakerroksen ”raukaisevan hekumallinen pintavälke” on ”aivan kuin kuutamon kimallusta tummien syvärien yllä”, kokonaisuuden ollessa kuitenkin ”raikas ja voimakas” (Kaila 1986, 166). Monikerroksisuus merkitsee siten ihmisolemuksen ”mustista mujuista” syvähenkisyyden ”valotomuisiin kupoleihin” ulottuvan olemuksellisen syvyyden tavoittamista yhtenäisenä kokonaisuutena (Kaila 1992, 445).

Syvähenkisen elämän vaikeimman haasteen muodostaa pyrkimys aitouteen, syvähenkisen persoonallisuusihtanteen sisäistyneeseen toteuttamiseen. Kaila ylistää usein Platonian kaikkien aikojen suurimmaksi ajattelijaksi. Hän perustelee näkemystään tämän *Faidros*-dialogissa esittämän ihmiskuvan todenmukaisuudella: se vastaa Kailan omaa käsitystä ihmisen psyykkisestä rakenteesta.

Ihmisen henkinen minä ihanteinensa ja aatteinensa on vain ohjaaja, *siis ei käyttövoiman antaja*, – se tarmo ja voima, joka panee liikkeelle inhimillisen toiminnan, *myöskin henkisen*, viime kädessä ja etupäässä on kotoisin ihmisluonnon alemmista kerroksista, intohimoista, vieteistä, eli lyhyesti sanoen *ihmiseläimestä*. (Kaila 1986, 85, alkuperäinen kursivointi).

Kailan ylistyksen kohteena on Platonin vertauksen paljastama ihmisen monikerroksisuus. Ihmisessä vaikuttava henkisyyden taju ja tunnustaa syvähenkisiä arvoja, mutta se on voimaltaan heikko eikä kykene toteuttamaan niitä ilman viettien energiaa. Animaalinen viettiminä eli ”ihmiseläin” ei Kailan mukaan ymmärrä syvähenkisyyden arvoa, mutta se on motivoitavissa ylyksilöllisten arvojen tavoitteluun lupaamalla sille palkintoja, jotka vastaavat sen tarpeita: sosiaalista arvostusta, mainetta ja kunniaa, joilla yhteisö palkitsee syvähenkisten arvojen edustajan.

Kaila ei silti hyväksy syvähenkisyyden palauttamista yhteisön vallitsevien arvojen edustamiseen. Syvähenkisyyden kunnianhimoon palauttavassa selityksessä on paljon oikeaa, mutta ”tämmöinen naturalistinen teoria ei voi olla *koko totuus*” (Kaila 1986, 170, alkuperäinen kursivointi). Vaikka syvähenkiset eettisyyden ja totuudellisuuden vaatimukset selitettäisiin biologisesti sielunelämän animaalisista voimista johtuviksi, selitys ei Kailan mukaan poista sitä, että nämä vaatimukset vaikuttavat ihmisessä. ”Arvostelkoon ihminen itsensä ’elukaksi’ kuinka säälimätömällä tavalla tahansa; syvähenkiseksi jää joka tapauksessa juuri tämä säälimätön arvostelu,” huomauttaa Kaila (1986, 173). Tämän arvostelun mahdollisuudesta Kaila pääättelee, että syvähenkisyyden aitouden täytyy olla mahdollista muissakin tapauksissa ja että sillä täytyy olla myös omia psyykkisiä voimavaroja.<sup>2</sup> Koska syvähenkisten tarpeiden vähäiset voimavarat eivät kuitenkaan yksin riitä vastaavien arvojen toteuttamiseen, niin Kailan ihmiskäsitys päättyy eliminoimattomissa olevaan dualismiin.

Kailan ihminen jää kärsiväksi hahmoksi, jonka itse asettamat normatiiviset vaatimukset ovat hänen mentaalisen rakenteensa ääri rajoilla tai jopa tavoittamattomissa, mutta joita kohti hänen tulee siitä huolimatta kurottaa. Sillä Kaila myöntää, että ”vanhan Aatamin” valjastaminen syvähenkisten arvojen tavoitteluun johtaa säännönmukaisesti olemukselliseen epäaitouteen, kun itsekkäät viettipyrkimykset latistavat syvähenkiset arvot välineikseen.

## Salomaan, Ahlmanin ja Krohnin idealistinen persoonakäsitys

Vaikka J.E. Salomaan, Erik Ahlmanin ja Sven Krohnin näkemykset persoonasta ovat keskenään erilaisia, niitä yhdistää käsitys persoonan ideaalisesta, ihmisen luonnollisen olemuksen ylittävästä olemisen tavasta. Siinä missä Kaila sijoittaa syvähenkisyyden muiden tarpeiden tavoin ihmisen psyykkiseen rakenteeseen, Salomaa, Ahlman ja Krohn erottavat ihmisessä kehon ja sielun eli psyyken ohella kolmannen, hengen tason, joka on myös persoonan olemisen taso. Persoonaa edustaa tämän kantilais-hegeliläisen näkemyksen mukaan vapautta ja riippumattomuutta luonnon kausaliteetista, ihmisen kykyä asettaa ja tavoitella arvoja biologisesti perustavista itsesäilytys- ja lisääntymispyrkimyksistä riippumatta tai jopa niiden vastaisesti. Tällainen käsitys persoonasta on usein liitetty niin sanottuun *henkiseen* ihmiskäsitykseen.

Salomaa, Ahlman ja Krohn kuuluvat filosofiseen perinteeseen, jossa ihmisen ajatteleva, tietoinen minä käsitetään olemukseltaan ja usein myös olemassaololtaan perustavasti erilaiseksi kuin hänen kehonsa sekä mielen sisällöt, kuten ajatukset, uskomukset, havainnot, tuntemukset, muistikuvat tai unet. Viimeksi mainitut ovat subjektin ulkoisten tai sisäisten tilojen representaatiota, mutta ne eivät tavoita tietoisuuden spontaania aktiviteettia, joka muodostaa elämyksellisesti koetun itseytemme jatkumon. En ole pääsärkyni tai ajatukseni, että ulkona pyryttää vaan se joka kerran tunsu pääsärkyä ja ajatteli että ulkona pyryttää mutta nyt ajattelee ja tuntee jotain muuta. Henki on siten puhdasta subjektiivista aktualisuutta, joka on olemassa ainoastaan tietoisuuden aktien toteuttamisessa, sillä aktien toteutumukset – ajatukset, tunteet ja ilmaukset – kuuluvat jo psyyken ja käyttäytymisen intersubjektiiviselle alueelle. Tämä refleksiivisen tietoisuuden mahdollistama etäisyys omiin mielen ja kehon tiloihin on nähdäkseni ollut henkisen ihmiskäsityksen keskeinen peruste väitteelle, jonka mukaan persoona edustaa olemukseltaan autonomista henkisen olemisen tasoa kehoon ja psyykeen nähden, vaikka se voisikin realisoitua vain näiden puitteissa.

Ahlmanin mukaan henki on ennen muuta refleksiivistä tietoisuutta, jonka puitteissa ”yksilö menee itsensä ulkopuolelle tai kohoaa itsensä yläpuolelle biologisena olentona” (Ahlman 1953, 50). Henkistynyt yksilö eli persoona kykenee suhtautumaan puolueettomasti ja pyyteettömästi sekä omiin että muiden ihmisten pyrkimyksiin. Tällaista suhtautumistapaa voidaan luonnehtia myös ylyksilölliseksi. Henkenä ihminen on niin ikään autonominen ja persoonallisesti vastuunalainen arvojen asettaja. Hän ei omaksu arvoja annettuina sen enempää

biologisesta viettirakenteestaan kuin sosiaalisesta ympäristöstään, vaan asettaa ne ”omatuntonsa”, persoonallisen yliyksilöllisen arvostusasenteensa, mukaisesti. Hengen toimintaa ilmentävät Ahlmanin mukaan myös sellaiset ihmisen erityisominaisuudet kuin koomisuuden taju, häpeä, syyllisyys ja muut korkeammat tunteet, kutsumustietoisuus, sisäinen vastakohtaisuus sekä osittainen biologinen epätarkoituksenmukaisuus.

Ahlman, Krohn ja Salomaa vastustavat jyrkästi käsitystä henkisen elämän biologisesta luonteesta. Salomaa hyväksyy Kantin käsityksen kulttuurista ja luonnosta toistensa vastakohtina. Kulttuuri ilmentää ihmiselle ominaista kykyä vapautua luonnon syysuhteiden ketjusta tavoittelemaan itse vapaasti asetettuja tarkoituksiperiä. Kulttuurin luominen, ylläpitäminen ja kehittäminen edellyttää jatkuvaa taistelua ja kuria, jotta ihminen kykenee syrjäyttämään luonnolliset halunsa ja toteuttamaan näiden yläpuolelle kohoavia syvähenkisiä arvoja, kuten rakkautta, uskollisuutta, nöyryyttä, sääliä, hartautta, ja kunnioitusta (Salomaa 1943).

Myös Ahlman ja Krohn korostavat, että ihmisen kykenee persoonana asettamaan viettien tyydytyksestä riippumattomia ja jopa niiden vastaisia teoreettisia, esteettisiä, eettisiä ja uskonnollisia arvoja. Ihminen kykenee – Max Schelerin ilmauksen mukaisesti – olemaan ”elämän askeetti”, riippumaton orgaanisen elämän paineesta, toisin kuin eläimet, joiden todellisuus rajoittuu tässä ja nyt havaittuun ympäristöön ja joiden toiminta on vietti-impulssien pakonomaista toteuttamista. Ahlman jopa väittää, että ”koko ihmisenä-olo on tietyssä mielessä lunastettu biologisen kelpoisuuden hinnalla” (Ahlman 1939, 42). Hän viittaa taiteilijoihin, tieteenharjoittajiin ja uskonnonperustajiin, jotka ovat henkisiä arvoja tavoitellessaan usein uhranneet biologiset itsensäilytyksen ja lisääntymisen päämäärät tai omat henkilökohtaiset etunsa. Tällainen käyttäytyminen on Ahlmanin mielestä ihmeellistä, sillä se on puhtaasti biologiselta kannalta tarkasteltuna patologista, vaikkakin korkeasti arvostettua. Niinpä voidaan sanoa, että ”henkisisä arvoissa ja niiden alalle kuuluvissa pyrkimyksissä elämä ’transsendoi’ itsensä” (Ibid.).

Käsitykseen persoonan yli biologisesta luonteesta liittyy Ahlmanin ja Krohnin ajattelussa metafyyssinen oletus ihmisen persoonana kannattaman arvo-olemuksen mahdollisesta kuolemattomuudesta. Jos ihmisessä on jotain ikuista, se sisältyy niihin yliyksilöllisiin arvoihin, joihin hän henkenä samastuu. Ahlman nimittää tätä ihmisen ideaalista olemusydyntä ”varsinaiseksi minäksi”, sillä hän uskoo, että jokaisella yksilöllä on juuri hänelle ominainen arvoperusta, jonka löytämisestä ja toteuttamisesta hän löytää elämälleen viettipäämäärien toteuttamista syvemmän tarkoituksen. Krohnin vastaava käsite on ”ydinihmisen”, jolla hän tarkoittaa substanssinomaista tietoista minää: tekijää, ohjaajaa ja kokijaa, joka pysyy samana vaihtelevista ajanhetkistä ja erilaisista tietoisuuden sisällöistä riippumatta. Krohn perustelee näkemystään ydinihmisen kuolemattomuudesta myös eri uskontojen näkemyksillä sekä parapsykologisella todistusaineistolla (Krohn 1996).

Henkisen ihmiskäsityksen filosofinen perusongelma kiteytyy kysymykseen tietoisuuden sisällöistä riippumattoman, substantiaalisen minän olemassaolosta, jota epäilivät jo Hume ja Kant. Hume totesi ettei meillä ole välitöntä aistivaikutelmaa minästä, vaan tämä on abstraktio, jolla niputamme yhteen tietoisuudessa

esiintyvät mielteet (Hume 1985, 299-310). Kant puolestaan huomautti, ettei apperception yhteydestä, kaikkien arvostelmien predikoiavuudesta arvostelman esittäjälle, voida päätellä substantiaalisien minän olemassaoloa (Kant 1965, 206-208). Fenomenologit, joihin Ahlman ja Krohn liittyvät, pyrkivät välttämään tämän ongelman korostamalla, että identiteettinsä jatkuvana kokeva tietoisuuden subjekti on fenomenologisesti analysoidun kokemuksen tosiasia, eikä sen ontologiseen realisoitumisen tapaan oteta kantaa (Husserl 1995). Ahlman ja Krohn ylittävät kuitenkin tällaisen husserlilaisen näkemyksen fenomenologiasta mielen todellisuutta konstituovan aktiivisuuden transsendentaalifilosofiana substantialisoidessaan subjektiviteetin biologisesta olemuksesta riippumattomaksi ja mahdollisesti yliajalliseksi minäksi.

## Eri ongelmat, yhteinen tausta

Sekä Kailan naturalistinen että Salomaan, Ahlmanin ja Krohnin idealistinen näkemys syvähenkisyydestä päätyvät suuriin vaikeuksiin. Kaila ei päinvastaisesta pyrkimyksestään huolimatta pysty osoittamaan syvähenkisten tarpeiden motivaationaalista riippumattomuutta alemmista tarpeista, jolloin olemuksellinen epäaitous jää syvähenkisen elämän vääjäämättömäksi rasitteeksi. Idealistisen näkemyksen perusongelma on puolestaan henkisen persoonan jyrkkä ontologinen erottaminen ihmisen biologisesta rakenteesta. Vaikka tietoisuuden tyydyttävä naturalistinen selittäminen on yhä modernin mielenfilosofian haaste, se on silti periaatteellisesti uskottavampi ratkaisumalli kuin ontologinen dualismi, jossa ihmisen ”biologinen” olemus rajataan kohtuuttoman kapeasti itse- ja lajinsäilytykseen liittyviin toimintoihin, kuten Kailakin (1953, 60) huomauttaa.

Vaikka Kailan ja hänen kriitikoidensa näkemykset syvähenkisyyden ontologiasta eroavat toisistaan, molempien taustalta vaikuttava löytyvän yhteinen nimitäjä: valistuksen *kulttuuri-ideologia* ja sen mukainen dualistinen ihmiskäsitys. Kuten olen aiemmin osoittanut, 1900-luvun johtavien suomalaisten filosofien kesken vallitsee laaja, filosofiset koulukuntakiistatkin ylittävä yksimielisyys tämän ideologisen ohjelman pätevydestä (ks. Salmela 1999). Ohjelma voidaan Zygmunt Baumanin mukaan tiivistää kolmeen perusoletukseen: ajatukseen ihmisen luontaisesta vajavaisuudesta, heikkoudesta tai jopa eläimellisyydestä, tästä seuraavaan näkemykseen kulttuuriin kasvatuksesta eli kultivoinnista ihmisyyden saavuttamisen edellytyksenä, sekä väitteeseen, jonka mukaan kultivoinnin päämäärät saadaan kulttuurin ja aidon ihmisyyden olemusta ristiin määrittävistä yleispätevistä arvoista, joita valistuneen eliitin tulee opettaa valistuksen kohteena olevalle kansalle (Bauman 1996).

Siinä missä Salomaa, Ahlman ja Krohn ymmärtävät valistuksen ihmiskäsityksen dualismin yliyksilöllisiä arvoja tajuavan syvähenkisen persoonan ja animaalistien tarpeiden tyydytykseen suuntautuneen, itsekkään ihmiselämän välillä ontologisesti, Kaila siirtää saman dualistisen perusmallin naturalistisen näkemyksensä sisään. Molemmat kannat perustuvat kuitenkin valistuksen myyttiin luonnon ja kulttuurin

ristiriidasta, joka tekee animaalistien ja syvähenkisten tarpeiden ristiriidattoman yhteiselon mahdolliseksi. Siksi henkinen minä täytyy olettaa biologisesta minästä ontologisesti erotetuksi, sillä jos näin ei tehdä, ”ihmiseläin” latistaa syvähenkisten tarpeiden toteutuksen itsetehostuksen välineeksi, kuten Kaila pessimistisesti otaksuu. Nämä kaksi ratkaisua eivät kuitenkaan tyhjennä mahdollisia vaihtoehtoja, sillä Kailan korostama syvähenkisyys evoluutionaarinen alkuperä ei sinänsä edellytä sen suhteellista motivationaalista riippuvuutta muista toiminnan ylläpitämisestä, eikä se myöskään uhkaa Salomaan, Ahlmanin ja Krohnin puolustamaa syvähenkisten pyrkimysten autonomiaa välittömään tarpeentyydytykseen nähden. Luonnon ja kulttuurin dualismin purkaminen osoittaa siten naturalismin ja idealismin vastakkainasettelun virheelliseksi.

## Syvähenkisyys kulturalistisessa viitekehyksessä

Miten syvähenkisyys olisi sitten ymmärrettävissä ilman ongelmallisia ontologisia ja motivationaalisia taustaoletuksia? Tällainen synteettinen viitekehys voidaan nähdäkseni löytää kulturalistisesta ihmiskäsityksestä, jossa henkinen, symbolifunktioon perustuva luova toiminta nähdään ihmisyyden olennaisena osana siinä missä biologisten tarpeiden tyydyttäminenkin. Ihminen on Ernst Cassirerin luonnehdinnan mukaisesti *animal symbolicum*, merkityksiä luova ja merkitysten maailmassa elävä olento. Kulttuuri instituutioineen, joihin kuuluvat kaikki Kailan syvähenkisiksi luonnehtimat elämänalueet, kuten uskonto, moraali, taide ja tiede ovat tämän ihmisyyttä olennaisesti määrittävän, merkityksiä luovan ja muokkaavan toiminnan ilmentymiä ja toteuttamismuotoja (Cassirer 1966). Kulttuuri ei siis ole jotain mikä edellyttäisi meiltä ”luontaisen” ihmisyyden kieltämistä tai ylittämistä vaan päinvastoin se popperilainen maailma 3, jonka jäsenyys vasta tekee meistä varsinaisesti ihmisiä. Sillä ihmiseksi ei tulla pelkästään syntymällä *Homo sapiens sapiens* -lajin jäseneksi, vaan ”kasvamalla kielen, symbolien, arvojen, normien, sosiaalisten tapojen ja tuotosten maailmaan”, kuten Heikki Kannisto (1994, 24) kirjoittaa kulturalistiseen ihmiskäsitykseen viitaten.

Kulturalistisesti selitetty syvähenkisyys saattaa vaikuttaa vesittävästi Kailan alkuperäisen näkemyksen, sillä se laajentaa syvähenkisen elämän piirin myös sellaisiin kulttuureihin, jotka eivät tunne tai tunnusta kolmetuhatuotuisen eurooppalaisen korkeakulttuurin perinnettä määrittäviä arvoja. Tämä pitää sikäli paikkansa, ettei Kaila ehkä olisi ollut valmis pitämään esimerkiksi Pohjois-Amerikan alkuperäiskansojen kulttuureita syvähenkisinä.<sup>3</sup> Toisaalta Kailan omat luonnehdinnat syvähenkisyudesta hindulaiseen ”Tat twam asi”-periaatteeseen kiteytyvänä elämän kaikkisyhteyden oivalluksena sekä opeista puhdistettuna uskonnollisena tunteena, jonka ”kohde, jokin arvo tajutaan ’pyhäksi’ niin että se herättää alistuvaa ’hartautta’”, ylittävät epäilemättä kulttuurien rajat (Kaila 1986, 154; Kaila 1967, 223; 342). Sillä tällaiset tunnekokemukset ovat varsin universaaleja, vaikka niiden kohteina olevat arvot ja arvonn kannattajat vaihtelevat. Mutta jos syvähenkinen elämä on tällaisten kokemusten pohjalta motivoitunutta ja organisoitunutta toi-

mintaa, tapahtui se minkä yhteisön piirissä tahansa, niin syvähenkisyys on aidosti universaali ilmiö – kuten sen evoluutiossa kehittyneenä ihmislajin biologisena valmiutena tulee epäilemättä ollakin – vaikka se saisikin konkreettiset muotonsa vasta kunkin kulttuurin käytäntöjen ja toimintamuotojen puitteissa.

Vaikka kulturalistinen selitys kohottaa ehkä syvähenkisyyden perustavammaksi inhimilliseksi ominaisuudeksi kuin naturalistit tai idealistit ajattelivat, viimeksi mainitut voivat silti olla oikeassa yhteisessä näkemyksessään syvähenkisen persoonallisuuselämän toteuttamisen vaikeudesta. Tämän vaikeuden ei kuitenkaan tarvitse johtua luontaisen rakenteemme rajoituksista tai sisäisestä ristiriitaisuudesta, vaan hedonisesta ja välinerationaalisesta kulttuuristamme, jossa syvähenkiseen elämään olennaisesti kuuluvat pitkäjänteisyys, kyky keskittyä hahmottamaan yksittäisistä asioista tai toiminnoista muodostuvia laajoja, sisäisesti arvokkaita kokonaisuuksia, on menettänyt asemiaan lyhyen tähtäimen haluimpulssiin tyydyttämiseksi sekä henkilökohtaisiin hyötylaskelmiin perustuvalla elämäntaloudella. Tunteiden elämyksellisen syvyyden heikentyminen liittyy samaan ilmiöön, sillä se riippuu tunteen kohteelle annettusta arvosta, kuten Kaila huomauttaa. Jos arvot ovat pinnallisia, ei niiden toteuttamiseen liity syvästi koskettavia tunne-elämyksiä. Tämä on vahinko, sillä Kaila saattaa olla oikeassa väittäessään, että syvähenkisen elämän lumoukseen sisältyy eräs korkeimmista sisäisistä arvoista, mitä ihmiselämällä voi olla.

Helsingin yliopisto

## Viitteet

- <sup>1</sup> Kailan keskeinen peruste syvähenkisen elämän biologisuuden puolesta on aviditeetin laki, jonka mukaan tarpeen vaatimustaso nousee tyydytyksen lisääntyessä ja päinvastoin. Aviditeetin laki pätee myös henkiseen ja syvähenkiseen elämään. ”Ei ole olemassa mitään henkistä eikä syvähenkistäkään arvoa, joka ei jatkuvan ’nauttimisen’ kautta menettäisi houkutustaan,” toteaa Kaila (1967, 206). Vrt. Kaila 1992, 446, 497; Kaila 1986, 90.
- <sup>2</sup> Työpäiväkirjassaan Kaila pohtii 14.1.1943, että ”90 %, jopa ehkä 99 % minän energiasta on kiimaa ja turhamaisuutta tai molempia yhteensä. Dja kun jokin tilanne paljastaa tämän tosiseikan itsellemme, ja vielä enemmän, jos se paljastuu muille, niin häpeämme tuskallisesti. Kuinka tämä on mahdollista? Kun häpeä on näin voimakas, eikö se osoita, että meissä on sentään paljon muutakin kuin ’kiimaa ja turhamaisuutta’?”
- <sup>3</sup> Kaila pitää eurooppalaisen kulttuurin tieteellisiä, taiteellisia ja teknisiä saavutuksia objektiivisena edistyksen mittana. Artikkelissa ”Oppikoulun tehtävä” (1937) hän esimerkiksi väheksyy intialaista kulttuuria sen ”historiattomuuden” ja ”maailmanpakoisuuden” takia. Toisaalta elämän ykseyden ja kunnioittamisen eettinen periaate vaikuttaa silti nostavan intialaisen kulttuurin syvähenkiseksi, ja samaa perustetta voitaisiin soveltaa Pohjois-Amerikan intiaanikulttuureihin. Meidän ei silti tarvitse pitää kaikkien kulttuurien uskontoja ja taidetta yhtä syvähenkisinä, sillä syvähenkisen elämän laadussa on asteita yksilöiden ja yhteisöjen välillä. Laadullisen edistyksen ajatus sisältyy myös Cassirerin kantilaiseen luonnehdintaan kulttuurista ihmisen etenevänä itsensä vapauttamisen prosessina.

## Lähteet

- Ahlman, Erik. 1937. ”Individualistinen kasvatuspäämäärä.” Julkaisussa *Suomen kasvatusopillisen yhdistyksen aikakauskirja*. 169-179.
- Ahlman, Erik. 1938. *Olemassaolon ”järjellisyys” arvometafyysillisenä ongelmana*. Jyväskylän kasvatusopillisen korkeakoulun julkaisuja 1. Jyväskylä: Jyväskylän kasvatusopillinen korkeakoulu.
- Ahlman, Erik. 1939. *Kulttuurin perustekijöitä*. Jyväskylä-Helsinki: Gummerus.
- Bauman, Zygmunt. 1996. ”Lainsäätäjät ja tulkkeja. Kulttuuri intellektuellien ideologiana.” Teoksessa *Postmodernin lumo*. Suomentanut Jyrki Vainonen. Toimittaneet Pirkko-Liisa Ahponen ja Timo Cantell. Tampere: Vastapaino, 85-118.
- Cassirer, Ernst. 1966. *An Essay on Man*. An Introduction to a Philosophy of Human Culture. New Haven and London: Yale University Press.
- Hume, David. 1985 (1739-40). *A Treatise on Human Nature*. Hammondsworth: Penguin Books
- Husserl, Edmund. 1995. *Fenomenologian idea*. Suomentaneet Juha Himanka, Janita Hämmäläinen ja Hannu Sivenius. Helsinki: Loki-Kirjat.
- Kaila, Eino. 1953. ”Erik Gustaf Ahlman. Muistopuhe 9.1. 1953.” *Suomalainen tiedeakatemia/Esitelmät ja pöytäkirjat*. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia. 55-62.
- Kaila, Eino. 1967. *Persoonallisuus*. 7. painos. Helsinki: Otava.
- Kaila, Eino. 1986. *Syvähenkien elämä*. Keskusteluja viimeisistä kysymyksistä. 3. täydennetty painos. Helsinki: Otava.
- Kaila, Eino. 1992a (1946). ”Muutama sana syvähenkisestä.” Teoksessa *Valitut teokset 2*. Toimittanut Ilkka Niiniluoto. Helsinki: Otava. 412-422.
- Kaila, Eino. 1992b (1937). ”Oppikoulun tehtävä.” Teoksessa *Valitut teokset 2*. Toimittanut Ilkka Niiniluoto. Helsinki: Otava. 42-48.
- Kannisto, Heikki 1994. ”Ihminen ja normatiivinen järjestys: ehdotus filosofisten ihmis-käsitysten typologiaksi.” Teoksessa Timo Laine (toim.): *Ihmisen mallit: symposiumi filosofisesta antropologiasta*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto, 10-29.
- Kant, Immanuel. 1965 (1781). *Kritik der reinen Vernunft*. Köln: Atlas.
- Krohn, Sven. 1977. ”Sinnlosigkeitskrisis oder wiedergefundener Mensch.” Teoksessa Risto Maula (toim.). *Turun yliopiston julkaisuja*, sarja B, no 145. Turku: Turun yliopisto, 11-34.
- Krohn, Sven. 1996. *Etsin ihmistä*. Toimittanut Marita Airakorpi. Helsinki: WSOY.
- Salmela, Mikko. 1999 ”Suomalaiset filosofit kansan oppimestareina.” Teoksessa Timo Airaksinen ja Katri Kaalikoski (toim.): *Opin filosofiaa – filosofian opit*. Helsinki: Gaudeamus, 5-16.
- Salomaa, J.E. 1943. *Yleinen kasvatusoppi*. Helsinki: WSOY.



# MAX SCHELER: ARVOT JA RAKKAUS KASVATTAVAT PERSOONAN

Ulla Solasaari

**M**artin Heideggerin mukaan Max Schelerin (1874-1928) ajattelua leimaa kysymisen totaliteetti.<sup>1</sup> Schelerin filosofialle on tunnusomaista rohkea kysyminen, mutta myös rohkea vastaaminen. Hänen filosofiansa on, kuten hänen elämänsäkin, täynnä yllättäviä käännteitä ja rohkeita ratkaisuja. Niistä on lukijan joskus vaikea löytää johdonmukaisuutta ja yhtenäisyyttä. Tutkijat ovat kuitenkin yhtä mieltä siitä, että filosofisen antropologian alueella Schelerin ajattelu säilytti perusteeseen tasolla johdonmukaisuutensa ja koherenssinsa kaikissa hänen ajattelunsa eri vaiheissa.<sup>2</sup> Ihminen on Schelerin mukaan kehon ja sielun omaava eläin, josta voi henkisyden kautta kasvaa persoona. Tässä kasvamisessa arvoilla ja rakkaudella on keskeinen ja kaksisuuntainen merkitys. Ihmisen rakkaudellinen mielenkiinto oivaltaa ja omaksuu arvoja, mutta tämä omaksuminen tapahtuu aina sen arvorakenteen mukaisesti, joka hänessä jo on valmiina aiempien arvokokemusten perusteella. Arvojen omaksuminen ja todentuminen persoonassa puolestaan edellyttää rakkautta, joka kohdistuu persoonaan hänen itsensä ulkopuolelta.

Scheler katsoo, että ihmistä on tärkeitä tutkia sekä empiirisesti että nimenomaan filosofisesti. Empiirisen tutkimuksen lisääntyessä ja tarkentuessa kasvaa myös vaara, että ihminen redusoidaan siihen, mitä empiirinen tutkimus hänestä kulloinkin tietää. Tällöin ihmisen määritelmä voi jäädä vaille kaikkein tärkeimpiä ulottuvuuksiaan. (Scheler 1972, 194.) Schelerin mukaan ihmisen tutkiminen empiirisen tutkimuksen menetelmillä on mahdollista ainoastaan hänen ruumiillisten ja sielullisten toimintojensa osalta, sillä näiltä osin ihminen on muun luonnon tapaan tutkimuksen ulottuvissa. Scheler erottelee neljä eri tasoa, joilla tällainen tutkimus on mahdollista: 1) elämisen perusenergia (*Gefühlsdrang*), 2) vaistot ja vietit, 3) assosiativinen muisti ja 4) käytännöllinen äly. Näistä alin taso on yhteistä kaikelle elävälle. Seuraavat tasot yhdistävät ihmisiä ja ylempiä eläimiä, ja eläimet voivat lajista riippuen olla kehityksessään esimerkiksi käytännöllisen älyn osalta ihmistä huomattavasti pidemmällä. Näiden lisäksi ihmisessä on kuitenkin vielä 5) henkinen taso, joka on empiirisen tutkimuksen ulottumattomissa. (Scheler 1995, 12-30.)

## Henkisyys

Henkisyys<sup>3</sup> on mahdollista vain ihmiselle ja se tekee ihmisestä laadullisesti erilaisen eläimeen verrattuna. Henkisyiden takia ihminen on lopulta jotain, jota ei voi yksityiskohtaisimman tutkimuksen jälkeen määrittellä. Ihminen on todellisuus, jota voidaan lähestyä käsitteiden ”raja”, ”väli”, ”ylitys” tai ”Jumalan ilmentymä” kautta (Scheler 1972, 186). Henkisyys luo mahdollisuudet persoonaksi, yksilölliseksi ihmiseksi kasvamiselle. ”Apinaromantikot”, kuten Scheler evoluutioteoreetikoina kutsuu, ovat hänen mielestään oikeassa siinä, että ihminen on eläin, yksi sivuhaara selkärankaisten joukossa, mutta kun puhutaan persoonasta, siirrytään kokonaan toiseen asioiden olemusluokkaan. Scheler vertaa persoonaa väriin, tilaan tai aikaan; myöskään niistä mikään ei ole kehittynyt jostakin muusta olevasta. (mts. 190-191.)

Henki Schelerin esittämässä mielessä ei ole mitään yleistä ja ajasta ja paikasta riippumatonta, esimerkiksi kantilaisen järkeen verrattavaa. Henki on aktualisuutta, ja kaikki hengen toiminnot ovat persoonan toimintoja. Ajatus persoonattomasta hengestä on Schelerin mukaan mieleton, eikä hengellä ole persoonan lisäksi mitään muuta eksistenssin muotoa. Henkisyys ihmisessä koostuu kaikesta sellaisesta, jolla on aktin, intentionaalisuuden tai järjellisyuden olemus. (Scheler 2000a, 388-389.) Henkisiin akteihin kuuluvat perustavimpina emotionaaliset aktit ja niiden lisäksi rationaaliset ja tahdon aktit (mts. 82). Persoonaa tulee esille ykseytenä näiden aktien toteutumisessa, keskeytyksestä. Persoonan aktiilonteesta johtuen se ei pysähdy tutkittavaksi persoonan itsensä ulkopuolelta eikä myöskään sisäisen havainnon kautta. Ulkopuolisen tutkijan suorittamat mittaukset ja havainnot ja niihin liittyvä induktio sen enempää kuin fenomenologinen reflektiikkaan eivät tavoita persoonaa. (mts. 386.)

## Tunteet ja arvot

Tunteilla on siis Schelerin ajattelussa perustava asema. Ihmisen suhde omaan itseensä ja ulkomaailmaan syntyy emotionaalisella tasolla. Tunteet havaitsevat ja valikoivat huomion kohteiksi erilaisia sisältöjä. Järki tarkastelee emootioiden jo valikoimia kohteita, ja tahto pyrkii niiden tavoittelemiseen. Emotionaalisista akteista tärkeimmät ovat arvojen tunteminen (*Fühlen*), arvojen järjestykseen asettaminen (*Vorziehen, Nachsetzen*) sekä rakkaus ja viha. (Mts. 82.) Ihminen ei Schelerin mukaan ole perimmältään järkevä tai tahtova, vaan rakastava olento. Rakkauden ja muiden emotionaalisten aktien kohdemaailman muodostavat arvot. Arvot eivät ole reaaliaimailmasta riippumattomia ideaalisia olemuksia, vaan esiintyvät aina asioiden yhteydessä (*cum rebus*).<sup>4</sup> (Scheler 2000b, 356; 1979a, 11, 119.)

Scheler on arvo-objektivistinen, joka ulottaa objektivismiin koskemaan myös arvojen keskinäistä järjestystä. Pääteoksessaan *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik* (1913/16) hän tuo esille arvoalueet, joiden sisältöjä ja

arvojen hierarkisen järjestyksen ihminen hänen mukaansa oivaltaa intuitiivisesti, välittömässä fenomenologisessa kokemuksessa. Arvoalueista alin koostuu suoraan ihmisorganismiin, sen aistitoimintoihin, vietteihin ja haluihin liittyvistä arvoista. Tällä tasolla ovat muun muassa mielihyvä- ja hyötyarvot. Näitä ylemmäksi asetettavat vitaaliarvot, joiden saavuttamisella on yhteys ihmisen fyysiseen ja psyykkiseen hyvinvointiin ja elinvoimaisuuteen. Tämän alueen seurausarvoja ovat muun muassa terveys ja vireys. Edelleen vitaaliarvoja korkeampi on henkisten arvojen alue, jonka keskeisimpiä arvoja ovat totuus, hyvyys, kauneus ja oikeudenmukaisuus. Henkisten arvojen seurausarvoja ovat esimerkiksi esteettiset, tieteen, oikeuden, ja niin edelleen arvot. Ylimpinä ovat pyhän arvot, joista korkein on persoona-arvo. Näiden positiivisten arvojen lisäksi ihmistä ympäröi myös joukko negatiivisia arvoja, jotka nekin asetttavat järjestykseen suhteessa toinen toiseensa siten, että negatiivisuus kasvaa mitä selkeämmin arvot liittyvät henkisen ja pyhän arvoalueisiin. (Scheler 2000a, 122-126.)

Arvojen hierarkisuus paljastuu ihmiselle fenomenologisessa kokemuksessa välittömänä oivalluksena, mutta Scheler perustelee arvojen asettumista suhteessa toinen toiseensa myös rationaalisesti.<sup>5</sup> Tähän perusteluun hän tarjoaa useita kriteereitä. Hänen mukaansa arvo on sitä alempi mitä lyhytkestoisempi se on, mitä helpompi sitä on mitata ja jakaa osiin, mitä enemmän se on riippuvainen aineellisista asioista, mitä pinnallisemmän tyydytyksen se antaa ja niin edelleen. (mts. 107-117.)

## Ordo amoris

Kohdatessaan elämänsä alusta asti erilaisia ja -asteisia arvoja ihminen rakentaa omaa ordo amoristaan. *Ordo amoris*, rakkauden järjestys on tärkein persoona määrittävä tekijä. Schelerin mukaan ihminen tietää kaiken oleellisen toisesta ihmisestä silloin, kun hän tuntee tämän *ordo amoriksen* (Scheler 2000b, 348.) Yksilöllinen rakkauden järjestys vastaa arvojen absoluuttista järjestystä, ja se sisältää ne arvot, jotka ihminen on omaksunut, siinä keskinäisessä järjestyksessä, johon ne ovat asettuneet. Sen enempää arvojen omaksuminen kuin niiden järjestäminenäkään eivät ole tietoisia toimintoja. Mielenkiinnon suuntautuminen tiettyjä arvoja omaaviin asioihin ja ilmiöihin tapahtuu emotionaalisessa, esiloogisessa aktissa, jota Scheler kutsuu arvojen järjestykseen asettamisen aktiksi. Päästessään kosketuksiin positiivisten arvojen kanssa ja myös joutuessaan elämään niiden puutteessa ja negatiivisten arvojen ympäröimänä, ihminen suuntaa mielenkiintonsa siihen asiaan tai ilmiöön, joka valikoituu ensisijaiseksi huomion kohteeksi hänen ordo amoriksensa mukaisesti. Tätä tiedostamatonta valikointia seuraa arvokkaimmaksi koetussa asiassa olevien arvojen tavoittelu. (Scheler 2000a, 265; Scheler 1973, 52, 146-147.)

Opettamisella, vaatimisella, valistamisella ja niin edelleen voidaan saada aikaan muutos ihmisen ulkoisessa käyttäytymisessä, mutta ei rakkauden järjestyksessä itsessään. Ihmisen *ordo amorikseen* perustuvaa mielenlaatua ei

voida muuttaa suorilla kasvatusoimilla, sen sijaan muutosyritykset johtavat usein todellisen mielenlaadun kätkemiseen. (Scheler 2000a, 132-133.) Muutos rakkauden järjestyksessä voi tapahtua vain arvojen omaksumisen kautta, joten arvojen esillä pitäminen nousee scheleriläisessä kasvatusajattelussa tärkeimmäksi kasvatustehtäväksi.

## Rakkaus ja muut intentionaaliset aktit

*Ordo amoris* määrää, millaisena ihminen näkee ja kokee maailman ja oman ympäristönsä. Myös luonnon muuttumattomat tosiasiat näyttäytyvät eri ihmisille erilaisina riippuen heidän rakkauden järjestyksestään; sama pelto näyttäytyy erilaisena taidemaalariille, maanviljelijälle, luonnonsuojelijalle ja niin edelleen. Jokainen arvoja omaksuva akti toisaalta heijastaa ihmisessä jo olevaa *ordo amoriksen* rakennetta ja toisaalta lisää siihen uusia rakenneosia. Näin ihminen rakentuu keskeytyksettä kohti jotakin sellaista, joka edustaa samanaikaisesti sekä pysyvää identiteettiä että jotain täysin uutta. *Ordo amoriksen* käsitteen kautta persoona on ymmärrettävissä identiteetin omaavana aktiensa ykseytenä.<sup>6</sup> (Scheler 2000b, 349.)

Omaksuttavien arvojen luonteesta riippuen niihin kohdistuva emotionaalinen akti voi olla eriasteisesti intentionaalinen. Mitä enemmän aktit suuntautuvat välittömistä kehon toiminnoista riippumattomiin arvoihin sitä voimakkaammaksi intentionaalisuus kasvaa ja sen myötä yksilölliseksi persoonaksi kasvaminen mahdollistuu. Schelerin mukaan intentionaalisuus on arvon ja arvon emotionaalisen tuntemisen välinen suhde (Scheler 2000a, 262-263). Tämän suhteen olemus on rakkaus (Scheler 1979b, 243). Emootio ihmisessä kohoaa rakkauden tasolle silloin, kun siihen sisältyy intentio korkeampia arvoja kohti kohteessaan. Rakkaus aavistaa enemmän kuin mitä empiriassa on nähtävillä ja koettavissa. (Scheler 1973, 156.) Se ei silti idealisoi kohdettaan tai parantele sitä tai, jos kohde on ihminen, velvoita sitä muuttumaan. Rakkaus ei sulje silmiä todellisuudelta ja kohteen heikkouksilta, mutta suuntautuu kuitenkin koko ajan kohti korkeampia arvoja, määrittelemättä niitä etukäteen. (mts. 160-161.) Kun rakkaus houkuttelee arvoja esille, viha puolestaan pyrkii tekemään tyhjäksi kohteensa arvot. Se pyrkii aktiivisesti mitätöimään erityisesti korkeampia arvoja, ja tekee siten järjestykseen asettamisen aktit sokeiksi niille. (mts. 157.)

Rakkaus on Schelerin mukaan vihaa alkuperäisempää ihmisessä, ja viha perustuu aina positiiviselle tunteelle. Ennen vihaa ihminen on tuntenut rakkautta tai muuta myönteistä mielenkiintoa, joka on kohdistunut siihen, mitä hän nyt vihaa tai johonkin sitä muistuttavaan asiaan tai ilmiöön. Turhautuminen rakastetun arvon tavoittelussa muuttaa mielenkiinnon luonnetta, ja rakkaus muuttuu esim. kateudeksi<sup>7</sup> tai negatiivisimmillaan vihaksi, joka kohdistuu arvonkantajaan kokonaisuudessaan. Rakkaus on ennen vihaa myös tapauksessa, jossa kohde herättää välitöntä vihaa. Vihan syynä voi olla kohteessa esille tuleva rakastetulle arvolle vastakkainen arvo, arvokkaan syrjäyttäminen ja arvottoman nostaminen sen tilalle,

tai muu sellainen. (Scheler 2000b, 368-370.) Vaikka viha voi herätä edellä mainittujen arvojen absoluuttiseen järjestykseen liittyvästä tietoisuudesta, ei Scheler esitä vihaa myönteisenä voimana, koska siihen sisältyy aina arvoja erittelemätön tendenssi alentaa vihatun kohteen arvoa yleensä.

Schelerin mukaan vihan ja rakkauden aktiivune erottaa ne reaktiivisista tunteista, joissa on kysymys tunteena ilmenevästä ”vastauksesta” sille, mitä kohteessa on havaittu. Rakkaus ja viha suuntautuvat kohteisiinsa spontaanisti. Niihin molempiin sisältyy luovaa voimaa, joka saa aikaan arvojen esille tulemisen kohteessa. Rakkauden suunta on positiivinen, se houkuttelee kohdettaan kasvamaan positiivisten arvojen edellyttämään suuntaan mahdollisimman korkealle. Vihan suunta on päinvastainen, se nostaa esille negatiiviset arvot ja mitätöi positiiviset. Sen läsnäolo johtaa positiivisen kehityksen tyrehtymisen ja taantumiseen. (Scheler 1973, 146-146, 155, 164.)

Rakkaudessa ja nimenomaan sen suuntautumisessa kohti korkeampia arvoja tulee esille Schelerin korostama ”sydämen logiikka”, joka eroaa järjen logiikasta.<sup>8</sup> Tunne-elämä ei siis ole kaoottisuuden ja sekasorron lähde ihmisessä, vaan sillä on yhtä absoluuttinen järjestys kuin puhtaalla logiikalla. Samalla tavoin kuin tunne ei voi ratkoa loogisia ongelmia, ei järki voi käsittää arvojen maailmaa. Arvojen ymmärtämisessä järki on yhtä sokea kuin korva on väreille tai yhtä kuuro kuin silmä on äänille. (Scheler 2000a, 260.) Järki pyrkii kohteidensa perinpohjaiseen ja tyhjentävään analyysiin. Rakkaus ei tähän kykene, sillä rakkauden olemus on suuntautumista loputtomasti uusia arvoja kohti kohteessaan. Tästä johtuen sille on ominaista pitäytyminen samassa kohteessa ja siinä piilevien arvojen esille nostaminen (Scheler 1973, 146).

Rakkauden kohteena oleminen tai sen puute on yksi persoonan kehitystä voimakkaasti määräävä tekijä. Persoonaksi kasvaminen edellyttää *ordo amoriksen* rakentumista mielihyv- ja vitaaliarvojen ohella myös ylempien arvojen kautta. Schelerin mukaan arvojen luonteeseen kuuluu, että alimmat, suoraan kehon toimintoihin liittyvät arvot ovat ”vahvoja” ja ylimmät, ihmisorganismista riippumattomat ”heikkoja” (Scheler 1995, 52). Alimpien arvojen saavuttaminen on usein vaivatonta ja tuottaa välittömästi tyydytyksen ja mielihyvän tiloja. Sen sijaan henkisten, esimerkiksi tieteen ja taiteen arvojen omaksuminen vaatii harjaantumista ja kurinalaisuutta. Ne voivat valikoitua rakkauden kohteiksi, mutta eivät tule osaksi *ordo amorista*, jos niiden tavoittelemiseen ja omaksumiseen liittyvät taidot puuttuvat.

Arvojen omaksumiseen ja persoonan esille kasvamiseen liittyvien kykyjen ja taitojen kehittämisessä ei kuitenkaan pidä kiirehtiä. Scheler yhtyy freudilaiseen näkemykseen lapsuuden merkityksestä ihmisen kehityksessä. Lapsuudella on korvaamaton itseisarvo. Sen aikana luodaan ne *ordo amoriksen* perusrakenteet, joiden mukaan myöhemmän kasvun suunnat määräytyvät. (Scheler 1973, 115.) Pieni lapsi ei Schelerin mukaan kuitenkaan voi olla persoona. Lapsuuden kokemismaailma on eriytymätöntä ja sitä leimaa kosmovitaalinen ykseydentunne. Lapsi elää sulautuneena ympäristönsä kokemuksiin ja niitä ohjaaviin arvosisältöihin. (mts. 42-43.) Lapsessa voidaan määrätietoisesti kasvatuksen kautta saada aikaan suorituksia, jotka

liittyvät esimerkiksi kulttuurin tai pyhän arvoihin. Lapsi voi tuottaa eri mittarein mitattuna hyvinkin korkeatasoisia esimerkiksi taiteellisia, tieteellisiä tai uskonnollisia suorituksia. Ne eivät kuitenkaan kerro suorittajasta, lapsesta itsestään hänen arvostustensa tasolla välttämättä mitään. Sen sijaan niistä voidaan päätellä, mitä lasta ympäröivät kasvattajatahot arvostavat ja millaisia luontaisia kykyjä lapsella on näiden arvostusten välittämiseen. Lapsi elää siis me-elämää. Tämä on tosin Schelerin mukaan normaalitila myös aikuisen elämässä (mts. 239). Persoonaksi kasvaminen mahdollistuu vasta siinä vaiheessa, kun ihmisen aktiivisuus arvojen omaksumisessa ei ole riippuvaista muista persoonista eikä ohjaudu esimerkiksi kasvattajien tai ystävien arvostusten perusteella, vaan perustuu ihmisen omiin intentioihin ja niiden kautta saavutettaviin arvoihin.<sup>9</sup> (Scheler 1973, 130-131.)

## Persoonan eettinen käsite

Schelerin etiikassa perusarvot itsessään eivät ole moraalisia tai ei-moraalisia. Moraaliset arvot ovat seurausarvoja, jotka tulevat esille arvojen järjestykseen asettamisen aktissa, ja sen myötä kaikessa ihmisen ajattelussa, tahdossa ja toiminnassa.<sup>10</sup> Tästä johtuen persoonan käsite on kauttaaltaan eettinen. Jokainen akti, jossa persoona preferoi jonkin arvon ja pyrkii realisoimaan sen, on moraalista toimintaa. Moraalinen hyvä ei Schelerin ajattelussa ole mitään persoonasta ja hänen akteistaan riippumatonta, vaan ”hyvä” ja ”paha” ovat nimenomaan persoonan arvoja. (Scheler 2000a, 47- 49.) Persoonan ei siis Schelerin filosofian valossa voi määrittellä itseään ja moraalista statustaan esimerkiksi kertomalla arvoistaan tai niiden keskinäisestä järjestyksestä. Persoonan eettinen luonne tulee esille persoonalle itselleen ja toisille vain aktiensa toteutumisessa. (Scheler 1973, 168.)

Persoonan arvot eivät ole saavutettavissa tahtomisen kautta ja toimimalla jonkin ennalta asetetun tavoitteen suunnassa. Ne tulevat yksilön ulottuville silloin, kun hän spontaanisti toimii oman henkisyytensä erityislaadun mukaisesti. Käytännössä tämä merkitsee sitä, että mistään yleisistä moraalisisista velvollisuuksista tai universaalien järjen vaatimuksista ei voida laatia kaikkia persoonia koskevia luetteloita. Vaikka persoonan toiminnan tulee ankkuroitua yleispäteviin arvoihin ja niiden priorisointiin alhaalta ylöspäin, ei yksilöllisen tehtävän ja kutsumuksen toteutumiselle voida asettaa kaikkina aikoina ja kaikkialla päteviä normeja. Mitä enemmän arvomaailma laajentuu ja saavuttaa uusia tasoja, sitä voimakkaammin yksilöllisyys tässä mielessä kasvaa. Scheler ulottaa tämän yksilöllisyyden koskemaan myös loogiseen ajatteluun liittyviä arvoja. (Scheler 2000a, 498-501.)

Individualismi ei kuitenkaan ole rajatonta. Persoonan toimintaa rajoittaa arvojen universaali järjestys ja siitä seuraava ylemmän arvon priorisoinnin moraalinen periaate. Lisäksi persoonan on Schelerin mukaan pidettävä mielessään myös yhteisöpersoonan ja sen vaatimukset. Yhteisö muodostaa yksilön tapaan persoonan, jolla on oman eetoksensa mukainen arvojärjestys ja siitä seuraava omintakeinen arvojen järjestykseen asettamisen logiikkansa. Yksittäispersoonan ja yhteisöpersoonan suhteita säätelee solidaarisuusperiaate. Yksilön ja yhteisön arvostusten

välille voi syntyä jännite, ja on mahdollista, että yksilö omien arvojensa toteuttamisella vinouttaa koko yhteisön arvosuuntautumista. Scheler tosin katsoo, että jännite voi syntyä myös siksi, että yksilön arvot edustavat yhteisön arvostuksia korkeampaa tasoa. Solidaarisuusperiaatteen mukaan ihminen on molemmissa tapauksissa vastuussa, paitsi omasta elämästään, myös yhteisöpersoonan muiden jäsenten asenteista, tekemisistä ja haluamisista.<sup>11</sup> (mts. 506.)

Yksilön ja yhteisön elämään liittyy Schelerin ajattelussa myös erottelu intiimiin ja sosiaaliseen persoonaan. Sosiaalinen persoonansa osalta ihminen elää jaetussa kokemusmaailmassa toisten yhteisön jäsenten kanssa. Intiimin persoonan olemista leimaa täydellinen yksinäisyys, jota mikään kommunikaation määrä tai laatu ei voi poistaa yksilön elämästä. Kenelläkään ulkopuolisella ei ole pääsyä intiimin alueelle eikä persoona tältä osin voi olla suhteessa toiseen persoonaan. (mts. 548-550.) Koska persoona on sosiaalisen ja intiimin ulottuvuuden muodostama kokonaisuus, molemmat ovat läsnä hänen toiminnassaan. Tästä johtuen harmonia näiden kahden välillä on itsessään positiivisen arvon kantaja ja harmonian puute kantaa negatiivista arvoa. Scheler katsoo, että on virheellistä arvioida persoonan toiminnan moraalista luonnetta vain sosiaalista persoonaa koskevien, kaikille yhteisten mittapuiden mukaan. Yhtä virheellistä on ajatella, että ainoastaan intiimi osa persoonaa on moraalisten arvojen kantaja. Tasapaino yksilöllisyyden ja yhteisöllisyyden välillä säilyy, kun persoona ymmärretään molempien ulottuvuuksiensa muodostamana kokonaisuutena. Tästä kuitenkin seuraa, että ihmisen toiminnan moraalii jää aina osittain arvioinnin ulottumattomiin, eikä toisen ihmisen tuomitsemiseen tai kiittämiseen ole kattavia perusteluja. (mts. 556-557.)

## Sivistystieto ja persoona

Myös tiedon käsite saa Schelerin sivistysfilosofiassa merkityksensä persoonan kehittymisen kautta. Scheler etsi tiedon ykseyttä sen ontologiasta ja päätyi erottelemaan tietämisen (*Wissen*) ja tiedon (*Erkenntnis*) toisistaan. Schelerin mukaan tietäminen on olemissuhde, jossa tiedon subjekti, suuntauduttuaan ensin rakkautta kohti toista olevaa, omistaa tämän tiedon kohteen osaksi itseään ilman että tiedon kohteessa tapahtuisi muutosta. Sen sijaan tietävässä subjektissa itsessään tapahtuu muutos. Tietäminen ei siten Schelerin mukaan ole tiedon omaksumista, vaan muuttumista (*anderswerden*), tulemista joksikin. Se mitä tietämisessä omistetaan, tulee osaksi persoonaa. Tätä muutosta persoonassa Scheler kutsuu sivistystiedoksi, joka kattaa kaikki inhimillisen tiedon alueet fysiikasta mystiikkaan ja matematiikasta historiaan. Sivistystiedon seurauksena on sitten yksittäisiä tosi-asioita koskevan tiedon hankkiminen eri tieteenaloille ominaisen tiedonkäsitteen rajoissa. (Scheler 1980, 203-205.)

Kun tieto on tullut osaksi tietävää ja asettuu hänessä myöhempää tiedon hankkimista ohjaaviksi kategorioiksi, on Schelerin mukaan tapahtunut tiedon funktionalisoituminen. Tiedon itsessään eloton aines muuttuu funktionalisoitumisen kautta eläväksi voimaksi, joka strukturoi havainnontekoa muotoina, sääntöinä ja

niin edelleen. Kysymyksessä ei ole ainoastaan ajattelua koskettava prosessi, sillä esimerkiksi käsitteellinen ajattelu on mahdollista pitää irrallaan ihmisen muista toiminnoista. Sen sijaan funktionalisoitunut tietäminen koskettaa koko persoonaa. Sivistystiedolle on ominaista, että sen alkuperää ei pystytä osoittamaan, mutta se itse osoittaa olemassaolonsa persoonassa. Sivistystä ei voida ilmaista tapojen, tosiasiajoukkojen tai sääntöjen kautta. Se tulee esille yksittäisen persoonan ”toisena luontona”.<sup>12</sup> (Scheler 1995, 107-108.)

Tiedon funktionalisoituminen ei merkitse välttämättä yksittäisiin tietoihin liittyvää määrällistä kasvua, vaikka ne usein esiintyvätkin rinnakkain. Kysymys on ennen muuta laadullisesta muutoksesta, josta Scheler käyttää nimitystä hengen kasvu. Kasvu kattaa kaikki henkisen piiriin kuuluvat emotionaaliset, loogisen ajattelun ja tahdon aktit. Rakastamisen, arvoerotellujen tekemisen, järkevän ja johdonmukaisen ajattelun ja niin edelleen kyvyt sekä tahdonvoima kasvavat. (Scheler 2000a, 82-83.)

lhminen voi olla enemmän

Max Schelerin ajattelu erityisesti fenomenologisella kaudella (n. 1906-1922)<sup>13</sup> perustuu suurelta osin arvojen, rakkauden ja persoonan käsitteille. Scheler vastusti naturalismia muun muassa siksi, että hän oivalsi naturalismin hyväksymisen johtavan esimerkiksi juuri mainittujen käsitteiden sisällön merkittävään ohenemiseen. Jos ihmisen rakkaus kokonaisuudessaan redusoituu vietteihin ja vaistoihin, se, mitä hän arvostaa yksinomaan hänen itsesäilytykseensä, ja persoona kaikissa ilmenemismuodoissaan tapahtumiin ihmisorganismissa, saa näiden käsitteiden ympärillä käytävä filosofinen keskustelu väistämättä luonteen, joka tuntuu unohtavan jotain oleellista ihmisestä. Onko todellakin niin, että rakkaus on vain kohteen mielihyvähakuista haluamista tai hoivavietin toteuttamista? Mitä evoluution ja lajinsäilymisen kannalta mielekäästä on siinä, että useat ihmiset vetäytyvät luostariin pyhyyden äärelle? Onko kolmasluokkalaisen intohimoinen kiinnostus hämähäkkeihin pelkkää fysiikkaa ja kemiaa hänen aivoissaan, ja niin edelleen. Scheler ei hyväksy ihmisen redusoimista sen enempää luonnon prosesseihin kuin henkeenkään. Ihmisessä on kaikki se mitä naturalismin piirissä häneen kokeellisen tiedon kautta liitetään, mutta sen lisäksi hänessä on hänen henkisyytensä vuoksi mahdollisuus myös enempään.

Helsingin yliopisto

Viitteet

<sup>1</sup> Heideggerin muistosanat Schelerille ks. Heckmann 1998, 9-10.

<sup>2</sup> Ks. esim. Brujic 1998, 98; Sander 1996, 94.



- <sup>3</sup> Scheler itse ei käytä käsitettä henkisyys, vaan henki. Hengen käsitteen käyttäminen johtaa kuitenkin herkästi harhaan siihen liittyvän substanssijattelun vuoksi. Schelerin filosofiassa henki ei tarkoita olevaisen perustekijää tai muuta sellaista, vaan pikemminkin persoonaan sidottua ominaisuutta, joka ilmenee yksilöllisesti. Ks. myös Sander 1996, 93.
- <sup>4</sup> Muun muassa Branca Brujic (1998, 99) korostaa Schelerin arvokäsityksen eroa oppeihin, joissa arvot käsitetään joko ideoina, jotka ovat olemassa ennen esiintymistään asioissa (*ante res*) tai tulevat esille vain yksittäisissä asioissa (*in re*) tai konstruoidaan koetun perusteella (*post res*).
- <sup>5</sup> Intuitio ja sitä seuraava systemaattinen, havaittua rationaalisesti erittelevä analyysi muodostavat Schelerin fenomenologisen metodin päävaiheet. Ks. esimerkiksi Cho 1990, 156.
- <sup>6</sup> Vrt. Urbano Ferrer 2000, 86-88 ja Christian Bermes 2000, 160.
- <sup>7</sup> Kateuden tunteesta Schelerin filosofiassa ks. Puolimatka 1999, 77-82.
- <sup>8</sup> Scheler omaksui ”sydämen logiikan” käsitteen Blaise Pascalilta. Ks. Pascal 1996, 187.
- <sup>9</sup> Ks. myös Sander 2001, 94-95.
- <sup>10</sup> Arvojen ja moraalien yhteydestä Schelerin filosofiassa ks. Blosser 1995, 62-69.
- <sup>11</sup> Yhteisöpersoonan ja yksittäispersoonan suhteesta ks. myös Scheler 2000a, 510-548, Scheler 2000c, 371-377.
- <sup>12</sup> Yleissivistyksestä ja persoonasta Schelerin filosofiassa ks. myös Windheuser 1990, 132-149.
- <sup>13</sup> Schelerin filosofian jakautumisesta eri kausiin ks. Henckmann 1998, 13, vrt. Sander 2001, 23.

## Lähteet

- Blosser, P. 1995. *Scheler's Critique of Kant's Ethics*. Athens: Ohio University Press.
- Brujic, B. 1998. ”Ethos und geschichtlicher Werdeprozess.” Teoksessa Bermes, C., Henckmann W., Leonardy, H. (toim.) *Denken des Ursprungs Ursprung des Denkens*. Würzburg: Königshausen & Neumann
- Cho, J.O. 1990. *Liebe bei Max Scheler*. München.
- Henckmann, W. 1998. *Max Scheler*. München: Beck.
- Pascal, B. 1996. *Mietteidä*. Suomentaja Martti Anhava. Porvoo: WSOY.
- Sander, A. 1996. *Mensch-Subjekt-Person Die Dezentrierung des Subjekts in der Philosophie Max Schelers*. Bonn: Bouvier.
- Sander, A. 2001. *Max Scheler zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Scheler, M. 1972. ”Zur Idee des Menschen”. Teoksessa Scheler, M. *Gesammelte Werke 3 Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*. Bern: A. Francke AG, 173-195.
- Scheler, M. 1973. ”Wesen und Formen der Sympathie”. Teoksessa Scheler, M. *Gesammelte Werke 7 Wesen und Formen der Sympathie*. Bern: A. Francke AG, 9-258.
- Scheler, M. 1979a. ”Entwurf und idea ante res”. Teoksessa Scheler, M. *Gesammelte Werke 11 Schriften aus dem Nachlass Band II Erkenntnislehre und Metaphysik*. Bern: Francke, 119-120.
- Scheler, M. 1979b. ”Liebe”. Teoksessa Scheler, M. *Gesammelte Werke 11 Schriften aus dem Nachlass Band II Erkenntnislehre und Metaphysik*. Bern: Francke, 242-244.

- Scheler, M. 1980. "Erkenntnis und Arbeit". Teoksessa Scheler, M. *Gesammelte Werke 8 Die Wissensformen und die Gesellschaft*. Bern: A. Francke AG, 191-382.
- Scheler, M. 1995. "Die Stellung des Menschen im Kosmos". Teoksessa Scheler, M. *Gesammelte Werke 9 Späte Schriften*. Bonn: Bouvier, 9-71.
- Scheler, M. 2000a. *Gesammelte Werke 2 Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Bonn: Bouvier.
- Scheler, M. 2000b. "Ordo amoris". Teoksessa Scheler, M. *Gesammelte Werke 10 Schriften aus dem Nachlass Band I Zur Ethik und Erkenntnislehre*. Bonn: Bouvier, 347-376.
- Scheler, M. 2000c. "Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt". Teoksessa Scheler, M. *Gesammelte Werke 5 Vom Ewigen im Menschen*. Bonn: Bouvier.
- Puolimatka, T. 1999. *Kasvatuksen mahdollisuudet ja rajat*. Helsinki: Kirjayhtymä.
- Windheuser, K. 1990. *Die Idee der allgemeinen Bildung bei Max Scheler ein Bildungsphilosophischer Beitrag zur Erziehungswissenschaft*. Frankfurt (Main): R.G. Fischer.

# AMERIKKALAINEN PERSONALISMI

Sami Pihlström

Yhdysvaltalainen filosofia tunnetaan pragmatismin perinteestä, joka muotoutui Cambridgessa, Massachusettsissa 1800-luvun lopulla ja joka vuosisataa myöhemmin nousi jälleen keskeiseen asemaan angloamerikkalaisessa filosofiassa. Tarkastelen seuraavassa marginaalisemmaksi jäänyttä amerikkalaisen ajattelun traditiota, *personalismia*, jonka syntysijat eivät sijainneet sen enempää ajallisesti kuin maantieteellisestikään kaukana pragmatismien kehdestä, 1800-luvun lopun Harvardista. Personalismin perustajana pidetään Boston Universityn School of Theologyn professoria Borden Parker Bownea (1847-1910).<sup>1</sup> Hänen seuraajistaan tärkeimpiä oli Bostonissa oppi-isänsä mukaan nimetyssä oppituolissa eli Borden Parker Bowne -professorina työskennellyt Edgar Sheffield Brightman (1884-1932), mutta myös eräät muut hänen oppilaansa, kuten Albert C. Knudson (1873-1953) ja *The Personalist* -lehden perustaja Ralph Tyler Flewelling (1871-1960), luetaan ”Bostonin personalisteihin”.<sup>2</sup> Näiden 1900-luvun filosofian valtavirrasta syrjään jääneiden hahmojen ajattelu on eräänlaista pragmatismien perinteen aluskasvillisuutta tai reuna-alueiden lajistoa, johon tutustuminen saattaa auttaa ymmärtämään syvemmin myös ennestään tunnetumpaa amerikkalaisfilosofiaa.<sup>3</sup> Sekä pragmatismi että personalismi nousivat amerikkalaisen filosofian ”idealistsesta konsensuksesta” (Kuklick 2001, 111 ff.), 1800-1900-luvun vaihteessa liki yksimielisesti omaksutusta vakaumuksesta, jonka mukaan todellisuus on perusluonteeltaan mentaalinen tai henkinen.<sup>4</sup> Teologisessa suuntautumisessaan personalismi oli protestanttista, erityisesti (joskaan ei yksinomaan) metodistista. Näin se tarjoaa epätavallisen esimerkin uskonfilosofisen ajattelun ja elävän uskonnollisen perinteen läheisestä yhteydestä (Smith 1970, 180-181).<sup>5</sup>

Pragmatismiin personalismi nivoutuu etenkin F.C.S. Schillerin (1864-1937) kautta. Schillerin ”humanismi” oli lähellä William Jamesin pragmatismia, ja Schiller jopa käytti termiä ”personalismi”.<sup>6</sup> Kuten James ja Schiller, myös personalistit kritisoivat metafysiista realismia, absoluuttista idealismia ja ateismia, puolustaan persoonallisen, subjektiivisen, näkökulmasidonnaisen kokemuksen merkitystä tietoteoriassa, metafysiikassa ja etiikassa – sekä uskonnollisen uskon oikeutusta.<sup>7</sup> Vapaata, vastuullista yksilöä ja tällaisten yksilöiden yhteisöä painottaessaan personalismi on merkittävä moraalifilosofinen suuntaus ja korostaa myös etiikan

ja uskonnon yhteyttä, mutta sitä ei pidä rajata eettiseksi teoriaksi. Siihen sisältyy vahvan eettis-teologisen dimension ohella ytimeltään *idealistinen* metafyyysinen teoria todellisuuden perusluonteesta (ks. Lavelly 1991, IV). Yritän lyhyesti selvittää, millainen tuo teoria on (tai oli) ja millaiselta sen suhde pragmatismiin näyttää. En vertaile pragmatismien klassikoiden näkemyksiä personalismiin yksityiskohtaisesti vaan keskityn heistä selvimmän personalistiseen, Schilleriin. En myöskään voi juuri paneutua personalistien oppien eroihin, vaikka niitäkin oli.

## Bowne, Brightman ja heidän seuraajansa

Personalistisesti tulkittua teismiä ja idealismia puolustanut Bowne oli melko huomattava ajattelija 1800-1900-luvun taitteen Yhdysvalloissa (Reese 1996a; Kuklick 2001, 111-115).<sup>8</sup> Hän käsitti todellisuuden ”persoonallisena” ja esitti, ettei maailmaa pidä ymmärtää persoonista riippumattomaksi materiaalisiksi systeemiksi. Ajattelua, kokemusta ja tietoa ei voida mekanistisesti tulkita mielen ulkopuolisten voimien tuotteiksi (ks. Bowne 1897). Tietoteorian on päädyttävä teismiin (mts. 316). Näin ovat myöhemmätkin personalistit väittäneet. Kun *The Personalist Forum* aloitti ilmestymisensä 1985, jolloin liikkeen aiempi äänenkannattaja, 1920-1979 ilmestynyt *The Personalist*, oli jo lopettanut toimintansa, uuden julkaisusarjan toimittaja Thomas Buford (1985) määritteli personalismien filosofiaksi, joka perustuu ”persoonallisten kategorioiden” redusoitumattomuuteen ja ensisijaisuuteen. Nämä kategoriat, hän selitti, koskevat merkitystä pikemmin kuin syytä, kunnioitusta pikemmin kuin voimaa, moraalista arvoa pikemmin kuin tehokkuutta ja ymmärtämistä pikemmin kuin selittämistä. Aiemmin *The Personalist*in päätoimittaja R.T. Flewelling (1942a, 6) oli luonnehtinut ajattelutapaa eksplisiittisesti teologisin termein ja todennut, että maailma on persoonallinen: on vain persoonia (sekä äärellisiä yksilöitä että ylin luova Äly) ja sitä mitä persoonat luovat (vrt. Knudson 1927, 76; Smith 1970, 180).

Viime vuosisataa leimanneissa filosofisten koulukuntien välienselvittelyissä personalismi on lähempänä hermeneutiikkaa ja fenomenologiaa kuin matemaattis-luonnontieteellisesti orientoitunutta analyttistä filosofiaa, vaikka perinteinen teismi ei ole nauttinut suuresta suosiosta kummassakaan traditiossa. Sekä ”materialistiset” että ”vitalistiset” kategoriat ovat Bufordin (1985) mukaan johdettavissa persoonallisten kategorioiden viitekehuksesta; näin todellisuus näyttäytyy ”persoonien yhteisönä”, johon kuuluu myös Jumala. Filosofin tehtävänä on tarkastella ongelmia, jotka kohtaavat persoonia, ”moraalisubjektina maailmankaikkeudessa olemisen haasteen ymmärrettäväksi tekemisen ja siihen adekvaatisti vastaamisen ongelmia”(mt.).<sup>9</sup> W.H. Werkmeister (1951) sisällyttää personalismiin ”uskon” (*faith*) ja metafyyysis-epistemologisen ”opin” (*doctrine*). Jälkimmäisen ydintä ovat teismi sekä naiivin empirismin vastainen käsitys, jonka mukaan tieto on kokemuksen tulkintaa (mts. 354-355); edellinen kohdistuu paitsi Jumalaan myös ihmiseen luovana olentona. Tämä ”usko ihmiseen” täsmentyy yksilöllisyyden, luovuuden, henkisyden ja sosiaalisuuden korostukseksi (mts. 351-353).

John H. Lavelly (1991, III) korostaa, että Bostonin personalismin juuret ovat muun muassa platonismissa ja kantilaisuudessa, joskaan personalismia ei voida samastaa näistä kumpaankaan. Lavelly lähtee liikkeelle Brightmanista, joka Bownen tapaan kirjoitti laajan, sekä etiikkaa että uskonnonfilosofiaa sisältävän tuotannon.<sup>10</sup> Bownea, Brightmania, Knudsonia ja muita varhaisempia kirjoittajia seuraten Lavelly tähdentää, että personalismiin sisältyy olennaisesti teismi, oppi Jumalasta todella olemassaolevana (ei-luotuna) persoonana. Mutta personalismi on *pluralistista*: Jumalan ohella on olemassa useita (luotuja) persoonia. Persoonallisten olentojen moneutta ei pidä typistää hegeliläisten absoluuttisten idealistien monistiseksi teoriaksi.<sup>11</sup> Jos olisi vain yksi ”superpersoona”, personalismin avainajatus, yksilöllisten näkökulmien merkityksen tunnustaminen, kariutuisi. Ei olekaan yllättävää, että absoluuttisten idealistien näkemyksissä Jumala, absoluutti, yleensä lakkaa olemasta aito persoona. Personalisti väittää, ettei ei-persoonallisia olioita todellisuuden perustavassa metafyyysisessä järjestelmässä lainkaan ole, joten itsetietoinen, vapaa ja luova persoona on paitsi kaiken arvon myös kaiken reaalisen lähde: ”[...] metafyyysisenä mallina persoonan täytyy kattaa olioiden koko kirjo yhtäältä ihmisistä alempien olevien suuntaan ja toisaalta korkeimman Persoonan [Jumalan] suuntaan.”(mt.). Personalismi voidaankin määritellä lyhyesti sanomalla, että kaikki, mitä on olemassa, on jollakin tavalla mentaalista tai mielelle eli persoonalliselle tajunnalle annettua: ”[...] kaikki, mikä on olemassa (tai subsistoi), on mielessä, mielestä tai mielelle jollakin tasolla”(mt. IV). On siis olennaisesti kahdenlaisia persoonia: ei-luotu persoona, Jumala, ja luodut persoonat.<sup>12</sup>

Lavelly (mt., III) vertaa personalismia Buberin (1923) käsitykseen dialogisesta suhteesta Jumalaan tai luontoon ”sinänä”. Toiset, jopa luonto tai jumaluus, kohdataan aitoina keskustelukumppaneina. Kausaliteettikin on persoonallinen voima (Knudson 1927, 210-225; 1930, 169-170). Niinpä luoja-Jumalan suhdetta luotuun maailmaan ei pidä ymmärtää klassisen teismin dualistisen mallin mukaan. Jumala ei luo maailmaa *ex nihilo*, eikä luodulla luonnolla ole ontologista identiteettiä Jumalan ulkopuolella, vaan luonnonjärjestys on Jumalan ”käyttäytymistä” (*behavior*) tai ilmestystä, epifaniaa. Luonto on olemassa jumalallisen persoonan manifestaationa. (Lavelly 1991, IV.) Ei tosin ole helppoa ymmärtää, kuinka tämän kanssa sopii yhteen ajatus äärellisten persoonien vapaudesta ja ontologisesta riippumattomuudesta. Perinteisen teismin vaikeudet jäävät vaivaamaan personalismia: eivätkö ihmisetkin ole vain Jumalan epäpersoonallisia ilmentymiä, jos koko luotu maailma ilmentää Luojaansa? Toisaalta personalismi – Lavellyn kannattamassa brightmanilaisessa muodossa – sitoutuu yleensä ajatukseen äärellisestä, rajoittuneesta Jumalasta.<sup>13</sup>

Persoonan käsite on joka tapauksessa personalistille metafyyysisesti ensisijainen, perustavampiin käsitteisiin palautumaton. Persoona on ”kokonaisuus”, järjen, tahdon ja tunteen ykseys, joka ei redusoidu osiensa summaksi, toisin kuin ”atomistit” uskottelevat (Beck 1938).<sup>14</sup> Mikään persoona perustavampi ei selitä, mikä persoona on. Tällainen luonnehdinta ei sisällä eksplisiittistä persoonan määritelmää, mutta ehkei pluralisti voi sellaiseen pyrkiäkään. Persoonia on *monenlaisia*, ainakin potentiaalisesti. Persoonien (perheyhtäläisiä) tunnusmerkkejä

ovat järki, tietoisuus, vapaus, luovuus, suhteellinen pysyvyys, moraalinen vastuu ja arvokkuus, mutta mikään näistä ei ole persoonan olemus.

## Schillerin personalistinen humanismi

Schiller on pragmatismitutkimuksessa likipitään unohtettu, kuten Heikki Kupi (1998) on todennut.<sup>15</sup> Kuitenkin hänellä oli kiinnostavia yhteyksiä pragmatismiin klassikoihin Peirceen, Jamesiin ja Deweyiin – eikä hän ollut yksinomaan vastaanottavana osapuolena, jos Kupin tulkintoja on uskominen. Häntä voidaan pitää välittäjänä, joka toi eräitä saksalaisen filosofian (Kant, Fichte, Nietzsche) ideoita pragmatismiin, lähinnä Jamesin ja Deweyn ajatteluun. Hänen panoksensa pragmatismiin kehitykseen lienee merkittävin eurooppalaisen (sittemmin amerikkalaistuneen) ajattelijan kontribuutio tuohon traditioon. Schillerin *humanistista* pragmatismia voidaan pitää Jamesin ja Deweyn pragmatismia idealistisemmin ja konstruktivistisemmin suuntautuneena – tai ehkä voidaan sanoa, että hän teki todellisuuden persoonallista rakentumista koskevia metafysisiä johtopäätöksiä, jotka esim. Jamesin olisi pitänyt tehdä.<sup>16</sup> Schiller oli eräänlainen kantilainen, jonka mukaan tiedon ja kokemuksen kohteena oleva todellisuus on inhimillinen (humanistinen) rakennelma, ihmismielen persoonallinen luomus. Myös Peirce ja myöhemmin C.I. Lewis olivat ”kantilaisia pragmatisteja”, mutta Schillerin ajattelu oli personalistis-subjektivistisen suuntautumisensa vuoksi ehkä lopulta lähempänä Fichten kuin Kantin näkemyksiä. Schiller omaksui termin ”personalismi” (vrt. Brown 1996) mm. myöhäisessä artikkelissaan ”The Personalistic Implications of Humanism”, joka ilmestyi neljässä osassa *The Personalist* -lehdessä 1937-38.<sup>17</sup>

Schillerin pragmatismi oli vahvasti relativistista. Siinä missä muut pragmatismin klassikot yrittivät kätkeä relativistiset painotuksensa tai erottaa näkemyksensä radikaalista relativismista, Schiller omaksui opin mielellään. Yksi Schillerin omaperäisimmistä aneista pragmatismille olikin hänen tapansa tulkita Protagorasta varhaisena (ehkäpä ensimmäisenä) pragmatistina ja puolustaa tämän *homo mensura* -oppia Platonin (ja koko myöhemmän filosofian perinteen) kumousyrityksiä vastaan.<sup>18</sup> Todellisuus ja sitä koskeva totuus ovat ihmisen tekoa: me luomme maailman (tai maailmoja) toimiessamme persoonallisten päämääriemme ja näkökulmiemme ohjaamina. Tietäminenkin on persoonan toimintaa, joka vaikuttaa kohteeseensa eikä jätä maailmaa ”ennalleen”. Ehkä voidaan jopa arvella, että Schiller päätyi relativistisessa painotuksessaan lähelle solipsismia, oppia, jonka mukaan maailma on metafysisesti sidoksissa minun (persoonalliseen) näkökulmaani.<sup>19</sup> Toisaalta hän, kuten James, oli taipuvainen kannattamaan jonkinlaista panpsykismia, joka ei identifioitu personalismiin mutta on sen sukuinen teoria julistaessaan, että todellisuus on perustaltaan psyykinen, mentaalinen.<sup>20</sup>

Tosin Schillerin ajattelua ei pidä suoraviivaisesti kiteyttää sen enempää solipsismiksi kuin panpsykismiksikään. Kuten muutkin pragmatistit, hän pyrki jättämään tilaa mielestä riippumattomalla todellisuudelle, jonkinmoiselle ”ensimmäiselle materiaalille”, *hylelle* (Shook 2002). Olisi hätköityä ja epäpragmatistista suoraan

luokitella Schiller personalismin edustajaksi, mutta hän kytki pragmatismia ja personalismin toisiinsa vahvemmin kuin kukaan muu: ”Oliko hän [Schiller] personalisti [...]? Voimme hyvin jättää tuon yhdeksi niistä kysymyksistä, joihin on mahdoton vastata. Personalismi [...] on termi, jota nykyään käyttävät jokseenkin vastakkaisista ideoista ihmiset, jotka muistuttavat toisiaan vain siinä suhteessa, että he toistavat uskontunnustusta ’ihminen on kaiken mitta’ ja uskovat, että kaikkien tietoa ja filosofiaa koskevien tutkimusten lähtökohtana tulisi olla ihminen itse. Tässä mielessä hän ilmoittautui mielellään mukaan [...]” (Flewelling 1938, 10.)

