

# JYVÄSKYLÄN YLIOPISTO

Tiedekunta Kirjallisuus	Laitos Taiteiden ja kulttuurin tutkimuksen laitos
Tekijä Paavo Ylämäki	
Työn nimi  Hyvän ja pahan rinteillä – Tieteen retoriikka ja moraalien metaforiikka Sam Harrisin teoksessa <i>The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values</i>	
Oppiaine Kirjallisuus	Työn laji Pro gradu -tutkielma
Aika Marraskuu 2016	Sivumäärä 87
<p>Tiivistelmä</p> <p>Tässä työssä tutkitaan kognitiivisten metaforien rakentumista ja toimintaa. Tutkimuksen pääkohteeksi nousee moraalisen ymmärryksen ja kognitiivisten metaforien suhde <i>hyvinvoinnin</i> käsitteen kautta. Aluksi tutkitaan Sam Harrisin tekstiä sen retorisesta viitekehyksestä käsin. Myöhemmin tutkielmassa metaforan toimintaa ja soveltamisen mahdollisuuksia tarkastellaan laajemmin suomalaisessa kulttuurissa ja mediassa. Tutkielman lähtökohtana on moraalisen ymmärtämisen vaikeus ja halu selvittää, voivatko kognitiiviset metaforat tarjota toimivia työkaluja moraalisen päätöksenteon arvottamiseen ja moraalisten narratiivien tutkimukseen. Tutkielmassa halutaan selvittää onko Harrisin <i>moraalinen maisema</i> -metafora näihin tarkoituksiin sopiva. Tutkielman muita lähteitä kerätään intertekstuaalisen metodin näkökulmasta, jolloin saadaan lainausten ja viittausten kautta kuva Harrisin moraalista koskevan kirjan ja ajattelun sijoittumisesta länsimaiseen populaaritieteelliseen kirjallisuuteen noin vuosina 2000-2016. Harrisin lisäksi muita päälähteitä tutkielmassa ovat Jonathan Haidtin, Mark Johnsonin ja George Lakoffin tuottamat tekstit. Heidän moraalien rakentumisen tutkimuksensa lingvistisestä ja kognitiivisesta näkökulmasta ovat akateemista teoriataustaa, mutta rakentavat myös intertekstuaalisesti tutkielman sisältöä koskien metaforien toimintaa. Tämä seuraa siitä, että kognitiivinen semantiikka, neurologia ja lingvistinen filosofia luovat objektiivisen alustan moraalisten narratiivien tutkimuksessa. Tämän tutkielman tulokset ovat osittain subjektiivisia tulkintoja tekstistä. Pääsääntöisesti niiden voi silti sanoa olevan objektiivisella tasolla ymmärrettäviä ja sovellettavissa kaunokirjallisen tekstin tai median diskurssien moraalisiin narratiiveihin. Tämän tutkielman tulosten pohjalta on kohtuullisen helppo jatkaa kulttuurin ja taiteen tutkimuksessa moraalisten ilmentymien tutkimusta. Harrisin kirjasta kohostettu moraalien metafora on monenlaisiin puheakteihin, sanallisiin viitekehyksiin tai moraalisesti latautuneisiin narratiiveihin liitettynä kulttuurisesti ja taiteen teorian tasolla hyödyllinen käsite.</p>	
<p>Asiasanat – Keywords</p> <p><u>moraali</u>   <u>Harris, Sam</u>   <u>kognitiivinen semantiikka</u>   <u>metafora</u></p>	
Säilytyspaikka	
Muita tietoja	

## **Hyvän ja pahan rinteillä**

Tieteen retoriikka ja moraalien metaforiikka Sam Harrisin teoksessa  
*The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values*

Paavo Ylämäki  
Kirjallisuuden maisterintutkielma  
Taiteiden ja kulttuurin tutkimuksen laitos  
Jyväskylän yliopisto  
Syksy 2016

# SISÄLLYSLUETTELO

<b>1 JOHDANTO .....</b>	<b>1</b>
1.1 Tutkimuksen taustaa .....	1
1.2 Kirjailijasta .....	6
1.3 The Moral Landscapen kulttuurinen konteksti.....	9
1.4 Henkilökohtainen ennakoasenteeni .....	12
<b>2 KÄSITTEIDEN MÄÄRITTELY.....</b>	<b>15</b>
<b>3 RETORIikka .....</b>	<b>22</b>
3.1 Klassisen retoriikan sovellus Harrisiiin.....	22
3.1.1 Paatos .....	24
3.1.2 Eetos .....	31
3.1.3 Topos .....	38
<b>4 METAFORAT THE MORAL LANDSCAPESSA .....</b>	<b>45</b>
4.1 Moraalinen maisema -metaforan semanttinen konteksti.....	45
4.1.1 Harrisin Intuitiopumppu .....	46
4.1.2 Moraalinen maisema -metaforan rakenne.....	53
4.1.3 Kokemushorisontin tasapainotus .....	57
4.2 Metaforan aines .....	66
4.3 Metaforan maisema .....	70
4.4 Metaforan vakaus.....	73
4.5 Kuolleet metaforat ja moraalin käsittemetafora .....	75
<b>5 PÄÄTÄNTÖ.....</b>	<b>81</b>
<b>6 LÄHTEET.....</b>	<b>84</b>



# 1 JOHDANTO

## 1.1 Tutkimuksen taustaa

Tämä tutkimus käsittelee kirjallisuudentutkimuksen retorisesta viitekehystä Sam Harrisin *The Moral Landscape* (2010) -kirjaa, jonka tavoitteena on muuttaa moraalista ajattelua. Kirja on osa sekulaarhumanistista diskurssia, jossa monet henkilöt tieteiden ja politiikan aloilta (vaikka tähän diskurssiin liittymiseen ei oikeastaan tarvita pätevää taustaa) pyrkivät kiinnittämään huomion yhteiskunnallisiin ongelmiin ja tarjoamaan materialistisia selityksiä ongelmien taustoihin. Kirjan voi luokitella yhteiskunnallisesti polemisovaksi mielipidekirjoitukseksi, jonka konteksti on populaaritieteellinen. Suuri osa kirjan sisällöstä ottaa kantaa menneeseen tieteelliseen diskurssiin ja pyrkii kiinnittämään huomiota *moraali*-käsitteen ongelmalliseen historiaan. Luon analyysissäni tieteen retoriikasta ja populaaritieteellisen kirjallisuuden intertekstuaalisuudesta taustan kirjan keskeiselle metaforalle. Tätä taustaa vasten metafora kohostuu teoksen tekstistä ja on helpommin nähtävissä itsenäisenä kognitiivisena elementtinä.

Lähestymistapani päälähteeseen on yleisen kirjallisuuden näkökulmia noudattavaa. Löytämäni esimerkit sisältyvät pääosin populaaritieteelliseen kirjallisuuteen ja mediaan, mutta yhtä hyvin voisin etsiä esimerkkejä kaunokirjallisuuden klassikoista (*Karamazovin veljekset* nousee mieleeni ensin). Harrisin teos kuitenkin kommentoi ja pyrkii muuttamaan diskursseja median ja tieteellisen kirjallisuuden alueella, joten etsin intertekstuaalisia näytteitä sieltä.

Tutkimus on kolmijakoinen: Ensin esittelen niin klassista kuin tieteellistäkin retoriikkaa ja niiden esiintymismuotoja Harrisin teoksessa. Tieteellinen retoriikka on analyysimenetelmänä vertailevampi kuin klassinen, koska tieteellinen kirjoittaminen on analysoitava monimerkityksellisyyden kautta.<sup>1</sup> Tieteellisen retoriikan tehokeino on argumentoinnin sijaan diskurssien hyödyntäminen. Toisessa osassa tutkin millä tavoin konventionaalisia käsitteitä pyritään tekstissä muokkaamaan (tämä ilmenee kautta tutkielman, mutta kohostuu *intuitiopumpun* analyysissä). Lakoffin ja Johnsonin tutkimukset merkityksestä ovat teoreettista tausta-aineistoa, mutta Harrisin konkreettiset kerronnat käsitteistä määrittävät tulosten luonteen. Kolmanneksi tutkin varsinaista käsittemetaforaa, sen rakennetta ja kontekstualisointia muihin käsitteisiin.

Tämän tutkimuksen näkökulma on historiallisesti ja filosofisesti hyvin laaja. *Tieteellinen paradigma, intuitio, kielellinen käänne, kognitiivinen semantiikka* ja *monitieteellisyys* ovat käsitteitä, jotka ohjasivat aineistoni keräämistä, jolloin lähteitä löytyi ajallisesti ja kulttuurisesti hyvin kaukaa. Teoksen aiheen kannalta tämä auttaa analyysia. Kuten sisällysluettelostakin näkyy,

---

<sup>1</sup> Gross 2006, 16-17.

tutkimus alkaa aivan retoriikan perusteista ja päättää kulkunsa mahdollisen moraalitieteen yhä teoreettiseen ilmiöön. Aineiston rajaus olisi näin suppealle tutkimukselle ongelma, jos tutkimuskysymys ei olisi hyvin selkeä: *Miten Harris rakentaa metaforan, jonka varaan moraalitieteen metodologia perustuu? Alatutkimuskysymyksiä ovat: Miksi metafora on teoksessa tarpeellinen? Mihin kulttuurisiin ja filosofisiin diskursseihin metafora ja Harrisin retoriikka ottavat kantaa? Onko metafora sopiva tähän tarkoitukseen?* Näihin ei voi vastata ilman tieteen paradigmojen ja niitä ajavien retoristen/filosofisten perinteiden tutkimusta.

Tämä tutkimus on ajankohtainen, koska empiiristen tieteiden edistyessä on neuropsykologian ja evoluutiopsykologian aloilla muodostumassa ajatussuunta, jonka mukaan moraalin käsitettä (ja intuitiota yleisesti) on tulevaisuudessa kohtuullisen helppo ymmärtää tieteellisen maailmankuvan kautta. Tämä suodattuu luonnollisesti myös populaaritieteelliseen kirjallisuuteen, joka kiinnostaa minua eniten kirjallisuudentutkijana. Monet *positiivista psykologiaa* käsittelevät kirjat ovat moraalikäsitteen uudelleenmäärittelyn reunamilla. Retoriikka jonka kautta asia ilmaistaan on merkittävä osa kulttuurista vaikuttamista.<sup>2</sup> Tässä tutkielmassa retoriikan vaikutukset nostetaan etualalle. Olen valinnut Harrisin *The Moral Landscapen* siksi, että kirjan pyrkimys on käynnistää tieteellinen moraalintutkimus tai ainakin keskustelu siitä, miten tämä voisi tapahtua.<sup>3</sup> ”Tieteellinen” ei tässä tarkoita yhteiskuntatieteellistä samaan tapaan kuin Auguste Comtella (1798–1857), jonka aloittama humanististen tieteiden mukainen moraalintutkimus on kulttuurisesti (ja siitä riippuen) väritynyttä, vaan suoraviivaisempaa luonnontieteellistä lähestymistapaa.

Tutkimukseni tarpeellisuutta puolustan sillä, että huolimatta muiden muassa Mark Johnsonin tekemistä käsittemetaforien tutkimuksista ja tieteellisen metaforan käsittelystä merkityksellisenä kommunikaatiolle tieteen filosofiassa<sup>4</sup>, ei tieteellisistä metaforista ole juuri tehty retoriikkaan ja tyyliin keskittyviä poikittaistutkimuksia. *Moraalin käsittemetaphora*, sen juurimetaphora ja molempien edellä mainittujen retorinen kehys ovat oivallinen tilaisuus luoda katsaus yhteen *esitieteelliseen paradigmaan* sen omassa kulttuuriympäristössä (tässä näkyy lähestymistapaani sisäänkirjoitettu oletus, että hypoteettisesti kaikkea voidaan tutkia tieteellisesti). Harrisin kirjan ilmestymisen aikana vallitsevan *Zeitgeistin* voi tieteelliseltä kannalta nähdä yksinkertaistettuna silloin, kun henkilö haluaa ilmaista mielipiteensä pohdintaan ”miksi olemme moraalisia”<sup>5</sup>. Hänen

<sup>2</sup> Informaatioyhteiskunta mahdollistaa globaalin populaaritieteen, joka on näkynyt ilmastonmuutoskeskustelussa.

<sup>3</sup> Harris 2010a, 7.

<sup>4</sup> Esimerkiksi ”Understanding is seeing”: Johnson 1987, 108.

<sup>5</sup> Richard Dawkinsin biologian alalla merkittävän kirjan *The Selfish Genen* (1974) teesi oli juuri se, että altruismin alkuperä on evolutiivinen. *The Selfish Genen* esipuheessa hän kuitenkin sanoi ”I am not advocating a morality based on evolution. I am saying how things have evolved. I am not saying how we humans morally ought to behave.” Altruismin ja moraalin analogisuuden vahvistuminen muuttaisi tämän. Harrisin kirjassa niitä kohdellaan analogisina.

odotetaan tutustuneen moraalifilosofiaan, koska yleistietoon ei katsota kuuluvan tieteellisiä vastauksia tästä aiheesta. Jos sama henkilö puolestaan kysyy ”miksi olemme seksuaalisia”, on luultavaa että peruskoulun opintojen mukainen vastaus ”koska tarvitsemme seksuaalisuutta lisääntymiseen” kelpaa useimmille. Oletus että tieteellisessä tutkimuksessa ei olisi mahdollista selittää moraalialia ja sen ilmenemismuotoja yhtä selkeästi kuin esimerkiksi seksuaalisuutta<sup>6</sup>, tai että on olemassa jonkinlaisia diskurssien rajoja miksi sitä ei voi edes yrittää, on teesini mukaan osa muuttuvaa konventiota. Muutoksesta näen seuraavan, että introspektion ja empiirisen tutkimuksen yhdistävää populaaritieteellistä kirjallisuutta käsittelevälle tutkimukselle on kysyntää.

Tutkimuksen lähtökohtia silmäillessä on hyvä karsastaa vähän ja katsoa yhtä aikaa keskustelua moraalista sekä idässä (buddhismi, hinduismi) että lännessä (Aristoteleen *hyveistä* raamatulliseen *auktoriteetti*uskoon ja siitä vielä 1900-luvun *utilitaristiseen seurausetiikkaan*<sup>7</sup>). Tällöin se, mikä implisiittisesti tulee ilmi *The Moral Landscapessa* ja mitä Harris avasi ensimmäisen kirjansa *The End Of Faithin* loppupuolella, on helpompi nähdä: länsimainen diskurssi on jakautunut antiikin ajoista siten, että *jotain* intuitiivisesti keskeistä ihmisen kokemisesta ja paikasta maailmassa on unohtunut länsimaisesta maailmankuvasta.<sup>8</sup>

While this is not a treatise on Eastern spirituality, it does not seem out of place to briefly examine the differences between the Eastern and the Western canons, for they are genuinely startling.<sup>9</sup>

Harrisin mukaan on unohtunut se, mikä oli läsnä Aristoteleen hyveissä ja mikä buddhalaisessa perinteessä on säilytetty keskeisenä, samalla kun länsimainen filosofia kulki monia polkujaan kohti nykyaikaa. Se mikä vasta neurologian, sosiaalipsykologian ja evoluutiopsykologian kautta on tulossa mukaan tieteelliseen diskurssiin länsimaissa.

Tämän unohtuneen uudelleen löytymisen syihin kuuluu myös se, että moderni retoriikka ottaa huomioon ihmisen intuitiivisen kokemisen kognitiivisen kielentutkimuksen käsittemetaforien kautta. Mielestäni voidaan sanoa, että monet intuition liittyvät tieteenalat tavoittavat sellaisia havaintoja, jotka meditointia onnistuneesti harrastaneet ihmiset ottavat jo itsestäänselvyyksinä.<sup>10</sup> Tämä huomio tehdään yhä useammin myös neurologian ulkopuolisissa tieteissä. Itse havaitsin sen

---

<sup>6</sup> *New Mexico Whiptail* (*Cnemidophorus neomexicanus*) lisääntyy suvuttomasti, mutta sen hedelmöitys käynnistyy vasta imitoimalla parittelua lajin toisen yksilön kanssa. Tämä laji on suosittu esimerkki kun esitetään, että kompleksinen fenotyyppi (kuten altruismi) ei ole välttämätön jollekin luonnon ilmiölle, mutta on siltikin lähtöisin luonnosta.

<sup>7</sup> Peter Singer on viime vuosisadan lopun utilitaristisen *seurausetiikan* pää-äänenkannattaja ja *Practical Ethicsin* (1979) kirjoittaja. Tähän moraalifilosofian haaraan Harrisin kirja vertautuu eniten, *moraalisen realismin* tullessa toisena.

<sup>8</sup> Antiikissa vallinnut logiikan ihannointi oikean toiminnan löytämisessä oli sosiaalipsykologi Jonathan Haidtista siemen sille, että renessanssissa painotettiin kvantitatiivisia aiheita. Moraali ei kuulunut niihin. Haidt 2006, 161.

<sup>9</sup> Harris 2004, 212.

<sup>10</sup> Harris 2010a, 189.

metatason tiedekritiikkinä, joka syntyy tieteen popularisoinnista seuraavassa keskustelussa<sup>11</sup>. Sittenmin huomasi sen temaattisena *The Moral Landscapessa* tehdessäni sille lähilukua.

Onkin parasta ajatella mainittuja idän ja lännen filosofioiden perinteitä virtoina ja luonnontieteellistä teoriaa näiden virtojen suistona, jolla on helposti tarkasteltava muoto. Suisto myös paljastaa kappaleet, joita virta kuljettaa. Länsimaisessa maailmankuvassa *moraalin* käsite takertui filosofien ja teologiensa ylävirtaan rakentamaan patoaltaaseen.<sup>12</sup> Itämaiset ajatukset karman laista ja holistisesta hyvinvoinnista muistuttavat (pitkästi unohdettuja) Aristoteleen hyveitä, ja luultavasti siksi sekularisoituneeseen suistoon ilmestyy buddhista perinteitä mukailevia New Age -elämänfilosofioita<sup>13</sup>. Tähän maisemaan Harris on päättänyt ruopata metaforiset rinteensä.

Kyseessä on kuitenkin tapaustutkimus. Tässä tutkielmassa en pysty tekemään kattavaa pitkittäis- tai poikittaistutkimusta **empiiristen tieteiden lisääntyvästä intuition tutkimuksesta**. Sen sijaan voin rakentaa tapaustutkimuksesta laiturin yllä kuvaamieni virtojen rantaan ja uida kastuakseni, ei matkaa. Kerään viittauksia analyysin tekemiseen kirjan kulttuurisessa viitekehityksessä mielekkäällä tavalla ja liitän niitä retorisen- ja metaforisen analyysin tueksi. Virtojen alkulähteet ovat kaukaisia, mutta jo kierros lähivuosisien kulttuuriin vaikuttaneissa ilmiöissä riittää tuomaan komparatiiviseen analyysiin kaikuja muinaisesta.

Tutkimuksen lähteistä keskeisimpiä ovat George Lakoffin ja Mark Johnsonin havainnot kognitiivisessa kielentutkimuksessa. Ne sekä antavat analogisen mallin sille, miten intuitio nousee objektiiviseksi tutkimuskohteeksi, että näyttävät, mikä käsittemetaforissa on tieteille merkittävää. Heidän kognitiivisen semantiikan mallinsa ilmentävät suuresti niin kielentutkimusta, psykoanalyysia kuin filosofiaakin. Yhdessä kirjoittamansa *Metaphors We Live By* (1980) jälkeen he ovat jatkaneet yhteistyötä, mutta kulkeneet myös omia polkujaan.<sup>14</sup> Linaan heiltä lähinnä käsittemetaforan mallin ja *post-objektivismin* idean<sup>15</sup>, jotka molemmat ovat hedelmiä hätkähdyttävän samantapaisista hankkeista kuin käsillä oleva yritys mallintaa ja perustella moraalit, johon Harris on kirjassaan lähtenyt. Näiden samankaltaisuuksien ja metaforien (kuten

<sup>11</sup> Olen seurannut tieteen diskurssia kommentoivia podcasteja kuten *Point of Inquiry*, *Sceptic's Guide to the Universe*, *The Pod Delusion* ja *Inquiring Minds*. Se että tiede ei ”suostu ottamaan kantaa” moniin spiritualisteille tärkeisiin aiheisiin niiden vaikean määrittelyn takia ja että kuitenkin tieteestä löytyy alueita, joista voi johtaa vastauksia näiden aiheiden sisältämiin kysymyksiin, on toistuva teema.

<sup>12</sup> Johnson kokee, että filosofit omaksuivat paljon kulttuurin seksuaalisesta häveliäisyydestä ja käsitelivät moraalit pitkästi sen kautta. Näin ollen ”moraali” kuormittui siveellisyysopilla, eikä saanut laajaa käsitteistöä.

<sup>13</sup> Deepak Chopra, Alan Watts, Eckhart Tolle ja epäsuoremmin esimerkiksi Paulo Coelho.

<sup>14</sup> Lakoff on kirjoittanut paljon politiikan ja semantiikan vuorovaikutuksista, kun Johnson on pysynyt selkeämmin kognitiivisen tutkimuksen parissa. He julkaisivat vuonna 1999 yhdessä *Philosophy In The Fleshin*, joka jatkaa monia vuonna 1980 alkaneita ajatuspolkuja. On huomionarvoista, miten ajatus filosofian jäljittämistä fysiologisiin perusteisiin on analoginen sille, että Harris pyrkii karsimaan moraalifilosofian yhteen tieteelliseen metaforaan.