Kaikki personalistit eivät olleet innokkaita omaksumaan Schillerin oppeja. Brightman (1940, 126-129, 186-189) kritisoi häntä erityisesti ja pragmatismia yleensä mm. problematisoimalla käsitteen ”käytännöllinen” (*practical*). Hän näki Schillerin humanismin heilahtelevan subjektiivisen ja objektiivisen näkökannan välillä ja sallivan liikaa: ”Schillerin humanismi on vaarassa antaa jokaiselle juuri hänen haluamansa kaltaisen objektiivisen jumalan”(mts. 189; vrt. Knudson 1927, 403). On myös esitetty, että vaikka personalismi ja pragmatismia ”humanistinen siipi” ovat yhtä, personalismilla on pragmatismia kestävämpi metafyyssinen perusta, minkä vuoksi sen kohtaloksi ei ole koitunut pragmatismia liiallinen populaarisuus (Searles 1944, 142-143). Knudson (1927, 397-407) hyökkää erityisesti Jamesin pragmatismia vastaan huomauttamalla, että pragmatismi joutuu hylkäämään minän (*self*) todellisuuden ja että pragmatistinen totuusteoria ”tuhoaa totuuden” tehdesään siitä relatiivista. Näin hänen kritiikkinsä muistuttaa pragmatismia tyypillisten kriitikkojen, kuten Bertrand Russellin, näkemyksiä. Toisaalta esimerkiksi *The Personalistissa* 1942 julkaistussa Jamesin 100-vuotisjuhlanumerossa korostuu perinteiden yhteys: Flewelling (1942b, 180) puhuu ”alkuperäisen pragmatismia personalistisesta luonteesta” lainaten Jamesin kirjettä Bownelle (1908), jossa tämä toteaa heidän päämääriensä yhtyvän.<sup>21</sup> Ehkä tärkein pragmatismia (etenkin Jamesin ja Schillerin kehittelemässä muodossa) ja personalismia yhdistävä piirre on niiden asenne yhteiseen viholliseen, Hegeliltä periytyvään ja monien 1800-1900-luvun vaihteen brittiläisten ja yhdysvaltalaisen filosofien (muun muassa F.H. Bradley’n ja Josiah Roycen) edustamaan absoluuttiseen idealismiin.<sup>22</sup> Monistinen, panteismia lähentelevä idealismi oli personalistien ja pragmatistien mielestä paitsi metafyyssisesti kestävä myös eettisesti vahingollinen oppi redusoidessaan yksityiset persoonat kaikkialle ulottuvan absoluutin persoonattomiksi osiksi. Tarkemmin sanottuna monistisen idealismin eettinen vahingollisuus on pragmatistisessa katsannossa osa sen metafyyssis-epistemologista epäonnistumista.

## Personalismi ja idealismi

Silti niin personalismi kuin pragmatismikin kuuluu idealismin perinteeseen laajasti tulkittuna. Lopuksi on kysyttävä, miten tätä idealismia tulisi täsmentää – kun on havaittu, että personalismi asettui vastustamaan absoluuttista idealismia yhtä tiukasti kuin materialismia (vrt. Kuklick 2001, 114). Onko personalismissa kyse esimerkiksi Berkeley’n fenomenalistisesta idealismista, joka palauttaa oli-

oiden olemassaolon niiden olemiseen havaintojen (potentiaalisina) kohteina, tai Leibnizin monadologian tapaisesta metafysiikasta, jossa universumin perusosat ovat henkisiä substansseja? Vai pitäisikö personalistinen idealismi ymmärtää kantilaisen ”kriittisen”, ”transsendentaalisen” idealismin mukaisesti? Viimeksi mainittuun mahdollisuuteen viittaa Lavelyn (1991, IV) tapa nojata Kantiin, kun hän perustelee käsitystä, jonka mukaan meille ei ole tarjolla ei-inhimillistä näkökulmaa todellisuuteen.<sup>23</sup>

Tiedonhankinta on inhimillinen projekti ja ilmaisee inhimillisiä tarpeita ja intressejä. Tietomme on persoona- ja näkökulmasidonnaista – ja siten korjattavissa, kun olemme kosketuksissa toisten persoonien kanssa tai kun näkökulmamme vaihtuu. Personalisti (kuten pragmatisti) on pluralismissaan *fallibilisti*: erehtymätöntä tietoa ei ole saatavissa, koska äärellisillä persoonilla ei ole maailmaan ”supernäkökulmaa”. Persoona ei myöskään ole kartesiolainen subjekti, jonka olemus olisi pelkkää ajattelua, vaan mielen ja ruumiin kokonaisuus; sana ”persoona” viittaa ontologisesti perustavampaan entiteettiin kuin termit ”mieli” ja ”ruumis” (mt.). Näin monadologinen tulkinta horjuu: persoonat olisivat leibnizilaisesta näkökulmasta aggregaatteja, eivät perimmäisiä substansseja. Bowne taas yritti kehittää ”kantilaistettua berkeleylaisuutta” (Kuklick 2001, 115), mutta tätä hanketta voidaan pitää toivottomana, kun muistetaan, että Kantin transsendentaalinen käänne asetui selkeästi Berkeleyyn ja muiden klassisten empiristien ajattelua vastaan (Allison 1983). Silti Bownen argumentaatio idealismin puolesta (siinä muodossa, jossa Kuklick sen kiteyttää)<sup>24</sup> muistuttaa transsendentaalista päättelyä: jos realisti on oikeassa ja objektit ovat mielestä riippumattomia, objekteja koskevia uskomuksia ei voida oikeuttaa; realismi johtaa siis skeptisismiin; mutta emme voi luopua näkemyksestä, jonka mukaan meillä on tietoa; siispä tietoteorian on oltava idealistista ja tulkittava tiedon kohteena oleva todellisuus tiedetyksi sen perusteella, että se sopeutuu ”mielen lakeihin” (Kuklick 2001, 113).<sup>25</sup>

Samantapaiset antikartesiolaiset ajatukset tiedon inhimillisyydestä kertautuvat pragmatismissa, jota mielestäni on luontevampaa lukea pohjimmiltaan kantilaisena kuin berkeleylaisena suuntauksena (Pihlström 2002a, 2003a). Pragmatistin ei tarvitse vierastaa Kantin transsendentaalista idealismia, kunhan se tulkitaan toiminnallisena ja ”naturalisoituna”. Transsendentaalinen idealismi – Berkeleyyn ”empiirisen idealismin” sijaan – on nähdäkseni sofistikoituneen pragmatistin ratkaisu. Personalismi saattaa silti olla liian vahvasti metafysisistä pragmatistin (tai kantilaisen) makuun. Kantilainen idealismihan nimenomaan kieltää meitä tekemästä metafysisiä päätelmiä perimmäisestä todellisuudesta, siitä, millainen maailma ”sinänsä” on kokemuksen ennakkoehdoista riippumatta. Pragmatisti al-lekirjoittaa saman kiellon, mutta ymmärtää nuo ehdot inhimillisiin käytäntöihin sitoutuneina ja naturalisoituina.<sup>26</sup> Pragmatismia ja personalismia yhdistääkin näkökulmarelatiivisten inhimillisten käytäntö- ja toimintatapojen keskeinen asema filosofiassa, niin epistemologiassa kuin etiikassakin. Inhimilliset näkökulmamme ylittävää positiota meillä ei ole. Siten myös personalistien tapa pitää personalismia oikeana metafysiikkana, kuvauksena maailmasta sellaisena kuin se on (persoonien subjektiivisista näkökulmista riippumatta?), on kyseenalaistettava. Onkin vaikea



nähdä, miksei Kantin paralogismeissaan sielumetafysiikkaan kohdistama kritiikki haavoittaisi myös personalismia. Usein personalistit ovat kuitenkin katsoneet kantilaisen metafysiikkakritiikin johtavan skeptisismiin tai agnostisismiin (vrt. Knudson 1927, 170).

Sikäli kuin todellisuus ei pragmatismiin ja personalismiin mukaan voi olla inhimillisistä, persoonallisista näkökulmista riippumatta ”sellainen kuin se on”, metafyyinen realismi, usko ”valmiiksi tehtyyn”, ehdottoman objektiiviseen, persoonista riippumattomaan maailmaan, on torjuttava ei ainoastaan epätotena vaan mielettömänä. Tämä jo Kantin käynnistämä metafyyisen realismin murskaaminen on tehostunut 1900-luvun lopun ja 2000-luvun alun filosofiassa etenkin pragmatismiin myötä. Siksi on kysyttävä, miksei personalismi ole niin ikään noussut uudelleen merkittäväksi suuntaukseksi (varsinkaan angloamerikkalaisen, analyttiseen filosofiaan kytkeytyvän ajattelun piirissä, eräitä poikkeuksia lukuun ottamatta).<sup>27</sup> Koska se on pragmatismia metafyyisempi ja eksplisiittisemmin uskonnollinen virtaus, sillä ei ehkä koeta olevan yhtä paljon annettavaa nykyfilosofiaan kuin pragmatismilla. Lieneekö syynä sen heikkoon asemaan sen taipumus esittää metafyyisiä väitteitä itse todellisuudesta, oman näkökulmarelatiivisuuden korostuksensa sivuuttaen?

Todellisuuden sidonnaisuutta äärellisiin subjektiivisiin näkökulmiin ja ”Jumalan näkökulman” mielettömyyttä voitaisiin korostaa yhtä hyvin personalismiin kuin pragmatisminkin käsittein, jos personalismia ei tulkita vahvan metafyyisesti. Toisaalta se, mikä personalismissa on filosofisesti kestävä ja nykypäivän idealistisuskonnollista metafysiikkaa kaihtavassa filosofisessa kulttuurissa huomionarvoista, lienee ilmaistavissa kantilaisuuden ja pragmatismiin (tai näiden yhdistelmän) kautta. Persoonallisten näkökulmien moneuden merkitystä metafysiikassa, epistemologiassa, etiikassa ja uskonnonfilosofiassa korostavan ajattelijan ei tarvitse tunnustautua personalistiksi missään vahvassa koulukuntamaisessa mielessä. Mutta näyttää selvältä, että personalismia ja pragmatismia voidaan yhä puolustaa samantapaisin pääargumentein: (1) persoonan kategorian materialistiset reduktiot epäonnistuvat, ja (2) todellisuutta irrotettuna persoonallisista näkökulmista ei voida mielekkäästi käsittää – siihen turvautuminen ajaa ajattelijan joko skeptisismiin tai dogmatismiin, kuten Kant esitti.

Vaikka personalismiin kuuluvaa idealismia voidaan (varauksin) tulkita transsendentaalisesti, on huomattava, ettei esim. sellaista jälkikantilaisen transsendentaalifilosofian keskeistä ilmentymää kuin Wittgensteinin *Tractatus*-teosta (1921) voida pitää personalistisena. Wittgensteinin metafyyinen subjekti, transsendentaalinen minä (kuten myöskään – toisessa traditiossa – Husserlin fenomenologian transsendentaalinen tietoisuus) *ei* ole persoona, ei ainakaan missään sanan tavanomaisessa merkityksessä, vaan abstrakti formaali rakenne, ”maailman raja”. Toisaalta jonkinlainen personalismi voidaan ehkä tavoittaa lopputulemana transsendentaalifilosofian pragmatistisesta uudelleentulkinnasta: transsendentaalinen subjekti ei enää olekaan abstrakti muodollinen tai metafyyinen prinssiippi, vaan tällaisen tilalle astuu niin myöhäisellä Wittgensteinilla (1953) kuin pragmatisteilakin todellinen ihmiselämä tai -yhteisö, elämänmuoto, käytäntö, siis monikon

ensimmäinen persoona yksilösubjektin sijasta (vrt. Pihlström 2002a, 2003a). Jos tällaista ajatusta voidaan kutsua ”personalistiseksi”, ei liene liioiteltua väittää, että personalismilla voisi olla jotakin tarjottavaa pragmatismiin ja transsendentaalisen idealismin liepeillä nykypäivänkin keskustelussa.

Helsingin yliopisto

## Viitteet

- <sup>1</sup> Huomattakoon, että Bowne oli pragmatistien Charles Peircen (1839-1913) ja William Jamesin (1842-1910) aikalainen.
- <sup>2</sup> Yleiskatsauksia personalismiin ja sen keskushenkilöihin tarjoavat mm. Smith (1970), Buford (1985), Lavelly (1991), Delaney (1995), Brown (1996), Reck (1996) ja Reese (1996a); perusteellisin esitys lienee Knudson (1927). Bostonin personalisteja lähellä oleviin hahmoihin voidaan luokitella esimerkiksi ”persoonallista idealismia” edustanut George Holmes Howison (1834-1916) (Reese 1996b). Personalismia käsittelevien julkaisujen bibliografia on internet-sivulla <http://www2.canisius.edu/~gallagr/p.html>. Myös Shookin (1998) pragmatismibibliografia (1898-1940) on personalismin tutkijalle hyödyllinen, koska näiden perinteiden välillä oli merkittävää vuorovaikutusta ja yhteisiä teemoja.
- <sup>3</sup> Viime vuosisadan analyttisessä sen enempiä kuin ”mannermaisessa” filosofiasa ei pidetty kovin suuressa arvossa Bostonin personalismia – eikä muitakaan saman aikakauden amerikkalaisia koulukuntia, edes pragmatismia. Jyrkkien koulukuntarajojen murtuessa tilanne saattaa kuitenkin muuttua.
- <sup>4</sup> Kuklick (2001, 111-115) tyytyy käsittelemään Bostonin personalisteista vain Bownea; myös Howison mainitaan. Smith (1970, 180-187) keskittyy Brightmaniin. Pragmatismiin idealistisesta perusvireestä ks. esim. Pape (2000).
- <sup>5</sup> Vrt. Jamesin (1902, 379-380) luonnehdintaa Bownesta; ks. myös teoksen James (1907) toimittajien huomautusta Jamesin ja Bownen suhteista (150). Knudsonin (1927) mukaan personalismi on nykyajan kristillinen filosofia *par excellence*.
- <sup>6</sup> Näin alkujaan saksalainen ja suurimman osan elämästään Britanniassa asunut Schiller voidaan ehkä lukea ”amerikkalaisen personalismin” edustajaksi – toimihan hän Yhdysvalloissa 1893-97 ja 1926-37.
- <sup>7</sup> Tosin esimerkiksi J.M.E. McTaggartin ajattelua on nimetty ”ateistiseksi personalismiksi” (Lavelly 1991, III). (Viittaaan Lavellyn artikkeliin sektio-, en sivunumeroin, koska olen käyttänyt internetistä löytyvää versiota.)
- <sup>8</sup> Bowne voitaneen pitää ensisijaisesti uskonnonfilosofina ja teologina: hänen tuotantonsa sisältää muun muassa teokset *Studies in Theism* (1879), *Philosophy of Theism* (1887), *The Christian Life* (1899) ja *Studies in Christianity* (1909), joskin hän kirjoitti myös spesifimmin filosofisia opuksia, kuten *Theory of Thought and Knowledge* (1897) ja *Personalism* (1908). Hyvä bibliografia sisältyy artikkeliin Reese (1996a). Knudson (1927) nojautuu personalismissaan nimenomaan Bowneen.
- <sup>9</sup> Metafyysinen väite kosmoksesta ”persoonallisena” on osa *The Personalist Forum*in ohjelmanjulistusta, joka palautuu pitkälti Bownen ja hänen oppilaittensa näkemyksiin mutta on tarkoitettu erilaisten personalismia edustavien ajattelutapojen piirissä hyväksyttäväksi. Buford (1985) huomauttaa, ettei *The Personalist Forum* yksinomaan aja

- Bostonin personalismin ohjelmaa, vaikka onkin tuon tradition tuote. Personalismista voidaan puhua myös muiden perinteiden yhteydessä. Myös Delaney (1995) mainitsee ”ranskalaiset personalistit” (Mounier, Maritain, Gilson); lisäksi esimerkiksi Bergsonin, Renouvier’n, Schelerin ja Berdjajevin ajatteluun on viitattu personalistisena – kuten myös Karol Wojtylan eli paavi Johannes Paavali II:n. Ks. myös Brown (1996). *The Personalist Forum* jättää personalismin määritelmän niin yleisluontoiseksi, että tuon otsikon alla voidaan käsitellä monenlaisia ”persoonallisia kategorioita” ja persoonia koskevia ongelmia erilaisten filosofisten suuntautumistapojen puitteissa.
- <sup>10</sup> Brightmanin teoksista voidaan mainita *Religious Values* (1925), *The Problem of God* (1930), *Is God a Person?* (1932), *A Philosophy of Religion* (1940), *Persons and Values* (1952), *Person and Reality* (1958) ja (postuumi valikoima) *Studies in Personalism* (1988); ks. Reck (1996).
- <sup>11</sup> Personalismia ei Lavelyn (1991, IV) mukaan myöskään tule sekoittaa panpsykismiin tai panenteismiin, vaikka se tietyissä suhteissa on näitä lähellä. Äärelliset inhimilliset persoonat ovat ontologisesti riippumattomia, vaikka ovatkin Jumalan luomia. Reck (1996, 103) luonnehtii personalismia ”pluralistiseksi idealismiksi”.
- <sup>12</sup> Myös Lavelyn taustalla olevassa Brightmanin personalismissa uskonnonfilosofia on hyvin keskeisellä sijalla: Jumalan persoonallisuudesta ks. Brightman (1940), 224 ff.; inhimillisen ja jumalallisen persoonan yhtäläisyyksistä ja eroista vrt. luku 11. Ks. myös Knudson (1927), luku 4, ja (1930), luku 8. Personalistisesta Jumala-käsitteestä ks. esim. Ward (2002), 220, 232-234 (Ward viittaa eksplisiittisesti mm. Brightmaniin); vrt. Smith (1970).
- <sup>13</sup> Tämä oppi on lähellä Jamesin pragmatismien Jumala-käsitettä. Lavelyn (1991) ohella ks. Brightman (1940), luku 10, erityisesti 313 ff.; vrt. Reck (1996). Brightman kuitenkin huomauttaa (1940, 314), ettei personalismia ja finitismiä (Jumala-käsitteen suhteen) pidä identifioida, koska Bownen ja Knudsonin kaltaiset ”suuret personalistit” ovat edustaneet absolutismia eli ovat torjuneet Jumalan äärellisyyden (vrt. Smith 1970, 183; Knudson 1930, 256 ff., 299-305). Personalismin piirissä on siis merkittäviä koulukuntaeroja (vrt. Brown 1996). Jamesin pluralismi ja käsitys äärellisestä Jumalasta ovat ennen kaikkea yrityksiä välttää teodikeaongelma, johon monismi ajautuu (Pihlström 2002b); personalismin pyrkimyksiä voitaneen luonnehtia samoin.
- <sup>14</sup> Tähän näkemykseen voidaan päätyä Beckin korostaman ”synoptisen metodin” (”the method of seeing all things together”) avulla; Beckin (1938) ohella ks. esim. Searles (1944), erityisesti 134-135.
- <sup>15</sup> Kupin teoksen ohella hyödyllisiä yleiskatsauksia Schilleriin tarjoavat esim. Abel (1955) ja Shook (2002). Schillerin keskeisimmät kirjoitukset löytyvät teoksista Schiller (1903), (1907) ja (1939).
- <sup>16</sup> Jamesin ja Schillerin konstruktivististen näkemysten yhtäläisyyksistä ja eroista ks. esim. Pihlström (1998), luku 1.
- <sup>17</sup> Artikkelin kaikki osat on julkaistu uudelleen hieman alkuperäisestä poikkeavassa järjestyksessä ja muuhun materiaaliin yhdistettynä teoksessa Schiller (1939). Ks. Shook (1998), 494, 514-515. Mainittakoon, että Schiller (1902) kirjoitti nuorempana artikkelin Oxfordin ”persoonallisten idealistien” julkaisemaan samannimiseen teokseen.
- <sup>18</sup> Schillerin roolin Protagoraan puolustajana ovat myöhemmin huomanneet esim. Hussey (1996) ja Oehler (2002).
- <sup>19</sup> Yleisemmin ei voida sanoa, että personalistit olisivat olleet taipuvaisia omaksuma solipsismin, koska personalismi on tavallisimmin ollut pluralistista: persoonallisia näkökulmia maailmaan on useita. Absoluuttinen idealismi lienee suuremmassa vaarassa johtaa solipsismiin. Kuitenkin solipsismia voidaan luonnehtia äärimmäiseksi personalismiksi:

- solipsismissä *minä* olen ainoa aito persoona, josta kaikki muu oleva on riippuvaista.
- <sup>20</sup> Panpsykistinä Schiller asetui vastustamaan esim. 1920-30-luvuilla suosituksi tullutta emergenssifilosofiaa, jolla oli yhteytensä pragmatismiin esimerkiksi Deweyn naturalismin kautta. Tässäkin Schillerin pragmatismi poikkeaa perinteen pääsuunnista. Viitteitä Schillerin käymiin debatteihin löytyy Shookin (1998) bibliografiasta.
- <sup>21</sup> Samaa kirjettä lainaa Knudson (1927), 405-406, joka myöntää, että pragmatismia ja personalismia yhdistää ”konkreettisen” todellisuuden puolustaminen. James (1907, 16) viittaa sympaattisesti Bowneen yhtenä niistä, jotka ovat edustaneet ”perinteistä teismia” materialismia ja panteismia (absoluuttista idealismia) vastaan. Jamesin itsensä on sanottu säilyttäneen perinteisen teismin ”personalistisen luonteen”, vaikka hän myöhäistuotannossaan (ks. James 1909) edustaakin ”personalistis-pluralistista panteismia” eli jonkinlaista välimuotoa tavanomaisesta (dualistisesta) teismistä ja impersonalistisesta panteismista (Fontinell 1999, 154-155). Bownen (1897, v, 370 ff.) tietoteoriassa puolestaan on pragmatismiin näkökulmasta huomionarvoista uskomisen ja uskomusten tahdonvaraisen ja käytännöllisen luonteen korostus, joka tuo mieleen Jamesin ”tahto uskoa” (”will to believe”) -opin: ”Mihin voimme uskoa? Kaikkiin niihin käytännöllisiin periaatteisiin, jotka ovat välttämättömiä korkeimman ja rikkaimman elämämme toteuttamiseksi.”(mts. 384.) Schillerin, Jamesin ja personalismin suhteet ansaitsivat lisätutkimusta.
- <sup>22</sup> Jamesin ja Bradleyen debateista ks. Spriggen (1993) valaisevaa teosta. Tässä James ja Schiller poikkesivat pragmatismien isänä pidetyn Peircen ajattelusta, joka oli hegeliläisempää. Schillerin suhteesta Peirceen vrt. esim. Pihlström (2003b).
- <sup>23</sup> Vrt. Bowne (1897, 56): ”Johtopäätös on, että olioiden maailma voi olla olemassa meille vain sellaisena kuin mieli rekonstruoi sen eli ajattelun maailmana.” Vrt. myös Flewelling (1942a, 380): ”Todellisuutta ei voida enää ymmärtää joksikin ’tuolla ulkona’ olevaksi, johon persoonalla ei ole osaa eikä arpaa. Mikä on ’tuolla ulkona’ on siis ’täällä sisällä’ olevan funktio ja voidaan ymmärtää vain viittaamalla siihen.”
- <sup>24</sup> Kuklick (2001, 113) huomauttaa, että konsensus idealismista oli niin vahva, että Bowne oli 1800-luvun lopulla yksi harvoja idealismin puolesta *argumentoineita* yhdysvaltalaisia filosofejia.
- <sup>25</sup> Kuklick viittaa teokseen Bowne (1897), jonka kantilaiset painotukset ovatkin ilmeisiä (esim. 113-114 ja osan I luku 4 *passim*). Eräässä kirjeessä 1909 Bowne totesi: ”Hyväksyn puolet Kantin systeemistä, mutta olen jyrkästi eri mieltä lopusta.”(sit. Knudson 1927, 16; vrt. mts. 85). Transsendentaalisista argumenteista ks. esim. Pihlström (2002a) ja (2003a).
- <sup>26</sup> Kupi (1998, 126) korostaa ohimenneen Schillerin siirtymää myöhäisajattelussaan ”idealismista” (humanistisesta pragmatismista) ”naturalismiin”.
- <sup>27</sup> Esimerkiksi Hilary Putnamin ja Charles Taylorin reduktiiviseen materialismiin suuntaamia kritiikkejä voidaan varauksin kuvailla ”personalistisiksi”. Putnam on myös ottanut vaikutteita pragmatismista.

## Lähteet

- Abel, R. 1955. *The Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller*. New York: King’s Crown Press.
- Allison, H. E. 1983. *Kant’s Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. New Haven: Yale University Press.

- Beck, L. W. 1938. "The Method of Personalism." *The Personalist* 19, 368-378.
- Bowne, B. P. 1897. *Theory of Thought and Knowledge*. New York: American Book Company.
- Brightman, E. S. 1940. *A Philosophy of Religion*. New York: Greenwood Press, 1969.
- Brown, S. 1996. "Personalism." Teoksessa Brown, S., Collison, D. & Wilkinson, R. (toim.) *Biographical Dictionary of Twentieth Century Philosophers*. London & New York: Routledge, 2002, 889-890.
- Buber, M. 1923. *Minä ja sinä*. Suom. J. Pietilä. Porvoo: WSOY, 1995.
- Buford, T. 1985. "What We Are About." <http://www2.canisius.edu/~gallaghr/forum/pf1.1buford.html>. *The Personalist Forum* 1, 1-4.
- Delaney, C. F. 1995. "Personalism." Teoksessa Audi, R. (toim.) *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 575.
- Flewelling, R. T. 1938. "F.C.S. Schiller: An Appreciation." *The Personalist* 19, 5-11.
- Flewelling, R. T. 1942a. "The Long Road of Personalism (I-III)." *The Personalist* 23, 5-12, 247-254, 379-386.
- Flewelling, R. T. 1942b. "James, Schiller and Personalism." *The Personalist* 23, 172-181.
- Fontinell, E. 1999. "James: Religion and Individuality." Teoksessa Rosenthal, S.B., Hausman, C.R. & Anderson, D.R. (toim.) *Classical American Pragmatism: Its Contemporary Vitality*. Urbana: University of Illinois Press, 146-159.
- Hussey, E. 1996. "Rescuing Protagoras." Teoksessa Lovibond, S. & Williams, S.G. (toim.) *Essays for David Wiggins: Identity, Truth and Value*. Oxford: Blackwell, 185-200.
- James, W. 1902. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: New American Library, 1958.
- James, W. 1907. *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*. Toim. F.H. Burkhardt, F. Bowers & I.K. Skrupskelis. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975.
- James, W. 1909. *A Pluralistic Universe*. Toim. F.H. Burkhardt, F. Bowers & I.K. Skrupskelis. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1977.
- Knudson, A. C. 1927. *The Philosophy of Personalism: A Study in the Metaphysics of Religion*. New York: Abingdon.
- Knudson, A. C. 1930. *The Doctrine of God*. New York: Abingdon.
- Kuklick, B. 2001. *A History of American Philosophy 1720-2000*. Oxford: Clarendon Press.
- Kupi, H. 1998. *F.C.S. Schillerin pragmatismi: Humanismi maailmankatsomuksena*. Helsinki: Helsingin yliopiston Filosofian laitoksen julkaisuja 1/1998.
- Lavelly, J. H. 1991. "What Is Personalism?" <http://www2.canisius.edu/~gallaghr/forum/pf7.2lavelly.html>. *The Personalist Forum* 7:2, 1-33.
- Oehler, K. 2002. "Protagoras from the Perspective of Modern Pragmatism." *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 38, 207-214.
- Pape, H. 2000. "The Unity of Classical Pragmatism: Its Scope and Its Limits." Teoksessa Dahlstrom, D.O. (toim.) *The Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy*, vol. 8: *Contemporary Philosophy*. Bowling Green, OH: Philosophy Documentation Center, 233-244.
- Pihlström, S. 1998. *Pragmatism and Philosophical Anthropology: Understanding Our Human Life in a Human World*. New York: Peter Lang.
- Pihlström, S. 2002a. *Kokemuksen käytännölliset ehdot: Kantilaisen filosofian uudelleearviointia*. Helsinki: Yliopistopaino.

- Pihlström, S. 2002b. "On the Reality of Evil: A Jamesian Investigation." *Streams of William James* 4:2, 12-21.
- Pihlström, S. 2003a. *Naturalizing the Transcendental: A Pragmatic View*. Amherst, NY: Humanity Books, ilmestyy.
- Pihlström, S. 2003b. "Peirce's Place in the Pragmatist Tradition." Ilmestyy teoksessa Misak, C. (toim.) *The Cambridge Companion to Peirce*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reck, A. 1996. "Brightman, Edgar Sheffield." Teoksessa Brown, S., Collison, D. & Wilkinson, R. (toim.) *Biographical Dictionary of Twentieth Century Philosophers*. London: Routledge, 2002, 102-103.
- Reese, W. 1996a. "Bowne, Borden Parker". Mts. 92-93.
- Reese, W. 1996b. "Howison, George Holmes". Mts. 353-354.
- Schiller, F.C.S. 1902. "Axioms as Postulates." Teoksessa Sturt, H. (toim.) *Personal Idealism*. London: Macmillan, 47-133.
- Schiller, F. C. S. 1903. *Humanism: Philosophical Essays*. London: Macmillan.
- Schiller, F. C. S. 1907. *Studies in Humanism*. London: Macmillan.
- Schiller, F. C. S. 1939. *Our Human Truths*. New York: Columbia University Press.
- Searles, H. L. 1944. "Personalism in Philosophical Mediation." *The Personalist* 25, 131-143.
- Searles, H. L. 1954. "The Philosophy of F.C.S. Schiller." *The Personalist* 35, 14-24.
- Shook, J. R. 1998. *Pragmatism: An Annotated Bibliography 1898-1940*. Amsterdam: Rodopi.
- Shook, J. R. 2002. "Schiller, Ferdinand Canning Scott (1864-1937)." <http://www.pragmatism.org/dmap/schiller.htm>. Ilmestyy teoksessa Shook (toim.), *Dictionary of Modern American Philosophers, 1860-1960*. Bristol: Thoemmes, 2004.
- Smith, J.E. 1970. "The Philosophy of Religion in America." Teoksessa Smith, *Themes in American Philosophy*. New York: Harper & Row, 148-242.
- Sprigge, T.L.S. 1993. *James and Bradley: American Truth and British Reality*. Chicago: Open Court.
- Ward, K. 2002. *God: A Guide for the Perplexed*. Oxford: Oneworld.
- Werkmeister, W.H. 1951. "Some Aspects of Contemporary Personalism." *The Personalist* 32, 349-357.
- Wittgenstein, L. 1921. *Tractatus logico-philosophicus eli Loogis-filosofinen tutkielma*. Suom. H. Nyman. Porvoo: WSOY, 4. p., 1996.
- Wittgenstein, L. 1953. *Filosofisia tutkimuksia*. Suom. H. Nyman. Porvoo: WSOY, 1981.



Osa 2

PERSOONA JA NYKYFILOSOFIA





# PERSOONALLISUUDEN PSYKODYNAAMISESTA YMMÄRTÄMISESTÄ

Turo Reenkola

Freud ja Nietzsche

Olen ottanut tehtäväkseni kirjoittaa Teille persoonallisuuden psykodynaamikasta. Ymmärrätte minut rationaaliseksi subjektiksi, kun omaksumani roolin mukaisesti alan esitellä asiaa koskevia näkemyksiäni. Minulla on tavoite ja olen ryhtynyt käytettävissäni oleviin välineisiin tavoitteeni toteuttamiseksi. Vastaavasti Te olette asettuneet lukijan osaan.

Teillä on oikeus toivoa, etten tämän enempää rasittaisi Teitä persoonallisuuteni sisäisellä dynamiikalla, sillä mitä sisälläni tapahtuu. Myös oma toiveeni on, että kykenen pitämään roolini loppuun saakka ja puhumaan puhuttavani roolinaamioni säilyttäen.

Tästä huolimatta uskaltaudun jatkossa käyttämään tätä tilannetta esimerkkinä psykodynaamisesta ymmärtämisestä, joka katsoo roolinaamion tuolle puolelle siihen psyykkiseen työskentelyyn, jolla me kaikki yritämme säilyttää – ja joskus pelastaa – kasvomme. Aluksi turvaudun kuitenkin Nietzscheen.

Zarathustran alkusivuilla Nietzsche sanoo ihmisen olevan ”eläimen ja yli-ihmisen välille jännitetty nuora, nuora kuilun yllä”. Hän kertoo nuorallatanssijasta, jonka kilpailijaksi samalle nuoralle ilmestyy ilvehtijä. Tämä pilkkaa nuorallatanssijaa kehottaen tätä pysyttelemään tornissa, poissa tukkimasta parempansa kulkutietä, ja hyppää nuorallatanssijan yli. Nuorallatanssija menettää tasapainonsa ja syöksyy syvyyteen alla olevan kansanjoukon paetessa kauhistuneena. Saman kansanjoukon pilkan kohteeksi Zarathustra oli hetkeä aikaisemmin tuntenut joutuneensa (Nietzsche 1961, 11-15).

Rationaalisen selittämisen mukainen ymmärrys pysähtyy persoonallisuuden ulkoiseen pintaan. Sen avulla ei voida tunkeutua omaksuman roolinaamion toiselle puolelle. Korkeintaan voidaan arvioida, onko siellä järkeä vai ei. Järjen tai järjet-

tömyyden alkuperästä ei voida muodostaa käsitystä. Sen sijaan Nietzsche pyrkii psykoanalytikon tavoin katsomaan naamioiden tuolle puolelle, persoonallisuuden sisäiseen elämään. Hänen esimerkkinsä osoittaa, että roolinaamion ohittava katse voi olla vaarallinen.

Nuorallatanssija ei ole mikä tahansa kävelijä. Tornista toiseen löytyy turvallisempikin tie. Nuorallatanssija haluaa valloittaa yleisönsä, pakottaa sen ihailemaan taitoaan ja rohkeuttaan. Kun hän menettää luottamuksen kykyynsä, hän hämmenyy, menettää tasapainonsa ja putoaa.

Mistä ilvehtijä saa nuorallatanssijan musertavan ylivoimaisuutensa? Edustako hän yleisön välinpitämättömyyttä? Vaiko eläintä ja yli-ihmistä, joiden väliin pingotetuksi nuoraksi Nietzsche ihmistä sanoo? Nähdäkseni kaikkea tätä samanlaisesti. Yleisön välinpitämättömyys on vaikuttavaa vain sen merkityksen kautta, jonka esiintyjä sille antaa. Nuorallatanssija haluaa tulla huomatuksi. Hallitakseen halujaan – eläintä itsessään – hän tarvitsee yleisönsä huomion. Hänellä on myös ihanteensa, jotka asettavat omat ehtonsa halujen toteuttamiselle ja antavat turvallisuuden tunnetta vain, kun näitä vaatimuksia kuunnellaan. Nyt ihanne hylkää kantajansa ja osoittaa pilkaten, millainen oikeastaan pitäisi olla ennen kuin ryhtyy toteuttamaan halujaan ja paljastamaan niitä muille.

Nähdäkseni Nietzsche pyrkii kuvaamaan samaa ilmiötä, jota psykoanalyyseissa kutsutaan minän riippuvuuksiksi. Freudin mukaan minuutemme muodostuu yrityksestä sovittaa yhteen ”sen” eli viettipohjan, yliminän (mukaan lukien minäihanne) ja ulkoisen todellisuuden keskenään ristiriitaiset ja eri suuntiin menevät vaatimukset. Minuus ei oikeastaan ole muuta kuin yritystä tasapainoilla näiden voimien puristuksessa (Freud 1985f [1923], 315-325).

## Tahdikkuus

Näihin käsitteisiin joudumme kohta palaamaan, mutta aluksi haluaisin väittää, että ei pelkästään Nietzsche ja Freud vaan me kaikki otamme nämä riippuvuudet huomioon keskinäisessä kanssakäymisessämme. Miten muuten voisikaan olla, jos heidän käsityksensä persoonallisuudesta on yhtään todenmukainen.

Kuvitelkaamme tilanne, jossa esiinnyin Teille – oma nuorallatanssini siis. Osallistutte tahdikkuteenne sisältyvän ymmärryksen ohjaamana sielulliseen työskentelyyni kasvojen säilyttämiseksi.

Jos Teitä haukotuttaa tai mieleenne tulee tärkeä asia, josta pitäisi kertoa vierustoverille, pidättäydette yllykkeestänne tai ainakin pyritte huolehtimaan siitä, etten havaitsi rikettänne. Millaisesta rikkomuksesta on kysymys? Hyvien tapojen loukkauksesta? Kyllä. Mutta hyvien tapojen perimmäinen tarkoitus on kanssaihminen persoonallisuuden kunnioitus. Ilman elävää kosketusta toisen minuuteen ne muuttuvat naurettavuuksiksi.

Kun pidättäydette haukottelema tai keskustelema vierustoverinne kanssa osoitate ymmärtävänne, että mielikuvilla, jotka olen muodostanut kiinnostuksestanne asiaani kohtaan, on tärkeä tehtävä sielullisessa dynamiikassani ja pyritte

huolehtimaan siitä, etten menetä niitä. Kuten kaikki esiintyjät minäkin haluan olla kiinnostava, kenties suorastaan valloittava. Toisaalta pelkään olevani pitkästyttävä, vaikeaselkoinen tai muuta sellaista.

Osoittamalla vähintäänkin kohteliasta kiinnostusta ajatuksiani kohtaan autatte minua säilyttämään minuuteni. Jos menetän yllättäen luottamukseni kiinnostukseenne, haluni eivät suinkaan lakkaa samalla. Ne esittävät edelleen vaatimuksiaan ja minä joudun sitomattoman viettiärsytyksen tuottaman hämmennyksen valtaan kunnes löydän uusia mielikuvia, joilla saan sen jälleen hallintaani.

Tällainen oman psykodynamiikan paljastaminen on jossain määrin arkaluonteista. Olen päästänyt Teidät naamioni taakse; toisaalta olen itsekin tunkeutunut Teidän alueellenne. Jos alamme tarkkailla tietoisesti toistemme reaktioita syntyy jännittynyt tilanne, josta vapautuminen voi olla vaikeaa. Joudumme tavallaan toisistamme muodostamiemme mielikuvien valtaan ja menetämme tunteen luonteesta omaehtoisuudesta. Hyvässä tapauksessa minäihanteeni ja minäni välinen jännite pysyy kuitenkin sopivana, uskoni hyvään yhteisyyteen välillämme säilyy ja ymmärrän sen edellyttävänkin molemminpuolista vapaata liikkumatilaa sen sijaan, että herpaantumatta seuraisimme toistemme mielenliikkeitä.

Tarkastellaan vaihtoehtoisia, ”patologisempia”, kehityskulkuja. Luullakseni Teilläkin on niistä jonkinlainen etukäteiskartasto mielessänne. Ajatellaan vaikkapa äskeistä puolittaista tunnustustani, että voisin pyrkiä valloittamaan Teidät. Tämä halu on tietysti lapsellinen mutta sillä on kyllä vastineensa minun minäihanteeni tasolla: miksei koko maailma hiljenisi kuuntelemaan sanomaani. Niinpä ei olisi mahdotonta, että innostuisin liikaa. Pitäisin itseäni valloittajana ja unohtaisin olla kiitollinen vähäisestäkin kiinnostuksestanne. Sitten yksi haukotus pudottaa minut maan pinnalle.

Alan ehkä nöyristellä. Syyllisyyden ja häpeän ahdistelemana äskeisestä valloittajasta on tullut ulkopuolisuuteen sysätty mateleva orja, joka alentamalla ja rankaisemalla itseään yrittää palauttaa oikeutensa yhteiseen hyvään. Päinvastainenkin kehityskulku on mahdollinen. Alan rakennella suuruuskuvitelmia. Lapsellisesta mutta maailman hyvyteen uskovasta valloittajasta tulee despootti, joka uskottelee itselleen, ettei ole koskaan tavoitellutkaan huonompiensa tunnustusta. Linnoittautuen itseriittoisuuteen, jossa kaikki tarvittava hyvä on omassa vallassani, lakkaan etsimästä ymmärtävää yhteyttä Teihin.

Esimerkilläni olen halunnut osoittaa tahdikkauden perustuvan ihmisen kykyyn ymmärtää, millainen asema hänestä muodostetulla mielikuvalla on siinä sielullisessa työskentelyssä, jolla toinen pitää yllä minuuttaan, ja valmiuteen toimia niin, ettei toinen hänen toimintansa takia menetä sellaista mielikuvaa, joka on välttämätön minäidentiteetin, kasvojen säilyttämiseksi.

Yleistän tahdikkauden sisäisen rakenteen luonnehdinnasta ja väitän, että kaikessa inhimillisessä kanssakäymisessä toisen ymmärretään pyrkivän halujensa ajatukselliseen hallintaan sellaisten mielikuvien avulla, jotka mahdollisuuksien mukaan toteuttavat halut mutta samalla määrittelevät sen, mikä on hänen vallassaan, mikä taas hänestä riippumatonta. Olennaista tässä minän rajojen jatkuvassa uudelleen määrittelyssä ovat niin kutsutut objektiisuudet eli suhde toiseen minään,

joka elää ihmisen mielessä toisesta muodostetun mielikuvan kautta ja jonka tunnustusta omalle minuudelle tavoitellaan.

## Vietti ja psyykinen työ

Olette huomanneet, että käyttämäni sielullisen työskentelyn kielikuva on eräänlainen perusabstraktio, jolla olen sitonut yhteen ne ainekset, joista persoonallisuuden sisäinen dynamiikka käsittääkseni muodostuu. Olen luottanut siihen, että se on riittävän havainnollinen ilman muuta sitoutumista psykoanalyttiseen teoriaan. Nyt pyrin antamaan sille spesifisesti psykoanalyttisen sisällön. Ehkä on parempi puhua freudilaisesta sisällöstä, sillä monet nykypsykoanalyttikot ovat hylänneet sen viettiteoreettisen näkemyksen, jonka yhteyteen psyykkisen työn käsite kuuluu. Freudin käsityksen mukaan kaikki toiminta on viettien determinoimaa ja niin muodoin edellä kuvattu sielullinen työskentelykin minän riippuvuuksien hallitsemiseksi on vain viettiprosessin uudelleen suuntaamista tietoisten ja tiedostamattomien mielikuvien avulla.

Freud määrittelee vietin somaattiseksi prosessiksi, joka representoituessaan psyykkisesti – mielikuvana ja affektina – asettaa vaatimuksen psyykkisestä työstä (Freud 1985d [1915], 81-85). Kiinnitän heti huomiota määritelmän keskeisimpään sisältöön. Viettityydytys edellyttää tietoisuutta. Juuri sen takia Freud voi sanoa viettien olevan kaiken sielullisen kehityksen keskeisin käyttövoima. Hän ei ole biologinen deterministi, kuten usein ajatellaan. Sieluelämässä vallitsee vietti-kohtaloihin eli haluamiseen perustuva psyykinen determinismi.

Eri yhteyksissä Freud sanoo uskovansa sielullisen kehittyneen refleksien pohjalta ja sielullisten kiihotusten edelleen noudattavan refleksin kulkukaavaa neuraa-liaparaatin sensorisesta päästä kohti motorista purkausta (esimerkiksi Freud 1985a [1900], 513). Refleksi toteutuu ilman sielullista välitystä. Vedän käteni kuumalta hellalta ennen kuin tunnen kipua. Vietti sen sijaan on lajinkehityksessä organisiin sisäistynyt ärsytyksen lähde eikä viettiärsytys lakkaa, jos sen annetaan edetä suoraan motoriseen purkaukseen. Jos alan nälkäisenä pureskella ja nieleskellä, vatsani ei täyty ellen huolehdi siitä, että suussani on ruokaa. Siksi viettiärsytys on sidottava sellaiseen viettiobjektista muodostettuun ajatukselliseen kuvaan, jonka avulla on mahdollista suunnata tyydytystoimintoja juuri tämänhetkisen realitilanteen erityisten vaatimusten mukaisesti. Tämä edellyttää tietoisuutta.

Vastasyntynyt on kyvytön viettityydytyksen vaatimaan spesifiseen toimintaan. Esimerkiksi nälän voimistumiseen liittyvä epämieluisuus purkautuu epäspesifisesti motoriikkaan itkuna ja imemisyrytyksinä. Äiti ymmärtää vauvan yrytyksen vapautua epämieluisuudesta kommunikaatioksi. Yhteydenottoyrytytys se onkin. Hän ottaa vauvan rinnoille ja antaa imeä. Hän siis tavallaan liittyy vauvan luontoperäiseen toimintaskaemaan sen objektin, jota lapsi ei osannut kuin epäspesifisesti tavoitella, ja tarvetyydytys etenee tästä taas luontoperäisten tyydytystoimintojen varassa. Viettijännitys purkautuu ja lapsi kokee tyydytykselämyksen.

Freud olettaa varhaisimpien psyykkisten toimintamuotojen olevan hallusinatorisia. Rinnoilla koetusta tyydytyksestä jää muistikuva, jota Freud kutsuu haluksi. Viettijännityksen uusiutuessa muistikuva pyrkii elävöitymään havainnon intensiteetillä. Havaintonsa mukaisesti vauva ryhtyy motorisiin tyydytystoimintoihin tyydyttävän objektin puissa ollessa ja joutuu kokemaan pettymyksen. Viettijännityksen laukeamiseen liittyvän mieluisuuden asemesta tuloksena on sen lisääntymisen tuottama mielipaha. Epämieluisuutta välttääkseen lapsen on opittava ehkäisemään tyydytyselämyksen muistikuvan latautuminen havainnon intensiteetillä. Halu on muokattava odotusmielikuvaksi ja tyydytystoimintoja on pidäteltävä, kunnes ulkoista todellisuutta koskeva havainto vahvistaa tyydytyksen riittävien ehtojen olemassaolon

Tarkastellaan hieman varttuneempaa vauvaa. Nälkäisenä se etsii nänniä. Se havaitsee nännin sivulta profiilikuvana. Tämä kuva ei ole sitä, mitä vauva etsii ja hän ehkäisee tyydytystoiminnat. Vauva on kuitenkin ehtinyt hankkia sen verran elämäkokemusta, että hän tietää voivansa muuttaa profiilikuvan frontaalikuvaksi kääntämällä päätä. Vauva kääntää päätä, profiili muuttuu frontaalikuvaksi ja nanni on tarjolla suoraan suun edessä (Freud 1950 [1895], 413). Jonkin ajan kuluttua vauva jo leikkii nännillä. Se päästää nännin irti tarkoituksellisesti, vain nauttiakseen kyvystään löytää se uudelleen. Freudin termein ilmaistuna: pyrkimys havaintoidentiteettiin on antanut tilaa kyvyille ajatusidentiteettiin (Freud 1985a [1900], 469-470).

Termit eivät viittaa vain objektin samuuden toteamiseen tai varmistamiseen vaan ennen kaikkea oman identiteetin säilyttämiseen. Vietti sellaisenaan ei voi tulla havaituksi, ja sitä voidaan hallita vain tyydyttävästä objektista muodostetun mielikuvan välityksellä. Objektin identiteetin ajatuksellinen toteaminen varmistaa siis oman identiteetin säilymisen pitämällä tyydytyksen ehdot omassa vallassa ja sitomalla psyykkistä tasapainoa uhkaavan viettiärsytyksen. Vauva voi rauhoittua, vaikka ei nyt näekään nänniä, sillä tyydytys on vain pään kääntämän päässä.

## Tietoisuus

Subjekttiivinen tietoisuus syntyy siis negaation kautta. Se mitä havaitsen, ei ole sitä mitä odotan tai tavoittelen mutta käytännöllisen ajattelun ohjaamana havainnosta voidaan päästä sellaiseen havaintokuvaan, joka mahdollistaa tyydytystoiminnat. Toiminta ei ala tietoisuudesta. Tietoisuus syntyy aina jo käynnissä olevan toiminnan sisällä. Sitä tarvitaan siellä, missä muistijälkiin perustuva sielullinen automatiikka ei riitä vaan sielullisten kiihotustilojen etenemiselle kohti tyydytyksen tuottavaa motorista purkausta on annettava uusi suunta affektisignaalien ja todellisuutta koskevien havaintojen ohjaamana.

Tietoisuudella on tavallaan kaksi pintaa (Solms 1997, 691-694). Ulkomaailmaan suuntautuneet aistimme antavat meille valinnaisten toimintamahdollisuuksien avaruuden. Jokainen tietoisuudessa ilmenevä aistikkvaliteetti kertoo jotain siitä, miten objekti on liitettävissä omaan elämäkäytäntöön. Tietoisuuden toiseen

pintaan rekisteröity affektien – lähinnä mielihyvän ja mielihäviön – muodossa tietoa siitä, kuinka hyvin havaittu todellisuus vastaa halujemme ja toiveidemme toteutumismahdollisuuksia. Affektit pakottavat meidät etsimään uusia havaintoja tai miettimään asiat uudelleen kunnes tyydyttävä ajatusidentiteetti on luotu.

Eläytyessämme tai samastuessamme toisen tilanteeseen me katsomme maailmaa hänen silmillään ja liikumme siinä hänen tavallaan. Mutta siihen ei riitä, että käsitämme, mihin hän katsoo tai minne menee ulkoisessa todellisuudessa. Käsitämme hänen liikkuvan myös sisäisessä todellisuudessaan ja yritämme muodostaa kuvan myös siitä, miltä asiat hänestä tuntuvat. Ymmärrämme, että kaikki, mitä hän tekee, on hänelle henkilökohtaisesti merkityksellistä. Tuonne suunnattu katse tuntuu erilaiselta kuin tänne suunnattu. Aina liikkeessaan ulkoisessa todellisuudessa ihminen liikkuu myös omassa elämänhistoriassaan muodostuneessa sisäisessä psyykkisessä todellisuudessa. Tämä samanaikainen kahtaalla kulkeminen, jossa merkitykset syntyvät ja kuolevat, on tietoisuuden merkittävien piirre.

## Minäidentiteetti

Tyydytykskokemuksissa muodostuvien mielikuvien organisoitunutta joukkoa Freud kutsuu minäksi. Minä siis erottautuu ”siitä” tietoisuuden vaikutuksesta. Minään sidottu viettiärsytys tuntuu omalta. Nälkä ei ole enää vain ”sitä”, vierasta ärsytystä, jonka armoilla lapsi on ja joka uhkaa hänen haurasta identiteettiään. Siitä tulee hänen omaa nälkänsä, jonka tyydyttäminen on ainakin jossain määrin hänen omassa vallassaan ja jonka havaitessaan hän voi kokea ennakoivaa mielihyvää.

Vaikka minän toiminnat ovat valtaosaltaan tiedostamattomia, pysyy tietoisuus sen ytimenä. Aina kun minän ensisijainen pyrkimys oman tasapainotilansa turvaamiseen tiedostamatonta muistinvaraista automatiikkaa noudattaen epäonnistuu, tarvitaan tietoisuutta. Havainto, ettei tyydytys ollutkaan omassa vallassa, rikkoo minän tasapainotilan ja sitä uhkaa sitomattoman viettiärsytyksen valtaan joutuminen. Palauttaakseen identiteettinsä minä erottautuu omalakisuuutensa osoittaneesta objektista, tekee siitä uusia havaintoja ja pyrkii niiden ohjaamana liittämään objektin jälleen valtaansa. Kaikki subjektiivisesti koetut merkitykset syntyvät minään sitoutuneen viettijännityksen luoman odotustilan vertautumisesta havaintotodellisuuteen. Objektiivisinkin todellisuutta koskeva havainto on myös persoonallisesti mielekäs.

Varmistaakseen halujen toteuttamisen pysymisen omassa vallassa minä joutuu jatkuvasti määrittelemään rajansa uudelleen. Jos se antautuu toiveajatteluun, se altistaa itsensä traumaattiselle tilanteelle, kun osoittautuu, että se minkä se oli lukenut omaan valtaansa – siis itseensä – kuuluvaksi, onkin ulkoisten voimien määräämää. Jos se taas kääntää haluille selkensä suojautuakseen riippuvuutta vastaan, sitä uhkaa köyhtyminen viettienergian menettämisen takia. Näin köyhtynyt minä on aikaisempaakin voimattomampi suhteessa viettilylykkeisiin, jotka nyt ilmenevät minästä irtaantuneina, minäidentiteettiä repivinä vieraina voimina.

Esimerkiksi sopii anorektikko, jonka yritys hallita riippuvuuttaan johtaa siihen, että taistelusta oraalisia yllykkeitä vastaan tulee elämän pääsisältö

Minä voidaan kuvata vain ”riippuvuuksissaan”, pyrkimyksenä hallita haluja niitä tyydyttävien objektien avulla. Se on toiminnassaan täysin riippuvainen viettienergiasta. Sen on kyettävä luomaan mielikuvia, jotka lupaavat tyydytyksen, vaikka välittömästi mielihyväperiaatteen mukaisesta yllykkeen toteuttamisesta luovuttaisiin ulkoista todellisuutta koskevan havainnon niin vaatiessa. Vain näin se saa haluihin sitoutuneen viettienergian valjastettua omaan käyttöönsä. Mielikuvien on kuitenkin myös vastattava todellisuuden vaatimuksia, määriteltävä minän rajat enemmän tai vähemmän minän todellisia vaikutusmahdollisuuksia vastaaviksi. Muuten minä altistaa itsensä toistuville traumaattisille kokemuksille.

Viettiobjektista erottautuminen, sen tietoinen ajatteleminen, on aina väliaikainen tapahtuma. Kun objektin tuottama vastus on voitettu, se liitetään taas osaksi itseä. Leo Tolstoi antaa tästä objektirakkauden ja narsistisen suhtautumisen välisestä vaihtelusta mainion esimerkin Sodan ja rauhan loppuluvussa. Kun kreivitär Maria valittaa pelkäävänsä, ettei Nikolai voi rakastaa häntä, Nikolai vastaa:

...Mutta rakastanko minä vaimoani. En rakasta mutta se on jotain semmoista, jota en oikein osaa sanoa. Ilman sinua ja silloin kun sattuu jotain välillemme niin kuin nytkin, olen minä kuin mennyttä miestä enkä kykene mihinkään. Rakastanko esimerkiksi sormeani? En mutta koetappas leikata se pois.  
(Tolstoi 1908, 336)

## Torjunta

Psykoanalyttisessa tarkastelussa objektin löytäminen on aina sen uudelleen löytämistä. Toiminnan alkaessa minä on tavallaan samastunut objektiin, liittänyt sen itseensä. Kun toiminta ei etene odotuksen mukaisesti objektin erillisyydestä tullaan tietoiseksi, ajattelu varmistaa objektin samuuden ja liittää sen taas minään, jos se on käytettävissä halun toteuttamiseen, ja hylkää sen, mikäli tietä tyydytykseen ei löydy. Tämä on normaalitilanne, jossa tietoinen havainto palvelee minän rajojen uudelleen määrittelyä.

Toisenlainen viettikohtalo on halulla, joka torjutaan tietoisuuden tavoittamattomiin. Torjuntaan turvaututaan, kun viettiin liittyvät mielikuvat, jotka sellaisenaan voisivat tuottaa mielihyvää, uhkaavatkin asiaan liittyvien muiden seikkojen takia tuottaa minän käsittelymahdollisuudet ylittävää epämieluisuutta. Tyypiesimerkki on äidin seksuaalisuuden torjuminen, koska ajatus vanhempien seksuaalisesta suhteesta jättäisi lapsen kokemaan sietämätöntä ulkopuolisuutta ja pelottavaa mustasukkaisuutta. Torjuntakin pyrkii ensisijaisesti minäidentiteetin turvaamiseen, vaikka sen tuloksena minän toimintaedellytykset heikentyvät.

Torjunnan seurauksena omassa elämänhistoriassa muodostunut halu menettää edustuksensa esitietoisessa eikä sitä koskeva ajattelu voi tulla tietoiseksi. Freud tarkoittaa esitietoisella psyykkistä järjestelmää, jossa objektimielikuvilla on yhteys



sanamielikuviin. Sanamielikuvat tarjoavat tietysti verrattoman rikkaan mahdollisuuden hahmottaa objektien välisiä suhteita. Tässä on kuitenkin tärkeämpää, että ne tekevät ajattelun havaittavaksi.

Kuten edellä todettiin, tietoisuus rakentuu objektien ominaisuuksista kertovien aistikkvaliteettien ja viettiprosessien hallinnasta kertovien affektikkvaliteettien vaaraan. Ajattelu sellaisenaan on kvaliteetitonta ja etenee valtaosaltaan tiedostamattomasti. Ajattelu, joka on ”kokeilutoimintaa pienin energiavarauksin mielessä” (Freud 1985f [1923], 321), antaa tosin koko ajan jonkinlaista palautetta ruumiillisina aistimuksina. Sanamielikuviin liittyvä – lähinnä auditiivinen – kvaliteetti tarjoaa kuitenkin uudenlaisen mahdollisuuden tehdä ajattelu tietoisesta havainnon kohteeksi ja suunnata sitä tarkoituksellisesti uudelleen.

Tämän uudelleen ajattelemisen mahdollisuuden neurootikko torjunnan seurauksena menettää. Se, mikä on torjuttu, ei ole enää sovitettavissa tietoisesti yhteen minän muiden pyrkimysten kanssa. Torjuttu erotetaan minästä ja sulautuu ”siihen”. Minän hallintamahdollisuuksien tavoittamattomissa se alkaa noudattaa tietoiselle sielunelämälle vieraita lainalaisuuksia. Siinä ilmenee niin sanotuille primaariprosessille tunnusmerkillisiä tapahtumia kuten tiivistymiä ja siirtymiä. Sellaiset mieleen nousevat haamut kuin vaikkapa nuorallatanssijan ilveilijä eivät ole tieteen suunniteltuja vaan tiedostamattoman mielen luomuksia, jotka kohtaamme kuin ulkoa tulevana. Niitä voisi luonnehtia eräänlaisiksi ”oudoiksi attraktoreiksi”. Ne ilmentävät tietoisesta kontrollin ulottumattomissa tapahtuvaa ristiriitaisten sielullisten prosessien pyrkimystä jonkinlaiseen tasapainotilaan, kompromissiin. Heti havaituiksi tultuaan ne voivat sysätä psyykkisen aparaatin uuteen tasapainottomuuteen, kuten nuorallatanssijalle kävi.

Torjunnassa siitä, mikä oli minää, on jälleen tullut ”sitä”. Psykoanalyysi hoitomenetelmänä pyrkii tekemään torjunnan itsehavainnoinnin kohteeksi ja sitä kautta palauttamaan torjutut mielen sisällöt jälleen minän yhteyteen.

## Minäihanne

Alun perin lapsi on oma ihanteensa. Äidin ja lapsen varhaisessa rakkaudessa ei tavallisesti ole mitään intressiristiriitaa. Äidin hyvä on lapsen hyvä, ja päinvastoin. Sama koskee pahaa. Kun äiti hymyilee, lapsikin hymyilee. Kun äiti on allapäin, lapsikin tulee alavireiseksi. Tunteet, joita ei voi jakaa äidin kanssa hämmentävät tai pelottavat lasta.

Yhteisen hyvän kokemus, jossa ihminen on yhtä ympäristönsä kanssa, on kaikesta ideaalinmuodostuksen lähtökohta. Paratiisikuvitelmat, ajatukset maailmasta, jossa olosuhteet vihdoinkin tekisivät oikeutta todelliselle olemuksellemme, jatkavat sitkeästi elämäänsä meissä, vaikka kokemukset toistuvasti osoittavat, ettei maailma (enää) ole äiti.

Minän kehitys perustuu samastumisille. Kun riippuvuus toisesta johtaa pettymyksiin, lapsi pyrkii palauttamaan identiteettinsä samastumalla menetettyyn

objektiin. Sen sijaan, että joutuisi aina nöyryyttävästi odottamaan ruokkivaa äitiä, lapsi rupeaa itse äidiksi, ruokkimaan itseään ja vielä äitiäkin.

Minäsamastumisissa objektin ominaisuuksista tulee välittömästi omia ominaisuuksia, ja ympäristö vielä palkitsee niiden omaksumisesta. Minäihanne ja yliminä ovat kuitenkin muusta minästä eriytyneitä psyykkisiä instansseja. Niiden yleisen kaavan voi ilmaista Freudin seuraten: en ole vielä sellainen kuin haluan mutta minusta tulee sellainen. Emme yleensä tunne olevamme yhtä ideaalimme kanssa. Pikemminkin pyrimme täyttämään niiden vaatimukset. (Freud 1985c [1914], 60-61.)

Kysymys on siis jälleen uudenlaisesta viettikohtalosta. Kun lapsi törmää nöyryyttävästi riittämättömyyteensä halujensa toteuttajana tai joutuu rajoittamaan toimintavapauttaan rangaistuksen pelosta, hän ei tässäkin tapauksessa voi luopua kerran kokemastaan tyydytyksestä. Sen sijaan hän heijastaa sen eteenpäin tulevaisuuden lupaukseksi. Esimerkiksi pojan oidipaalin yliminäsamastus isään sisältää yleensä paitsi vaatimuksen tulla isän kaltaiseksi myös kiellon tehdä asioita, jotka ovat isän yksinoikeus. Mikäli poika alkaisi välittömästi toimia kuin isä, hän vaarantaisi suhteensa isään ja lisäksi tekisi itsensä naurettavaksi.

Kaukana olevan tulevaisuuden ajattelemisen sellaisenaan ei anna riittäviä voimavaroja polttavista toiveista luopumiseen. Siltana tulevaisuuden ja tämän päivän välillä, toimivatkin ensi sijassa vanhemmat ja sitten muut esikuviksi kelpaavat todelliset tai kuvitteelliset hahmot. Heidät lapsi varustaa niillä ominaisuuksilla, jotka hänen mielestään ovat tyydyttävän elämän tae, ja heidän kaltaisekseen hän haluaa tulla.

## Psykooseksuaalinen kehitys

Sillä, että ensimmäinen objekti on äiti, toinen ihminen, on ratkaiseva merkitys persoonallisuuden kehityksen kannalta. Freud sanoo lapsen alkuperäisen avuttomuuden olevan kaikkien moraalisten motiivien lähde (Freud 1950 [1895], 403). Suhde toiseen on lähtemättömästi kaiverrettu ensimmäisiin haluihin ja halujen hallitsemiseen pyrkiviin minän rakenteisiin. Silloinkin, kun irrottaudumme epätydyttäväksi käyneestä riippuvuussuhteesta, joudumme huolehtimaan siitä, ettei itsenäisyyspyrkimys katkaise ymmärtävää yhteyttä toiseen.

Usein ajatellaan, että äidin ensisijainen tehtävä on lapsen perustarpeista huolehtiminen. Lapsi tarvitsee ravintoa, lämpöä, virikkeitä jne. Tietysti tarpeista on huolehditava. Olennaista on kuitenkin, että äiti ymmärtää lapsen haluavaksi ja haluavana minäksi (olemmehan edellä nähneet, että toinen haluavaksi käsitettynä on aina minä ja minänä haluava). Niinpä äidin hoitotoimenpiteitä ohjaa lapsen psykodynamiikasta muodostettu ajatuksellinen kuva. Eläytymällä lapsen tilanteeseen äiti uusintaa mielessään sen psyykkisen työn, jota lapsi tekee identiteettinsä säilyttämiseksi. Erityisesti hän pyrkii huomioimaan sen aseman, jonka hänestä muodostetut mielikuvat ovat saaneet tässä sisäisessä työskentelyssä, ja toimimaan niin, että lapsi säilyttää luottamuksen kykyynsä hankkia tyydyttäviä kokemuksia.<sup>1</sup>

Äidillisuus, sen enempää kuin normaali tahdikkuuskaan, ei tietenkään edellytä kykyä käsitteellistää omaa ymmärrystä psykodynaamisesti.

Näin lapsi alkaa elää äidin mielessä äidin omien halujen kautta ja lapsi voi nähdä kuvansa äidin kasvoilta, peilata itseään. Toisaalta äiti saa kosketuksen siihen, miten hän lapsen halujen elävöittämänä syntyy lapsen mielessä.

Lapsen varhainen psykoseksuaalinen kehitys voidaan jakaa kolmeen päävaiheeseen oraaliseen, anaaliseen ja falliseen (Freud 1985b [1905]). Näitä ajatellaan usein enemmän niiden tyypillisten ruumiillisten mielihyvän lähteiden kannalta, joiden mukaan ne on nimetty: suu, peräaukko ja sukupuolielimet. Vähintään yhtä olennaista on kuitenkin, että jokainen vaihe ennen loppuaan johtaa kriisiin lapsen suhteessa rakkautensa tärkeimpiin kohteisiin. Halujen ja niiden toteuttamismahdollisuuksien muuttuessa muuttuu myös käsitys objektista. Se aletaan lisääntyvästi nähdä toisena minänä, jolla on oma sisäinen maailmansa. Suhteen toiseen syvennyessä on luovuttava myös aikaisemmista valtapyrkimyksistä objektiin nähden.

Kullakin vaiheella on tunnusmerkillinen alkuvaihe, jossa vanhemmat ikään kuin viettelevät lapsen uudenlaiseen kanssakäymiseen, sekä loppuvaihe, jossa kumpikin osapuoli taistelee itsensä ulos mahdottomaksi tai liian ahtaaksi käyneestä tilanteesta. Onnellisessa tapauksessa loppuvaiheen sadomasokistiseksi luonnehdittava yhteenotto johtaa molemminpuoliseen toisen uudenlaisen autonomian tunnustamiseen. Muussa tapauksessa se jättää jälkeensä pysyvän taipumuksen tuhota toisen tunnistettu riippumattomuuspyrkimys ja alistaa hänet omaan valtaan. Kysymyksessä on eräänlainen psykoanalyttinen vastine Hegelin herran ja palvelijan dialektiikalle

Edellä on viitattu vauvan ja äidin väliseen primaarirakkauteen. Äidin ja vauvan suhteella on kuitenkin käänttöpuolensa. Psykoanalyttikot puhuvat narsistisesta raivosta. Raivo on narsistista silloin, kun siinä pyritään tuhoamaan objekti, joka pelkällä olemassaolollaan uhkaa minuuden eheyttä. Kun paiskaan lattialle silmäneulan ja langan, joka ei suostunut menemään neulan silmän läpi, vihaan näitä omalakisista olentoja. Jos en olisi samastunut niihin, liittänyt niitä etukäteismielikuvissani omaan valtaani, en myöskään vihaisi niitä. Nyt minun täytyy erottautua niistä, palauttaa identiteettini tuhoamalla ne.

Suosittellette tietysti kypsempää suhtautumista ja minäkin häpeän impulsiivisuuttani, kun minäihanteeni kehittyneemmät muodot saavat jälleen vallan.

Vauvalla tällaisia paremman minän voimavaroja ei ole käytettävissä. Vauvan minä ja minäihanne lankeavat välittömästi yhteen. Hän on oma ihanteensa ja odottaa maailman kääntävän hymyilevät äidinkasvot puoleensa, kun taas se hyvä, mikä ei alistu hänen valtaansa, uhkaa repiä hänet kappaleiksi. Se muuttuu pahaksi, uhkaa tuhota hänet ellei hän tuhoa sitä. Äiti, joka ei voi aina suojella lasta avuttomuuden traumaattiselta kohtaamiselta, muuttuu hirviöksi. Tarkemmin sanottuna lapsi menettää sen mielikuvan äidistä, jonka varassa hänen luottamuksensa tulevaan hyvään on, ja hän näkee ympärillään vain erilaisia hirviöitä. Kuten kaikki hirviöt nämäkin hirviöt saavat elinvoimansa lapsen omista intohimoista. Tarujen ihmissyöjähirviöissä kohtaamme kaikuja näistä varhaisista avuttomuuden kokemuksista.

Oraalisen vaiheen tärkeimpiä kehitysaavutuksia on kyky odottaa, pitää äiti hengissä silloinkin, kun hänen tarjoamansa tyydytys viipyy. Perusluottamus tulevaan hyvään suojelee lasta tuhoavia, usein kannibalistisia aiheuden ja raivon tunteita vastaan, jotka uhkaavat hävittää sen, mistä kaikki hyvä kuitenkin riippuu. Lapsen alkaessa lisääntyvästi hyväksyä äidin erillisyyttä, äidin kuulumista maailmaan, jossa kaikki hyvä ei ole aina käsillä, alkavat myös lapsen minä ja minäihanne erottautua. Hän oppii tyytymään tilapäisesti vähempään kuin haluaisi ja hänelle hänen mielestään oikeastaan kuuluisi.

Altistumme kateudelle läpi elämämme aina havaitessamme toisten nauttivan siitä hyvästä, josta jääme osattomiksi ja jonka tavoittelemiseen tunnemme itsemme riittämättömiksi. Ainoaksi käyttökelpoiseksi keinoksi oman identiteetin palauttamiseksi jää helposti nyt kiusaajaksi muuttuneen hyvän tuhoaminen. Kiitollisuus voi kuitenkin kukistaa kateuden, kun lapsi oppii odottamaan ja hyväksymään sen, että hyvä riippuu äidistä.

Kun lapsi toisella ikävuodellaan kykenee lisääntyvästi hallitsemaan impulssejaan tahdonalaisesti, äiti alkaa myös vaatia häneltä tahdon käyttämistä. Samalla kun lapsi tulee kykeneväksi tahtomaan, hän alkaa tajuta äidin tahtovaksi. Siis- teyskasvatus tarjoaa hyvän esimerkin.

Kun äiti opettaa lasta potalle, hän tekee yleensä parhaansa turvatakseen lapsen luottamuksen yhteisyyden säilymiseen. Hän osallistuu eläytyen hyvinkin ruumiillisesti lapsen ponnisteluihin potalla ja iloitsee yhteisestä tuotoksesta, kakasta. Kakka on lahja äidille. Lahja ei ole samaa yhteisyyttä kuin ennen vaan jotain, minkä lapsi on omalla tahdollaan tuottanut toisen tahdon omaavalle äidille. Oman olemassaolon itsestään selvä hyvyys muuttuu tahdonvaraiseksi. Jos huomioin äidin tahdon ja asetan oman tahtoni palvelemaan sitä, tuotan ”kakkaa”, yhteistä hyvää. Jos taas epäonnistun yllykkeitteni pidättämisessä tai ehdoin tahdoin uhmaan äidin tahtoa, tuotan ”paskaa”.

Oman käsite tulee keskeiseksi. Mikä kuuluu minulle, minun tahtoni alueelle, mikä taas toiselle, hänen määrättäväkseen. Pahan tahdon tai voimattomuuden symbolina paska kuvastaa kumpaakin. Jos toinen tunkeutuu väkivalloin tai huomaamattani omani alueelle, minua kohdellaan ”kuin paskaa”, mitättömänä ja voimattomana. Toisaalta minä voin tunkeutua toisen omalle alueelle, olla ”paskatkaan välittämättä” siitä, mitä hän ajattelee.

Vaikka äidin myötäelävä ponnistelu ensin tuottaa iloa lapselle, se alkaa mahdollisesti jo piankin tuntua ärsyttävältä ja tunkeilevalta. Lapsi ei halua enää olla läpinäkyvä. Hänellä on oma anaalinen sisätilansa, jonka rytmiin äidillä ei saa olla välitöntä pääsyä. Lapsesta tulee persoona siinä mielessä, että niiden kasvojen, jotka hän kääntää maailmalle, tulee suojata hänen sisäinen maailmansa tunkeilijoilta.

Peräaukon sulkijalihas symboloi myöhemminkin elämässä maailman jakaantumista erillisten tahtojen alaisuuteen. Sen riittävä hallitseminen on toisen huomioimisen perusedellytyksiä. Sitä voidaan käyttää hyökkäyksiin toisen omaa vastaan. Toisaalta muut voivat sen kautta tunkeutua minuuteni omimmille alueille. Esimerkiksi omaa esiintymisjännitystäni voidaan tulkita myös peloksi, että tunkeudutte roolinaamioni taakse ”takapuolelta”. Huomaatte minussa asioita,

joita en itse näe enkä osaa hallita. Päinvastainen esimerkki on karnevalistinen takapuolen käyttö ”kasvojen kääntöpuolena” (Bahtin 1996, 331-332). Katsojalle ehdoin tahdoin tarjottu takapuolinäkymä riisuu arjen tukulat naamiot ja vapauttaa hetkeksi niiden säilyttämisen vaatimasta sielullisesta ponnistelusta.

Samalla kun lapsi on sulkijalihaksella erottanut oman tahtonsa äidistä, on äiti vetänyt vessan oven kiinni hänen nenänsä edestä. Myös äidillä on oma alueensa, johon lapsella ei ole enää oikeutettua pääsyä. Niin paljon myönteistä kuin lapsen lisääntyneeseen autonomiaan sisältyykin, merkitsee se myös aikaisempien valtaoikeuksien menetystä. Menetettyjen nautintaoikeuksien kuvastajia eivät ole enää oraaliset paratiisikuvitelmat vaan väkivallan uhan alaisina tehdyt ryöstöretket jättiläisten ja muiden hirviöiden maanalaisiin aarrekkamioihin tai muut sellaiset. Toisen tahdon kunnioittaminen ei tässä vaiheessa ole niinkään yhteisen lain alaisuuteen asettumista kuin vahvemman tai ovelamman oikeutta.

Vaikka lapsi ei ole kykenevä päättämään monistakaan asioistaan, on tärkeää, että vanhemmat kasvatustoimissaan pyrkivät kunnioittamaan hänen tahtoaan. Lapsi tarvitsee tahdolleen toisen tunnustuksen silloinkin, kun siihen ei suostuta. Tämä on ainoa mahdollisuus välttää loputon sadomasokistinen valtataistelu. On eri asia olla suostumatta toisen tahtoon kuin tunkeutua väkivalloin hänen sisimpäänsä ja pakottaa hänet luopumaan tahdostaan. Jos tahto leimataan pahaksi eikä se löydy hyväksyvää tunnustusta, joudumme kadotukseen Luciferin tavoin.

Häpeä ja syyllisyys ovat anaalivaiheesta lähtien vaelluksemme pysyviä seuralaisia. Kun emme pysty pitämään sisällämme, sitä mikä sinne kuuluu, tunnemme häpeää sen näkymän takia, jonka se tarjoaa sisimpäämme. Kun ehdoin tahdoin tuotamme jotain, joka loukkaa toisen valtaoikeuksia, tunnemme syyllisyyttä. Häpeä ja syyllisyys tulevat maailmaan samalla, kun minä ja minäihanne erottuvat toisistaan, kun ulkomaailmaan kääntyneet kasvomme ja se mitä sisässämme tapahtuu erottuvat toisistaan ja ymmärrämme, ettei meillä ole myöskään vapaata pääsyä siihen, mitä toisen kasvojen takana tapahtuu.

Häpeää tuottaa tilanne, jossa luvaton katse tunkeutuu minän verhojen taakse. Katse paljastaa sen, mitä haluan, ja sen, että haluamani ei ole vallassani, vaikka niin kuvittelin tai toivoin. Perimmäisten halujemme mukaisesti me kaikki odotamme maailmalta enemmän kuin se meille suo, ja minuutemme muodostuu kyvystä tyytyä vähempään – siihen mikä on vallassamme.

Minuutemme on siis aina suojautumista halujamme vastaan ja kasvojemme tulisi todistaa myös maailmalle, että olemme onnistuneet pidättämään sisällämme sen, mikä ei voi toteutua todellisuudessa. Kasvoillani etsin tunnustusta kyvylleni olla minä, ja pelkästään tämän tunnustaminen – esimerkiksi tässä Teille – muodostaa uhkan minuudelleni, kun tarjoan näkymän riippuvuuteeni, vaikka toisaalta ihanteeni mukaista olisi pitää omat kasvoni Teistä riippumatta.

Syyllisyys puolestaan rajoittaa toiseen kohdistuvaa vallankäyttöä. Häpeä suojelee kuvaa, jonka olen itsestäni muodostanut, syyllisyys taas suojelee objektia (Wurmser 1994, 60-67). Jos tunkeudun väkivalloin toisen alueelle, saadakseni haluamani, muutan sen samalla arvottomaksi. Anaalinen väkivalta on eräänlaista käänteistä alkemiaa. Pakotettuna toisen tahto ei ole enää hänen tahtonsa.

Oidipaalivaiheen erityinen merkitys persoonallisuuden kehityksessä perustuu psykoanalyttisen käsityksen mukaan lapsen kertakaikkiseen kyvyttömyyteen toteuttaa seksuaalisia pyrkimyksiään vanhempiensa kanssa. Lapsi on halukas muttei kykenevä vanhempien seksuaaliseksi kumppaniksi. Vanhemmat jakavat keskenään jonkin sellaisen hyvän, jonka odotus lapsen on omalla kohdallaan siirrettävä tulevaisuuteen, toteutettavaksi muiden kuin vanhempien kanssa. Tavoiteltavin hyvä on toteutettavissa vasta tulevaisuudessa. Nyt lapsi on pieni ja kyvytön, mutta hänestä voi tulla yhtä iso ja kykenevä kuin vanhempansa.

Tulevaisuuden tyydytykset ovat kuitenkin aina kaukana, ja erityisesti ne ovat sitä lapsesta, joka joutuu päivittäin kohtaamaan nöyryyttävän pienuutensa ja tarvitsevuutensa. Esimerkiksi erilaiset falliset mielikuvat tarjoavat lapselle lohtua tässä tilanteessa. Fallisuudella tarkoitetaan sellaista käsitystä seksuaalisuudesta, joka tunnustaa vain yhden – nimittäin miehisen, tunkeutuvan – sukupuolimen olemassaolon. Fallisuudessa kielletään vanhempien sukupuolisen rakkauden molemminpuolisuus. Fallisuudessa ei tavoitella toisen tunnustusta omalle, pieneksi tekeväälle, rakkauden nälälle. Sen sijaan haaveillaan kaikkivoipaiseksi tekevästä aseesta, voimasta, neroudesta tai muusta sellaisesta, joka tekee haavoittumattomaksi ja riippumattomaksi toisista. Fallinen valloittaja ei tunne nöyryä kiittolisuutta toisen vastaanottavuutta kohtaan, vaan hän haluaa nujertaa ja kastroida toisen, tehdä reiän hänen minuuteensa. Lapsikin on kykenevä tällaisiin väkivallantekoihin toisin kuin genitaaliseen molemminpuolisuuteen (Ikonen 2000, 73-99).

Sikäli kuin lapsi voi luopua oraalista, anaalisista tai fallisista itseriittoisuuden kuvitelmista, samastumiset vanhempiin muokataan oidipaalivaiheessa selkeästi todellista minää heijastavasta itsekäsityksestä erillisiksi minäihanteeksi ja yliminäksi. Yliminä vaatii lasta olemaan tai tulemaan vanhempien kaltaiseksi mutta myös kieltää tekemästä sitä, mikä on vain heidän oikeutensa.