<sup>15</sup> Objektivismi lingvistiikassa tarkoittaa sanojen ja merkitysten vakaata suhdetta. Johnson ym. katsovat, että kokemisella on myös suuri merkitys semanttisille kiinnityksille, ja että kokeminen vaikuttaa niiden suhteisiin.



erilaisten kulttuuristen moraalikäsitusten) toimivuutta kommentoivien tutkimusten johdosta *The Moral Landscape* käy analyysini loppupuolella eräänlaista dialogia Johnsonin tutkimusten kanssa.

Kognitiivinen semantiikka on nykyään suurin kielentutkimuksen suuntaa ohjaava teoria. Sen kautta käsittemetaforat voidaan nähdä pohjimmiltaan *skeemoina* (scheme)<sup>16</sup>, joiden esteettinen aspekti on konventionaalistumisen kautta syntynyt. Käsittemetaforan muoto on melko lähellä *skriptiä*, joka tarkoittaa konseptien liittymistä yhteen tietyn tapahtuman kautta (*matkailuun* sisältyy *lento, aurinko, vapaa-aika* jne.). *Skripteistä* poiketen käsittemetaforat rakentuvat kokemuksen tasolla vakaan tunneobjektin ympärille. Käsittemetaforien syntyperiaate onkin tämän teorian mukaan aistien ja aivojen orientaatio kolmiulotteisessa ympäristössä. Tästä vuorovaikutuksesta syntyy osittain kulttuuristaan riippuvaisia spatiaalisia käsitteitä, joita toistetaan kielikuvia luodessa. Juuri tällainen orientaatiolle perustuva rakennelma on Harrisin *moraalinen maisema* -metafora.

Platonin esittämä kuvaus *Ideoiden maailmasta* ei modernissa teoriassa mielestä ole käsitteellisten olioiden alkukoti, mutta sen voi nähdä tieteellisen tutkimusten metodologiaa ohjaavana tekijänä. Ideaali ja olioiden *perusolemus* (essence) on jokin mitä kohti metodilla pyritään, koska yksittäisellä tieteenalalla on yleensä tiedonhankinnan ja -lisäämisen perustana ideaali kuten ”*ekologisuus*”, ”*kulttuurinen säilyttäminen*”, ”*kattava tieto Universumin historiasta*” jne. Ideoiden maailma on tällöin osana kulttuurista käsitteistöä, ja se on hyödyllinen sisäistettyinä mallina metaforia abstrahoidessa.<sup>17</sup> Idealistisen ajattelun taustalla on pitkälti siirtyminen epistemologiseen paradigmaan, jota George Lakoff ja Mark Johnson kutsuivat kirjoituksissaan *objektivismiksi* ja Hilary Putnam *metafyysiseksi realismiksi*.<sup>18</sup>

Intertekstuaalinen tutkimusstrategia, jollaiseksi yhden kantaa ottavan teoksen analysointi kulttuurisessa kontekstissa muuttuu, ajautuu moraalin kohdalla helposti tutkimaan yhteiskunnallisia diskursseja. Olen kuitenkin rajannut tutkimuksen aiheen käsittelemään juuri *tieteellisiä metaforia*. Tästä puolestaan syntyy tutkimukseen helposti hyvin luonnontieteellistä diskurssia kaikuva ääni, jota vaimennan keskittymällä Harrisin kirjan proosallisuuteen. Kulttuuriin diskursseihin ja ongelmiin viittaa aina kun se tuntuu tarpeelliselta metaforien merkitysten eksplikoinnissa. Kulttuuri on kuitenkin se kaikukammio, jossa tieteelliset teoriat kasvavat ja elävät, eikä ”norsunluutorni” ole niin kaukana koko väestön kattavasta kulttuurista, kuin on tapana ajatella. Tieteen edelläkävijät ja tutkijat ovat osana muuta väestöä ja vievät

---

<sup>16</sup> Käytän tässä tutkielmassa sanaa *skeema* kuvaamaan esimetamorallista kognitiivista mielikuvaa ja *käsittemetamoraa* silloin kun muoto on semanttisesti tunnettu. Sopiva korvike *skeemalle* olisi esimerkiksi myös *orientaatio*. *Skeema* kuitenkin pitää tämän tutkimuksen sanaston lähempänä Lakoffin ja Johnsonin tekstejä.

<sup>17</sup> Lakoff 1999, 367-372.

<sup>18</sup> Lakoff 1988, 126

valtaväestön semantiikkaa huomattavasti enemmän mukanaan työympäristöönsä kuin tuottavat uutta tieteellistä semantiikkaa muun väestön käyttöön.

Metaforien tutkimus on keskeinen osa tieteen retoriikan tutkimusta, ja tieteen metaforisuus on varmasti jollakin tapaa tuttu niille, jotka ovat jossain vaiheessa tutustuneet lähemmin johonkin tieteelliseen teoriaan. Suomessa tämä tarkoittaa pitkälti kaikkia, koska koulujärjestelmämme on tieteiden kohdalla yleissivistävä. Tällaisessa koulujärjestelmässä tieteellisen metodin ymmärtäminen käsittemetaforana on yleensä mentaalisten resurssien kannalta taloudellinen tapa opettaa tiedettä.<sup>19</sup> Arvoneutraalit kielikuvat ovat usein voimattomia ennakoasenteita kohtaan, ja tämä näkyy siinä kuinka tutkijat esittävät uusia mallejaan. *Eetos* ja *paatos* ovat yleisiä vaikuttajia kaikkein empiristisimpienkin tutkimusten julkaisussa<sup>20</sup>, koska tiedon vastaanottamiseksi käsittemetaforien rakentamisen täytyy toisinaan ylittää joitain hyvin syvälle juurtuneita ennakoasenteita. Jopa vain lievästi metaforien muotoon vaikuttava tieteellinen julkaisu vaatii sopivan järjestyksen ja tyylin, jolla se esitetään<sup>21</sup>.

On vaikea eksplikoida, mikä tarkoittaisi tieteellistä moraalin tutkimusta, ennen kuin varsinainen metodologia sille on laadittu. Eettiset pohdinnat, kuten Peter Singerin *utilitaristinen seurausetiikka*, pohjaavat toisinaan empiirisen tieteen aineistolle, mutta useimmiten moraalin tutkimus on teoriapohjaista yleistämistä. Aineistoa etsiessäni löysin paljon tieteen moraalisuutta käsittelevää kirjallisuutta, mutta tällainen teoriatausta olisi kärryjen asettamista hevosen eteen, mikäli tavoitteena on moraalin metaforaan kohdistuva kvalitatiivinen tutkimus. Kysehän on nimenomaan sen kartoittamisesta, mikä tekee ajattelusta, kulttuurista tai ideologiasta rakenteellisesti potentiaalisen moraaliseen toimintaan, ja vasta sitten voidaan tutkia kuinka tieteellinen tutkimus heijastelee tällaista järjestelmää. Poislukien tieteen etiikan opetuksen kurssisuunnitelmien kulmakivet, kuten natsien lääketieteelliset kokeet vammaisilla ja lapsilla (tässäkin lauseessani tulee ilmi yleinen arvo, että lapset ja vammaiset ovat viattomampia<sup>22</sup> ja siten yksilötasolla suurempia uhreja kuin terveet aikuiset), ei tieteellisen toiminnan moraalisuus välttämättä ole selvää ennen tulosten suuremman kontekstin havainnointia.

## 1.2 Kirjailijasta

Sam Harris (s. 1967) on toimitusjohtajana *Project Reasonissa*<sup>23</sup>, joka on tieteellistä tietoa ja sekulaareja arvoja edistävä säätilö. Hän on kirjoittanut ennen *The Moral Landscapea* kaksi kirjaa; *End of Faith* (2004) ja *Letter to a Christian Nation* (2006). Hänellä on vaimonsa Annaka Harrisin

<sup>19</sup> Haidt 2012, abstraktin ajattelun kasvu.

<sup>20</sup> Gross 2006, 26 - 29

<sup>21</sup> Gross 2006, 29 - 31

<sup>22</sup> Ajatuksen viattomuuden ja kärsimyksen suhteesta olen omaksunut yleisellä tasolla Singeriltä

<sup>23</sup> <http://www.project-reason.org/>

kanssa tytär. Annaka on toimittanut monia tieteellisiä julkaisuja ja kuuluu myös *Project Reasonin* perustajajäseniin. *Tieteellisen skeptismin* kannattajana Harris kritisoi kirjoissaan uskonnollisen kulttuurin epätieteellisiä toimintamalleja ja takertumista joihinkin renessanssia edeltäneiden kulttuurien arvoihin.

Harrisin suhteesta intuition käsitteeseen haluan mainita erikseen, että hän lähestyy kaikissa kirjoissaan intuitiota *subjektiivisen totena itsessään*. Hän ei siis skeptismitä huolimatta väheksy intuitiivista kokemista ihmistieteissä, vaan haluaa avata intuitiivisia kokemuksia sekä niiden tuottajien, että niistä seuraavien kokemusten kannalta. Moraali, spiritualismi, etiikka ja uskonto koskettavat kaikki intuitiota, ja ovat monin tavoin riippuvaisia siitä. Intuition arvo ei kuitenkaan itsestäänselvästi ole hänestä myöskään positiivinen, vaan ihmisissä esiintyvä arvoneutraali luonnonlakien mukainen ilmiö, jota avaamalla voidaan helpommin vastata moniin vaikeasti käsiteltäviin kysymyksiin.

Harris on filosofian kandidaatti ja neurotieteiden tohtori, ja hänen uskontokritiikkinsä näkyy myös siinä, mitä hän valitsee tutkia.<sup>24</sup> Hän on muun muassa pyrkinyt luomaan käsitteistöä tieteellisen mallintamisen avuksi, kun tutkitaan uskonnollista uskoa (*faith*) ja kansantajuista uskoa (*belief*). Neurotieteet ovat se empiirinen pohja, jota Harris käyttää kirjansa alaotsikossa kuvatun teesin tukemiseen. Moraalin tutkiminen tapauskohtaisten neurologisten tapahtumien kautta on ajanmukainen ote aiheeseen, joten tämä hanke on saanut arvostusta monilta tieteen kansantajuistajilta. Filosofit eivät ole olleet yhtä suopeita. Harris käytti nuoruudessaan vuosia opetellen spiritualismia hindu- ja buddhistiopettajien alaisuudessa Aasiassa. Hän on myös kertonut käyttäneensä tajuntaa laajentavia huumausaineita. Näiden kokemusten kautta hän tuntee saaneensa tärkeitä näkökulmia aivojen toimintaan ja pitää niitä toivottavina siirtymäriitteinä jokaiselle kasvavalle mielelle (myös omalle tyttärelleen).<sup>25</sup>

Hänen ensimmäisen kirjansa (*End of Faith*, 2004), joka oli reaktio WTC-torneihin ja Pentagoniin kohdistuneeseen terrori-iskuun, ei saapunut markkinoille yksin. Richard Dawkins (*God Delusion*, 2006), Daniel Dennett (*Breaking the Spell*, 2006) ja Christopher Hitchens (*God is Not Great*, 2007) kirjoittivat kukin omanäänisensä uskontokriittisen bestsellerin. Heidät nimettiin humoristisesti ”uusateismin neljäksi ratsumieheksi”<sup>26</sup>, koska heidän teoksensa näyttäytyivät

<sup>24</sup> Sähköinen lähde Harris 2009: “The Neural Correlates of Religious and Nonreligious Belief”

<sup>25</sup> *Drugs and the Meaning of Life*: <http://www.samharris.org/blog/item/drugs-and-the-meaning-of-life/> Jaan tämän näkökulman, joskin huomasin vuonna 2007 meditaation olevan johdonmukaisempi tapa, kun *heräsin* biologiana opiskellessani ja mietin puiden ja ihmisten yhtäläisyyksiä suhteessa informaation olemukseen. Tämä johti minut tutustumaan tietoisuuden toiminnasta kertovaan tieteelliseen ja uskonnolliseen kirjallisuuteen, jolloin ymmärsin mietiskelyjeni toimineen eräänlaisina *koaneina*, spiritualistisina harjoituksina. Naturalistisesta maailmankuvastani huolimatta (tai juuri siksi) spiritualismin luonne ja ”epätieteellisyys” alkoivat kiehtoa minua.

<sup>26</sup> Tämän kutsumanimen he myös ottivat omakseen ja tekivät sen alla videon, jossa avaavat näkökulmiaan: <https://richarddawkins.net/2009/02/the-four-horsemen-hd-hour-1-of-2-discussions-with-richard-dawkins-ep-1-2/>

mediassa yhtenä rintamana uskontoja vastaan. Evoluutiobiologi Dawkinsin silmätikkuna oli uskonnollinen kasvatus, journalisti Hitchens hyödynsi anekdootteja uraltaan sotareportterina, ja Dennett pyrki tieteen filosofina vähän pehmeämmin näkemään uskonnon evolutiivisena hyötynä, joka kuitenkin oli aika laskea korkealta jalustaltaan. Dennett ja Harris ovat retoriikaltaan melko lähellä toisiaan, mutta siinä missä Dennett uudistaa uskonnollisia käsitteitä tieteelliseen maailmankuvaan (kuten ”Yes, we have a soul; but it's made of lots of tiny robots.”<sup>27</sup>), Harris säilyttää osan käsitteistä ja käyttää niitä jalansijana intuition tutkimukseen. Tästä on seurannut paljon lukijapalautetta, johon hän on pyrkinyt vastaamaan kaikilla käyttämillään foorumeilla. Hänen näkemyksensä ”käsitteistä vapaasta tieteestä”<sup>28</sup> – spiritualismista – on toisin sanoen jotain, mitä uusateistinen liike ei halunnut omaksua kirjan julkaisun aikaan.

Harris on otettu lämpimästi vastaan skeptikkojen piireissä, vaikka hän ei koekaan selkeän uskonto–rationaalisuus-erottelun olevan tarpeellinen. Hän sanoi, ettei pidä kuvauksesta ”ateisti”<sup>29</sup>, mutta Harrisin asenne sanaa kohtaan on sittemmin muuttunut. Hän myös toivoisi neurotieteellisen tutkimuksensa olevan kykenevä tuomaan kulttuuriin uusia näkökulmia moraalista ilman, että sitä tarvitsisi ajaa liikkeiden kuten AAI<sup>30</sup> avulla.

Vaikka Harris kohteliaasti torjuu tarjouksen olla skeptisen liikkeen evankelistana – esimerkiksi kommentoimalla lämmintä vastaanottoaan *Center for Inquiry*n järjestämässä luentotilaisuudessa sanomalla ”thank you for coming, I’ll just let them dial me in less *godly*” – hän myöntää, että kulttuurisessa diskurssissa on hänelle paikka avoimna juuri uusateistien joukoissa. Kulttuurin kaikukammiossa on hänestä riittävän monta ääntä sanomassa, ettei moraalilla ja tieteellä ole mitään tekemistä toistensa kanssa, jotta hän tuntisi tieteellisen tutkimuksen ja logiikan kaipaavan seurakseen myös skeptikkoliikkeen *etosta* ja *paatosta* moraalisen paradigman muuttamiseksi.<sup>31</sup>

*The Moral Landscapessa* hänen teesinsä on monella tapaa hiotumpi ja perustellumpi kuin aikaisemmissa, lähinnä uskontojen kulttuureille haitallisia piirteitä luettelevissa ja sekularismia yleisellä tasolla ajavissa teksteissä. Tutustuttuaan väittelyiden, paneelien ja lukijapalautteen kautta siihen, missä kohdin hänen tieteellinen maailmankuvansa on sopimaton länsimaisen kulttuurin retoriikkaan, hän yrittää tehdä eräänlaista synkronointia konventionaalisen etiikan soveltamisen ja neurologian välisiin rattaisiin. Tämä tehtävä on kuitenkin helpommin oivallettu kuin argumentoitu, koska useimmilla näkökulmilla, joita vastaan hän argumentoi, on syviä retorisia perinteitä. Niiden historiasta löytyy kuuluja vaikuttajia ja konventioksi asti toistettu fraaseja. Se

<sup>27</sup> Dennett 2006, 302

<sup>28</sup> Harris 2004, 218

<sup>29</sup> Sähköinen lähde Harris 2007: *Sam Harris on “dangers” of “atheism.”*

<sup>30</sup> Atheist Alliance International <http://www.atheistalliance.org/>

<sup>31</sup> Harris 2010b

että hän jättää huomiotta teologisen kannan moraalisiin totuuksiin virheellisenä ja sivuuttaa siinä ohessa paljon moraalifilosofian peruskysymyksistä, on retoristen vaihtoehtojen määrää kaventava tekijä. Toisaalta tämä voidaan tulkita *voimaantumisena*, jos hän saa samanmieliset lukijansa asennoitumaan tieteelliseen tietoon ensisijaisena ohittaen teologien ja filosofien näkemykset.

I am simply saying that, given that there are facts— real facts—to be known about how conscious creatures can experience the worst possible misery and the greatest possible well-being, it is objectively true to say that there are right and wrong answers to moral questions, whether or not we can always answer these questions in practice.<sup>32</sup>

### 1.3 The Moral Landscapen kulttuurinen konteksti

Kun kirjoitin tätä tutkielmaa kansainvälisenä naistenpäivänä 2011 näin tauon aikana Facebookissa linkin kahteen naisten asemaa kuvaavaan tilastoon. Ensimmäinen niistä koski naisten kokemaa väkivaltaa niin vuoden kuin koko elämänsä aikana ja toinen esitti ympärileikkauksen kokeneiden naisten määrän viidessätoista eri maassa Guinean pitäessä kärkisijaa vain hitusen alle sadan prosentin.<sup>33</sup> Palatessani tutkielmani pariin vuonna 2016 tilanne ei ole juuri muuttunut, vaan Somaliassa ympärileikattujen naisten määrä on jopa noussut 98 prosenttiin<sup>34</sup>. Tämä korostaa minulle tämänkaltaisen tutkimuksen merkitystä: Naisten ympärileikkaus on yksi niistä kärsimystä aiheuttavista kulttuurisista tavoista, jotka eivät ole perusteltavissa tarpeelliseksi tieteellisin menetelmin. Ympärileikkauksia kuitenkin tehdään vuosittain noin kolmelle miljoonalle tytölle<sup>35</sup>, ja tämä huomio saa useimmat tuntemaan tarvetta löytää tieteellisiä ja kehitettävissä olevia metodeja puuttua moraalisten arvojen ongelmaan, koska sellaisten avulla (utilitaristisessa mielessä) moraalisesti toivottavat näkökulmat olisivat mahdollisesti helpompia välittää kulttuurista toiseen.

Metodit eivät aina vaikuttaisi suoraan ihmisiin, jotka toimivat moraalittomasti, koska jos heidän syynsä ovat syvästi epätieteelliset, ei ole luultavaa että mikään muukaan tieteellinen havainto muuttaisi heidän mieltään. Sen sijaan Harrisista olisi tärkeää korostaa kaikille niille ihmisille, jotka ovat oppineet ihmisten hyvinvoinnista riittävästi objektiivisia faktoja ymmärtääkseen kärsimyksen ja nautinnon tieteellistä perustaa, että he luottaisivat näkemykseensä riittävästi uskaltaakseen puuttua kulttuureissa vallitseviin epäeettisiin piirteisiin. Objektiivisuus kuitenkin on oikopolku yhteisymmärrykseen, eikä se kognitiivisten kokemustenkaan kohdalla ole saavuttamatonta:

---

<sup>32</sup> Harris 2010a, 30

<sup>33</sup> Sähköinen lähde “Women aged 15–49 subjected to female genital mutilation, two points in time”

<sup>34</sup> Sähköinen lähde “Statistical profile on female mutilation/cutting”

<sup>35</sup> Sähköinen lähde “Frequently Asked Questions on Female Genital Mutilation/Cutting”

When we say that we are reasoning or speaking “objectively,” we generally mean that we are free of obvious bias, open to counterarguments, cognizant of the relevant facts, and so on. This is to make a claim about *how* we are thinking. In this sense, there is no impediment to our studying *subjective* (i.e., first-person) facts “objectively”<sup>36</sup>

Harris kertoo teoksessaan samanlaisista havainnoista kuin naistenpäivän huomioni yllä ja kuinka ne ovat motivoineet *The Moral Landscapen* kirjoittamista. Ihmisten tapa aiheuttaa suoraan tai välillisesti kärsimystä muille samalla kun he ajattelevat toimivansa moraalisesti oikein on syynä sille, miksi hänestä on tarpeen muuttaa yhteiskunnallista, moraalialue koskevaa diskurssia. Muiden muassa pedofiliatapaukset katolisessa kirkossa – kuinka niitä ei ole johdonmukaisesti käsitelty vakavina ihmisoikeusrikkomuksina ja kuinka katolista kirkkoa ei ole kohdeltu rakenteellisesti korruptoituneena organisaationa – ovat hänestä osoitus siitä, että kulttuurin moraalinen diskurssi on tavalla tai toisella vääristynyt. Moraali tuntuu tarkoittavan eri asioita kaikille, jolloin se menettää semanttisen kiinnityksensä. Termi ”moraalirelativismi” on kuitenkin yleensä helppo laittaa moraalisesti problemaattisten aiheiden otsakkeeksi, koska se käsittää sateenvarjoterminä useimmat – jos ei jopa kaikki – tilanteet, joissa toivotun käytöksen voidaan nähdä kumpuavan jostain muusta kuin objektiivisuudesta.