Yliminän vaatimukseen alistuminen ei tapahdu kivuttomasti. Sen vaatimusten varhaiset muodot sävytyvät tyypillisesti aikaisempien sadististen valtapyrkimysten mukaisesti. Lapsi tuntee joutuvansa alistumaan mielivallalle, jonka tarkoitus on enemmänkin huolehtia korkeampien olentojen kunniaa ja narsistisesta mielihyvästä kuin yhteisestä hyvästä. Paras turva sadistisen yliminän hyökkäilyjä vastaan onkin mahdollisuus oppia näkemään vanhempansa realistisessa valossa mm., että myös nämä ovat kerran olleet yhtä heikkoja kuin lapsi. Tämä ei ole helppoa. Kun osoittautuu, ettei vanhemmillakaan ole kaikkia niitä kykyjä, jotka lapsen mielestä ovat hyvän elämän ehdottomia edellytyksiä, hän pettyy heihin ja haluaa olla jotain suurempaa.

Kuitenkin havainto, että vanhemmat ovat voineet luopua kaikista maagisista itseriittoisuuden pyrkimyksistä ja taipuneet keskinäiseen riippuvuuteen toisen vapaaehtoisesta rakkaudesta auttaa lasta näkemään heidän tiensä kulkemisen arvoisena (Manninen 1991, 97-98). Thebaa vartioivan Sfinksin kysymys Oidipukselle kuului: Mikä on se, joka ensin kulkee neljällä jalalla, sitten kahdella ja lopulta kolmella? Kun Oidipus vastaa ihminen, toisin sanoen näkee kaikki ihmiset samojen lakien ja yhteisen kohtalon alaisina, Sfinksi tuhoutuu. Toisaalta kaikki

pelot ja kiellot katsoa maallisten tai jumalallisten auktoriteettien kasvojen taakse kertovat haluttomuudestamme luopua oidipaalisen lapsen asemasta.

Oidipuskompleksin ratkaisun myötä tulisi kaikkien varhaislapsuuden ideaalinmuodostuksissa syntyneiden hirviöiden menettää valtansa mielessämme. Näinhän ei koskaan täydellisesti tapahdu. Mutta sikäli kuin tapahtuu, me ymmärrämme välttämättömyyden alistua yhteiselle laille, joka koskee kaikkia samalla tavalla, niin vanhempia kuin lapsiakin.

Samalla kenties luovumme yrityksestä pakottaa itsemme tai muut noudattamaan tahtoamme vetoamalla yli- tai alimaallisiin voimiin, joihin olemme sijoittaneet hyvämmen ja pahamman. Sen sijaan käsitämme niin hyvän kuin pahankin syntyvän keskinäisessä kanssakäymisessämme, jossa on aina perimmiltään kysymys osallisuudesta kerran toisen rakastavassa sylissä kokemaamme hyvään.

## Psykodynaaminen ymmärtäminen

Psykoanalyttinen ymmärtäminen voidaan käsittää arkisessa kanssakäymisessä käytettyjen ymmärtämismuotojen tieteelliseksi kehittämäksi. Kaikissa persoonien välisissä suhteissa asetetaan toisen asemaan, eläydytään hänen tilanteeseensa, samastutaan hänen osaansa, tunnetaan empatiaa häntä kohtaan. Nämä ilmaukset tarkoittavat sikäli samaa, että niissä liikutaan toisen mukana siinä maisemassa, jossa hän liikkuu, niin ulkoisessa kuin sisäisessäkin, liikutaan nimenomaan hänen havaintojensa mukana ja tunnustellaan myötäeläen, miltä asiat hänestä tuntuvat.

Merkitykset eivät tule havaituista asioista vaan me annamme asioille merkityksiä havaitessamme ne ja liittäessämme ne elämäkäytäntöömme. Tätä merkitysten syntypaikkaa ja -tapaa psykoanalyysi tavoittelee sellaisilla käsitteillä kuin vietti, psyykinen työ, sisäinen todellisuus ja siellä vallitseva psyykinen determinismi. Psykoanalyttisen ymmärtämisen määrittelemisen yritykseksi uusintaa ajatuksellisesti se sielullinen työskentely, jossa toinen pyrkii tuottamaan tai säilyttämään minäidentiteettinsä, ilmaisee näitä psykoanalyysin tieteellisiä tavoitteita paremmin kuin pelkkä toisen asemaan asettumisesta puhuminen.

Väärinkäsitysten välttämiseksi korostan vielä, että sielullisesta todellisuudesta ja determinismistä puhuminen ei Freudin psykologiassa tarkoita minkään toisen todellisuuden perustamista ulkoisen todellisuuden rinnalle tai poikkeamista luonnon yleisestä kausaliiteetista vaan pikemminkin sen nimenomaisen paikan määrittelemistä, missä merkitykset syntyvät. Merkitysten tutkimisessa noudatetaan samoja yleisiä periaatteita kuin muussakin tieteellisessä tutkimuksessa. Toisin sanoen pyritään muodostamaan ajatuksellinen kuva niistä yhteyksistä, joissa ne syntyvät ja elävät.

Freud pohtii Johdatuksessa psykoanalyysiin, onko parempi sanoa virhesuorituksia sielullisiksi kuin mielekkäiksi. Hän vastaa:

En usko. Pikemminkin tuo edellinen ilmaus on epämääräisempi ja alttiimpi väärinkäsityksille. Kaikkea sielunelämässä havaittavaa sanotaan tilanteen

mukaan sielulliseksi ilmiöksi. Tärkeäksi muodostuu se, onko yksittäinen sielullinen ilmiö syntynyt välittömästi ruumiillisista, elimellisistä, aineellisista vaikutuksista, jolloin sen tutkiminen ei kuulu psykologialle, vai onko se ensin johdettavissa muista sielullisista tapahtumista, joiden takana vasta kauempana alkaa elimellisten vaikutusten sarja. Me tarkoitamme jälkimmäiseen ryhmään kuuluvia ilmiöitä puhuessamme sielullisista ilmiöistä, ja siksi onkin tarkoituksenmukaisempaa pukea tämänkertainen tuloksemme muotoon: ilmiö on mielekäs, sillä on mieli. 'Mieli' tarkoittaa tässä yhteydessä merkitystä, tarkoitusta, pyrkimystä ja asemaa sielullisten yhteyksien sarjassa. (Freud 1985 [1916–1917], 80–81)

Mieli, pyrkimys, merkitys on siis Freudin mukaan sama kuin asema psyykkisten yhteyksien sarjassa. Edellä näitä yhteyksiä on kuvattu paikkana halujen hallitsemiseksi ja minäidentiteetin säilyttämiseksi tehdyssä sielullisessa työskentelyssä.

Kaikki sielulliset ilmiöt ovat myös monien ei-sielullisten tekijöiden määräämiä. Palatkaamme jälleen kuvitteelliseen tilanteeseen, jossa esiinnyn teille, ja tarkastelkaamme vaikkapa jännittämistä. Jännittämiseni riippuu esimerkiksi vagushermoni aktiivisuudesta, ennen esiintymistä juomastani kahvikupillisesta ja teidän käyttäytymisenne tuottamista ärsykkeistä. Näistä ulkoisesti vaikuttavista tekijöistä käsin ei kuitenkaan voida rakentaa minkäänlaista kuvaa jännittämiseni merkityksestä minulle itselleni, sen mielekkyydestä. Tämä syntyy mieleni näyttämöllä, sielullisissa yhteyksissä, sielullisten tekijöiden määräämänä, ja voidaan ymmärtää vasta, kun tiedetään, mitä teiltä haluan ja kuinka uskon toiveitteni toteutuvan.

Ilman myötävaikutustani te ette saa tarkkaa selkoa jännittämisenistäni ja siihen liittyvistä toiveista. Toki te voitte tehdä melkoisella varmuudella oikeaan osuvia arveluja, sitä varmempia mitä läpinäkyvämpi naamioni on, mutta ihannetapauksessa oman havaintoni tulisi vahvistaa teidän arvauksenne. Psykoanalyttinen tutkimus- ja hoitokäytäntö on syntynyt vastauksena siihen ongelmaan, että emme usein itsekään tiedä, mistä tuntemme ja yllykkeemme ovat peräisin.

Psykoanalyttikko, Helsinki

## Viitteet

<sup>1</sup> Psykoanalyttikot kuvaavat usein sielullisen kehityksen varhaisia vaiheita eriytymättömiksi ja omnipotentteiksi tarkoittaen lapsen luottamusta siihen, että äiti on aina käytettävissä hänen tarpeittensa tyydyttämiseksi. Hänen ei tarvitse kuin itkeä ja ruokkiva rinta ilmaantuu. Äitiä sellaisena kuin hän on lapsen tarpeista ja toiveista riippumattomana, ei ole vielä lapselle olemassa. Vaikka kehitys lähteekin liikkeelle lapsen primaarisamastumisesta äitiin, on kuitenkin huomattava, että vauvan näkökulmasta psyykinen toiminta perustuu alusta alkaen sellaisiin eriyttäviin havaintoihin objektin ominaisuuksista, joiden avulla objekti voidaan uudella tavalla liittää omaan elämäikäntäntöön tyydytyksen varmistamiseksi. Eri asia on, että viime kädessä äiti rakastavalla huolenpidolla varmistaa sen, että lapsen luottamus käytettävissään oleviin välineisiin – itku, ilmeliikkeet jne



– säilyy ja hän voi omaksua tämän huolenpidon itsestään selväksi osaksi identiteettiään. Omasta näkökulmastaan lapsi on siis enemmänkin potentti kuin omnipotentti. Se, missä määrin ja missä vaiheessa lapsi kokee äidin omine tunteineen ja pyrkimyksineen olevaksi minäksi, on kiistanalainen ja vaikeasti tulkittava kysymys. Neuropsykologian havainnot ns. peilineuroneista, jotka tuottavat nisäkkäissä samanlaisen aivoaktivaation kuin lajitoverissa, jonka intentionaalista toimintaa havainnoidaan, viittaavat mielestäni siihen, että empatiakyvyllä on varhainen, perinnöllisyyteen perustuva tausta (ks. Gallese & Umiltä 2002).

## Lähteet

- Bahtin, M. 1995. *Francois Rabelais D keskiajan ja renessanssin nauru*. Helsinki: Taitto.
- Freud, S. 1950 [1895]. *Entwurf einer Psychologie*. Teoksessa Bonaparte, M., Freud, A. ja Kris, E. (toim.) *Aus den Anfängen der Psychoanalyse 1887-1902*. London: Imago
- Freud, S. 1985a [1900]. *Die Traumdeutung*. Teoksessa Mitscherlich, A., Richards, A. ja Strachey, J. (toim.). *Die Freud-Studienausgabe, Bd II*. Frankfurt a. M.: Fisher Taschenbuch Verlag.
- Freud, S. 1985b [1905]. *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*. Teoksessa Mitscherlich, A., Richards, A. ja Strachey, J. (toim.), *Die Freud-Studienausgabe, Bd V*. Frankfurt a. M.: Fisher Taschenbuch Verlag.
- Freud, S. 1985c [1914]. *Zur Einführung des Narzissmus*. Teoksessa Mitscherlich, A., Richards, A. ja Strachey, J. (toim.), *Die Freud-Studienausgabe, Bd III*. Frankfurt a. M.: Fisher Taschenbuch Verlag.
- Freud, S. 1985d [1915]. *Triebe und Triebchicksale*. Teoksessa Mitscherlich, A., Richards, A. ja Strachey, J. (toim.), *Die Freud-Studienausgabe, Bd III*. Frankfurt a. M.: Fisher Taschenbuch Verlag.
- Freud, S. 1985e [1916-1917]. *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. Teoksessa Mitscherlich, A., Richards, A. ja Strachey, J. (toim.), *Die Freud-Studienausgabe, Bd I*. Frankfurt a. M.: Fisher Taschenbuch Verlag.
- Freud, S. 1985f [1923]. *Das Ich und das Es*. Teoksessa Mitscherlich, A., Richards, A. ja Strachey, J. (toim.), *Die Freud-Studienausgabe, Bd III*. Frankfurt a. M.: Fisher Taschenbuch Verlag.
- Gallese, V. ja Umiltä, M. 2002. "From self-modeling to the self model: agency and the representation of the self." Julkaisussa *Neuro-psychoanalysis*. Vol. 4, 35-40.
- Ikonen, P. 2000. *Psykoanalyttisia tutkielmia*. Helsinki: Yliopistopaino
- Manninen, V. 1991. *Pojan polku, isän tie*. Helsinki: Kirjayhtymä.
- Nietzsche, Fr. 1961. *Näin puhui Zarathustra. Kirja kaikille eikä kenellekään*. Suom. Hollo, J. A. Helsinki: Otava.
- Solms, M. 1997. "What is consciousness?" Julkaisussa *Journal of American Psychoanalytical Association*. Vol. 45, 3, 681-703.
- Tolstoi, L. 1908. *Sota ja rauha IV nidos*. Suom. R. A. Seppänen. Porvoo: WSOY.
- Wurmser, L. 1994. *The Mask of Shame*. Northvale, New Jersey: Jason Aronson.

V





# PERSOONAT JA ITSET

Sir Peter Strawsonin ja E. J. Lowen  
persoonateoriain vertailua

S. Albert Kivinen

Vuonna 1959 ilmestyi Strawsonin kirja *Individuals*. Sen alaotsikko ”An Essay in Descriptive Metaphysics” oli merkki filosofisen ilmaston muutoksesta. Kolmisenkymmentä vuotta, loogisen empirismin ja ”ordinary language” -filosofian valtakaudella, sana ”metafysiikka” oli ollut lähinnä haukkumasana (mitä se on meillä vieläkin joissakin tieteisuskoisissa piireissä). Nyt se alkoi jälleen tulla kunnioitettavaksi. Strawson luonnehti metafysiikkaansa ”deskriptiiviseksi”. Deskriptiivinen metafysiikka pyrki kuvaamaan meidän käsitejärjestelmäämme (*conceptual scheme*). Tämän ohella on revisionaarista metafysiikkaa, joka pyrkii korvaamaan käsitejärjestelmämme jollakin paremmalla. Deskriptiivisen metafysiikan huomattavia edustajia ovat Strawsonille Aristoteles ja Kant, revisionaarisen metafysiikan edustajia Descartes, Leibniz ja Berkeley. (mts. 9)

Russel ehdotti revisionaarista metafysiikkaa – siirtymistä tapahtumien ontologiaan, kun hän kirjoitti:

Jos menette kauppaan ja ostate leipäkyrsän, luulette ostaneenne ”olion”, jonka voitte viedä kanssanne kotiin. Se, mitä olette todella ostanut, on sarja tapahtumia, joita liittävät yhteen kausaaliset lait. (Russel 1957, 195)

Strawsonin ontologian peruspartikulaareja (*basic particulars*) ovat esineet (*things*) ja persoonat (*persons*). Strawsonin erottelu kuulostaa samalta kuin Descartesin *res extensa-res cogitans* -erottelu mutta ei ole sama.

Strawson luonnehtii peruspartikulaarien eroa lingvistisesti: kielessä on materiaalisia eli M-predikaatteja (”painaa 50 kg”, ”on olohuoneessa”) ja persoona- eli P-predikaatteja (”hymyilee”, ”on lähdössä kävelylle”, ”ajattelee kovasti”, ”uskoo Jumalaan” ja niin edelleen). Persoonille voidaan omistaa sekä M- että P-predikaatteja, esineille vain M-predikaatteja. Kirjan sivulla 99 on alanootti, jossa puhutaan predikaattien mielekkyysoalueista (*range of significance*). Predikaattia voidaan

soveltaa todesti tai epätodesti olioihin, jotka kuuluvat sen mielekkyydsalueeseen. Mielekkyydsalueen ulkopuolisiin olioihin ei predikaattia voi soveltaa. ”Tämä pöytä ajattelee Irakin sotaa” tulisi näin ollen olemaan mieletön eikä epätosi.

Useimmat olisivat ehkä valmiita sanomaan, että lause ” $\sqrt{5}$  ajattelee Irakin sotaa” on mieletön ja että lause ”Kissani Pekka Pechlin ajattelee Irakin sotaa” on epätosi. Pöydät ja muut esineet sijaitsevat näiden kahden ääripään välissä.

Strawson painottaa, että persoonan käsite on loogisesti primitiivinen. Jos Ville uskoo ufoihin ja on olohuoneessa, niin on yksi ja sama partikulaari, joka uskoo ufoihin. Ei niin, että eräs partikulaari (Villen sielu) uskoo ufoihin ja toinen (Villen ruumis) on olohuoneessa. Jos ”Cartesiuksen kiilan” (*the Cartesian wedge*) annetaan tunkeutua M- ja P-predikaattien väliin, syntyy ratkaisemattomia ongelmia ja koko maailmankuvamme hajoaa.

Sivulla 100 on lyhyt argumentti kartesiolaisuutta vastaan: Me voimme omistaa (*ascribe*) tajunnan tiloja itsellemme vain, jos voimme omistaa niitä muille. Me emme voi omistaa niitä muille, jos emme voi identifoida muita kokemuksen subjekteja. Ja muita subjekteja ei voi identifoida, jos heidät voidaan identifoida vain kokemuksen subjekteina.

Strawsonin argumentti on episteeminen: siinä pohditaan, millä ehdoilla me voimme *tunnistaa* jonkun kokemuksen subjektiksi. Entä ontallinen kysymys: voisiko jokin *olla* ruumiiton kokemuksen subjekti? Strawson vastaa tähän myöntävästi: me voimme kuvitella kuolemanjälkeistä elämää. Se olisi Strawsonin mukaan hyvin köyhää ja yksinäistä olemassaoloa (mts. 115-116). Jos koko universumi koostuisi ruumiittomista egoista ja niiden elämyksistä, ei olisi mitään julkista maailmaa. Kirjansa neljännessä luvussa Strawson käsittelee monadien ontologiaa ja toteaa, että sen voisi ottaa vakavasti vain Jumala.<sup>1</sup>

P-predikaatteja voidaan omistaa sekä itselle että muille. Jos me ajattelemme, että ne merkitsevät ensimmäisen persoonan väitteissä jotakin muuta kuin kolmannen persoonan väitteissä, joudumme umpikujaan ja heilahteluun skeptisismiin ja behaviorismiin välissä. (mts. 108-110)

Vierassieluisen ongelma voidaan Strawsonin mukaan ratkaista ainakin eräissä tapauksissa: (i) Muut voivat usein arvioida meidän kykyjämme ja taipumuksiamme paremmin kuin me itse (mts. 107), ja (ii) tilanteissa, joissa joku tekee jotakin, ei ensimmäisen ja kolmannen persoonan askriptioiden välillä ole eroa: jos joku keri köyttä, pelaa palloa tai kirjoittaa kirjettä, sekä agentti että tarkkailija voivat todeta saman asian (mts. 111).

Strawsonilla on monia mielenkiintoisia ajatuksia, joiden käsittelemiseen ei tässä ole tilaa. Jotkin huomautukset ovat kuitenkin paikallaan.

(1) Voi kysyä, riittääkö kaksi peruspartikulaarien ryhmää. Eläimet eivät ole esineitä mutta eivät aivan täysmittaisia persooniakaan (elävien sienien tai kasvien kutsuminen ”esineiksi” vaikuttaa sekin esineellistävältä kielenkäytöltä).

(2) Strawsonilla ei ole kovin täsmällistä luonnehdintaa M- ja P-predikaateille. Hän antaa joitakin esimerkkejä ja luottaa siihen, että me kykenemme ekstrapo-

loimaan niistä muihin tapauksiin, niin kuin me epäilemättä kykenemme monissa tapauksissa.

(3) Strawson varmaan myöntäisi, että on suuri määrä predikaatteja, jotka eivät ole M- eivätkä P-predikaatteja. Luonnollisesta luvusta voi sanoa, että se on tai ei ole seitsemällä jaollinen, valtiosta, että se on monarkia tai tasavalta ja niin edelleen.

(4) Jos ajattelemme P-predikaatteja, joissa sanotaan jonkun tekevän jotakin, voidaan kysyä, onko niissä ehkä monimielisyyttä. Meillä on automaatteja, robotteja ja muita laitteita, joiden voidaan sanoa ”tekevän” jotakin. Hitsaako työmies sanan samassa mielessä kuin robotti? Monimielisyyttä voisi puolustella sillä, että persoonan voi sana tekevän jotakin huolellisesti tai huolimattomasti, mielellään tai vastentahtoisesti, kun taas tällaiset määreet eivät sovi robotteihin.

(5) Sivulla 111 Strawsonilla on esimerkkinä P-predikaatista, jossa sanotaan agentin tekevän jotakin, ”olla lähdössä kävelylle”. Onko sellaisessa tilanteessa, jossa joku on lähdössä kävelylle, mitään tyyppillisiä ruumiinliikkeitä? Joku voi olla lähdössä kävelylle, vaikka hän istuu vielä nojatuolissaan. Olen käsitellyt tätä esimerkkiä kirjoituksessani insipienssin ongelmasta (Kivinen 1992).

(6) Strawson ei valitettavasti käsittele mielenfilosofian (erästä) perusongelmaa: *Millaisia tekijöitä esiintyy tilanteissa, joissa jokin P-predikaatti omistetaan todesti jollekulle?* Jos joku kuulee ovikellon soivan tai muistaa äkkiä, että hänen puhelinlaskunsa on maksamatta, millaisia konstituentteja noissa tilanteissa on, ja millaisia suhteita niillä on toisiinsa? Kysymys, mitä tapahtuu aivoissa, kun joku kuulee jotakin tai muistaa jotakin, ei kuulu ainakaan tutkimuksen alkuvaiheeseen.

(7) Vierassieluisen kohdalla voisimme lisätä ilmiön, jota Eino Kaila kutsui ” $\phi$ -vierassieluisuudeksi”: joissakin tilanteissa me voimme todeta, että joku toinen henkilö on kiihtynyt, huvittunut, ikävystynyt ja niin edelleen. (Vrt. Kivinen ja Valkeinen 1992)

Strawsonin ajatukset ovat lupaava alku, mutta ne ovat vain alku.



Durhamin yliopiston professori E. J. Lowe on yksi viime vuosikymmenten kiintoisimpia filosofeja.

Lowe ajatusten selvittämiseksi meidän on lähdettävä olemisen ääriltä. Teoksessaan *Kinds of Being* hän erottaa erilaisia ”olla”-verbin käyttöjä. Kopula eli predikaation ”on” jakaantuu seuraaviin luokkiin:

- (1) Instantiaatio. Esimerkiksi ”Pekka Pechelin on kissa”<sup>2</sup>
- (2) Attribuutio. Esimerkiksi ”Tämä kynä on keltainen”.
- (3) Konstituutio. Esimerkiksi ”Tämä sormus on kultaa” tai ”Ihmisruumis on solujen kollektio”.
- (4) Identiteetti. Esimerkiksi ”Pekka Pechlin on Hanix Hanotaux”.

Monet ehkä sanoisivatkin, että (4) on *sui generis* -tapaus, jota ei voi luokitella kopulaksi. Oli tämän asian laita miten hyvänsä, ryhmät (1)-(3) on syytä erottaa toisistaan. Logiikan notaatio ”Pa” ei niitä erota.

Eksistenssin ”on olemassa” muodostaa oman ryhmänsä. Lowe painottaa, että ”on olemassa” ei ole monimielinen. On erilaisia olioita, jotka eksistoivat, mutta ei ole erilaisia olemassaolon lajeja. (*KB*, 4-5)

On tärkeää huomata, että esimerkkilauseessa ”Ihmisruumis on solujen kollektio”, ”on” *ei* merkitse identiteettiä – tämä auttaa pyyhkäisemään syrjään paljon reduktivismia. Pronssista valettu rintakuva koostuu jostakin pronssimäärästä, mutta patsas ei ole tuo pronssimäärä. Rintakuva voidaan sulattaa, ja se on sen loppu, mutta pronssimäärä säilyy. Kuten lukija huomaa, tässä on Aristoteleen oppi muodosta ja aineksesta.

1900-luvun alkupuolella mielenfilosofit kuten McTaggart ja Broad olivat käyttäneet tajunnan subjektista nimitystä ”itse” (*self*). 50-luvulla ”ordinary language”-filosofit pilkkasivat tuota termiä, josta tuli melkein tabu (Strawson käyttää vain termiä ”person”). Lowe käyttää termejä ”self” ja ”person” synonyymeinä.

Teoksessaan *Subjects of Experience* Love sanoo, että itset ovat tajunnan subjekteja, jotka voidaan identifioida itsensä subjekteina ja tiettyjen tekojen tekijänä (*SE*, 5)

Lowen keskustelu itsen luonteesta liikkuu ”kohtalon kolmioissa” Aristoteles-Locke-Descartes. Jokainen näistä eminentteistä miehistä oli oikeassa jossakin ja väärässä jossakin. *Aristoteles* oli oikeassa siinä, että itset eivät ole oleellisesti immateriaalisia, mutta väärässä siinä, että ne ovat biologisia (tämä käsitys johtaa Lowen mielestä sietämättömään ihmiskeskeisyyteen ja taksonomisiinkin ongelmiin). *Locke* oli oikeassa siinä, että tajunnan subjektit ovat psykologisia mutta väärässä siinä, että ne eivät ole substansseja. Ja *Descartes* oli oikeassa sanoessaan, että tajunnan subjektit ovat substansseja, mutta hän oli väärässä opettaessaan, että ne ovat kokonaan immateriaalisia. (*SE*, luvut 1-2; *L*, luku 5)

Lowe nojautuu Aristoteleen *Kategoriat*-teoksen ontologiaan: eräät konkreettiset oliot (kuten joku tietty ihminen tai jokin tietty hevonen) ovat *primäärisubstansseja*. Nämä jakautuvat lajeihin ja sukuihin (tai kuten Lowe Lockeä seuraten myös sanoo, ”sortteihin”). Kuhunkin sorttiin liittyy identtisuuden kriteerejä. Nämä ovat semanttisia ja episteemisiä. Identtisuuden kriteerien perusteella voi ainakin periaatteessa vastata sellaisiin kysymyksiin kuin ”Onko x sama F kuin y?” ja ”Kuinka monta F:ää (jossakin paikassa tiettyä aikana)?”. Sellaiset termit kuin ”olio” tai ”yksilö” eivät yksilöi. Jos jollakin pöydällä on kaksi sinistä kuutiota, niin kysymykseen ”Kuinka monta sinistä objektiä?” ei ole yksiselitteistä vastausta. Vastaus riippuu siitä, mitä lasketaan: kaksi kuutiota, kaksitoista sivutahkoa. (Lowen substanssimetafysiikasta *KB*, 1. luku; *L*, 4. ja 5. luku; *SE*, 1. ja 2. luku)

Jonkin sortin identtisyysehtojen esittäminen informatiivisella tavalla edellyttää, että ehdot esitetään jonkin toisen sortin identtisyysehtoina. Äärettömän regressin välttämiseksi on oletettava, että on perussortiaaleja, joilla ei ole enää mitään identtisyysehtoja. Peruslajiin kuuluvat substanssit eivät koostu mistään. Tällaisia ovat (oletettavasti) alkeishiukkaset (nykytietämyksen valossa kvarkit ja leptonit)

ja tajunnan subjektit. Tästä seuraa, että persoonallisen identiteetin kriteerejä, joista Lockesta lähtien on keskusteltu, ei ole. Ei ole myöskään kriteerejä jonkin itsen olemassaolon alkamiselle tai loppumiselle. (KB, 128-137; SE 4, 41-44)

Vaikka Lowe sanoo, ettei ole kriteerejä jonkun toisen itsen olemassaolon loppumiselle, hän ei yritä kehrätä tästä mitään sielun kuolemattomuuden oppia. Voi olla, että jokaisen itsen olemassaolo riippuu *kausaalisesti* aivojen ja keskushermoston toiminnasta. Ruumiittomien itsen olemassaolo on *käsitteellisesti* mahdollista, mutta mikään ei takaa, että tämä mahdollisuus on toteutunut.

Koska itset ovat yksinkertaisia, Lowe hylkää ”mielen komiteamallin” tai mentaaliset modulit. Liioin ei organisaatioita voi pitää persoonina muuten kuin metaforisesti. (SE, 39-40)

Haluaisin tässä yhteydessä harjoittaa itsekritiikkiä. Olen nyt – suuressa määrin Lowen ansiosta – taipuvainen ajattelemaan, että Lowen oppi persoonain substancialisuudesta on oikea. Esitän Minä-kollokvion artikkelissani, että minät ovat mentaalisten tilojen mereologia summia (ks. Kivinen 1988). Lowe on ilmeisesti oikeassa sanoessaan, että mentaalisten tilain identiteetti määräytyy siitä, kenelle nuo tilat kuuluvat. Kuoleman filosofian kollokvion kirjoituksessani aloin jo nähdä valoa (ks. Kivinen 2002).

Lowella on paljon muutakin mielenkiintoista tarjottavana. SE:n kolmannessa luvussa hän käsittelee niin sanotun psykofyysisen vuorovaikutuksen ongelmaa. Lowe asettuu puolustamaan dualistista interaktionismia. Tätä käsitystä vastaan sanotaan usein, että se on ristiriidassa hyvin konfirmoitujen fysiikan lakien kanssa. Jos mentaalinen substanssi kykenee aiheuttamaan ruumiinliikkeitä, sen täytyy jollakin lailla kopeloida aivoja. Mistä tulee se energia, jota tarvitaan aivotilan muutoksen aiheuttamiseen? Puhe ”psykkisestä energiasta” on ”New Agen huuhaata”, sanoisivat useimmat fyysikot.

Lowe erottaa alkuunpanevat syyt (*initiating causes*) ja mahdollistavat syyt (*facilitating causes*). Hämähäkin verkko ei aikaansaa hämähäkin liikkeitä, mutta se tekee hämähäkille mahdolliseksi liikkua tavalla, jolla se ei voisi liikkua ilman verkkoa. (SE, 82-83) Jos tarkastelemme jonkin ruumiinliikkeen neuraalisia syitä ajassa taaksepäin, nuo tapahtumat muodostavat vyyhdin, joka muuttuu sitä sotkuisemmaksi, mitä kauemmas ajassa mennään taaksepäin. Jos veteen heitetään kivi, syntyy aaltorintama, joka leviää. Se ei koskaan rupea konvergoitumaan keskipistettä kohti. Aivotapahtumissa sattuu ”konvergenssia”, joka on luontevimmin selitettävissä sillä, että tietty henkilö on päättänyt tehdä tietyn teon. Hänen päätöksensä on neuraalisten tapahtumien mahdollistava syy. Aivoja ei tarvitse kopeloida eikä ylimääräistä energiaa tuottaa mistään. (SE, 82-90)

Lowe esittää Leibnizilta saadun teologisen analogian. Oletetaan, että maailmalla ei ole ajallista alkua ja että jokainen maailman tila voidaan kausaalisesti selittää sitä edeltäneiden tilojen avulla. Silti jää jotenkin selittämättömäksi: miksi juuri tällainen maailmanhistoria eikä jotakin muuta? Vastaus: Jumala on halunnut toteuttaa tämän maailmanhistorian kaikista mahdollisista. Vertauksen pointti on tämä: jonkin tapahtumasarjan selittämisessä tarvitaan enemmän kuin vain kunkin tapahtuman selittäminen sen edeltäjiin viittaamalla.



Olisi mielenkiintoista verrata Lowen ajatuksia agenttikausaatiosta Olli Koistisen vähän aikaa sitten ilmestyneessä kirjassa *Action and Agent* esitettyihin, mutta *sapientti*. Lowea kannattaa lukea, samoin kuin tietysti Strawsonia ja Koistista.

Helsingin yliopisto

## Viitteet

- <sup>1</sup> Clifford Brownin (1990) mukaan Strawson on esittänyt monadologiaa tavalla, joka poikkeaa historiallisen Leibnizin mielipiteistä.
- <sup>2</sup> P.P. on Feodora-vainajan jälkeen seuraava predikaation paradigmaattinen subjekti.

## Lähteet, joista käytetään lyhenteitä

*KB*

Lowe, E. J. 1989. *Kinds of Being. A Study of Individuation, Identity and the Logic of Sortal Terms*. Aristotelian society series, volume 10. Oxford: Basil Blackwell.

*L*

Lowe, E. J. 1995. *Locke on Human Understanding*. London & New York: Routledge.

*SE*

Lowe, E. J. 1996. *Subjects of Experience*. Cambridge: Cambridge UP.

## Muut lähteet

Brown, Clifford. 1990. *Leibniz and Strawson. A New Essay in Descriptive Metaphysics*. München, Hamden & Wien: Philosophia Verlag.

Kivinen, S. Albert. 1988. ”Mistä minä koostuu?”. Teoksessa Niiniluoto, Ilkka & Stenman, Petri (toim.) *Minä*. Suomen Filosofinen Yhdistys. Helsinki, s. 44-59.

Kivinen, S. Albert. 1992. ”Aineksia insipienssin ja skedontiikan fenomenologiaan”. Teoksessa Kivinen, S. Albert (toim.). *Fenomenologisia sormiharjoituksia*. Helsingin yliopiston Filosofian laitoksen julkaisuja 3/1992, s. 41-99.

Kivinen, S. Albert. 2002. ”Tajunnan subjektit ja substraatit”. Teoksessa Kiiskinen, Terhi & Pihlström, Sami (toim.). *Kuoleman filosofia*. Filosofisia tutkimuksia Helsingin yliopistosta 1., 53-63.

Kivinen, S. Albert & Valkeinen, Katariina. 1992. ”Fenomenologisesta metodista”. Teoksessa *Fenomenologisia sormiharjoituksia*, s. 1-40.

Koistinen, Olli. 2001. *Action and Agent*. Acta Philosophica Fennica vol. 67.

Russel, Bertrand. 1957. *Muotokuvia muistista ja muita esseitä*. Porvoo: WSOY. Alkuteos *Portraits from memory and other Essays*.

Strawson, P. F. 1959. *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*. Lontoo.

# CHARLES TAYLOR JA PERSOONAT PÄÄMÄÄRINÄ SINÄNSÄ

Arto Laitinen

Ollessaan muutakin kuin vain synonyymi 'ihmiselle', 'persoona' esiintyy ensisijaisesti moraalisisessa ja legaalisisessa diskurssissa. Persoona on olento jolla on tietty moraalinen status. ... Mutta tämän moraalisen statuksen perustana, sen ehtona, ovat tietyt kyvyt tai kapasiteetit. Persoona on olento, jolla on taju itsestään, tulevaisuuden ja menneisyyden käsitteet, jolla voi olla arvoja ja joka voi tehdä valintoja, lyhyesti sanottuna, joka voi omaksua elämänsuunnitelmia. Ainakin persoonan on oltava olento joka on periaatteessa kykenevä kaikkeen tähän, ovatpa nämä kyvyt kuinka tahansa vaurioituneita käytännössä. (Taylor 1985a, 97)

Näin Charles Taylor aloittaa keskeisen persoonuutta käsittelevän artikkelinsa "The concept of a person".<sup>1</sup> Taylor tuo siis esiin, että persoonan käsitteeseen liittyy tietty *moraalinen tai normatiivinen* aspekti: persoonat ovat oikeuksien kantajia, tai kantilaisittain "päämääriä sinänsä". Suomeksi tämä persoonien status ilmaistaan usein hieman lajikeskeisesti ihmisarvon ja ihmisoikeuksien terminologialla. Tämän lisäksi persoonuuteen liittyy tietty *deskriptiivinen tai metafyyminen* aspekti. Jonkun olennon kutsuminen persoonaksi kertoo meille, että sillä on persoonuuden kannalta keskeisiä kykyjä tai kapasiteetteja, ainakin potentiaalisesti. Tässä esitelmässä kutsun näiden kykyjen ja kapasiteettien joukkoa lyhenteellä K. Nämä kapasiteetit voivat olla moraalisen statuksen myöntämisen ehto. Näin ollen deskriptiivinen aspekti on itse asiassa jo sinällään deskriptiivis-evaluatiivinen, koska siinä pyritään kuvailemaan *merkittäviä, arvokkaita* kykyjä, jotka voivat perustella jyrkän eron olentojen moraalisisessa statuksessa.

On huomautettu, että puhetta päämääristä sinänsä ei Kantin kohdalla pidä ottaa kirjaimellisesti puheena *päämääristä*.<sup>2</sup> Päämäärä on jotain, joka pyritään toteuttamaan (oman tai kollektiivisen) toiminnan kautta, kun sen sijaan persoonien moraalinen status "päämäärän sinänsä" pyrkii suojelemaan persoonia. Kantilainen puhe päämäärästä (tai Salomaan käännöksessä "tarkoituusperästä") on lähinnä välineellistämisen kritiikkiä: persoonia ei saa välineellistää tai esineellistää, kohdella

*pelkkinä* keinoina omien päämäärien toteuttamiseen. Heidä tulee kohdella hyvin heidän itsensä vuoksi.

Kantin kategorisen imperatiivin edellytyksenä on ”jotakin, minkä olemassaololla on itsessään ehdoton arvo, jotakin mikä tarkoituksena sinänsä voisi olla määrättyjen lakien perustana” (Kant, *Siveysopilliset pääteokset*, 118). Kantin mukaan ”ihminen ja ylimalkaan jokainen järjellinen olento on olemassa tarkoituksena sinänsä *eikä ainoastaan* tämän tai tuon tahdon mielivaltaisen tahdon käytön välineenä.” (mts. 118-9). Näihin perustuu kategorisen imperatiivin eräs muotoilu: ”Toimi niin, että käytät ihmistä, sekä omaa että jokaisen muun persoonaa, aina samalla tarkoituksena eikä koskaan pelkästään välineenä” (mts. 120). Tai: ”järjellisen olennon on, ollen luontonsa mukaisesti tarkoituksena, siis tarkoituksena sinänsä, oltava jokaisen maksiimin kaikkien pelkästään suhteellisten ja mielivaltaisten tarkoituksena rajoittava ehto.” (mts. 129).

Hyödyn ja onnellisuuden tavoittelun on siis tapahduttava sellaisissa rajoissa, ettei ihmisten ja muiden rationaalisten olentojen ehdotonta arvoa loukata. Tämän erityisen moraalisen statuksen kantaja eroaa jyrkästi muista elollisista olennoista tai artefakteista, joiden kohtelua myös erilaiset eettiset normit säätelevät. Kuten Joel Feinberg (1994, 44) asian varsin suoraviivaisesti esittää: jos tapaisimme olentoja ulkoavaruudesta haluaisimme tietää, saako niitä pilkkoa ruuaksi ja vaatteiksi, vai pitääkö niitä tervehtiä ja kunnioittaa. Toisin kuin muita eläimiä, joita ei vallitsevan eettisen koodiston mukaan saa esimerkiksi kiduttaa, persoonia ei saa omistaa, orjuuttaa tai lopettaa vain sen takia että hoitokeinot olisivat epämiellyttävän kalliita. Persoonien arvokkuutta tai ihmisarvoa ei saa loukata. (Saattaa tosin olla että ihmisillä on myös omaan lajiin kohdistuvia tabuja, ja saattaa olla että kaikkea yllä mainittua ei ole oikein tehdä eläimille ylipäätään). Keskeistä on myös, että persoonat ovat tasa-arvoisessa asemassa keskenään, mistä syystä orjuus, kastilaitos, seksismi tai rasismi ovat sinällään epäoikeutettuja, vaikka niitä käytännössä ilmenisikin.

Toisin kuin kantilaisessa ontologiassa, jossa vapaus ja luonto ovat kaksi todellisuuden toisistaan eroavaa aspektia, ja jossa persoonan vapaus ja rationaalisuus on eräänlainen annettu järjen fakta, aristotelis-hegeliläisessä ontologiassa, jota Taylorin edustaa, vapaus, rationaalisuus, moraalisuus, itsetietoisuus ja niin edelleen nähdään luonnon modifikaatioina, toisena luontona, luonnollisten potentiaalien aktualisaationa (Taylor 1975). Niiden aktualisaatio on *kirjaimellisesti* päämäärä. Taylorin ”potentiaalisuusteetin” mukaan ihmisillä on synnynnäisesti potentiaalisina persoonuuden kannalta keskeiset kyvyt.<sup>3</sup> Taylorin (1985b) niin ikään aristotelis-hegeliläisen ”sosiaalisen teesin” mukaan persoonuudelle keskeisten potentiaalien aktualisaatio on aina yhteisöllinen, yhteiskuntaa ja kulttuurista välitystä vaativa prosessi. Persoonan ontologiaan kuuluu siis tietty aktualisaatioprosessi. Aktuaalinen persoonuus on kirjaimellisesti päämäärä, jota yhteiskunnan, kulttuurin ja toisten persoonien tulee tukea. Kohtelemme väärin potentiaalisia persoonia, mikäli estämme tai jätämme tukematta heidän persoonuuden kannalta keskeisten ominaisuuksiensa aktualisaatiota.<sup>4</sup>

Tarkastelen seuraavassa ensin hieman tarkemmin Taylorin käsitystä persoonan ontologiasta. Nimeän teesejä, joita Taylor edustaa, toisia eksplisiittisesti, toisia tulkintani mukaan implisiittisesti. Olen rekonstruktiossani poiminut relevantteja kysymyksiä viimeaikaisesta keskustelusta persoonuutta koskien, ja olen eksplikoinut Taylorin kantaa näiden kysymysten näkökulmasta. Seuraavissa alaluvuissa tarkastelen lyhyesti näiden teesien suhdetta moraaliseen persoonuuteen.

## Persoonuus deskriptiivisessä tai metafysisessä mielessä

Taylorin kantaa voi luonnehtia animalistiseksi kannaksi, jossa persoonat ja muut eläimet erotetaan toisistaan tiettyjen kykyjen K näkökulmasta. Taylor kannattaa potentiaalisuus- ja sosiaalisuusteesejä, sekä olettaa empiirisesti kaikkien ihmisten olevan persoonia. Tästä näyttää seuraavan (Taylor ei tätä eroa tee), että persoonien luokkaan kuuluu kullakin hetkellä sekä henkilöitä, jotka ovat tuolloin aktuaalisia (A-) persoonia sekä sellaisia (P-) persoonia, joiden relevantit kyvyt eivät tuolla hetkellä ole (enää tai vielä) aktuaalisia. Aktuaalinen (A-) persoonuus vaikuttaa olevan ns. vaihesortaalikäsité samaan tapaan kuin ”opiskelija”. Jokainen ihminen on A-persoonaa vain osan elämästään.

*Animalismi:* Persoonaa on (tietynlainen, synnynnäisesti potentiaaliset K-kyvyt omaava) *eläin*, kehollinen toimija, psykofyysinen ”substanssi”, jolla on sisäinen suhde maailmaan, toisiin persooniin ja itsetulkintoihinsa.

Animalismi sulkee pois kannat, joiden mukaan persoonaa on ei-substantiaalinen psykologinen *moodi* (esim. kimpputeoria), tai *psykologinen* substanssi (Descartes, Lowe) tai joiden mukaan myös ehdot K täyttävä eloton mekanismi voi olla persoonaa (Dennett), tai joiden mukaan *kaikki* psykofyysiset olennot ovat persoonia ilman lisäehtoja (Strawson).

Taylorin kanta eroaa myös biologismista, kyse on pikemminkin fenomenologisesta käsityksestä kehollisuudesta. Taylorin mukaan kaikki toimijat ovat intentionaalisia olentoja, jotka aktiivisesti suuntautuvat maailmaansa ja joilla on ”alkuperäisiä päämääriä” maailmansa suhteen. Mielen, kehon ja maailman suhde on sisäinen ja toiminnallisesti sävyttynyt. Persoonien arvoväritteiset itse-, maailma- ja toissuhteet tarkoittavat ettei persoonia voi määritellä objektiivisesti, atomistisesti tai neutraalisti. Taylorin lähtökohta ei siis ole vain Strawsonin kanta jonka mukaan persoonaa on psykofyysinen olento, vaan pikemminkin Merleau-Pontyn kaltainen positio, joka painottaa sisäisiä suhteita kehon, mielen, maailman ja toisten välillä.

Persoonat eroavat muista eläimistä tiettyjen funktionaalisten spesifikaatioiden suhteen, persoonilla on tietyt kyvyt joko aktuaalisesti tai potentiaalisesti. Persoonien maailman merkitykset sisältävät muihin eläimiin verrattuna uuden eksistentiaalisen ja moraalisen ulottuvuuden. Taylor (1989) kutsuu persoonien maailmaa myös ”moraaliseksi avaruudeksi”. Relevantit kyvyt ovat kykyjä elää

tällaisessa merkitysulottuvuudessa. Eri kirjoituksista Taylorilta voi koota seuraavanlaisen listan:

*Kyvyt K*: itsetulkinnallisuus; vahvat arvostukset; kyky olla moraalinen; kyky ottaa vastuu teoistaan; kyky valita ja ohjata elämäänsä autonomisesti; kielellisyys, kulttuurisuus ja normatiivisen dimension olemassaolo; praktinen rationaalisuus; itsetietoisuus; erityiset kommunikaation, intersubjektiivisuuden ja yhteisöllisyyden muodot; ajallisuus ja historiallisuus; narratiivinen itsesuhde.<sup>5</sup>

Taylor on Amelie Rortyn (1976) kanssa samaa mieltä, että itsetulkinnat erilaisten käsitteiden valossa muovaavat persoonista erilaisia, mutta on kuitenkin sitä mieltä, että piirteet K ovat antropologisia vakioita, joista ainakin joitain voi puolustaa transsendentaalisin argumentein. Moraalisuus ja rationaalisuus ovat tässä pikemminkin a-moraalisuuden ja a-rationaalisuuden vastakohtana kuin irrationaalisuuden. Vaatimus ei ole että toimija on täysin moraalinen ja täysin rationaalinen, vaan siitä että koko kysymys toiminnan moraalisuuden arvioinnista on mielekäs. Vain persoonat kykenevät toimimaan epäoikeudenmukaisesti.<sup>6</sup>

Taylor ei keskustele ehtojen riittävydestä tai välttämättömyydestä, tai siitä, kuvaavatko jotkut piirteet vain sitä, millaisia ihmispersonat *de facto* ovat. Tyydyn tässä varsin löyhään muotoiluun, jonka mukaan aktuaalisen persoonuuden kriteeri täytyy, kun *riittävän monet piirteet ovat riittävästi toteutuneet*. Vastaavasti jos olennolla on *riittävän monet piirteet potentiaalisesti* potentiaalisen persoonuuden kriteeri täytyy. Persoonien joukko koostuu A-persoonista, joilla kyvyt ovat toteutuneet, sekä P-persoonista, joilla kyvyt ovat vain potentiaalisina. Taylorin mukaan persoonuuden moraalinen status koskee sekä A- että P-persoonia, mikä osin selittää miksei hän ole keskittynyt analysoimaan rajanvetoa.

*Potentiaalisuusteesi*: Persoonilla on synnynnäisesti persoonuuden kannalta oleelliset kyvyt potentiaalisina, samoin kuin taipumus niiden toteuttamiseen.

Potentiaalisuusteesi sulkee pois dualismit, esim. Lowen (1996, 50) kannan, jonka mukaan persoona on substantiaalisena yksilönä eri kuin persoonan keho. Lowen mukaan ihmiskeho tosin *soveltuu* persoonuuteen kuin savimöykky ruukun valmistukseen, mutta sillä ei ole taipumusta (*propensity*) persoonaksi tulemiseen. Potentiaalisuusteessin mukaan savimöykky on potentiaalinen ruukku vain ulkoisessa ja passiivisessa mielessä, ihmisorganismi sen sijaan on potentiaalinen persoona sisäisessä ja aktiivisessa mielessä.<sup>7</sup> Myöskään mekanistiset teoriat eivät sisällä ajatusta potentiaalisuudesta, elleivät sitten analysoi potentiaaleja jollain tavalla mekanistisesti. Kuitenkin juuri kykyjen synnynnäinen potentiaalisuus osoittautuu oleelliseksi kun puhutaan moraalista persoonuudesta ja siitä ovatko kaikki ihmiset moraalisia persoonia.

*Lajioletus*: Taylor vaikuttaa olettavan, että kaikki ihmiset ovat aktuaalisia tai potentiaalisia persoonia. Taylor ei selvennä, ovatko ennen kaikkea yksilöt vai lajin jäsenet persoonia.

Taylorin lajioletus on empiirinen väite, toisin kuin Wigginsin (1976, 161) käsittelemä persoonuuden *määritelmä*. Tämän määritelmän mukaan persoona on eläin, joka kuuluu lajiin, jonka tyypilliset jäsenet täyttävät ehdot K. Wigginsin kaikki persoonat eivät yksilöinä välttämättä omaa K-kykyjä edes potentiaalisesti, mutta ovat persoonia koska niiden tyypilliset lajitoverit ovat persoonia.<sup>8</sup> Wigginsin kantaa on kritisoitu siitä, että oleellisempaa on kyseisten kykyjen omaaminen, ne olisivat meille tärkeitä jakautuisivatpa ne miten tahansa lajien suhteen.<sup>9</sup> On mahdollista, että Wigginsin lajimääritelmä perustuu moraalisiin intuitioihin ihmisten moraalista statuksesta, mutta saattaa myös olla että itsenäiset ontologiset olemuksia ja lajeja koskevat näkemykset perustelevat Wigginsin kantaa.

Taylor olettaa, että kaikki ihmiset omaavat yksilöinä K-potentiaalit, vain niiden realisaatio on joskus estynyt. Oletusta on kritisoitu, sillä geneettisesti vaikeasti vammautuneet ihmisyksilöt eivät ole koskaan elämänsä aikana omanneet relevantteja *potentiaaleja*, ollessaan niitä yksilöitä joita ovat. On mahdollista, että Taylor paikkaisi kantaansa Wigginsin määritelmän suuntaan, jos joutuisi myöntämään, ettei ole riittävästi puolustanut kantaa että kaikki ihmiset ovat persoonia.<sup>10</sup>

*Vaihesortaaliteesi*: Taylorin potentiaalisuusteesta seuraa, että aktuaalinen A-persoonuus on vaihesortaalikäsite. Se viittaa niihin elämänvaiheisiin, jolloin persoona aktuaalisesti omaa piirteet K. Aktuaaliseksi persoonaksi tuleminen näiden potentiaalien aktualisoituessa on saman olennon modifikaatio, ei substantiaalinen muutos. Kyseessä ei siis ole täysin uuden olennon, persoonan, ego cogiton tai muun sellaisen syntymä. Samaan tapaan kuin ihminen on vain osan elämästään opiskelija, niin jokainen ihminen on vain osan elämästään aktuaalisilta kyvyiltään A-persoonuuden ehdot täyttävä.<sup>11</sup>

Usein termillä 'persoona' viitataan vain aktuaaliseen A-persoonuuteen, Taylor sen sijaan luokittelee persoonien luokkaan sekä (kunkin hetkiset) P-persoonat, joiden relevantit kyvyt eivät ole (enää tai vielä) aktuaalisia, että A-persoonat, joiden relevantit kyvyt ovat sillä hetkellä aktuaalisia. Termi "potentiaalinen persoona" on siis kirjaimellisesti otettuna harhaanjohtava, koska kyse on persoonien luokkaan aktuaalisesti kuuluvasta olennosta, joka on vain potentiaalisesti rationaalinen, potentiaalisesti kykenevä moraalisuuteen ja niin edelleen.

Taylorin *sosiaalisuusteesi* esittää, että (ihmis)persoonat ovat sosiaalisia eläimiä:

Väite on, että yhteiskunnassa eläminen on välttämätön ehto *rationaalisuuden* kehittymiselle, tämän ominaisuuden jossain merkityksessä, tai *moraaliseksi toimijaksi* tulemiselle sanan täydessä merkityksessä tai täysin *vastuulliseksi, autonomiseksi* olennoksi tulemiselle. ... [Y]hteiskunnan ulkopuolella ... meidän erityisesti inhimilliset kykymme eivät kehittyisi. Tämän teesin näkökulmasta on ... täysin epärelevanttia voiko ihmiskohdusta syntynyt organismi pysyä elossa erämaassa; oleellista on että tämä organismi ei voisi toteuttaa omaa *erityisesti inhimillistä potentiaaliaan*. (Taylor 1985b, 191, kursiivit lisäty).

Sosiaalisuusteesi vaikuttaa varsin itsestään selvältä, mutta Taylorin mukaan moni teoria ei ota tätä huomioon, tai kykene ottamaan sitä huomioon. Ei ole selvää miten esimerkiksi kantilaiset persoonat ”kahden maailman kansalaisina” *tulevat* persooniksi. Sosiaalisuusteesi ei ole sama kuin ajatus persoonuudesta sosiaalisena statuksena. Persoonaksi tunnustaminen ei suoraan *konstituo*i persoonuutta, vaan mahdollistaa osaltaan relevanttien *kykyjen realisoitumisen*.

## Aktuaalisten persoonien moraalinen status

Mikä on persoonien moraalisen statuksen ja K-kykyjen suhde? *Puhtaan statusteorian* mukaan persoonaksi tunnustaminen on moraalisen statuksen myöntämistä vetoamatta mihinkään jo olemassa oleviin piirteisiin tai kykyihin, moraalinen status kuuluu vain niille, joille se on myönnetty. Analogisesti, henkilö H on 'chic' jos muut henkilöt, jotka ovat 'chic', tunnustavat, että H on 'chic'. *Puhtaan instrumentalismin* mukaan taas on oikein taata persoonan status henkilöille joilla on K-kyvyt, koska tällä on hyödyllisiä ja hedelmällisiä seurauksia yhteiskuntarauhan ja niin edelleen kannalta. *Ansiomalli* edellyttää taas, että persoonien on omilla meriiteillään ansaittava ihmisarvonsa.<sup>12</sup>

Taylorin kannattama *itseisarvoteoria* puolestaan sanoo, että persoonien arvokkuus tai ”ihmisarvo” perustuu yksinkertaisesti ehdoissa K mainittujen kapasiteettien ja niiden mahdollistaman elämän itseisarvoon, sekä persoonien periaatteelliseen rooliin muiden sisäisten arvojen toteuttajana. Tämä ihmisarvo ei ole instrumentaalinen eikä meriitteihin perustuva, ja se luo velvollisuuden tunnustaa kaikki relevantit olennot persooniksi. Lisäksi ehtojen K mukainen elämä on hyväksi kullekin persoonalle kunkin persoonan omasta näkökulmasta, joten potentiaalisilla persoonilla on (kenties tietämättään) intressi aktuaaliseen persoonuuteen. Tämä intressi on muille peruste (jopa velvollisuus) olla estämättä ja edesauttaa aktuaalista persoonuutta.

## Potentiaalisten persoonien moraalinen status

Mikäli persoonien moraalista statusta puolustetaan K-kykyjen ja niiden mahdollistaman elämän itseisarvoisuudella, jää potentiaalisten persoonien moraalinen status ongelmalliseksi. Taylor olettaa itsestäänselvästi että potentiaalisilla persoonilla on täysi oikeus elämään. Joel Feinberg (1994, 45-51) on kritisoinut tällaista kantaa, sekä myös modifioitua kantaa, joka aborttikysymyksiin liittyen esittää, että potentiaalisilla persoonilla on *täysi* oikeus elämään vasta tietystä kehitystasosta alkaen. Sitä ennen niiden vaateet ovat sitä painavampia mitä kehittyneempi organismi (sikiö) on kyseessä. Näitä molempia väitteitä vastaan Joel Feinberg esittää kaksi vastaväitettä. Ensimmäisen mukaan puhe potentiaaleista on liian epämääräistä ollakseen erottelukykäistä, toinen on puhtaasti looginen seikka potentiaalisuutta koskien. Ensinnäkin, jos vastasyntynyt tai sikiö on potentiaalinen persoona, eikö

myös siittiö yhdessä hedelmöittymättömän munasolun kanssa ole; eikä mikä tahansa ole potentiaalisesti mitä tahansa? Toiseksi, Aktuaaliset oikeudet edellyttävät aktuaalista, ei pelkästään potentiaalista, kriteerien täyttämistä.

Taylor ei ole käsitellyt näitä kysymyksiä, mutta nähdäkseni niihin voidaan vastata ja puolustaa Taylorin kantaa. Feinbergin ensimmäiseen kritiikkiin voi vastata erottelemalla *olemassaolevan organismin potentiaaliset* kyvyt, jotka eivät ole aktualisoituneet, ja toisaalta *mahdolliset organismit*. Riippumatta siitä, milloin ajattelemme yksilöorganismien alkavan olla olemassa (hedelmöitymisessä? kuudentoista päivän sisällä hedelmöitymisestä? Synnytyksessä?), niin yksilöorganismi ei heti ole aktuaalinen persoona. Organismi on ainakin ensimmäiset kuukaudet olemassaolostaan vain potentiaalinen persoona. Aktuaalinen organismi, joka on potentiaalinen persoona, on eri asia kuin mahdollinen organismi, sekä eri asia kuin aktuaalinen organismi, joka ei ole potentiaalinen persoona. Näin ollen potentiaalisuus ei johda ajatukseen että mikä tahansa on potentiaalisesti mitä tahansa, organismien potentiaalit ratkaisevat mitä siitä voi tulla. Potentiaalinen käsite on täten riittävän erottelukykyinen.

Vastauksessa Feinbergin toiseen väitteeseen yllä käsitelty aristotelis-hegeliläinen potentiaalisuusteesi on oleellinen. Toisessa vastaväitteessä mainittu looginen seikka pitää paikkansa, mutta se ei haittaa, sillä potentiaaliset persoonat, kuten vastasyntyneet, täyttävät itse asiassa kriteerit aktuaalisesti. Tämä johtuu siitä, että kaikkien *oikeuksien* kriteerinä ei ole aktuaalinen persoonuus, vaan jo potentiaalisilla persoonilla on oikeuksia. Jotkut oikeudet edellyttävät autonomiaa ja aktuaalista kykyä vastata teoistaan, jotkut eivät. Oikeus elämään, joka on persoonien moraalisen statuksen ”päämäärinä sinänsä” kulmakivi, kuuluu kaikille persoonille, sellaisillekin, joiden K-potentiaalit eivät ole vielä aktualisoituneet.

Tällaisilla todellisilla organismeilla on vahva intressi tulla aktuaaliseksi persooniksi, joten muilla on peruste tunnustaa heidät persooniksi, ja edesauttaa persoonuuden aktualisoitumista. Jos tämä intressi on kyllin vahva, jotta se synnyttäisi muille *velvollisuuden*, niin potentiaalisilla persoonilla on *oikeus* sellaisiin välttämättömiin toimenpiteisiin, joiden avulla heistä tulee aktuaalisia persoonia, kuten riittävä huolenpito, koulutus *jne.* Tässä siis aktuaalinen persoonuus päämääränä voi synnyttää velvollisuuksia toisille persoonille. Potentiaalisuuden suhteen nähdäkseni Taylorin ontologinen käsitys persoonista mahdollistaa hänen moraalisten intuitioidensa puolustamisen.

## Persoonien ”lajitoverien” moraalinen status

Yllä tuli esiin, että Taylor olettaa empiirisesti, että kaikilla ihmisyksilöillä on oleelliset potentiaalit synnynnäisesti. Entä jos näin ei ole? Onko lajin jäsenyys moraalisesti relevantti tekijä, vai onko oman lajin jäsenien suosiminen lajisortoa (vrt. Peter Singer)? Taylorilta itseltään vastausta ei löydy.

Taylor-kommentoija Ruth Abbey (2000, 70) tuo esiin, että ”vaikka on helppo ymmärtää Taylorin vastentahtoisuus luokitella joitain ihmisiä ei-persooniksi,



näyttää siltä, että Taylorin luonnehdinta persoonuudesta itse asiassa sulkee joi-  
tain ihmisiä persoonan kategorian ulkopuolelle”. Abbey mainitsee (edustamatta  
itse kyseistä kantaa), että eräs ratkaisu olisi jättää sivuun moraalisten persoonien  
määrittelyä koskevat kysymykset. Hän vetoaa Nietzschen ajatukseen, että elämä  
ei ole määritelmää. Abbey tuo esiin, että persoonuus määrittyy sosiaalisissa kon-  
teksteissa. Sosiaaliisiin konteksteihin vetoaminen kuitenkin vain lykkää kysymystä  
siitä, miten sosiaalisissa konteksteissa *tulisi* kohdella sellaisia ihmisiä, jotka eivät  
ole potentiaalisia persoonia. Singerin ”lajisorto” -kritiikki on juuri siksi oleellinen,  
että se kohdistuu vallitseviin käsityksiin, väittäen niitä perusteettomiksi. Vetoa-  
minen vallitseviin käsityksiin ei lainkaan vastaa Singerin kritiikkiin. Toisaalta, on  
lukuisia päteviä eettisiä näkökohtia (rakkaus, hoiva, instrumentaaliset harkinnat)  
joihin status persoonana ei vaikuta.

Nähdäkseni oleellinen kysymys on, *onko* meillä moraalinen vakaumus, jonka  
mukaan kaikilla ihmisillä on sama moraalinen status, riippumatta siitä, onko ky-  
seisellä ihmisellä synnynnäisesti relevantteja potentiaaleja.<sup>13</sup> Jos on, niin kyse voi  
olla joko (1) intuitiosta, jonka ontologisen taustakuvan kykenemme artikuloimaan  
tydyttävästi (vetoamalla K-piirteisiin, potentiaaleihin, lajijäsenyyteen mikäli se  
on relevantti tekijä, tai johonkin muuhun)<sup>14</sup> tai (2) perusteettomasta lajisorrosta  
jolloin intuitiosta tulee luopua (ellei oikeuksille ole korvaavia, instrumentaalisia  
perusteita). Saattaa olla, että myös kolmas vaihtoehto tulee kyseeseen: (3) kyse voi  
olla intuitiosta, joka on kyllin vahva, ettemme reflektiivisessä tasapainossa luovu  
siitä vaikka emme kykenisikään sitä tyydyttävästi perustelevaan, vaan mieluummin  
nimeämme sen *anomaliaksi*. Kyse on arvostuskehikkomme sisäisestä anomaliasta  
intuitioiden ja niitä perustelevien ontologisten taustakuvien kesken, ei yksiselit-  
teisen perusteettomasta seikasta. Kun moraalinen intuitio ja sen perusteleva on-  
tologinen taustakuva ovat ristiriidassa, meidän ei ole pakko heti *hylätä* moraalista  
intuitiota, vaikka meidän onkin pakko myöntää tilanteen ongelmallisuus. Ajatus  
on, että anomaliasta huolimatta meillä ei ole parempaakaan vaihtoehtoa, mikäli  
myös moraalista intuitiosta luopuminen vaikuttaa perusteettomalta. Tällaisen  
asenteen mahdollinen rationaalisuus ja hyväksyttävyyys on mielenkiintoinen on-  
gelma moraaliteorialle, ja anomaliat ja yritykset anomalioiden ylittämiseksi voivat  
olla oleellinen ilmiö käytännöllisen järjen kannalta. Uskoakseni Taylor valitsisi  
mieluummin vaihtoehdon kolme kuin vaihtoehdon kaksi, mikäli joutuisi myön-  
tämään (niin kuin nähdäkseni joutuu, ellei esitä uusia perusteita) että vaihtoehto  
yksi ei pidä paikkaansa. Joka tapauksessa, tähän mennessä Taylor ei ole tarjonnut  
täysin riittäviä empiirisiä, ontologisia tai moraalisia perusteita sille intuitiolle,  
että kaikki ihmiset ovat persoonia. Sen sijaan Taylorin käsitys persoonuudesta  
kykenee hyvin perustelevaan miksi aktuaalisten persoonien lisäksi potentiaalisilla  
persoonilla voi olla oikeuksia.

Jyväskylän yliopisto

## Viitteet

- <sup>1</sup> Taylorin tuotannon keskeinen osa on filosofinen antropologia, joka ei käsittele ihmisiä empiirisesti biologisina tai kulttuuriolentoina, vaan filosofisesti nimenomaan inhimillisen toiminnan, subjektuuden ja itseyyden näkökulmasta, persoonuuden näkökulmasta. Taylor ei ole erityisen tarkka näiden käsitteiden erosta, joten tässä artikkelissa joudun osin rekonstruoimaan Taylorin nimenomaan persoonaa koskevan teorian.
- <sup>2</sup> Velleman (1999) keskustelelee termin 'end' kahdesta merkityksestä, joista vain ensimmäinen on kirjaimellisesti päämäärä, jälkimmäisen voinee suomentaa Salomaan tapaan tarkoituseräksi: 'in order to achieve G' ja 'for the sake of X'. Voimme pyrkiä saavuttamaan jonkin päämäärän jonkun toisen henkilön vuoksi. Tässä mielessä toinen henkilö, vaikka ei olekaan päämäärä jonka toteuttamiseen pyritään, voi olla "tarkoituserä", *end*, *Zweck*.
- <sup>3</sup> Puhe "potentiaaleista" tai "aktualisaatioista" saattaa kuulostaa epätieteelliseltä, mutta on luonteva ajatella että käsitepari kuuluu samaan perheeseen käsitteiden persoona, subjekti, kokemus, normatiivisuus, toimija, intentio, päämäärä, merkitys, intersubjektiiivisuus, tunnustussuhteet ja niin edelleen kanssa. Tieteellinen maailmankuva pyrkii enemmän tai vähemmän menestyksellisesti selviämään ilman näitä käsitteitä, mutta silti näiden käsitteiden avulla voi pyrkiä tavoittamaan elämismaaailmallisen ilmikuvan välttämättömiä piirteitä. Tämä ei vaadi että juuri kyseistä teknistä termiä kuten "potentiaali" tai "intersubjektiiivisuus" käytettäisiin arkielämässä. Potentiaalini käsite tuskin on siis sen epätieteellisempi kuin subjektin tai persoonan käsitteetkään.
- <sup>4</sup> Kaikkien päämäärien ominaisuuksiin kuuluu se, että ne voivat olla aksiologisesti evaluatiiviselta statukseltaan positiivisia, siis hyviä, arvokkaita, tavoittelemisen arvoisia päämääriä, vaikka ne ovat ontologisesti, ontologiselta statukseltaan negatiivisia, eli vaikka kyseinen tavoiteltu asia ei vielä vallitse tai ole olemassa. Päämäärien arvo voi oikeuttaa niiden tavoittelemisen. *Päämäärillä* ei kuitenkaan voi olla *oikeutta* tulla toteutetuksi. Vain elävillä olennoilla tai kollektiiveilla voi olla oikeuksia. Joseph Razin (1984) mukaan henkilöllä H on tietty oikeus, mikäli henkilön intressi kyseiseen asiaan on kyllin vahva synnyttääkseen muille velvollisuuksia. Persoonuuden kohdalla päämääränä on se, että henkilö H saavuttaa aktuaaliset K-kyvyt. Tämän saavuttaminen on henkilön H oma intressi, kykyjen K mukainen elämä on arvokasta sinänsä, se on hyvää elämää kyseiselle henkilölle. Tässä tapauksessa päämäärä, "se että henkilö H saavuttaa aktuaaliset K-kyvyt" ei ole oikeuksien haltija. Oikeuksien haltija (mikäli kyseessä on oikeus) on kyseinen aktuaalinen organismi.
- <sup>5</sup> Taylor 1985a artikkelit 1-4, 9-10, Taylor 1985b artikkelit 1,7,8, Taylor 1989 luvut 1-4, Taylor 1995 artikkelit 1,2,4,6.
- <sup>6</sup> Tässä siis Taylor on pikemminkin Frankfurtin kuin Dennettin kannalla. Frankfurtin (1971) mukaan olento, jonka tahto on välttämättä vapaa, ei ole persoona, kun taas Dennettin (1978) mukaan kaikki poikkeamat oikeudenmukaisuudesta vähentävät persoonuuden astetta.
- <sup>7</sup> Potentiaalisuuden merkitysten analyysistä, ks. Quante 2002, s. 92-118.
- <sup>8</sup> "Persoona on toisen asteen luokittelukäsite joka määrittellään yhdessä sekä luonnollisten lajien että funktionaalisen spesifikaation termein .... Tässä mallissa *persoona* on *eläimen* ei-biologinen kvalifikaatio, ja ristiinluokittelu eläintieteellisten luokittelujen suhteen." (Wiggins 1976, 161). "Persoona on mikä hyvänsä eläin, jonka fyysinen koostumus on sellainen, että lajin tyypilliset edustajat ovat ajattelevia älyllisiä olentoja, joilla on järki

- ja kyky reflektoida, ja jotka tyypillisesti kykenevät pitämään itseään samoina ajattelevina olentoina eri aikoina ja eri paikoissa ...”(Wiggins 1976, 168)
- <sup>9</sup> Ks. Frankfurt 1971.
- <sup>10</sup> Haastattelussa (2002, 193) Taylor näyttää olevan Wigginsin linjoilla: ”Persoonuudella on jotain tekemistä lajin yleisten kykyjen kanssa.”
- <sup>11</sup> Vaihesortaalikäsitteistä, ks. Wiggins 2001.
- <sup>12</sup> Tayloria on tulkittu esseeseen ”politics of recognition” (1995, 225-256) perusteella myös ansiomallin edustajaksi. Ks Strike 1997. Tällainen tulkinta on mahdollinen vain jos jätetään kyseisen esseeseen teema ”universaaliuden politiikasta” tyystin huomiotta.
- <sup>13</sup> Kaikki eivät oleita että tällaista intuitiota on. Kenties esimerkiksi sellainen vegetatiivinen elämä, joka ei voi enää muuttua millään lailla hyväksi tai inhimilliseksi elämäksi, on arvotonta, vaikka sattuisi olemaanikin ihmisen/persoonan elämää (Raz 2001).
- <sup>14</sup> Eräs merkille pantava yritys tämän analysoimiseksi on Kathleen Wilkesin (1988) ”aristotelinen periaate”. Käsittelem tätä hieman tarkemmin teoksessa Laitinen 2003.

## Lähteet

- Abbey, R. 2000. *Charles Taylor*. Guildford and King’s Lynn: Acumen.
- Dennett, D. 1978. ”Conditions of Personhood”. Teoksessa *Brainstorms*. Cambridge, Mass: MIT.
- Feinberg, J. 1994. *Freedom and fulfillment: Philosophical essays*. Princeton: UP.
- Frankfurt, H. 1971. ”Freedom of the Will and The Concept of a Person”. *Journal of Philosophy*, vol lxxvii, s. 5-20. Uusintapainos teoksessa Frankfurt, H. 1988. *The Importance of What We Care About*, Cambridge: Cambridge UP.
- Kant, I. 1990. *Siveysopilliset pääteokset*. Helsinki: WSOY, 2.painos.
- Laitinen, A. 2003. *Strong Evaluation Without Sources*. Jyväskylä: Jyväskylän Yliopisto.
- Lowe, J. 1996. *Subjects of Experience*. Cambridge: Cambridge UP.
- Quante, M. 2002. *Personales Leben, Menschliches Tod*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Raz, J. 1984, ”On the Nature of Rights”, *Mind* XCIII, 194-214.
- Raz, J. 2001, *Value, Respect and Attachment*. Cambridge: Cambridge UP.
- Rorty, A. 1976, ”A Literary Postscript: Characters, Persons, Selves, Individuals”. Teoksessa Rorty, A. (toim.). *The Identities of Persons*. Berkeley: University of California Press, s. 301-323.
- Rorty, R. 1991, *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers 1*. Cambridge: Cambridge UP
- Strawson, P. 1959. *Individuals*. London: UP.
- Singer, P. 1979. *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge UP.
- Strike, Kenneth A. 1997. ”Taylor, Equality, and the Metaphysics of Persons”. Teoksessa Margonis, F. (toim.). *Philosophy of Education 1996*. Urbana: Philosophy of Education Society.
- Taylor, C. 1975. *Hegel*. Cambridge: Cambridge UP.
- Taylor, C. 1985a. *Human Agency and Language: Philosophical Papers vol. 1*. Cambridge: Cambridge UP.
- Taylor, C. 1985b. *Philosophy and Human Sciences: Philosophical Papers vol. 2*. Cambridge: Cambridge UP.

- Taylor, C. 1985c. "The Person". Teoksessa M. Carrithers, Steven Collins ja Steven Lukes (toim.). *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*. New York: Cambridge UP, 257-81.
- Taylor, C. 1989. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* Cambridge: Cambridge UP.
- Taylor, C. 1995. *Philosophical Arguments*. Cambridge, Mass.: Harvard UP.
- Taylor, C. 2002c. "On Identity, Alienation and Consequences of September 11<sup>th</sup>. An Interview by Hartmut Rosa and Arto Laitinen". Teoksessa A. Laitinen ja N. Smith (toim.) *Perspectives on the Philosophy of Charles Taylor*. Helsinki: Societas Philosophica Fennica.
- Velleman, D. 1999. "Love as a Moral Emotion", *Ethics*, 109, January.
- Wiggins, D. 1976. "Locke, Butler, and the Stream of Consciousness". Teoksessa A. Rorty (toim) *The Identities of Persons*. Berkeley: University of California Press, s. 301-323.
- Wiggins, D. 2001, *Sameness and Substance Renewed*. Cambridge: Cambridge UP.
- Wilkes, K. 1988. *Real People: Personal Identity Without Thought Experiments*. Oxford: Clarendon.

# DIETER HENRICHIN JA MANFRED FRANKIN NÄKEMYKSIÄ SUBJEKTIN, PERSONAN JA INDIVIDIN KÄSITTEISTÄ

Ari Kivelä

**I**tsetietoisien subjektin ongelma kuulunee kiistatta modernin filosofian keskeisimpiin teemoihin. Syyttä modernia filosofiaa ei ole joskus jopa kutsuttu subjektiiviseksi tietoisuusfilosofiaksi. Vaikka juuri tällaiselle määrittelylle onkin leimallista kriittinen asenne erityisesti saksalaisen klassisen idealismin puitteissa kehittyntä itsetietoisuuden konseptiä vastaan, on perinteisen subjektifilosofisen tradition avaaman ongelmanasettelun ohittamattomuutta kuitenkin jatkuvasti korostettu erityisesti saksalaisella kielialueella. Dieter Henrich ja Manfred Frank ovat painottaneet kuitenkin sitä, että ainakin analyttisesti olisi syytä erottaa toistaan kolme käsitettä: subjekti, persoona ja yksilö. Heidän mukaansa vasta tämän käsitteellisen jaottelun myötä olisi mahdollista hahmottaa sellaista ”uudistettua subjektifilosofiaa”, joka ottaa vakavasti itsetietoisuuden/subjektiviteetin aseman ihmisen tietoisessa maailmassa olemisen eräänä välttämättömänä dimensiona, antamatta sille kuitenkaan varhaisemman filosofisen tradition tavoin viimekätisen filosofisen deduktioprintsiipin statusta. Erityisesti Henrich on 1960-luvulta saakka kehitellyt subjektiteoreettisia näkemyksiään suhteessa saksalaiseen klassiseen filosofiaan, sille osin vastareaktionä kehittyneeseen varhaisromantiikkaan sekä 1900-luvun jälkipuoliskolla yleistyneisiin yrityksiin redusoida itsetietoisuus kokonaisuudessaan kielellisesti rakentuneeseen intersubjektiviteettiin.

Esityksessäni tarkastelen aluksi sitä, kuinka Henrich määrittelee subjektin ja persoonan käsitteet ja lisäksi sitä, miten tämä erottelu perustuu Henrichin itsetietoisuutta (*Selbstbewusstsein*) ja itsesuhteen (*Selbstverhältnis*) eri muotoja koskeviin tarkasteluihin. Esitykseni jälkiosassa selvitan sitä, kuinka Frank laajentaa tarkastelua yksilön (*Individuum*) käsitteen avulla<sup>1</sup>.

## Subjektin ja persoonan käsitteet Henrichillä

Henrichin mukaan itsestä ja maailmasta tietoista ihmistä voidaan tarkastella subjektina ja persoonana. Nämä käsitteet valottavat maailmassa olevan ihmisen maailmasuhteen eri puolia: subjektiviteetti viittaa siihen, että ihminen itse määrittää aina toiminnassaan ja olemisessaan itseään ja maailmaansa; persoonan käsite viittaa puolestaan siihen, että samalla ihminen on aina jo jossakin suhteessa empiiriseen maailmaan määrittyen ajallis-paikallisesti sen kautta. Empiirisesti ihmisen oleminen todellistuu näin subjektiviteetin ja persoonan jännitteisessä suhteessa. Aivan kuten ihminen pelkkänä subjektina ei voi itse täysin määrittää todellisuuttaan ja irrottautua ulkoisesta maailmasta, on hän pelkkänä persoonana alisteinen ulkoiselle määräytyneisyydelle.

Suhteessa maailmaan ja maailmassa oleva empiirinen yksilö ei siis ole joko subjekti tai persoona, vaan välttämättä molempia. Subjektina ihminen kykenee itse aktiivisesti toimimaan ja määrittämään itseään; persoonana hän on kuitenkin jo aina myös omien aikaisempien kokemustensa, oman historiansa ja oman maailmansa määrittämä. Subjektiviteetti transsendentaalina vapautena on olemassa vain persoonallisen määräytyneisyyden kautta ja persoonallinen määräytyneisyys on mahdollinen vain mikäli yksilö subjektiviteettina kykenee ylipäätään toimimaan suhteessa maailmaan. (Henrich 1982, 107-113, 112-114, 141,154-157.) Henrich toteaa yksiselitteisesti: ”Olemme alkuperäisesti kumpaakin, persoona ja subjekti, ja yhtä vain sikäli kuin olemme myös toista” (mts. 137).