Moraalirelativismi on Harrisin mielestä osittain ihmisten kognitioon sisäänrakennettua ja osittain kulttuurien ja uskonnollisten yhteisöjen perinteistä lähtöisin. Harris näkee vastauksen moraalirelativismille olevan neurotieteiden empiirisen aineiston esille tuomisessa, yhdistämisessä muihin ihmisten toimintaa ohjaaviin tieteisiin kuten yhteiskuntatieteisiin ja tiedottamisessa globaalisti – aivan kuten on tehty muissakin tieteissä. Hän on melko optimistinen projektin toteutumisen mahdollisuuksista.<sup>37</sup>

Harris ei suhtaudu moraalien tulevaisuuteen pessimistisesti, vaan hän pitää melko varmana, että tieteellisen paradigman sisältyessä kulttuurisiin diskursseihin moraalinen ajattelu muuttuu melko luonnollisesti kohti inhimillisen kärsimyksen ja nautinnon arvostamista. Hänestä uusia lakeja kyllä tarvitaan projektin toteutumisen myötä, mutta niitäkin tärkeämpinä toimivat esimerkiksi Chris Rockin tapaiset marginaalista nousevat ja monia eri yhteisöjä tavoittavat hahmot, jotka voivat välittää viestinsä kulttuurirajojen yli. Tämä ei tarkoita että ihonväri olisi jokin argumentointia määrittävä tekijä. Esimerkiksi muslimeista puhuttaessa moraalien diskurssiin vaikuttava tekijä ei Harrisin mielestä ole se, että muslimit ovat pääosin arabeja, vaan heidän ideologinen ja filosofinen taustansa.<sup>38</sup>

En kuitenkaan arvota teosta analyysissäni teleologisen määrittelyn kautta. *The Moral Landscapen* yleisen päämäärän toteutuminen ei kerro minulle sen toimivuutta kirjallisena

---

<sup>36</sup> Harris 2010a, 29

<sup>37</sup> Harris 2010a, 11

<sup>38</sup> Harris 2010b

teoksena, koska se on vain yksi ääni suuremmassa diskurssissa. Toisaalta sen päämäärän voi katsoa toteutuneen yksilötasolla. Päämäärähän on polemisoida konventionaalinen moraalitapa ja ymmärrettävällä tavalla osoittaa empiirisemmän lähetymistavan tarpeellisuus. Analyysini osoittaa, että havaitsin siinä riittävästi materiaalia ymmärrettävän vastakkainasettelun tekemiseen, vaikka se tapahtui hermeneuttisen kehän kautta. Tuohon kehään astuminen ei olisi luultavasti mahdollista ilman ensikäden vastakkainasettelun toimivuutta.

Esitelläkseni lyhyesti sitä, miten moraalirelativismi läpäisee kaikki kulttuurin tasot, annan aiheesta kaksi esimerkkiä. Ensimmäinen on Harrisin teoksesta, ja siinä hän kertoo keskustelustaan tutkijan kanssa, joka ei koe olevansa auktoriteettiä eettisen arvottamisen tekemisessä:

In fact, this person has since been appointed to the President's Commission for the Study of Bioethical Issues and is now one of only thirteen people who will advise President Obama. --

Me: Because I think that right and wrong are a matter of increasing or decreasing well-being—and it is obvious that forcing half the population to live in cloth bags, and beating or killing them if they refuse, is not a good strategy for maximizing human well-being.

She: But that's only your opinion.

Me: Okay ... Let's make it even simpler. What if we found a culture that ritually blinded every third child by literally plucking out his or her eyes at birth, would you then agree that we had found a culture that was needlessly diminishing human well-being?

She: It would depend on why they were doing it.

Me [*slowly returning my eyebrows from the back of my head*]: Let's say they were doing it on the basis of religious superstition. In their scripture, God says, 'Every third must walk in darkness.'

She: Then you could never say that they were wrong.<sup>39</sup>

Toinen esimerkkini on lähempää niin ajan kuin paikankin puolesta. Seuraavassa lainauksessa puhuu rationaalisuutta arvostava nuori aikuinen, jonka filosofiset ja empiiriset näkemykset ovat havaintojeni mukaan lähes tai täysin tieteellisiä, ja metafysiset näkemykset eivät ole argumentoituja vaan hypoteeseja. Kuitenkaan tieteellinen maailmankuva, joka riippuu empirististen tutkimusten aikaansaamista näkökulmista maailmaan, ei kata nimenomaan moraalin käsitettä:

Itseäni panteismissani mietityttää ehkä eniten se, että välillä tuntuu, että kierrän sillä vain aukkoja ja epämiellyttävyyksiä, joita esim. ateistina joutuisin kohtaamaan - kuten sitä, että omg, moraalitapa ei voi perustua mihinkään eikä velvoittaa minua moraalisesti mihinkään, jos Jumalaa ei ole olemassa.<sup>40</sup>

---

<sup>39</sup> Harris 2010a, 43-44

<sup>40</sup> Blogiteksti Sadepäivänseisaus, lainattu luvalla.

Yllä olevat esimerkit eivät ole yllättäviä kun ottaa huomioon moraalikäsitteen kulttuurisen historian. Arvot ja faktat erotettiin filosofiassa hyvin merkittävällä tavalla toisistaan *Humen giljotiinilla* kirjassa *A Treatise of Human Nature* (1739). Moraalifilosofian historian mittakaavassa vain hetki sitten myös Stephen Jay Gould (1941-2002), merkittävä tieteen popularisoija ja *evo-devon* edelläkävijä, toisti tämän erotuksen – eksplikoiden vieläpä uskonnon ja tieteen omiksi kulttuurisiksi alueikseen. Nämä alueet olivat hänestä siinä määrin kaukana toisistaan, että ne eivät jaa edes samoja käsitteitä tai aineistoja, eli ovat toisin sanoen *kyvyttömiä hallitsemaan* toistensa aiheita. Gould nimitti tätä erontekoa yhteiskunnallisesta kantaa ottavassa *Rocks of Agessa* (1999) NOMaksi<sup>41</sup>. Näitä kahta kulttuurisesti hyvin vakiintunutta jakoa (Hume ja Gould) vastaan Harris lopulta argumentoi *The Moral Landscapessa*.<sup>42</sup>

Tilanne ei ole kirjan julkaisun jälkeisten 5 vuoden aikana muuttunut, ainakaan Harrisin itsensä mielestä. Podcastissaan 25.4.2016 hän kommentoi kirjaansa *End of Faith*, että todellinen ”mielen tiede” ei ole vielääkään nostanut päätään. Konventionaaliseen moraaliiin syrjäyttäminen modernilla moraalitieteellä näyttäisi hänestä samalta kuin se, kun kosmologia syrjäytti astrologian.<sup>43</sup>

## 1.4 Henkilökohtainen ennakoasenteeni

Selkeyttääkseni analyysini lähtökohtia mahdollisimman hyvin haluan tässä alaluvussa antaa katsauksen myös omaan käsitykseeni moraalista, joka väistämättä vaikuttaa teoreettisen taustan omaksumiseen. Itselleni moraalirelativismi on myös helppo ratkaisu, välillä jopa itsestäänselvyys. Turvaudun siihen yleensä, kun sopivia argumentteja ei ole käsillä – toisin sanoen välinpitämättömyydestä, koska ainakin periaatteessa jokainen eettinen valinta olisi perusteltavissa, jos valitsija vain vaivautuisi etsimään sitä tukevia argumentteja. Näyttää siltä, että tämä ja pelko tuomitsevalta näyttämiseen ovat osaltaan myös muiden ihmisten moraalirelativismin takana. Tällaisten ongelmien huomaaminen empirismin ja etiikan yhdistämisessä on keskeistä siinä, mikä on *The Moral Landscapen* kulttuurinen konteksti. Pelkkä ongelman toteaminen ja filosofinen puiminen eivät Harrisin mielestä riitä kulttuurisen vuorovaikutuksen muuttamiseen, vaan hän käsittelee paljon sitä, minkälaisista neurotieteellisistä lähtökohdista nämä ongelmat ovat peräisin.

Moraalitajun neurologinen problematiikka on usein vaikutusvaltamme ulkopuolella, koska evoluutiopsykologian mukaan meihin on luonnonvalinnan kautta ohjelmoitunut monia epäeettisiä konsepteja<sup>44</sup>. On myös monia konsepteja, jotka vaikuttavat eettisesti merkittävilta, mutta ovat

<sup>41</sup> Non-overlapping magisteria.

<sup>42</sup> Harris 2010a, 42-43.

<sup>43</sup> Harris 2016a ”The End of Faith Sessions 1” (kohdassa 35 min)

<sup>44</sup> Harris 2010a, 13



lopulta vain pseudoeettisiä – kuten inho ruumiillisia toimintoja kohtaan, silloinkin kun se on järjetöntä tai jopa epäedullista. Näin ollen sellaisen diskurssin luominen, jossa tunnepohjaiset näkökulmat joudutaan sivuuttamaan epäluotettavina ja niiden sijaan keskitytään tieteellisiin metodeihin, on Harrisin suosittama tapa löytää aidosti eettisiä malleja yhteiskunnan käyttöön.<sup>45</sup> Halu vaikuttaa kulttuuriin on kirjassa mielestäni kaksivaiheinen. Ensin on keskeistä paikantaa ne poliittiset ja ekonomiset mallit, jotka aiheuttavat kärsimystä ihmisille. Toiseksi näiden mallien perusteiden hylkääminen vanhentuneina on tarpeen, jos haluamme tutkia sitä mikä tekee toiminnasta moraalista. Temporaalisuus on mielestäni myös otettava huomioon järjestelmien moraalisuutta kehittäessä; saadakseen aikaan eettisen järjestelmän sen käyttäjien on monesti ensin tehtävä moraalisia uhrauksia hetkellisesti, samaan tapaan kuin voimalaitosta rakennettaessa kuluu energiaa.

Kyseessä on samanlainen semanttinen uudelleenasettelu, joka koskee termin ”ekologinen” käyttöä. Ekologia tarkoittaa luonnossa esiintyvän eliöiden ja niiden ympäristön vuorovaikutuksen ja järjestymisen tutkimusta, mutta termi on omaksuttu moniin tuotteisiin synonyymiksi ”vähäkulutukselliselle” tai ”ympäristöä vaarantamattomalle”.<sup>46</sup> Samaan tapaan ”moraalinen” ei kulttuurisesti tarkoita ihmisten hyvinvointia lisäävää, vaan yleisesti hyväksytyä – tai jopa vain pienen ryhmän edustamaa – toimintamallia, yleensä ryhmän tai yhteisön sisältä päin katsottuna.<sup>47</sup>

Aidosti eettisen näkökulman huomion ei siis mielestäni tule kiinnittyä siihen mitä ihmiset haluavat moraalisesti tehdä, vaan objektiivisesti tutkia nautinnon ja kärsimyksen suhdetta riippumatta siitä mistä kokemukset ovat *peräisin*. Huolimatta subjektiivisesta tarkkailijasta kokemukset tulee näin ollen tieteellisesti käsittää itsenäisinä objekteina maailmassa. Ekologia voidaan nähdä analogina semanttiselle uudelleenasettelulle, koska tuotteiden saastuttavuus ei ole osa luonnon ekologiaa, vaan ainoastaan *alkulähde* ekologiselle tapahtumalle. Sana ”ekologinen” omaksuttiin tuotteiden valmistajien ja mainostajien sanavarastoon valmiista tieteenalasta, ja sana ”moraalinen” on laajasti käytössä ilman että sitä voi luotettavasti sijoittaa mihinkään tieteenalaan, joka tutkii eettisesti merkittäviä ilmiöitä. Tämä ei minusta ole esteenä analogialle, vaikka tekeekin siitä käänteisen. Analogia auttaa näkemään, miten jostakin käsitteestä voi kulttuurisesti olla hyvin rajattu mielikuva, kun taas tieteellisessä konsensuksessa sen merkitys on täysin erilainen.