Subjektin ja persoonan käsitteiden tarkastelu liittyy Henrichillä läheisesti itsetietoisuuden problematiikkaan. Ensimmäisen kerran nämä käsitteet esiintyvät artikkelissa ”Selbstbewusstsein – Kritische Einleitung in eine Theorie” vuodelta 1970. Henrichin itsetietoisuusteorian projektin keskeinen motiivi on osoittaa, että itsetietoisuuden ilmiöön sisältyy erilaisia toisistaan käsitteellisesti eroavia ja toisiinsa palautumattomia itsesuhteen muotoja. Itsetietoisuus on kokonaisuudessaan sikäli moniulotteinen ilmiö, että se rakentuu erilaisten itsesuhteiden kompleksina kokonaisuutena redusoitumatta mihinkään näistä yksittäisistä itsesuhteista. Itsetietoisuuden filosofiassa – sekä klassisessa mannermaisessa subjekti-/tietoisuusfilosofisessa traditiosta että analyyttisessä filosofiassa – ilmenneet ongelmat ja aporiat ovat Henrichin mukaan pohjimmiltaan seurausta kyvyttömyydestä tunnistaa sitä, että itsetietoisuudesta puhuttaessa itse asiassa viitataan toisistaan eroaviin mutta koko itsetietoisuuden ilmiön kannalta yhtä merkittäviin itsesuhteisiin. Vaikka itsesuhteen eri muodot on kyettävä ainakin käsitteellisesti erottamaan toisistaan, korostaa Henrich kuitenkin johdonmukaisesti sitä, että konkreettisessa itsetietoisuudessa itsesuhteen muodot ovat aina läsnä sen konstitutiivisina elementteinä, ja että myös niiden muodostama ykseys on kyettävä ottamaan filosofisen tarkastelun kohteeksi. (mt.; ks. Frank 1991, 591.)

Keskeinen itsesuhteen muotoja koskeva käsitteellinen erottelu on välittömän esirefleksiivisen ja refleksiivisen itsesuhteen välinen. Jälkimmäisestä on periaatteessa olemassa kaksi erilaista teoreettista näkemystä (ks. myös Sturma 1997). Ensinnäkin on klassinen refleksioteoria, joka kuvaa itsetietoisuuden subjektin ja

objektin kaksipaikkaisena relaationa. Toiseksi on sen kielifilosofinen muunnos, josta formaalein esimerkki lienee analyttisen filosofian vaikutuspiirissä kehittynyt näkemys itsesuhteesta yksikön ensimmäisen persoonan pronominin käytössä ilmenevänä relaationa. Tämä näkemys kielellisesti rakentuneesta itsesuhteesta on lisäksi laajennettavissa pelkän yksikön ensimmäisen persoonan pronominin käytöstä ylipäätään itseä ja omaa mentaalista tilaa koskevaksi teoriaksi. Tällöin se koskee vähintäänkin implisiittistä propositionaalista itseä koskevaa tietoa, joka strukturoituu kielellisesti (muodossa: > minä tiedän, että minä  $\varphi$ ) ja perustuu semanttis-veritatiiviseen symmetriaan. Näin ollen se voidaan eräässä mielessä ymmärtää julkiseksi ja intersubjektiiiviseksi tiedoksi (*Erkenntnis*) (vrt. Tugendhat 1993).

Välitön itsesuhde eroaa edellisestä, koska kysymyksessä on ei-kielellinen tai esikielellinen kokemus itsestä. Se on luonteeltaan välitöntä kokemusta tai välitöntä tietoa (*unmittelbares Wissen*) ja tässä mielessä yksityistä. Tämä kokemus ei ole vielä puettavissa käsitteellisen tiedon muotoon. Sille on Henrichin mukaan ominaista välitön varmuus omasta tietoisuudesta. Varmuus ei ole kuitenkaan vielä itseä koskevaa tietoa siinä mielessä, että se olisi strukturoitunut kielellisesti<sup>2</sup>. Välitön itsesuhde eroaa propositionaaliseen tietoon puettavissa olevasta itsesuhteesta myös siinä, että tässä ilmenevä varmuus on samalla erehtymätöntä (*irrtumsimmun*) sekä kaiken epäilyn ulkopuolella olevaa. Periaatteessa mikä tahansa propositionaalinen tieto voi osoittautua uusien havaintojen perusteella vääräksi, mutta välitön varmuus omasta tietoisuudesta ja siten itsestä ei voi koskaan erehtyä. (Henrich 1970; 1982, 152; Frank, 1991; 1994, 401, 421- 422, 428.)<sup>3</sup>

Tämä käsitteellisen erottelu perustuu Henrichin formuloimaan itsetietoisuuden refleksioteoreettisen selitysmallin kritiikkiin, jonka mukaan jokainen yritys selittää itsetietoisuus itserefleksion avulla johtaa kehäpäätelmään. Selitysmallissa joudutaan nimittäin jo oletamaan refleksioaktin subjektilta varmuus siitä, että intentionaalisen refleksioaktin kohteena on juuri hänen oma tietoisuutensa. Itserefleksiossa tapahtuva identifioiva suhteen otto itseä ei ole mahdollinen ilman tietoisuuden välitöntä kokemusta ja varmuutta itsestä: ”Minän jokainen refleksiivinen suhde itseensä edellyttää tuttuuden sen itsensä kanssa” [”Jede Rückbezug des Ich auf sich setzt eine Vertrautheit mit ihm voraus”]. Tämä merkitsee sitä, että ennen refleksioaktia on aina jo olemassa itsetietoisuus tai itsesuhde, joka tosin on luonnehdittavissa ainoastaan välittömäksi kokemukselliseksi itsesuhteeksi. (mts. 267; 1982, 172.) Itsetietoisuuden refleksioteorian haaksirikosta ei voi vetää sitä johtopäätöstä, että refleksiivinen tietävä itsesuhde sellaisenaan olisi merkityksetön itsetietoisuuden ilmiön tarkastelun kannalta. Kysymys on vain siitä, että itsetietoisuuden ilmiö ei redusoidu yksin tähän tiedolliseen itsesuhteeseen. Siitä ei voi myöskään vetää sitä johtopäätöstä, etteikö itsetietoisuuden teoria olisi ylipäätään mahdollinen. Henrich korostaa refleksioteoreettisen tarkastelutavan voivan kyllä selittää eksplisiittisen itseä koskevan tiedon, mutta ei itsetietoisuutta sellaisenaan tai kokonaisuudessaan, ymmärrettiinpä itsetietoisuus sitten Minän tekona/aktina tai ei. Näin siis sen vuoksi, että refleksio aina jo edellyttää refleksioaktin suorittavan subjektin välitöntä tietoisuutta itsestään. (mts. 265-266.)

Niinpä Henrich esittääkin, että itsetietoisuudessa ovat nämä kaksi itsesuhteen muotoa (refleksioteorian eksplisiittisesti käsittelemä tietävä itsesuhde ja siinä jo implisiittisesti oletettu välitön itsesuhde) aina läsnä (mts. 278). Tästä huomios- ta puolestaan seuraa, että itsetietoisuutta koskevien tarkastelujen tulisi lähteä liikkeelle perusoletuksesta, jonka mukaan molemmat itsesuhteen muodot ovat itsetietoisuuden kannalta yhtä relevantteja. Refleksioteorian kritiikkiin nojautuen Henrich muistuttaa vielä erityisesti siitä, ettei itsetietoisuudessa ilmenevää itse- suhteiden samanaikaisuutta saa missään tapauksessa ymmärtää niin, että kyseessä olisi identifikaattorinen suhde (itseidentifikaatio, *Selbst-Identifizierung*), tai että itse- tietoisuudelle konstitutiivinen kahden itsesuhteen koeksistenssi syntyisi yksikön ensimmäisen persoonan pronominin käytön avulla tapahtuvan identifioinnin kautta. Tämä johtaisi Henrichin mukaan nimittäin takaisin refleksioteoreettiseen kehäpäätelmään. Itseidentifikaatio edellyttää aina jo välitöntä varmuutta siitä, että identifikaation kohde on sama kuin identifioiva itse. Toiseksi identifikaatio tapah- tuu aina käsitteellisesti, jolloin sen edellytyksenä on välittömän itsetietoisuuden lisäksi myös itseä koskeva vähintäänkin implisiittisesti käsitteelliseen muotoon puettavissa oleva tieto<sup>4</sup>. Näin jokaisessa identifikaatiossa nämä kaksi itsesuhdetta ovat jo välittömästi läsnä, ja tässä mielessä itsetietoisuus on jo todellistunut en- nen onnistunutta identifikaatiota. (mts. 268; 278; 1982, 172.) Näin ollen meidän on vain oletettava, että nämä kaksi itsesuhteen muotoa ovat tavalla tai toisella samanaikaisesti läsnä konkreettisen itsetietoisuuden elementteinä muodostaen itsetietoisuudelle ominaisen perusstruktuurin (Henrich 1982, 144-151).<sup>5</sup>

Subjektin ja persoonan käsitteiden käytön kriteerit palautuvat itsesuhteen käsitteellisiin ulottuvuuksiin. Se puhummeko tarkkaan ottaen subjektista vai persoonasta, riippuu siitä, mihin itsetietoisien maailmassa olemisen elementtiin me kulloinkin haluamme viitata. Subjektin itsesuhteelle on ominaista välittö- myys, välitön kokemus itsestä. Subjektin käsite on tässä synonyymi käsitteille *Ich* sekä *Selbst*, itse. Toisin sanoen subjekti tai subjektiivisuus viittaa tietoisuu- delle perustavaan määrittelemättömään aktiviteettiin tai tietoisuuden aktiiviseen periaatteeseen, joka mahdollistaa refleksiivisen tietoisuuden ja ylipäätään inten- tionaalisen suuntautuneisuuden. Näin välitön itsetietoisuus on ymmärrettävissä tuon aktiviteetin kokemuksena itsestä. Subjektin käsite ei siis viittaa ajallisesti ja paikallisesti identifioitavissa olevaan yksilösubjektiin, egoon tai toimijaan, vaan perustavaan spontaanisuuteen ja aktiivisuuteen, jolla on välitön kokemus itsessään ja joka mahdollistaa muun kohteellisen tietoisuuden (kuten Fichten *Ich*, itseensä kääntyvä toiminta, *intellektuelle Anschauung*; Kantin *Ich denke*). Kyseessä on ”ei-egologinen” subjektikäsite, joka juontaa juurensa jo kantilaisesta ja jälki- kantilaisesta filosofiasta: transsendentaali minä on mahdollista ymmärtää juuri intentionaalisen tietoisuuden mahdollistavana aktiviteettina/spontaniteettina, joka on läsnä kaikessa tietoisuudessa ja joka mahdollistaa myös tietoisuuden tietoi- suudesta itsestä. Samalla se implikoi myös vapautta, autonomiaa ja järjellisyttä. (mts. 277; Frank 1991, 586-587.)

Persoonan käsitteen Henrich ottaa esille kritisoidessaan lähinnä Wittgensteinin ajatteluun juontuvia kielianalyttisiä tarkastelutapoja, jotka palauttavat itsetietoi-



suuden kielenkäyttöön ja intersubjektiviisiin konstellatioihin. Tällä käsitteellä hän viittaa maailmassa olevaan entiteettiin, joka havaittavissa olevien ominaisuuksiensa perusteella voidaan intersubjektivisissa suhteissa verifioidusti identifioida kielellisen ilmausten avulla ja joka näissä suhteissa myös itse oppii käyttämään itseä koskevilla identifikaatioilla niitä kielellisiä ilmauksia, joilla myös muut hänet ovat jo identifioineet. Persoonasta puhuessamme viittaamme samalla eksplisiittiseen tietävään itesuhteeseen, joka poikkeaa edellisestä siinä, että se on kielellisesti strukturoitunutta tietoa itsestä (ja omista mentaalisisistä tiloista tai havaittavissa olevista ominaisuuksista).

Persoonalle konstitutiivinen tieto itsestä opitaan kielellisesti välittyneissä intersubjektivisissa tai paremminkin persoonien välisissä suhteissa, joissa puhuja omaksuu toisen tai kolmannen persoonan perspektiivistä häneen - tai tarkemminkin hänen havaittavissa oleviin ominaisuuksiinsa - kohdistuvat identifikaatiot tai predikaatiot, oppien niiden avulla myös itse identifioimaan itsensä.<sup>6</sup> Vasta persoonien välisissä suhteissa opittu kieli mahdollistaa ylipäätään tietävän itesuhteen kehittymisen. Välittömästä subjektivisesta itesuhteesta käsin tapahtuva eksplisiittisen itesuhteen eriytyminen ei ole mahdollista muuten kuin persoonien välisen kanssakäymisen puitteissa opitun/omaksutun kielen puitteissa. Henrichin teesi, että ihmistä (tietoista elämää) on mahdollista – ja välttämätöntä – tarkastella sekä subjektin että persoonan käsitteiden näkökulmista, perustuu hänen itsetietoisuusteoriaansa keskeiseen lähtökohtaan, jonka mukaan välitön itsetietoisuus ja refleksiivinen itsetietoisuus ovat konkreettisen itsetietoisuuden dimensioita tai elementtejä, jotka aktualisoituvat yhtä aikaa konkreettisesti itsetietoisuudessa. (Henrich 1970; 1976, 111-112; 1982, 155-158, 172.)<sup>7</sup>

## Individin käsite Manfred Frankilla

Teoksessaan *Die Unhintergebarkeit von Individualität* (1986) Manfred Frank kulkee Henrichin teoriaprojektin jalanjäljissä, tosin täydentäen sitä yksilön tai individin käsitteellä. Henrichin tavoin Frank korostaa, ettei ihmisen maailmassa olemisen palaudu vain joko subjektuuteen tai persoonuuteen. Koska subjektin ja persoonan käsitteet ovat kumpikin yksin vielä riittämättömiä konkreettisen ihmisen maailmassa olemisen tarkastelun kannalta, on ne yhdistävä individin käsite välttämätön.

Subjektin ja individin käsitteiden välisen suhteen osalta Frank korostaa sitä, että ei-egologisesti ymmärretty subjekti, transsendentaali Minä, *Selbst*, ei vielä viittaa mihinkään yksittäiseen/erityiseen (*Einzelnes/Besonderes*), vaan vasta yleiseen (*Allgemeines*), joka on sinänsä välttämättä ominaista ja yhteistä kaikille itsestä ja maailmasta tietoisille inhimillisille olennoille. Subjektiviteetti ei siis vielä sanan varsinaisessa mielessä yksilöi ketään. Näin on siksi, ettei subjektiviteetti ja siihen aina jo sisältyvä välitön varmuus voi vielä olla havainnon (*sinnliche Wahrnehmung*) ja siihen perustuvan kielellisen identifikaation kohde. Kielellisesti välittyneen identifikaation mahdottomuudesta huolimatta jokaisella itsestä ja maa-

ilmasta tietoisella olennolla on kiistatta kuitenkin tuo varmuus tietoisuudestaan ja siten myös omaa itseään koskeva varmuus. Kyseessä on yleinen tietoiselle maailmassa olemiselle/tietoiselle elämälle ominainen piirre, joka ei vielä sinänsä tee kenestäkään yksilöä. Individin ja subjektin käsitteet eivät siis ole synonyymejä keskenään. (Frank 1986, 94-99.) Edellisen valossa vaikuttaisi houkuttelevalta tulkita persoonan käsitettä niin, että persoona olisi samalla myös yksilö. Frank haluaa kuitenkin tehdä selkeän eron myös persoonan ja individin käsitteiden välillä. Näin siksi, että myöskään persoonaan edellä liitetty vastavuoroisiin havaintoihin perustava kielellinen identifikaatio (tai sen periaatteellinen mahdollisuus) ei vielä mahdollista individualisaatiota. Vaikka persoonan käsitteen avulla onkin mahdollista välttää ajassa ja paikassa eksistoivan entiteetin idealistinen reduktio yleiseen subjektiviteettiin/transsendentaaliin Minään ylipäätään, ei persoonan käsitteen kannalta keskeinen kriteeri – havaittavissa olevien ominaisuuksien pohjalta tapahtuva identifikaatio – vielä mahdollista sitä, että persoona voitaisiin pitää sanan varsinaisessa mielessä yksilönä. (mts. 99; 1988, 23.)

Persoona on olemassa muiden kaltaistensa joukossa, ja kaikki persoonan havaittavissa ja kielellisesti kuvattavissa olevia ominaisuuksia koskevat kielelliset predikaatit, joiden avulla ajassa ja paikassa oleva persoona identifioidaan, ovat ilman predikaattien merkityksen muuttumista tarvittaessa siirrettävissä koskemaan myös muita persoonia ja tilanteita, mikäli olosuhteet vaativat tai oikeuttavat predikaattien käytön. Persoonan käsitteen avulla on mahdollista tematisoida ihmisen asema ajallisesti ja paikallisesti aina jo määrittyneenä ja identifioitavissa olevana entiteettinä (Frank 1986, 100; ks. myös Frank 1994, 410).<sup>8</sup> Koska persoonaan liitettävissä olevat identifioinnit tapahtuvat kielellisten ilmausten avulla, ne perustuvat semanttis-veritatiivisen symmetrian<sup>9</sup> mahdollistamaan persoonien välisten, yhteisesti jaettujen ja siinä mielessä myös yleisten eikä tiukasti ottaen yksilöllisten, kielellisten ilmausten semantiikkaan ja käyttöön. Yleiset kielelliset konventiot määrittävät sitä, kuinka persoona identifioi itsensä, ja kuinka toiset hänet kulloinkin identifioivat. Näin se, mitä persoona mahdollisten kielellisten identifikaatioiden kohteena kulloinkin on, määrittyy aina traditiossa annettujen kollektiivisten kielenkäytön muotojen ja konventioiden – siis yleisen, eikä yksityisen – kautta. Persoona konstituoituu intersubjektiivisesti kollektiivisen kielenkäytön puitteissa ja tässä mielessä yleistä. (mts.100-101, 116.)

Individin käsitteellä Frank haluaa kuitenkin tematisoida sen konkreettisen ihmisen maailmassa olemiselle ominaisen ulottuvuuden, jossa itsestä ja maailmasta tietoinen ihminen ole pelkkä kielellisen strukturiin – siis yleisen – tuote tai johdannainen. Konkreettisen ajassa ja paikassa olevan ihmisen itse- ja maailmatietoisuus ei redusoidu puhtaasti kieleen ja kielelliseen intersubjektiviteettiin tai strukturiin ja sen mahdollistamaan tapaan käyttää merkityksellisiä ilmauksia tietyllä kielijä puheyhteisössä aina jo annettuna olevalla tavalla. (Frank 1996, 88.) Samalla hän haluaa välttää konkreettisen ihmisen tarkastelun liukenemisen kehottoman, ajattoman, paikattoman ja pelkästään välittömässä itesuhteessa olevan subjektiviteetin – tietoisuuden sinänsä – konseptioon, josta käsin ei olisi mahdollista eikä myöskään tarpeen ottaa huomioon sitä, kuinka maailmassa oleminen on aina jo

paikallistunut persoonien välisiin ja siten vähintäänkin implisiittisesti kielellisesti välittyneisiin suhteisiin, palautumatta niihin kuitenkaan jäännöksettä. (ks. myös Henrich 1982, 156.)

Frank muistuttaa myös siitä, ettei yksilönä oleminen ei ole minkä tahansa yksittäinen olion (*Einzelnding*) vaan itsetietoisien olion (*selbstbewusstses Wesen*) ominaisuus. Määre ”itsetietoinen” ei kuitenkaan irrota individin käsitettä persoonan käsitteeseen kytkeytyvistä kielifilosofis-intersubjektivistisistä implikaatioista. Yksilösubjekti ei myöskään ole pelkkä subjekti ylipäätään (*Subjekt überhaupt*), vaan itsetietoinen yksilö, joka merkityksiä tuottavana toimijana toisten individien jo tulkitseman maailman pohjalta itse antaa aktiivisesti uusia merkityksiä. Yksilöt ovat itsetietoisia siinä merkityksessä, että heillä on välitön itsetietoisuus, minkä lisäksi he itse omiin singulaarisiiin motivaatioihinsa perustuen avaavat maailmansa omien tulkintojensa kautta. Koska tulkinnat ovat käsitettävissä ainoastaan sanojen ja lauseiden merkityksinä, yksilöllisyys ei koskaan ole irrallaan kielestä ja sen välittämistä persoonien välisistä suhteista. (Frank 1986, 120; 1988, 23.)

Aivan samalla tavoin kuin Frank pyrkii välttämään subjektiviteetin ottamisen tietoisien maailmassa olemisen tarkastelun ainoaksi lähtökohdaksi, pyrkii hän yksilön käsitteen avulla välttämään persoonaa koskevan semantiikan idealisoinnin, joka palauttaa ihmisen maailmassa olemisen yksilöllisistä tulkinnoista riippumattomaan kieli- ja merkitysjärjestelmään, joka yksipuolisesti sanelisi persoonan käsitystä itsestä ja maailmasta säännönmukaisesti samalla tavoin riippumatta subjektiivisista intentioista. (mt.) Yksilöllisyyttä koskevaa teoreettista näkemystään Frank luonnehtii hermeneuttiseksi (1986, 121). Yksilö on maailmaa jatkuvasti yhä uusin tavoin tulkitseva instanssi. Yksilön kyky maailman produktiiviseen uudelleentukintaan voidaan subjektin ja persoona käsitteiden avulla ymmärtää seuraavasti. Persoonana ihminen on aina sidoksissa persoonien välisiin konteksteihin. Nämä määrittävät semanttis-veritatiivisen symmetrian periaatteen mukaisesti persoonien maailma koskevaa tulkintaa antamalla käytetyille käsitteille tai kielellisille ilmauksille yhteisen merkityksen. Tämä tekee mahdolliseksi esimerkiksi mentaalisia tiloja koskevien ilmausten ymmärrettävyyden yksittäisen puhujan ja kuulijan eri perspektiiveistä riippumatta. Kielellisesti strukturoitunut persoonienvälisyys mahdollistaa tämän tulkintojen prestabiloidun harmonian. Subjektiiivinen elementti taas mahdollistaa sen, ettei yksilö kaikesta huolimatta ole kielen merkitysjärjestelmän johdannainen, vaan kykenee käyttämän kieltä ja merkityksellisiä ilmauksia luovasti uusilla ja innovatiivisilla tavoilla. Yksilö ei siis vain uusina vallitsevia konventioita ja niiden mukaisia semanttisia standardeja niitä pelkästään toistamalla. Individin kielenkäyttö laajentaa kulloisiakin ”semanttisen normaaliuden rajoja”. (Frank 1986, 121, 124-126, 128; 1988, 21; ks. myös Henrich 1982, 137-144.)

Individin tai yksilön käsitteeseen sisältyy myös näkemys itsesuhteesta, joka ei palaudu sen enempää subjektille ominaisen välittömään itsesuhteeseen kuin persoonan tietävään itsesuhteeseen. Se ei ole subjektiivista itseä koskevaa välitöntä varmuutta (*Selbstkenntnis*, *Selbstvertrautheit*) tai itseä koskevaa käsitteellistä tietoa (*Wissen*), intersubjektiiivisesti jaettujen semanttisten standardien mukaista

omien mentaalisten tilojen kielellistä artikulaatiota/tematisointia tai eksplikaa-tiota. Tätä itesuhdetta voidaan luonnehtia käytännölliseksi itesuhteeksi. Kyseessä on yksilön refleksiivinen ja myös innovatiivinen suhde omaan olemiseen sellaisena kuin se tietyssä elämäntilanteessa ilmenee. Koska yksilölliset itseä ja maailmaa koskevat näkemykset eivät ole suljettuja ja jatkuvasti samanlaisina toistuvia, vaan periaatteessa aina ja jatkuvasti avoimia uusille tulkinnoille, ne ovat myös aina tulevaisuudeltaan avoimia. Näin myös käytännöllisellä itesuhteella on avoin tulevai-suuteen suuntautunut luonne.

Ihmisen ajallisuus, hänen paikallistuminen muiden puhuvien ja kieltä käyttävien persoonien joukkoon ei merkitse siis pelkästään ajallista ja paikallista määrittämistä invarianttina säilyvien, vallitsevia kielellisiä konventioita hyödyntävien identifi-kaatioiden mukaisesti, vaan myös – ja ehkä ennen kaikkea – mahdollisuutta itse suunnitella omaa elämäänsä ja itse määrittää itseään ja tulevaisuuttaan antamalla omalle olemiselleen sellaisia semanttisia määreitä, jotka eivät palaudu muiden persoonien aikaisemmissa intersubjektiiivisissä tilanteissa suorittamiin määritte-lyihin, vaan nousevat spontaanista yksilön subjektiiivisesta kyvystä luoda uusia merkityksiä ja tulkintoja. (Frank 1986, 102; 1988, 21-24, 27.) Kyseessä on itsen määrittäminen ja itsemäärääminen (*Selbstbestimmung*), joka ei ole mahdollista muuten kuin sekä subjektiiivisen itseä ja omaa vapautta koskevan varmuuden että itseä ja omaa asemaa suhteessa muihin maailmassa persooniin koskevan ekspli-siittis-käsitteellisen refleksiivisen tiedon varassa.<sup>10</sup>

## Lopuksi

Henrichin ja Frankin hahmottelujen taustalta löytyy nähdäkseni vahva integroiva ja systematisoiva pyrkimys. Tarkoitus on tuoda eri filosofisista perinteistä nousevat ihmisen itse- ja maailmatietoisuutta koskevat tarkastelut hyvin yleisellä tasolla yhteen ja hahmottaa niiden avulla vähintäänkin alustavat minimipuitteet ihmisen tietoisien maailmassa olemisen kokonaisuuden tarkastelulle. Erityisesti Henrich painottaa sitä, kuinka erilaiset filosofiset näkemykset ihmisen maailmassa ole-misestä eivät ole niinkään kilpailevia tai toisensa poissulkevia ja ainutkertaisia yrityksiä. Pikemminkin filosofisten positioiden moninaisuus kertoo meille ihmisen maailmassa olemisen – tai tietoisien elämän (*bewusstes Leben*) – moninaisuudesta ja kompleksisuudesta. Jokainen filosofia on ymmärrettävissä viime kädessä jonkin tietoisien elämän dimension refleksiivisyydeksi. Koska tietoinen elämä itsessään tuottaa erilaisia filosofisia tulkintoja, ei mikään yksittäinen filosofinen ajattelutapa voi vaatia itselleen erityisasemaa suhteessa muihin. Tällaiset yritykset olisivat aina viime kädessä reduktionistisia. Subjektin, persoonan ja individin käsitteiden avulla Henrich ja Frank haluavat välttää yksipuolisen reduktionismin, pyrkien samalla valaisemaan sitä, kuinka ihmisen maailmassa olemisen eri ulottuvuudet nivoutuvat yhteen ja kuinka niitä olisi mahdollista ja välttämätöntä tarkastella ykseytenä. (Henrich 1982, 90-98, 125, 134, 153.)

## Viitteet

- <sup>1</sup> Frank yhtäältä laajentaa Henrichin teoriaprojektia, mutta on myös eräs harvoista Henrich-kommentaattoreista.
- <sup>2</sup> Henrich ei sulje pois praktista itsesuhdetta. Palaan tähän individualiteetin käsitteen yhteydessä
- <sup>3</sup> Henrich painottaa sitä, että vaikka onkin perusteltua ottaa vakavasti välitön itsesuhde ja sen implikoima eriytymätön kartesiolainen varmuus ja vieläpä ymmärtää se Kantin ja Fichten transsendentaalin Minän konseptiota mukaillen objektiivisen tiedon mahdollisuusehtona, ei tästä seuraa sitä, että itsetietoisuus voisi olla filosofisen deduktion – ylipäätään filosofisen analyysin – itseriittoinen peruseriaate. Tässä mielessä ei ole enää paluuta ”konstituutioidealismiin” (Henrich 1998; vrt. 1976, 110-111.) Deduktiossa on nimittäin kysymys tosien lauseiden johtamisesta, mutta mikäli erehtymättömän varmuuden antava itsesuhde ymmärretäänkin esipropositionaaliseksi, ei-käsitteelliseksi ja siinä mielessä anonymiksi kokemukseksi, on kysyttävä sitä, miten jostakin ei-kielillisestä olisi ylipäätään dedusoitavissa tosia propositionien muotoon puettuja kielellisiä lauseita. (ks. myös Frank 1994, 428-429.) Descartesin klassinen ajatus cogiton erehtymättömyydestä on ymmärrettävissä viittauksena itsesuhteen välittömään varmuuteen. Tietoisuus voi olla varma ainoastaan omasta tietoisuudestaan. Periaatteessa kaikkia muita tajunnansisältöjä kuin tietoisuuden kokemusta omasta tietoisena olemisesta on aina mahdollista epäillä. (ks. Frank 1986, 30-31; Sturma 1997, 100-103.)
- <sup>4</sup> Käsitteellinen tieto taas edellyttää itsetietoisuutta jo olemassa olevana ilmiönä, koska se mitä käsitteellä sanotaan on ymmärrettävissä ainoastaan siitä asiasisällöstä (*Sachverhalt*) käsin, johon käytetty käsite pätee (Henrich 1982, 172).
- <sup>5</sup> Jätän tässä tarkastelun ulkopuolella itsetietoisuuden kolmannen elementin, tietoisuuden anonyymina dimensiona tai tapahtumana (Henrich 1970).
- <sup>6</sup> Ks. Tugendhatin (1993) formuloima itsesuhteen semanttinen selitysmalli.
- <sup>7</sup> Henrichin itsetietoisuusteorian keskeiseksi kysymykseksi nouseekin se, miten näiden kahden itsesuhteen muodon keskinäinen yhdessäolo on varsinaisesti ymmärrettävä. Frankin mukaan juuri tämä jää vielä avoimeksi. Ilmeisesti propositionaalinen tietoisuus on jollakin tavoin riippuvainen esipropositionaalisesta varmuudesta: Kuten jo Fichte aikoinaan havaitsi, jokainen intentionaalinen tietoisuus (ja siten myös propositionaalinen tieto, kuten nykyisten kielifilosofisten premissien alaisuudessa on perusteltua sanoa) implikoi aina esi-intentionaalista itsetietoisuutta. Vaikka esipropositionaalinen tieto vaikuttaa olevan propositionaalisen tiedon ”mahdollisuusehto” tai ”perusta”, jää viime kädessä epäselväksi se, miten tämä konkreettisen tietoisuuden rakenteelle ja jopa sen genesiksellä perustava suhde on ylipäätään ajateltavissa. (Frank 1994, 430-438; 1991, 589.) Henrich viittaa lyhyesti siihen, että propositionaalinen tieto ikään kuin kehkeytyy subjektiivisesta aktiviteetista ja välittömästä itsesuhteesta käsin ”isoloivaksi eksplikatioksi” (1970, 1976, 112). Tämä edellyttää tietysti osallisuutta interpersoonallisiin suhteisiin. Siinä mielessä subjektiviteetti ja intersubjektiviteetti ja subjektius ja persoonana oleminen ovat konkreettisen yksilöllisen itsetietoisuuden kannalta ”yhtä alkuperäisiä”. (Henrich 1982, 137-140; 1989, 96-97; 1998, 42-43). Frankin alustavasti hahmottelema individin konseptio näyttäisi olevan tulkittavissa yritykseksi hahmottaa niiden välisen suhteen rakentumista.
- <sup>8</sup> Empiirinen määrätynyisyys on luonteeltaan kielellisesti strukturoitunutta.
- <sup>9</sup> Semanttis-veritatiivisen symmetrian periaate tarkoittaa sitä, että puhujalla ja kuulijalla on erilaisista episteemisistä perspektiiveistä huolimatta mahdollisuus käyttää kielellisiä

ilmaisuja samassa merkityksessä viittaamaan yhteen ja samaan vallitsevaan asiantilaan. Tyypillisesti tämä tulee esiin deiktisten ilmausten mutta myös persoonapronomien yhteydessä: esimerkiksi persoonapronomit >sinä< ja >minä< voivat tietyssä puhetilanteessa viitata samaan henkilöön. Niillä on toisin sanoen sama merkitys. (ks. Tugendhat 1993, 88-89.)

- <sup>10</sup> Tämä tulee hyvin lähelle Fichten näkemyksiä konkreettisesta yksilöllisestä itsetietoisuudesta itsesuhteiden ykseytenä (ks Kivelä 2002). Hänen mukaansa absoluuttinen järki konkretisoituu ihmisen maailmasuhteessa, jossa välitön, tietävä ja praktinen itsesuhde muodostavat itsetietoisuuden kokonaisuuden. Itsetietoisuudessa järjen absoluuttinen pitäminen tulee yksilölle itselleen tietoiseksi mahdollistaen näin järjellisen toiminnan ja siten sen kautta tapahtuvan järjen todellistumisen havaintomaailmassa. Nähdäkseni Henrichin näkemys praktisesta itsesuhteesta ja sen yhteydestä subjektin ja persoonan itsesuhteisiin muistuttaa ratkaisevasti fichteläistä ajattelutapaa. Anonyymi tietoisuusdimensio (1970) tai tietoinen elämä (*bewusstes Leben*) (1982) todellistuu subjektina ja persoonan olemisen ja siinä mielessä yksilöllisen maailmasuhteen kautta. Tietoinen elämä on Henrichin mukaan pohjimmiltaan sitä, mikä eri tavoin ilmenee meille absoluuttina. Ihminen todellistaa tätä absoluuttia omassa elämässään ja omassa toiminnassaan. Praktisessa itsesuhteessa konkretisoituu ihmisen jatkuva tarve oman maailmassa olemisen tulkintaan ja ymmärtämiseen (*Selbstdeutung, Selbst- Weltverständnis*). Tämä perustava tarve syntyy subjektina ja persoonana olemisen väistämättömästä jännitteestä. Subjektina ihminen kokee oman määrittelemättömyytensä ja vapautensa välittömästi; persoonana ihminen taas kokee jatkuvasti myös määrittävänsä muun kuin itsensä kautta. Itseä koskevat tulkintayritykset nousevat Henrichin mukaan tästä ihmisen jatkuvasti oman maailmassaolemisessaan kokemastaan ristiriidasta. Itseä koskevissa tulkinnoissa ja viime kädessä niihin perustuvassa praktisessa toiminnassa ihminen pyrkii ratkaisemaan tämän perustavan ristiriidan yksilöllisellä tavalla löytämällä välityksen näiden kahden ristiriitaiselta vaikuttavan maailmassaolemisen dimension ja niistä nousevien ristiriitaisen tulkintojen välillä, tosin niin, ettei itsemäärittely palaudu yksin subjektiiviseen autonomiaan, mutta ei ole myöskään alistainen empiiriselle määrittymiselle: itsemäärittely aktualisoituu itsekeskeisyyden (*Selbstzentrierung*) ja itsensä relativoinnin (*Selbstrelativierung*) välisessä jatkuvassa kehämäisessä vastaliikkeessä (*Gegenläufigkeit*). Praktisen itsesuhteen tulisi olla aina myös järjellinen itsesuhde, joka mahdollistaa yksilön järjellisen toiminnan oman maailmasuhteessaan. Onnistunut itsemäärittely merkitsee maailmasuhteen ja siinä aktualisoituvan tietoisuuden modifioitumista yksilön omassa elämässä ja toiminnassa. Samalla praktinen itsesuhde mahdollistaa yksilön tietoisien oman elämänsä ohjaamisen ja viime kädessä itsenä ylläpitämisen konkreettisessa maailmasuhteessa (*Selbsterhaltung*). (Henrich 1982, 113-122, 144, 156-158, 162, 180-181; 1985, 45-47.)

## Lähteet

- Frank, M. 1986. *Die Unhintergebarkeit von Individualität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Frank, M. 1988. ”Subjekt, Person, In dividuum”. Teoksessa Frank, M. ym. (toim.) *Die Frage nach dem Subjekt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 7-28.
- Frank, M. 1994. ”Selbstbewußtsein und Rationalität”. Teoksessa Kolmer, P. ym. (toim.) *Grenzbestimmungen der Vernunft*. Freiburg/München: Alber, 389-348.

- Frank, M. 1996. "Ist Subjektivität ein 'Unding'? Über einige Schwierigkeiten der naturalistischen Reduktion von Selbstbewusstsein". Teoksessa Krämer, S. (toim.) *Bewusstsein. Philosophische Beiträge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 66-91.
- Henrich, D. 1970. "Selbstbewusstsein. Kritische Einleitung in eine Theorie." Teoksessa Bubner, R. ym. (toim.) *Hermeneutik und Dialektik*. Tübingen; J.C.B. Mohr, 267-284.
- Henrich, D. 1976. *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.
- Henrich, D. 1982. *Fluchtlinien. Philosophische Essays*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Henrich, D. 1985. "Dunkelheit und Vergewisserung". Teoksessa Henrich, D (toim.) *All-Einheit. Wege eines Gedankens in Ost und West*. Stuttgart: Klett-Cotta, 33-52.
- Henrich, D. 1988. "Subjektivität als Prinzip". Julkaisussa *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 1, 31-44.
- Kivelä, A. 2002. "Interpersoonallisuusteoria J. G. Fichten Wissenschaftslehre nova methodossa". Teoksessa Mehtonen, L. ym. (toim.) *Järjen todellisuus. Juhlakirja Markku Mäelle*. Oulun yliopisto: Aate- ja oppihistorian tutkimuksia 26, 147-187.
- Tugendhat, E. 1993. *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sturma, D. 1997. *Philosophie der Person. Die Selbstverhältnisse von Subjektivität und Moralität*. Paderborn: Schöningh

# EGON HYLKÄÄMINEN

## Ihmisen perustavanlaatuiset luonnehdinnat Medard Bossin Dasein-analyysissa

Leena Kakkori

Voimme ainoastaan puhua niin kuin ajattelemme ja ajatella niin kuin puhumme.  
(Martin Heidegger)

**S**veitsiläinen psykiatri Medard Boss (1903-1990) on Ludwig Binswangerin ohella eksistentialistisen psykologian luoja.<sup>1</sup> Bossin pyrkimys oli yhdistää psykologia takaisin filosofiaan. Tuloksena oli psykoanalyysiä vastaava Dasein-analyysi, jota hän kuvasi eksistentialiseksi ja fenomenologiseksi menetelmäksi (Boss 1979, 78). Bossin innoittaja ja oppi-isä oli Martin Heidegger. Ei pidä kuitenkaan väheksyä Bossin suhdetta Freudiin ja kuulumista C. G. Jungin lähipiiriin. Artikkelissani en pyri niinkään kuvaamaan itse Dasein-analyysia, vaan sitä erilaista tapaa ymmärtää ihmistä, mikä muodostaa Bossin teorian lähtökohdan.

Vuonna 1947 Boss lähestyi Martin Heideggeria kirjeellä pyytäen apua filosofiisiin kysymyksiin, jotka olivat heränneet hänen tutustuttuaan Heideggerin *Olemiseen ja aikaan*. Yllätyksekseen Boss sai pian suurelta filosofilta vastauksen. Tästä alkoi Bossin ja Heideggerin ystävyys ja yhteistyö, joka kesti aina Heideggerin kuolemaan saakka. Kirjeenvaihto laajeni yhteensä 256 kirjeeseen. Boss tapasi Heideggerin henkilökohtaisesti ensimmäisen kerran 1949 Todtnaubergissä. Varsinaiset Zollikon-seminaarit alkoivat vuonna 1959 ja viimeinen pidettiin 8.9.1969. Tämän jälkeen Bossin ja Heideggerin yhteydenpito jatkui kirjeitse ja Bossin vierailuilla Freiburgissa. Zollikon-seminaaareissa peruskuviona oli, että Bossin luo Zollikoniin kerääntyi noin 50-70 psykologia ja psykiatria, joille Heidegger luennoi parina päivänä peräkkäin muutaman kerran vuodessa. (Boss 1994, xi-xvi.)

*Zollikon-seminaaareissa* Heidegger esitti filosofiansa peruskysymyksiä, joista Boss kehitti ihmiskäsityksen seuraten Heideggerin Dasein-analytiikan<sup>2</sup> (*Dasein-analytik*) antamia lähtökohtia. Boss oli itse ollut Freudin oppilaana ja koulutus-analyysissa, ja Bossin teoriassa näkyy vahvasti psykoanalyttinen perinne. Boss



kuitenkin kritisoi freudilaista tieteellistä ja determinististä ihmiskuvaa. Kritiikkinsä ja vaihtoehtonsa hän ottaa suoraan Heideggerilta.

Bossille ihminen on maailmassa (*In-der-Welt-sein*) samassa mielessä kuin Heidegger esittää *Olemisessa ja ajassa* maailmassa-olemisen Daseinin (täälläolon) perusmuotona (Heidegger 2000, §§ 12-13). Tämän seurauksena Boss hylkää kartesiolaisen kahtiajaon minuun ja maailmaan. Ihminen on avoimuutensa ja vapautensa omiin mahdollisuuksiinsa ja tätä hän toteuttaa perustavanlaatuisen maailmassa-olemisen tapojen kautta, jotka vastaavat Heideggerin eksistentiaaleja. Boss hylkää myös näkemyksen ihmisen olemisesta egona, joka olisi ihmisen persoonallisuuden keskus ja erillinen kehollisesta organismista (Boss 2001, x). Boss esittää teoksessaan *Existential Foundations of Medicine and Psychology* (1979) ihmisen perustavanlaatuiset olemassaolon tavat eli eksistentiaalit. Näitä ovat tilallisuus, ajallisuus, kehollisuus, kanssa-olo jaetussa maailmassa, mieliala, historiallisuus ja kuolevaisuus.

Medard Bossin mielestä hankaluus ymmärtää Heideggerin Dasein-analytiikka johtuu siitä, että kuulijat kokevat vaikeaksi niin sanotun ”ajattelun hypyn”, joka usein epäonnistuu muutettaessa ajattelua perinteisestä, kausaalisuuteen pohjautavasta ajattelusta täysin toiseen Heideggerin fenomenologiseen ajatteluun. Tämän erilaisen ajattelun ydin on siinä, että ihmisen olemassaolo ainutlaatuisuudessaan ei enää ilmene jonakin läsnäolevana objektina edeltäkäsän annettussa tilassa. Ennenminkin ihminen voidaan nähdä olevana, jota ei voida objektivoida ja joka koostuu maailman avoimuudesta ja kyvystä tarkastella sitä mitä ihminen tai Dasein kohtaa maailmassa. Tämän avoimuuden kautta ihmisen olemassaolo itse samoin kuin muut annetut tosiasiat maailmassamme voivat tulla olemiseensa ja avautumiseensa. Inhimillisen Daseinin todellinen tai varsinainen tehtävä on ”*silleen jättämisen*” tapahtuminen (*Gelassenheit*), joka on olemisen avoimuutta. Tässä yhteydessä on itse asiassa väärin käyttää Heideggerin käsitettä ”inhimillinen Dasein”, koska juuri Zollikon-seminaareissa Heidegger hylkää aikaisemmin käyttämänsä ilmaisun: ”Puhuminen inhimillisestä Daseinista on siis liikasanaisuutta, jota pitää välttää kaikissa yhteyksissä mukaan lukien *Oleminen ja aika*” (Heidegger 1994, 157).

Tällainen uusi ajattelu ihmisen olemisesta sisältää parantamisen taidon merkityksen ja tarkoituksen. Bossin mukaan monia voi pelottaa tällainen ajattelu, koska se johtaa *egon* hylkäämiseen. Egon, joka on ruumiista erillisenä persoonallisuuden keskuksena. Boss pyrki löytämään perustan ei-ontiselle, tai toisin ilmaistuna essentialistiselle ihmiskäsitykselle ja psykologialle. Hän kuitenkin käytti perinteistä psykologista kieltä yhdessä Heideggerin käsitteiden kanssa. Muodoltaan hänen tutkimuksensa ja kirjansa myös seuraavat psykoanalyttistä ja psykiatrista perinnettä, tapausesimerkkeineen ja rakenteineen. Hänhän oli ollut niin Freudin kuin analysoitavankin oppilas. Boss näki, että psykologia oli esi-tieteellistä, eli jokainen psykologia perustui filosofiselle oletuksille siitä, miten maailma ja ihminen ovat. Kaiken kaikkiaan Boss on tieteenkritiikissään hyvin lähellä Heideggerin esittämiä kantoja. (Boss 2001, ix-x., Heidegger 1995.)

Dasein-analyysissä etsitään ihmisen olemusta ihmisen laadullisten kokemusten kuvauksen kautta ennemminkin kuin reduktiossa, jossa ihminen ja hänen

käytöksensä selitetään kausaalisilla suhteilla. Boss kritisoi luonnontieteellisen lähestymistavan yksipuolisuutta ihmisen tutkimiseen, mistä jää pois ihmisen maailmassa olemisen moninaisuus. Näin tehtäessä kielletään inhimillinen kokemus ja se korvataan siisteillä kategorioilla ja laskennallisilla malleilla ja vaikutuksilla. Vaihtoehto tälle luonnontieteelliselle lähestymistavalle ihmistä kohtaan on Dasein-analyysi<sup>3</sup>.

On hyvin perusteltua olettaa, että Martin Heideggerin Dasein-analyysi sopii paremmin ihmisen ymmärtämisen lähtökohdaksi kuin ne käsitteet, jotka luonnontiede on antanut lääketieteelle ja psykoterapialle. (Boss 1982, 29.)

Bossin teoriassa hylätään kausaalinen esitystapa ihmisen toiminnasta ja se korvataan motivaatiolla. Boss tarkoittaa, että se mitä tapahtui lapsuudessa, ei ole syy siihen, mitä tapahtuu aikuisena tai kuinka aikuinen käyttäytyy, kuten perinteinen psykoanalyysi karkeasti tulkiten esittää. Niin aikuisuudella kuin lapsuudella voi olla sama eksistentiaalinen motivaatio, mutta niiden välillä ei ole kausaalisuhdetta. Eksistentiaalinen psykologia hylkää positivismin ja determinismin. Tästä seuraa se, että psykologia tieteenä on jotain ainutlaatuista ja vaatii oman metodinsa, koska sen kohde on ainutlaatuinen. Tarvittava metodi on Bossin mukaan fenomenologia ja siihen kuuluvat käsitteet kuten maailmassa-oleminen ja ihmisen eksistentiaalit. Tästä seuraa myös objekti-subjekti -suhteen hylkääminen, jossa minä edustaa subjektia, jota vastaan maailma ja toiset ihmiset ovat objektina. Ihminen on-maailmassa (*In-der-Welt-sein*), ei niin kuin vesi lasissa vaan maailman ja toisten ihmisten kanssa. Ihmisen olemistapa on olevien avaamista ja paljastamista sekä samalla näiden peittämistä. Tämän johdosta maailmaa ei ole ilman ihmistä ja ihmistä ei ole ilman maailmaa. Ilmiöiden ja olevien takana ei ole mitään. Ilmiöt ovat täysin sitä mitä ne ovat välittömyydessään. Ne eivät ole mitään fasadeja tai johdettavissa jostain muusta. Näin ollen myöskään ihmistä ei voi selittää jonkin sisäisen itsen, tiedostamattoman, psyykkisen energian, vaistojen voimien, aivoaaltojen, himojen tai jonkinlaisten arkkityyppien kautta. Nämä kaikki menettävät selitysvoimansa. Psykologian tehtävänä onkin kuvata ilmiöitä mahdollisimman tarkasti ja täysin. Tällöin on kysymys ihmisen fenomenologisesta kuvauksesta, ei kausaalisesta todistuksesta. (Hall & Lindzen 1978, 317-319.)

Boss esittää seitsemän eksistentiaalia eli maailmassa-olemisen tapaa, joita ei pidä ymmärtää kategorisiksi eikä toisistaan irrallisiksi. Ne eivät ole myöskään kaikki mahdolliset tavat, jotka kuuluvat maailmassa-olemiseen. Boss luonnehtii niitä tärkeimmiksi Dasein-analyysin ja psykologian kannalta, kun on kysymys ihmisen hyvinvoinnista. (Boss 1979, 122.)

## Olemassaolon tilallisuus

Tila ymmärretään yleensä kolmiulotteisena fysikaalisena tilana. Tämä siirretään tavallisesti myös suoraan ihmisen tilallisuuden ymmärtämiseen. Ihmisen tilallisuus

on kuitenkin erilaista. Fysikaalisesti kahden esineen välimatka voidaan ilmaista mitatulla matkalla samoin ihmisen ja olion tai kahden ihmisen välinen matka. Kuitenkaan kahden elottoman olion välillä ei ole välimatkaa, koska vain ihminen voi puhua välimatkasta jonkin kahden välillä. Tuolilla ja pöydällä keskenään ei ole välimatkaa, eivätkä ne kosketa toisiaan. Kun sanomme, että kynä on pöydällä, emme todellakaan ajattele, että kynä koskettaisi pöytää samalla tavalla kuin ihminen koskettaa toista ihmistä. Tämä tietenkin johtuu siitä, että eloton olio ei havaitse mitään omasta olemassaolostaan, olemisestaan maailmassa, kun se taas ihmiselle on hänen perustavanlaatuinen olemassaolonsa tapa ja juontuu hänen perustavanlaatuisesta olemisenymmärtämisestään. Olion tilallisuus rajoittuu sen ulkopintaan. Ihmisen kohdalla ei ole näin. Tila, joka on jonkin olion ja minun välilläni, ei ole matemaattinen välimatka vaan avoimuus, joka mahdollistaa kulkeamisen ja välimatkan ylittämisen minun ja olion välillä. Tämä avoimuus on vapaa ja selkeä, koska se on avoimuus, joka kuuluu maailmassa-olemiseen aukemana (*Lichtung*), jossa olio voi paljastua. (Boss 1979, 87-92.)

Mitään sellaista kuin ihmisen tilallisuus ei voi olla mahdollista missään maailmassa, jollei avoimuus ja aukeama jo vallitsisi. Tämä konstituoii ihmisen maailman tilallisuuden. (Boss 1979, 89.)

Mitä sitten loppujen lopuksi tarkoittaa tämä ihmisen tilallisuus avoimuutena ja aukeamassa puuhasteluna. Käytöksestäni ja olemisestani inhimillistä tekee se, etten ole läsnä ainoastaan kävelevänä fyysisenä ruumiina. Olen samalla myös sen kanssa, mihin olen menossa. Oleminen avoimuutena on kurkottamista, venymistä sille alueelle, jota havainnoin. Olen siellä ja täällä. Olen Dasein. Itse asiassa voin tavoitella vain jotakin, jonka olen jo saavuttanut.

Avoimuus, joka mahdollistaa tilallisuuden, ei ole ihmisen omistuksessa samalla tavoin kuin jokin kyky. Se on avoinna olemista ymmärtämällä ja kohtaamalla olio sinä mitä se on eli silleen jättämistä. Inhimillinen olemassaolo on jatkuvaa avoimuutta jokaisen olevan vaatimukselle, jonka se kohtaa ja tämä vaatimus on se, että olemme avoimia olevien mahdollisuudelle olla ennemminkin kuin ei. Eli sille, joka on olemassa ennen kuin ei ole olemassa, on oleminen ennen kuin ei-oleminen.

Vaikka tässä puhutaan silleen jättämisestä, se ei tarkoita, että ihminen olisi vastuullisesti avoin vain passiivisella tai puhumattomalla tavalla. Ihmisen olemassaolo on *vastaavaa*. Sille on mahdollista suhteuttaa itseään olioihin ja vastata niille erityisesti. Ihminen ei ole siten tilallisesti rajoittunut ainoastaan fyysiseseen ympäristöön, vaan ihmisen tilallisuus kurottautuu koko siihen maailmaan, missä hän on.

## Olemassaolon ajallisuus

Ajallisuus on hyvin samankaltainen kuin tilallisuus. Boss toistaa hyvin tarkasti Heideggerin esityksen ja myös kysymykset ajan olemuksesta, jotka Heidegger esitti

Zollikon-seminaareissa<sup>4</sup> ja päätyy neljään ajan olemusta kuvaavaan seikkaan:

1. Ajan *merkityksellisyys*. Aika on aikaa johonkin. Minulla ei ole aikaa nyt hiihtää, mutta minulla on aikaa juoda kuppi kahvia. Rakennamme aikaa sen kautta, että meillä on aikaa johonkin tai ettei ole aikaa johonkin.

2. Ajan *ajoitettavuus*. Kun sanon nyt, kun kirjoitan, ja kun sanon silloin kun kirjoitin tätä luentoa, kyse on ajan ymmärtämisestä sen annettuudessa. Tätä voisi selvittää ajatuksella ajassa-olemisesta, että meillä on aikaa, jossa olemme ja voimme määritellä, kuinka olemme tässä ajassa.

3. Ajan *laajenevuus*. Aika ei ole nyt hetkien, pisteiden jana, vaan se leviää. Olen varannut tämän illan videon katselulle, tai tämän talven olen töissä siellä ja siellä.

4. Ajan *julkisuus*. Aika ei ole ainoastaan minun aikaani, vaan ajalla on myös julkinen luonne. Meillä tässä luentosalissa on esitelmien pituus 20 minuuttia ja keskustelulle on varattu 10 minuuttia. Olemme yhdessä jaetussa ajassa.

Aika sisältää *sitten, kun, silloin ja nyt*. Nämä voitaisiin ymmärtää pelkästään kvantitatiivisina määreinä, mutta Bossin mukaan ne ovat kvalitatiivisia. Samoin ovat edellä mainitut neljä ajan luonnehdintaa kvalitatiivisia, ei kvantitatiivisia. Jos aika olisi vulgaariaikaa eli laskettavien nyt-hetkien jatkumo, inhimillinen olemassaolo olisi mahdotonta. Me olemme ajassa (*In-der-Zeit-sein*) samalla tavalla kuin olemme maailmassa (*In-der-Welt-sein*).

Aina kun minulla on aikaa, se on minulla siten, että odotan mitä on tulossa, olen tietoinen siitä mitä on läsnä ja kertaan sitä mitä on ollut. Tämä kolmiosainen tapa olemisenani konstituoii sen että minulla on aikaa tuohon ja tuohon. Tämä ajan omistaminen kolmessa olemassaolon merkityksessä on ihmisen tapa olla. (Boss 1979, 99.)

Ihmisen ajallisuus kuuluu ihmisen maailmassa-olemiseen. Mukana on mennyt, nykyisyys ja tuleva, ja tätä kuvaa Heideggerin termi *asua (Wohnen)*. Asumisemme ajassa ja maailmassa on enemmän kuin esimerkiksi pelkästään jossain paikassa oleskelu tai käymistä jossain. Asumisemme ilmaisee kotiamme ja kuvaa meitä itseämme.

## Inhimillinen kehollisuus

Boss väittää, ”että silloin kun ihminen toteuttaa ominta olemisentapaansa, hän on täysin tietämätön kehostaan”(Boss 1979, 101). Tällä hän tarkoittaa, että toteuttaessaan avoimuuttaan ja olemisen mahdollisuuksiaan ihminen toimii eniten inhimillisellä tavalla eikä objektivoi niin ruumistaan kuin ympäristöönsäkään tai kanssa-ihmisiään. Tämä ei tarkoita kuitenkaan mitään ruumiitonta tilaa tai sille analogista päämäärää, koska ihminen ei ole koskaan ilman kehoaan. Jotta inhimil-

linen kehollisuus voidaan ymmärtää oikein, on inhimillinen kehollisuus erotettava elottomien objektien materiaalisesta luonteesta, tähdentää Boss. Tämän eron hän tekee painottamalla kahta erilaista lähtökohtaa:

Ensimmäinen lähtökohta on absoluuttinen ero kehon rajojen ja elottoman olion rajoilla. Olemme suhteessa ihmiseen ulkopuolelle, eli olemassaolomme ei rajoitu ihmiseen kuten elottomilla olioilla, joiden olemassaolo on rajoittunut niiden materiaalin pintaan. Tätä ulospäin kurrottautumista Boss kutsuu kehollistamiseksi, jolloin kehollisuutemme on kehollistamista jonnekin.

Toinen lähtökohta on perustavanlaatuisen erillaisuus kehon paikallisen olemassaolon ja olion paikallisen olemassaolon välillä. Jos ihmisen kehollisuus olisi pelkästään fysikaalista, sen raja olisi iho. Olemisemme on kuitenkin suhdetta ruumiillisen olemassaolomme ulkopuolelle. Käden viittaavaa liikettä ei voi ymmärtää, jos ei oteta sen viittaavaa luonnetta huomioon. Ilman sitä se olisi ainoastaan lihaksista ja hermoista koostunut olio. (Boss 1979, 101).

## Inhimillinen yhdessä-olemassaolo jaetussa maailmassa

Kukaan ei voi olla yksinäinen, jos hänen olemistaan ei ole jo leimattu toisten kanssa olemisella, Heideggerin termein kanssätälläololla (*Mitdasein*). Inhimillinen Dasein on aina sosiaalinen.<sup>5</sup>

Jo pelkästään käsitteenä yksinäisyys viittaa aina jonkun toisen olemassaoloon *privaationa*. Vain jokin sellainen, joka on olemassa, voi olla poissaoleva. Näin tulkittuna yksinäisyydestä voi tulla positiivinen käsite Heideggerin privaation tulkinnan kautta. Kun ihmiset ovat yhdessä, he paljastavat tai ovat paljastavassa suhteessa niin, että he yhdessä ja luonnostaan asuvat samassa suhteessa yhteisiin esilläoleviin asioihin jaetussa maailmassa. Boss haluaa muuttaa kuvaa siitä, kuinka olemme toisten kanssa maailmassa ja tehdä kanssätälläolosta perustavanlaatuisen olemassaolollemme.

Eksistentiaalista yhdessä-olemassaoloa jaetussa maailmassa ei pidä kuvata minkäänlaisena yksittäisten subjektien kollektiivisena läsnäolona, jossa jokainen koostuisi tarkasti rajatusta ja spatiaalisesti paikannetusta psyykkisestä tai tietoisesta kapselista, johon ulkoisen maailman objektien representaatiot heijastuisivat. Jos ihmisten olemassaolo todella olisi tuollaista, ei olisi mahdollista keskustella asioista, jotka välittömästi tunnistaissimme keskustelun kohteiksi. Voitaisiin ainoastaan yrittää sanoa jotain kuvista, joita jokaisella on eristyneessä psyyksessään. (Boss 1979, 106.)

Edellä kuvattujen eriytyneiden egojen sijaan maailma avautuu paikallisena olemassaolona ja yhdessä ylläpidettynä avoimuuden alueena, aukeamana. Emme Bossin mukaan ole erillisiä subjekteja, joille maailma on objektina edessä ja josta voidaan tehdä mielen sisäisten representaatioiden mukaisia väittämiä, joita sitten yritetään välittää yhdeltä erilliseltä subjektilla toiselle. Ihminen ymmärtää toisen ihmisen

olemisen välittömästi. Ihmisen ei tarvitse epäillä sitä, onko toinen samanlainen ja samassa maailmassa ylläpitäen yhdessä maailman-avoimuutta ja siinä olevien asioiden paljastumista ja peittymistä.

## Mieliala ja vire

Ihminen ollessaan avoimessa ymmärryksen alueessa on hän virittynyt (*Gestimmt-sein*) jollain tavoin. Jokainen vire on erityinen vastaanottava avoimuus olemassaoloon.

Jokainen vire vireenä on ymmärtävän olemassaolomme avoimuuden erityinen tapa. Vallitseva mielialamme on jokaisena hetkenä ehtona avoimuudellemme ymmärtää ja toimia sen kanssa, mitä kohtaamme: olemassaolomme taso, suhteina objekteihin, itseemme ja muihin ihmisiin, värähtelee. (Boss 1979, 110.)

Vallitseva mielialamme, joka on vireemme muoto, on joka hetki edellytys avoimuudellemme ja vastaanottamisellemme kohdattavan kanssa. Sitä voi kuvata tasoksi, jolla olemassaolomme suhteina asioihin ja muihin ihmisiin värähtelee. Vireeseen kuuluu erilaisia mielialoja, joita lähinnä voisi kuvata tavoiksi olla avoin. Tähän kuuluu luonnollisesti myös peittyminen ja avoimuuden kaventuminen. Boss luettelee erilaisia mielialoja kuten esimerkiksi onnellisuus, viha, suuttumus, tyyneys, ahdistus ja suru. Vire paljastaa ja peittää mielialan mukaan avoimuutta maailmassa-olemisessa. Esimerkiksi onnellisen maailma avautuu erilaisena kuin surullisen maailma. Mielialat ovat eksistentiaaleja, joiden kautta maailma avautuu ja peittyy.<sup>6</sup>

## Muisti ja ihmisen olemassaolon historiallisuus

Kun unohtamme jotakin, jotain meidän olemassaolostamme pakenee. Jokainen ihminen asuu historiassa ja traditiossa eli olemme ajallisia. Ajallisuuteen kuuluu olennaisesti muistaminen ja unohtaminen. Ihminen pystyy erottamaan takaisin tuodun läsnä olevasta eli sen, mikä on ollut mutta ei välttämättä ole nyt. Tämä on itse asiassa muistamista. Heidegger esittää *Olemisessa ja ajassa* muistamisen alkavan unohtamisesta. Jotain täytyy ensin unohtaa, ennen kuin sen voi tuoda takaisin (Heidegger 2000, 407). Olematonta emme voi muistaa. Boss seuraa tässä jälleen uskollisesti Heideggeria:

Unohtaminen ei ole muuta kuin ilmiön muuttumista välittömästä, temaattisesti käsitetyt olemassaolon ihmisen avoimuudesta, välilliseen ja tematisoimattomaan olemassaoloon jossakin maailmassa. (Boss 1979, 117).

Toisenlaista unohtamista on esimerkiksi se, kun unohtaa jonkin tuntemani ihmisen nimen, vaikka kuinka yritän. Tässä tapauksessa olio itse, eli nimi pakenee. Kysymys on kyvystä assosioida nimeä henkilöön. Nimi on unohtettunakin minun tiedossani paenneena, peittyneenä minulta. Tämä tietäminen, että olen unohtanut, on unohtamista. Mutta voin unohtaa vielä unohtaneeni. Silloin en edes tiedä että olen unohtanut. Unohtaminen on olion olemassaolemisen lankeaminen pois avautuneisuuden eksistentiaalisesta alueesta ja se mahdollistaa, että tietyissä olosuhteissa unohtettu, langennut asia palaa maailmassa-olemiseeni.

Joka kerta kun unohtamme jotakin, unohtamme jotain omasta itsestämme. Suhteeni siihen katoaa myös. Ja juuri nämä suhteet muodostavat minun olemassaoloni ja tekevät minusta sen mikä olen. (Boss 1979, 118).

Ihmisen muistaminen on jatkuvaa asumista traditiossa ja tämä asuminen muodostaa ihmisen historiallisen olemassaolon. Ihminen on olemassa syntymästä kuolemaan. Heideggerin termein ihmisen olemassaolo on jännittynyt syntymän ja kuoleman välille. Hän on historiallinen muistaen oman olemassaolonsa kurottaen samalla kuitenkin koko ajan kohti tulevaa ja viimeistä mahdollisuuttaan. (Boss 1979, 118-119.)

## Kuolema ja inhimillinen kuolevaisuus

Viimeinen Bossin esittelemä ihmisen erityisenä ominaisuutena on kuolevaisuus. Kuolemassa olemassaolo kehollisena maailmassa-olemisena päättyy. Vain ihminen voi kuolla. Eläimet ja kasvit ainoastaan katoavat, ja tämä tekee kuolevaisuudesta ”ihmisen olemassaolon synnynnäisimmän mahdollisuuden, joka on kaikkein hallitsein ja erikoisin ihmisen ominaisuus” (Boss 1979, 121). Kuolema viimeisenä mahdollisuutena ei luo mitään synkkää varjoa olemisemme päälle. Päinvastoin kuolema yhdessä syntymän kanssa muodostavat äärimmäisen mahdollisuutemme, jonka ansioista ihminen on olemassa sellaisena kuin on.

Artikkelissani olen pyrkinyt esittämään hyvin tiivistetyssä muodossa fenomenologisen perustan Bossin ihmiskäsityksestä. Näkisin tämän lähestymistavan antavan mahdollisuuden toisenlaiseen ihmiskäsitykseen, jonka avulla monet niin filosofian kuin erityistieteiden ihmistä koskevat ongelmat aukeaisivat uudella ja merkityksellisellä tavalla.

Jyväskylän yliopisto

## Viitteet

- <sup>1</sup> Binswangerin Dasein-analyysistä ks. Huhtinen 1995.
- <sup>2</sup> Reijo Kupiaisen käännöksessä Daseinsanalytik on täälläolon analytiikka, ks Heidegger 2000.
- <sup>3</sup> Tässä yhteydessä on mainittava toinen nimi eli Ludwig Binswanger (1881-1966), joka otti ensimmäisen kerran käyttöön termin Dasein-analyysi luonnehtimaan kehittelemäänsä metodia psykiatristen ilmiöiden tutkimisessa. Binswanger on myöhemmin todennut, että hän ymmärsi väärin Heideggerin, mutta toivoo ja uskoo, että tämä väärinymmärrys on hedelmällinen. (Boss 1982, 3.)
- <sup>4</sup> Katso Heidegger: *Zollikon Seminare* 1994, esimerkiksi s. 45-72, jossa Heidegger puhuu myös ajassa-olemisesta, *in-der-Zeit-Sein*.
- <sup>5</sup> Ks. Brandom 2003.
- <sup>6</sup> Ks. Heidegger 2000, §29.

## Lähteet

- Boss, M. 1979. *Existential Foundations of Medicine and Psychology*. New York: Aronson.
- Boss, M. 1982. *Psychoanalysis and Daseinanalysis*. New York: Dacapo.
- Boss, M. 1994. *Vorwort*. Teoksessa *Zollikoner Seminare. Protokolle - Zwiegespräche - Briefe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, ix-xx.
- Boss, M. 2001. *Preface to the American Translation of Martin Heidegger's Zollikon Seminars*. Teoksessa *Zollikon Seminars. Protocols - Conversation - Letters*. Evanston: Northwestern University Press, ix-xii.
- Brandom, R. 2003. ”Dasein – Tematisoiva oleva”. Teoksessa Kakkori, L. (toim.) *Katseen tarkentaminen. Kirjoituksia Martin Heideggerin Olemisesta ja ajasta*. Jyväskylä: Sophi.
- Hall, C. S. & Lindzey, G. 1978. *Theories of personality*. New York: John Wiley & Sons.
- Heidegger, M. 1994. *Zollikoner Seminare. Protokolle - Zwiegespräche - Briefe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. 1995. ”Tekniikan kysyminen”. *niin&näin*, vol 2/1995, s. 34-40.
- Heidegger, M. 2000. *Oleminen ja aika*. Tampere: Vastapaino.
- Huhtinen, A. 1995. *Dasein-analyysi: eksistentiaalinen psykoanalyysi*. Tampere: Tampereen yliopisto.





# VI





# JAETUT AIVOT JA PERSOONAN IDENTITEETTI

Markus Lammenranta

**A**rkiajattelun mukaan sama persoona voi olla olemassa eri hetkinä. Ajattelemme esimerkiksi, että tämän Persoona-kollokvion avannut persoona oli sama kuin se persoona, joka avasi vuosi sitten Käytäntö-kollokvion ja kaksi vuotta sitten Kokemus-kollokvion. Yksi keskeinen metafysiikan kysymys on, mitä tämä persoonan ajallinen identiteetti eli samuus on? Ennen tähän vastaamista on kuitenkin syytä tarkastella yleisemmin, mitä tarkoitetaan, kun sanotaan, että jollakin hetkellä olemassa oleva objekti on sama kuin jollakin toisella hetkellä olemassa oleva objekti.

Identiteetti löysässä populäärissä ja tiukassa filosofisessa merkityksessä

Piispa Butlerin (1969, 167-168) mukaan sanoja ”identiteetti” ja ”sama” käytetään tällaisissa yhteyksissä kahdella eri tavalla. Puhuessamme aineellisen esineen identiteetistä, käytämme sanaa ”identiteetti” sen löysässä ja populäärissä merkityksessä, kun taas puhuessamme persoonan identiteetistä, käytämme sanaa sen tiukassa ja filosofisessa merkityksessä. Erottelun myöhempi kannattaja Roderick Chisholm (1999a) on selittänyt tarkemmin, mistä on kysymys.

Chisholm valaisee sanan löysää merkitystä klassisella esimerkillä Theseuksen laivasta: Vesille laskustaan lähtien laivan osia on vähitellen korvattu uusilla. Jonkin ajan kuluttua siinä ei ole enää yhtään alkuperäistä osaa. Intuitioidemme mukaan voimme kuitenkin edelleen puhua samasta laivasta, vaikka uusi laiva muodostuu täysin eri osista. Chisholmin mukaan emme puhu tällöin numeerisesta identiteetistä. Uusi laiva ei ole numeerisesti sama kuin alkuperäinen laiva - sehän muodostuu eri osista.

Theseuksen laiva on looginen konstruktio, joka muodostuu peräkkäisinä hetkinä eri osista koostuvista eri laivoista. Saman laivan näistä eri hetkinä olemassa olevista laivoista tekee jonkinlainen jatkuvuus: uusi laiva kehittyi pienin muutoksin alkuperäisestä laivasta.

Chisholm jatkaa esimerkkiä Thomas Hobbesin kuvaamalla mahdollisuudella. Oletetaan, että joku on pannut talteen pois heitettyt osat ja rakentanut niistä toisen laivan. Voidaan kysyä kumpi uusista laivoista on identtinen alkuperäisen Theseuksen laivan kanssa. Chisholmin mukaan voi olla, ettei tähän kysymykseen ole mitään oikeaa vastausta: ”Identiteetti”-sanon löysä käyttö sallii rajatapaukset, joissa ei ole mitään objektiivista tosiasiaa, joka ratkaisisi asian. Kysymys on pragmaattinen ja konventionaalinen, ei faktuaalinen. Identiteetikriteerit ovat meidän päätettävissämme.

Persoonan identiteetistä käyttämämme tiukka ja filosofinen merkitys eroaa kolmessa suhteessa löysästä ja populaarista merkityksestä: (1) Kun sanomme, että persoona jollakin hetkellä on sama kuin jollakin toisella hetkellä, puhumme numeerisesta identiteetistä. Kyseessä on yksi ja sama persoona. Chisholm ajattelee, että tämä vaatii sitä, että persoona muodostuu joka hetki samoista osista. (2) Kysymykseen tällaisesta numeerisesta identiteetistä on aina jokin määrätty vastaus. Persoona joko on identtinen aikaisemman kanssa tai ei ole. Kolmatta vaihtoehtoa ei ole. Kysymys on aina faktuaalinen. (3) Tällainen tiukka numeerinen identiteetti on perustava analysoimaton relaatio tai tosiasia. Se ei muodostu mistään perustavammasta. Löysä populaari identiteetti taas muodostuu jonkinlaisesta numeerisesti eri objektien välisestä jatkuvuusrelaatiosta.

## Ajallinen identiteetti

Butlerin erottelu ei ole viime aikoina ollut kovin suosittu. Syy saattaa olla se, ettei ole helppo löytää yksiselitteistä esimerkkiä ajallisesta identiteetistä sanan tiukassa filosofisessa merkityksessä. Esimerkiksi ruumiimme on kuin Theseuksen laiva. Sen solut ja atomit vaihtuvat koko ajan. Chisholm (1998, 295) on ehdottanut, että persoona voisi olla jokin pieni ruumiin osa. Koska jopa aivosolujen atomit kuitenkin vaihtuvat, ei ole uskottavaa, että olisi mitään ruumiin osaa, joka pysyisi tiukasti samana. Toinen Chisholmin (1991) ehdotus on ollut, että persoona on jakamaton aineeton substanssi eli monadi eli sielu. Harva filosofi kuitenkin uskoo nykyisin sielun olemassaoloon.

Nykykeskustelu hylkää tyypillisesti Butlerin erottelun ja tarkastelee kaikkea ajallista identiteettiä samalla tavalla, joka kuitenkin muistuttaa Butlerin löysää ja populaaria merkitystä. Yhden suositun näkemyksen mukaan persoonan, kuten minkään muunkaan konkreettisen yksilöolon, ei ole edes mahdollista olla olemassa useampana eri hetkenä. Koska yksilöillä on eri hetkinä eri ominaisuuksia, niiden identiteetti rikkoisi Leibnizin lakia, jonka mukaan identtisillä yksilöillä on kaikki samat ominaisuudet. Tämän takia ajassa säilyvät objektit on ymmärrettävä neliulotteisiksi objekteiksi, joilla on avaruudellisten osien lisäksi ajallisia osia. Ne ovat eräänlaisia aika-avaruusmatoja. Tällaisilla aika-avaruusmadoilla voi olla eri hetkinä eri ominaisuuksia siinä mielessä, että niiden eri ajallisilla osilla on eri ominaisuuksia. Tämä ei riko Leibnizin lakia, koska nämä osat eivät ole numeerisesti

identtisiä. Kahden ajallisen osan ”samuus” on tällöin sitä, että ne kuuluvat samalle neliulotteiselle objektille. Niitä yhdistää jonkinlainen ykseys- tai jatkuvuusrelaatio. Ajallisessa identiteetissä ei siten ole kysymys numeerisesta identiteetistä vaan ajallisten osien välisestä jatkuvuudesta. (Ks. Quine 1953.)

Toiset pitävät käsitystä ajallisista osista absurdirna ja haluavat säilyttää terveen järjen uskomuksen, että objektit ovat kokonaisuudessaan läsnä eri hetkinä. Niiden muuttumisen tekee mahdolliseksi ominaisuuksien ymmärtäminen ajallisiksi, esimerkiksi objektien ja aikojen välisiksi relaatioiksi.<sup>1</sup> Tällöin ajallisten osien sijasta voidaan puhua objektin historian vaiheista. Ajallisessa identiteetissä on kysymys siitä, millaisia muutoksia yksi ja sama objekti voi käydä läpi ja pysyä kuitenkin numeerisesti samana. Myös tässä näkemyksessä on siten olennaisesti kysymys objektin ajallisten ominaisuuksien välisestä jatkuvuusrelaatiosta. Numeerinen identiteetti ymmärretään jatkuvuutena. (Ks. Shoemaker 1998, 298-301.)

## Reduktionismi

Nykykeskustelussa vallitseva kanta on siis se, että persoonan ajallisessa identiteetissä on kysymys sen ajallisten osien tai historian vaiheiden välisestä jatkuvuusrelaatiosta. Tätä voidaan pitää reduktionistisena kantana, koska sen mukaan persoonan identiteetti palautuu johonkin perustavampaan relaatioon.

Persoonaa  $P_1$  hetkellä  $h_1$  on sama kuin persoonaa  $P_2$  hetkellä  $h_2$ , jos ja vain jos  $P_1$ :tä hetkellä  $h_1$  ja  $P_2$ :tä hetkellä  $h_2$  yhdistää jatkuvuusrelaatio R.

Tämä ekvivalenssi ja siis kyseessä oleva reduktionismi voidaan ymmärtää kahdella tavalla: Se voidaan ymmärtää käsitteelliseksi tai analyttiseksi totuudeksi, jolloin kyseessä olisi analyttinen tai looginen reduktionismi. Tällöin ekvivalenssin totuus pyritään selvittämään apriorisesti ajatuskokeiden perusteella. Näissä tarkastellaan erilaisia loogisesti mahdollisia tilanteita ja tutkitaan, selviääkö persoona intuitioidemme mukaan niissä hengissä vai häviääkö se. Toinen vaihtoehto on ymmärtää ekvivalenssi synteettiseksi, nomologisesti tai metafyyysisesti välttämättömäksi, totuudeksi, jolloin saamme nomologisen tai metafyyysisen reduktionismin. Tällöin ekvivalenssin totuus pyrittäisiin selvittämään empiirisesti.<sup>2</sup>

Lähden liikkeelle oletuksesta, että kyseessä on analyttinen eli looginen reduktionismi. Tämä on luontevaa siksi, että ajatuskokeilla on ollut niin merkittävä rooli näiden reduktiivisten kantojen puolustamisessa. Yritän osoittaa, että näin ymmärrettynä kaikki reduktionismin muodot ovat ongelmallisia, mikä tukisi Butlerin ja Chisholmin kantaa, että persoonan identiteetti on perustava primitiivinen tosiasia. Pалаan sitten lopuksi metafyyysisen reduktionismin

## Fysikaalinen jatkuvuus

Yksi ainakin materialisteille luonteva teoria on se, että persoonan identiteetti muodostuu ruumiin samuudesta. Persoonan olisi siis sama eri hetkinä, jos ja vain jos hänen ruumiinsa olisi sama. Ruumiin samuus taas muodostuu ajallis-avaruudellisesta tai fysikaalisesta jatkuvuudesta, kuten Theseuksen laivan kohdalla.

Tärkein ajatuskoe, jolla tätä näkemystä kritisoidaan, koskee ruumiin vaihtamista (Shoemaker 1963, 22-25). Jos ruumista voi vaihtaa ja pysyä hengissä, tämä näkemys on väärä. Kuvitellaan, että tulevaisuudessa on mahdollista tehdä aivosiirtoja samaan tapaan, kuin nyt tehdään sydänsiirtoja ihmisestä toiseen. Oletetaan, että herra A:n aivot siirretään herra B:lle. Koska mielentilat siirtyvät aivojen mukana, elossa operaatiosta säilyvä persoona on mieleltään kuin herra A ja ruumiiltaan kuin herra B. Kumpi siis on se, joka säilyy operaatiosta hengissä: A vai B? Yleinen intuitio on herra A:n kannalla. Hänellähän on A:n muistot, uskomukset ja persoonallisuus, ja hän uskoo olevansa A. Koska siis näyttäisi olevan mahdollista vaihtaa aivoja lukuun ottamatta koko muu ruumis, ruumis ei voi olla persoonan samuuden kriteeri.

Avoimeksi jää kuitenkin se mahdollisuus, että persoonan samuus muodostuu aivojen samuudesta. Voidaan kuitenkin väittää, ettei tämäkään ratkaisu mene tarpeeksi pitkälle: jopa aivot voidaan vaihtaa. Aivosiirtotapausta voidaan muunnella niin, että aivojen sijasta siirretään aivoissa oleva informaatio (Williams 1999, 356). Myös tässä tapauksessa saamme persoonan, jolla on A:n muistot ja persoonallisuus ja joka uskoo olevansa A. Jos hän intuitioidemme mukaan on A, persoonan hengissä säilyminen ei vaadi edes samoja aivoja: kaikki ruumiilliset kriteerit on hylättävä.

## Psykologinen jatkuvuus

Edellä olevat seikat viittaavat siihen, että persoonan identiteetti muodostuu muistin ja muiden psykologisten tekijöiden jatkuvuudesta. Näkemyksen uranuurtaja oli John Locke (1961, Book II, Ch. 27), jonka mukaan olen se persoona, jonka kokemukset muistan. Koska en muista mitään varhaislapsuudestani, Locken alkuperäinen kriteeri pitää korvata muistin jatkuvuuden kriteerillä: muistan, mitä koin ja tein eilen, ja eilinen minäni muistaa toissapäiväisen jne. Kehäisyyden välttämiseksi arkinen muistin käsite pitää myös korvata teknisellä kvasimuistin käsitteellä, jonka soveltaminen ei vaadi persoonan identiteettiä, ja koska kokemusmuistin menetyksiä sattuu, tällaisissa tapauksissa identiteetin säilymiseen riittää persoonallisuuden ja joidenkin muiden psykologisten tekijöiden, kuten yleisten maailmaa koskevien uskomusten säilyminen.

Vaikka tällainen laajan psykologisen jatkuvuuden kriteeri on nykyisin erittäin suosittu, vastakkaisiakin intuitioita on. Parfitin (1984, 200-201) Star Trek-esimerkissä on laite, joka skannaa ihmisen ruumiin ja tuhoaa sen sekä lähettää

tiedon solujen rakenteesta valon nopeudella avaruusalukselle, jossa toinen laite kokoaa toisen täsmälleen samanlaisen ruumiin. Koska näin saadulla ruumiilla säilyvät samat muistot, uskomukset ja persoonallisuus, se on psykologisesti muttei fysikaalisesti jatkuva alkuperäisen persoonan kanssa. Monilla on kuitenkin se intuitio, ettei tämä ole turvallinen ja nopea tapa matkustaa, koska tässä tapauksessa persoona tuhoutuu ja korvautuu pelkällä kopiolla. Voidaan ajatella, että psykologinen jatkuvuus takaa persoonan säilymisen, vain jos sillä on normaali syy eli aivojen säilyminen. Näin saamme psykologisen ja fysikaalisen jatkuvuuden yhdistävän kriteerin.

## Aivojen kahtiajako

Nykyiset teorit siis vetoavat joko fysikaaliseen tai psykologiseen jatkuvuuteen tai molempiin. Kaikilla niillä on kuitenkin yhteinen ongelma: fissio eli jakautuminen, josta yhtenä esimerkkitapauksena on aivojen jako. Ihmisellä on kaksi aivopuolisko, jotka toimivat suhteellisen itsenäisesti. Voimme olettaa, että on mahdollista selvitä hengissä yhdelläkin aivopuoliskolla. Oletetaan nyt, että persoonan toinen aivopuolisko siirretään toiseen ruumiiseen ja toinen aivopuolisko toiseen. Nyt meillä on sekä fysikaalinen että psykologinen jatkuvuus yhdestä persoonasta A kahteen persoonaan B ja C. Reduktionistisista jatkuvuusteorioista näyttää seuraavan, että alkuperäinen persoona A on identtinen molempien hänen aivopuoliskonsa jakavien persoonien B ja C kanssa. Tämä on kuitenkin loogisesti mahdotonta, koska identiteetin transiitviisuudesta seuraa, että tällöin myös B:n ja C:n pitäisi olla identtisiä, mitä he eivät ole. Kaksi eri persoonaa ei voi olla identtisiä yhden ja saman persoonan kanssa. (Ks. Wiggins 1967, ja Garrett 1998.)

Miten reduktionistit vastaavat tähän ongelmaan? On oikeastaan vain kolme vakavasti otettavaa vastausta. Yhden David Lewisin (1983) esittämän ratkaisun mukaan meidän on ajateltava, että yhden alkuperäisen persoonan sijasta onkin kaksi persoonaa, joiden tiet eroavat fissiossa toisistaan. Ennen aivopuoliskojen siirtoa oli kaksi persoonaa, jotka asustivat samassa ruumiissa. Siirron jälkeen ne erkanivat toisistaan. Tämä ratkaisu on erittäin vaikea ymmärtää, jollei hyväksy Lewisin tapaan neliulotteista avaruusnäkemystä. Tällöin meillä on yksinkertaisesti kaksi aika-avaruusmattoa, joiden varhaisemmat osat menevät päällekkäin. Näppärydestään huolimatta ratkaisu on arki-intuitioiden vastainen: Jo neliulotteinen avaruuskäsitys on uskottavuuden rajoilla. Vielä vaikeampaa uskoa, että ruumiissani on useita persoonia, joilla kaikilla on tällä hetkellä samat ajatukset ja kokemukset. Mikä niistä sitten olen minä?

Toisen kiinnostavan reduktionistin Robert Nozickin (1981, 27-114) mukaan persoona on identtinen parhaan jatkajansa kanssa. Voimme kuitenkin olettaa, että tässä tapauksessa A:lla on identtiset aivopuoliskot, joten B ja C ovat hänelle täysin yhtä hyviä jatkajia. Koska tässä tapauksessa parasta jatkajaa ei ole, Nozickille ei jää muuta vaihtoehtoa kuin ajatella, että alkuperäinen persoona A häviää ja kaksi



utta persoonaa B ja C syntyvät. Sama tulos saadaan, jos jatkuvuuskriteeriin lisätään ei-haarautuvuusehto.

Ratkaisun keskeinen ongelma on se, että se rikkoo intuitiivisesti uskottavaa periaatetta, että myöhemmän yksilön  $x$  identiteetti aikaisemman yksilön  $y$  kanssa riippuu pelkästään  $x$ :stä ja  $y$ :stä ja näiden suhteesta (Noonan 1989). Mitkään ulkopuoliset seikat eivät ole relevantteja. Tässä tapauksessa A:n identiteetti B:n kanssa riippuu C:n olemassaolosta. Jos C:tä ei olisi, A selviäisi leikkauksesta hengissä ja olisi identtinen B:n kanssa, mutta kun C on olemassa, A ei ole identtinen kummankaan kanssa ja kuolee. Näyttäisi siltä, että A:n olisi järkevää saada joku tuhoamaan toinen aivopuoliskonsa, koska tällöin hän säilyisi hengissä. Intuitiivisesti tämä ei tunnu kovin järkevältä

Derek Parfitin (1984, 261-262) mukaan toisen oman aivopuoliskon tuhoaminen ei ole järkevää siksi, että psykologinen jatkuvuus antaa kaiken, mikä elossa pysymisessä on tärkeää. A:n ja B:n suhteessa on jo kaikki, mitä normaali elossa pysyminen ja identiteetti vaativat, eli kaikki se, mistä meidän pitäisi olla elossa säilymisessä kiinnostuneita. Fissio itse asiassa antaa kaksin verroin tätä hyvää. Puhtaasti loogisista syistä, me kuitenkin kuolemme, mutta miksi sen pitäisi huolehtaa? Meillä on psykologinen jatkaja, jopa kaksi. Voimme myös huolehtaa astua telematkailulaitteeseen, vaikka se merkitsee normaalia kuolemaa. Onhan meillä kopio, jolla on meidän muistomme ja persoonallisuutemme ja joka jatkaa elämäämme. Parfit tekee sen johtopäätöksen, ettei identiteetillä itsessään ole meille väliä. Väliä on ainoastaan psykologisella jatkuvuudella.

Voi olla, että psykologisella ei-haarautuvuus-kriteerillä on Parfitin kuvailemat seuraukset, mutta jos on tarkoitus testata kriteeriä sen seurausten intuitiivisuuden perusteella, Parfitin johtopäätökset toimivat päinvastoin *reductio ad absurdum* -argumenttina kriteeriä vastaan: tämä on hylättävä, koska sillä on arki-intuitioiden vastaisia seurauksia. Jos esimerkiksi tiedän kuolevani tänään, ja minulle kerrotaan, että minulle tehdään huomenna klooni tai kopio, jolle siirretään aivojeni informaatio, olen tietysti iloinen, että on joku, joka jatkaa projektejani (esimerkiksi kirjoittaa loppuun keskeneräisen kirjani). Tämä on kuitenkin laiha lohtu, koska se en ole minä. Omat kokemukseni ja elämäni loppuvat. Intuitiivisesti identiteetti on tärkeämpää kuin jatkuvuus.

Kolmas mahdollisuus on ajatella, että kysymykseen identiteetistä ei ole fissio-tapauksessa mitään oikeaa vastausta. Tosiasiat eivät ratkaise asiaa, joka jää siksi epämääräiseksi. Tämä voisi olla luontevaa, koska reduktionistien näyttäisi joka tapauksessa täytyvän tunnustaa ratkemattomia rajatapauksia. Sekä fyysikaalista että psykologista jatkuvuutta on eri asteita. On helppo kuvitella rajatapauksia, joissa tosiasiat eivät pysty ratkaisemaan identiteettikysymystä.

Onko tämäkään intuitiivinen ratkaisu? Ajatellaan, että minulle tehdään fissioleikkaus ja että toinen aivopuoliskoni herää punaisessa huoneessa kovassa metelissä ja toinen täysin hiljaisessa vihreässä huoneessa. Mitä minulle tapahtuu? Voin hyvin kuvitella, että herään punaisessa huoneessa kovassa metelissä tai että herään hiljaisessa vihreässä huoneessa tai etten herää ollenkaan, mutta mikä vaihtoehto on se, että asia on epämääräinen tai ratkeamaton? On vaikea edes

ymmärtää, mitä se tarkoittaa. Tarkoittaako se sitä, että herään hiukan molemmissa huoneissa? Yhtä vaikea on ymmärtää, että asia voisi olla konventionaalinen. (Ks. Blackburn 1997, 181.)

## Dualismi ja sielun olemassaolo

Miten sitten Chisholmin (1999b, 335-336) ei-reduktionismi ratkaisee fissio-ongelman? Koska sen mukaan persoonan ajallinen identiteetti on perustava tosiasia, se ei muodostu fysikaalisesta eikä psykologisesta jatkuvuudesta. Fysikaalinen ja psykologinen jatkuvuus voi kuitenkin toimia evidenssinä sille, että persoona on sama kuin joku aikaisempi persoona. Fissiotapaus on sellainen, jossa meillä on täysin yhtä hyvä evidenssi uskoa, että A on B, kuin uskoa, että A on C, mutta vaikei evidenssi anna aiheutta uskoa enemmän toiseen kuin toiseenkaan vaihtoehtoon, jokin niistä kuitenkin toteutuu: joko herään punaisessa huoneessa tai vihreässä huoneessa tai en herää ollenkaan. Identiteettiä koskevat tosiasiat ylittävät saatavillamme olevan evidenssin. Tämä näyttää arki-intuitioiden mukaiselta kannalta. (Ks. myös Swinburne 1999, 377, 384-385.)

Se, miksi Parfit ja kumppanit eivät tätä ratkaisua hyväksy, johtuu siitä, että se johtaa heidän mukaansa dualismiin ja supranaturalismiin: Jos fysikaalinen ja psykologinen jatkuvuus ei riitä ratkaisemaan identiteettiä, täytyy olla jokin näistä riippumaton tosiasia, joka sen ratkaisee. Näyttää siltä, että ainoa ehdokas on sielu. A on B, jos A:n sielu hyppää B:n ruumiiseen, A on C, jos A:n sielu hyppää C:n ruumiiseen, ja A ei ole kumpikaan, jos sielu häviää tai vaeltaa muualle. Parfitin mukaan meillä on kuitenkin empiiristä evidenssiä sielun olemassaoloa vastaan eikä mitään evidenssiä sen olemassaolon puolesta. Jos sielua ei ole, ei ole myöskään mitään fysikaalisen tai psykologisen jatkuvuuden ylittävää tosiasiaa, jolle nämä voisivat toimia evidenssinä.

Tällainen empiirinen evidenssi ei kuitenkaan ole relevanttia, jos on tarkoitus puolustaa analyttistä reduktionismia. Chisholmin ei-reduktionismille riittää, että sielun olemassaolo on loogisesti mahdollinen. Jos esimerkiksi sielunvaellus on loogisesti mahdollista, fysikaalinen ja psykologinen jatkuvuus eivät kumpikaan ole välttämättömiä identiteetille ja elossapysymiselle. Jos minun on loogisesti mahdollista syntyä uudelleen vaikkapa Kiinan keisarina ja unohtaa aikaisempi elämäni, psykologinen ja fysikaalinen jatkuvuus eivät kumpikaan ole identiteetin välttämättömiä ehtoja. (Ks. myös Swinburne 1999, 386-387.)

Voi hyvin olla, että olemme persoonan ja identiteetin käsitteissämme sitoutuneet dualismiin. Tämä ei kuitenkaan merkitse, että meidän pitäisi (Chisholmin ja Richard Swinburnen tapaan) hyväksyä dualistinen metafysiikka. Jos meillä on empiiristä evidenssiä sielun olemassaoloa vastaan, meidän pitäisi sen sijaan hyväksyä erhetoria: jos olemme puheessamme sitoutuneet sielujen olemassaoloon eikä sieluja ole olemassa, persoonan identiteettiä koskevat väitteemme ovat kirjaimellisesti epätosia.<sup>3</sup> Tällöin meidän pitäisi joko lakata puhumasta tällaisesta identiteetistä tai sitten hyväksyä persoonat hyödyllisinä fiktioina.

## Metafyysinen reduktionismi

Vedotessaan empiiriseen evidenssiin Parfit epäilemättä hylkää analyttisen reduktionismin ja kannattaa metafyysistä reduktionismia. Tällaisen reduktionismin totuus ratkaistaan empiirisen evidenssin perusteella. Esimerkiksi sen selvittäminen, että vesi on samaa kuin  $H_2O$ , ei perustunut ajatuskokeisiin ja apriorisiin intuitioihin vaan todellisia vesinäytteitä koskevaan empiiriseen tutkimukseen. Samalla tavalla lähemme liikkeelle todella olemassa olevista ja kiistattomista tapauksista, joissa persoonan identiteetti säilyy, ja tutkimme empiirisesti, mikä niille on yhteistä. Halutessamme selvittää, mistä tällainen identiteetti todella muodostuu, pelkästään loogisesti mahdollisia tapauksia koskevat intuitiot eivät ole relevantteja. Ainakaan niillä ei ole merkittävää evidentialista voimaa.

Parfitin ja muiden psykologista kriteeriä puolustavien metafyysisten reduktionistien ongelma on se, että tämän kriteerin puolustus perustuu olennaisesti ajatuskokeisiin, kuten ruumiin ja aivojen vaihtamiseen. Jos nämä ajatuskokeet eivät ole relevantteja, meille jää se naturalistiselta kannalta luontevampi vaihtoehto, että persoona on ruumis tai aivot ja että persoonan samuus on ruumiin tai aivojen samuutta. Kaikissa kiistattomissa aktuaalisissa tapauksissa nämä ovat säilyneet.

## Yhteenveto

Tarkoitukseni ei kuitenkaan ole ollut puolustaa erityisesti mitään näistä näkemyksistä vaan kuvata erilaisten ratkaisujen käsitteellisiä ja metodologisia kytkentöjä. Näimme ensinnäkin, miten kysymys persoonan ajallisesta identiteetistä kytkeytyy läheisesti kysymyksiin identiteetin ja ajan luonteesta. Tämä on tyypillinen vaikeus metafysiikassa, jonka ongelmat kytkeytyvät monin tavoin toisiinsa: on mahdoton ratkaista yhtä ratkaisematta samalla monia muita.

Toinen ehkä vielä suurempi vaikeus oli ratkaista, lähestyäkö ongelmaa käsiteanalyysin vai empiirisen tutkimuksen välinein. Valinta näyttää johtavan hyvin erilaisiin tuloksiin. Asia näyttäisi riippuvan viime kädessä persoonan ja persoonan identiteetin käsitteittemme luonteesta: Onko näiden käsitteiden tarkoitus poimia tietty luonnonlaji tai luonnonlajin kaltainen laji, jonka rajat määrää todellisuus itse? Vai onko kysymys jostakin täysin keinotekoisesta lajista, jonka rajat määräämme me? Edellisessä tapauksessa meidän pitäisi tutkia empiirisesti lajin tyypillisten edustajien luonnetta, jälkimmäisessä taas voimme vedota käsitteellisiin intuitioihimme, koska nämä viime kädessä määräävät käsitteen tai lajin rajat.

Esitin edellä, että jälkimmäinen vaihtoehto näyttää johtavan dualismiin tai fikcionalismiin. Kolmaskin vaihtoehto, josta ei ainakaan analyttisen filosofian piirissä ole juurikaan keskusteltu, saattaa olla mahdollinen. Fysikaalisen ja psykologisen jatkuvuuden ylittävää tosiasiaa voisi etsiä yliluonnollisten seikkojen sijasta sosiaalisten tosiasioiden joukosta. Ehkä persoonat ovat sosiaalisia konstruktioita, jotka ovat olemassa vain sosiaalisen yhteisymmärryksen

varassa. Tosin tässä vastauksessa piilee kehämäisyyden vaara: jos sosiaalisessa yhteisymmärryksessä on kysymys persoonien välisestä yksimielisyydestä, vastaus näyttäisi merkitsevän sitä, että persoonat jollain tapaa pystyisivät konstruoimaan itse itsensä.

Suomen akatemia

## Viitteet

- <sup>1</sup> Tämä sekä edellä mainittu neliluotteisuuskäsitys tarkastelevat aikaa eternalistisesti: kaikki hetket ovat ikuisesti olemassa. Aika voidaan ymmärtää myös presentistisesti, jolloin ajatellaan, että vain nykyhetki on olemassa. Chisholm on ainakin viimeisissä kirjoituksissaan puolustanut presentismia. David Lewis (1986, 204) taas ajattelee, että presentismin mukaan mikään ei säily ajassa, jolloin koko ajallisen identiteetin ongelma häviää. Erottelun luonteesta ks. Lammenranta, 2000.
- <sup>2</sup> Aposteriorisesta metafysisestä välttämättömyydestä ks. Kripke 1980.
- <sup>3</sup> John Mackie (1977) on puolustanut samanlaista erheteroriaa arvojen suhteet: koska arvot ovat intuitioidemme mukaan sekä preskriptiivisiä että objektiivisia eikä todellisuudessa ole mitään tämänkaltaista, positiiviset arvoarvostelme ovat epätosia. Olen puolustanut vaihtoehtoista kantaa, joka muistuttaa metafysisen reduktionismin kantaa persoonan identiteetistä (Lammenranta 1992).

## Lähteet

- Blackburn, S. 1997. "Has Kant Refuted Parfit?" Teoksessa Dancy, J. (toim.) *Reading Parfit*. Oxford: Blackwell, 180-201.
- Butler, J. 1969. "On Personal Identity." Teoksessa Flew, A. (toim.) *Body, Mind, and Death*. New York: Macmillan, 166-171.
- Chisholm, R. M. 1991. "On the Simplicity of the Soul." Teoksessa Tomberlin, J. E. (toim.) *Philosophical Perspectives 5: Philosophy of Religion*. Atascadero: Ridgeview, 157-181.
- Chisholm, R. M. 1998. "Which Physical Thing Am I? An Except from 'Is There a Mind Body Problem?'" Teoksessa van Inwagen, P., ja Zimmerman, D. W. (toim.) *Metaphysics: The Big Questions*, Oxford: Blackwell, 291-295.
- Chisholm, R. M. 1999a. "Identity through Time." Teoksessa Kim, J., ja Sosa, E. (toim.) *Metaphysics: An Anthology*. Oxford: Blackwell, 273-283.
- Chisholm, R. M. 1999b. "The Persistence of Persons." Teoksessa Kim, J., ja Sosa, E. (toim.) *Metaphysics: An Anthology*. Oxford: Blackwell, 331-337.
- Garrett, B. 1998. *Personal Identity and Self-Consciousness*. London: Routledge.
- Kripke, S. 1980. *Naming and Necessity*. Oxford: Basil Blackwell.
- Lammenranta, M. 1992. "Voiko luonnossa olla arvoja?" Julkaisussa *Ajatus* 49, 101-110.
- Lammenranta, M. 2000. "Aika ja terve järki." Teoksessa Pihlström, S., Siitonen, A., Vilkkio, R. (toim.) *Aika*. Helsinki: Gaudeamus, 215-226.
- Lewis, D. 1983. "Survival and Identity." Teoksessa *Philosophical Papers*. Vol. 1. Oxford: Oxford University Press, 55-72.

- Lewis, D. 1986. *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Basil Blackwell.
- Locke, J. 1961. *An Essay Concerning Human Understanding*. London: Dent.
- Mackie, J. L. 1977. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Noonan, H. W. 1989. *Personal Identity*. London: Routledge.
- Nozick, R. 1981. *Philosophical Explanations*. Cambridge: Harvard University Press.
- Quine, W. V. O. 1953. "Identity, Ostension, and Hypostasis." Teoksessa *From a Logical Point of View*. Cambridge: Harvard University Press, 65-79.
- Parfit, D. 1984. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press.
- Shoemaker, S. 1963. *Self-Knowledge and Self-Identity*. Ithaca: Cornell University Press.
- Shoemaker, S. 1998. "Personal Identity: a Materialist Account." Teoksessa van Inwagen, P., ja Zimmerman, D. W. (toim.) *Metaphysics: The Big Questions*, Oxford: Blackwell, 338-354.
- Swinburne, R. 1999. "Personal Identity: The Dualist Theory." Teoksessa Kim, J., ja Sosa, E. (toim.) *Metaphysics: An Anthology*. Oxford: Blackwell, 376-392.
- Wiggins, D. 1967. *Identity and Spatio-Temporal Continuity*. Oxford: Basil Blackwell.
- Williams, B. 1999. "The Self and the Future." Teoksessa Kim, J., ja Sosa, E. (toim.) *Metaphysics: An Anthology*. Oxford: Blackwell, 355-364.

# PARFIT JA PERSOONAN MUUTTUVA IDENTITEETTI

Jussi Suikkanen ja Timo Airaksinen

**V**iime aikoina kysymystä persoonan identiteetistä on lähestytty uudelleen-tunnistamisen ongelman avulla (Schechtman 1990). Törmätessäni vanhaan ystävääni kadulla oletan, että hän on sama persoona kuin se, jonka tunsin vuosia sitten. Kun aletaan pohtia sitä, millä edellytyksillä tämä oletus olisi totta, päädytään käytännöllisestä ongelmasta perustavien, usein tarkasteltujen filosofisten kysymysten pariin (Noonan 1991, 2; Perry 1975, 7-12; Schechtman 1996, 7-12; Parfit 1986, 201-202). Mitkä ovat ne seikat, joihin persoonan identiteetti ajassa perustuu? Mitkä seikat tekevät ihmisistä saman persoonan eriaikaisia ilmenemisiä? Tässä esityksessä tarkoituksemme on ensin tarkastella Derek Parfitin reduktiivista teoriaa identiteetistä ja sitä millaisia seurauksia teorialla on esimerkiksi rationaalisuuden ja moraalisen toiminnan kannalta (Parfit 1986, 196-347). Sen jälkeen kritisoidaan Parfitia kantaa käytännöllisen järjen periaatteista syntyvien identiteettivaateiden perusteella. Tämän analyysin tarkoituksena on kyseenalaistaa niin Parfitin teorian sisäinen johdonmukaisuus kuin hänen teorian normaatiiviset seuraukset.

## Identiteetti ja ruumis

Käytännössä tunnistamme persoonat ulkoisten piirteiden perusteella (Johnston 1992, 596). Usein tästä edetään siihen ajatukseen, että identiteetti perustuu fyysisille tekijöille. Edellytys persoonan jatkuvuudelle on, että voimme piirtää katkeamattoman janan aika-avaruudessa persoonan fyysiselle ruumiille aiemmasta ilmenemästä myöhempään (Parfit 1986, 202-204). Tämä on niin sanottu standardinäkemys identiteetistä. Parfitin mukaan ruumiillinen jatkuvuus ei ole välttämätön eikä riittävä ehto identiteetin säilymiselle. Ensinnäkin identiteetti näyttäisi sietävän katkeamat ruumiin aikajanassa (mts. 199-201, 204). Parfit leikkii ajatuksella teletransportaatiosta tulevaisuuden matkustamistapana. Persoona ”skannattaisiin”, siirrettäisiin informaationa toisaalle, alkuperäinen ruumis tuhottaisiin ja uusi ruumis valmistettaisiin toisesta materiaasta samaksi persoonaksi. Matkustajasta, joka

säilyttäisi identiteettinsä, tämä siirtymä tuntuisi lyhyeltä tajuttomuuden tilalta. Jos taas identiteetille olisi perustavaa fysikaalinen jatkuvuus, kuvaisimme tapauksen murhana ja kopion valmistamisena toisaalla<sup>1</sup>.

Toisaalta ruumiin jatkuminen ei näyttäisi takaavan identiteetin säilymistä. Ajatellaan vanhaa ystävääni, johon törmään kadulla. Hetken puhuttuani hänen kanssaan huomaan, että hän viittaa itseensä uudella nimellä, ei tunnista minua lainkaan, eikä muista lainkaan yhdessä kokemiamme asioita. Lisäksi hän tunnustaa mystistä kulttiuskontoa ja arvostaa muutenkin aivan toisenlaisia asioita kuin ennen. Tällaisissa tilanteissa lausahdusta ”hän ei ole enää sama ihminen” ei tarvitse pitää vain kuvainnollisena. Radikaalit psykologiset muutokset kykenevät muuttamaan persoonan identiteetin toiseksi ruumiin pysyessä samana (Williams 1975 [1970]; Schechtman 1996, 15-18). Näiden kahden ajatuksen perusteella voimme perustellusti päätellä, että fyysisten asioiden tarkastelu ei johda pitkälle identiteetin analyysissä.

## Reduktionismi ja psykologiset yhteydet

Joskus persoonasta puhutaan muistojen, halujen, ajatusten ja ruumiin haltijana. Tällainen puhetapa johtaa usein kartesiolaisen minuuden olettamiseen. Minuus olisi erillinen, itsenäisesti olemassa oleva entiteetti, jonka olemassaolon jatkuvuus takaa myös persoonan identiteetin säilymisen. Parfit väittää, ettei tällaisen olennon olettaminen ole perusteltua ja siksi oletuksesta tulisi luopua (Parfit 1986, 228). Persoonan käsite on kompleksinen käsite. Persoonat ovat redusoitavissa osiksi, joista ne koostuvat; ruumiinjäseniksi ja erilaisiksi mielentiloiksi (mts. 209-217). Tässä mielessä persoona on samanlainen käsite kuin auto. Kun olemme antaneet täyden kuvauksen auton osista, sen alustasta, korista, ovista, moottorista, renkaista ja niin edelleen, olemme kertoneet kaiken mitä auton identiteetistä on kerrottavissa. Tässä mielessä auto on vain osansa. Kun persoonan käsistä, jaloista, aivoista, ajatuksista, aistihavainnoista, muistoista jne. annetaan kuvaus, mitään muuta, näiden yläpuolista kuvattavaa hänestä ei jää jäljelle. Tästä taas seuraa, että kriteerit niin persoonan kuin autonkin identiteetin säilymiselle palautuvat alemman tason tekijöitä koskeviksi kysymyksiksi. Näitä kysymyksiä voidaan tutkia ulkopuolisesta näkökulmasta. Parfitin mukaan kysymyksellä identiteetin säilymisestä ajassa tarkoitetaan vain sitä, pitävätkö tosiasiat osien samuudesta paikkaansa kahden eriaikaisen ilmenemän välillä. Toisin kuin autojen ollessa kyseessä keskeiseen rooliin nousevat ihmisten kohdalla fyysisten tekijöiden sijasta mielentilojen säilymisestä syntyvät psykologiset yhteydet.

Intuitiivisesti ajatellen, jos tapaamani persoona muistaa ensimmäisen persoonan perspektiivissä kohdanneensa minut, hän on se sama persoona, jonka silloin kohtasin. Muisti on ilmiselvästi se mielen ominaisuuksista, jolle identiteetin katsotaan perustuvan (mts. 205). Sellaisenaan muistot ovat kuitenkin liian vahvoja psykologisia yhteyksiä kelvatakseen kriteeriksi identiteetin säilymiselle (Reid 1975 [1785]). Olen unohtanut, mitä useina elämäni päivinä on tapahtunut. Silti

ajattelen, että ihmiset jotka kohtasivat minut noina päivinä, tutustuivat siihen samaan persoonaan, joka olen juuri nyt. Tästä syystä Parfit tekee kaksi muutosta perinteiseen muistiin perustuvaan identiteetin analyysiin, joka hänen tulkintansa mukaan on peräisin Lockelta (Locke 1959 [1694], 439-470; Parfit 1986, 205). Sivuhuomautuksena on todettava, että yhä vallitsee erimielisyyttä siitä, kannattiko Locke itse vastaavaa teoriaa (Schechtman 1996, 106-112).

Ensinnäkään identiteetti ei perustu suorille psykologisille yhteyksille vaan psykologiselle jatkuvuudelle ("yhteys R"), joka muodostuu lukuisista, usein kestoaltaan lyhyemmistä psykologisista yhteyksistä (Parfit 1986, 205; Grice 1975 [1950]). Vaikka en muista mitä koin päivälleen kaksikymmentä vuotta sitten, ainakin muistan millaista eilen oli. Eilen muistin, millaista oli toissapäivänä ja niin edelleen. Tällainen ketju oletettavasti jatkuu aina tuohon kaksikymmentä vuotta sitten olleeseen päivään asti. Yksi tällainen ketju olisi varsin heikko perusta identiteetille, mutta varsinainen identiteetin kannalta tärkeä psykologinen jatkuvuus koostuu lukuisista limittäisistä muistojen ketjuista. Toiseksi Parfit huomauttaa, että psykologinen jatkuvuus koostuu muistakin mentaalista tiloista kuin muistoista (Parfit 1986, 205). Identiteetin säilymiseen kuuluu myös uskomusten ja halujen pysyminen samanlaisina. Vaikka uskomusten ja halujen ei odoteta säilyvän täysin samanlaisina läpi henkilön elämän, niiden oletetaan muodostavan samanlaisia päällekkäisiä ketjuja kuin muistotkin. Persoona oppii päivittäin uusia asioita, luopuu joistain vääristä uskomuksistaan ja unohtaa asioita, mutta suurin osa hänen uskomusjärjestelmästänsä säilyy samanlaisena ja näin ollen luo psykologista jatkuvuutta.

## Parfitin analyysin seuraukset

Parfit katsoo, että hänen identiteetin analyysillään on ainakin kolme merkittävää seurausta. Ensimmäinen näistä on persoonan käsitteen epämääräisyys, joka on suora seuraus Parfitin analyysin reduktionismista. Voin tutkia, ovatko kauan sitten tuntemani ystäväni ja nyt vastaan tuleva ihminen saman persoonan ilmenemisiä, tutkimalla psykologisen jatkuvuuden määrää heidän välillään. Jos havaitsen runsaasti psykologista jatkuvuutta, olen tyytyväinen. Olen tavannut saman persoonan. Jos taas havaitsen vähäistä jatkuvuutta, saatan jäädä epävarmaksi. Onkohan hän sama persoona? Parfitin mukaan tämä on tyhjä kysymys, eikä siihen vastaaminen lisää tietoa tilanteesta vaan pelkästään omista, persoonan käsitettä koskevista intuitioistamme (mts. 213-214). Kun päätämme, onko persoonan identiteetti säilynyt ajassa, emme pysty tekemään päätöstä tilanteesta persoonan käsitteen antamin kriteerein. Voimme saada tietää vain psykologisen jatkuvuuden määrän, millaisia muistojen, uskomusten ja halujen ketjuja hänellä on ollut. Mitään todellisia kriteerejä sille, kuinka suuri määrä psykologista jatkuvuutta vaaditaan identiteetin säilymiselle, ei ole.

Toinen seuraus Parfitin analyysistä liittyy prudentiaalisuuteen. Perinteinen, persoonan intressien toteutumiseen perustuva käsitys prudentiaalisuudesta väit-



tää, että rationaalinen henkilö toimii tasapuolisesti kaikkien tulevien intressiensä toteuttamiseksi (Parfit 1986, 3-4). Jos mieluummin toimin tänään saadakseni pienen hyödyn huomenna, kuin saadakseni suuren hyödyn vaikka vuoden päästä, olen rationaalinen vain jos todennäköisyys jälkimmäisen hyödyn toteutumisellemme on vastaavasti pienempi. Tämän teorian mukaan ei ole rationaalista huolehtia vähemmän tulevaisuudesta vain siksi, että se on tulevaisuutta (aikapreferenssin kielto). Parfit väittää, että tämä käsitys prudentiaalisuudesta perustuu virheelliselle identiteetin olettamiselle eikä siksi ole pätevä (mts. 307-318). Yleisesti ottaen huolehdimme tuttujen hyvinvoinnista enemmän kuin vieraiden. Parfitin mukaan teemme tämän juuri psykologisten yhteyksien takia. Läheisten kanssa jaamme yhteisiä muistoja, uskomuksia ja haluja, ja siksi toimimme mielellämme heidän puolestaan. Parfitin teesi on, että meidän tulisi soveltaa vastaavaa ajatustapaa myös omassa, yksilöllisessä harkinnassamme. Jos identiteetin säilymisellä tarkoitetaan vain psykologisen jatkuvuuden määrää, henkilön huoli tulevien intressiensä toteutumisesta vastaa psykologisen jatkuvuuden määrää, jonka hän olettaa vallitsevan itsensä ja tulevan minänsä välillä. Mitä kauemmas tulevaisuuteen persoona pohtii intressien toteutumista, sen vähemmän noiden intressien haltijan ja hänen välillä on psykologista jatkuvuutta ja siis sen vähemmän he ovat sama persoona. Jos hän ei siis huolehdi tulevien intressiensä toteutumisesta, ei hän Parfitin mukaan ole välttämättä irratiolalinen.

Parfit katsoo teoriollaan olevan yleisiä seurauksia, jotka tukevat utilitaristista käsitystä moraalista. Ajatellaan tapaa, jolla persoonan käsitys hänen tulevaisuudesta muuttuu. Koska psykologinen jatkuvuus vähenee ajan myötä, persoonan tulevasta ilmenemästä saattaa tulla niin vieras, että persoonan on suhtauduttava häneen kuin eri ihmiseen. Tämä antaa tuolle toiselle moraalisen aseman suhteessa persoonaan itseensä. Parfit kääntää tämän eduksi utilitaristiselle moraaliteorialle kahdella eri tavalla. Ensinnäkin nyt voimme ymmärtää, miksi itsetuhoisa käyttäytyminen, suuri imprudentiaalisuus, on aidosti moraalinen ongelma. Persoonalla, joksi voisin muuttua ja joka mahdollisesti tulee kärsimään käyttäytymisestääni, olisi esittää pätevä moraalinen vastalause itsetuhoisuuttani vastaan (mts. 319). Toiseksi psykologisen jatkuvuuden väheneminen ajan myötä luo utilitarismille (jolla tarkoitetaan tässä yleistä, mahdollisimman monien intressien toteuttamista) rationaalisen perustan (mts. 330-347). Jos en tulevaisuudessa ole sama persoona kuin nyt, minun tulee toimia niin että mahdollisimman monia intressejä yleensä toteutuisi ajan kuluessa. Tästä hyötyy muiden mukana hän, joka tulevaisuudessa asuttaa ruumistani ja johon minua yhdistää jonkin asteinen psykologinen jatkuvuus.

## Identiteetti ja toimijuus ajassa

Näkökulma, josta aiomme kritisoida Parfitin identiteetin analyysiä, on toimijan näkökulma. Parfit ei huomaa, kuinka toimijoina rakennamme aktiivisesti oman, ajassa kestävän identiteettimme, jonka ansiosta olemme persoonia<sup>2</sup>. Aloitetaan

tarinasta, jonka Christine Korsgaard kertoo opiskelijanuorukaisesta nimeltä Jeremy:

Jeremy, yliopisto-opiskelija, asettuu eräänä iltana aloilleen lukemaan tenttiin. Havaitessaan olonsa liian levottomaksi, hän päättää lähteä kävelyille haukkamaan happea. Ohittaessaan kirjakaupan, hän näkee näyteikkunassa mielenkiintoisen kirjan. Tämä saa hänet menemään sisälle kauppaan silmäilemään opusta. Ennen kuin hän löytää kirjan, hän tapaa ystävänsä Neilin, joka kutsuu hänet lähellä olevaan baariin tapaamaan yhteisiä tuttuja. Jeremy toteaa voivansa mennä ”yhdele” ja lähtee baariin Neilin kanssa. Odottaessaan oluttaan hän huomaa saavansa päänsärkyä baarin melusta ja niin hän päättää lähteä kotiinsa ehtimättä juoda oluttaan. Nyt päänsärky on liian kova, eikä Jeremy pysty lukemaan. Siis Jeremy ei lue tenttiin, ei tee kävelylenkkiään, ei osta mielenkiintoista kirjaa, eikä juo oluttaan (Korsgaard 1997, 247, alaviite 64, oma suomennoksemme).

Jeremy näyttäisi olevan täysin alttiina satunnaisille tekijöille, jotka luovat hänessä haluja, jotka tekevät mahdolliseksi yhdenkään halun toteutumisen. Jos jokin halu ehtisi toteutua, sekin olisi vain sattumaa. Silloin vain ei tapahtuisi mitään, mikä estäisi halun toteutumista. Emme kuitenkaan tavallisesti ajattele toimijuutta näin. Ihmisillä katsotaan olevan kyky astua askel taaksepäin ja reflektoida, minkä halujen toteutumisen puolesta he tahtovat toimia (Frankfurt 1987, 27-32; Bratman 2000, 36-40; Scanlon 1998, 37-41). Toimija joutuu harkitsemaan toimintansa perusteita eli seikkoja, jotka puhuvat toiminnan puolesta<sup>3</sup>. Tällä katsotaan olevan ratkaiseva vaikutus siihen, mitä toimija tekee ja mistä hän on vastuussa (Searle 2001, 61-96; Scanlon 1998, 248-251). Kysyttäessä pystymme yleensä tarjoamaan perusteita, miksi tulimme toimineeksi niin kuin toimimme ja niin voi Jeremykin. Hän luki tenttiin valmistuakseen ammattiin, ulkoili pysyäkseen terveenä, oli kiinnostunut kirjasta klassisen kirjallisuuden ystävänsä ja meni baariin pitääkseen yllä tärkeitä ystävyysuhteita. Jeremyn päämäärät olivat ymmärrettäviä ja arvokkaita. Silti jotain hänen toiminnassaan meni vikaan.

Pidämme joitain päämääriä arvokkaina riippumatta siitä, kuinka haluttavalta niiden tavoittelu hetkellisesti vaikuttaa. Päämäärät kuten ammatin menestyksellinen harjoittaminen tai ystävyys vaativat pitkäaikaista sitoutumista. Inhimillisesti tärkeinä tavoitteina ne antavat normatiivisia perusteita, joiden pohjalta harkitsemme kuinka kussakin tilanteessa olisi järkevää toimia. Tärkeää näissä perusteissa on se, että niiden avulla laadimme suunnitelmia<sup>4</sup>, jotka mahdollistavat eri päämäärien saavuttamisen toimintoja koordinoimalla. Juuri tässä Jeremy epäonnistui. Hän vain ”hyppi” yhdestä päämäärästä toiseen eikä tutkinut niiden toteutumista ylemmästä ja pitempiaikaisesta perspektiivistä. Siten hän olisi kyennyt saavuttamaan päämääristään useita.

Suunnitelman laatimisen ja noudattamisen rationaalisuus edellyttää kuitenkin, että toimija omaksuu itselleen identiteetin. Suunnitelmaa laatiessaan toimijan on nähtävä itsensä ajassa jatkuvana persoonana, jonka identiteetti säilyy koko suun-

nitelman ajan (Korsgaard 1989, 113-114; Bratman 2000, 43; Wolf 1986, 719). Sen jälkeen hänen on vielä aktiivisesti toimittava tuon suunnitelman pohjalta, joskus jopa luontaisia taipumuksiaan vastaan. Näin tehdessään toimija rakentaa itselleen identiteetin. Hänestä tulee ajassa jatkuva persoona, joka on huolissaan omasta tulevaisuudestaan ja vastuussa aiemmista teoistaan (Schechtman 1996, 149-162). Eräs Parfitin iskulauseista oli, että identiteetillä (joka ei ole metafysisesti perusteltavissa) ei ole väliä vaan vain psykologisilla yhteyksillä. Mutta nyt huomaamme, että identiteetin säilymisellä on väliä. Identiteetin säilyminen ei vain tapahdu meille, jos olemme onnekkaita, vaan oman identiteetin luominen on käytännössä välttämätöntä ”jeremiyden” uhallä. Jos persoona ei pysty luomaan suunnitelmaa, jonka toteuttajana hän näkee itsensä ajassa jatkuvana, hän ei voi tavoitella useita pitkäaikaisia ponnisteluja vaativia päämääriä yhtä aikaa. Persoona on silloin fiktio.

## Persoonan toimija-analyysin seuraukset

Toimijuuden huomioiminen identiteetin analyysissä auttaa meitä näkemään, miksi Parfitin analyysi on puutteellinen psykologisten yhteyksien osalta. Parfit olettaa, että muisti on olennaisesti kokemusten säilymistä materiaalisissa aivoissa. Aivoissa kokemusten aiheuttamat jäljet heikkenevät ajan myötä (Parfit 1986, 207-208). Uskomuksista ja haluista on kerrottavissa vastaava tarina siitä, kuinka ne syntyvät, kestävät ja muuttuvat. Tämä kausaalinen ja fysikaalinen käsitys mielentilojen säilymisestä on tärkeän psykologisen jatkuvuuden kannalta liian satunnainen. Emme esimerkiksi muista mitä vain. Olemme aktiivisia toimijoita myös omassa mentaalisisä elämässämme. Pyrimme haluamaan asioita, joita suunnitelmiamme toteutuminen edellyttää, hankkimaan uskomuksia, joita tarvitsemme projekteisämme, ja yleensä muistamme parhaiten tärkeinä pitämiimme asioihin liittyvät tapahtumat. Näin luomme ja ylläpidämme psykologista jatkuvuutta, joka oli Parfitin identiteettianalyysin ydin.

Psykologisen jatkuvuuden luominen kuitenkin edellyttää, että jo näemme itsemme ajassa jatkuvina persoonina. Tämän vuoksi identiteetin analyysi ei voi alkaa psykologisen jatkuvuuden arvioimisesta. Lisäksi on huomattava, että esimerkiksi muistot eivät ole vain ”raakaa dataa”, vaan niihin liittyy sellaisia tunteita kuin häpeä ja ylpeys, jotka määräytyvät muistettujen asioiden suhteesta toimijan suunnitelmaan. Muistojen identifiointi samoiksi näyttäisi siis edellyttävän sellaisen näkökulman omaksumista, jossa toimija jo ymmärtää identiteettinsä säilymisen ajassa. Identiteetin analysoiminen psykologisen jatkuvuuden avulla vain ulkopuolisesta näkökulmasta ei siis onnistu. Parfitin ongelmana on myös se, että hän yhdistää identiteetin säilymisen psykologisen jatkuvuuden määrään eikä jatkuvuuden taustalla olevien mielentilojen sisältöjen suunnitelmasta riippuvaan laatuun. Kaikki psykologiset yhteydet eivät tunnu olevan yhtä tärkeitä identiteetin säilymisen kannalta. Kun arvioimme persoonan identiteettiä esimerkiksi uudelleen-

tunnistamisen ongelmana, arviomme kannalta ei ole sama asia, muistaako henkilö saman määrän satunnaisten vastaantulijoiden piirteitä kuin aiempien ystäviensä.

Toinen Parfitin analyysin epäintuitiivinen seuraus on, että psykologisen jatkuvuuden vähetessä persoonan identiteetti heikkenee, ja lopulta yhdestä persoonasta tulee toinen. Joissakin tapauksissa näin ei ehkä käy (Korsgaard 1989, 122-123). Kuten Parfit itsekin aiemmassa artikkelissaan tunnustaa, joskus persoona voi identifioitua täysin aiempaan minäänsä, vaikka muistojen, halujen ja uskomusten luomat psykologiset yhteydet olisivat vähentyneet (Parfit 1971, 689). Tarkastelkaamme esimerkkiä. Oletetaan, että henkilö nimeltä Derek pitää shakin pelaamista tärkeimpänä asiana elämässään. Hän on omistautunut tulemaan mahdollisimman hyväksi pelaajaksi. Tältä pohjalta hän on laatinut elämälleen suunnitelman, jossa kaikki muu on shakille alisteista. Derekin psykologinen jatkuvuuskin perustuu vahvasti shakille. Tärkeimmät muistot liittyvät turnauksiin, hän on kerännyt valtavasti tietoa tärkeistä strategioista eikä hän juuri muuta halua kuin voittoa.

Eräänä päivänä epäily herää ystävämme mielessä; mitä arvokasta shakin, lasten lautapelin pelaamisessa on. Derek huomaa erehtyneensä siinä, mitä on ylipäättään perusteltua tehdä. Perusteet, joiden varaan hän oli suunnitelmansa laatinut, osoittautuivat huonoiksi. Olisihan tärkeämpää omistautua perhe-elämälle. Derek unohtaa kaiken shakkiin liittyvän ja ryhtyy hyväksi isäksi. Pitääkö hän nyt itseään eri persoonana, joka ei tunnusta olleensa innoissaan shakista? Ei, Derek myöntää olleensa sama persoona, joka toteutti ”shakkisuunnitelmaa”, vaikkakin se oli virhe. Joskus hän on jopa harmissaan erehdyksestään. On vaikeaa uskoa, että vaikka suurin osa muista psykologisista yhteyksistä kuin identifioituminen vanhan ja uuden Derekin välillä ovat katkenneet, Derek olisi silti muuttunut toiseksi persoonaksi. Parfitin teoriaa on vaikeaa lukea muuten kuin että tämä olisi ollut välttämätön seuraus yhteyksien katkeamisesta. Jos taas pidämme Derekiä yhtenä, ajassa jatkuvana toimijana, joka koki muutoksen toimintaympäristössään, ei tällaista johtopäätöstä tarvitse tehdä.

Parfitin reduktionismin tärkeä seuraus on se, ettei imprudentiaalisuus ole aina irrationaalista. Tämä on johtopäätös, jonka hyväksymme eri syistä kuin Parfit. Oletetaan, että A:lle luvataan joko 1 000 euroa huomenna tai 10 000 euroa kymmenen vuoden päästä. Parfitin mukaan A:n on rationaalisempaa valita 1 000 euroa, vaikka se on vähemmän rahaa, koska sillä hän pystyy varmasti toteuttamaan omia intressejään toisin kuin 10 000 eurolla, jonka kuluttaisi eri ihminen. Mutta ehkä A on luonut itselleen suunnitelman seuraavaksi kymmeneksi vuodeksi ja pyrkii vakaasti toteuttamaan tuota suunnitelmaa uskoen olevansa sama persoona myös silloin. Seuraako tästä, että hänen olisi rationaalisempaa valita 10 000 euroa myöhemmin? Ei välttämättä. Kuten Simon Blackburn voisi huomauttaa, tällaisissa tilanteissa summien ero rahassa ei aina vastaa sitä, kuinka tärkeitä summat ovat toimijalle (Blackburn 1998, 161-199). A:n suunnitelman toteutumisen kannalta 1 000 euroa nyt voi merkitä enemmän kuin 10 000 euroa kymmenen vuoden päästä ja siksi hänen voi olla rationaalisempaa valita 1 000 euroa.

Parfitin persoonan analyysillä on myös utilitaristisia seurauksia, jotka näyttävät nyt epäilyttäviltä. Jos on hyviä perusteita epäillä Parfitin identiteetin analyysiä,

ei tuo analyysi tue utilitaristisia vaateita. Toimijan on siis laadittava suunnitelma pystyäkseen tavoittelemaan itselleen tärkeitä asioita. Suunnitelmassaan hänen on oletettava oman identiteettinsä säilyminen. Kun toimija sitten joutuu valintatilanteeseen ja suunnitelman toteuttaminen edellyttäisi tekoa joka ei nähtävästi tulevaisuudessa maksimoisi eri ihmisten intressien toteutumista, miksi toimijan olisi oltava toteuttamatta omaa suunnitelmaansa (Williams 1976)? Toimijuudelle perustuvalla identiteetin analyysillä on moraalisia seurauksia, jotka poikkeavat utilitarismista. Toimijan on oletettava suunnitelmaansa laatiessaan, että hänen tavoittelemansa päämäärät ovat perusteltavissa tavalla, joka ei ole riippuvainen hänen omista, hetkellisistä reaktioistaan niitä kohtaan. Tätä varten toimijan on hyväksyttävä julkisten perusteiden viitekehys, joka on muidenkin kuin hänen itsensä käytettävissä. Toiset persoonat voivat käyttää tämän viitekehysten sisältämiä perusteita esittääkseen toimijalle moraalisia vaateita. Koska toimija on identiteettiä rakentaessaan hyväksynyt näiden perusteiden normatiivisen voiman, on hänen tunnustettava toisten esittämien vaateiden yhtäläinen velvoittavuus. Utilitarismin sijaan tämän ajatuskulun voidaan katsoa tukevan deontologiaa, sopimusteoreettisia moraaliteorioita (Wallace, tulossa).

Identiteetin analysoiminen toimijuuden näkökulmasta tapahtuu ensimmäisen persoonan perspektiivistä; saavuttaakseni päämääräni minun on oletettava suunnitelmassani oman identiteettini säilyminen. Mutta miksi olemme kiinnostuneita muiden toimijoiden identiteeteistä ja niiden säilymisestä? Tämä kysymys ansaitsisi tarkemman analyysin, johon emme tässä ryhdy. Toteamme vain, että yksi tapa lähestyä sitä olisi lähteä liikkeelle Peter Strawsonin ajatuksista (Strawson 1962). Strawson ajattelee, että suhteisiimme muihin liittyy sellaisia reaktiivisia asenteita kuin suuttumus, kiitollisuus ja anteeksianto. Kun koemme tällaisia asenteita, pidämme toisia vastuullisina toimijoina, jotka päättävät omasta toiminnastaan. Silloin uskomme, että toisten teot ilmentävät heidän asenteitaan meitä kohtaan. Suutemme niille, jotka pitävät meitä yhdentekevinä aiheuttaessaan meille tahallista vahinkoa. Yleensä reaktiiviset asenteemme olettavat, että toisilla on ajassa säilyvä identiteetti. Ajatelkaamme henkilöä, joka on aiheuttanut meille suurta vahinkoa kauan sitten. Voimmeko olla kokematta suuttumusta kohdatessamme tällaisen henkilön myöhemmin uudestaan? Miten suhtaudumme siihen, että hän sanoo muuttuneensa ”toiseksi ihmiseksi”? Saako se meidät lauhumaan? Tällaiset kysymykset vaativat meitä pohtimaan toisten identiteetin säilymistä.

Helsingin yliopisto

## Viitteet

- <sup>1</sup> Juuri näin meidän tulisi kuvata tilanne esimerkiksi Mark Johnstonin intuition mukaan (Johnston 1992, 605).
- <sup>2</sup> Emme halua tehdä erikoisia sitoumuksia karteesiolaiseen metafysiikkaan, siinä mielessä olemme reduktionisteja. Persoonan olemassaolo tarkoittaa vain hänen aivojensa ja

ruumiinsa olemassaoloa, hänen toimintaansa ja mielentilojaan. Toisaalta emme usko, että toimijan näkökulma ja siitä seuraava inhimillinen toiminta on täysin kuvattavissa persoonan ulkopuolisesta perspektiivistä, joka ei jo sisällä käsitystä ajassa jatkuvasta identiteetistä. Tämän kriteerin perusteella emme ole reduktionisteja. (Parfit 1986, 225.)

- <sup>3</sup> Lähes kaikki kirjoittajat tunnustavat ymmärtävänsä käsitteen ja uskovansa perusteiden olemassaoloon. Siitä mitä perusteet loppujen lopuksi ovat, vallitsee erimielisyyttä. Tässä kirjoituksessa emme ota asiaan kantaa. Uskomme että perusteet ovat tarpeeksi ymmärrettävä käsite sellaisenaan tähän yhteyteen ja että tapa, jolla käytämme perusteita, on yhteensopiva eri perusteteorioiden kanssa.
- <sup>4</sup> Suunnitelma on tähän tarkoitukseen yksinkertainen ja hyvää suomea oleva käsite. Samaa tarkoitukseen on käytetty teknisempiäkin termejä. Esimerkiksi Michael Bratman käyttää termiä ”self-governing policy”, Maria Schechtman termiä ”self-constituting narrative” ja Korsgaard ”rational plan of life” termiä. (Bratman 2000, 40-48; Schechtman 1996, 93-119; Korsgaard 1989.)

## Lähteet

- Blackburn, Simon 1998. *Ruling Passions*. Oxford: Clarendon Press.
- Bratman, Michael 2000. ”Reflection, Planning and Temporally Extended Agency”. *The Philosophical Review* 109, 35-61.
- Frankfurt, Harry 1987. ”Identification and Wholeheartedness”. Teoksessa Schoeman, F. (Toim.) *Responsibility, Character and Emotions: New Essays in Moral Psychology*. New York: Cambridge University Press, 27-45.
- Grice, H. P. 1975 [1950]. ”Personal Identity”. Teoksessa Perry, John (toim.) *Personal Identity*. Berkeley, Ca: University of California Press.
- Johnston, Mark 1992. ”Reasons and Reductionism”. *The Philosophical Review* 101, 589-618.
- Korsgaard, Christine 1989. ”Personal Identity and the Unity of Agency”. *Philosophy and Public Affairs* 18, 101-132.
- Korsgaard, Christine 1997. ”The Normativity of Instrumental Reason”. Teoksessa Cullity, G. & Gaut, B. (Toim.) *Ethics and Practical Reason*. Oxford: Oxford University Press.
- Locke, John 1959 [1694]. *Essay Concerning Human Understanding*. New York: Dover Publications.
- Noonan, Harold 1991. *Personal Identity*. Lontoo: Routledge.
- Parfit, Derek 1971. ”On the Importance of Self Identity”. *Journal of Philosophy* 68, 683-690.
- Parfit, Derek 1986. *Reasons and Persons* (2<sup>nd</sup> edition). Oxford: Oxford University Press.
- Perry, John 1975. ”The Problem of Personal Identity”. Teoksessa Perry, John (Toim.) *Personal Identity*. Berkeley, Ca: University of California Press.
- Reid, Thomas 1975 [1785]. ”Of Mr. Locke’s Account of Our Personal Identity”. Teoksessa Perry, John (toim.) *Personal Identity*. Berkeley, Ca: University of California Press, 113-118.
- Scanlon, Thomas 1998. *What We Owe to Each Other*. Cambridge, Ma: Belknap Press.
- Schechtman, Maria 1990. ”Personhood and Personal Identity. *The Journal of Philosophy* 87, 71-92.

- Schechtman, Maria 1996. *The Constitution of Selves*. Ithaca: Cornell University Press.
- Searle, John 2001. *Rationality in Action*. New York: Oxford University Press.
- Strawson, Peter 1962. "Freedom and Resentment". *Proceedings of the British Academy* 48, 1-25.
- Wallace, Jay. "The Publicity of Reasons". Julkaisematon käsikirjoitus.
- Williams, Bernard 1975 [1970]. "The Self and the Future". Teoksessa Perry, John (toim.) *Personal Identity*. Berkeley, Ca: University of California Press, 179-198.
- Williams, Bernard 1976. "Persons, Character and Morality". Teoksessa Rorty, A. (Toim.): *The Identities of Persons*. Berkeley, Ca: University of California Press, 197-216.
- Wolf, Susan 1986. "Self-Interest and Interest in Selves". *Ethics* 96, 704-720.

# MITÄ MINÄ TODELLA HALUAN?

Antti Kauppinen

Jane Austenin romaanissa *Ylpeys ja ennakkoluulo* herra Darcy, komea, kopea ja varakas kartanonomistaja ajautuu ystävänsä kautta tekemisiin taloudellisten ongelmien kanssa kamppailevan Bennetin perheen toiseksi vanhimman tyttären, nenäkkään ja itsenäisen Elizabethin kanssa. Heidän välilleen kehittyy eräänlainen viha-rakkaussuhde, jonka jälkimmäisen puolen Darcy viimein vastahakoisesti tunnustaa seuraavin sanoin: ”Turhaan olen koettanut taistella vastaan. Siitä ei tule mitään. En kykene tukahduttamaan tunteitani. Teidän täytyy sallia minun sanoa teille miten suuresti ihailen ja rakastan teitä.” (Austen 1996 [1813], 165) Elizabeth, joka jo valmiiksi pitää Darcya kylmäkiskoisena ja ylimielisenä – ja samalla toki kiehtovana – ei innostu tällaisesta kosinnasta, ja vastaa Darcyn ihmettellessä hänen kieltäytymistään:

”Minä saattaisin yhtä hyvin tiedustella”, vastasi Elizabeth, ”miksi te, niin ilmeisesti haluten loukata minua, suvaitsette sanoa että pidätte minusta vastoin tahtonne, järkenne ja jopa luonteenne vaatimuksia (*against your will, against your reason, and even against your character*)?” (Austen 1996 [1813], 167; suomennosta muutettu)

Jos Elizabethin tulkinta on oikea, Darcy siis rakastaa häntä vastoin tahtoaan, järkkeään ja luonnettaan. Romaanin kontekstissa tämä vaikuttaa täysin luontevalta, ja Darcyn sisäinen kamppailu virittääkin yhden sen keskeisistä jännitteistä. Filosofin täytyy kuitenkin kysyä: mitä Darcysta jää jäljelle, jos vähennämme hänen ”tahtonsa, järkensä ja luonteensa”? Epäilemättä hänellä on Elizabethiin kohdistuvia tunteita ja haluja, mutta edustavatko ne aidosti Darcyn itsensä kantaa vai ovatko ne hänelle vieraita, vain hänessä vaikuttavia sokeita kausaalisia voimia, koska hänen järkensä ja periaatteensa vastustavat niitä? Toisin sanottuna, onko enää mielekästä sanoa, että *Darcy* rakastaa Elizabethia?

Intuitiivisesti vastaus kysymykseen on myöntävä, mutta ongelma on aito. Kaikki halumme ja tunteemme eivät ole yhtä lailla omiamme. Pakkomielteet, addiktiot, himot ja muut vastaavat saattavat jättää meidät itsemme sivustakatsojiksi. Joskus halumme ovat niin vieraita meille, ettei enää ole mielekästä puhua vapaudesta



niiden mukaan toimiessamme, vaikka mikään ulkoinen seikka ei estä tai pakota meitä. Jos en voi olla tekemättä tai ainakin haluamatta jotain, sanomme että olen himon ”kourissa” tai pakkomielleen tai manipulaation ”uhri”.<sup>1</sup> Olen *vieraantunut* halustani, eikä se enää aidosti ole osa minua itseäni. Jos Darcy olisi tässä tilanteessa, ei olisi mielekästä sanoa, että hän itse haluaa naida Elizabethin. Kyse olisi kamppailusta hänen ja jonkin hänessä vaikuttavan voiman välillä. Tuttu esimerkki tästä on tilanne, jossa joku yrittää lopettaa tupakoinnin, mutta tuntee kuitenkin vastustamatonta himoa polttaa. Toimiessaan itselleen tässä mielessä vieraan halun mukaisesti toimija ei ole autonominen eikä missään vahvassa mielessä vapaa. Vieraantumismalli ei kuitenkaan vaikuta soveltuvan Darcyn tapaukseen: tilanteesta tekee mielenkiintoisen se, että hän on ikään kuin yhtä aikaa kiistan molemmilla puolilla. Hän samastuu *sekä* hylkäävään arvostelmaan *että* hylättyyn tunteeseen tai haluun, joka ei näin ollen jää hänelle ulkopuoliseksi. Ei ole itsestään selvää, onko hän esimerkiksi heikkotahtoinen toimiessaan arvostelmiensa vastaisten halujen mukaisesti. Tällä tavalla kahtia jakautunutta henkilöä voi kutsua *ambivalentiksi* halujensa kohteen suhteen.

Tilanne herättää sekä kausaalisia että käsitteellisiä kysymyksiä. Voimme kysyä, mikä saa vieraantumisen tai ambivalenssin aikaan tai mistä niissä oikeastaan on kyse. Tässä artikkelissa tarkastelen niistä jälkimmäistä. Voimme aluksi erottaa kolme eri statusta, joita haluilla voi olla suhteessa haluajaan. Vieraantumisessa halu on jollain tavalla minulle *ulkoinen*: se on ”minun” vain heikossa mielessä.<sup>2</sup> Ambivalentissa tilanteessa samastun kyllä haluun – se on *sisäinen* motiivi, aidosti minun omani – mutta samastun yhtä aikaa myös sen vastaiseen arvostelmaan, tunteeseen tai haluun, ja tahtoni on siten jossain mielessä jakautunut kahtia. Kun sen sijaan haluan jotain ”koko sydämestäni”, haluni ovat yhteensopivia toisten halujeni ja arvostelmieni kanssa. Ymmärtääksemme näitä ilmiöitä meidän on selvitettävä, mikä erottaa toisistaan henkilön sisäiset ja ulkoiset motiivit tavalla, joka ei tee sisäisten motiivien konfliktia (ambivalenssia) mahdottomaksi. Kysymystä on lähestytty nykykeskustelussa kahdella eri tavalla: keskittymällä henkilön motiivien kokonaisuuden rakenteellisiin ominaisuuksiin tai arvostusten ja motiivien suhteisiin. Esitän, että Harry Frankfurtin puhtaasti rakenteellinen ratkaisu ei kykene tyydyttävästi selittämään sitä, mikä tekee sisäisistä motiiveista henkilön omia. Arvostuksiin nojaavat ”platonistiset” teoriat selviävät tästä haasteesta, mutta niiden on puolestaan kyettävä selittämään, miksi myös jotkut eksplisiittisten arvostusten vastaiset motiivit – kuten Darcyn rakkaus – voivat olla yksilön omia. Kehitellen Michael Bratmanin ideaa luonnostelen mallin, jossa tällaisten motiivien auktoriteetti edustaa henkilön kantaa perustuu niiden rooliin hänen ajallisen jatkuvuutensa ylläpitämisessä.

## Frankfurtin rakenteellinen teoria minuudesta

Harry Frankfurtin tavoitteena on kehittää luonnontieteellisen maailmankuvan kanssa yhteensopiva, kompatibilistinen malli henkilöistä ja heidän toiminnas-

taan. Henkilöt ovat hänen mukaansa toimijoita, jotka eivät ole halujensa armoilla, vaan kykenevät muovaamaan itselleen minuuden samastumalla motiiveihin tai hylkäämällä niitä. Toimijan kausaalinen rooli palautuu hänen sisäisten motiivien kausaaliseen rooliin; näin välttyään tarpeelta olettaa erillistä, kausaalisen järjestyksen ulkopuolelle jäävää minää (Velleman 1992, 130). Motiiviin samastuminen tai sen hylkääminen on luonnollisesti määriteltävä naturalistisesti, olettamatta itsenäistä karteesisia egoa, tai ongelma siirtyy vain askeleen eteenpäin. Frankfurtin alkuperäinen ratkaisu oli vedota tietynlaisiin korkeamman asteen puoltaviin tai vastustaviin asenteisiin, haluihin kohdistuviin haluihin eli *toisen asteen haluihin*. Samastun esimerkiksi haluan tupakoida, jos haluan haluta tupakoida. Jos en halua haluta niin, ”vetäydyn” tai ”vieraannun” kyseisestä ensimmäisen asteen halusta. Tarkemmin sanottuna, kun samastun haluan, haluan että esimerkiksi haluni tupakoida todellakin motivoi minua – Frankfurtin termein, haluan että se on *tahtoni*.<sup>3</sup>

Kuten Gary Watson pian huomautti, on kuitenkin mahdollista, että vieraannun myös toisen asteen halusta; pelkästään se, että kyseessä on haluan kohdistuva halu, ei anna sille erityisasemaa tai auktoriteettia (Watson 1975, 218-219; 1987, 149). Toisen asteen haluan samastuminen tai sitoutuminen ei luonnollisesti voi tarkoittaa sitä, että siihen vuorostaan kohdistuisi korkeamman asteen halu, koska seurauksena olisi ääretön regressio. Frankfurt on vuosien varrella antanut joukon erilaisia vastauksia tähän ongelmaan. Perusajatus on, että minun on oltava *tyytyväinen* toisen asteen haluan, jotta se olisi aidosti omani. Tyytyväisyys tässä teknisessä mielessä ei muodostu mistään asenteesta toisen asteen halua kohtaan, eikä siihen voi liittyä mitään arvostelmaa tai tekoa – muuten regression ongelma heräisi uudelleen. Tyytyväisyys on sen sijaan toisen asteen halujen kokonaisuuden rakenteellinen ominaisuus: olen tyytyväinen haluuni haluta, mikäli minulla ei ole yhtään sen kanssa ristiriitaista halua haluta, toisin sanottuna en halua muuttaa tahtoni. Tällaisessa tilanteessa tahdon jotain *koko sydämestäni* (IW, 165) ja jos toimin tahtoni mukaan, olen autonominen. Sen sijaan ambivalentti henkilö on Frankfurtin määritelmän mukaan ”yhtä aikaa sisäisen kamppailunsa molemmilla puolilla” (ANL, 138). Hän samastuu siis vastakkaisiin haluihin. Ambivalenssi tavalla tai toisella lamaannuttaa toiminnan, joten se on tila, josta toimijan on päästävä pois. Poispääsy tapahtuu siten, että henkilö hylkää ja siten ulkoistaa toisen kilpailevista haluista, jolloin sisäinen kamppailu muuttuu ulkoisen halun ja henkilön itsensä väliseksi kamppailuksi (IW, 172).

Rakenteellinen teoria selviää ainakin yhdestä Darcyn vastahakoisen rakkauden aiheuttamasta käsitteellisestä ongelmasta: Frankfurt korostaa, että henkilö voi tunnustaa kiistattomasti omikseen passioita, joita hän ei hyväksy (esimerkiksi IE, 65). Hänen ambivalenssin määritelmänsä vaikuttaa kuitenkin puutteelliselta. Kuten edellä totesin, tämän ehdotuksen mukaan henkilön sisäisiä haluja ovat ne, joihin hän on koko sydämestään tyytyväinen, ja tyytyväisyys määriteltiin ambivalenssin puutteeksi. Tästä seuraa, että jos henkilö on ambivalentti joidenkin motiivien suhteen, ne eivät ole aidosti hänen omiaan – mutta jos ne eivät ole hänen omiaan, ei kyseessä olekaan ambivalenssi, joka on nimenomaan sisäinen konflikti. Seu-

rauksena on, että halun sisäisyys täytyy määritellä itsenäisesti, riippumatta siitä suhtautuuko henkilö siihen ambivalentisti vai onko hän siihen tyytyväinen.

Frankfurt onkin maksanut uuden, *välttämättömyyteen* perustuvan kriteerin sisäisyydelle. Henkilön sisäisiä motiiveja ovat ne, jotka ovat seurausta hänen ”tahtonsa olennaisesta luonteesta” (ANL, 132), lyhyesti sanottuna yksilön olemuksesta. Se ei puolestaan Frankfurin mukaan voi olla tahdonalainen asia: tahtomme ei olisi todellinen, jos sen luonne riippuisi toiveistamme (FP, 101). Sen sijaan yksilön olemuksessa on kyse kontingenteista tahdonvälttämättömyyksistä (*volitional necessities*), jotka tosiasiasa rajoittavat hänen tahtoaan (ANL, 138). Kunkin yksilön tahdon rajat asettaa se, mitä hän ”rakastaa”, toisin sanottuna ne asiat, joista hän *ei voi olla välttämättä*. Jos myös hänen haluttomuutensa muuttaa näitä rajoja on jotain, jota hän on haluton muuttamaan, tahdonvälttämättömyydet eivät ole missään mielessä ulkoisia rajoitteita vaan pikemminkin piirtävät rajan sisältäpäin. Frankfurt toteaaakin, että kun toimimme rakkaudesta, olemme vapaita juuri siinä määrin kuin olemme vankeja (NI, 114).

Olettakaamme argumentin vuoksi, että ajatus tahdon olennaisesta luonteesta on mielekäs.<sup>4</sup> On kyseenalaista, riittääkö tämäkään ehdotus vastaamaan ongelmaan. Sisäinen–ulkoisen -erottelu ei ole relevantti vain kolmannen persoonan näkökulmasta vaan myös ensimmäisen persoonan harkinnan näkökulmasta. Harkinnassa pohdimme joskus, mikä on meille aidosti tärkeää, mistä tosiaan välitämme ja niin edelleen. Tässä mielessä harkinta on osittain itsemme tulkinnan projekti. Sisäisillä motiiveilla on meille rationaalista *auktoriteettia* (vrt. ANL, 135). Voiko rakenteellinen teoria ylipäänsä selittää rationaalisen auktoriteetin? Miksi tahdonvälttämättömyyksillä olisi minulle auktoriteettia – nehän voivat olla muodostuneet miten tahansa? Frankfurin mukaan niiden auktoriteetti tulee siitä, että toimiessani niitä vastaan petän itseni (ANL, 138). Mutta tämä on tuskin riittävää. Voinhan hyvin päätyä perusteita punnitessani siihen tulokseen, että minun olisi parempi olla toisenlainen (vrt. Watson 2002, 146-151). Tällaisessa tilanteessa voin kokea tahdonvälttämättömyyden pikemminkin *pakkomielteenä* kuin rakkautena, sisäisenä rajoitteena, joka on kuitenkin minulle vieras. Näin se menettää auktoriteettinsa minun silmissäni – vaikkei välttämättä otettaan minusta. Frankfurin teoria, jolle tahdonvälttämättömyydet ovat *harkinnasta riippumattomia*, on vaikeuksissa tämänkaltaisen vieraantumisen kanssa. Ajatellaan eroa Martti Lutherin ja *Kellope-liappelsiin*in Alexin välillä. Lutherin tahdonvälttämättömyys – tässä seison enkä muuta voi – oli seurausta hänen vakaasta harkinnastaan ja ilmensi epäilemättä hänen omaa kantaansa. Sen sijaan Alex joutui tuskallisen ehdollistamisen kohteeksi, eikä sen takia pystynyt muodostamaan tiettyjä ajatuksia ja haluja. On ainakin mahdollista, että hän kärsi myös toisen asteen kyvyttömyydestä haluta muuttaa tätä tilannetta. Koska Frankfurt ei huomioi välttämättömyyksiensä kausaalista historiaa, hän ei kykene erottamaan toisistaan näitä kahta tapausta. Kyvyttömyyttä pahentaa Frankfurin näkemys, jonka mukaan henkilön perusteet ovat seurausta tahdonvälttämättömyyksistä, ei päinvastoin (esimerkiksi RH, 276-277) – näin toimijan arvostelmilla ei voi olla hänen tahdonvälttämättömyyksistään itsenäistä rationaalisen auktoriteetin lähdeä.

## Arvostukset ja identiteetti

Frankfurtin ja rakenteellisten mallien ylipäänsä ongelma on seuraava: kuinka huomioida oikealla tavalla ero yhtäältä jonkinlaisen manipulaation tai muun irrationaalisen prosessin seurauksena muodostuneiden halujen ja toisaalta toimijan omaa näkemystä haluttavuudesta vastaavien, usein harkinnan seurauksena syntyneiden halujen välillä. On olennaista, *minä takia* olen tyytyväinen haluihini – jos niin on siksi, että ne vastaavat käsitystäni siitä, mitä on eniten syytä haluta ja tehdä, ne ovat minuuden *arvostusteorioiden* mukaan omiani. Arvostukset muodostavat tämän väljästi ottaen platonistisen käsityksen mukaan toimijan oman näkökulman maailmaan (esimerkiksi Watson 1975, 216). Motiivit ovat aidosti hänen omiaan silloin kun ne vastaavat hänen käsityksiään siitä, mikä on perusteltua (Smith 1994, 134) tai, vielä vahvemmin sanottuna, silloin kun ne ovat seurausta perustearvostelmasta (Moran 2002, 202). Ero paljaiden mielihalujen kuten näläntunteen ja *arvostelmaherkkien* (*judgment-sensitive*) asenteiden kuten halun matkustaa Pariisiin välillä on tässä olennainen: arvostelmaherkät asenteet ovat ainakin potentiaalisesti käytännöllisen päättelyn, perusteiden punnitsemisen, tuloksia (Moran 2001, 116-118).

Nyt ongelmaksi nousee arvostusten selittäminen naturalistisesti, olettamatta minkäänlaista erillistä kartesiolaista tai kantilaista egoa, joka muodostaisi arvostelmia. On siis ratkaistava, millaiset asenteet tai tilat konstituivat yksilön arvostukset. On selitettävä myös, mikä antaa niille auktoriteetin muodostaa hänen oma näkökulmansa. Keskityn tässä Michael Bratmanin teoriaan, joka pyrkii yhdistämään molemmat selitykset ja antaa mallin, jota kehittelemällä voimme löytää tyydyttävän vastauksen ambivalenttien ongelmaan. Bratmanin idea on yhdistää autonomian ja arvostamisen hierarkiamalli suunnitelmien teoriaan ja sitä kautta lockelaiseen käsitykseen persoonan identiteetistä yli ajan.

Bratmanin suunnitelmateorian lähtökohtana on, että melkein kaikkien halujemme toteuttaminen vaatii aikaa ja siten toiminnan koordinoimista yli ajan, ja usein myös koordinoimista muiden toimijoiden kanssa (VW, 252). Meidän on muodostettava monimutkaisia aikomuksia, sidottava halujen toteuttaminen laajempiin kokonaisuuksiin. Suunnitelmat koskevat yleensä tiettyjä konkreettisia tekoja: polttareissa mennään ampumaradalle kello 13.30, välipalalle klo 15.15 ja niin edelleen. Jokaista yksityiskohtaa ei tietenkään täsmennetä – suunnitelmassa ei esimerkiksi ole välttämätöntä määritellä, kuka soittaa siirtymiseen käytetyn taksin. Tässä mielessä ne ovat aina osittaisia: ne jättävät tilaa harkinnalle, jolle ne tarjoavat puitteita ja rajoitteita – niin kauan kuin suunnitelmana on liikkua taksilla, jonkun on tilattava se. Bratman erottaa myös vielä yleisemmän ajan yli jatkuvien toimintatoumusten tyyppin, menettelykäytännöt (*policies*) (RPA, 41). Tähän luokkaan kuuluu esimerkiksi päätös käyttää turvavyötä aina ajaessa tai tulla ajoissa töihin. Tärkeän menettelykäytäntöjen lajin muodostavat refleksiiviset, omiin psykologisiin tiloihin kohdistuvat ”itsensä hallitsemisen menettelykäytännöt” (*self-governing policies*). Ne koskevat sitä, millaisten motiivien annamme motivoita meitä, tai tarkemmin sanottuna, millaiset motiivit tarjoavat oikeuttavia

perusteita toimintaan johtavassa harkinnassa. Henkilön motiivihierarkiassa korkealla olevat itsensä hallitsemisen menettelykäytännöt toimivat ainakin osittaisena naturalistisena analyysina arvostamiselle: ne kertovat, mitä kohtelemme hyväksyttävänä perusteena (VW, 252).<sup>5</sup> Kun toimimme näiden menettelykäytäntöjen hyväksymien halujen mukaan, toimimme myös autonomisesti.

Suunnitelmateoria yhdistyy luontevasti lockelaiseen käsitykseen, jonka mukaan persoonan samuus yli ajan palautuu oikeanlaisiin psykologisiin yhteyksiin ja jatkuvuuksiin (RPA, 43–46). Näitä yhteyksiä muodostavat olennaisesti erilaiset ristiviittaukset yli ajan, esimerkiksi viittaukset kokemuksen ja sen muistamisen tai aikomuksen ja sen toteuttamisen välillä. Suunnitelmien ja menettelykäytäntöjen funktioihin kuuluu näin olennaisesti yhteyksien muodostaminen persoonan eri-ikäisten ilmentymien välille: toimija, joka ei lainkaan pitäisi kiinni suunnitelmistaan, olisi vailla mitään määrättyä minuutta. Näin hierarkkiset ja suunnitelmarakenteet yhtyvät toisiinsa. Tämä tarjoaa luontevan vastauksen samastumisen ongelmaan. Kun itsensä hallitsemisen menettelykäytäntö ja hetkellinen halu asettuvat vastakkain – ajatellaan taas tupakointiesimerkkiä – menettelykäytännöllä on auktoriteettia edustaa toimijan omaa kantaa, koska se on osaltaan luomassa hänen ajallista identiteettiään, sitä kuka hän on. Täysimittaisen toimijuuden mahdollistavia sisäisiä motiiveja ovat siis ne, jotka ovat näiden menettelykäytäntöjen sallimia.

Mutta eikö menettelykäytännöistä ole mahdollista vieraantua? Bratman lainaa Frankfurtin vastausstrategiaa ja vastaa vetoamalla tyytyväisyyteen. Toimija on tyytyväinen itsensä hallitsemisen menettelykäytäntöön silloin, kun sillä ei ole vastaavaa haastajaa, jonka läsnäolo estäisi sen toiminnan lockelaisten siteiden muodostajana (RPA, 50). Bratman väittää, että ei ole enää koherenttia kysyä, mikä toimijan oma kanta johonkin haluun D nähden on, mikäli hän on tässä mielessä tyytyväinen menettelykäytäntöjensä kokonaisuuteen ja tunnustaa, että ne hylkäävät D:n (RPA, 60–61). Mikäli tämä pitää paikkansa, olemme löytäneet uskottavan naturalistisen tavan erottaa toimijan sisäiset ja ulkoiset motiivit henkilön arvostusten mukaisesti.

## Tunteet, halut ja minuus

Bratmanin teoria ei kuitenkaan ole vailla ongelmia, jotka nousevat pintaan kun tarkastelemme ambivalentteja toimijoita. Muistakaamme, että itsensä hallinnan menettelykäytännöt asettavat sisäisiksi sellaiset halut, jotka tarjoavat perusteita harkinnalle. Bratmanin teoria sallii siten yhden sisäisten motiivien ristiriidan muodon: konfliktin itsensä hallinnan menettelykäytäntöjen hyväksymien halujen välillä. Jotta konflikti olisi sisäinen, on ristiriitaisia suosituksia antavien menettelykäytäntöjen kuitenkin muodostettava osa kokonaisuutta, johon toimija on Bratmanin teknisessä mielessä tyytyväinen. Olettaen että tämä on mahdollista, voimme kuitenkin edelleen kysyä kattaako tällainen teoria kaikki sisäisen konfliktin tapaukset. Vaikuttaa siltä, että vastaus on kielteinen. Bratmanin analyysi ei kata kaikkia arvostamisen tapoja, eikä siten pysty selittämään tilanteita, joissa

erityyppisten korkeamman tason asenteiden muodostamat arvostukset ajautuvat ristiriitaan.