Harrisin kirjan mittainen vastaus moraalirelativismiin ei kuitenkaan ensivaikutelmasta huolimatta osu kohteeseensa, tai jos se osuu niin kiinnittyminen saattaa olla väliaikaista. Tämä ei

<sup>45</sup> Tämä on selkeässä ristiriidassa kulttuurisesti tolerantimman moraalin mallintamisen kanssa. Kts. Haidt 2012, 306

<sup>46</sup> ”-- branch of science dealing with the relationship of living things to their environments, coined by German zoologist Ernst Haeckel (1834-1919) -- In use with reference to anti-pollution activities from 1960s.” kts. <http://www.etymonline.com/index.php?term=ecology>

<sup>47</sup> ”-- etymologian mukaan moraalilla tarkoitetaan totutun ja hyvänä pidetyn tavan mukaista toimintaa.” Juhani Pietarinen filosofian verkkosanakirjassa URL: <http://filosofia.fi/node/6985#Etiikka> ja moraalilla

johdu siitä, että moraalirelativismi on tapauskohtaista (mikä on totta vertailtaessa erilaisista kulttuureista kumpuavia ”moraaleja”), vaan siitä että tulkinnan tasolla moraalirelativismi toimii *kulttuurin etu – yksilön etu* -akselin lisäksi myös *liberaalin – konservatiivisen* -akselilla. Tämän jälkimmäisen liberaalia ääripäätä Harris lähestyy koettaessaan *terveydenhuollon juurimetaforan* avulla pois konservatiivisesta moraalista.<sup>48</sup> Käsittelen tätä Lakoffin ja Johnsonin kirjassaan *Philosophy In The Flesh* kuvailemaa ajattelumallia metaforan analyysin yhteydessä, mutta esittelen konservatiivisen puhtauteen liittyvän moraalin ja Harrisin terveydenhuollon juurimetaforan eroja lyhyesti tässä.

Edellä mainittu konservatiivinen malli sisältää *puhtaan pahan* ja *puhtaan hyvän* käsitteet. Tämän mukaan hyvissä ja pahoissa ilmiöissä on esanssi, eikä periaatteessa hyvä ilmiö olekaan hyväksyttävissä, mikäli se on *saastunut*. Tällainen ajattelu vertautuu ruumiilliseen terveyteen, jossa sinänsä terve ihminen on luokiteltavissa sairaaksi jos hänellä on pienikin tulehdus tai noussut ruumiinlämpö. Konservatiivisessa moraalissa siis tehdään käsitteellinen hyppäys *pahaan/moraalittomaan* hyvin herkästi, jos puristinen hyvä *saastuu* jollakin tuomittavalla. Käsittelen myös tämän ”hyppäyksen” analyysissäni, mutta tässä kohtaa haluan vain näyttää millä tavoin valitsemani analyysimetodi (kognitiivinen semantiikka) auttaa erottamaan konservatiivisen terveystmetaforan Harrisin tarkoittamasta terveyden*huollon* metaforasta.

Seuraavassa luvussa esittelemissäni kognitiivisen semantiikan malleissa on useampia muuttujia kuin pelkät paha/hyvä. Niiden kautta Harrisin metafora siis asettaa hyvän/pahan tavoitteiksi, joita kohti toiminnalla ohjataan, ja tähän ohjaamiseen voi sisällyttää monenlaisia elementtejä. Jos ajattelemme ruumiillista hyvinvointia kansallisella tai henkilökohtaisella tasolla, niin voimme laskea vaikuttaviksi tekijöiksi monenlaisia elementtejä sydäntaudeista (konkreettista) elintarvikkeiden raskasmetalleihin (vaikutus satunnaista ja epävarmaa). Näiden ilmiöiden esiintyminen ei kuitenkaan tarkoita, että yhteiskunta tai yksilö on todella sairas, vaan jokaista elementtiä on tapana tarkastella suhteellisen kiihkottomasti ja kypsän kommunikaation kautta. Tämä kiihkottomuus ja laskennallisuus on merkittävin ero konservatiivisen terveystmetaforan ja Harrisin terveyden*huoltometaforan* välillä.

---

<sup>48</sup> Lakoff 1999, 290-334.

## 2 KÄSITTEIDEN MÄÄRITTELY

### Kognitiivinen semantiikka

Kielitieteissä semantiikka on peruskäsite, jonka merkitys yleisesti tarkoittaa sanojen viittauksellisuuden tutkimusta. Tämä on huomioitu myös opetuksessa varmistamalla, että oppilaille on hyvä perustietämys merkitysten kontekstisidonnaisuudesta ja että tämä tieto auttaa heitä lukemaan erilaisia tekstejä entistä paremmin. Sanakirjamerkitykset ymmärretään sopimuksenvaraisina ja yksittäisiä sanoja voidaan periaatteessa määrittää uudelleen tarpeen mukaan.<sup>49</sup> Tällaiselle ajattelutavalle semantiikasta puhuessa on yleensä tarpeen, että tutkimus ei joudu käsittämään suuria kokonaisuuksia. Sanan kiinnittyminen kohteeseensa määrättyä käyttötarkoitusten mukaan, eikä ihmisten rutiinien katsota kuuluvan kieliopin piiriin. Johdannossa mainittu ”ekologian” ja ”moraalin” rinnastaminen on juuri tällainen tilanne, jossa ensimmäisen kohdalla voimme huomata semanttisen ominaisuuden jälkikäteen, ja sen huomion avulla voimme arvioida, kuinka jälkimmäinen käyttäytyisi arkikielessä, jos tämän tutkimuksen käsittelemä metafora tulisi yleiseen käyttöön. Kummankaan konventionaalisessa mielessä semanttisen tapauksen tarkastelu ei kuitenkaan kertoisi paljon siitä, miksi muutos on alun perin tapahtunut. Konventionaalinen semantiikka on hyvä keino paikantaa ja eritellä muutoksia kielessä, mutta ei tutkia niitä prosesseja, joista muutokset ovat peräisin.

Yksi tämän tutkimuksen keskeisistä käsitteistä on *kognitiivinen semantiikka*. Käytän tässä aiheessa päälähteenäni Mark Johnsonin kirjaa *The Body In The Mind*, joka pyrkii tuottamaan toimivia analyysin menetelmiä käsittemetaforien yksityiskohtaiselle tutkimukselle. Kognitiivinen semantiikka eroaa sanojen tasolla merkityksiä tutkivasta semantiikasta monella tapaa. Sen päätarkoituksena on tuottaa toimivia malleja sille, *kuinka sanat saavat merkityksensä*. Kognitiivisessa tutkimuksessa pääpaino on siis sanojen sovittujen merkitysten tutkimuksen sijaan subjektiivisessa kokemuksessa, josta sanojen merkitykset ovat peräisin. Kun otamme huomioon sen, että subjektiivinen kokemus itsessään on monin paikoin kielitieteiden piirissä tuntematon prosessi, huomaamme että siitä on vaikea tuottaa ensikädessä kaikille sopivia objektiivisia malleja. Onkin luultavaa, ettei mikään yksittäinen tutkimus, joita tähän mennessä on tuotettu, välttämättä kestä ajan haastetta muutoin kuin perustaa luovana. Kognitiivisen tutkimuksen

---

<sup>49</sup> Hakulinen 2002, 75-76.

käsitteistö, joka itse hakee monimerkityksellisyydessä vertaistaan tieteenalojen joukossa, on tästä oivallinen esimerkki.<sup>50</sup>

Semanttisen metodologian vaikeus tietoisuuden tutkimuksessa tulee siitä kynnyksestä, joka sijaitsee *ymmärryksen* ja *ilmaisun* välillä. Objektivistit (joiden ajatuskulkuja Johnson osittain jatkaa, mutta myös poikkeaa hyläten objektivismiin koko tietoisuuden kattavana selityskeinona) ottavat ymmärtämisen itsestänselvyytenä, jonakin mikä tapahtuu luonnollisesti ihmisen kohdatessa asian, jonka hän voi ymmärtää. Johnsonista ymmärrys itsessään tulee problematisoida, jotta kognitiivinen kielentutkimus voi jatkua johdonmukaisena kohti merkitysten syntymisen täyttä ymmärrystä.<sup>51</sup>

Nykyajan tietoisuudentutkimuksessa ongelma tarkentuu ja voimistuu, kun ulkomaailman kokemusten nähdään olevan hyvin konkreettisella tavalla osana aivojen rakennetta. Aistimusten aiheuttamien prosessien tarkkailun tasolla tutkimus on viety siihen pisteeseen, että henkilön aivoista voidaan oikealla laitteistolla ”lukea” mitä hän näkee katsoessaan elokuvaa tai nähdessään unta.<sup>52</sup> Aivoja kuvaamalla voidaan saada enemmän tietoa siitä, millaisia tuntemuksia ja uusia ajatuksia kokemukset synnyttävät ihmiselle, mutta tämä ei vastaa siihen mikä on niiden *merkitys* kielitieteellisessä mielessä. Kuilu, joka jakaa objektin ja sen tuottamat vaikutukset henkilössä, tavallaan syvenee sitä mukaa, kun molemmilta puolin katetaan lisää maa-alaa. Huolimatta objektiivisesti paremmin ymmärretystä tiedon välittymisestä kuilun molemmin puolin (ennen ja jälkeen sen tiedostamista) on merkityksen kuilu objektiivisesti ylittämätön. Vaikuttaa siltä, että mikään empiirinen tutkimus ei vie meitä lähemmäksi johdonmukaista merkityksen teoriaa. Tällaisia tutkimuksia ovat kokemuksen ärsyttävän luonteen, alkumerkityksen ja esitystavan tunnistaminen, ja toisaalta neurologiset vaikutukset, joita kokemuksella on koehenkilöön, ajatukset joita se hänessä herättää ja sen tunnistaminen mitkä asiat vaikuttavat hänen *tulkintoihinsa*. Johnson esittikin vuonna 1987, että merkitys tulee ymmärtää lähtökohtaisesti subjektiivisena prosessina<sup>53</sup> (tämä on kaukana konventionaalisen semantiikan sopimuksenvaraisuudesta, joka ihmisten välillä tapahtuvana on hyvin objektiivista).