Lainaan vastaesimerkiksi Bennett Helmin (2001) esittelemän tapauksen. Betty, joka on kasvatettu 50-luvulla konservatiivisessa perheessä perinteisten arvojen mukaan, on oppinut ottamaan alistuvan roolin perheessä, uhrautumaan toisten tarpeille ja haluille (Helm 2001, 134-135). Betty tuntee ylpeyttä onnistuessaan tässä tehtävässä ja häpeää silloin kun sortuu ajattelemaan itseään ensin. Hänen (refleksiivisissä) tunnereaktioissaan ilmenee johdonmukainen kaava tai hahmo. On luontevaa sanoa, että ne sekä paljastavat että määrittävät mitä hän pitää tärkeänä tai arvostaa. Helmin sanoin niihin sisältyy implisiittinen käsitys siitä, kuka hän on. Nyt Betty kuitenkin ystäväystyy aivan erilaiseen ihmiseen, Lindaan, joka on itsenäinen feministi. Lindan kanssa keskustellessaan Betty tutustuu feministisiin ajatuksiin, jotka luonnollisesti kyseenalaistavat hänen kasvatuksen kautta omaksumansa käsityksen naisen roolista. Vähitellen Lindan esimerkki ja perustelut vakuuttavat Bettyn siitä, että hän on ollut väärässä: naisilla on siinä kuin miehilläkin lupa myös luoda uraa ja nautiskella silloin tällöin. Hän muodostaa uudenlaisen arvoarvostelman naisen asemasta ja päättää vastedes toimia itsenäisesti ja ottaa ilon irti elämästään – Bratmanin kielellä hän omaksuu uuden itsensä hallinnan menettelykäytännön: tästä eteenpäin hän kohtelee tiettyjä haluja kuten halua mennä teatteriin perusteiden lähteinä harkinnassaan. Hänen ratkaisunsa on vilpittömästi mielessä, että hän huomioi sen perusteena tehdessään ratkaisuja myöhemmin, eikä hänellä ole ristiriitaisia refleksiivisiä menettelykäytäntöjä. Kuitenkin joutuessaan valintatilanteeseen – sanotaan vaikka, että hänen pitää päättää laittaako lapsille kunnan kotiruokaa vai ostaako pakastepizzan ehtiäkseen itse teatteriin Lindan kanssa – Betty on hämmentynyt. Hän ei oikein tiedä, mitä tehdä, ja jos hän toimii uuden arvoarvostelmansa mukaisesti – mikä epäilemättä on mahdollista, jos hän on vilpittömästi tehnyt sen – hän kuitenkin tuntee syyllisyyttä tai häpeää eikä pysty kunnolla nauttimaan. Helm luonnehtii tätä tilannetta seuraavasti:

Näyttää siis siltä, että Betty samastuu kahteen sisäisesti ristiriitaiseen asiaan. Yhtäältä, refleksiivisten tunnearvotustensa (*felt evaluations*) projisoitavan, rationaalisen kaavan mukaan hän arvostaa itseään henkilönä, joka tyystin alistuu toisille, ja implisiittisesti ymmärtää itsensä sellaiseksi. Toisaalta, vilpittömien käytännöllisten arvoarvostelmiensa mukaan hän arvostaa itseään itsenäisenä henkilönä, joka ei siten täysin alistu toisille, ja eksplisiittisesti ymmärtää itsensä sellaiseksi. (Helm 2001, 137)

Bettyn identiteetti on näin ”olennaisesti pirstaloitunut”. Hänen tilanteessaan näyttää uskottavalta, että sekä hänen arvottavat tunteensa että hänen keskenään koherentit menettelykäytäntönsä ovat aidosti hänen omiaan. Jos näin on, hän on myös aidosti ambivalentti: erityyppisten arvostusten sallimat ristiriitaiset halut ovat molemmat kiistatta hänen omiaan. Tästä seuraa, etteivät perustearvostelmat tai hyväksyvät menettelykäytännöt voi yksin määrittää, mitkä motiivit ovat hänen sisäisiä, eikä niillä välttämättä ole auktoriteettia edustaa hänen omaa kantaansa.

Mikä sitten tekee Bettyn tunteista aidosti hänen omiaan, jos ei niiden hyväksyminen? Laina vastauksena Bratmanilta: niiden rooli identiteetin muodostamisessa yli ajan. Katumus ja ylpeys kiinnittävät yksilön hänen aikaisempaan minäänsä siinä kuin muistaminenkin, toiveet ja pelot tulevaan siinä kuin odotukset ja aikomukset. Tunteiden satunnainen ailahtelu rikkoo toimijan identiteetin siinä kuin täydellinen suunnittelemattomuus – emmekö kaikkein helpoimmin sano ”hän ei enää ole sama ihminen” sellaisesta, joka on menettänyt ylpeytensä tai hylännyt entiset rakkautensa? Nämä seikat viittaavat siihen suuntaan, että henkilön vakaat tunteet voivat merkittävältä osin muodostaa hänen identiteettinsä ja näkökulmansa maailmaan. Tämä tekee niistä ja niistä syntyvistä haluista aidosti hänen omiaan vaikka ne asettuisivatkin vastoin hänen arvostelmiaan ja menettelytapojaan.

Palaan lopuksi vielä *Ylpeyteen ja ennakkoluuloon* ja Darcyn ambivalenssiin. Soveltuuko Bratmanin ja Helmin avulla kehitetty malli hänen tilanteensa ymmärtämiseen? Kun asetamme hänen vastahakoisen kosintansa laajempaan kontekstiin, vastaus näyttäisi olevan myönteinen. Yläluokkaisen kasvatuksensa pohjalta Darcy näkee sitoutumisen mitättömään ja vähävaraiseen maalaisherrasväkeen kuuluviin Benneteihin merkittävänä arvonalennuksena, joka yhdessä porvarillista työtä tekevien sukulaisten, Elizabethin pikkusiskojen huonon kasvatuksen, isän väliinpitämättömyyden ja äidin typeryyden kanssa antaa vahvan perusteen torjua hänessä heränneet tunteet – etenkin kun Elizabeth itse ei vaikuta lämpenevän hänelle. Voimme sanoa, että hänellä on vilpittön perustearvostelma ja siihen liittyvä itsehallinnan menettelykäytäntö, joka tukee halua pysyä erossa Elizabethista. Siitä huolimatta vähä vähältä käy Darcylle itselleenkin selväksi, että Elizabethin huumorintaju, nokkeluus, itsenäisyys ja teeskentelemättömyys vetävät häntä puoleensa. Se ilmenee niin kuin rakastuminen yleensäkin: hänen katseissaan, sanailussaan, vaikenemisessaan, hänen halukkuudessaan saapua Elizabethin siskoon ihastuneen ystävänsä Bingleyn kanssa Benneteille kylään tai kävellä metsäpolulla, jonne tietää Elizabethin saapuvan. Lopulta on selvää, että Darcy todellakin rakastaa Elizabethia, koska hänen tunteensa konstituoivat monella tavalla sitä, mikä hänestä on tullut – mitä hän tekee, havaitsee ja haluaa. Se ei ole hänelle vieras tai ulkoinen, vaikkei hän hyväksy sitä. Hänen persoonallisuutensa ei kuitenkaan ole yhtenäisen niin kauan kuin hänen arvostelmansa, hänen ylpeytensä ja ennakkoluulonsa määrittävät hänen tahtonsa vastakkaiseksi hänen tunteilleen.<sup>6</sup> Ja niin kauan kuin Darcy ei ole tässä mielessä yhtenäinen persoona, sekä hänen rakkaudessaan että hänen tahdossaan on jotain puutteellista. Kokosydämys ei ole välttämätön ehto täydelle toimijuudelle, mutta vastarakkaus voi sitä kyllä vaatia. Niinpä Elizabeth on epäilemättä oikeutettu kieltäytyessään kosinnasta, kunnes Darcy on – juuri tämän kieltäytymisen aiheuttaman järkytyksen vaikutuksesta – pakotettu aktiivisesti uudelleenarvioimaan perusteidensa painoarvoa ja toteamaan, etteivät ne sittenkään oikeuta asettamaan järkeä tunnetta vastaan.<sup>7</sup>

## Viitteet

- <sup>1</sup> On syytä huomata, että vaikka vieraantuminen ilmenee helpoimmin sellaisten halujen ja tunteiden kohdalla, joita Hume nimitti ”rajuiksi” (*violent*) (*Treatise* II.I.I, 276), on täysin mahdollista vieraantua myös ”viileistä” (*calm*) passioista, kuten manipulaation seurauksena syntyneistä taipumuksista.
- <sup>2</sup> Tässä heikossa mielessä halu on ”omani” vain siinä mielessä ettei se ole kenenkään muun (omistamattomia haluja ei ole). Halun heikko attribuutio yksinkertaisesti poimii halun subjektin muiden toimijoiden joukosta ja soveltuu myös esimerkiksi eläinten tai vastahakoisten addiktien haluihin.
- <sup>3</sup> Kaikki toisen asteen halut eivät ole tällaisia. Frankfurtin esimerkissä tutkija haluaa haluta käyttää huumeita tietääkseen milta halu tuntuu, mutta ei kuitenkaan halua että tämä halu tosiasiaa motivoisi häntä käyttämään niitä (FW, 14-15). Tässä tapauksessa hän ei samastu haluun: halu käyttää huumeita ei ole hänen tahtonsa, vaikka hän haluaakin tuntea sen.
- <sup>4</sup> Onko tahdolla oltava olennainen luonne? Frankfurt esittää regressioargumentin, jonka on määrä osoittaa se välttämättömäksi. Ensinnäkin, jotta henkilö pystyisi arvioimaan, onko jokin hänelle tärkeätä, hänen täytyy jo välittää jostain. En voi ratkaista, onko minun tärkeää mennä uimaan, ellei millään ole minulle mitään väliä; minun on esimerkiksi välitettävä yleiskunnostani. Pohtiessani, onko yleiskunto tärkeää, sama ongelma toistuu. Frankfurt toteaa, että tällaista ketjua voisi jatkaa loputtomiin. Niinpä jotta toimijan tärkeysarvioinneilla olisi ”aito perusta”, välittämisen täytyy viime kädessä olla hänen valinnastaan riippumatonta (UFE, 93; NI, 109-110). Frankfurt lankeaa kuitenkin tässä fundamentalististen oikeutusmallien vakiovirheeseen. Regression välttäminen ei vaadi sitä, että toimijalla olisi oltava jokin tietty olemus. Toki hänellä on oltava jokin mittapuu kutakin suhtautumistapaa arvioidessaan, mutta tämä mittapuu voi muodostaa perustan vain tietyissä konteksteissa ja tulla itse toisissa arvioinnin kohteeksi toisten tärkeysarviointien mukaan. Kyseessä on siis tuttu Neurathin laiva-tyyppinen tilanne, eikä Frankfurtin argumentti ole riittävä.
- <sup>5</sup> Koska itsensä hallitseminen menettelykäytännöt ovat eräänlaisia monimutkaisia puoltavia asenteita (*pro-attitudes*), Bratmanin teoria arvostamisesta on nonkognitiivinen. En kykene tässä yhteydessä käsittelemään tämäntyyppisten teorioiden ongelmia enkä halua sitoutua niiden toimivuuteen. Lyhyesti, on epäuskottavaa, että halut tai puoltavat asenteet olisivat perusteiden lähteitä; pikemminkin ne syntyvät vastauksena perusteisiin. Kognitiivinen teoria, jonka mukaan arvostaminen on tietynsisältöisten uskomusten muodostamista, ei *samastaisi* arvostamista menettelykäytäntöihin; sen bratmaniläinen versio näkisi menettelykäytännöt (yhtenä) arvostusten seurauksena. Bratmanin teoria on oikeastaan teoria *itsekontrollista*, ei arvostamisesta, eikä ole edes selvää, tarvitaanko itsekontrollia arvostamisen yhteydessä, kuten Richard Moran oikein huomauttaa: ”Kun halu on (jo entuudestaan) ilmausta persoonan perusteista, ei ole tarvetta harjoittaa kontrollia sen yli. Aivan kuten uskomukseen päättyvän tavallisen teoreettisen päättelyn tapauksessa persoona ei tee mitään erillistä tekoa hankkiakseen kyseisen uskomuksen sen jälkeen kun hänen päättelynsä on johtanut siihen.” (Moran 2001, 119). Tämänkin kysymyksen joudun jättämään tässä syrjään.
- <sup>6</sup> Ohimennen voi todeta, että nimenomaan Darcyn kasvatus, hänen yhteiskuntansa ja luokkansa piintyneet näkemykset, joiden suhteen hän on *passiivinen*, johtavat hänet vastustamaan tunnettaan. Hänen arvostelmansa eivät silti ole yhtään vähemmän hänen



*omiaan*. Aktiivisuus ja omuus voivat näin erota toisistaan; eihän aktiivisen päätöksenteon ainoa vaihtoehto ole vastuun poistava manipulaatio.

- <sup>7</sup> Kiihtän Jussi Suikkasta, Teemu Toppista, Pekka Mäkelää, Merja Mähkää ja Sanna Nyqvistiä hyödyllisistä neuvoista ja kommenteista.

## Lähteet, joista käytetään lyhenteitä

VW

Bratman, Michael. 2000. "Valuing and the Will". *Philosophical Perspectives* 14, *Action and Freedom*, 249-265.

RPA

Bratman, Michael. 2000. "Reflection, Planning, and Temporally Extended Agency". *The Philosophical Review* 109 (1), 35-61.

FW

Frankfurt, Harry. "Freedom of the Will and the Concept of a Person". Teoksessa *The Importance of What We Care About*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, 11-25.

IE

Frankfurt, Harry. "Identification and Externality". Teoksessa *The Importance of What We Care About*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, 58-68.

IW

Frankfurt, Harry. "Identification and Wholeheartedness". Teoksessa *The Importance of What We Care About*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, 159-176.

UFE

Frankfurt, Harry. "On the Usefulness of Final Ends". Teoksessa *Necessity, Volition, and Love*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, 82-94.

FP

Frankfurt, Harry. "The Faintest Passion". Teoksessa *Necessity, Volition, and Love*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, 95-107.

NI

Frankfurt, Harry. "On the Necessity of Ideals". Teoksessa *Necessity, Volition, and Love*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, 108-116.

ANL

Frankfurt, Harry. "Autonomy, Necessity, and Love". Teoksessa *Necessity, Volition, and Love*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, 129-141.

RH

Frankfurt, Harry. 2002. "Reply to Barbara Herman". Teoksessa Buss ja Overton (toim.) 2002, 275-278.

## Muut lähteet

Austen, Jane. 1996[1813]. *Ylpeys ja ennakkoluulo*. Suom. Sirkka-Liisa Norko-Turja (1947). Helsinki: Suuri Suomalainen Kirjakerho Oy. Alkuteos *Pride and Prejudice*. Internetissä <http://www.pemberley.com/janeinfo/pridprej.html>

Blackburn, Simon. 1998. *Ruling Passions*. Oxford: Clarendon Press.

- Buss, Sarah ja Overton, Lee (toim.). 2002. *Contours of Agency*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Helm, Bennett. 2001. *Emotional Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hume, David .1978. [1739]. *A Treatise of Human Nature*. Toim. L.A. Selby-Bigge ja P.H. Nidditch. Toinen painos. Oxford: Clarendon Press.
- Moran, Richard. 2001. *Authority and Estrangement. An Essay on Self-Knowledge*. Princeton: Princeton University Press.
- Moran, Richard. 2002. "Frankfurt on Identification: Ambiguities of Activity in Mental Life". Teoksessa Buss ja Lee (toim.) 2002.
- Scanlon, Thomas. 1998. *What We Owe to Each Other*. Cambridge, Mass.: Belknap Press.
- Smith, Michael. 1994. *The Moral Problem*. Oxford: Blackwell.
- Velleman, David 1992. "What Happens When Someone Acts?". Hänen teoksessaan *The Possibility of Practical Reason*, 123-143. Oxford: Clarendon Press 2000.
- Velleman, David. 2002. "Identification and Identity". Teoksessa Buss ja Overton (toim.), 91-123.
- Watson, Gary. 1975. "Free Agency". *Journal of Philosophy* LXXII (8), 205-220.
- Watson, Gary. 1989. "Free Action and Free Will". *Mind*, New Series, Vol. 96, No. 382, 145-172
- Watson, Gary. 2002. "Volitional Necessities". Teoksessa Buss ja Overton (toim.) 2002, 129-159.

# PERSONEN SOM BÄRARE AV ÅTAGANDEN

Jens Silfvast

**B**egreppet 'person' har många olika betydelsedimensioner som återspeglar de olika deskriptiva och normativa föreställningar vi har om människan som en intelligent varelse. I en av dessa betydelsedimensioner kan vi betrakta personer som en särskilt komplex typ av agenter. Klassen agenter kan då indelas i två underklasser: Till den ena hör de varelser som Harry Frankfurt kallar *tygellösa agenter* (*wantons*). Dessa handlar efter motiv men bryr sig inte om vilka motiv som styr deras handlande. Den andra underklassen bildas av klassen *personer*.

I sin essä "Freedom of the Will and the Concept of a Person" hävdar Frankfurt (1988) att den avgörande skillnaden mellan dessa två klasser av agenter är att endast de senare kan ha *attityder av högre ordning*. Frankfurt diskuterar särskilt två slag av sådana hållningar. Det ena är "önskemål av högre ordning", att man önskar ha – eller inte ha – en viss önskan. Det andra är "viljetillstånd av högre ordning", att man önskar att en viss önskan som man har skall bestämma – eller inte bestämma – ens val av handling. Genom hållningar av dessa två slag kan en agent ställa sig bakom en del av sina önskemål och ta avstånd från en del andra. För en agent med motstridiga motiv, till exempel en som önskar handla på sätten X och Y men inser att det ena utesluter det andra, är det en fördel att kunna ha högre ordningens önskemål och viljetillstånd. De öppnar nämligen möjligheten att agenten, trots sina motstridiga motiv, ändå kan ha en *synkront enhetlig* vilja, det vill säga befinna sig i ett sådant tillstånd att den genom sin aktuella uppsättning av attityder entydigt slagit fast hur den helst vill att dess beteende skall se ut vid detta tillfälle.

Förmågan att ha högre ordningens attityder och därigenom också en synkront enhetlig vilja är utan tvivel en egenskap som agenter måste ha för att kunna kallas personer. Men jag vill nu hävda att det här inte räcker för att fånga upp alla våra viktiga intuitioner om personer som en särskild typ av agenter. Till dessa intuitioner hör nämligen också att en persons vilja måste också vara *diakront enhetlig*, det vill säga uppvisa en viss stabilitet över tiden. Personer är varelser som enskilt eller tillsammans med andra personer kan bedriva projekt, dvs handlande som

är långsiktigt och som kan beskrivas som ihärdiga försök att befordra ett visst ändamål. Sådant handlande involverar åtaganden och därför kan personer i en viktig mening beskrivas som bärare av åtaganden.

Enligt Halfon (1989) innebär ett åtagande i typiska fall dels att man gjort en *utfästelse* att handla på ett visst sätt, dels att man har en *intention* att uppfylla de krav som denna utfästelse anger. På ett generellt plan skiljer Halfon alltså åt en yttre social aspekt och en inre privat aspekt hos åtagandet. Halfons lösning att beskriva den inre privata aspekten som en intention förefaller rimlig. Alternativet vore att betrakta den som en disposition att bete sig på det sätt som utfästelsen anger. Det här skulle dock leda till problem. En person A kan t.ex. ha ett mycket aggressivt lynne som visar sig både i tal och handling. I ett gräl med B kan A då t.ex. yttra: "En vacker dag skall jag göra mos av din näsa". Några minuter senare har A lugnat ner sig, ber B om förlåtelse och glömmer sedan den här episoden. Några veckor senare har personerna ett nytt gräl, A hetsar upp sig så mycket att han tar till knytnävarna och gör det han tidigare hotat göra. Men vi kan knappast i det här fallet säga att A vid det tidigare tillfället "åtog sig" att göra mos av B:s näsa och vid det senare tillfället såg till att detta åtagande blev "uppfyllt".

Den yttre sociala aspekten hos åtaganden har att göra med det faktum att dessa, till skillnad från rent privata föresatser, alltid involverar kommunikation med andra personer och sociala förväntningar och krav som får sitt berättigande i kraft av denna kommunikation. Om påståendet "Jag har ett åtagande att göra X" är sant vid en viss tidpunkt t måste jag vid någon tidpunkt före t explicit ha sagt eller implicit ha låtit förstå något sådant att vissa andra personer med hänvisning till denna kommunikationsakt nu har alla rätt att kräva att jag ska göra ett genuint försök göra X. Ett "genuint försök" betyder här att jag inte i varje fall helt underlåter att nyttja de eventuella tillfällena som ges att göra X utan orimligt höga kostnader eller risker. Om jag varit medveten om en mängd sådana tillfällena och inte nyttjat ett enda av dem har dessa andra personer rätt att klandra mig. Beroende på arten hos dessa krav och det åtföljande klandret kan man skilja mellan åtaganden som utsätter mig för moraliskt klander eller för klander att vara bristfälligt rationell. Jag kan exempelvis ha lovat dig att hjälpa till med flytten. Om jag sedan inte ens försöker göra detta har du och eventuella andra personer som känner till detta löfte rätt att moraliskt klandra mig. Eller jag kan uppriktigt ha gjort en utfästelse att gå till gymmet två gånger i veckan, om jag sedan utan några giltiga skäl låter bli att försöka göra detta kan alla som vet om saken klandra mig för irrationell brist på ståndaktighet.

Den andra aspekten som utgör den inre och viljemässiga sidan hos ett åtagande är att jag har en intention att göra det jag angivit i min utfästelse. Kravet att en persons vilja måste vara diakront enhetlig innebär i detta fall att min intention måste ha en slags inbyggd stabilitet, dvs vara *uthållig*. Vad innebär det att ha en uthållig intention att göra något? Till exempel Michael Bratman (1987 och 2000) har velat förklara intentioners stabilitet med att det finns ett "rationellt tryck" på oss att inte ompröva eller uppgge de planer vi redan format. Den här förklaringen

säger dock ingenting om hur de eventuella psykologiska och andra mekanismer fungerar som frambringar en stabilitet hos våra intentioner.

Min intention att göra en viss handling X är ett tillstånd hos mig som yttrar sig som en särskild slags beteendedisposition. Denna kan ungefärligt beskrivas så att om jag skulle tro mig vara ohindrad att göra X, så skulle jag försöka göra detta eller i varje fall ta de första möjliga stegen till ett sådant försök. "Ohindrad" betyder i det här sammanhanget att jag inte bara uppfattar det som realistiskt möjligt utan också som acceptabelt med tanke på mina övriga gällande intentioner att handla på detta sätt. I likhet med varje annan attityd som jag kan ha är också min intention att göra en viss handling X temporalt punktuell. Det här gäller naturligtvis också intentioner att uppfylla ett visst åtagande. Hur kan en sådan intention då vara uthållig? Förklaringen kunde vara att en intention ibland kan utgöra en del av ett större komplex av hållningar vars olika element ömsesidigt stöder och förstärker varandra så att komplexet som helhet har en viss inbyggd tendens att bestå. Om min intention att göra X ingår i ett sådant komplex kan den kallas uthållig om följande villkor är uppfyllda:

1. Min intention gäller långsiktigt handlande, det vill säga jag tror att den inte kan fullbordas omedelbart utan först vid någon nära eller avlägsen, bestämd eller obestämd tidpunkt i framtiden.
2. Jag har ett motiv M att göra X eller tror att jag någon gång i framtiden kunde ha ett sådant motiv
3. Genom hela min hierarki av högre ordningens attityder ställer jag mig bakom M, det vill säga önskar helhjärtat att M skall finnas i mitt motivationssystem och effektivt styra mitt handlande. Det är viktigt att notera att jag här räknar med att dessa högre ordningens attityder också kan gälla *framtiden*. Det vill säga jag önskar nu helhjärtat att M, under hela den tid som kan krävas för att göra X, ska vara en effektivt handlingsstyrande del av mitt motivationssystem.
4. Genom denna hierarki av högre ordningens attityder ställer jag mig också bakom alla de eventuella motiv som jag *redan nu* kan ha att *nu* göra sådana handlingar som jag kan förutse att kommer att ha gynnsamma personlighetsformande effekter med tanke på motivet M. Det vill säga om jag inte redan nu har M eller M inte redan nu är effektivt handlingsstyrande är jag beredd att försöka göra vad som krävs för att det snart skall vara så. Och om M redan nu är en effektivt handlingsstyrande del av mitt motivationssystem är jag beredd att försöka se till att det också i framtiden under hela den tid som krävs för att göra X skall vara så.

Min uthålliga intention att göra X kan vara rationell endast om de högre ordningens attityder som stöder M också är rationella. Eftersom X är en handling som kräver lång tid är det inte tillräckligt att ha goda skäl som visar att det *nu* är vettigt för mig att önska göra X, jag måste också ha motsvarande goda skäl som visar att det är vettigt för mig att önska göra X *under hela den tid som denna handling kan kräva*. En uthållig intention gäller oftast handlande som har en teleologisk struk-

tur, det vill säga en handling som kan beskrivas som ihärdiga försök att realisera, främja eller skydda ett visst ändamål. Om X är en sådan handling inriktad på att befordra ändamålet Y är min uthålliga intention att göra X rationell endast om jag har goda skäl att uppfatta Y som ett ändamål som jag under hela den tid som X kan kräva gör rätt i att önska befordra. Det vill säga Y måste i mina ögon framstå som ett så *varaktigt värde* att det är rimligt för mig att gå in för det långsiktiga handlandet X.

Som vi redan konstaterat är den yttre sociala aspekten hos ett åtagande en kommunikationsakt som skapat sociala förväntningar att man skall bete sig på ett visst sätt. Beroende på om dessa förväntningar uppfylls eller ej kan man därför normalt räkna med vissa sociala belöningar eller straff. Insikten om dessa kan uppenbarligen både frambringa och förstärka ett motiv att handla på det sätt som ens utfästelse anger. Om jag på basen av min hierarki av högre ordnings attityder helhjärtat önskar att jag skulle önska göra X, kan en utfästelse att göra X vara ett verksamt sätt att frambringa denna önskan. Jag nyttjar då min sociala omgivning och dess förväntade reaktioner som ett medel att forma mina faktiskt handlingsstyrande motiv så att de står i samklang med min hierarki av högre ordningens attityder. Utfästelsen och dess socialt frambringade effekter på mig själv kan alltså vara ett led i den eventuellt mycket långa serie av personlighetsformande handlingar som en uthållig intention involverar. Det här visar att det finns ett klart och starkt samband mellan den yttre sociala och den inre privata aspekten hos ett åtagande.

Den uthålliga intention som utgör den inre privata aspekten av ett åtagande har vissa likheter med den hållning som Frankfurt (1988) i essän "The Importance of What We Care About" kallar *omsorg* (caring), det vill säga att man bryr sig om något. Både en uthållig intention och omsorg i Frankfurts mening involverar en inriktning på framtiden och bruk av personlighetsformande handlingsstrategier. Den avgörande skillnaden är att omsorg i Frankfurts mening är en identitetsskapande hållning medan uthålliga intentioner inte behöver vara det. I den nyss nämnda essän säger Frankfurt (s. 83): "En person som bryr sig om något <...> identifierar sig med det han bryr sig om i den meningen att han gör sig själv sårbar för förluster och mottaglig för fördelar beroende på huruvida det han bryr sig om utvecklas ogynnsamt eller gynnsamt".

Uthålliga intentioner som inte är identitetsskapande kan personer ha till exempel i arbetslivet. En anställd kan ha åtagit sig att sköta ett visst uppdrag som kräver mycket eget initiativ. I typiska fall ansluter sig uppdraget till långsiktigt teleologiskt organiserat handlande som en organisation eller ett företag bedriver. Men en person som i alla relevanta hänseenden sköter ett sådant uppdrag väl behöver inte bry sig om och identifiera sig med det ändamål som uppdraget går ut på att befordra. Ett åtagande är alltså en svagare form av engagemang än omsorg i Frankfurts bemärkelse. I många viktiga handlingssammanhang är det antagligen klokare att förlita sig på människors förmåga att vara bärare av åtaganden än på deras förmåga att utveckla omsorg.

## Referenser

- Bratman, Michael. 1987. *Intention, Plans and Practical Reason*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Bratman, Michael. 2000. "Reflection, Planning and Temporally Extended Agency". *The Philosophical Review*, Vol. 109, No. 1, 35-61.
- Frankfurt, Harry. 1988. *The Importance of What we Care About: Philosophical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Halton, Mark. 1989. *Integrity. A Philosophical Inquiry*. Philadelphia: Temple University Press.

# VII







# PERSOONA JA PERSOONATTOMUUS MORAALIFILOSOFIASSA

Iris Murdochin kritiikkiä modernin moraalifilosofian  
ihmiskäsitystä kohtaan

Anu Kuusela

Teorian ja käytännön yhteensopimattomuus

**M**odernin moraalifilosofian, jolla tarkoitan Iris Murdochia seuraten koko Kantin jälkeistä moraalifilosofiaa, näkökulmaa voidaan sanoa luonnehtivan pyrkimys objektiivisuuteen ja yleisyyteen. Niin sanotut normatiivisen etiikan teoriat – kantilainen deontologia, utilitarismi ja moderni hyve-etiikka silloin kun siinä pyritään etsimään yleisiä ehtoja hyvälle elämälle –, tarkastelevat asioita objektiivisesta ja puolueettomasta, ikään kuin ei-kenenkään tai kenen tahansa näkökulmasta. Teorioiden tavoitteena voidaan sanoa olevan se, että löydetään ne keskeiset tekijät, jotka yhdistävät kaikkia ihmisiä ja joiden perustalta voidaan luoda moraaliteoria, joka on sovellettavissa jokaisen ihmisen elämään.

Objektiivisuus ja puolueettomuus määrittävät myös näiden teorioiden ihmiskuvaa. Moraalista agenttia määriteltäessä tärkeänä pidetään niitä ihmisen ominaisuuksia, joiden ajatellaan olevan kaikille ihmisille yhteisiä, kun taas ihmisiä erottavat persoonalliset piirteet pyritään kokonaan eliminoimaan. Kantilainen deontologia näkee ihmisten olennaisena yhteisenä piirteenä universaalien rationaalisuuden ja klassinen utilitarismi tuskan ja mielihyvän tunteet. Moderni hyve-etiikka tarkastelee ihmistä esimerkiksi niiden tarpeiden ja intressien tyydyttämisen kautta, joiden voidaan katsoa muodostavan vähintäänkin minimiehdot kenen tahansa ihmisen hyvälle elämälle, tai niiden reunaehtojen kautta, jotka ovat olennaisia ja keskeisiä ihmisen persoonan muodostumisen kannalta.

Ei-kenenkään näkökulman tai objektiivisuuden tavoittelun taustalla vaikuttanee ajatus siitä, että moraalisen päätöksenteon tulee olla jotakin muuta kuin omien intressien ajamista. Jotta puolueellisuudelta vältyttäisiin, tulee moraalisen toimijan

kohota oman itsensä yläpuolelle ja tarkastella eettistä ongelmaa ikään kuin yleisesti, ei-kenenkään näkökulmasta. Objektiivisuuden ja henkilökohtaisten intressien ylittämisen ajatellaan olevan olennaisella tavalla moraalisuutta määrittäviä tekijöitä. John Rawlsin tietämättömyyden verho, jonka takana kaikista henkilökohtaisista ominaisuuksista riisutut ”persoonat” päättävät oikeudenmukaisen yhteiskunnan periaatteista, ja Thomas Nagelin kritisoima ”näkökulma ei-mistäään” (*a view from nowhere*), jonka tarkoituksena on yhdistää yksittäisen ihmisen näkökulma objektiiviseen tarkastelutapaan, ovat malliesimerkkejä tällaisesta ajattelutavasta (ks. Rawls 1971, Nagel 1986.).

Näkemys siitä, että moraalit ei ole, tai ainakaan sen ei tulisi olla, oman edun tavoittelua tai puolueellista, on yleisesti ja oikeutetustikin hyväksytty. Sen sijaan ajatus siitä, että moraalit voitaisiin tai tulisi tarkastella objektiivisesti ja puolueettomasti, voidaan asettaa kyseenalaiseksi. Yhtäältä ongelman muodostaa ei-kenenkään näkökulman saavuttamisen mahdollisuus ylipäätään. Kritiikki kohdistuu tällöin ajatukseen, että ihminen pystyisi astumaan itsensä ulkopuolelle ja olisi kykenevä tarkastelemaan tilannetta ikään kuin kenen tahansa näkökulmasta. Sen sijaan on syytä olettaa, että asioiden tarkastelunäkökulma on aina ja välttämättä *jonkun* näkökulma. Toisaalta ongelma nousee ajatus siitä, että ei-kenenkään näkökulman saavuttaminen edellyttäisi sitä, että moraalinen agentti riisuttaisiin kaikista henkilökohtaisista ominaisuuksistaan. Voidaan kuitenkin kysyä, vastaako tämä ”riisuttu malli” millään tasolla todellista ihmistä ja tavoittako tällaisesta lähtökohdasta nouseva moraaliteoria uskottavalla tavalla ihmisten elämän moninaisuutta. Kysymys kuuluukin, onko tällainen moraaliteoria ylipäätään sovellettavissa todellisiin moraalisiin ongelmiin. Kritiikki voidaan tiivistää epäilykseen siitä, että filosofinen teoria ja elämä eivät kohtaa toisiaan.

## Murdochin kritiikki: realismi moraalisen vaatimuksena

Tarkastelen artikkelissani lähemmin Iris Murdochin modernin moraalifilosofian näkökulman persoonattomuuteen kohdistamaa kritiikkiä. Murdochin kritiikin ydin tässä kohtaa on se, että moderni moraalifilosofia näkee ihmisen liian abstraktina, historiattomana ja persoonattomana oliona. Länsimainen etiikka on Murdochin mukaan omaksunut keskeisimmät näkemyksensä Kantilta. Murdochin mukaan Kant korosti universaalia järkeä, ja vaikka hän oli oikeilla jäljillä pyrkiessään etsimään moraalien perustaa jostain muualta kuin ”itsekkästä, empiirisestä ihmisluonnosta”, Kantin näkemys minuudesta tai persoonuudesta oli kuitenkin liian abstrakti, tai ”enkelimäinen” kuten Murdoch sanoo. Enkelit, jos sellaisia olisi olemassa, voisivat Murdochin mukaan määritellä hyvän, mutta ihmiset eivät ole enkeleitä, eivätkä edes olisi kykeneväisiä ymmärtämään sitä määritelmää, jonka enkelit hyvästä antaisivat. (SoG, 80, 83, 99.) Murdochin ajatus on siis se, että Kantin näkemys ihmisestä poikkeaa siitä, millaisia ihmiset todellisuudessa ovat. Epärealistiselle ihmiskäsitykselle perustuva näkemys ei voi olla todellisen ihmisen moraalisuuden kuvaus.

Modernia moraalifilosofiaa määrittää Murdochin mukaan kantilais-eksistentiaalinen ihmiskäsitys<sup>1</sup>, jossa ihmiset kuvataan abstraktisti rationaalisina, toisistaan ja ympäristöstään eristettyinä tahdon ilmentyminä. Murdochin mukaan kuva itsestämme on muuttunut liian suureksi: olemme identifioineet itsemme epärealistiseen näkemykseen tahdosta ja kadottaneet yhteyden itsestämme riippumattomaan todellisuuteen.<sup>2</sup> Murdochin ajatus on se, että tämän näkemys ihminen voi vapaasti tahtoa mitä haluaa ja valita myös omat arvonsa ilman että kuvioon mahdutetaan minkäänlaista ihmisestä riippumatonta arvonlähdetä. (OGG, 47-9.) Palaan Murdochin näkemykseen ihmisestä riippumattomasta arvon lähteestä tarkemmin myöhemmin.

Murdochin mukaan kantilais-eksistentiaalinen ihmiskuva ei ole uskottava. Hän esittää kritiikkinsä tueksi empiirisiä, filosofisia ja moraalisia vastaväitteitä. Lyhyesti ja yksinkertaistaen esitettyinä empiirinen vastaväite perustuu siihen, että kantilais-eksistentiaalinen ihmiskäsitys ei vastaa sitä ihmiskäsitystä, joka meille muodostuu arkielämässä (filosofian ulkopuolella) ja joka välittyy meille omien kokemustemme ja esimerkiksi kirjallisuuden ja muun taiteen välityksellä. Ihmiset eivät välttämättä ja olennaisesti ole kantilais-eksistentiaalisen näkemyskaltaisia, kuten Murdoch sanoo. (IP, 9.) Filosofinen vastaväite tarkoittaa yksinkertaisesti sitä, että Murdochin mukaan argumentit, joihin näkemys perustuu, eivät ole vakuuttavia. En kuitenkaan tässä yhteydessä pysty tarkastelemaan lähemmin Murdochin käsityksiä argumenttien vakuuttavuudesta tai hänen näkemysensä oikeellisuutta.<sup>3</sup>

Sen sijaan kiinnitän huomioni Murdochin esittämään moraaliseen vastaväitteeseen. Murdochin mukaan meidän *ei pitäisi* kuvata itseämme siten kuin kantilais-eksistentiaalinen traditio tekee. Vastaväite esittää siis moraalisen vaatimuksen sille, miten ihminen tulisi kuvata, millaisena ihminen tulisi nähdä. Kuinka tämä tulisi ymmärtää? Murdochin mukaan moraalifilosofisen tutkimuksen tulisi olla realistista. Realismilla Murdoch tarkoittaa tietynlaista kykyä havaita tai ymmärtää todellisuutta. (SoG, 66, 78.) Tämä kyky tarkoittaa yhtäältä sen tiedostamista, että näkemysme ja havaintomme meitä ympäröivästä maailmasta on aina, ellemmme sitä vastaan taistele, itsekkyytemme, itsekkäiden motiiviemme muovaama. Näemme ne asiat, jotka haluamme nähdä ja olemme sokeita niille, joita emme halua nähdä. Samoin näemme asiat sellaisina kuin meille parhaiten sopii, ja jätämme itsemme kannalta epämiellyttävät asiat kokonaan huomioimatta. Esimerkkinä tai ehkä pikemminkin analogiana Murdochin tarkoittamasta asiasta on tapaus, jossa henkilö ei havaitse läheisensä mielenterveysongelmia, päihderiippuvuutta, syrjähyppyjä. Kyse ei tällöin välttämättä ole siitä, että tämä henkilö olisi havaintokyvyiltään tai ymmärrykseltään vajavainen; hän ei vain yksinkertaisesti halua nähdä itselleen epämieluisia asioita.

Toisaalta realismi ymmärrettynä kyvyksi havaita tai ymmärtää todellisuutta tarkoittaa pyrkimystä päästä eroon näistä todellisuutta vääristävistä tekijöistä. Murdochin mukaan on moraalinen vaatimus, että pyrimme tavoittamaan maailman, tai todellisuuden ”sellaisena kuin se on” meistä itsestämme riippumatta. Tässä pyrkimyksessä olennaista on itsekkäistä fantasioista ja illuusioista vapautuminen.

Murdochin mukaan moraalisisessä elämässä suurin vihollinen on nimenomaan liha-va, säälimätön ego. Ihminen on taipuvainen rakentamaan itselleen oman pienen, henkilökohtaisen maailman, sillä hän on pakkomielteidensä, pelkojensa, kateuden ja paheksuntansa sokaisema, eikä siten kykenevä näkemään todellista maailmaa. (OGG, 52, 59, 64.) Luodessaan itsekkäitä fantasioita ja illuusioita tämä ego estää meitä näkemästä todellisuutta, ja siksi sen kahleista on pyrittävä vapautumaan.

Murdoch käyttää siten termiä ”realismi” tässä yhteydessä normatiivisessa merkityksessä; realismi asettaa meille velvoitteen toimia tietyllä tavalla. Velvoitteen perusta on moraalinen. Murdochin mukaan moraalinen hyvyys on itse asiassa realismin muoto. (IP, 37; OGG, 59, 64.) Moraalisuus pitää sisällään sen, että pyrimme vapautumaan itsekkäistä fantasioistamme ja illuusioistamme, ja kohtaamaan todellisuuden rehellisesti ja totuudenmukaisesti.

Realismi Murdochilla voidaan siis tulkita tarkoittavan egoistisista illuusioista ja fantasioista vapautumista tai vapautumiseen pyrkimistä. Meistä itsestämme riippumaton todellisuus puolestaan tarkoittaa maailmaa, joka voidaan tavoittaa vain silloin kun emme muokkaa havaintojamme ja näkemyksiämme omiin tarkoituksiimme sopiviksi.<sup>4</sup> Näin ollen Murdochin käyttämiä termejä voidaan tarkastella teknisinä termeinä, joilla on moraalinen perusta, ei välttämättä ontologisina tai epistemologisina ohjelmanjulistuksina.

## Realistinen ihmiskäsitys

Murdoch tavoittelee siis realistista näkemystä ihmisestä, ja realismi on tässä yhteydessä moraalinen vaatimus. Murdochin mukaan ihmisellä, toisin kuin muilla oletetuilla hengellisillä olioilla, esimerkiksi ”Kantin enkeleillä”, on ominaisuuksia, jotka voidaan havaita ja joita voidaan tutkia. Moraalikeskustelussa nämä ominaisuudet tulisi Murdochin mukaan ottaa huomioon. (SoG, 78.) Murdochin mukaan arkikokemuksemme samoin kuin taide, erityisesti kirjallisuus, ja tiede, erityisesti psykologia, antavat meille materiaalia ihmisen ominaisuuksien tutkimukselle. Murdoch nostaa esiin Freudin teorian ihmisen mielen rakenteesta ja toiminnasta. Murdoch kieltää olevansa freudilainen eikä ota kantaa Freudin yksittäisten näkemysten oikeellisuuteen. Sen sijaan hän pitää oikeana ja tärkeänä Freudin käsitystä ihmisluonnosta. Freudin näkemysten kaltainen ihmiskäsitys ei Murdochin mukaan ole uusi tai ennennäkemätön filosofiassa, mutta se tarjoaa kuitenkin tarpeellista lisäinformaatiota ihmisen psyykestä.

Freudilainen näkemys ihmisestä on Murdochin mukaan luonteeltaan hyvin yksilöllinen ja persoonallinen. Freud näkee ihmisen psyyken egosentrisenä systeeminä tai mekanismina, jonka toimintaa ihmisen henkilökohtainen historia hyvin pitkälle determinoi ja jonka luonnollisia mieltymyksiä subjektin itsensä on vaikea kontrolloida ja ymmärtää. Mielikuvitus on järkeä voimakkaampi, eikä objektiivisuutta ja epäitsekkyyttä pidetä ihmisen luontaisina ominaisuuksina. (OGG, 51, 54.) Tästä johtuen ihmiset näkevät maailman sellaisena kuin se heille parhaiten sopii ja toimivat pohjimmiltaan itsekkäistä motiiveista.

## *Unselfing* ja ei-kenenkään näkökulma

Murdochin mukaan moraalifilosofian tai -filosofien tulee pyrkiä etsimään vastausta kysymykseen ”kuinka voimme tehdä itsestämme moraalisesti parempia?”. (OGG, 54.)<sup>5</sup> Moraalisen kehityksen olennainen osa on Murdochin mukaan se, että pyrimme irtautumaan itsekkäistä fantasioistamme ja illuusioistamme ja tavoittamaan todellisuuden totuudenmukaisesti. Totuudenmukainen todellisuus voidaan tavoittaa ainoastaan siten, että luovutaan kokonaan subjektiivisuudesta; sen tavoittamisen edellytys on persoonallisuuden ja oman itsen tukahduttaminen. Voidaankin sanoa, että Murdochin mukaan todellisuuden tavoittaminen on eräänlaista puolueettomuutta tai objektiivisuutta, joka tarkoittaa ennen kaikkea oman itsen etäännyttämistä tarkasteltavasta objektista sekä tunteilemattomasti suhtautuvan tarkkailijan roolin omaksumista. (Antonaccio 2000, 138.)

Murdoch käyttää tästä itsekkäistä fantasioista ja illuusioista vapautumiseen pyrkimisestä nimitystä *unselfing*, joka on suomennettu ”minuuden karkottamiseksi” tai ”itsen vähentämiseksi” (ks. Kaalikoski, 1993; Ruokonen, 1999). Murdochin ajatus näyttää siis olevan se, että ihmisen tulee luopua henkilökohtaisista näkemyksistään ja pyrkiä objektiivisuuteen toimiakseen moraalisesti. Miten hänen näkemyksensä näin ollen eroaa yhtäältä modernin moraalifilosofian edellyttämästä, mutta ongelmallisesta ei-kenenkään näkökulmasta? Toisaalta, mikä erottaa Murdochin moraalisen, minuutensa karkottaneen todellisuuden tavoittajan modernin moraalifilosofian liian abstraktista, historiattomasta ja persoonattomasta oliosta, jota Murdoch kritisoi?

Olellaisin ero Murdochin näkemyksen ja modernin moraalifilosofian pyrkimysten välillä on nähdäkseni se, että siinä missä moderni moraalifilosofia yleensä etsii vain yleisiä moraaliperiaatteita tai toimintaohjeita, Murdochin tavoitteet ovat huomattavasti laajemmat: tavoitteena on saavuttaa realistisempi näkemys todellisuudesta ja samalla muuttaa ihmistä moraalisesti paremmaksi. Itsensä vähentäminen ei ole vain hetkellinen tekniikka, näkökulman vaihtaminen minun näkökulmastani ei-kenenkään, tai kenen tahansa näkökulmaan moraalisesti oikean toimintatavan löytämiseksi. Sen sijaan se on jatkuva ”itsensä kehittämisprosessi”, pyhiinvaellus kohti täydellisyyttä.

Murdoch ei kuitenkaan tyydy pelkästään osoittamaan, että moraalin kannalta olennaista on pyrkiä ”minuuden karkottamiseen”, vaan hän pohtii lisäksi kysymystä, miten todellisuuden tavoittaminen ”itseä vähentämällä” voisi ylipäättään olla mahdollista. Murdoch lähtee liikkeelle siitä psykologisena faktana pitämästään asiasta, että ihmiset ovat luonnostaan kiinnittyneitä tai suuntautuneita johonkin. Siitä, millaisiin asioihin olemme kiinnittyneet tai mihin huomiomme kohdistamme, puolestaan riippuu ainakin osittain se, miten kulloisissakin tilanteissa toimimme. Yksi moraalifilosofian tärkeimmistä ongelmista Murdochin mukaan koskeekin sitä, onko olemassa tekniikkaa, jonka avulla olisi mahdollista puhdistaa ja suunnata toisin luonnostaan itsekkästä ihmisluontoa siten, että kun joudumme moraalisen valinnan tilanteeseen, voisimme olla varmoja siitä, että toimimme moraalisesti

oikein. Toisin sanoen Murdoch etsii keinoja, jotka auttavat meitä muuttamaan itseämme moraalisesti paremmaksi ihmiseksi. (OGG, 54, 56.)

Etsiessään tällaista tekniikkaa Murdoch lähtee liikkeelle rukouksesta, joka Murdochin mukaan toimii uskonnollisuudessa nimenomaan uudelleensuuntaavana ”tekniikkana”. Murdochin mukaan rukous ei ensisijaisesti ole pyytämistä tai kiittämistä, vaan rukouksessa olennaista on se, että siinä huomio kohdistetaan johonkin itsen ulkopuoliseen, joka koetaan voiman lähteenä, siis Jumalaan. Rukoukseen liittyy lisäksi ajatus armosta, yliluonnollisesta avusta, joka ohjaa ja auttaa ihmistä, ja joka ylittää empiirisen persoonallisuuden rajoitukset. Jumala voimanlähteenä tarjoaa mahdollisuuden uudelleen orientoitumiseen, sillä muualta kuin itsekkäästä egosta nouseva energia mahdollistaa ikään kuin näkökulman muutoksen. Tilanne tai asia nähdään uudessa valossa tai toisella tavalla silloin kun voima, joka saa ihmisen toimimaan, ei enää ole hänen itseksä egonsa, vaan ihmisen itsensä ulkopuolinen taho, rukouksessa siis Jumala. (OGG, 55; Antonaccio 2000, 130-1.)

Maailmassa, jossa nyt elämme, Jumala on Murdochin mukaan menettänyt sen aseman, joka hänellä aikaisemmin on ollut korkeimpana arvokkaana asiana, ja siksi Jumala ei enää voi toimia voimana, joka tarvitaan itsekkään energian uudelleensuuntaajana. Murdochin mukaan ei kuitenkaan ole yhdentekevää, mihin huomiomme suuntaamme, vaan huomion kiinnittämiseen itsensä ulkopuolelle tarvitaan oikea suunta. Jumalan tilalle tarvitaankin Murdochin mukaan muita arvokkaina pidettyjä asioita. Tällaisia arvokkaita asioita, jotka voivat toimia huomion muualle suuntaajina ovat Murdochin mukaan esimerkiksi hyveelliset ihmiset, kauneus niin luonnossa kuin taiteessakin sekä ennen kaikkea hyvyyden tai täydellisyyden idea. (OGG, 56.)

Murdochin mukaan näissä arvokkaissa asioissa tärkeää on se, että niiden kautta ihmiselle avautuu todellisuuteen yhteys, joka ei ole ihmisen omien egoististen halujen värittämää. Suuri taide tai esimerkiksi luonnon kauneus tekevät mahdolliseksi epäitsekään huomion kiinnittämisen; ne toimivat samalla tavalla voiman lähteenä kuin Jumala rukouksessa. Suuressa taiteessa voimme nähdä jotakin sellaista, mitä arkielämässä emme pysty tavoittamaan. Murdochin mukaan suuret taiteilijat pystyvät näyttämään maailman epäitsekäästi ja objektiivisesti. Katsojan tai muun taiteen kokijan rooli on Murdochin mukaan yhteneväinen; myös katsojan tulee nähdä tämä itsekkyydestä vapaa maailma niin pitkälle kuin taiteilija sen teoksessaan on pystynyt esittämään. (OGG, 65-6.)<sup>6</sup>

## Transsendentti Hyvä

Keskeisimpänä ihmisestä riippumattomana arvon lähteenä Murdochin filosofiassa on kuitenkin transsendentti Hyvä, joka ohjaa ihmisen todellisuuden tavoittelua. Ajatus transsendentista Hyvästä on Murdochin filosofian ongelmallisimpia kohtia, ja sille on annettu kommentaarikirjallisuudessa useita erilaisia tulkintoja. (ks. Antonaccio 2000.) En kuitenkaan tässä yhteydessä pysty lähemmin tätä asiaa

tarkastelemaan. Työdyn esittämään lyhyesti muutamia Murdochin omia kommentteja asiasta.

Murdochin Hyvä ei siis kuulu maailmaan eikä sitä voida myöskään määritellä. Hyvästä puhuessaan Murdoch käyttää platonistista aurinko-metaforaa: emme voi katsoa aurinkoon, valon lähdettä ei voi nähdä samalla tavalla kuin näemme ne asiat, joita sen valossa katselemme. Transsendentin Hyvän olemassaololle ei Murdochin mukaan myöskään välttämättä voida antaa filosofisia todistuksia tai asiasta vakuuttavasti filosofisesti argumentoida. Hänen mukaansa kyse on pikemminkin uskomisesta kuin tietämisestä. Hän vertaa asiaa Jumalaan uskomiseen. Jumalan olemassaoloa ei voida tieteellisesti tai filosofisesti todistaa, ja filosofiset todistukset Jumalan olemassaolosta toimivat ainoastaan hänen olemassaoloonsa jo uskovien uskonvahvistajina. Näin ollen ihmisen suhde transsendenttiin hyvään on Murdochin filosofiassa hyvin henkilökohtainen. Käsitys transsendentista Hyvästä ei muodostu universaalien, abstraktin rationaalisuuden objektiivisten pohdintojen tuloksena, vaan kyse on ihmisen henkilökohtaisista uskomuksista, asiasta, joka perustavalla tavalla määrittää sitä, millainen ihminen on, hänen persoonallisuuttaan.

Filosofisen argumentoinnin ongelmallisuus transsendentin Hyvän yhteydessä ei Murdochin mukaan kuitenkaan tarkoita sitä, että ajatus transsendentista Hyvästä tulisi jättää moraalifilosofisen tarkastelun ulkopuolelle. Päinvastoin: hänen mukaansa ihmisestä riippumattoman, transsendentin Hyvän käsitettä ja sen analysointia tarvitaan moraalifilosofiassa. Tarve nousee Murdochin mukaan ennen kaikkea siitä, että ihmisten käsitykseen moraalisuudesta ”filosofian ulkopuolella” sisältyy ajatus ihmisestä riippumattomasta hyvästä. Ihmiset ajattelevat asioiden olevan hyviä tai pahoja, oikein tai väärin. Hyvyys tai pahuus ei riipu kenenkään näkemyksistä, vaan asioiden ajatellaan todella olevan hyviä tai pahoja. Tämä on se arkielämän moraalisuuskäsitys, josta moraalifilosofian tulisi Murdochin mukaan lähteä liikkeelle.

## Lopuksi

Vaikka Murdochin filosofia ei olekaan ongelmatonta, se vaatii nostamaan esiin kysymyksen siitä, voidaanko moraalialia ja moraalisuutta tarkastella modernin moraalifilosofian tavoin tieteelliseen objektiivisuuteen ja persoonattomuuteen pyrkien ilman että samalla menetetään jotakin olennaista tarkasteltavasta kohteesta. Murdochin filosofian valossa moderni moraalifilosofia näyttäytyy persoonattomana kahdella eri tavalla. Yhtäältä universaali, objektiivinen ei-kenenkään näkökulma on täysin persoonaton. Toisaalta käsitys ihmisestä, joka tästä näkökulmasta muodostetaan, on persoonaton: ihmisten samankaltaisuutta korostetaan persoonallisten piirteiden kustannuksella. Murdoch sen sijaan tuo minuuden hyvin vahvalla tavalla takaisin moraalifilosofiseen keskusteluun. Moraalisuudessa on Murdochin mukaan nimenomaan kyse oman itsen kehittämisestä. Myös filosofointi on osa tätä henkilökohtaista kehitystä. Moraalifilosofiassa on siten henkilökohtainen moraalii-



nen velvoite pyrkiä mahdollisimman realistiseen näkemykseen käsittelemästään asiasta.

Palaamme jälleen kysymykseen siitä, kohtaavatko moraalifilosofia ja elämä toisiaan millään tasolla. Murdochin näkökulmasta kuilua moraalifilosofian ja elämän synny alun perinkään. Koko ajan kyse on yksittäisen ihmisen suhteesta häntä ympäröivään maailmaan, ja ennen kaikkea toiseen ihmiseen. Kuten Murdoch sanoo, ”mitä paremmin ymmärrämme toisten ihmisten oleva erillisiä ja erilaisia ja mitä paremmin tavoitamme sen tosiseikan, että toisella ihmisellä on yhtä vaativia tarpeita ja toiveita kuin meillä itsellämme, sitä vaikeammaksi tulee kohdella ihmistä pelkkänä välineenä.” (OGG, 66.)

Helsingin yliopisto

## Viitteet

- <sup>1</sup> Kantilaisuus tässä yhteydessä tulee nähdäkseni ymmärtää nimenomaan kantilaisena traditiona, filosofisina näkemyksinä, joiden esi-isä Kant oli, ei Murdochin tulkintana Kantin filosofiasta. Nähdäkseni Murdoch ei siis syöllisty väärään tulkintaan Kantista, kuten O'Neill (1989) väittää.
- <sup>2</sup> Tässä yhteydessä Murdoch puhuu myös siitä, että meillä ei enää ole kunnollista käsitystä perisyntistä. En kuitenkaan voi tässä tarkastella lähemmin Murdochin näkemyksiä moraalien ja uskonnon suhteesta, jossa yhteydessä perisyntin mukaan tuominen filosofiseen keskusteluun näyttäytyy Murdochin filosofiassa aivan mielekkäänä.
- <sup>3</sup> Lyhyt suomenkielinen esitys Murdochin näkemyksistä modernin filosofian ihmiskuvista, ks. Kaalikoski 1993, 133-5.
- <sup>4</sup> Murdoch kirjoittaa siitä, miten kantilais-eksistentiaalinen traditio näennäisessä neutraalisuudessaan tekee omasta näkemyksestään yleisen totuuden. En kuitenkaan pysty käsittelemään asiaa tässä yhteydessä tarkemmin. ks. Murdoch VC, Diamond 1996, 88-89.
- <sup>5</sup> Murdoch asettaa filosofin tehtäväksi vastauksen etsimisen myös kysymyksen siitä, millainen on hyvä ihminen ja voimmeko ylipäättään muuttaa itseämme paremmaksi. Jätän kuitenkin nämä kysymykset ja niihin liittyvät ongelmat tämän artikkelin ulkopuolelle.
- <sup>6</sup> Kauneuden ja moraalien yhteydestä Murdochin filosofiassa ks. Ruokonen 1999.

Lähteenä ovat Murdochin teokset ja niistä käytettävät lyhenteet

SoG”

The Sovereignty of Good Over Other Concepts”. Teoksessa: Murdoch, Iris. 1970. *The Sovereignty of Good*. Lontoo: Routledge.

OGG

”On ‘God’ and ‘Good’”. Teoksessa: Murdoch, Iris. 1970. *The Sovereignty of Good*. Lontoo: Routledge. Artikkelin julkaistu ensimmäisen kerran teoksessa: Marjorie Greene (toim.). *The Anatomy of Knowledge*. 1969. London: Routledge & Kegan Paul.

IP

"The Idea of Perfection". Teoksessa: Murdoch, Iris. 1970. *The Sovereignty of Good*.  
Lontoo: Routledge.

VC

"Vision and Choice in Morality". Proceedings of the Aristotelian Society Supplement 30,  
1956, s. 32-58.

## Muut lähteet

Antonaccio, Maria. 2000. *Picturing the Human. The Moral Thought of Iris Murdoch*. New  
York: Oxford University Press.

Diamond, Cora. 1996. " 'We are Perpetually Moralists': Iris Murdoch, Fact, and Value "   
teoksessa Maria Antonaccio ja William Schweiker (toim.) *Iris Murdoch and the Search  
for Human Goodness*. Chicago: The University of Chicago Press.

Kaalikoski, Katri. 1993: "Iris Murdochin filosofiaa". Ajatus 50, Suomen Filosofisen  
Yhdistyksen vuosikirja, 1993, s. 131-152.

Nagel, Thomas. 1986. *The View from Nowhere*. New York: Oxford University Press.

O'Neill, Onora. 1989. *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philoso-  
phy*. New York: Cambridge University Press.

Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of  
Harvard University.

Ruokonen, Floora. 1999. "Tuulihaukan tarkkailua. Kauneuden merkityksestä Iris Murdochin  
moraalifilosofiassa". Ajatus 56, Suomen Filosofisen Yhdistyksen vuosikirja, 1999, 161-  
178.

# KIELTEISET SUHTAUTUMISEMME TOISIIN HENKILÖIHIN

Niko Noponen

**K**antin kategorisen imperatiivin yhden muotoilun mukaan toista henkilöä ei saa koskaan kohdella pelkästään välineenä vaan toista on kohdeltava aina myös päämääränä itsessään. Kantin esimerkkien pohjalta henkilön pelkkänä välineenä kohtelemisen voi tulkita tarkoittavan ainakin toisen manipuloimista valehtelemalla tai tietoa pimittämällä. Koska henkilö rationaalisena toimijana pyrkii toimimaan ja toivoo voivansa toimia parhaiden saatavilla olevien perusteiden nojalla, hänen manipuloimisensa valehtelemalla tai tosiksi uskottuja seikkoja pimittämällä tekee hänen valitsemastaan toiminnasta mahdollisesti vastentahtoista: jos hän näet tietäisi jotkut hänelle saatetut uskomukset epätosiksi tai jos hänen tietoonsa olisi tullut seikkoja, joita häneltä on nyt pidetty salassa, hän olisi voinut toimia toisin. Manipuloidessani toista estän häntä siis toimimasta parhaan mahdollisen perusteen mukaan eli käytän hänessä aikaansaamaani harkinnan puutteellisuutta välineenä jonkun päämääräni aikaansaamiseksi.<sup>1</sup>

Kantilainen periaate onnistuu valottamaan, miten henkilöä ei kohdella henkilönä. Mutta siitä kuinka henkilö kohdellaan henkilönä, ei näin tulla selvittäneeksi kuin yhtä negatiivista aspektia: yksi tapa kohdella henkilöä henkilönä on olla manipuloimatta häntä. Ainoa sisällöllinen, positiivinen, joskin hyvin yleisluontoinen asia, joka henkilöistä sanotaan tai oletetaan, on se, että henkilöt toimivat perusteiden mukaan.

Tässä kirjoituksessa tarkastelen sellaisia kielteisiä suhtautumistapojamme toisiin henkilöihin, joissa toisiin suhtaudutaan kuitenkin nimenomaan henkilöinä. Kielteisyydellä en siis viittaa manipuloimiseen, välineellistämiseen tai esineellistämiseen. Kielteisten suhtautumisten merkitystä henkilöiden välisille suhteille ja yksilön persoonuudelle tulen lähestymään erityisesti Peter Strawsonin huomioiden pohjalta. Strawsonin käsittelemien suuttumuksen ja paheksunnan kytken arvostelemiseen ja kritiikkiin. Lopuksi käsitelen kielteisiä suhtautumistapoja henkilöiden ominaisuuksien ja luonteenpiirteiden yhteydessä Alasdair MacIntyren näkemyksiä hyödyntäen. Kirjoituksessa kehittelem teesiä, jonka mukaan nimenomaan kielteiset

suhtautumistavat ovat persoonaksi kehittymisen kannalta jotakin hyvin oleellista. Vuorovaikutuksen myötä tapahtuvan persoonuuden kehityksen suhteen on kuitenkin välttämätöntä aloittaa Hegelistä.

Mainitussa Kantin käsittelemässä manipulatiivisessa suhteessa toiminnan vapaus riistetään aikaansaamalla tietämättömyyttä tai harkinnan puutteellisuutta. *Hengen fenomenologian* tunnetussa jaksossa Hegel taas käsittelee suhdetta, jossa toista tietoista olentoa pakotetaan uhkaamalla: Herran vallassa on lopettaa rengin olemassaolo ja tämän uhan vuoksi rengin on toimittava herran määräämällä tavalla. Herra siis asettaa rengille päämäärät eli pakottaa tämän saamaan aikaan herran halujen tyydytyksen edellytyksenä olevia kohteita. Koska asetettujen päämäärien suhde rengin haluihin ja hänen olemassaolonsa jatkumiseen on kontingentti, renki ei voi tietää jonkin tavoittelemansa päämäärän tulleen saavutetuksi alun perin muutoin kuin herran antaman merkin nojalla. Renki ei siis voi tietää asetettujen päämäärien tulleen toteutettua muutoin kuin herran ilmaiseman tyytyväisyyden kautta. Antaessaan palautetta herra siis ilmaisee rengin epäonnistuneen jonkin päämäärän saavuttamisessa tai tunnustaa tämän onnistuneen. Renki ponnistelee saadakseen annetut päämäärät tavoitettua tekemällä työtä ja saattaa näin yrittää käyttää erilaisia välineitä ja kehitellä taitoja. Taitojensa ja välineiden toimivuuden renki voi kuitenkin käsittää ainoastaan herran kautta. Kehittäessään itselleen taitoja toteuttaa herran tahtomia päämääriä, renki tiedostaa omat taitonsa eli havaitsee kykynsä toimia jonkin tahdotun päämäärän aikaansaamiseksi omista haluistaan ja luonnollisista toimintadispositioistaan riippumattomaksi: mikäli hänellä on jokin taito, hän kykenee saamaan annetun tavoitteen aikaan niin tahtoessaan.

Herran ja rengin välisessä suhteessa herran asettamat päämäärät ja antamat palautteet ovat edellytyksenä rengin oppimiselle tai kehitykselle. Renki voi tulla tietoiseksi taidostaan ainoastaan toiselta saamansa tunnustuksen kautta. Kun renki tulee tietoiseksi taidostaan, hän kehittyi, eli se, mitä hän on hänen omasta työstään johtuen, muovautuu. Työn kautta kehitetyt taidot muodostavat sen, mitä hän nyt on luontaisten taipumustensa ohella: taito ei ole taipumus, koska hänellä ei ole halua saada aikaan sen mahdollistamia asioita, mutta hän voi saada niitä aikaan niin tahtoessaan. Taidot antavat toimijalle käsityksen itsestä, sekä omista piirteistä että niihin liittyvistä mahdollisuuksista. Se, mikä näin ilmenee itselle, ei siis ole vain jotain luonnostaan annettua.<sup>2</sup>

Seuraavien kahden seikan vuoksi on mahdollista sanoa, että hegeliläisessä herran ja rengin suhteen kehittälyssä ei kuitenkaan luonnehdita ensisijaisesti henkilön suhdetta toiseen henkilöön: ensinnäkään suhteessa ei ole kysymys suhteesta toiseen henkilöön *henkilönä*, koska herra ei pyri käsittelemään toista henkilöä, vaan käyttämään tätä välineenä; toiseksi, kummankaan tämän käytännöllisen suhteen osapuolista ei tarvitse olettaa olevan henkilö. Hegeliläinen tarkastelu luonnehtii kuitenkin henkilöksi kehittymistä, sen edellytyksiä ja esteitä. Tällaisen suhteen edellyttämän tunnustuksen ilmaisemisen myötä hyväksikäytetty saattaa näet muuttaa itse itseään ja tulla tietoiseksi omista taidoistaan. Tällaisen tunnustuksen ei kuitenkaan tarvitse olla millään muotoa ”hyväntahtoista”: persoonan kehityksen

edellytyksenä olevaa tunnustusta ei ole täytytyt aikoa nimenomaan persoonan tunnustukseksi, vaan persoonaa konstituoiva tunnustus on voitu toimittaa välineellisenä vaiheena pyyteellisen päämäärän saavuttamiseksi. Herra pyrkii vain hyötymään rengistään eikä renki ole tietenkään vapaa suhteessa herran valtaan. Taitojensa tiedostamisen myötä renki kuitenkin saavuttaa vapautta suhteessa luontoon: hän tulee tietoiseksi mahdollisuudestaan toimia vastoin luonnollisia taipumuksiaan eli vastoin mieltymyksiään ja aversioitaan niin tahtoessaan *ja* hänen on nyt mahdollista saada asioita aikaan niin tahtoessaan. Työnsä ja tunnustuksen kautta rengistä on tullut jotakin, mitä hän ei ole ollut. (Kaikessa vallassaankin herra taas on edelleenkin vain ja ainoastaan sitä, mitä hän luontaisine taipumuksineen on.)

Myös hegeliläiseltä kannalta siinä, mistä henkilönä olemisessa eli persoonuudessa on *viime kädessä* kysymys, järjellisyydellä on epäilemättä *ratkaiseva* merkitys. Mutta herra–renki-suhteen kehittäminen antaa viitteen siitä, että persoonuuden kannalta *perustavanlaatuisempia* lienevät työn ja tunnustuksen myötä kehkeytyvät ominaisuudet.

Kantilainen näkemys onnistui luonnehtimaan henkilöiden välistä suhdetta ainoastaan negatiivisesti kertomalla, mistä henkilöiden välisessä suhteessa ei ole kysymys. Hegeliläisessä tarkastelussa taas ei ole lähtökohtaisesti kysymys henkilöiden välisestä suhteesta, mutta se tuo esille kaksi persoonan tai henkilön käsitteeseen liittyvää keskeistä tekijää: toisaalta sen, kuinka persoonuuteen kuuluvat luonne ja tahto kehittyvät (vain) suhteessa toiseen; ja toisaalta sen, kuinka välineellistävä hyväksikäyttö estää välineellistävää kehittymistä henkilöksi tai henkilönä<sup>3</sup>. Jälkimmäinen seikka antaa perusteita pyrkiä toisten kanssa muunkaltaisiin kuin välineellisiin suhteisiin. Mutta hegeliläinen näkemys myös kertoo, kuinka persoonan kannalta oleellisia ominaisuuksia voi syntyä jollekulle, joka ei (vielä) ole henkilö ja jota ei tietoisesti pyritä kohtelemaan henkilönä, mikäli tälle kuitenkin annetaan palautetta onnistumisista ja epäonnistumisista.

Seuraavaksi siirryn käsittelemään sellaisia suhteitamme toisiin, joissa toisiin suhtaudutaan henkilöinä mutta joissa suhtautuminen on kaikesta huolimatta kielteistä.

Peter Strawsonin esitelmän ”Freedom and Resentment” (1962) lähtökohtana on rankaisemisen ja moraalisen tuomitsemisen yhteensopivuus determinismin kanssa<sup>4</sup>. Strawson ei halua käsitellä rankaisemista tai sen yhteyttä moraaliseen tuomitsemiseen, syyllisyyteen, vastuuseen ja vapauteen suoraan vaan keskittyä vähemmälle analyysille jääneisiin asenteisiin ja tunteisiin kuten kiitollisuus, suuttumus, anteeksianto, rakkaus ja loukkaantuminen. Näistä erityisesti paheksunta (*indignation*) ja suuttumus (*resentment*) ovat moraalisen tuomitsemisen ja rankaisemistoiminnan naapurustossa. Koska suuttuminen ja paheksuminen ovat rankaisemisen ja moraalisen tuomitsemisen kanssa jotakin samankaltaista ja samansuuntaista, näiden tunteiden tai asenteiden voisi myös olettaa asettuvan yhteen sopimattomaan suhteeseen determinismin kanssa. (1962, 187-190.)

Nämä asenteet ja tunteet liittyvät tavallisiin ihmisten välisiin suhteisiin. Toisin kuin rankaisukäytänteiden kohdalla suuttumuksen, paheksunnan ja muiden senkaltaisten *reaktiivisten asenteiden* kohdalla tietynlainen ulkopuolisuus tai etäännyttävä irrottautuminen ei ole Strawsonin mukaan mahdollista. Suuttumus on henkilökohtainen asenne, joka liittyy itseän kohdistuneeseen pahantahtoisuuteen tai välinpitämättömyyteen. (1962, 190-191.) (Suuttumme esimerkiksi jollekulle joka paiskaa oven kiinni nenämme edessä tai antaa sen selvästi tietien sulkeutua, kun kätemme ovat täynnä kannettavaa.)

Strawson nostaa esille seuraavan kysymyksen: millaisten seikkojen huomioiminen voi tehdä suuttumuksen sopimattomaksi suhtautumistavaksi, poistaa sen tai ehkäistä sen syntymistä? Ensimmäiseen ryhmään kuuluvat sellaiset ilmaisujen avulla esitetyt syyt kuten ”hän ei tiennyt”, ”hän ei käsittänyt”, ”hänen oli tehtävä se”, ”hänellä ei ollut vaihtoehtoja” jne. Näin muotoillut seikat eivät kuitenkaan saa meitä suhtautumaan itse henkilöön toisella tapaa, vaan ne liittyvät pikemminkin olosuhteisiin tai hänen persoonansa suhteen satunnaisiin tekijöihin. Nuo syyt eivät millään tavoin saa meitä olettamaan, että kyseiseltä henkilöltä ei voisi vaatia tietynlaisia asioita ja etteikö hän voisi noita vaatimuksia täyttää tai myös jättää niitä täyttämättä ja etteikö hänelle näin ollen voisi jossakin toisessa tilanteessa suuttua. (1962, 192-193.)

Toisentyypiset syyt eroavat ensimmäisistä huomattavasti: ”hän ei ollut oma itsensä”, ”hän toimi jälkihypnoottisen suggestion alaisena”, ”hän on vasta lapsi”, ”hän on toivottoman skitsofreeninen”, ”hänen mielensä on täysin kieroutunut”, ”se oli jonkinlaista pakonomaista toimintaa”, ”hän on moraalisesti alikehittynyt”. Tämänkaltaisilla ilmaisuilla esitetyt syyt kutsuvat meidät näkemään kohteen toisenlaisessa valossa ja suhtautumaan häneen sen mukaisesti. (1962, 193-194.)

Strawson painottaa, että ensimmäisten suuttumusta poistavien tai ehkäisevien seikkojen kohdalla asenteemme kyseiseen henkilöön on edelleen tavanomainen *osallisen henkilökohtainen asenne*. Jälkimmäisten syiden noustessa esille suhtautumistapamme taas muuttuu ottaessamme kohteeseen *objektiivisen asenteen*: tarkastelemme häntä kenties sosiaalipolitiikan tai jonkinlaisen hoidon tai jopa käsittelyn kohteena, katsomme hänen tarvitsevan lääkitystä tai koulutusta tai hoitoa tai jopa hoitelua, tai kenties katsomme parhaaksi vältellä häntä. Tällainen objektiivinen asenne voidaan toki omaksua myös muulloin tarpeen vaatiessa, vaikka suhtautuisimmekin sen kohteena oleviin henkilöihin edelleen myös osallisen henkilökohtaisesti. Mutta on huomioitava, että vaikka tämä objektiivisen suhtautumistavan mahdollisuus on olemassa ja voimme turvautua siihen aika-ajoin aina joksikin aikaa tarpeen vaatiessa, *osallisen reaktiiviset asenteet ja tunteet ovat inhimillisen luontomme kannalta perustavanlaatuisempia eivätkä luontaisina vältettävissä*. (1962, 195-197.)

Moraalisen paheksunnan (*moral indignation*) asenne on suuttumuksen kaltainen mutta eroaa tästä siinä, että sen ollessa kyseessä ei itse olla jonkun pahantahtoisuuden tai välinpitämättömyyden kohteena. Paheksomme kun havaitsimme jonkun kohtelevan jotakin kolmatta osapuolta epäasiallisilla tavoilla. Paheksuja asettuu ikään kuin tuon kolmannen ikävästi kohdellun henkilön sijaan ja Strawson kut-

suukin paheksuntaa ”vikaariseksi” asenteeksi tai tunteeksi (*vicarious attitude or feeling*). Paheksunnan vikaarinen reaktiivinen asenne toimii Strawsonin mukaan kuitenkin samalla tavalla kuin suuttumuskkin: samat kohdetta tai olosuhteita koskevat tekijät tekevät tuosta asenteesta sopimattoman ja saavat luopumaan siitä ja ottamaan sen tilalle objektiivisen asenteen. Vikaaristen reaktiivisten tunteiden lisäksi tunnemme myös itseemme kohdistettuja reaktiivisia tunteita kuten syyllisyyttä tai häpeää. Muiden itseemme kohdistavat reaktiiviset tunteet juuri tyypillisesti saavat aikaan itsen kohdistuvia reaktiivisia asenteita. (1962, 199-201.)

Silloin kun suhtaudumme toiseen kielteisesti mutta henkilökohtaisesti, eli kun suutumme jollekulle tai paheksomme jotakuta hänen toimiensa tähden, katsomme hänet vastuulliseksi toimijaksi. Samalla katsomme suuttumuksen tai paheksunnan kohteen myös kuuluvan yhteisöömme. Nämä meissä nousevat ja pintansa pitävät reaktiiviset asenteet osoittavat, että meillä on henkilökohtainen suhde kohteeseen. (1962, 199-202.)

Reaktiivinen tunne tai asenne kertoo kohdetta koskevista uskomuksista: reaktiivinen asennoituminen siis tarkoittaa, että kohteena olevaa toimijaa pidetään vastuullisena. Reaktiiviset asenteet eivät ole vain subjektiivisia tuntemuksia, vaan myös oleellisesti henkilökohtaisen suhteen ilmauksia. Suuttumus osoittaa, ettei kyseisenlainen toiminta ole hyväksyttävää, mutta se myös kertoo suuttuttajan kuuluvan vielä yhteiseen yhteisöön, jossa kommunikoidun kritiikin eli perustelujen ja korjausvaateiden vaikutusmahdollisuuksiin uskotaan. Myös itsen kohdistuvat reaktiiviset tunteet sisältävät oletuksen vastuusta ja näin ollen toisiin kohdistuvien reaktiivisten asenteiden yhteisölliseksi tarkoitukseksi tai funktioksi voidaan katsoa pyrkimys saada suuttumuksen tai paheksunnan kohde näkemään itse itsensä syyllisenä ja vastuullisena sekä tuntemaan ja toimimaan sen mukaisesti.

Strawsonin kanta muistuttaa kantilaista moraalisuusnäkemystä siinä suhteessa, että henkilökohtainen asenne toiseen tarkoittaa tämän pitämistä vapaana toimijana. Mutta henkilökohtaisen suhtautumistavan perusta on hänen mukaan henkilökohtaisissa reaktiivisissa *tunteissamme*. Tällaisten tunteidemme tai suhtautumistapojemme suhteen olemme kuitenkin lähtökohtaisesti passiivisia: emme tavoittele niitä ja niiden ilmaisemista vaan tunteina ne pikemminkin nousevat meissä ja pyrkivät ilmenemään ulospäin (vaikka voimme toki oppia sekä hillitsemään että myös näyttämään niitä). Suhtautuminen toisiin henkilöihin nimenomaan henkilöinä on siis meille jotakin luonnollista eikä ainakaan lähtökohtaisesti tai alunalkajaan harkittua. Tässä suhteessa Strawson tuntuu asettuvan David Humen ja Adam Smithin kaltaisten ”sentimentalistien” kannalle.

Onko siten edes mieltä kysyä, voisimmeko tutkimuksen kautta tulla käsittämään, että *ei* ole olemassa olentoja, joille voisi suuttua tai joita voisi paheksua – eli joita voisi pitää vapaina ja vastuullisina. Vaikka voimme kuvitella ja tulla uskomaan, että toisia ”henkilöitä” ei ole, luontaiset tuntemis- ja käyttäytymistäipumuksemme saavat meidät toimimaan toisin. Ihmisluontoomme kuuluu taipumus pitää joitakin toisia olentoina sellaisina, että reaktiiviset asenteemme ja tunteemme heitä kohtaan eroavat oleellisesti asenteistamme ja tunteistamme, joita meillä on

joitakin toisenlaisia olentoja kohtaan tai tiettyjen seikkojen vallitessa noita samoja henkilöinä pitämiämme olentoja kohtaan<sup>5</sup>. Tämä ei tee näistä reaktiivisista tunteista rationaalisia, mutta tämä Strawsonin osoittama tiettyjen kielteisten tunteiden ja vastuullisuuden yhteys asettaa kysymyksen luonnollisten taipumusten ja järjen hallitseman toiminnan suhteesta uudenlaiseen valoon<sup>6</sup>.

Tunteiden evoluution ja sosiaalisten funktioiden selvittäminen voi osaltaan auttaa meitä ymmärtämään paremmin itseämme ja toisiamme sosiaalisina toimijoina mutta tunteet eivät ole kuitenkaan valmiita synnynäisiä ja perinnöllisiä taipumuksia, sillä totuttautumisella, kasvatuksella ja muiden palautteella on keskeinen rooli tunteiden kehittymiselle<sup>7</sup>. Tunteiden kehittyminen ja niiden toiminta meissä on osa sosiaalistumisprosessia ja siihen kuuluvaa kommunikaatiota. Tässä prosessissa tunnedispositioista tulee myös oleellinen osa yksilöä, niiden konstituoidessa osaltaan suhteellisen vakaina taipumuksina yksilön luonnetta. Mikäli tiettyjen reaktiivisten tunteiden sosiaalinen semantiikka liittyy oleellisesti toisten pitämiseen vastuullisina, vapaina ja itseään hallitsemaan kykenevinä, tällaisten tunteiden ilmaiseminen saattaa osaltaan kohteitaan tiedostamaan itsensä hallitsemisen ja vastuullisuuden mahdollisuuden. Sen, minkälaisiin tapoihin ja toimintamuotoihin nämä tunteet liittyvät, ei kuitenkaan tarvitse olla luontaisesti määrättyä. Dispositio tuntee ja ilmaista häpeää muiden paheksuessa tai suuttuessa voi olla yleisinhimillinen taipumus, vaikkei olisikaan mitään tiettyjä toimintamuotoja, ominaisuuksia tai muuta sellaista, jonka vuoksi häpeää on taipumus tuntea<sup>8</sup>.

Suututtaessa tai paheksuttaessa katsotaan kohteen siis olevan vastuussa jostakin, mitä hän on itse saanut aikaan. Mutta millaiset teot, tekemättä jättämiset tms. sitten saavat aikaan suuttumusta ja paheksuntaa? Bernard Williams tulkitsee ”kohdistetun syytteen” tarkoittavan, että ”syytettävää henkilö kohdellaan henkilönä, jolla oli *peruste* toimia oikein kyseisen asian kohdalla, mutta joka ei sitä tehnyt” (1995 [1989], 43; kursivointi NN:n)<sup>9</sup>.

Niitä toimintatapoja, joiden toteuttamisen vuoksi kohteelle suututaan tai tätä paheksutaan tai syytetään, ei kuitenkaan tarvitse olla sisällöllisesti määrättyjä. Jonkin yhteisön jäsenten reaktiivisten asenteiden aiheena olevat toimintatavat voivat epäilemättä valikoitua evolutionaarisesti: reaktiiviset asenteet kohdistuvat sellaisiin toimintatapoihin, jotka ovat tietynlaisia ominaisuuksia omaavien yhteisön yksilöille vallitsevassa ympäristössä vahingollisia ja lisääntymistä haittaavia. *Yksilöille peruste* olla toimimatta kyseisen yksilöllisesti tai kollektiivisesti vahingollisten toimintatapojen mukaisesti ei kuitenkaan ole noiden toimintatapojen laatu tai seuraukset sinänsä, vaan se, että niiden toteuttaminen saa aikaan itsen kohdistuvia vahingollisia tai epämiellyttäviä reaktioita.

Yksilön perusteilla toimia tiettyjen yhteisön kannalta hyödyllisten toimintatapojen mukaisesti ei siis välttämättä ole mitään asiallista yhteyttä niiden seikkojen käsittämiseen, miksi kyseiset toimintatavat ovat yhteisölle ja kenties yksilölle itselleen hyväksi. Reaktiivisten asenteiden eli eräänlaisen ”moraalisen kritiikin” toimivuus voi perustua pelkästään luontaisiin taipumuksiin välttää epämiellyttäviä reaktiivisia asenteita. Tällainen kritiikki ei varsinaisesti anna perusteita sille,



miksi yksilön on vältettävä kysymyksessä olevaa toimintaa, ominaisuutta tms. muutoin kuin toimintaan ulkoisesti liittyvien luontaisesti vältettävien subjektiivisten epämiellyttävien tuntemusten vuoksi. Luontaisista taipumuksistamme emme kuitenkaan ole vastuussa.

Hegeliläinen tarkastelu painotti palautteen ja tunnustuksen merkitystä mutta myös toisen asettamia päämääriä, joita itsellä ei ole perusteita tavoitella kuin kontingenttien syiden vuoksi: toisen on asetettava päämääriä (vähintäänkin mallien muodossa), joita itsellä ei ole luontaista taipumusta pyrkiä toteuttamaan, ja toisen on osoitettava, milloin jokin tällainen päämäärä on tullut saavutettua.

Taitojen kohdalla kriitikkistä voidaan puhua objektiivisessa ja sisällöllisessä mielessä: on oltava käsitys (deskriptio) jostakin osaamista vaativasta toimintamuodosta, on tunnistettava intentionaalinen yritys toteuttaa tuota toimintaa ja on ilmaistava arvostelma onnistumisesta tai epäonnistumisesta. Joku voi esimerkiksi tunnistaa yritykseni soittaa viululla sävelasteikon ja kritisoida suorittamaani toimintaa ja siten soittotaitoani. Tällainen kriitikko ei toimintaani kritisoidessaan kuitenkaan suhtaudu minuun henkilönä kielteisesti vaikka hän sekä tunnustaa tietyt henkilöydelleni olennaiset piirteet että suhtautuu kielteisesti arvostellen toimintaani: kriitikko tunnistaa minut pyrkiväksi toimijaksi katsoen minut tuon intentionaalisen, vaikkakin puutteellisen toiminnan aikaansaajaksi. Mutta toimintani puutteellisuudesta moittiessaan, kriitikko ei suhtaudu *minuun* kielteisesti, mikäli hän arvostelee taitoni puutteellisuutta: koska en *osannut* soittaa asteikkoa puhtaammin, en olisi *voanut* soittaa sitä puhtaammin, eli minua *ei* ole mieltä syyttää sanomalla, että minun olisi *pitänyt* soittaa paremmin.

Oman työn ja toiselta saadun tunnustuksen kautta saavutetut taidot tai osaamiset ovat persoonuutta konstituivia ominaisuuksia. Taito ei kuitenkaan anna itsessään perusteita toiminnalle: vaikka osaan tehdä jotakin, ei minulla ole syytä tehdä sitä ellen saavuta sitä hyväksikäyttämällä jotakin muuta. Taidot antavat mahdollisuuksia saada asioita aikaan – eli eräänlaista arbitraarista vapautta ilman päämääriä – mutteivät perusteita toiminnalle.

Osaamisen muodot tai taidot voivat kuitenkin muodostua, liittyä tai kehittyä toimintamuodoiksi, joita toteutetaan niiden itsensä takia ja joilla ei ole mitään niiden itsensä ulkopuolisia päämääriä. Tällaiseen tekemiseen tai toimintaan Aristoteles viittaa sanalla *praksis*. Aristoteelisen perinteen pohjalta Alasdair MacIntyre (1985 [1981], 187) luonnehtii tällaisia toimintamuotoja eli käytäntöjä seuraavasti: ”*Käytännöllä* tarkoitan sellaista johdonmukaista ja monimutkaista sosiaalisesti vakiintunutta inhimillistä yhteistoiminnan muotoa, jonka kautta kyseiseen toimintamuotoon sisäisessä suhteessa olevat hyvät asiat realisoituvat silloin, kun pyritään saavuttamaan ne erinomaisuuden standardit, jotka ovat ominaisia tuolle toimintamuodolle ja myös osittain sitä määrittäviä, sillä seurauksella, että näin laajennetaan järjestelmällisesti inhimillisiä kykyjä erinomaisuuden saavuttamiseksi sekä inhimillisiä käsityksiä kyseiseen toimintaan kuuluvista päämääristä ja hyvistä asioista.”

Ymmärrän ”erinomaisuuden standardien” (*standards of excellence*) ja ”ihmillisten kykyjen erinomaisuuskin saavuttamiseksi” (*human powers to achieve excellence*) tarkoittavan taitoja ja niiden kehittämistä. Käytäntöä ei voi MacIntyre mukaan palauttaa pelkästään joukoksi teknisiä taitoja, mutta ”jokainen käytäntö vaatii tiettyjen teknisten taitojen harjoittamista” (1985 [1981], 193). Perusteena (*reason*) jonkin tietyn käytännön harjoittamiselle ja pyrkimykselle tulla oivallisemmaksi sen edellyttämässä taidoissa on kuitenkin juuri kyseiselle käytännölle sisäisesti hyvien asioiden (*internal goods*) saavuttaminen.

Käytännöt ovat yhteistoiminnallisia vahvemmassa mielessä kuin taidot: sen lisäksi, että jokaisen käytännön omaksuminen edellyttää sen vaatimien taitojen oppimisen vuoksi toisia henkilöitä, näiden auktoriteettia ja näiltä saatua tunnustusta, jokaisen käytännön sisäisten päämäärien saavuttaminen edellyttää myös muiden kyseisen käytännön harjoittajien arvioimista, näiden onnistumisten tunnustamista ja heidän erinomaisuuksistaan ja heidän saavutustensa oivallisuudesta oppimista (MacIntyre 1985 [1981], 190). Siinä missä taitoja ei voi erottaa itsehillinnästä, ei myöskään käytäntöjä voi erottaa inhimillistä vuorovaikutusta koskevista hyveistä. Kun toteutetaan jotakin taitoa toimitaan samalla (mahdollisesti) joitakin luontaisia taipumuksia vastaan, jotta saavutettaisiin joitakin muita asioita. Yhteistoiminnallinen käytäntö taas edellyttää toisten käytäntöön osallistuvien saavutusten puolueettoman objektiivista arvioimista, asettumista itse muiden arvioitavaksi sekä tietyille uhille ja menetyksille altistumista. Kun harjoitetaan jotakin käytäntöä, toimitaan asiaan kuuluvien taitojen ohella samalla vähintäänkin implisiittisesti myös joidenkin hyveiden mukaan. MacIntyren mukaan käytäntöjen harjoittaminen edellyttää ainakin rehellisyyttä, oikeudenmukaisuutta ja rohkeutta (1985 [1981], 191-192).

Jokainen spesifi käytäntö edellyttää tiettyjä taitoja, omaa erityislaatuista osaamista ja siinä edistymistä, mutta jokainen käytäntö edellyttää siis myös yleisempiä luonteenpiirteitä eli hyveitä. Käytäntöjen sisäiset päämäärät tarjoavat perusteita toiminnalle eli perusteita *sekä* tiettyjen taitojen harjoittamiselle ja pyrkimykselle edistyä niiden suhteen *että* harjaantumiselle rehellisyydelle, oikeudenmukaisuudessa ja rohkeudessa<sup>10</sup>. Toisin kuin taidot, joita henkilöllä on valta harjoittaa valintansa ja harkintansa mukaan, hyveet taas ovat luonteenpiirteitä, joita ei voi käyttää tahtonsa mukaan välineellisesti vaan ne vaativat ja motivoivat toimimaan tilanteista ja seurauksista riippumatta. Vaikka hyveet saattavat myös estää omien mieltymysten toteuttamista, hyveitä on kuitenkin peruste yrittää hankkia ja harjoittaa, sillä ilman näitä toisten henkilöiden myötävaikutuksella hankittuja ominaisuuksia ei ole mahdollista saavuttaa käytännölle sisäisiä hyviä asioita ja niiden vaatimia taitoja.

Hyveitä tarvitaan, harjoitetaan ja vaaditaan myös käytäntöjen ulkopuolisessa yhteisöelämässä. Vaikka suuttumus, paheksunta tai moite ei voikaan koskea taitamattomuudesta johtuvaa epäonnistumista tai toiminnan virheellisyyttä, se voinee koskea hyveiden puutteesta johtuvaa epäonnistumista tai toiminnan virheellisyyttä. Kielteisissä henkilökohtaisissa reaktiivisissa asenteissa voi siis olla kysymys eettisestä kritiikistä, mikäli sen ei katsota koskevan ainakaan pelkästään puutteelli-

suutta tapojen- tai sääntöjenmukaisuudessa, vaan myös puutteellisuutta tiettyjen luonteenominaisuuksien eli hyveiden suhteen. Suutimme tai paheksomme, mikäli jonkun henkilön toiminta kohtelee itseämme tai jotakin kolmatta osapuolta jonkin hyveen vastaisesti, kuten huijaten, pelkurimaisesti tai epäreilusti. Hyveen puutteen vuoksi kohdistettu syyte voidaan myös ymmärtää syytteeksi siitä, että syytetyllä henkilöllä olisi ollut peruste toimia toisin, vaikka hän ei niin tehnyt.

Sekä taidot että hyveet ovat henkilöiden hankittuja ominaisuuksia, jotka eivät voi kehkeytyä muutoin kuin vuorovaikutuksessa toisten kanssa ja toisilta saadun palautteen myötä. Nämä ominaisuudet muodostavat oleellisen osan henkilön persoonasta ja inhimilliselle elämälle luonteenomaisia *praxis*-toimintamuotoja harjoittavilla toimijoilla on myös perusteita pyrkiä kehittämään niin erilaisissa taidoissa kuin yleisemmissä hyveissäkin yhdessä toisten kanssa. Tällainen kehitys eli näiden ominaisuuksien hankkiminen ei vain ole mahdollista ilman toisilta saatua kielteistä palautetta.

Helsingin yliopisto

## Viitteet

- <sup>1</sup> Kuuluisa muotoilu löytyy *Tapojen metafysiikan perustuksen* II luvun 1. jaksosta (s. 118-121). Tulkintaani ovat värittäneet ainakin Korsgaard (1986, 330-337) ja MacIntyre (1985 [1981], 23-24).
- <sup>2</sup> Mukaelmani, jossa olen korostanut suhteen tuloksena rengin itselleen kehittämää taitoa, perustuu *Phänomenologien* jaksoon ”Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des Selbstbewusstseyns; Herrschaft und Knechtsschiff” (IV.A). Hegelillä ”eine Geschicklichkeit” (taito, taituruus, jonkin tietyn asian osaaminen) esiintyy kyseisessä jaksossa ainoastaan kerran, jakson viimeisessä virkkeessä.
- <sup>3</sup> Välineellistäminen estää herraa kehittämästä toisaalta siinä heikommassa mielessä, ettei se edesauta sitä, ja toisaalta siinä vahvemmassa mielessä, että hyväksikäytetty ei voi antaa herralle sellaista palautetta ja tunnustusta, jota tämän henkilönä oleminen ja kehittyminen edellyttää.
- <sup>4</sup> Kyseinen useissa kokoelmissa julkaistu esitelmä on yksi viimeaikaisen vastuuta ja erityisesti vastuun ja determinismin yhteensopivuutta koskevan keskustelun tärkeimmistä lähtökohdista (ks. Fischer 1999; kielteisiä asennoitumistapoja tarkastelevat strawsonilaisittain taas Langton 2001 ja Bennett 2002). Jatkossa en puutu determinismi-kysymyksen kuin alaviitteessä 5.
- <sup>5</sup> Determinismin ja vapauden ynnä vastuun suhdetta koskevaan ongelmaan Strawsonin (1962, 198-199) kanta näyttäisi siis olevan seuraavanlainen: ei ole mahdollista edes kunnolla kysyä, kuinka näihin osallisen henkilökohtaisiin asenteisiin olisi rationaalista suhtautua, vaikka determinismi osoittautuisikin todeksi, sillä vaikka tulisimmekin uskomaa determinismin teesin olevan totta, niin tämä ei kuitenkaan auttaisi tai saisi meitä luopumaan noista tuntemis- tai asennoitumistavoistamme. Strawsonin argumentointi muistuttaa tältä osin humelaista käsitystä rationaalisen skeptisismän mahdollisuudesta ihmisluonnon taipumusten ohjaamassa käytännössä (ks. erityisesti Burnyeat 1980). Jos taas pohdimme yleisiä perusteita luopua reaktiivisista tunteistamme ja asenteistamme

muita kohtaan, pohdimme Strawsonin mukaan ylipäättään henkilökohtaisista suhteista luopumista, jotka eivät mitenkään välttämättä kytkeydy determinismiin.

- 6 Strawsonin tavoin myös Plamenatz (1967, 174-178, 181-186) tuntuu kiistävän retributiivisten ja muiden kielteisten tunteiden irrationaalisuuden (toisin kuin esim. Mackie 1982, jonka mukaan retributiivisten tunteiden perusteettomuus juuri osoittaa, kuinka moraalisuus ylipäättään on vailla rationaalista oikeutusta). Neurologi Antonio Damasion tunteiden fysiologiaa käsittelevässä tutkimuksessa keskeisellä sijalla ovat aivovaurioiden vuoksi tunteettomiksi muuttuneet mutta muuten älylliset kykynsä säilyttäneet ihmiset, jotka ovat kuitenkin tunteidensa ohella menettäneet samalla myös kykynsä harkintaan ja elämänsä hallintaan (vt. myös Damasio 2001 [1994], 34-35, 171-173 ja Strawsonin erottelu henkilökohtaisen vastuullisuuden olettavien reaktiivisten tunteiden ja objektiivisen suhtautumistavan välillä). Knuuttila 1999 on hyvä johdatus länsimaisten tunnekäsitysten historiaan ja Deigh 1994 esittelee viimeaikaista tunteita ja erityisesti niiden kognitiivista luonnetta koskevaa filosofista keskustelua.
- 7 Suuttumuksen ja muiden kielteisten tunteilla on oleellinen rooli kädellislajien lasten kasvatuksessa ja yhteisöjen toiminnassa: ks. de Waal 1998 [1996], 102-128, 170-179; tunteiden evoluutiosta Cosmidas ja Tooby 2000.
- 8 Punastumisesta nimenomaan ihmislajille ominaisena piirteenä ks. de Waal 1998 [1996], 129-132.
- 9 Williams katsoo perusteiden (*reasons*) olevan aina myös jonkinlaisia haluja (*desires*), sillä hänen mukaansa perusteista voidaan viime kädessä puhua johdonmukaisesti ainoastaan sisäisinä perusteita (*internal reasons*), jotka motivoivat toimintaa (1981 ja 1995 [1989]). Hän sanoo kuitenkin käsittävänsä halut laajasti siten, että niihin voi sanoa kuuluvan evaluaatiotaipumuksia, tapoja suhtautua emotionaalisesti, henkilökohtaisia uskollisuuksia ja erilaisia hankkeita, joihin toimija sitoutuu (1981, 105 ja 1995 [1989], 35). Williams viittaa myös samankaltaiseen erotteluun, kuin mitä Strawson tekee henkilökohtaisen ja objektiivisen asenteen välillä: ”ihmisiä tuon käsittelymekanismin [syyttämisen] tuolla puolen [. . .] pidetään toivottomina tai vaarallisina luonteina sen sijaan, että heitä pidettäisiin sopivina kohteina syytöksille” (1995 [1989], 43).
- 10 Aristoteelisen käsityksen mukaan muiden hyveiden mukainen toiminta edellyttää myös käytännöllisen järkevyyden hyvettä mutta hyveiden tai taitojen harjoittamista ei ole mahdollista eksplikoida sääntöinä tai ohjeina, vaan ne ovat oleellisesti henkilöiden ominaisuuksia (ks. Noponen 2002). Vaikka hyveitä ei aristoteelisessa mielessä voikaan palauttaa sääntöihin tai lakeihin, on myös laeilla sanktioineen MacIntyren mukaan oma tehtävänsä myös aristoteelisessa yhteisömallissa (1985 [1981], 150-154).

## Lähteet

- Bennett, C. 2002. ”The Varieties of Retributive Experience”. Julkaisussa *Philosophical Quarterly*, Vol. 52, No. 207, 145-163.
- Burnyeat, M. F. 1980. ”Can the sceptic live his scepticism?”. Teoksessa M. Schofield, M. Burnyeat ja J. Barnes (toim.), *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford: Clarendon Press, 20-53.
- Cosmidas, L. ja Tooby, J. 2000. ”Evolutionary Psychology and the Emotions”. Teoksessa M. Lewis ja J. M. Haviland-Jones (toim.), *Handbook of Emotions* (2nd ed.), New York - London: The Guilford Press, 91-115.

- Damasio, A. 2001 [1994]. *Descartesin virhe: emootio, järki ja ihmisen aivot* [*Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Brain*]. Suom. Kimmo Pietiläinen, Helsinki: Terra Cognita.
- Deigh, J. 1994. "Cognitivism in the Theory of Emotions". Julkaisussa *Ethics*, Vol. 104, No. 4, 824-854.
- Fischer, J. M. 1999. "Recent Work on Moral Responsibility". Julkaisussa *Ethics*, Vol. 109, No. 4, 93-139.
- Hegel, G. W. F. 1980 [1807]. *Phänomenologie des Geistes*. Teoksessa *Gesammelte Werke, Bd. 9*, toim. Wolfgang Bonsiepen ja Reinhard Heede. Düsseldorf: Meiner.
- Kant, I. 1931 [1785]. *Tapojen metafysiikan perustus* [*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*]. Teoksessa *Siveysopilliset pääteokset*, suom. J. E. Salomaa, Porvoo: WSOY, 67-161.
- Knuutila, S. 1999. "Tunteet". Teoksessa T. Airaksinen (toim.), *Minä vuonna 2000*, Helsinki: Otava, 68-101.
- Korsgaard, C. M. 1986. "The Right to Lie: Kant on Dealing with Evil". Julkaisussa *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 15, No. 4., 325-349.
- Langton, R. 2001. "Virtues of Resentment". Julkaisussa *Utilitas*, Vol. 13, No. 2, 255-262.
- MacIntyre, A. 1985 [1981]. *After Virtue: a Study in Moral Theory*. 2nd ed., London: Duckworth.
- Mackie, J. L. 1982. "Morality and the Retributive Emotions". Teoksessa T. Stroup (toim.), *Edward Westermarck: Essays on His life and Works*, Acta Philosophica Fennica, Vol. 34, Helsinki, 144-157.
- Noponen, N. 2002. "Käytännöt ja instituutiot". Teoksessa S. Pihlström, K. Rolin ja F. Ruokonen (toim.), *Käytäntö*, Helsinki: Yliopistopaino, 134-144.
- Plamenatz, J. 1967. "Responsibility, Blame and Punishment". Teoksessa P. Laslett ja W. G. Runciman (toim.), *Philosophy, Politics and Society (third series)*, Oxford: Basil Blackwell, 173-193.
- Strawson, P. F. 1962. "Freedom and Resentment". Julkaisussa *Proceedings of the British Academy*, Vol. 48, 1-25.
- de Waal, F. 1998 [1996]. *Hyväluontoinen: oikean ja väärän alkuperä ihmisessä ja muissa eläimissä* [*Good Natured: the Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*]. Suom. K. Pietiläinen, Helsinki: Terra Cognita.
- Williams, B. 1995 [1989]. "Internal reasons and the obscurity of blame". Teoksessa *Making Sense of Humanity and other Philosophical Papers 1982-1993*, Cambridge: Cambridge University Press, 35-45.
- Williams, B. 1981. "Internal and External Reasons". Teoksessa *Moral Luck*, Cambridge: Cambridge University Press, 101-113.

# USKOMATON SYLLISYYDEN TUNNE

Juha Räikkä

Syällisyyden tunne on moraalifilosofian kannalta tärkeä ja siihen liittyy useita teoreettisesti kiinnostavia kysymyksiä. Yksi kysymys on, miten henkilö voi tuntea syällisyyttä teosta, jonka hän uskoo olevan täysin hyväksyttävä ja moitteeton. Seuraavassa pohdin tämän kysymyksen ratkaisuvaihtoehtoja lyhyesti.

Näyttäisi siltä, että ankaran uskonnollisen kasvatuksen saanut henkilö voi tuntea syällisyyttä esimerkiksi avatessaan television, vaikka hän on ajat sitten hylännyt uskonsa ja tietää, ettei television katselussa ole pääsääntöisesti mitään väärää. Jos näin todellakin on, silloin on selitettävä, miten on mahdollista, että ihminen voi tuntea moraalista syällisyyttä teosta ilman, että hän myös uskoo olevansa siihen syällinen, toisin sanoen ilman, että hän uskoo, että hänen tekonsa on moraalisesti tuomittava tai että siihen ainakin liittyy moraalisesti tuomittavia piirteitä. Henkilön syällisyyden tunne tekonsa vuoksi näyttäisi nimittäin edellyttävän uskomusta syällisyydestä, siis arvostelmaa, jonka mukaan hän on toiminut väärin tai tehnyt ainakin jotakin pahaa. Olettakaamme kuitenkin, ettei tosiasiaassa ole mahdollista tuntea moraalista syällisyyttä, jos ei samalla usko moraaliseen syällisyyteen. Tällöin on selitettävä, miksi kuitenkin näyttää siltä, että tällainen on mahdollista – esimerkiksi uskonnollisten tabujen kohdalla. Useimmat ratkaisuehdotukset edustavat tätä strategiaa.

Voitaisiin ajatella, ettei *tabu-tapauksissa* koettu tunne todella ole syällisyyden tunne. Ehkä henkilölle tulee vain ikäviä muistoja tai muita kiusallisia tunteita tai tuntemuksia, jotka muistuttavat syällisyyden tunnetta? John Rawls (1972, 482) oli tätä mieltä, sillä hänestä aito syällisyyden tunne johtaa haluun pahoitella edesottamuksiaan, ja näinhän ei esimerkiksi tabu-tapauksissa tapahdu. Rawlsin ratkaisun ongelma on kuitenkin siinä, että ainakin joissakin tabu-tapauksissa koettava tunne näyttäisi olevan nimenomaan syällisyyden tunne. Itse asiassa tabu-tapaukset toimivat vastaesimerkkinä ajatukselle, että syällisyyden tunteeseen liittyy aina halu omien tekojen pahoitteluun. Tietenkin muitakin vastaesimerkkejä on: kun henkilö tuntee syällisyyttä siitä, että hän pelastui tulipalosta, jossa kymmenet muut menehtyivät, hän voi haluta pahoitella korkeintaan tapahtunutta, ei tekojaan – jos hän pitää niitä moitteettomina. Tabu-tapauksissa koettava syällisyys ja *pelastumis-*

*syllisyys* muistuttavat toisiaan siinä, että niissä molemmissa *syllisyttä* tunteva uskoo omien tekojensa olevan moitteettomia. Niiden ero näyttäisi olevan siinä, että tabu-tapauksissa *syllisyden* tunteen kohde on teko, esimerkiksi television avaaminen, kun taas pelastumissyllisydessä se on tapahtuma, vaikkapa jääminen henkiin muiden mennehtyessä. Melko usein pelastumissyllisyys selitetään tavoil-la, jotka eivät sovellu tabu-tapausten selittämiseen. (Näin tehdään esimerkiksi J. David Vellemanin ratkaisussa.)

Ehkä tabu-tapauksissa ihminen sittenkin uskoo *syllisyteensä*, vaikka hän väittää muuta? Henkilöllä voi olla tiedostamaton uskomus *syllisydestään* samalla, kun hän tietoisesti uskoo *syttömyteensä*. Hän voi myös olla itsensä pettjä, joka itse asiassa uskoo vain *syllisyteensä*, vaikka näkeekin perusteiden osoittavan muualle. (Niin sanotussa käänteisessä itsepetoksessa henkilö muodostaa perusteiden vastaisen uskomuksen, jonka hän toivoisi olevan epätosi.) Ehkä on myös mahdollista, että uskomus *syllisydestä* vain käväisee henkilön mielessä ja että tämä selittää *syllisyden* tunteen.

Tällaiset ratkaisut ovat kuitenkin ongelmallisia. Väite, että tosiasiaassa henkilö tiedostamattaan uskoo *syllisyteensä*, vaikka hän itsepintaisesti väittää muuta, on epäilyttävä, jos ainoa syy ajatella, että tällainen salainen uskomus on olemassa, on toive filosofisen ongelman ratkaisemisesta. Toinen seikka on, että ainakin joissakin tabu-tapauksissa ihminen on täysin varma uskomuksestaan, että hän on *syttö*n. Puhuttaessa itsepetoksesta ajatellaan tavallisesti, että henkilö on asiastaan jossakin merkityksessä *epävama*, aivan kuin hän arvelisi olevansa sittenkin väärässä. Näkemys, että mielessä *käväisevä* uskomus selittäisi *syllisyden* tunteen, on ongelmallinen taas siksi, että on vaikeaa ymmärtää, miksi tunne *syllisydestä* jatkaisi olemassaoloaan, jos sen edellytyksenä oleva uskomus lakkaa olemasta. Epäilemättä tunne voi jättää kokijalle huonon mielen, ponnottoman olon tai muuta sellaista, mutta näissä on tuskin enää kyse tunteista, vaan pikemminkin tuntemuk-sista – ja ne eivät kai edellytä uskomuksia, edellyttäen etteivät ne tunteiden tavoin suuntaudu maailmaan ja koske jotakin asiaa.

Mutta ehkä ihminen tabu-tapauksissa sittenkin uskoo *syllisyteensä*, ei tiedos-tamattaan tai petoksen kautta tai vain hetkellisesti, vaan aidosti ja tavanomaisessa mielessä? On tärkeää huomata, että henkilö saattaa hyvinkin uskoa television katselun olevan moraalisesti kiusallista, vaikka hän uskoisikin sen olevan kaikki seikat huomioon ottaen täysin hyväksyttävää. Hän voi uskoa television katseluun liittyvän moraalaisia kustannuksia vaikkapa siksi, että hän uskoo, että television katselu loukkaa hänen vanhempiaan ja ettei omia vanhempia pitäisi loukata. Se, etteivät vanhemmat välttämättä tiedä tästä paheellisesta harrastuksesta, ei asiaa juuri muuta. Margaret Taylor (1985, 86) on pohtinut asiaa huomauttamalla, että *syllisyden* tunteeseen voi riittää tieto siitä, että on tehnyt jotakin *kiellettyä* – ajatusta kiellon järkevyydestä ei välttämättä tarvita. Joku voi pitää kiellon rik-komista sinänsä moraalisenä kustannuksena tai nähdä kiellon rikkomisen johtavan moraalisten kustannusten syntyyn, vaikka pitäisikin itse kieltoa naurettavana ja perusteettomana (ks. myös Greenspan 1992, 291).

Moraalisiin kustannuksiin perustuva ratkaisu on kiinnostava ja voi selittää joitakin tabu-tapauksia. Kaikkia tilanteita se tuskin kuitenkin selittää. Ongelmana on, että on helppoa kuvitella tapauksia, joissa henkilö *ei* näe toiminnassaan vähäisimpiäkään moraalisia kustannuksia. Eivät kaikki ihmiset välitä esimerkiksi vanhempiansa reaktioista. Toinen seikka on, että ihmiset tuntevat toisinaan *häpeää*, eivät syyllisyyttä, kun he tietävät tekevänsä tekoja, joita muut paheksuvat, mutta he itse eivät. Syyllisyyden tunteen ja häpeän suhteita on tarkasteltu esimerkiksi teoksessa *Katumuksen filosofia* (2003).

Mutta eikö syyllisyyden tunteen synty tabu-tapauksissa ole sittenkin melko helppoa selittää? Yksinkertainen selitys sille, miksi henkilö voi tuntea syyllisyyttä teosta, jonka hän uskoo olevan täysin hyväksyttävä, on tietysti se, ettei tunteilla ja uskomuksilla ole mitään tekemistä keskenään, varsinkaan uskomuksilla, jotka koskevat oikeaa ja väärää, hyvää ja pahaa. Jos tunteilla ei ole tämänkaltaista kognitiivista sisältöä, ne eivät voi olla ristiriidassa uskomusten kanssa. Ehkä tunteet koostuvat pelkistä tuntemuksista tai haluista tai tuntemusten ja halujen yhdistelmästä. Mikäli näin on, silloin on täysin ongelmatonta tuntea syyllisyyttä ja uskoa syyttömyyteen. Tämä ratkaisu voi tyydyttää niitä, jotka ajattelevat, että eri tunteet voidaan erottaa toisistaan olettamatta, että niillä on kognitiivinen sisältö. Tällainen ajatus ei kuitenkaan ole täysin ongelmaton, ja se hylätään esimerkiksi kaikissa niin sanotun komponentiaalisen tunneteorian versioissa. Jotta henkilö voisi esimerkiksi tuntea pelkoa, hänen on ajateltava, että jotakin pelottavaa on tai voi olla olemassa – olipa se sitten kuinka epämääräistä tahansa. Muuten kyseessä ei yksinkertaisesti ole pelon tunne.

Edellyttääkö tabu-tapauksiin liittyvän ongelman ratkaisu kannanottoa siihen, minkälaiset teoriat tunteiden luonteesta ovat uskottavia? Ehkäpä ei. Ongelma voidaan nimittäin pyrkiä ratkaisemaan *vaikutelman* käsitteellä. Vaikutelmilla on kognitiivinen sisältö, ja vaikutelmia on erilaisia. Kun henkilö katsoo vedessä olevaa keppiä, se *näyttää* taivuttavan veden pinnassa, vaikka tiedämmekin hyvin, ettei keppi tosiasiassa taitu. Arvovaikutelmissa jokin ratkaisu voi vaikuttaa hyvältä, vaikka tiedämmekin, ettei se tosiasiassa ole hyvä – esimerkiksi toisen oluen tilaaminen lounastauolla. Vaikutelmien yhteinen piirre on se, etteivät ne aina häviä, vaikka muodostamme niiden kanssa päinvastaisen käsityksen asioista (vrt. Koistinen 1996, 18). Onko niin, että ihmisellä voi jossakin tilanteessa olla sellainen vaikutelma, että hän on toiminut moitittavasti, vaikka hän varsin hyvin tietää, että kaikki on itse asiassa hyvin? Miksipä ei. Tällainen vaikutelma on sisällöltään moraalinen arvostelma, ja se voi olla peräisin esimerkiksi lapsuuden moraalikasvatuksesta. Entä voidaanko syyllisyyden tunne tabu-tapauksissa selittää sillä, että se perustuu vaikutelmaan, joka tosin tiedetään virheelliseksi? Mahdollisesti. Tämä riippuu siitä, hyväksymmekö näkemyksen, jonka mukaan vaikutelmien vaikutus tunne-elämäämme voi olla vahvempi kuin niiden kanssa ristiriidassa olevien uskomusten vaikutus. Mikäli tämä hyväksytään, ongelma ratkeaa, mutta silloin olisi epäilemättä kiinnostavaa selvittää, *miten* vaikutelmien vaikutus voi olla uskomusten vaikutusta vahvempi. Ehkä filosofeille riittää tieto, että näin vain on.



Vaiutelmiin perustuva ratkaisu välttää muiden ratkaisutapojen ongelmat. Vaiutelmaratkaisussa ei väitetä, ettei tabu-tapauksissa tunneta aitoa syyllisyyttä. Ratkaisussa ei jouduta oletamaan tiedostamattomia uskomuksia eikä sitä, että syyttömydestään vakuuttunut henkilö on jotenkin epävarma kannastaan tai että syyllisyyden tunne voi jatkua vaikka tunteen kognitiivinen edellytys puuttuu. Ratkaisussa ei myöskään väitetä, että tabu-tapauksissa ihminen näkee toiminnassaan välttämättä ainakin joitakin moraalaisia kustannuksia. Lisäksi on huomattava, ettei vaiutelmaratkaisu perustu kannanottoon siitä, mitkä tunneteorioiden voimat ovat hyväksyttäviä.<sup>1</sup>

R. John Wallacen (1998, 41–46) ratkaisu irrationaalisen syyllisyyden ongelmaan on sukua vaiutelmaratkaisulle. Wallacen mukaan on erotettava käsitteet ”vaatimuksen hyväksyminen” (engl. ”accept a demand”) ja ”vaatimuksessa pitäytyminen” (engl. ”hold oneself to a demand”). Vaatimukset, joita ihminen on valmis puolustamaan ja joita hän itse käyttää päätöksissään, ovat henkilön hyväksymiä vaatimuksia. Vaatimukset, joissa ihminen *pitäytyy*, ovat sen sijaan sidoksissa niin sanottuihin reaktiivisiin tunteisiin, esimerkiksi syyllisyyden tunteeseen. Useimmiten vaatimukset, jotka henkilö hyväksyy, ovat myös sellaisia, joissa hän pitääytyy. Jos ihmisen mielestä on väärin varastaa, hän myös tuntee syyllisyyttä varastaessaan tai pian sen jälkeen. Mutta aina näin ei ole. Toisinaan käy niin, että henkilö pitääytyy vaatimuksessa, jota hän ei itse asiassa hyväksy. Näissä tapauksissa ihminen tuntee syyllisyyttä toimiessaan vaatimusta vastaan – vaikkapa vaatimusta olla katsomatta televisiota – vaikkei hän hyväksykään vaatimusta. Vaatimukset, joissa ihminen pitääytyy, ovat siis arvostelmia, jotka liittyvät muun muassa syyllisyyden tunteeseen kertoen syyllisyyden tunteen sisällön ja mahdollistaen sen, että syyllisyyden tunne ylipäänsä on syyllisyyden tunne (eikä esimerkiksi epämääräistä pahaa oloa). Wallacen ratkaisu ei herätä kysymystä, jonka vaiutelmaratkaisu herättää, siis kysymystä vaiutelmien hämmästyttävästä voimasta tunteisiimme. Wallacen ajattelussa syyllisyyden tunne liittyy käsitteellisesti juuri vaatimuksessa pitäytymiseen. Se, *hyväksyykö* henkilö jonkun vaatimuksen vai ei, on syyllisyyden tunteen kannalta yhdentekevää.<sup>2</sup>

Vaiutelmaratkaisun sovellusalue näyttäisi kuitenkin olevan laajempi kuin Wallacen ratkaisun sovellusalue. Henkilö voi tuntea pelkoa pimeässä metsässä, vaikka hän ajattelee ja hokee itselleen, että metsä on täysin turvallinen. Tämä ilmiö voidaan yrittää selittää vaiutelman käsitteellä. Vaikka kulkija uskoo, että metsä on turvallinen, hänellä on vaiutelma sen vaarallisuudesta, mikä selittää pelon tunteen. Vaiutelma metsän vaarallisuudesta ei tosin ole tarkasti analoginen oikeaa ja väärää koskevien vaiutelmien kanssa. (Patricia Greenspanin (1988, 18–19) mukaan pelon tunteelle riittää *ajatus* vaarasta, varsinaista uskomusta tai arviota ei tarvita).

Tabu-tapaukset voivat tuntua melko harvinaisilta, mutta tosiasia ne lienevät jokseenkin yleisiä. On useita varsin arkisia tilanteita, joissa ihmiset ovat varmoja kannastaan, mutta kokevat silti syyllisyyttä. Metsästäjä voi tuntea syyllisyyttä nykiessään kaunisten metsän eläintä. Terroristi voi tuntea syyllisyyttä räjäyttäessään

linja-autoja vakaumuksensa puolesta. Perheenäiti voi tuntea syyllisyyttä siitä, ettei silitä perheensä lakanoita kuten hänen äidillään oli tapana.

## Kiitokset

Olen kiitollinen Olli Koistiselle ja muille turkulaisfilosoifeille hyödyllisistä kommenteista. Kiitoksen ansaitsevat myös yleisökysymyksiä esittäneet kuulijat Jyväskylän kollokviossa 13. p:nä tammikuuta 2003.

Turun yliopisto

## Viitteet

- <sup>1</sup> Toisinaan puhutaan niin sanotuista kuvitelluista tunteista. Tällaisilla tunteilla tarkoitetaan esimerkiksi surun tunnetta, joka johtuu vaikkapa elokuvan roolihahmon kuolemasta. Vaikka katsoja mainiosti tietää, ettei sankari todellisuudessa ole kuollut, hän suree silti. Kuvitellut tunteet ovat nimestään huolimatta aitoja tunteita, ja niitä voidaan pyrkiä analysoimaan *mielikuvan* käsitteellä. Taitava ohjaaja saa katsojassa aikaan mielikuvan, että sympaattinen sankari on ikuisiksi ajoiksi poistunut joukostamme ja joku on menettänyt rakkaansa, ja tämä mielikuva on surun tunteen osatekijä. Se, että katsoja tietää mielikuvan epätodeksi, ei surun tunteen syntymistä estä, koska mielikuva säilyy – ainakin elokuvan ajan. Kuvitelluissa tunteissa mielikuva koskee tosiasiaa, esimerkiksi sitä, onko ihanteellinen ihmisyksilö kuollut. Yksi vaihtoehtoinen tapa analysoida kuviteltuja tunteita on sanoa, että esimerkiksi elokuvaohjaaja saa meidät ajattelemaan jotakin *todellista* tapahtumaa, jota sitten suremme. Tällaisen analyysin ilmeinen ongelma on kuitenkin siinä, ettei sureva katsoja pysty tavallisesti ainakaan nimeämään surulleen muuta syytä kuin sankarin kuoleman.
- <sup>2</sup> Vaikutelmaratkaisu ei herätä kysymystä vaikutelmien oudosta voimasta tunteisiimme, mikäli niiden nähdään olevan käsitteellisessä, ei vain kausaalissa, suhteessa tunteisiin.

## Lähteet

- Greenspan, Patricia S. 1988. *Emotions & Reasons*. London: Routledge.
- Greenspan, Patricia S. 1992. "Subjective Guilt and Responsibility", *Mind* 101, 287-303.
- Koistinen, Olli. 1996. "Weakness of Will in Spinoza's Theory of Human Motivation", *North American Spinoza Society Monograph* 4, 3-19.
- Rawls, John. 1972. *A Theory of Justice*. Oxford: Clarendon Press.
- Räikkä, Juha. 2003. *Katumuksen filosofia*. Helsinki: WSOY.
- Taylor, Margaret. 1985. *Pride, Shame, and Guilt: Emotions of Self-Assessment*. Oxford: Clarendon Press.
- Wallace, R. Jay. 1998. *Responsibility and the Moral Sentiments*. Cambridge: Harvard University Press.



# VIII





# VOIVATKO KOLLEKTIIVIT OLLA PERSOONIA?

Ilkka Niiniluoto

Filosofiassa sovellettavaa käsiteanalyysin menetelmää luonnehditaan usein seuraavilla askelilla: ensin valitaan jokin arkikielessä tai tieteessä vaihtelevilla tavoilla esiintyvä termi, seuraavaksi sille annetaan eksplikaatio eli täsmennetty määritelmäehdotus, ja sitten tätä ehdotusta koetellaan tutkimalla sen sovellettuutta erilaisiin tapauksiin ja tilanteisiin. Jos tulokset ovat filosofisen intuitiomme mukaisia, olemme tyytyväisiä, mutta kielteisessä tapauksessa joudumme joko tarkistamaan määritelmää tai korjaamaan omaa intuitiotamme.

Hyvän esimerkin käsiteanalyysin soveltamisesta tarjoaa John Lockesta alkanut ja yhä jatkuva väittely persoonallisen identiteetin kriteereistä (ks. Shoemaker ja Swinburne 1984; Shoemaker 1995). Vastaavalla tavalla voimme tutkia persoonan käsitteelle annettuja määritelmiä. Tässä esityksessä tarkastelen yhtä testitapausta, joka näyttää helposti unohtuvan filosofien persoona-teorioista: jo roomalaisen oikeuden perintöön liittyen juristeilla on ollut tapana puhua ”oikeushenkilöistä” (engl. *legal person, juridical person*). Yritän osoittaa, että persoonaan tavallisesti liitettävät määrittelevät tuntomerkit sopivat varsin hyvin kollektiiveihin, kuten yhdessä toimivat henkilöryhmät, yhteisöt ja instituutiot. Tällä huomiolla on mielenkiintoisia seurauksia sosiaalisten entiteettien ontologian ja etiikan kannalta.

## Persoonan määritelmät

Persoonan käsitteeseen on filosofian traditiossa tavallisesti liitetty kolmenlaisia määreitä: (i) ontologisia, (ii) funktionaalisia ja (iii) normatiivisia.

(i) Boethiuksen klassisen määritelmän mukaisesti persoona on ”yksilöllinen substanssi, jolla on järki”. Yleisesti onkin hyväksytty lähtökohta, jonka mukaan persoonat ovat *yksilöitä* (ks. Strawson 1959; Harré 1983). Ontologisella tasolla voimme edelleen erottaa toisistaan teorit siitä, minkälaisista aineksista persoonat muodostuvat. *Idealististen* teorioiden mukaan persoona on henkinen substanssi

tai sen ajallisesti jatkuva osa, kun taas *materialistien* mukaan persoonat ovat aineellisia olioita. Materialismin jyrkkä muoto on *fysikalismi*, jonka mukaan persoonat voidaan kuvata jäännöksettömästi fysikaalisen kielen avulla - esimerkiksi persoona redusoidaan organismiksi, jolla on rakenteellisesti kompleksinen aivojen ja keskushermoston järjestelmä. Sen sijaan *emergentit materialistit* ja *dualistit* hyväksyvät teesin, jonka mukaan persoonaan liittyy aina kahdentasoisia, toisiinsa redusoitumattomia määreitä, fysikaalisia ja mentaalisia. Tämä käsitys esiintyy jo John Locken persoonallista identiteettiä koskevassa keskustelussa 1689. Peter Strawsonin (1959) mukaan persoonilla on aina sekä fysikaalisia tiloja ilmaisevia M-attribuutteja että tietoisuuden tiloja ilmaisevia P-attribuutteja. Persoonien syntyyn ja olemassaoloon liittyvät myös niiden sosiaaliset suhteet, joiden kautta niistä tulee – Popperin termin – maailma 3:n olioita (ks. Niiniluoto 1990, luku 3). Joseph Margolis (1978) ilmaisee saman ajatuksen luonnehtimalla persoonia emergentteinä kulttuurienteetteinä, jotka ovat ruumiillistuneita (*embodied*) fysikaaliseen aistimiskykyiseen ruumiiseen.

(ii) Boethiusta seuraten persoonan määritelmään on tavallisesti liitetty joitakin kognitiivisia kykyjä tai toimintoja, kuten *järki*. Tämä vastaa Aristoteleen tunnettua määritelmää, jonka mukaan ihminen on rationaalinen eläin. Locken määritelmässä persoonalta edellytetään järjen lisäksi *itsetietoisuutta* (*reflection*), johon liittyy persoonan kyky tarkastella itseään samana olentona eri aikoina ja eri paikoissa. Tällainen itsetietoisuus edellyttää toisen kertaluvun mentaalisia attribuutteja: esimerkiksi persoona näkee ja ajattelee, mutta myöskin tietää näkevänsä ja ajattelevansa joitakin asioita. Lisäksi itsetietoisuus edellyttää ajan tajua ja sen myötä *muistia*, jonka kautta persoona Locken mukaan konstituoituu ”itsenä” (*self*). Sisäisen havainnon eli introspektion kautta persoona siten identifioi itsensä *minänä*, joka voi viitata itseensä ensimmäisen persoonan pronomiinilla ’minä’ (ks. Niiniluoto ja Stenman 1988). Vastaavasti minusta erillisessä henkilössä voin kommunikaation kautta tunnistaa toisen persoonan, joka on minulle ’sinä’.

Järjellisytyteen liittyy myös kyky käyttää *kieltä*, jota on usein pidetty persoonallisuuden edellytyksenä. Ernst Cassirerin ja Eino Kailan mukaan ihmiset ovat ”symboleja käyttäviä eläimiä”. Charles Taylorin (1985) luonnehdinnan mukaan ihmiset ovat ”itseään tulkitsevia eläimiä”. Itsetietoisuuteen kytkeytyy ihmisen *intentionaalisuus*, mentaalisten tapahtumien suuntautuneisuus, jota Brentanon teesin mukaan ei voi palauttaa ekstensionaalisen (esimerkiksi fysikaalisen) kielen kuvauksen tasolle. Intentionaalisuus merkitsee myös persoonan kykyä toimia *agentina*, jolla on *vapaaksi tahdoksi* kutsuttu mahdollisuus asettaa autonomisesti toiminnalleen päämääriä ja suorittaa valintoja vaihtoehtoisten tekojen välillä.

Wilfrid Sellarsin (1975) mukaan arkiajattelumme ”ilmikuvaan” kuuluvat oliot ovat ensisijaisesti henkilöitä (*persons*), joiden intentionaalinen toiminta erotetaan elottomiin olentoihin liittyvistä tapahtumista. Jos esimerkiksi sanomme, että tuuli kaatoi talon, emme väitä tuulen toimivan intentionaalisesti. Sellarsin tieteellisen realismin mukaan ”tieteellinen kuva” on kuitenkin ontologisesti primäärinen ilmiokuvaan nähden, joten hän joutuu pohtimaan, lisääkö ”henkilöiden käsitejärjestelmä” tai ”moraalisen agentin viitekehys” jotain ontologisesti merkittävää tieteellisen

kuvan tunnustamiin tosiasioihin. Sellarsin kielteisen vastauksen radikalisoimista edustaa Paul Churchlandin eliminatiivinen materialismi, jossa arkipsykologiaa pidetään täysin virheellisenä ja hylättävänä ”teorianana”. Toisenlaista antireduktio-nistista kantaa edustavat Margolis (1978) ja Taylor (1985).

(iii) Immanuel Kantin mukaan persoonat ovat *päämääriä sinänsä*, joita ei koskaan saa kohdella pelkkinä välineinä. Näin persoonan autonomian ajatuk-seen liitetään moraalinen ja normatiivinen ulottuvuus, jonka mukaan jokaisella persoonalla on itseisarvo. Persoonat ovat *moraalisia subjekteja*, joilla on vastuuta omista teoistaan. Niillä on myös moraalisia *oikeuksia ja velvollisuuksia*, jotka koskevat niiden suhteita itseensä ja muihin olioihin.

Kaikkia persoonan ulottuvuuksia (i), (ii) ja (iii) on pidettävä tärkeinä. Yhteen- vetona voidaan todeta, että persoonat ovat kognitiivisilla kyvyillä varustettuja yksilöitä, itseisarvoisia olioita, jotka intentionaalisen toimintansa vuoksi ovat myös moraalisia subjekteja.

## Persoonan käsitteen ala

Olioiden hierarkiaa voidaan nyt tarkastella suhteessa yllä esitettyyn persoonan määritelmään. On selvää, että paradigmaattinen esimerkki persoonasta on normaaleilla kyvyillä varustettu *ihmisyksilö*. Kaikkien muiden tämän käsitteen so- vellutusten voidaan väittää olevan eri tavoin ongelmallisia, ehkäpä esimerkkejä kyseenalaisesta ”personifioinnista”. Esimerkiksi ellemme ”personalistien” tapaan kannata idealistista panpsykismia, jonka mukaan kaikkia olioita voidaan tarkastella ajattelukykyisinä persoonina, joudumme sulkemaan tämän käsitteen ulkopuolelle järkeä vailla olevat *luonnonesineet*, kuten kivet ja kannot. Materialismin pohjalta ei ole myöskään perusteita hyväksyä olemassaoleviksi ruumiittomia henkiolen- toja, kuten *jumalia* ja *enkeleitä*, joten tällä perusteella myös teismi eli usko persoonalliseen jumalaan on hylättävä. Problemaattisen tapauksen muodostavat *eläimet*, joilla on kokemuksia ja mentaalisia tiloja. Usein on kuitenkin argumen- toitu, että eläimiltä puuttuvat toisen kertaluvun mentaaliset tilat ja niiden myötä itsetietoisuus, vapaa tahto ja moraalinen harkinta, jotka ovat persoonallisuuden välttämättömiä ehtoja.

Tietokoneille ja niiden ohjaamille *roboteille* voidaan sopivien sisäisten repre- sentaatioiden kautta liittää propositionaalisia asenteita, jopa ”metakognitioksi” kutsuttuja toisen kertaluvun viittaussuhteita, mutta silti voidaan väittää, että ainakaan nykyisillä tietokoneilla ei ole aitoa kykyä itsensä tunnistamiseen (ks. Niiniluoto 1990, luku 4). Siten niitä ei voi pitää persoonina. Ongelmallisempia rajatapauksia ovat ihmisen ja koneiden yhdistelyn tuloksena syntyvät *kyborgit* (ks. Niiniluoto 2002).

Mielenkiintoisen tapauksen muodostavat *juridiset persoonat* eli *oikeushenkilöt*, kuten korporaatit, yritykset ja yhdistykset, joilla on lain määrittämiä oikeuksia ja velvollisuuksia. Onko tämän käsitteen käytössä kyse luvattomasta metaforasta? Vai olisiko meillä perusteita ajatella, että tällaiset keinotekoiset kollektiiviset so-



siaaliset entiteetit voivat olla persoonia? Aloitan tämän kysymyksen tarkastelun kollektiiveihin mahdollisesti liittyvistä kognitiivisista kyvyistä ja etenen sitten niiden edellytyksiin toimia moraalisisina subjekteina.

## Kollektiiviset uskomukset

Klassisen tiedon määritelmän mukaan X tietää että p jos ja vain jos (a) X uskoo että p, (b) p on tosi, ja (c) X:llä on perusteita sille että p. Perinteisessä tieto-opissa oletetaan, että tiedon subjekti X on yksilö. Jotta voisimme soveltaa tätä määritelmää tapaukseen, jossa subjekti X on ryhmä G, meidän tulisi antaa ehdot ilmaisuille muotoa ‘ryhmä G uskoo että p’ ja ‘ryhmällä G on perusteita sille että p’.

Ryhmäuskomuksen käsite ei olisi kovin mielenkiintoinen, jos se yksinkertaisesti palautuisi ehtoon, jonka mukaan *kaikki* (tai ainakin useimmat) G:n jäsenistä uskovat että p. Merkitään tätä ehtoa

$$(1) \quad B_{Gp} = \text{Kaikille } a \text{ joukossa } G \text{ pätee: } B_a p,$$

missä  $B_a p$  merkitsee: a uskoo että p. Esimerkiksi jokaisella samassa aamujunassa Helsingistä Jyväskylään matkustavalla henkilöllä on luultavasti samansisältöinen uskomus, jonka mukaan hän istuu kyseisessä junassa. Tämä numeerinen ehto ei kuitenkaan onnistu ilmaisemaan ideaa, jonka mukaan ryhmän jäsenten kesken vallitsee joitakin uskomiseen liittyviä suhteita.

Vaikutusvaltaisen ehdotuksen teki David Lewis (1969) analysoidessaan ”konventioiden” luonnetta. Lewisin mukaan ryhmien sitoumukset sisältävät *iteroituja* eli toistettuja episteemisiä tai doksastisia operaattoreita. *Konventio* on säännönmukaisuus R yhteisön C käyttäytymisessä: yhteisössä C on yleistä tietoa, että melkein kaikki C:n jäsenet noudattavat R:ää, odottavat melkein kaikkien C:n jäsenten noudattavan R:ää, ja pitävät hyvänä R:n noudattamista sillä ehdolla, että useimmat muutkin tekevät niin. Yhteisössä C on *yleistä tietoa* (*common knowledge*) että p jos ja vain jos (melkein) jokaisella C:ssä on perusteita uskoa että p ja (melkein) jokaisella C:ssä on perusteita uskoa että (melkein) jokaisella C:ssä on perusteita uskoa että p.

Täsmennettyjä ryhmäuskomusten määritelmiä ovat esittäneet Margaret Gilbert (1989) ja Raimo Tuomela (1995). Määritellään ensin ryhmän G *yhteinen uskomus* (*mutual belief*) että p seuraavasti: kaikki G:n jäsenet uskovat että p, kaikki G:n jäsenet uskovat että kaikki G:n jäsenet uskovat että p, ja niin edelleen:

$$(2) \quad MB_{Gp} = B_{Gp} \& B_G B_{Gp} \& \dots$$

Tuomela ehdottaa, että operaattorin  $B_G$  toistot voidaan lopettaa jonkin äärellisen määrän n jälkeen, minkä jälkeen vaaditaan, että G:n jäsenillä on taipumus muodostaa samanlainen uskomus tasolla n+1. Tämän jälkeen ryhmän G *yhteinen me-*

*uskomus (shared we-belief)* että  $p$  määritellään seuraavasti: jokainen  $G$ :n jäsen uskoo että  $p$  ja lisäksi uskoo että ryhmässä  $G$  on yhteinen uskomus että  $p$ :

(3) Kaikille  $a$  ryhmässä  $G$  pätee:  $B_{a,p}$  ja  $B_a MB_{G,p}$

(mts. 325). Ehto (3) on sama kuin  $B_{G,p}$  &  $B_G MB_{G,p}$ , joten (2) ja (3) ovat olennaisesti sama vaatimus – vain sillä erolla, että (3) sisältää operaattorille  $B_G$  yhden iteraation enemmän kuin (2).

Yhteisen me-uskomuksen käsitettä voidaan modifioida tilanteisiin, joissa ryhmässä  $G$  on jokin hierarkkinen auktoriteettijärjestelmä. Tämä on tyypillistä esimerkiksi silloin, kun  $G$  on tiedeyhteisö, sillä tällöin  $G$ :n jäsenillä on omat erikoisalansa. Tiedeyhteisö uskoo jotain fysiikasta, jos sen luotettavimmat fyysikkojäsenet uskovat näin ja muut hyväksyvät heidän auktoriteettinsa, ts. ovat taipuvaisia tai velvollisia hyväksymään heidän uskomuksensa. Tällöin ei tarvitse edellyttää, että kaikki  $G$ :n jäsenet tuntevat toisensa ja aktuaalisesti uskovat samat asiat.

Kun ryhmäuskomukset on onnistuttu määrittelemään, *kollektiivisen tiedon* määrittelmä voi olla muotoa:

(4)  $K_{G,p} = B_{G,p} \& p \& J_{G,p}$ ,

jossa  $J_{G,p}$  ilmaisee, että ryhmällä  $G$  on perusteita sille että  $p$ . Ryhmässä  $G$  jaettu tai yhteinen perustelu voidaan nyt luonnehtia samaan tapaan kuin ryhmän  $G$  yhteinen uskomus.

## Kollektiiviset intentiot

Sosiaalisen toiminnan teoriassa ryhmien kollektiivisiä tekoja on analysoitu samalla mallilla kuin yksilöllisiä tekoja: ryhmällä  $G$  tulee yhteisten uskomusten ohella olla yhteisiä me-intentioita, ja ryhmän teot seuraavat sen uskomuksista ja intentioista praktisen syllogismin kaavion mukaisesti. Ryhmäintentioista käydään edelleen vilkasta keskustelua, mutta tyydyn esittämään tässä vain perusidean.

Olkoon  $Y$  jokin teko, joka voidaan toteuttaa vain ryhmän  $G$  toimesta. Tavallinen esimerkki on pianon kantaminen yläkertaan, jonka voivat suorittaa muuttoliikkeen miehet vain yhteisvoimin, mutta  $Y$  voisi olla myös vaikkapa Suomen Filosofisen Yhdistyksen järjestämä 33 esitelmöitsijän toteuttama Persoona-kollokvio. Tuomelan (1995, 126) ehdotuksen mukaan ryhmän  $G$  jäsenellä  $a$  on *me-intentio (we-intention)* tehdä  $Y$ , jos  $a$  aikoo tehdä oman osuutensa  $Y$ :stä ja  $a$  uskoo että riittävä määrä kykeneviä  $G$ :n jäseniä tulee tekemään osuutensa  $Y$ :stä; lisäksi  $a$  uskoo että  $G$ :ssä on yhteinen uskomus että riittävä määrä kykeneviä  $G$ :n jäseniä tulee tekemään osuutensa  $Y$ :stä. Ryhmä  $G$  *yhteisesti aikoo* tehdä  $Y$ :n, jos sen kaikilla jäsenillä  $a$  on me-intentio tehdä  $Y$  ja  $G$ :ssä on yhteinen uskomus että sen kaikilla jäsenillä on me-intentio tehdä  $Y$ . (ks. myös täsmennystä, mts. 145.)

Vaihtoehtoinen muotoilu me-intentiolle voi käyttää *ehdollisen intention* käsitettä (ks. Niiniluoto 1989): ryhmän G jäsenellä a on aikomus tehdä osuutensa teosta Y sillä ehdolla, että muut tekevät osuutensa.

## Kollektiivit yksilöinä

Edellä esitetty analyysi osoittaa, että ryhmille voidaan omistaa ehtojen (i) ja (ii) mukaisesti kollektiivisia uskomuksia, tietoa ja intentioita. Erityisesti voi huomata, että ryhmiin liitetään korkeamman kertaluvun propositionaalisia asenteita, jotka kohdistuvat ikään kuin kerroksittain ja ristikkäin sen omien jäsenien asenteisiin. Näin ryhmällä voi sanoa olevan myös reflektiivistä itsetietoisuutta, jonka varassa ryhmä voi suunnitella ja ohjata omaa toimintaansa ja näin toimia itsenäisenä agenttina.

Analyyssi ei edellytä, että kollektiivilla olisi jonkinlainen ryhmämieli, vaan mentaalisia tiloja liitetään ensisijaisesti vain ryhmien yksilöllisille jäsenille. Ryhmämielen postulointi olisikin huonoa metafysiikkaa (vrt. Searle 1995, 25) – eihän inhimillisen persoonan käsitettä edellytä oletusta sielullisesta substansista.

Tästä huolimatta analyysiamme vastaan voidaan mahdollisesti esittää huomautus, että ryhmät eivät voi olla persoonia, koska ne eivät ole yksilöitä. Hegel ilmaisee *Oikeusfilosofia*-teoksessaan tällaisen ajatuksen väittämällä, että ”moraalipersonissa” (eli oikeushenkilöissä, kuten yhdistykset, kunta, perhe) persoonallisuus ei ole vielä päätyntä ”olemassaolonsa totuuteen”, kun taas yksilöllisen hallitsijan johtama suvereeni valtio on ”yksi”, itselleen todellinen ”persoonaa” (Hegel 1994, 230-231). Mutta Hegeliltä voi kuitenkin kysyä, miksi persoonalla tulisi olla vain yksi keskus – ikään kuin yksi silmä, josta se avautuu katseltavaksi sisältä päin? Miksi persoonaa ei voisi muodostua useasta yksilöstä, joilla kaikilla on näkökulma kollektiiviin kokonaisuutena? Vaikka tällaisella kollektiivilla ei ole ”minää” tavanomaisessa merkityksessä, eikö sillä silti voi olla yhteinen ryhmäidentiteetti?

Vastausta näihin ontologisiin kysymyksiin voidaan mielestäni etsiä sosiaalisten instituutioiden teorian avulla. Mikä tahansa kontingentti ihmisjoukko ei ole ”yksilö” sellaisessa mielessä, että se voisi toimia historian agenttina. Junassa sattumalta samaan aikaan istuvat ihmiset ovat ryhmänä eri asemassa kuin esimerkiksi mairinnot suorittava sotajoukko. Yleisemmin voisimme sanoa, että historiallisiksi toimijoiksi ovat kelpollisia *sosiaaliset instituutiot*, jotka ovat artefakteihin verrattavia maailma 3:n olioita (ks. Niiniluoto 1990). Instituutio I yhteisölle C syntyy sen kautta, että C yhteisesti ”sopii” (vrt. Lewis 1969) tai ”asettaa” I:n uskomustensa tai katsomustensa perusteella (vrt. Lagerspetz 1989; Searle 1995). Tyypillisiä instituutioita ovat raha ja oikeusjärjestys, mutta myös oikeushenkilöt, kuten korporaatit ja organisaatiot.

Jussi Tenkku on argumentoinut, että antiikin roomalaisten oikeusteoreetikkojen tapa tarkastella vapaita yksilöitä laillista vastuuta kantavina henkilöinä vaikutti Kantin teoriaan persoonista moraalisisina subjekteina. Rudolph Sohmin (1924) mukaan jo keisari Justinianuksen toimeksiannosta koottu *Corpus iuris civilis*

(533 j.Kr.) tunki sellaisia korporaatioita (*universitas, collegium, corpus*) – vasta-kohtana löyhemmille yhteisöille (*societas*) – joiden varallisuutta pidettiin niiden ”yksilöllisenä” omaisuutena. Esimerkki tällaisesta korporaatiosta on kaupunkikunta (*municipales*). Varsinaisen yksityisoikeuden piirissä oikeushenkilön käsite kehittyi myöhäisellä keskiajalla Pohjois-Italian kauppavaltioiden taloudellisten instituutioiden yhteydessä. Roomalaisen oikeuden reption kautta oikeushenkilön ajatus omaksuttiin saksalaiseen oikeusjärjestelmään, ja myöhemmin sitä on pidetty ”roomalaisen oikeuden luomana lainopillisena mestariteoksena” (Kivimäki ja Ylöstalo 1964, 139). On mielenkiintoista, että oikeusteoreetikot eivät kuitenkaan päässeet yksimielisyyteen näiden ”persoonien” ontologisesta asemasta: historiallisen koulun edustaja Friedrich Carl von Savigny kannatti 1840 ”fiktioteoriaa”, jonka mukaan oikeushenkilöt ovat vain tiettyihin tarkoituksiin sopivia kuviteltuja entiteettejä ilman tahtoa ja subjektiviteettia (*persona ficta*), kun taas ”reaalisen yhdyspersoonallisuuden teorian” saksalainen edustaja Otto Gierke puolusti valtio- ja korporaatio-opissaan 1868 oikeushenkilöitä sosiaalisina organismeina, yhteisesti toimivina ja tahtovina yksilöinä (*Gesammperson*).

Urpo Kankaan mukaan Suomessa Matthias Calonius siviilioikeuden luennoissaan 1700-luvun lopussa tunki eron fyysillisten ja yhteisöllisten henkilöiden välillä. Jälkimmäisissä on kyse siitä, että ”useat ihmiset voivat oikeudelliselta kannalta muodostaa yhden henkilön”. Calonius mainitsi myös ”luvattomat yhteisölliset henkilöt”, joita ovat esimerkiksi rosvojoukkueet. Suomen nykyisessä oikeusjärjestelmässä yksityisoikeuden osana oleva ”persoonallisuus oikeus” koskee *oikeussubjekteja*, jotka voivat – Caloniuksen erottelua vastaten – olla joko *luonnollisia henkilöitä* tai *oikeushenkilöitä* (ks. Timonen 1996). Yksityisoikeudelliset oikeushenkilöt voivat perustua jäsenyyteen (yhdistykset), omistukseen (yhtiöt) tai omistuksen hallintaan (säätiöt), julkisoikeudellisia oikeushenkilöitä ovat esimerkiksi valtio, kunnat, kaupungit ja virastot.

Esimerkiksi oikeushenkilöstä sopii Suomen Filosofien Yhdistys, joka perustettiin 1873 ja rekisteröitiin 1925; sen jälkeen se on jatkanut olemassaoloaan ja toimintaansa vaihtuvien jäsenten ja virkailijoiden ylläpitämänä. Institutionaalilla yksilöllä on näin ollen oma elinkaarensa perustamisesta lakkauttamiseen, mutta sen jatkuvuus on erilaista kuin ihmisyksilöllä: yhdistyksellä ei ole mentaalisen tietoisuuden tasolla muistia koko menneisyydestään, eikä se ruumiillistu yhteen yksikäsitteiseen fyysiseen objektiin. Yhdistyksen ”persoonallisen identiteetin” takeet ovatkin institutionaalisia: perustamiskokouksen hyväksymät säännöt, sääntöjen laillisesti tapahtuneet muutokset, sääntöjen mukainen toiminta ja pöytäkirjoihin tallennetut päätökset.

## Kollektiivit moraalisisina subjekteina

Kollektiivisilla oikeushenkilöillä ei ole samanlaista persoonallista koskemattomuutta ja moraalista arvoa kuin ihmisillä. Silti pitkään – yli useiden ihmiskeskeisten – ylläpidetyllä yhdistyksellä ja esimerkiksi taistelujen kautta puolustetulla

Suomen valtiolla voi olla hyvinkin korkeaksi katsottu itseisarvo, joka ei palaudu vain niiden välineelliseen hyötyyn. Oikeushenkilö ei myöskään häviä ilman lailista lakkauttamispäätöstä.

Näin pääsemme viimeiseen persoonaa koskevaan kriteeriin (iii). Usein esitetään väite, että esimerkiksi liikeyritykset eivät voi olla moraalisia subjekteja, vaan eettiset normit ja vastuu koskevat aina ihmisyksilöitä. On aivan totta, että organisaatioiden toiminnassa voidaan monissa tapauksissa osoittaa henkilö, joka tekee päätöksiä tai ainakin valvoo niiden tekemistä, joten hän myös kantaa vastuuta päätösten sisällöstä ja seurauksista. Pankinjohtajia on syytetty oikeudessa holtittomasta luotonannosta, presidenttejä on haastettu oikeuteen sotasyyllisyydestä ja virkarikoksista, päätoimittajat vastaavat julkisen sanan neuvostolle hyvän lehtimiestavan rikkomuksista. Näissä tilanteissa vastuuta ei voi vierittää yksilöiltä jollekin anonyymille instituutiolle.

Yritystoiminnan taloudellisten vastuuden kannalta tilanne on kuitenkin paljon monimuotoisempi. Yksityisen toiminimen, avoimen yhtiön ja kommandiittiyrityksen tapauksissa yrittäjä vastaa henkilökohtaisella omaisuudellaan syntyneistä velvoitteista. Sen sijaan osakeyhtiö on jo itsenäinen toimija, jossa osakkaiden vastuu rajoittuu sijoitettuun pääomapanokseen.

Liikeyritykset ja rekisteröidyt yhdistykset ovat lain edessä oikeuskelpoisia ja oikeustoimintakykyisiä oikeushenkilöitä. Ne tekevät oman organisaatiomallinsa mukaisesti omista asioistaan päätöksiä, joista ne ovat myös laillisesti vastuussa. Ne voivat solmia sopimuksia. Niillä voi olla taloudellista omaisuutta, omia varoja ja kiinteistöjä, tuloja ja velkoja, mutta myös abstraktimmalla tasolla oikeuksia ja velvollisuuksia. Tässä mielessä yhteiskunnassa toimivat instituutiot voivat olla enemmän kuin pelkästään summa niiden piirissä kulloinkin toimivista yksittäisistä henkilöistä. Johtajat tulevat ja menevät, omistajat ja työntekijät vaihtuvat, mutta silti yritys jatkaa olemassaoloaan.

Organisaatio, joka on oikeushenkilö, on myös moraalinen subjekti. Kuten edellä on todettu, on aivan mahdollista, että ihmiset toimivat aidossa mielessä ryhminä, jotka muodostavat yhteisen aikomuksen ja valitsevat yhteisesti myös keinot. Kun joukko miehiä käärii hihat ja nostaa pianon yläkertaan, jokainen tietää mitä ollaan tekemässä ja sitoutuu siihen omalta osaltaan. Vastaavalla tavalla yritys voi yhteisesti sopia – liikevoiton tavoittelun rinnalla – päämääristä ja arvoista, joihin kaikki sen työntekijät yhteisesti sitoutuvat. Tällöin yritys omaksuu itselleen moraalisen toimijan aseman. Jos yritys ei tätä tee, kyseessä on myös moraalisesti arvioitavissa oleva valinta.

Siten yrityksillä voi olla eettisiä oikeuksia ja velvollisuuksia, jotka koskevat esimerkiksi sen omistajia, johtajia, työntekijöitä, asiakkaita, liikekumppaneita, kilpailijoita ja sidosryhmiä. Yrityksillä on vastuuta myös luonnonympäristöstä, jota niiden tuotanto ja tuotteet kuluttavat, sekä koko yhteiskunnasta, joka tarjoaa niille toimintaympäristön. Yritysetiikan ydinkysymys onkin oikean sisällön ja tasapainon löytäminen näille eettisille ulottuvuuksille.

## Lähteet

- Gilbert, Margaret 1989. *On Social Facts*. London: Routledge.
- Harré, Rom 1983. *Personal Being*. Oxford: Blackwell.
- Hegel, G.W.F. 1994. *Oikeusfilosofia*. Oulu: Pohjoinen.
- Kivimäki, T.M. ja Ylöstalo, Matti. 1964. *Suomen siviilioikeuden oppikirja*. Helsinki: Suomen lakimiesyhdistyksen julkaisuja B91.
- Lagerspetz, Eerik 1989. *A Conventionalist Theory of Institutions*. Acta Philosophica Fennica 44, Helsinki: Suomen Filosofinen Yhdistys.
- Lewis, David 1969. *Convention: A Philosophical Study*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Margolis, Joseph. 1978. *Persons and Minds: The Prospects of Nonreductive Materialism*. Dordrecht: D. Reidel.
- Niiniluoto, Ilkka. 1989. "Ehdolliset intentiot". *Ajatus* 46, 42-54.
- Niiniluoto, Ilkka. 1990. *Maailma, minä ja kulttuuri: Emergentin materialismin näkökulma*. Helsinki: Otava.
- Niiniluoto, Ilkka. 2002. "Ihminen informaationa". Julkaisussa Lassi Larjo (toim.). *Jumalan kuvasta geenikartaksi?* Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura, 23-39.
- Niiniluoto, Ilkka ja Stenman, Petri (toim.). 1988. *Minä*. Helsinki: Suomen Filosofinen Yhdistys.
- Searle, John 1995. *The Construction of Social Reality*. New York: The Free Press.
- Sellars, Wilfrid. 1975. "Filosofia ja tieteellinen ihmiskuva". Julkaisussa Raimo Tuomela ja Ilkka Patoluoto (toim.). *Yhteiskuntatieteiden filosofiset perusteet I*. Helsinki: Gaudeamus, 18-80.
- Shoemaker, Sidney. 1995. "Persons and Personal Identity". Julkaisussa Jaegwon Kim ja Ernest Sosa (toim.), *A Companion to Metaphysics*. Oxford: Blackwell, 380-385.
- Shoemaker, Sidney ja Swinburne, Richard 1984. *Personal Identity*. Oxford: Blackwell.
- Sohm, Rudolph. 1924. *Instituutiot: Roomalaisen yksityisoikeuden historia ja järjestelmä*. Porvoo: WSOY.
- Strawson, Peter. 1959. *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Methuen.
- Taylor, Charles. 1985. *Human Agency and Language (Philosophical Papers 1)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Timonen, Pekka (toim.). 1996. *Johdatus Suomen oikeusjärjestelmään, Nide 1: Yksityisoikeus*. Helsinki: Lakimiesliiton kustannus.
- Tuomela, Raimo. 1995. *The Importance of Us: A Philosophical Study of Basic Social Notions*. Stanford: Stanford University Press.

# MODERNIN PERSOONAN ERITYISPIIRTEET JA SEN KASVATUS

Rauno Huttunen

**A**utonomisuus ja itsenäinen järjen käyttö ovat sellaisen yksilön ominaisuuksia, joista minä tässä esityksessä käytän nimeä ”moderni persoona”. Tulen liittämän modernin persoonan käsitteeseen muitakin määreitä, mutta valistusfilosofiasta lähtevän persoonan ihanne toimii hyvänä lähtökohtana. Descartesista poiketen en pidä omaehtoista järkeä ihmisen sisäsyntyisenä piirteenä. Yhdyn Rousseau’n Locke-kritiikkiin (Kontio 2003) siinä, että en pidä järkeä luonnontilan periaatteena vaan kehityksen (yksilöllisen ja sosiohistoriallisen) ja kasvatuksen tuloksena. Itsenäisesti ajatteleva ja järkeä käyttävä valistunut moderni persoona on ihanteena ja todellisuutena tietyn yhteiskunnallisen kehityksen tulosta. Tärkeitä yhteiskunnallisia edellytyksiä modernille persoonalle ovat yhteiskunnan moniarvoisuus, postkonventionaalinen moraalitietoisuus, maailmankuvien rationalisoituminen, demokratia ja kasvatustieteiden tietoinen pyrkimys edistää niin sanottujen täysi-ikäisten kommunikatiivisesti kompetenttien persoonien kehittymistä. Seuraavassa tulen esittelemään tarkemmin modernin persoonan erityispiirteitä ja kulttuurillisia edellytyksiä sekä niitä menetelmiä ja periaatteita, joita modernin persoonan opettamisessa tarvitaan.

## Traditionaalinen kontra moderni persoona

Sosiologian klassikon Emile Durkheimin jaottelu mekaaniseen ja orgaaniseen solidaarisuuteen auttaa hahmottamaan persoonallisen autonomian yhteiskunnallista luonnetta ja luo kontrastia Kantin transsendentaaliselle autonomian käsitteelle. Durkheimin mukaan traditionaalinen yhteiskunta ei anna mahdollisuuksia kehittää yksilöllistä ja persoonallista identiteettiä. Durkheimin väittää, että traditionaalisesa yhteiskunnassa vallitsee alhaisen työnjaon asteen vuoksi mekaaninen solidaarisuus. Se tarkoittaa solidaarisuutta samankaltaisten, samalla tavoin ajattelevien ja samoja arvoja kantavien ihmisten kesken. Mekaaninen solidaarisuus on erittäin

suvaitsematonta ja ahdasmielistä. Erilaisuutta ja toiseutta ei traditionaalisessa yhteiskunnassa juuri siedetä. Erilaisuutta pidetään traditionaalisessa yhteiskunnassa yhteisöä hajottavana seikkana. Tällainen yhteiskunta pyrkii kasvattamaan persoonia traditionaalisessa mielessä. Durkheim ei puhu traditionaalisista persoonista tai persoonista ollenkaan, vaan traditionaalinen persoona on minun tässä antama nimitys henkilölle, jonka on kasvanut ja elää mekaanisen solidaarisuuden mukaisesti yhteiskunnassa.

Traditionaalisen persoonan kasvattamista kuvaa parhaiten sana indoktrinaatio. Traditionaaliseen kasvatukseen ei kuulu tahdonvapauden omaavan luovan ja autonomiseen (omaehtoiseen) työhön kykenevän professionaalisen persoonan edistäminen. Ihmiset pyritään muokkaamaan saman mallin mukaan puhumaan yhtä ja samaa kieltä, uskomaan yhteen ja samaan Jumalaan sekä pelkäämään ja haaveilemaan samoja asioita. Hyvän elämän malleja on vain yksi.

Durkheimin mukaan perinteisessä mekaanisen solidaarisuuden yhteiskunnassa on hyvin vähän tilaa yksilölliselle ajattelulle eli yksilötajunnalle. Durkheimin väittää, että ihmisillä on kaksi tajuntaa. Toinen niistä on koko ryhmän tai yhteiskunnan yhteinen ja toinen on se henkilökohtainen, joka tekee meistä yksilön ja persoonallisuuden. Mekaaninen solidaarisuus on voimakkaimmillaan, kun kollektiivinen tajunta peittää lähes täydellisesti yksilötajunnan. Tällaista persoonallisuuden muotoa minä siis nimitän traditionaaliseksi persoonallisuudeksi. Traditionaalisessa yhteiskunnassa persoonan yksilöllisyys on lähes olematon. Kun mekaaninen solidaarisuus vaikuttaa, emme ole niinkään persoonallinen vaan kollektiivinen olento. Kun mekaaninen solidaarisuus edellyttää, että ihmiset ovat toistensa kaltaisia, orgaaninen solidaarisuus edellyttää, että he ovat erilaisia. ”Edellinen on mahdollinen vain sikäli kuin yksilön persoonallisuus on sulautunut kollektiiviseen persoonallisuuteen; jälkimmäinen vain jos jokaisella meistä on oma toimintapiiri ja siis persoonallisuus” (Durkheim 1990, 127). Orgaanisessa solidaarisuudessa kollektiivinen tajunta jättää peittämättä osan yksilön tajunnasta. Durkheimin mielestä orgaanisessa solidaarisuudessa kokonaisuuden yksilöllisyys lisääntyy samalla kun sen osienkin yksilöllisyys.