Jotkut tutkijat ovat yrittäneet liittää merkityksen muodostamista johonkin jo ymmärrettyyn tietoisuuden osa-alueeseen ja yrittäneet päästä ymmärryksen tuottamasta ongelmasta. John Searle selitti merkityksen uudelleenohjattuna *intentionaalisuutena*. Sen sijaan että mieli Searlilla viittaisi jonnekin itsensä ulkopuolelle, se tekee viittauksen omaan sisältöönsä. Tarkemmin sanoen

<sup>50</sup> Esim. Johnson 1987, 65-72.

<sup>51</sup> Johnson 1987, 173-175.

<sup>52</sup> Sähköinen lähde “Reconstructin Visual Experiences from Brain Activity Evoked by Natural Movies”

<sup>53</sup> Johnson 1987, 176-177.

ymmärrämme merkityksenä sen, mikä on itse asiassa toive olotilasta yhdistettynä havaitun viestin tarjoamaan sisältöön. Esimerkiksi ”*haluaisin kylmän juoman*” on sanallinen ulkoasu sille, kuinka ihminen kokee ”*saan pian kylmän juoman*”. Edellinen merkityksellinen lause selittyy pois jälkimmäisellä hyvin todellisen maailman tapahtumalla, eli tunteella kylmästä juomasta.<sup>54</sup>

Toiset puolestaan eivät pidä merkityksen alkuperän mallintamista edes merkittävänä, vaan kokevat että merkitys on jotain, mikä on jo implisiittisesti läsnä objekteissa, joita ihmiset tulkitsevat. Objektivistisesta näkökulmasta ihmisen *aistimukset* eli *objektin ymmärtäminen* sisältäisi jonkin sellaisen ulottuvuuden, jolla olisi kielitieteellisesti merkitystä.<sup>55</sup> Johnson yhtyy Searlen ja muiden objektivistien esittämiin mielipiteisiin intentionaalisuuden osallisuudesta merkityksen synnyssä, mutta toteaa problematisointia vaativan merkityksen olevan paremmin tutkittavissa moniosaisten siirtymien kautta, joita voidaan tarkemmin analysoida subjektiivinen orientaatio huomioiden.

Johnson sanoo merkityksen muodostuvan seuraavalla tavalla (tiedostamattomasta tiedostettuun):

*kategorisointi*: erilaisten kokemusten asettaminen järjestykseen;

*skeemat* (schemata): eli se tiedon järjestämisen taso, jossa orientaatiota mukailevat mallit rakentuvat;

*metafora*: Johnsonin käsitteistössä juuri ne metaforat, jotka ovat keskeisiä mielikuvien spatiaalisessa ymmärtämisessä;

*monimerkityksellisyys*: tämä ei ole monimerkitys konventionaalisen semantiikan näkökulmasta, vaan tarkoittaa sitä kun eri sanojen merkitysten taustat yhdistyvät ja luovat näin taustan sanoille *mallintamisen* tasolla;

*merkityksen muuttuminen*: merkin semantiikan muutos on, kuten tämän luvun alussa sanoin, ulkoinen ilmentymä kognitiossa tapahtuvista muutoksista, joita metaforinen ja metonyyminen analyysi yltää käsittelemään.

Näiden informaation siirtymien kautta analysoin Harrisin kirjassa esitetyn *moraalisen maiseman* merkityksen välittymisen, ja metaforan eri osien yksityiskohtaisempi analyysi tapahtuu myös Johnsonin mallia mukaillen.

---

<sup>54</sup> Johnson 1987, 178-180.

<sup>55</sup> Johnson 1987, 173-174.

## Kognitiivinen metafora

Tieteen retoriikka on aikaisemmin käsittänyt lähinnä juuri metaforien tutkimusta, joka oli kandidaatintyönikin pääpaino<sup>56</sup>. Alan G. Gross on useimmin siteerattu tutkija tällä alalla, ja hänen tutkimuksensa osoittautuivat tälläkin kertaa hyödyllisiksi holistisen tieteen retoriikan käsittämisen kohdalla. Tässä tutkielmassa käytän lähinnä kognitiivisen semantiikan peruskäsitteitä, koska niiden kautta rakentuvat useimmat mielikuvat, joita helposti ymmärretyt tieteelliset teorit käyttävät.

Voidaan esimerkiksi ajatella, että kaikki tieteelliset metodit ovat *kulkuvälineitä* ja me ihmiset olemme *tiedon valtatiellä matkalla johonkin päämäärään*<sup>57</sup>, jonka voimme nyt abstrahoida ja vasta metodin kautta saavuttaa konkreettisesti. Tällainen abstrahoitu käsite voi olla esimerkiksi *syöväen päihittäminen* tieteellisen metodin kautta, joka tässä tapauksessa on syöpätutkimus ja kaikki mikä siihen liittyy. Oleellista on huomata, että tieteelliselle teorialle tai metodin kuvaukselle ei ole käsitteen tasolla niin tärkeää mitä menetelmiä on käytettävissä, vaan mikä on teorian tai metodin *päämäärä*. Se että fyysisesti johdonmukaisesta käsitteestä johdetaan käsittemetaforalle perustuva tieteellinen metodi, ei luonnollisestikaan tarkoita että metodi olisi järkevä. Voimme esimerkiksi saada ajatuksen käyttää kvanttimekaniikan tutkimusta uusien energianlähteiden löytämiseen, koska kvantit liittyvät energianvälittäjiin ja intuitiivisesti se olisi oikea paikka etsiä. Tälle hankkeelle ei vielä ole empiiristä aineistoa tueksi, mutta se voi siitä huolimatta johtaa energianlähteiden löytymiseen.

Jotta voisimme saada käsityksen tieteellisen metodin toimintaperiaatteesta tai edes tavoitteesta, on meidän yleensä ensin sidottava se johonkin jo tunnettuun rakenteeseen. Harris löytää kirjassaan mielestään sopivimman kiinnekohdan moraalitieteelle *terveydestä*. Hän järkeilee, että mikäli on olemassa tieteellisiä tapoja määrittää *moraalinen hyvä* eli *kollektiivinen henkinen hyvinvointi*, niin näiden metodien tulisi vastata sitä kuinka määritämme *kollektiivisen fyysisen hyvinvoinnin*.

It seems to me, however, that the concept of well-being is like the concept of physical health: it resists precise definition, and yet it is indispensable.<sup>58</sup>

Tästä metaforan ytimestä hän rakentaa monien pienempien kielikuvien kautta analogian terveydenhuollolle. Hän argumentoi että useimmat loogiset askeleet, jotka saavat meidät

<sup>56</sup> Kirjoitin auki Daniel Dennettin kirjan *Kinds Of Minds* metaforia mielelle, ja analysoin kuinka karttamallin ja informaatiomallin metaforat linkittyvät toisiinsa.

<sup>57</sup> Lakoff 2003, 45

<sup>58</sup> Harris 2010a, 11-12.

hakemaan apua sairaalasta – ja mikä kenties tärkeämpää, pitämään terveydestä huolta yhteiskunnallisella tasolla – ovat samoja tai samantapaisia loogisia askeleita, joita voisimme käyttää moraalisen käytöksen määrittämiseksi. Tämän argumentoinnin seurauksena syntyy kognitiivinen rakennelma, jossa terveydenhuollosta tulee Harrisin moraalitieteen *juurimetafora*. Juurimetafora tarkoittaa sellaista käsitettä, joka jakaa ominaisuuksia toisen käsitteen kanssa niin, että tämä toinen käsite voidaan ymmärtää helpommin tai vähemmän abstraktina tutumman juurimetaforan kautta. Esimerkiksi seuraavassa kappaleessa käsiteltävä *aika* käyttää juurimetaforanaan usein *matkantekoa*.

Lakoffin ja Johnsonin kognitiivinen metaforatutkimus luonnehtii kielikuvat semanttisina yksikköinä, jotka peilaavat totuttuja kulttuurisia *skeemoja*. Skeema vertautuu heillä metaforaan siinä määrin, että skeemat voidaan nähdä kuolleina metaforina. Ne ovat meille yhtä vertauskuvallisia kuin silloin, kun vielä tunsimme niiden metaforisen luonteen, mutta nykyään käsitämme ne kuitenkin ”objektiivisen” tosina itsessään.<sup>59</sup> Yksi tällainen entinen metafora (nykyinen skeema) on *aika* ja kuinka aika kulkee *eteenpäin* tulevaisuuden ollessa aina *edessämme*. Ajan skeema on meille hyvin tuttu. Onkin yllättävää, kuinka ilman tuota suunnan mallia aika olisi erittäin hypoteettista. Monet niistä kielikuvista, jotka kuvaavat mitä tapahtuu *tulevaisuudessa* tai *menneisyydessä* – kuten kun sanomme että olemme *jättäneet* jotain *taaksemme* – muuttuisivat käyttökelvottomiksi. Tottumuksemme ajan kielikuviin näkyy myös siinä, kuinka vaivattomasti voimme liittää sen muihinkin kulttuurisiin metaforiin, kuten *ajan tuhlaamiseen* tai *velan maksamiseen* yhteiskunnalle *ajalla*, kun istumme vankilassa.<sup>60</sup>

Tämä kulttuurisen mallin peilaaminen metaforaan on tutkielmani ydin. *The Moral Landscapessa* Harris pyrkii käyttämään hyväkseen kulttuurissamme jo valmiina olevia malleja ja mielikuvia siitä, kuinka tieteellinen tutkimus toimii ja kuinka sen tavoitteet asetetaan. Hänen tavoitteensa on, että kirjan lukijat voisivat lääketieteeseen liitettyjä konventioita hyödyntäen muodostaa mallin hänen tarkoittamastaan moraalitieteestä. Palauttamalla terveydenhuollon käsitteen takaisin kognitiivisiin lähtökohtiinsa voimme myös nähdä, mikä on Harrisin argumentoinnin rakenne, ja tuoda paremmin esiin siinä ilmeneviä ongelmakohtia.

Paras tapa selkeyttää käsittemetaforan yhteyttä skeemoihin lienee huomauttaa, että tällä hetkellä on olemassa monia tutkimuksia, jotka paljastavat (ulkoisen havainnoinnin kautta), että ihmisten kulttuuriset mallit perustuvat orientaatioon. Edellä mainittuun ajan malliin sopii lainaus tutkimuksesta, jossa havaittiin seuraavaa:

---

<sup>59</sup> Lakoff 2003, 3

<sup>60</sup> Lakoff 2003, 7-9.