Durkheim kuitenkin huomasi, että merkkejä orgaanisen solidaarisuuden nousemisesta ei ollut paljon nähtävissä. Itse asiassa nähtävissä oli vain mekaanisen solidaarisuuden kuihtuminen ja yhteisen arvopohjan hiipuminen, ilman että uutta perustaa solidaarisuudelle olisi tullut. Paradoksaalisesti Durkheim itse näki yhteiskunnan moniarvoisuuden uhkana yhteiskunnan vakaudelle ja toivoi, että professionaaliset yhdistykset jatkaisivat sitä yhteiskunnallisen integraation tehtävää, mikä indoktrinaatiota harjoittavalla kirkolla sekä ammattikuntajärjestelmällä traditionaalisessa yhteiskunnassa oli ollut. Durkheim ikään kuin hiukan säikähti uutta modernia yhteiskuntaa, joka antaa ihmisille mahdollisuuden avoimeen ja kriittiseen identiteettiin. Mutta modernissa yhteiskunnassa nimenomaisesti tarvitaan itsenäisiä, kriittisiä ja pitkälle professionalisoituneita yksilöllisiä persoonallisuuksia eikä tällaisten persoonallisuuksien syntyä voida edistää indoktrinaatioon perustuvalla opetuksella. Itse asiassa monet Durkheiminkin luettelemista modernisaatioprosessin patologisista piirteistä johtuvat siitä, että orgaaniseen solidaarisuuteen py-



ritään kasvattamaan ihmisiä mekaanisen solidaarisuuden hengessä. Tätä voidaan pitää yhtenä niin sanotun pedagogisen paradoksin muotoiluna: miten kasvattaa vapautteen valtaan nojautuvalla vaikuttamisella eli indoktrinaatiolla (pedagogisesta paradoksista ks. Kivelä 2001).

Moderniin persoonaan kuuluu tietty avonaisuus. Jokaisessa yhteiskunnassa tietty osa identiteettiä on pysyvää primaarisosialisaation seurauksena. Moderni persoona on kuitenkin omalaatuisella tavalla ”epävalmis” aikuistumisen jälkeenkin. Hän on tietoinen mahdolluuksistaan muuttaa itseään ja hän tietää useita vaihtoehtoisia identiteetin muotoja (Berger, Berger & Kellner 1973, 73). Moderniin persoonaan erityispiirteeseen kuuluvan identiteetin suhteellisen avonaisuuden mahdollistaa elämismaailmojen pluralisoituminen. Elämismaailmojen pluralisoituminen mahdollistaa modernille persoonalle myös elämänuran (*life plans*) suunnittelun. Modernissa yhteiskunnassa elämänurien suunnittelusta tulee ensisijainen identiteetin lähde. Elämänuran suunnittelu on identiteetin, itseyden ja oman persoonallisuuden ”suunnittelua” (Berger, Berger & Kellner 1973, 70-71). Nykykeskustelussa tätä kutsutaan myös reflektiiviseksi moderniksi (Beck, Giddens & Lash 1995, 29).

Elämismaailmojen pluralisoituminen on kasvattanut myös yksityisen ja julkisen sfäärin eroa. Tämä merkitsee muun muassa sitä, että kirkko, valtio tai muu julkinen instituutio eivät ainakaan helposti kykene muokkaamaan yksilön maailmankatsomuksellisia valintoja. Yksilön identiteetille tärkeät maailmankatsomukselliset seikat, kuten uskonnolliset ja poliittiset valinnat, ovat privatisoituneet eli vapautuneet valtion asiasta yksityisen asiaksi. Valtion, talouden ja julkisen koulutuksen maallistuminen on antanut yksilöille vapautta maailmankatsomuksellisissa asioissa.

Maailmankatsomusten privatisoituminen on osa sitä prosessia, jota Jürgen Habermas kutsuu maailmankuvien rationalisoitumiseksi eli järkiperaistymiseksi. Maailmankuvien rationalisoitumisella Habermas ei tarkoita sitä, että maailmankuvat olisivat tulleet paremmiksi tai järkevimmiksi niiden ”totuussisällön” kasvamisen mielessä, vaan tämä rationalisoituminen liittyy Max Weberin teoriaan länsimaisesta rationalisaatiosta.

Rationalisoituneen ja desentralisoituneen maailmankuvan luonteeseen kuuluu, että siinä kuvat *ulkoisesta ja sosiaalisesta todellisuudesta* sekä omasta *sisäisestä maailmasta* ovat erkaantuneet omiksi osa-alueikseen. Niitä vastaavat omat *totuuden, oikeellisuuden ja autenttisuuden pätevyysvaatimukset*. Vasta kun nämä

	PERUS- ASENNOITUMINEN	PÄTEVYYS- VAATIMUS	PÄÄ- MÄÄRÄ
ulkoinen maailma	objektoiva	<b>totuus</b>	<i>tosiasioiden esittäminen</i>
sisäinen maailma	ekspressiivinen	<b>autenttisuus</b>	<i>itsensä ilmaiseminen</i>
sosiaalinen maailma	normisidonnainen	<b>oikeudellisuus</b>	<i>vaateiden esittäminen</i>

*Modernin maailma-käsityksen osa-alueet ja niihin liittyvät asennoitumiset ja pätevyysvaatimukset Habermasin mukaan.*

maailmat ovat erkaantuneet toisistaan, voivat yksilöt muodostaa reflektiivisen käsitteen maailmasta ja pääsevät maailmaan käsiksi yhteisten tulkinta ponnistusten (*gemeinsamer Interpretationsanstrengungen*) välityksellä (Habermas 1981a, 106).

Habermasin mukaan yhteisymmärryksen pyrkivän kommunikatiivisen toiminnan laajentuminen ja syventyminen ei ole mahdollisia ennen kuin maailmat ja niitä vastaavat pätevyysvaatimukset eriytyvät, sekä ilman että kulttuuri mahdollistaa reflektoidun suhteen traditioon varastoituneisiin tulkintoihin (Habermas 1981a, 109).

Seuraten Kohlbergin teoriaa yksilön moraalikehityksen vaiheista Habermas jakaa yhteiskunnassa esiintyvän moraalitietoisuuden tasot prekonventionaaliseen, konventionaaliseen ja postkonventionaaliseen tasoon. Postkonventionaaliossa vaiheessa normit menettävät ”itsestäänselvyytensä” ja ne tulevat praktiseen diskurssiin kriittisen keskustelun alaiseksi (Kohlbergin tasot 5-6; Habermas 1975, 51-2). Yhteiskuntien kehityksessä näitä kolmea tasoa vastaavat heimoyhteiskunta, traditionaalinen valtio ja moderni yhteiskunta. Kun Habermas kytkee näihin yhteiskunnallisen moraalitietoisuuden kehityksen tasoihin maailmankuvien desentralisoitumisen, hän saa seuraavanlaisen mallin länsimaalaisesta modernisaatioprosessista: a) heimoyhteiskunta, jossa differentioitumaton maailmankuva on luonteeltaan myyttis-animalistinen ja moraalikäsitteet prekonventionaaliossa tasolla; b) traditionaalinen valtio, jossa metafysis-uskonnollinen maailmankuva on jossain määrin desentralisoitunut ja yhteiskunnallisten konfliktien säätely tapahtuu konventionaaliossa tasolla olevien institutionalisoituneiden moraalij- ja oikeuskäsitysten kautta; c) moderni yhteiskunta, jossa maailmankuva on desentralisoitunut ja moraalij- ja oikeuskäsittekset ovat menettäneet traditionaaliossa uskonnollis-sakraalisen pyhyytensä ja nousseet praktiseen diskurssiin (Habermas 1981b, 237-238).

Traditionaalinen valtio on siirtymävaihe heimoyhteiskunnasta moderniin yhteiskuntaan, jossa on edellytykset modernin persoonan kehittymiselle. Traditionaaliossa valtiossa maailmankuvien erityminen alkaa, mutta vasta moderniossa yhteiskunnassa se saatetaan loppuunsa. Moderniossa yhteiskunnassa ei ole enää mahdollista selittää maailman syntyä esimerkiksi Raamatun avulla eikä yhteiskunnan perustavia toimintanormeja voida oikeuttaa vetoamalla jumalalliseen maailman järjestykseen. Moderniossa yhteiskunnassa yhteinen arvotajunta ei voi perustua myyttiin eikä luonnonoikeuteen (sopimusteoria), vaan postkonventionaaliossa moraalitietoisuuden tasolla yhteisön on dialogin avulla päästävä tiettyyn riittävän ja väliaikaiseen konsensukseen yhteiskunnan perustavista normeista. Tällaisessa demokraattiossa ja postkonventionaaliossa moraalitietoisuuden moderniossa yhteiskunnassa persoonalta vaaditaan paljon eli persoonan kasvatukselta vaaditaan paljon. Eli moderniossa yhteiskunnassa elävä moderni persoona omaa suhteellisen avoimen identiteetin; hän ei usko yhteiskuntajärjestyksen jumalalliseen alkupearaan; hänen maailmankuvassa sosiaalinen, subjektiivinen ja ulkoinen maailma ovat eriytyneet, hän kysyy asioiden perusteita; hän pyrkii ratkomaan konflikteja järkipäisellä keskustella; hän on kykeneväinen muuttamaan näkemyksiään ja

halutessaan koko persoonallisuuttaan ja hän pyrkii vastustamaan kaikenlaisia häneen kohdistuvia vaikuttamiskeinoja.

Perusväitteeni siis on, että kasvatus on tärkeässä asemassa modernin persoonan kehittämisessä ja niin sanottu indoktrinatiivinen kasvatus ehkäisee modernin persoonan kehittymistä.

## Indoktrinatiivisen kasvatuksen määritteleminen

Indoktrinaation käsitteen filosofiset edellytykset alkoivat kehkeytyä kun renessanssin ja valistusajattelun myötä, kun syntyivät ihanteet yksilön ajattelun ja poliittisen toiminnan vapaudesta. Kantin määritelmä ala-ikäisyydestä muodostaa filosofisen lähtökohdan myöhemmälle indoktrinoivan opetuksen kritiikille. Kantin mukaan ”alikäisyys on kyvyttömyyttä käyttää omaa järkeään ilman toisen johdatusta (Kant 1990, 77). Indoktrinaatio voidaan kantilaisittain määritellä oppilaan tarkoitukselliseksi alikäisenä pitämiseksi. Indoktrinoiva opetus ei vapauta oppilasta käyttämään omaa järkeään ilman opettajan tai jonkun muun auktoriteetin johdatusta.

Tässä kielteisessä merkityksessä käytetty kasvatustilafilosofinen indoktrinaation käsite luotiin Yhdysvalloissa viime vuosisadalla. Vuonna 1919 William Heard Kilpatrick kirjoitti seuraavasti: ”Indoktrinaatio kuitenkin on perustavanlaatuisesti ja olemuksellisesti epädemokraattista. Se pyrkii ehkäisemään valintaa. Indoktrinaation luonteeseen kuuluu, että siinä yksilöä käytetään välineenä päämäärään, ja tämä vaara on läsnä minkä tahansa autoritarismin vallitessa” (Gatchelin 1972, 13 mukaan).

Kilpatrickin suorittamasta indoktrinaation käsitteen määrittelystä lähtien on englanninkielisessä kasvatustilafilosofisessa keskustelussa käyty debattia siitä, millä kriteereillä opetusta voidaan pitää indoktrinoivana. Tavat määritellä indoktrinaation kriteeri tai kriteerit ovat yleensä aina liittyneet kulloiseenkin poliittiseen tilanteeseen tai muuhun aikalaiskeskustelun ajankohtaiseen teemaan. Oletettu autoritaarinen saksalainen opetuskuultuuri mielessään Kilpatrick määritteli indoktrinatiivisen opetuksen yksipuolisena, autoritaarisena ja manipulatiivisena opetuksena. Kilpatrickin indoktrinaatio-käsityksessä korostuu opetusmenetelmien asema. Indoktrinaatio on sellaista opetusta, jossa käytetään niin sanottuja epärationaalisia indoktrinatiivisia menetelmiä. Puhutaan niin sanotusta indoktrinaation *menetelmäkriteeristä*.

*Menetelmäkriteeri* tai opetusmetodeja korostava indoktrinaatio-käsitys sai kasvatustilafilosofisessa keskustelussa osakseen paljon kritiikkiä. Esitettiin hyvin perusteltuja väitteitä sen puolesta, että indoktrinaatio on riippumaton opetusmenetelmistä (ks. Huttunen 2003). Muun muassa tästä syystä on ehdotettu *opetussisältöä* ratkaisevaksi *kriteeriksi*. Jos opetussisältö koostuu poliittisista tai uskonnollisista doktriineista, on opetus indoktrinaatiota ja *vice versa*. Doktriinin käsitteeseen nojaava indoktrinatiivisen opetuksen sisältökriteeri joutuu vaikeuksiin itse doktriinin käsitteen määrittelyn kanssa. Ongelmana on, miten erottaa epätieteelliset doktriinit tieteellisestä tiedosta. Vaikka tieteenfilosofitkaan eivät

ole päässeet tästä kysymyksestä yksimielisyyteen, opettajilta edellytetään tässä kykyä erottaa irratiionaaliset doktriinit ja ratiionaaliset uskomukset.

*Seurauskriteerin* mukaan opetus on indoktrinaatiota, jos opetuksen tuloksena on niin sanottu indoktrinoitu persoona. John Wilsonin mukaan indoktrinoitu persoona elää itsepetoksessa. Hän on jonkinlainen unissakävelijä (Wilson 1972, 18). Tällainen unissakävelijöitä tuottavan indoktrinaation pelko koskee vain muutamia opetusinstituutioita. Pääsääntöisesti kuitenkin tällä tavalla määritelty indoktrinaation *seurauskriteeri* ei ole enää ajankohtainen.

Neljäs indoktrinaatiokeskustelussa käytetty kriteeri on *intentiokriteeri*. Lyhyesti sanottuna sen mukaan opetus on indoktrinaatiota, jos opettaja tieteen tahtoon haluaa indoktrinoita. John Whiten mukaan opettaja on indoktrinoija, jos hänen intentionaan on saada oppilas uskomaan P:hen (P = väite, uskomus, doktriini ja niin edelleen) sellaisella tavalla, jossa mikään ei horjuta tätä uskomusta (White 1972, 119). Tällainen indoktrinatiivisen intention määrittely liittyy edellä mainitun seurauskriteerin kontekstiin eikä sellaisenaan ole ajankohtainen nykyään. Voidaan olettaa, että silloin kun nykyään indoktrinaatiota tapahtuu, se tapahtuu pääsääntöisesti opettajan, luennoitsijan tai kouluttajan opetuksellista intentioista riippumatta.

Väitteeni on, että nämä neljä edellä mainitulla tavalla määriteltyä indoktrinaation kriteeriä uhkaavat tehdä modernin opetustilanteen kontekstissa indoktrinaatio-kritiikin hyödyttömäksi (ks. Huttunen 2003). Mielestäni indoktrinaatiota tietyssä mielessä edelleenkin esiintyy opetuksessa ja koulutuksessa niiden eri tasoilla, mutta nämä perinteisellä tavalla määritellyt indoktrinaation kriteerit eivät sitä tavoita.

## Uudet indoktrinoivan opetuksen kriteerit

Näiden uusien indoktrinoivan opetuksen kriteerien lähtökohtana ovat määrittelämäni kommunikatiivisen opettamisen käsite. Ymmärrän kommunikatiivisella opettamisella sellaista arvo-orientaatiota, jossa opettaja sitoutuu argumentatiiviseen toimintaan (Huttunen & Heikkinen 1998) ja seuraa argumentatiivisen toiminnan periaatteita opetuksessaan niin hyvin kuin pystyy (vrt. normatiivisen minimin käsite, Mollenhauer 1972, 42). Jaan Masheleinin tavoin ymmärrän pedagogisen kommunikaation eräänlaisena simuloituna kommunikatiivisena toimintana. Kommunikatiivisessa opetuksessa harjoitellaan sitä varsinaista kommunikatiivisen toiminnan mukaista sosiaalista toimintaa (Masschelein 1991, 145). Tällä tavoin ymmärrettynä kommunikatiivinen opettaminen – kommunikatiivisen toiminnan poikkeuksellisena muotona – on käsitteenä väljempi kuin itse kommunikatiivisen toiminnan ihanne. Kun opettajan viimekätisenä päämääränä on edesauttaa täysikäisen ja kommunikatiivisesti kompetentin modernin persoonan kehitystä, opettaja voi käyttää metodeja, jotka kontekstistaan irtiotettuna voivat näyttää strategiselta toiminnalta. Tähän tarvitaan vielä avuksi strategisen opettamisen käsite, jonka määrittelen seuraavassa kappaleessa.

## Kommunikatiivinen intentio- ja metodikriteeri indoktrinaatiolle

Kilpatrickin tavoin olen sitä mieltä, että ei-indoktrinoivassa opetuksessa on kysymys persoonien kunnioittamisesta eli Kantin kategorisen imperatiivin mukaisesta suhtautumisesta toiseen ihmiseen päämääränä sinänsä. Kommunikatiivisen toiminnan teoriassaan Habermas määrittelee kommunikatiivisen toiminnan juuri sellaisena kielellisenä interaktiona, jossa muita ihmisiä pidetään aitoina persoonallisuuksina ja jossa päämäärät ja tavoitteet valitaan tasa-veroisessa ja vapaassa keskustelussa. Vastakohtaksi Habermas asettaa strategisen toiminnan, jossa toisia ihmisiä kohdellaan luonnonobjektien tavoin pelkinä välineinä. *Jos opetustilanteessa opettaja tai luennoitsija on orientoitunut strategiseen opettamiseen (ts. hänen intentionaan on strateginen toiminta), on opetus selvästi indoktrinaatiota.* Tällöin opettaja tai luennoitsija pyrkii iskostamaan opetussisällön opiskelijoiden tajunnan sisällöksi pitäen heitä lähinnä *opetuksen passiivisina objekteina* eikä *aktiivisina oppimisprosessin kanssasubjekteina.*

Strategisen opettamisen vastakohtaksi asetan *kommunikatiivisen opettamisen ideaalin*, jonka lähtökohtana on ihmisarvoinen opetustilanne (”Bildung als menschlich gültige Situation”, Schäfer & Schaller 1976, 57). Tällainen opettaminen on kommunikatiivista opettamista, jossa opiskelijat pyritään kohottamaan kommunikatiivisesti kompetenteiksi oppimisprosessin subjekteiksi. *Mitä kauemmaksi aktuaalinen opetustilanne jää tästä kommunikatiivisesta opettamisesta, sitä suurempi indoktrinaation vaara on.* Kommunikatiivisen opettaminen on lähinnä kommunikatiivisen toiminnan ihannetta, mihin opetustilanteessa voidaan päästä. Kommunikatiivinen opettaminen on kommunikatiivisen toiminnan simulaatiota, vapaan ja avoimen diskurssin simulointia. Se on myös demokratian ja demokraattisen asenteen simulointia.

Intentio- ja metodikriteerit tälläkään tavoin ymmärrettyinä eivät vielä riitä. Opetustilanteessa kommunikaatio voi olla indoktrinaatioon viittaavalla tavalla häiriityä, vaikka itse opettajalla tai luennoitsijalla ei olisi strategisia intentioita, vaan hän olisi vilpittömästi orientoitunut opetustilanteessa argumentatiiviseen toimintaan.

## Reflektiivisyyden sisältö ja seuraus -kriteeri indoktrinaatiolle

Reflektiiviseen sisältökriteeriin kuuluu myös Jack Mezirowin (1991) hahmottelema kriittisen itsereflektion vaatimus. Ei-indoktrinoivien opetussisältöjen tulee edesauttaa opiskelijoiden reflektiivisyyden lisääntymistä sekä suhteessa opiskelijan jo omaksumiin merkitysperspektiiveihin että uusiin vaihtoehtoisiin merkitysperspektiiveihin. Opetussisältöjen ei tule niinkään antaa hyvin perusteltuja (toisin sanoen valmiiksi pureskeltuja) vastauksia, vaan kehittää oppilaan omaa arvostelukykyä ja reflektiota. *Indoktrinoivana voidaan pitää opetussisältöjä, jotka supistavat ja kaventavat opiskelijan merkitysperspektiivejä ja pikemminkin minimoivat kuin*

*kasvattavat opiskelijan arvostelu- ja reflektiokykyä.* Kyseessä on tarkoituksellinen tai tarkoittamaton opiskelijan alaikäisenä pitäminen.

Kasvatustieteen postmoderneissa tulkinnoissa (mm. Cherryholmes 1988, Giroux & Aronowitz 1991 ja Usher & Edwards 1994) on kiinnitetty huomiota siihen, miten koulutusinstituutioiden opetussisällöt uusintavat olemassa olevia valtasuhteita yhteiskunnassa (taloudessa, byrokraatiassa, sukupuolisuhteissa, symboli- ja statuspalkintojen jaossa ym.). Heidän mukaansa nykyiset opetussisällöt ovat yksipuolisia, piilo- tai julkisovinistisia, piilo- tai julkirasistisia, länsimaista elämäntapaa ihannoivia ja niin edelleen. He haluaisivat muokata opetussisällöt eriytyneiden ja pluralisoituneiden kulttuuristen maailmankuvien vaatimusten mukaisesti. Burbulesin tulkinnan mukaan ”postmodernistit vaativat erilaisuuden pluraalisuutta, yrittäen luoda ja edesauttaa sellaista kulttuurillista tilaa, jossa on turvallista toimia, tuntea ja puhua erilaisesti” (Burbules 1993, 4). *Ei-indoktrinoivat opetussisällöt antavat opiskelijalle sekä vapauden että valmiuden itse määrittää oma eriytynyt identiteettinsä, maailmankuvansa ja elämäntapansa.*

Reflektiivinen seurauskriteeri liittyy niin ikään ihanteeseen kriittisestä reflektiosta. Sen lisäksi reflektiiviseen seurauskriteeriin kuuluu teoria modernista identiteetistä (Berger, Berger & Kellner 1973, 73-4). Reflektiivisen seurauskriteerin mukaan koulutuksen tai sivistysprosessin tulee edesauttaa sellaisen modernin persoonan kehittymistä, johon kuuluu reflektiivisyys sekä identiteetin eriytyneisyys ja suhteellinen avoimuus. Modernin yhteiskunnan luonteeseen kuuluu se, että monet ihmiset ovat hyvin tietoisessa suhteessa identiteettiinsä. He suhtautuvat kriittisesti ulkoihin vaikutuspyrkimyksiin, mutta halutessaan voivat tietoisesti pyrkiä muuttamaan omaa identiteettiään. Nykyisessä yhteiskunnassa ihmiset pakostakin kehittyvät erilaisiksi, koska ihmisten elämismaailmat ovat pluralisoituneet ja eriytyneet. Enää uusi sukupolvi ei sosiaalistu samojen merkityksellisten kokemusten muokkaamana yhtenäiseksi, vaan ihmiset kasvavat yksilöiksi hyvinkin erilaisten kokemusmaailmojen muokkaamana.

Traditionaalisessa yhteiskunnassa yhteiskunnallinen toiminta ja solidaarisuus perustui mekaaniseen solidaarisuuteen, jossa edellytettiin ihmisten toimivan ja ajattelevan samalla tavalla. Orgaanisen solidaarisuuden vallitessa yhteiskunta peräänkuuluttaa itsenäisiä, kriittisiä ja vankan ammattitaidon omaavia yksilöllisiä persoonallisuuksia. *Jos koulutus- ja opetusinstituutiot tuottavat järjestelmällisesti traditionaalisella tavalla (toisin sanoen mekaanisen solidaarisuuden vaatimusten mukaan) samankaltaisia ja lukkiutuneita identiteettejä, voidaan kyseisten instituutioiden olettaa käyttävän indoktrinaatiota.*

Modernissa yhteiskunnassa kasvatustieteiden tulisi rohkaista reflektiiviseen asenteeseen suhteessa omaan identiteettiin. Mitkään demokraattiset instituutiot eivät toimi, jos persoonat ovat traditionaalisella tavalla lukinneet itsensä ja he eivät ole halukkaita eivätkä kykeneviä muuttamaan ajattelu- ja toimintatapojaan. Moderni demokratia vaatii moderneja persoonia

## Lähteet

- Beck, U., Giddens, A ja Lash, S. 1995. *Nykyajan jäljillä: refleksiivinen modernisaatio*. Tampere: Vastapaino.
- Berger, P., Berger, B. ja Kellner, H. 1973. *The Homeless Mind*. Great Britain.
- Burbules, N. 1993. *Dialogue in Teaching*. New York: Teachers College Press.
- Cherryholmes, C. 1988. *Power and Criticism: Poststructural Investigation in Education*. New York: Teachers College Press.
- Durkheim, E. 1990. *Sosiaalisesta työnjaosta*. Jyväskylä: Gaudeamus.
- Gatchel, R. 1972. "The Evolution of the Concept". Teoksessa Snook, I. (toim.) *Concept of Indoctrination*. Great Britain: RKP.
- Giroux H. A. & Aronwitz, S. 1991. *Postmodern Education*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Habermas, J. 1975. "Moral Development and Ego Identity". *Telos*. n:o 24. Summer 1975.
- Habermas, J. 1981a. *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 1. Frankfurt am Main: Shurkampf.
- Habermas, J. 1981b. *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 2. Frankfurt am Main: Shurkampf.
- Huttunen, R. 2003. *Manipulaatiosta kommunikatiiviseen opettamiseen: Indoktrinaation kriittinen teoria*. Jyväskylä: Sophi.
- Huttunen, R. & Heikkinen, H. 1998. "Between Facts and Norms". *Curriculum Studies*. vol. 6, 3/98.
- Kant, I. 1990. *Siveysopilliset pääteokset*. Juva: WSOY.
- Kilpatric, W. 1972. "Indoctrination and Respect for Persons". Teoksessa Snook, I. (toim.) *Concept of Indoctrination*. Great Britain: RKP.
- Kivelä, A. 2002. "Kantin pedagoginen paradoksi". *Nuorisotutkimus*. vol. 20, 2/2002.
- Kontio, K. 2003. "The Idea of Autharchy in Rousseau's Natural Education: recovering the natural harmony". *Scandinavian Journal of Educational Research*. Vol. 47, 1/2003.
- Masschelein, J. 1991. *Kommunikatives Handeln und Pädagogisches Handeln*. Leuven: Leuven University Press.
- Mezirow, J. 1991. *Transformative Dimensions of Adult Learning*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Mollenhauer, K. 1972. *Theorien zum Erziehungsprozess*. München: Juventa
- Schäfer, K-H. & Scahller, K. 1976. *Kritische Erziehungswissenschaft und kommunikative Didaktik*. Heideleberg: Quelle & Meyer.
- Usher, R. & Edwards, R. 1994. *Postmodernism and education*. London: Routledge.
- White, J. 1972. "Indoctrination and Intentions". Teoksessa Snook, I. (toim.) *Concept of Indoctrination*. Great Britain: RKP.
- Wilson, J. 1972. "Indoctrination and Rationality". Teoksessa Snook, I. (toim.) *Concept of Indoctrination*. Great Britain: RKP.

# TUNNUSTUSASENTEET JA PERSOONUUDEN KONSTITUUTIO

Heikki Ikkäheimo

**L**uonnostelen seuraavassa erään tavan käsittää se, mitä persoonuus tai persoonana oleminen on. Tämä tapa perustuu Hegelin, tai hegeliläisen, tunnustuksen (*Anerkennung, recognition*) käsitteen tulkintaan, jonka mukaan johonkin olentoon kohdistuva tunnustusasenne on kyseisen olennon ”ottamista persoonana”. Se syntetisoi monenlaisia vanhemmassa ja uudemmassa filosofisessa kirjallisuudessa esitettyjä ajatuskulkuja, eikä elementeitään ole siis mitään täysin uutta. Aivan luonnostelemani kaltaista synteesiä en kuitenkaan tiedä muualla esitetyn. Käytössä olevan tilan rajoitusten vuoksi en voi esittää tyhjentyviä argumentteja ajatusmallin jokaisen elementin puolesta, vaan luotan siihen, että kyseinen malli kokonaisuudessaan, tai ainakin joiltakin oleellisilta osiltaan saattaa osoittautua mielekkääksi, kehittelemisen ja keskustelemisen arvoiseksi, vaikka yksityiskohdat herättäisivätkin monia jatkokysymyksiä.

## Tunnustus ja tunnustusasenteet<sup>1</sup>

Jotta tietäisimme mistä puhumme puhuessamme tunnustamisesta tai tunnustuksesta, on syytä heti aluksi erottaa toisistaan kolme asiaa. Ensinnäkin me *tunnistamme* eli identifioimme mitä hyvänsä asioita sekä numeerisesti että kvalitatiivisesti, eli sekä tietyiksi yksittäisiksi asioiksi että jonkinlaisiksi asioiksi.

Toiseksi on syytä erottaa tunnustaminen tai tunnustusasenne, joka kohdistuu normatiivisiin olioihin tai asiointiloihin. Tässä merkityksissä tunnustamme esimerkiksi jotakin hyväksi perusteeksi tai jonkin vaateen/väitteen (engl. *claim*) päteväksi normiksi ja tästä johdetusti esimerkiksi sitouksemme, syntimme tai syyllisyytemme tunnustamiemme normien noudattamatta jättämiseen. Englannin kielessä tunnustuksesta tässä merkityksessä voidaan käyttää yleistermiä *acknowledgement*, ja sikäli kuin kyseisestä asiasta on jatkossa tarpeen puhua, käytän merkintää ”tunnustus<sup>a</sup>”, jossa ”a” viittaa juuri *acknowledgment*-sanaan.



Kolmanneksi on syytä erottaa tunnustaminen tai tunnustusasenne, joka kohdistuu persooniin, tai joka täsmällisemmin sanottuna on ”persoonana ottamista” (engl. *taking as person*). Englannin kielessä tunnustuksesta tässä merkityksessä on luonteovinta käyttöä termiä *recognition*, ja missä sekaannuksen vaara on olemassa, käytän tästä merkintää ”tunnustus”. Ilman täsmennystä ”tunnustus” tarkoittaa jatkossa tunnustusta juuri tässä merkityksessä.<sup>2</sup>

Seuraavassa puhun lähinnä tunnustamisesta. Usein tunnustaminen ja *tunnustusasenne* samastetaan toisiinsa. Ajatellaan, että esimerkiksi persoonan *arvostaminen* on sellaisenaan hänen tunnustamistaan. Tällöin kyseessä on ei-vastavuoroinen tunnustuskäsite, joka ei huomioi tunnustuksen kohteen asenteita tunnustajaa tai tämän asennetta kohtaan. Vastavuoroisen tunnustuskäsitteen mukaan tunnustuksen sijaan edellyttää relevanttia asennetta myös kohteen puolella. Mikäli B ei ole tietoinen A:n B:hen kohdistuvista asenteista (B ei esimerkiksi ole koskaan kuulutkaan A:sta), mikäli B ymmärtää A:n asenteen väärin (tulkitsee esimerkiksi A:n esittämän kiitoksen sarkasmiksi tai sarkasmin kiitokseksi), tai mikäli B ei hyväksy tai ota vakavasti A:n asenteen sisältöä (pitää A:ta täysin arvostelukyvyttömänä kyseessä olevassa asiassa), A:n tunnustusasenne ei konstituoivaksi B:n tunnustusta. Vastavuoroisen tunnustuskäsitteen mukaan tunnustusasenteet ovat asenteita, jotka vain lisäehdoin konstituoivat tunnustusta. Eräs lisäehdoista näyttää olevan se, että B *kunnioittaa* A:ta arvostelukykyisenä kyseessä olevassa asiassa. Koska kunnioitus itse on eräs tunnustusasenne, on tunnustus tämän käsityksen mukaan välttämättä vastavuoroinen asia, joskaan ei välttämättä symmetrinen asia (tunnustusasenteen ei tarvitse olla sama tai samansisältöinen kummallakin puolella). Kun ei-vastavuoroisen ja vastavuoroisen tunnustuskäsitteen ero on tematisoitu, käytän ”tunnustus”-termiä jatkossa paikoin suhteellisen vapaasti, joko ei-vastavuoroisessa tai vastavuoroisessa merkityksessä.

Eräs saksalaisfilosofi Axel Honnethin merkittävimmistä panoksista tunnustuskeskusteluihin, tai kuten eräs kirjoittaja sanoo, hegeliläiseen ”tunnustuksen tutkimusohjelmaan” (Margalit 2001, 127), on kolmen tunnustuksen muodon suhteellisen selkeä erottelu. Honnethin mukaan nämä muodot ovat: rakkaus (*Liebe*), kunnioitus (*Achtung* tai *Respekt*) ja arvostus (*Wertschätzung*) (ks. Honneth 1992). Vastavuoroisen tunnustuskäsityksen mukaan rakkaus, kunnioitus ja arvostus ovat siis tarkkaan ottaen tunnustusasenteiden tyyppejä tai perinteisesti muotoillen tunnustusasenteiden lajeja. Kuinka tunnustusasenteiden suku sitten tulisi käsittää? Tähän on vaikeaa löytää kirjallisuudesta vastausta. Itse olen ehdottanut, että tunnustusasenteiden eli rakkauden, kunnioituksen ja arvostuksen suku on ”persoonana ottaminen” (engl. *taking as person*, ks. Ikäheimo 2002b).<sup>3</sup> Eräs motiivi tälle ehdotukselle on pyrkimys ymmärtää, miten tunnustus rakkautena, kunnioituksena ja arvostuksena, siten kuin esimerkiksi Honneth ne rekonstruoi Hegelin Jenan kauden tekstien pohjalta, liittyy siihen, mitä Hegel tarkoittaa tunnustuksella erityisesti myöhäisen *Enzyklopädiensä* teoriassa ”subjektiivisesta hengestä”. Jälkimmäisessä tekstissä tunnustus on ylipäänsä toisen olennon kokemista intentionaaliseksi olennoksi, jolla on oma teoreettinen ja käytännöllinen näkökulma itseensä, toisiin

intentionaaliin olentoihin ja maailmaan ylipäättään – siis toisen olennon ottamista subjektina tai persoonana.<sup>4</sup>

Ovatko tunnustus yhtäältä rakkautena, kunnioituksena ja arvostuksena, ja toisaalta tunnustus tässä hyvin yleisessä merkityksessä kokonaan eri asioita? En usko. Pikemminkin näyttää mielekkäältä ajatella, että tunnustus persoonana ottamisen yleisessä merkityksessä on nimenomaan jotakin mikä tarkemmassa analyysissä eriytyy rakkaudeksi, kunnioitukseksi ja arvostukseksi. Ja riippumatta Hegel-tulkinnallisista kysymyksistä tämä ajattelutapa vaikuttaa avaavan varsin taloudellisen ja silti kattavan näkökulman siihen, millä kaikilla tavoilla suhtautuminen persooniin eroaa suhtautumisesta mihin hyvänsä objekteihin. Toisaalta se auttaa myös täsmentämään, mitä rakkaus, kunnioitus ja arvostus ovat ajateltuna nimenomaan personifioivina tunnustusasenteina.<sup>5</sup>

Jos tunnustusasenteen lajit ovat rakastaminen, kunnioittaminen ja arvostaminen, niin mitä rakastaminen, kunnioittaminen ja arvostaminen relevanteissa merkityksissä täsmälleen ottaen ovat? Aloitetaan *arvostamisesta*. Tunnustusasenteena arvostus (saks. *Wertschätzung*, engl. *holding in esteem*) poikkeaa arvostamisesta merkityksessä, jossa jotakin pidetään hyvänä välineenä. Ajatelkaamme tapausta, jossa henkilö A kertoo ”todella arvostavansa” henkilöä B. Mikäli A ei asennoitu B:hen kuten välineisiin ja arvosta tätä siis vain erinomaisena välineenä päämääriinsä, hän arvostaa B:tä nimenomaan persoonana. Kyse on kaikesta siitä, että A katsoo B:n *kontribuoivan* johonkin A:n hyvänä pitämään asiaan. Tämän asian on oltava hyvää A:lle itselleen tai sitten joillekin kolmansille henkilöille, joista A välittää: me emme ilmeisesti arvosta ihmisiä sellaisten tekojen tai kykyjen vuoksi, joista vain he itse hyötyvät tai saavat hyvää. Pelkästään itselleen hyvää tuottavia henkilöitä saatetaan kyllä esimerkiksi kadehtia, mutta ei relevantissa merkityksessä arvostaa.

Mikäli A ei arvosta B:tä vain välineenä, hän kaikesta arvostaa tätä merkityksessä, joka edellyttää B:n toiminnan olevan ainakin riittävässä määrin vapaata. Henkilöitä ei varsinaisesti arvosteta sellaisten toisten hyvää edistävien tekojen vuoksi, jotka on tehty pelkästään pakosta. Kenties voimme sanoa, että tällaiset teot eivät ole ylipäättään *kontribuutioita* toisten hyvään relevantissa merkityksessä. Sellaisiakaan henkilöitä emme kaikesta arvosta, joiden vapaat teot kyllä sattuvat tuottamaan hyvää toisille mutta jotka tekevät sen minkä tekevät puhtaasti itsekkäistä motiiveista – ellei kyse sitten ole siitä, että tekijää arvostetaan vain hyvänä välineenä vaikkapa bruttokansantuotteen kasvattamiseen. Sikäli kuin arvostuksella tarkoitetaan nimenomaan tunnustusasennetta, me arvostamme toisia sikäli ja siinä mitassa kuin he kontribuoivat vapaasta tahdostaan motiivein, jotka eivät ole pelkästään itsekkäitä, niiden hyvään, joista arvostaja välittää, tai kuten haluan sanoa, joita arvostaja rakastaa.<sup>6</sup>

Entä *kunnioitus*? Joskus kunnioitukseksi kutsutaan sellaisia asenteita, jotka voivat kohdistua kommunikaation tavoittamattomissa oleviin vaarallisiin luonnonilmiöihin, kuten vaikkapa myrskyävään mereen, pillastuneeseen biisonilaumaan tai liikaa pillereitä napsineeseen aggressiiviseen kehonrakentajaan. Kunnioitus tässä merkityksessä ei ole kuitenkaan tunnustusasenne, eli ”persoonana ottamis-

ta”. Tunnustusasenteena kunnioitus kohdistuu persooniin arvostelukykyisinä tai kognitiivisesti autonomisina.<sup>7</sup> Oleellista kunnioituksessa eivät ole kohteen suorittamat toisten hyvään positiivisesti kontribuoivat teot tai kyky niihin, kuten arvostuksessa, vaan kyky esittää järkeviä arvostelmia – esimerkiksi siitä, mistä hyvää kullekin täsmälleen ottaen koostuu. Me kunnioitamme toisiamme persoonina siinä mitassa, kuin pidämme toisiamme autonomisina tai arvostelukykyisinä kussakin asiassa. Autonomia implikoi autonomian asteen ja alan mukaisia oikeuksia ja velvollisuuksia, ja persoonan kunnioittaminen ilmenee täsmällisemmin niin, että kunnioituksen kohdetta pidetään oikeutettuna ja velvoitettuna johonkin.<sup>8</sup>

Kaikkein perustavimmalla tasolla kunnioitus ’oikeutusasenteena’ merkitsee sitä, että kunnioituksen kohteen esittämät arvostelmat otetaan vakavasti ehdokkaina päteviksi arvostelmiksi, ja ’velvoitusasenteena’ sitä, että kunnioituksen kohteelta edellytetään<sup>9</sup> parhaansa tekemistä pätevien arvostelmien muodostamisessa ja toisten esittämien arvostelmien pätevyyden arvioimisessa. Lyhyesti sanottuna: olennon kunnioitus on sen/hänen ottamista kyvykkäänä kommunikaatiokumppanina. On tärkeää huomioida, ettei arvostelmilla tässä tarkoiteta vain ääneen lausuttuja arvostelmia, tai edes persoonan vain itsensä mielessään eksplisiittisesti tekemiä arvostelmia, vaan myös hänen toimintaansa sisältyviä implisiittisiä arvostelmia, jotka ymmärrämme mikäli ymmärrämme hänen toimintaansa, samoin kuin vaikkapa hänen tunteisiinsa sisältyviä implisiittisiä arvostelmia, jotka ymmärrämme mikäli ymmärrämme hänen tunteitaan.

Mitä on *rakastaminen* tunnustusasenteena? Nähdäkseni se on, kuten Aristoteles asian varsin oivallisesti muotoilee *Retoriikassaan* (1380b35-1381a1), ”hyvänä pitämiemme asioiden toivomista toiselle juuri tuon toisen eikä itsemme vuoksi sekä toimimista voimiemme mukaan niiden toteutumiseksi käytännössä”. *Nikomakhoksen etiikassaan* Aristoteles toteaa samaan henkeen ihmisten pitävän rakastavana (*filos*) sitä ”joka tahtoo ja tekee toiselle hyvää tai hyvänä pidettyä toisen itsensä vuoksi ja joka tahtoo toisen olevan olemassa ja elävän hänen itsensä [siis toisen, H.I.] takia” (1166a2-). Saman asian voi ilmaista seuraavasti: toisen olennon rakastaminen tässä merkityksessä on hänen elämästään ja onnellisuudestaan välittämistä ehdoitta, hänen itsensä vuoksi. Rakkaus ei ole sen ehdollistamaa, tai rationalisoimaa, missä määrin rakastava pitää rakkauden kohdetta positiivisesti itsensä tai toisten hyvään kontribuoivana, kuten arvostus on, tai missä määrin tämä pitää kohdetta arvostelukykyisenä tai autonomisena, kuten kunnioitus on. Toisin sanoin, rakkaus ei kohdistu persoonaan ’kontributiivisesti erityisenä’ tai autonomisena, vaan se kohdistuu persoonaan yksittäisenä tai singularisena.

Rakkaudesta puhutaan toki muissakin merkityksissä ja usein myös sellaisissa, joissa myös muita kuin persoonia – esimerkiksi italialaisia ruokia, valoisia keksäöitä tai hyviä viinejä – rakastetaan’. Kyse on tällöin kuitenkin eri rakkauden käsitteestä. Kuten Aristoteleskin sanoo, olisi naurettavaa rakastaa viiniä siinä merkityksessä, että toivoisi hyvää viinille sen itsensä vuoksi ( *Nikomakhoksen etiikka*, 1155b29-30). Lyhyesti sanottuna: olisi absurdia kantaa huolta sellaisesta sen itsensä vuoksi, jolla itsellään ei ole huolta itsestään. Tai: olisi absurdia välittää sellaisen onnellisuudesta tai onnettomuudesta, joka ei kykene onnellisuuteen tai

onnettomuuteen. ”Hänen itsensä vuoksi” voidaankin ymmärtää tarkoittavan: koska hän itse välittää elämästään ja onnellisuudestaan eli koska hän rakastaa itseään.

Toisen rakastaminen, se että välittää toisesta hänen itsensä vuoksi, tahtoo toiselle hyvää hänen itsensä vuoksi, on luonnollisesti motiivi kontribuoida toisen hyväan tai onnellisuuteen. Se, mistä persoonia *arvostetaan*, on toimiminen rakkaudesta sellaista hyvän tai onnellisuuden edistämiseksi, joita arvostava itse rakastaa.<sup>10</sup> Kuten edellä esitin, *kunnioitus* näyttää liittyvän tähän ainakin siten, että persoonan kunnioittaminen on hänen ottamistaan vakavasti esimerkiksi sen arvostelijana, mistä kunkin (hänen, heidän, minun, meidän) hyvä tarkkaan ottaen koostuu ja mitä voidaan pitää kontribuutiona siihen.

## Persoonana ottamisen lajit ja persoonuuden ulottuvuudet

Jos oletetaan, että tunnustusasenteet ovat persoonana ottamisen lajeja ja vieläpä kaikki sen lajit, millainen käsitys persoonuudesta näin muodostuu? Tuloksena on *ensinnäkin* hedelmällisellä tavalla moniulotteinen käsitys. Persoonuus eriytyy tässä mallissa rakastettavuudeksi, kunnioitettavuudeksi ja arvostettavuudeksi. Toisin sanoen, olennon persoonuus on yhtäältä sitä, että hänen elämänsä ja onnellisuutensa on sinänsä tärkeää tai tärkeää hänen itsensä vuoksi, toisaalta sitä, että olento on arvostelukykyinen (potentiaalinen) kommunikaatiokumppani, ja kolmanneksi sitä, että olento kontribuoi positiivisella tavalla toisten hyväan. Persoonuus ei ole näin ollen esimerkiksi pelkästään rationaalisuutta tai arvostelukykyisyyttä.

*Toiseksi*, mallista seuraa myös, että persoonuus on asteittainen asia. On toki olemassa olentoja, jotka eivät ole lainkaan persoonia (esimerkiksi kivet tai auringonlaskut), mutta sikäli kuin jokin on persoona, se/hän on sitä enemmän tai vähemmän, ja enemmän tai vähemmän vieläpä kolmella ainakin jossain määrin itsenäisellä ulottuvuudella. Mitä tämä merkitsee konkreettisemmin? Esimerkiksi sitä, että vaikka joku olisi keskimääräistä rajallisemmin rationaalinen, hän saattaa olla syvästi rakastettava tai arvokas jäsen yhteisönsä elämässä. Älyllisesti tavallista heikkolahjaisempi henkilö voi olla kykenevä onneen ja suruun, sekä kontribuoida monin tärkein tavoin lähipiirinsä hyväan tai onnellisuuteen. Jos häntä ei voikaan siis kunnioittaa samassa määrin kuin arvostelukykyisempää henkilöä, häntä voidaan silti arvostaa ja rakastaa syvästi. On usein liikuttavaa havaita, kuinka tärkeänä älyllisesti vähempiosaiset meistä kokevat sen, että voivat osallistua lähipiirinsä arkisiin askareisiin ja olla siten hyödyksi ja iloksi läheisilleen. Ja vaikka älyllinen heikkolahjaisuus vaikuttaa yksilön kykyyn arvostella sitä, mikä hänelle on hyvää tai pitkällä tähtäimellä onnellisuutta tuottavaa, ja – mikä oleellista – vaikka se usein vaikuttaa myös kykyyn kokea elämänsä sellaisena äärellisenä kokonaisuutena, joka mahdollistaa syvän onnellisuuden ja surun, näyttää mielekkäältä olla vetämättä liian suorita yhtäläisyyksiä yhtäältä arvostelukyvyn ja toisaalta itsestään huolen kantamisen tai itsensä rakastamisen kyvyn asteiden välille.

Ehdottamani mallin mukaan persoonuus ulottuu rakastettavuuden ulottuvuudella myös muihin eläimiin kuin ihmisiin *siinä määrin* kun nämä kykenevät

onnellisuuteen ja onnettomuuteen. Ei liene mielekästä vetää ehdottoman jyrkkää rajaa yhtäältä 'pelkän' fyysisen nautinnon ja kivun kokemisen kyvyn ja toisaalta onnellisuuden ja onnettomuuden kokemisen kyvyn välille. Pikemminkin voimme ajatella, että kärsimyskykyisyydessä on hyvin suuria eroja sen suhteen, kuinka intensiivisen, syvän tai kattavan onnellisuuden tai onnettomuuden kokemiseen olento on kykenevä.

Näyttää olevan myös niin, että yksilö voi olla monessa asiassa hyvinkin arvostelukykyinen ja siis kunnioitettava, mutta silti hyvin pitkälti välinpitämätön oman itsensä, elämänsä ja onnellisuutensa suhteen. Jos ei ole huolissaan itsestään, ei välitä itsestään tai ei välitä onnellisuudestaan, tällöin ei ole kykenevä onnellisuuteen eikä suruun. Tällainen tunne-elämän vajaatoiminta – oli kyse sitten fysiologisperäisestä sairaudesta, huumeiden aiheuttamasta persoonallisuuden vaurioitumisesta, vakavasta *burn-outista*, tai vaikkapa psyyken lääkkeiden aiheuttamasta tunne-elämän laimenemisestä – merkitsee sitä, että mahdollisuus rakastaa kyseistä henkilöä, hänen rakastettavuutensa, on heikentynyt. Jos näet toisen rakastaminen on hänen ottamistaan olentona, jonka onnellisuudella on väliä hänen itsensä vuoksi, ja jos "hänen itsensä vuoksi" tarkoittaa 'koska hän itse välittää itsestään', niin henkilöä, joka ei lainkaan välitä itsestään, ei varsinaisesti voi rakastaa lainkaan (kyse on toki kuvitteellisesta rajatapauksesta). Näin ajatellen henkilö voi kenties olla kunnioitettavuuden ulottuvuudella hyvinkin suuressa määrin persoona mutta rakastettavuuden ulottuvuudella sitä paljon vähäisemmässä määrin.<sup>11</sup>

Ajatellaan seuraavaksi henkilöä, joka on monessa asiassa hyvin arvostelukykyinen sekä kompetentti kommunikaatiopartneri, ja siis ainakin näiden asioiden osalta kunnioitettava, mutta joka ei mitenkään pyri osallistumaan toisten elämään siinä merkityksessä, että kontribuoisii positiivisesti heidän hyvänsä tai onnellisuuteensa *heidän itsensä vuoksi*. Tällaista henkilöä kutsutaan modernin filosofian perinteessä usein "rationaaliseksi egoistiksi", mutta arkikielessä yleensä paljon karkeammin nimityksin. Ajatuksesta, jonka mukaan arvostaminen on eräs persoonana ottamisen ulottuvuuksista, seuraa nyt, että vähemmän kontribuoiva eli vähemmän arvostettava henkilö on tällä nimenomaisella persoonuuden ulottuvuudella vähemmän persoona. Norbert Eliasin ajatukset elämän mielekkyyden kokemisesta saattavat antaa tälle ajattelutavalle ainakin alustavaa intuitiivista luontevuutta. Puhukoon Elias:

Vielä tänäänkin on jossain määrin vaikea käsittää kuinka syvästi ihmiset ovat riippuvaisia toisistaan. Se, että kaiken ihmisen tekemän merkitys on siinä, mitä hän merkitsee toisille, ei pelkästään nyt eläville vaan myös tuleville sukupolville [...], on varmasti yksi perustavimpia inhimillisiä riippuvuuksia. (Elias 1993, 33)

Ihmiset näkevät tänään liian usein itsensä täysin itsenäisiksi, muista eristyneiksi yksilöiksi. Omien, erillisten intressien edistäminen näyttää siten järkevimmältä ja tyydyttävimmältä tavoitteelta. Elämän tärkeimmäksi tehtäväksi näyttäytyy silloin merkityksen etsiminen omaa itseä varten, merkityksen, joka on riip-

pumaton kaikista muista. Ei ole ihme, että tällaista merkitystä etsivät ihmiset kokevat elämänsä absurdiksi. (mts. 33)

[...] yritys löytää yksilön elämästä merkitystä, joka olisi riippumaton siitä, mitä hänen elämänsä merkitsee muille, on aivan turhaa. [...] ymmärrämme tavallisesti ilman vaikeuksia, että sellaiset ilmaisut kuin ”merkityksellinen” ja ”merkitykseton” viitatussa ihmisen elämään, liittyvät läheisesti tämän henkilön olemisen ja tekojen merkitykseen muille ihmisille. (mts. 51-2)

Jos jollakin ihmisellä tai asialla on [positiivinen] funktio toisen ihmisen elämälle ja jokin edistää ja vahvistaa kyseistä funktiota, me sanomme että edistävällä tapahtumalla on ihmiselle merkitystä. (mts. 59-60)

[...] jos ihminen tuntee kuolemaa tehdessään mutta silti vielä elossa, että hänellä ei ole oikeastaan mitään merkitystä muille ihmisille, hän on todella yksinäinen. (mts. 60)

Rationaalinen egoisti ei relevantissa merkityksessä kontribuoi toisten hyvään, hänellä ei ole kenellekään sitä positiivista funktiota, joka yhteiseen hyvään kontribuoivilla yhteisön tai yhteiskunnan jäsenillä on. Hän on lyhyesti sanottuna tarpeeton, tai tarpeellinen korkeintaan olentona, jonka egoistista toimintaa manipuloimalla toiset pyrkivät hankkimaan itselleen hyötyä aivan kuten mistä hyvänsä manipuloitavissa olevasta asiasta (vaikkapa aasista, jota ohjataan kepillä ja porkkanalla). Tällä ulottuvuudella hän on yksinkertaisesti vähemmän persoona, kuin ne, joita tarvitaan, joita muistetaan hyvällä ja joille ollaan kiitollisia – joita arvostetaan personifioivassa tunnustusmerkityksessä. Puhtaan rationaalinen egoisti olisi rajatapaus, joka tällä ulottuvuudella ei olisi siis lainkaan persoona.<sup>12</sup>

Persoonuuden vajavaisuus arvostettavuus-ulottuvuudella voi tietenkin johtua muistakin seikoista kuin itsekkyydestä, eli toisiin kohdistuvan rakkauden vajavaisuudesta. Muita – ja hyvin erilaisia – esimerkkejä ovat vaikkapa äkillinen työttömyys, jonka seurauksena henkilö on menettänyt totunnaisen tapansa olla kontribuutiivinen, kiitosta ansaitseva ja siis arvostettu yhteisöjensä jäsen; vaikeasta fyysisestä vammasta johtuva vajavainen kyky kontribuoida muiden hyvään; tai erilaisista seikoista johtuva tahallinen tai tahaton yhteisön ulkopuolelle sulkeminen. Kuten tiedämme, kaikki nämä voivat aiheuttaa suurta henkistä kärsimystä. Kyse on menetyksistä sen, mitä on olla persoona sanan täydessä merkityksessä, eräällä ulottuvuudella.

*Kolmanneksi* voidaan panna merkille, että hahmottelemani tunnustusteoreettinen malli persoonuudesta ei käsitä persoonuutta pelkkänä statuksena. B:n persoonuus ei ole yksinkertaisesti sama asia kuin se, että B:tä kohdellaan tai pidetään persoonana, tai että hänet otetaan persoonana. Tästä huolimatta tunnustusasenteiden, eli persoonana ottamisen muodoilla on *vaikutuksia* persoonuuteen. Näin on siksi, että asenteet itseä kohtaan, tai ”itsesuhteet” ovat olennaisella tavalla persoonuutta konstituiva asia, ja että asenteet itseä kohtaan rakentuvat vuorovaikutuksessa sen kanssa, miten toiset asennoituvat kyseiseen henkilöön. Kuinka toisten koetut tunnustusasenteet vaikuttavat sen kohteen asenteisiin itseään kohtaan?

Ensinnäkin, minun on vaikea *kunnioittaa itseäni* eli luottaa omaan arvostelukykyyni ja edellyttää itseltäni arvostelukykyisyyttä, mikäli en ole koskaan kokenut toisten kunnioittavan minua eli kohtelevan minua arvostelukykyisenä ja edellyttävän minulta arvostelukykyisyyttä tai autonomista järjenkäyttöä. Toiseksi, minun on vaikea *arvostaa itseäni* eli kokea olevani tarpeellinen toisille, saavani aikaan jotakin toisille hyvää, hyödyllistä tai iloa tuottavaa, kontribuoivani positiivisesti toisten hyvään, mikäli toisten minuun kohdistamat asenteet antavat ymmärtää, että olen täysin kyvytön, hyödytön tai tarpeeton. Kolmanneksi – ja tämä ei kenties ole yhtä ilmeistä – minun on kaiketi vaikeaa *rakastaa itseäni* eli kokea oma elämäni ja onnellisuuteni ehdoitta tärkeäksi, mikäli en ole koskaan kokenut toisten pitävän minua, elämäni ja onnellisuuttani ehdoitta tärkeänä, eli kokenut toisten tai jonkun toisen rakastavan minua.

Kuinka asenteet itseä kohtaan sitten konstituivat persoonuutta sen eri ulottuvuuksilla? Kyse on nyt *itseen kohdistuvista tunnustusasenteista* ja niistä näyttää pätevän jotakin seuraavan kaltaista. Henkilö, joka ei luota omaan järkeensä tai arvostelukykyynsä ja joka ei myöskään edellytä itseltään autonomista järjenkäyttöä, tuskin voi olla kovin autonominen järjenkäyttäjä tai sellaiseksi kehittyä. Itsekunnioituksella näyttäisi olevan siis ainakin epäsuorasti konstitutiivinen merkitys persoonuudelle arvostelukykyisyyden tai rationaalisuuden eli kunnioitettavuuden ulottuvuudella. Tämä mahdollistaa mitä ilmeisimmin erilaisia hyviä tai huonoja psyykkisen kehityksen kehiiä.

Miten sitten itsearvostus vaikuttaa persoonuuteen, tai konstituoii sitä, arvostettavuuden ulottuvuudella? Kaiketi ainakin epäsuorasti: mikäli en koe kykyjäni tai aikaansaannoksiani toisten elämään ja hyvään positiivisesti kontribuoiviksi, tai koen ne suorastaan vahingollisiksi toisille, minulla ei ole itseluottamusta tehdä mitään arvostettavaa, tai kehittää lahjojani, jotka saattaisivat kontribuoida toisten hyvään. Itsearvostuksella näyttää näin ollen olevan samoin ainakin epäsuorasti konstitutiivinen merkitys persoonuudelle kontributiivisuuden eli arvostettavuuden ulottuvuudella. Tässäkin on selvästi mahdollisuus niin hyvin kuin huonoihin kehiin.

Siinä missä itsekunnioitus ja itsearvostus näyttäisivät olevan vain epäsuorasti kunnioitettavuutta ja arvostettavuutta konstituivia asenteita, itsensä rakastaminen sen sijaan näyttää olevan sama asia kuin rakastettavuus. Mikäli olento ei välitä lainkaan elämästään, ei ole mahdollista välittää hänen elämästään hänen itsensä vuoksi. Kuten edellä esitin, ”hänen itsensä vuoksi” rakkauden määreenä näyttäisi näet tarkoittavan nimenomaan ‘koska hän itse välittää’. Olentoa voi näin ollen rakastaa siinä määrin kuin se/hän itse rakastaa itseään. Ei tarvitse sanoa, että tästä seuraava asenteiden ja suhteiden dynamiikka on hyvin monimutkainen.<sup>13</sup>

Lopuksi

Edellä luonnosteltu malli ei ole malli moraalisesta tai juridisesta persoonuudesta siinä merkityksessä, että sen perusteella voitaisiin vetää suoraan moraalisia tai

juridisia johtopäätöksiä persoonien kohtelusta. Pikemminkin mallin tarkoitus on tavoittaa oleellisia ulottuvuuksia – parhaassa tapauksessa kaikki oleelliset ulottuvuudet – *common senseen* sisältyvistä persoonuutta koskevista intuitioista siten, että tuloksena olevan kattavan ja silti järjestelmällisen käsityksen<sup>14</sup> avulla myös keskustelu persoonien kohtelemisesta voisi tavoittaa persoonien elävän elämän kaikessa monimutkaisuudessaan. Jää nähtäväksi kuinka valaiseva ja hedelmällinen tässä vain pääpiirteissään luonnostelemani kolmiulotteinen malli persoonuudesta on. Päätävänä huomioina sanottakoon, että tunnustusteoreettisen näkemyksen mukaan persoonuuden ja yhteisöjen tai yhteiskuntien konstituutio ovat saman kolikon kaksi puolta. Persoonana ottamisen kolme ulottuvuutta tai lajia – rakastaminen, kunnioittaminen ja arvostaminen – tavoittavat varsin kattavasti sen mitä voidaan mielekkäästi kutsua *sosiaaliseksi inkluusioksi*: persoonuus on kuulumista onnellisuuteen ja onnettomuuteen kykenevien rationaalisten toistensa hyvään kontribuoivien olentojen yhteisöihin.<sup>15</sup>

Jyväskylän yliopisto

## Viitteet

- <sup>1</sup> Tässä esittelemäni tunnustusmalli on osa yhteistä tunnustusta koskevaa projektia Arto Laitisen kanssa, joka puolestaan on osa laajempaa persoonan käsitettä koskevaa projektia Jussi Kotkavirran, Arto Laitisen, Petteri Niemen ja Mikko Yrjönsuuren kanssa. Mallin perusteellisempi esitys löytyy artikkelista Ikäheimo 2002b ja eräitä sen elementtejä olen kehittänyt edelleen artikkelissa Ikäheimo 2002c. Kyseistä mallia ei tule sekoittaa Laitisen artikkelissaan Laitinen 2002 esittämään vaihtoehtoiseen tunnustusmalliin. Katso myös Ikäheimo & Laitinen 2004. Kuten kaikissa yhteisprojekteissa, ansiot ovat yhteisiä, viat kulloisenkin allekirjoittaneen. Malli on eräiltä osin varsin lähellä Axel Honnethin ajatuksia tunnustuksesta (ks. Honneth 1992), vaikka sen tarkoitus on toisaalta analysoida tunnustusilmiöitä järjestelmällisemmin kuin Honneth on omissa töissään tehnyt. Yhtäläisyydet ja erot Honnethin ajatteluun nähden, samoin kuin Hegelin 'alkuperäiseen' teoriaan tunnustuksesta on tilan puutteen vuoksi tässä pakko sivuuttaa.
- <sup>2</sup> Vaateiden tai normien tunnustaminen<sup>a</sup>, samoin kuin esimerkiksi syyllisyyksien tunnustaminen<sup>a</sup>, liittyy läheisesti persoonien tunnustamiseen<sup>f</sup>. Samoin laadullinen tunnistaminen tai identifikaatio, joka koskee persoonia tai ryhmiä ja jonka kautta persoonien ja kollektiivien laadulliset identiteetit rakentuvat, liittyy läheisesti tunnustamiseen sanan molemmissa merkityksissä. Vieläpä tunnustaminen tai identifikaatio *ylipäättään* asioiden käsitteellisen jäsentämisen merkityksessä liittyy läheisesti käsitteellisten normien tunnustamiseen<sup>a</sup>, sekä persoonien tunnustamiseen<sup>f</sup>. En kuitenkaan käsittele näitä yhteyksiä tässä kirjoituksessa laajemmin. Englanninkielisiin keskusteluihin tuo oman sekavuutensa se, että monet kirjoittajat käyttävät kaikista edellä mainituista tyypillisesti yhtä ja samaa termiä *recognition*. Uskoakseni keskusteluja selkiyttäisi huomattavasti, mikäli tämä eriytymätön terminologinen käytäntö hylättäisiin ja käytettäisiin, tapauksesta riippuen joko termiä *identification*, *acknowledgement* tai *recognition* (katso Ikäheimo 2002c ja Ikäheimo & Laitinen 2004). Hegelin Saksan kielestä ei ole tässä juuri apua, sillä Hegelin tapa käyttää sanaa *Anerkennung* sekä sen lähisukulaisia *Geständnis*, *Eingeständnis* ja *Bekennnis* on melko epäsystemaattinen.



- <sup>3</sup> Ilmaus on tyyllillisesti kiistämättä kömpelö. Sen tarkoitus on tavoittaa tunnustusasenteen reseptiivinen laatu, sekä se tosiasia, että tunnustusasenteella on kvantiteetti: me esimerkiksi kunnioitamme eri ihmisiä eri mitassa. Tyyllillisesti kenties parempi vaihtoehto ”persoonana pitäminen” tavoittaisi nämä seikat nähdäkseni hieman huonommin.
- <sup>4</sup> Katso Hegel 2003 sekä Ikäheimo 2000, 2002a, 2002b, 2003b ja 2004a. Sanottakoon, että en ole nyt kiinnostunut siitä, miten Hegel itse käytti *Person-* tai *Persönlichkeit*-termejä. Tästä enemmän Jussi Kotkavirran artikkelissa tässä kirjassa. En myöskään pyri nyt tarkemmin erittelemään subjektiuden ja persoonuuden mahdollisia eroja. Erään näkökannan tähän teemaan tarjoaa Ari Kivelän artikkeli tässä kirjassa.
- <sup>5</sup> Tunnustusteoreettista näkökulmasta ”*other minds*” -ongelman muotoilu kysymykseksi siitä, kuinka voimme tietää, olla varmoja tai perustellusti uskoa toisten olevan mielellisiä olioita, subjekteja tai persoonia on lähtökohtaisesti harhainen. Me emme *tunnista* vaan *tunnustamme* toisiamme persooniksi tai persoonina. Tästä ovat suunnilleen yhtä mieltä esimerkiksi Stanley Cavell (ks. Cavell 1976) ja Hegel (ks. esim. Ikäheimo 2003b). Täsmällisemmin sanottuna me rakastamme, kunnioitamme ja arvostamme toisiamme persoonina ja nämä asenteet ovat käytännöllisiä motivationaalisia asenteita. Tästä seuraa esimerkiksi, että erilaiset yksilön tunne-elämän häiriöt tai vauriot voivat ikään kuin hävittää persoonat hänen kokemusmaailmastaan: esimerkiksi rakkauteen kykenemättömälle yksilölle persoonat vs. ei-persoonat -ero ei yhtä intensiivinen kuin rakkauteen kykenevälle yksilölle.
- <sup>6</sup> Mikäli tämä ajatuskulku on pätevä, arvostamisen (tunnustusasenteena) tai sen puutteen tärkeys siinä, miten yksilöt ja ryhmät moderneissa työnjaollisissa yhteiskunnissa kokevat itsensä ja toisensa (ajatelkaamme esimerkiksi alati ajankohtaista keskustelua ammattiryhmien arvostuksesta), osoittaa jo sellaisenaan, että kuva ”rationaalisista egoisteista”, joiden toiminnan vain ”näkyvätön käsi” sovitaa yhteiseksi hyväksi, kadottaa jotakin hyvin oleellista sosiaalisen työnjaon dynamiikasta. *Pelkästään* egoistisilla toimijoilla ei ole mitään aihetta arvostaa toisiaan. Tämä ei tietenkään tarkoita, että toiminnan motiivien täytyy olla *pelkästään* altruistisia, jotta toiminta voi antaa toisille aiheen arvostaa toimijaa, tai toisin sanoen, että se antaisi aiheen *kiitollisuuteen* häntä kohtaan.
- <sup>7</sup> Tai kantilaisittain ”päämäärien valtakunnan lakiasäättävänä jäsenenä”. Kantin persoonuuden teoriasta, katso Petteri Niemen artikkeli tässä kokoelmassa.
- <sup>8</sup> Puhe autonomian asteesta ja alasta tarkoittaa sitä, että kaikki eivät ole yhtä arvostelukykyisiä tai autonomisia ja että jokainen voi olla enemmän arvostelukykyinen yhdessä asiassa ja vähemmän arvostelukykyinen jossain toisessa asiassa. Tästä seuraa eroja muun muassa sen suhteen, mitä oikeuksia kullakin on tai katsotaan olevan. En kuitenkaan halua sitoutua kantaan, jonka mukaan *kaikki* oikeudet olisivat riippuvaisia arvostelukyvyn asteesta ja alasta. Aiheesta lisää, ks. Ikäheimo 2002b.
- <sup>9</sup> Fichte käyttää tästä termiä *Aufforderung*, joka voitaisiin suomentaa ehkäpä myös ”haasteeksi” tai ”vaatimukseksi”. Katso Kivelä 2002.
- <sup>10</sup> Tämä ajatus kuulostaa kovin merkilliseltä, mikäli esimerkiksi syystä tai toisesta rakkauten käsitetään rajoittuvan vain lähisuhteisiin. Yleisesti on sanottava, että huomattava osa persoonien välisten tunnustussuhteiden monimutkaisesta dynamiikasta kadotetaan näkyvistä, mikäli tunnustusasenteet sekoitetaan, samastetaan tai kytketään liian kiinteästi tiettyihin yhteiselämän muotoihin, tai näissä esiintyviin muihin asenteisiin ja asennekokonaisuuksiin. (Esitän tämänsuuntaista kritiikkiä Axel Honnethin tunnustusteoriaa kohtaan artikkelissa Ikäheimo 2002b.) Tuloksena on sekaannusta, mikäli vaikkapa rakkaus asenteena sekoitetaan johonkin tiettyyn yhteiselämän tai ihmissuhteen tyyppiin (kuten intiimiin parisuhteeseen, äiti-lapsi-suhteeseen tai ydinperheeseen), jossakin yh-

teiselämän muodossa instantioituvaan asenteiden kokonaisuuteen (halujen, unelmien, toiveiden, tyydytyksen, pelon, mustasukkaisuuden ynnä muiden sellaisten kirjoon), tai vaikkapa seksuaaliseen haluun (kuten silloin kun ”rakkaus-suhteella” tarkoitetaan tosiasiaa suhdetta, jota spesifioi nimenomaan seksuaalinen halu ja yhtyminen). Kuten olen toisaalla (Ikäheimo 2004b) argumentoinut, on tärkeää osata erottaa toisistaan (a) erilaiset ihmissuhteen tyypit, (b) näissä esiintyvät asenteiden joukot ja (c) rakkaus eräänä asenteena. Valitettavasti esimerkiksi Aristoteleen *Nikomakhoksen etiikassa* nämä sekoittuvat toisiinsa: rakkaus (*filia*) mainitsemassani primäärimerkityksessä on asenne, kun taas *filian* kolme tyyppiä, eli nautinto-*filia*, hyöty-*filia* ja hyvien välinen *filia* ovat erilaisia ihmissuhteen tyyppejä. Voisi väittää, että tässä asiassa Aristoteles oli liian nöyrä oman aikansa kielen käytön sekavuudelle, sille triviaalille tosiseikalle, että *filia*-sanat monet merkitykset muodostivat vain korkeintaan jonkinlaisen perheyhtäläisyyden. Katso *Nikomakhoksen etiikka* 1157a26-30, jossa Aristoteles näyttää hieman epäroivältä tämän asian suhteen. Eräs tapa lähestyä Platonin rakkausteoriaa on sanoa, että tyyppillisesti Platon tarkoittaa ”rakkaudella” (*filia* tai *eros*) pikemminkin arvostamista kuin rakastamista esittämässäni merkityksessä. Monesti Platonin muotoilut haiskahtavat vieläpä siltä, että rakastettuihin ei suhtauduta edes kontribuujina rakastajan hyvään, vaan välineinä siihen. Arvostava asennoituminen tässä merkityksessä ei ole siis lainkaan personifioivaa tunnustusasennoitumista, vaan välineellistä asennoitumista. Platonin ja Aristoteleen rakkauskäsityksistä, katso Vlastos 1981.

- 11 Tässä tietenkin tematisoituu kysymys siitä, millä tavoin rakkauden heikkeneminen heikentää myös rationaalisuutta: jos henkilö ei välitä mistään, hänellä kaiketi ei ole motivaatiota ponnistella pätevien arvostelmien muodostamiseksi, eli motivaatiota yrittää ajatella hyvin. Voisiko olento, joka ei kannu huolta mistään, ylipäätään kehittyä rationaaliseksi?
- 12 Huomattakoon, että mikäli on totta, että puhdas egoismi (tämä on toki vain rajatapaus) johtaa väistämättä tai ainakin suurella todennäköisyydellä motivationaaliseen umpikujaan, elämän tarkoituksettomuuden tai merkityksettömyyden kokemukseen ja siis onnettomuuteen, rationaalisen egoistin rationaalisuus on vajavaista jopa hänen oman hyvänsä sisällön arvostelemisessa ja tältä osin hän ei siis ansaitse myöskään mainittavampaa *kunnioitusta*.
- 13 Muun muassa *potentiaalisuuden* ja *aktuaalisuuden* huomioiminen niin rakastettavuuden, kunnioitettavuuden kuin arvostettavuudenkin ulottuvuudella on oleellista persoonien välisten suhteiden, itsesuhteiden ja persoonuuden dynamiikan ymmärtämiseksi. Rakastettavuutta ei tule kiinnittää yksinkertaisesti vain *aktuaaliseen* itsensä rakastamiseen. Potentiaalisuudesta ja aktuaalisuudesta persoonuuden teoriassa, katso Arto Laitisen artikkeli tässä teoksessa. Entä eikö henkilön rakastettavuuteen kuulu myös se, missä määrin hän rakastaa muita kuin itseään? Ei, sillä rakkaus kohdistuu kohteeseensa hänen itsensä vuoksi, ei jonkin muun asian vuoksi, esimerkiksi sen vuoksi, että hän rakastaa toisia. Jätän toiseen tilaisuuteen sen eksplisiittisemmän ja laajemman käsittelyn, mikä on persoonuuden elementtien suhde persoonaan toisiin persooniin kohdistamiin tunnustusasenteisiin.
- 14 Ei-kattava malli on sellainen, josta puuttuu jotakin oleellista. Persoonuuden kriteereistöiksi usein esitetyt pitkät listat erilaisia tavalla tai toisella toisiinsa liittyviä asioita saattavat olla kattavia, mutta listoina, joihin sisältyvien asioiden keskinäisiä suhteita ei ole artikuloitu, epäjärjestelmällisiä.
- 15 Esimerkiksi Wilfrid Sellars edustaa tällaista inklusivistista persoonuuskäsitystä, tai yhtä hyvin, personalistista inkluusiokäsitystä. Sellarsin sanoin: ”höyhenettömän kaksijal-

kaisen tai delfiinin tai marsilaisen tunnustaminen persoonaksi tarkoittaa itsen ja sen ajattelemista samaan yhteisöön kuuluvinä” (Sellars 1963, 38).

## Lähteet

- Aristoteles. 1989. *Nikomakhoksen etiikka*. Suomentanut Simo Knuutila. Helsinki: Gaudeamus.
- Aristoteles. 1997. *Retoriikka ja Runousoppi*. Suomentaneet Paavo Hohti ja Päivi Myllykoski. Helsinki: Gaudeamus.
- van den Brink, Bert & Owen, David. 2004 (toim.): *Recognition and Power*. (Tulossa)
- Cavell, Stanley. 1976. ”Knowing and Acknowledging”. Artikkelikokoelmassa *Must We Mean What We Say: A Book of Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 239-266.
- Elias, Norbert. 1993. *Kuolevien yksinäisyys*. Tampere: Gaudeamus.
- Hegel, G.W.F. 2003: *Filosofisten tieteiden ensyklopedia (1830): Subjektiviinen henki: Hengen fenomenologia – Tietoisuus*. Suomentanut Heikki Ikäheimo. Teoksessa Ikäheimo 2003a, s. 173-193.
- Honneth, Axel. 1992. *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Englanniksi *The Struggle for Recognition: The Moral and Political Grammar of Social Conflicts*. Cambridge: Polity Press 1995.)
- Ikäheimo, Heikki. 2000. *Self-Consciousness and Intersubjectivity; A Study on Hegel's Encyclopedia Philosophy of Subjective Spirit (1830)*. Publications in Philosophy 67/2000. Jyväskylä: University of Jyväskylä.
- Ikäheimo, Heikki. 2002a. ”Tunnustus, tottumus ja intentionaalisuus Hegelin konkreettisen subjektiviteetin teoriassa”. Teoksessa Lauri Mehtonen ja Kari Väyrynen (toim.). *Järjen todellisuus*. Osa 2. Oulu: Sophopolis, 205-220.
- Ikäheimo, Heikki. 2002b. ”On the Genus and Species of Recognition.” *Inquiry* 45; 447-462. Julkaistaan uudelleen kokoelmassa Willig & Markle 2004.
- Ikäheimo, Heikki. 2002c. ”Taylor on Something Called 'Recognition'”. Teoksessa Arto Laitinen, Nicholas H. Smith (toim). *Perspectives on the Philosophy of Charles Taylor*. Acta Philosophica Fennica; 71. Helsinki: Societas Philosophica Fennica, s. 99-111.
- Ikäheimo, Heikki. 2003a. *Tunnustus, subjektiviteetti ja inhimillinen elämänmuoto: Tutkimuksia Hegelistä ja persoonien välisistä tunnustussuhteista*. Jyväskylä: Jyväskylä Studies in Education, Psychology and Social Research 220.
- Ikäheimo, Heikki. 2003b. ”’Vanha Hegel’ ja intersubjektiiivisuus: kuinka hahmottaa intersubjektiiivisuuden asema Hegelin Ensyklopedian Subjektiiivisen hengen filosofiassa”. Teoksessa Ikäheimo 2003a, 78-121.
- Ikäheimo, Heikki. 2004a. ”On the Intersubjective Constitution of Concrete Subjectivity in Hegel's Encyclopedia”. *The Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*. (tulossa)
- Ikäheimo, Heikki. 2004b. ”Persoonien välisestä rakkaudesta – lähtökohtia teoriaan”. Teoksessa Jussi Kotkavirta (toim): *Persoonuuden ulottuvuuksia*. Jyväskylä: SoPhi. Julkaistu myös teoksessa Ikäheimo 2003, 157-169.
- Ikäheimo, Heikki & Laitinen, Arto. 2004. ”Recognition and It's Constitutive Role”. Teoksessa van den Brink & Owen 2004. (Tulossa)
- Kivälä, Ari. 2002. ”Interpersoonallisuusteoria J. G. Fichten Wissenschaftslehre nova metodossa”. Teoksessa Mehtonen, L. ym. (toim.) *Järjen todellisuus*. Oulu: Sophopolis, 147-187.

- Laitinen, Arto. 2002. "Interpersonal Recognition – a Response to Value or a Precondition of Personhood?" *Inquiry* 45; 4, 463-478. Julkaistaan uudelleen kokoelmassa Willig & Markle 2004.
- Margalit, Avishai. 2001. "Recognition II: Recognizing the Brother and the Other". *Aristotelian Society Supplementary Volume* 75, 127-139.
- Sellars, Wilfrid. 1963. "Philosophy and the Scientific Image of Man". Kokoelmassa *Science, Perception and Reality*. London: Routledge and Kegan Paul, Ltd.
- Willig, Rasmus & Markle, Gwynn. 2004. *Honneth – Critical Debates*. State University of New York Press.
- Vlastos, Gregory. 1981. "The Individual as an Object of Love in Plato". Teoksessa *Platonic Studies*. Princeton: Princeton University Press.