Just thinking about the past or future could literally move you. This mental time travel was revealed in a new study in which participants swayed backward when thinking of the past and forward with future thoughts.<sup>61</sup>

Lakoff ja Johnson esittelevät mallien ja metaforien yhteyttä pääosin tapauskohtaisen vertailun kautta, mutta myös juurimetaforalle olennainen osa heidän tutkimuksiaan liittyy *kokemukselliseen perustaan* (experimental basis). Tässä tutkimuksessa tunnen luontevaksi käyttää termiä *kokemushorisontti*<sup>62</sup>. Kokemushorisontti on artikuloitavan helppoutensa lisäksi sopiva siinä mielessä, että Lakoffin ja Johnsonin ”kokemuksellinen perusta” tarkoittaa pitkälti samaa kuin suomenkielinen konventio kokemushorisontista; termillä eksplikoidaan kontekstisidonnaisia kokemuksia, ja suhteutetaan niiden asemia toisiinsa. Kokemushorisontti on muodostunut kaikista niistä kulttuurisista ja henkilökohtaisista tapahtumista, joiden kautta ihminen tulkitsee käsitteelliseen muotoon vastaanottamiaan ärsykyitä. Esimerkiksi tunteista puhuessa *mieliala* voi olla *korkealla* ja vastaavasti surullinen ihminen voi olla *maassa*, mutta järjestä puhuttaessa ihmisen on *hyvä* (mikä taas on korkealla, koska useimmissa metaforissa asiat paranevat sitä mukaa kuin nouseaan korkeammalle) pitää *jalat maassa*, kun taas *huonosti* järkeään käyttävällä henkilöllä on *pää pilvissä* tai hän *liitelee jossain*. Metodin luontevuuden huomaa juuri tästä helppoudesta, kuinka intuitiivisesti jokainen voi keksiä lisää muille selkeitä esimerkkejä.

Mielikuvien maailmassa siis pätevät samat spatiaaliset lainalaisuudet kuin tavallisessa maailmassakin. Jos olemme tottuneet pitämään hametta miehellä outona mutta *hauskana*, niin polttareiden yhteydessä miehen yhdistäminen hameeseen on *hyvä* asia. Hautajaisten yhteydessä missä *hauskuus* on *pahasta* ja *vakavuutta* arvostetaan, sitä taas katsottaisiin *pahalla*.



#### Lakoffin malli kuten kirjassa *Metaphors We Live By*<sup>63</sup>

<sup>61</sup> Bryner 2010.

<sup>62</sup> En löytänyt kirjallisuudesta termille suoraa suomennosta, mutta tunnen että kokemushorisontti on vakiintuneessakin mielessä sopiva korvike.

<sup>63</sup> Lakoff 2003, 20



Mallin keskiössä on kokemushorizontti, jota pidän taustateorian ytimenä metaforaa analysoitaessa. Käsittemetäfora on yleensä juurimetäforaansa abstraktimpi. Puhuttaessa *ajasta liikkeenä* on selvää, kuinka fyysisen liikkeen todellisuus on paljon aikaa konkreettisempi asia, vaikka samoja kielikuvia käytetään puhuttaessa molemmista. Päällisin puolin *moraalinen maisema* onkin paljon epämääräisempi ja vaikeammin käsitteellistettävissä kuin sen juurimetäfora *terveydenhuolto*. Tämä johtuu kuitenkin lähinnä sen yhä teoreettisesta statuksesta, ja Harris esittelee monin tavoin miten *terveys* on myös hyvin abstrakti käsite, vaikka sitä voidaankin käsitellä empiiristen tieteiden kautta. Terveystenhuollon juurimetäforan kulttuurisen kontekstin käsittelen muun semanttisen analyysin jälkeen.

## 3 RETORIikka

### 3.1 Klassisen retoriikan sovellus Harrisiin

Retorinen analyysi on muuttunut paljon siitä, mitä se oli antiikissa. Kirjallisuuden historiassa Aristoteles, Cicero, Plato ja monet muut ovat jättäneet merkkinsä retoriikan sanastoon, mutta heidän menetelmänsä eivät voi täysin sopia modernin tieteen aikakauteen. Heidän peruskäsitteensä kuten *etos*, *paatos* ja *topos* ovat yhä näkyviä maamerkkejä, joiden kautta argumentteja ja niiden vuorovaikutusta on helpompi ohjata. Van Eemeren ja Rob Grootendorst ovat merkittävimmit tutkijat klassisen retoriikan nykysovelluksissa, ja noudatan tässä luvussa heidän esimerkkiään, joskin analyysia tehostaa komparatiivinen lukeminen ja pohdinta.

Väittely tapahtuu yleensä kahden osapuolen välillä, mutta myös monologi luetaan argumentaationa, jos temaattiset perusteet lausunnan sijoittamiselle ideaaliin argumentoinnin malliin voidaan löytää. Van Eemeren ja Grootendorst (2004) tiivistävät argumentaation näihin neljään vaiheeseen: Kohtaaminen (*confrontation*), jossa oma lähtökohta (*standpoint*) esitetään, toinen osapuoli hyväksyy tai ei hyväksy lähtökohtaa ja keskeiset termit määritellään. Avaus (*opening*), jossa lähtökohtaa vastaan hyökätään, sääntöjen poikkeuksista sovitaan ja tehdään päätös aloittaa keskustelu. Väittely (*argumentation*), jossa niin pyydetään perusteluja kuin annetaan niitä, ja ollaan velvoitettuja hyväksymään toisen loogisesti perusteltuja argumentteja, jotka muuttavat omaa lähtökohtaa. Päätäntä (*concluding*), jossa toinen osapuoli hyväksyy tai kieltää vastustajan lähtökohdan (vetäen tai vahvistaen samalla omansa), keskustelun tulos ilmaistaan ja mahdollisia uudelleenmäärittelyjä tehdään.<sup>64</sup>

Harrisin kirjan analyysissa teen intertekstuaalisia kytköksiä argumentoinnin kulttuurisen kontekstin avaamiseksi. Kirja kuitenkin ehdollistaa lukijaa hyväksymään premississään poikkeuksen sääntöihin (joka dialogina tulisi sopia *avauksessa*). Mikäli argumentoinnin seuraajalle ei käy että kelpoisuusäännön (*validity rule*) sisältämä *looginen virhepäätelmä* nimeltään *naturalistinen virhepäätelmä* (jonka mukaan faktoista ei voi johtaa arvoja) sovitaan pätemättömäksi, ei kirjan väitelause ole perusteltu.<sup>65</sup> Mikäli kyseessä olisi dialoginen argumentointi niin se, että vastapuoli ei hyväksy poikkeusta sääntöihin, lopettaisi väittelyn jo

---

<sup>64</sup> Eemeren 2004, 68.

<sup>65</sup> Eemeren 2004, 190-196.

avaukseen. Kohdassa 3.2. kuitenkin pohdin sitäkin, onko kirjassa todella tehty *naturalistinen virhepäätelmä* vai onko *hyvinvointi* Harrisin premississään valitsema arvo.

Argumentaatio ei ole vain reagoimista väitteisiin, vaan se *suuntaa ratkaisuun* osapuolten välillä hyödyntäen argumentaation työkaluja. Harrisin tyyli on Aristoteleen määritelmien mukaan *poliittista* – juridisen tai juhlavan sijaan, joskin juridisuuteen luetaan se miten Harris kertoo menneitä moralismin virheitä. Argumentaatio on moraalirelativismia *vastustavaa* ja *puolustaa* sitä *väitettä*, että toisin kuin konventionaalisesti on tapana ajatella, *arvoja voidaan johtaa faktoista*. Retoriikan vapauden osalta *The Moral Landcape* jää *kriittisen rationaliteetin* piiriin, koska vaikka Harrisin *logos* (järkiperaiset argumentit) koostuu mahdollisimman paljon empiirisesti todennettavissa olevista asioista, niin hänen kirjansa teesin omaksuminen – ennen kaikkea retorisen tyyllittelyn seuraaminen Harrisin toivomalla tavalla halki kerronnan – puhuttelee myös lukijan empatiaa ja kokemushorisonttia.

Retorinen analyysi käynnistyy neljän vaiheen kautta: Ensiksi väite (tässä tapauksessa kirja tai sen katkelma) täytyy käsittää motivoituna argumenttina (*functionalization*). Toiseksi lausumus tulee nähdä vuorovaikutuksellisenä tapahtumana (*socialization*), jolloin tiedostetaan tekstin kohde ja konteksti. Kolmanneksi lausumuksen ”sitoutuminen” tai toisin sanoen suhde edustamiinsa lähtökohtiin vahvistetaan (*externalization*). Lopuksi lausumus ohjataan sopimaan ideaaliin argumentoimisen malliin (*dialectification*).<sup>66</sup> Tällaista analyysia voidaan periaatteessa tehdä mistä tahansa tekstistä tai artikulaatiosta, jossa informaatiota välitetään. On mahdollista nähdä kaikki kommunikaatio retorisenä, ja lopulta valinta on tehtävä sen kohdalla, mikä artikuloitu tai kirjoitettu väite on riittävän merkittävä retorisessa viitekehyksessä, että siitä olisi järkevää tehdä todellinen analyysi. Näiden vaiheiden jälkeen suoritetaan varsinainen argumentaation kritiikki, mutta se jää tästä tutkimuksesta pois epäolennaisena. Pyrkimyksenäni on analysoida retorinen kehys saadakseni taustan metaforan analyysille, joten tutkimuksen kannalta ei ole tärkeää tutkia argumenttien toimivuutta argumenttisääntöjä ja -virheitä silmälläpitäen (paitsi *naturalistisen virhepäätelmän* kohdalla). Tavoitteenani on vain tutkia, toimiiko Harrisin retoriikka argumentaationa, johon *moraalinen maisema* -metafora sisältyy.

Käytännön tasolla analyysimenetelmä toimii ihmisillä melkein pä vaistomaisesti, ja logiikan sääntöjen mukaan puhuva ihminen (harvemmin luovomme loogisuuden edellyttämisestä kommunikaatiossamme) tekee yllä kuvattuja valintoja tuntematta siitä suurta vaivaa. Kommunikaation sääntöjen ”löytäminen” sosiaalisista konstruktioista, kuten luonnonlaitkin on löydetty luonnosta, oli johdonmukainen prosessi antiikin filosofeille, ja näitä lakeja hyödyntäen

---

<sup>66</sup> Emeren 2004, 52-53.

muun muassa poliittisen kommunikaation käyttäminen tiedon tuottamiseksi helpottui. Ollessaan eri mieltä jonkun kanssa ja halutessaan perustella oman näkökulmansa (jota hän on pitänyt oikeana) henkilö yleensä tuntee retorisen analyysin moottorin käynnistyvän aivojensa perukoilla, käyttövoimanaan halu vakuuttaa keskustelukumppaninsa.<sup>67</sup>

Käsitellessäni kokonaista kirjaa, jonka sisältö on osiensa summana argumentaatio jonkin puolesta ja jotakin vastaan, on keskeistä huomioida sen kulttuurinen konteksti ja eksplikoida sitä. Kirjahan ei voi olla vastaus kaikkeen kulttuurissa, vaan se kohdistuu joihinkin kulttuurin osiin. Harris itse kohdistaa paljon kritiikkiä katoliseen kirkkoon, mutta se ei ole lähtökohta (*standpoint*) jota hän vastustaa, vaan toimii osana hänen *topostaan*. Tämä argumentin kohdistamisen analyysi on lähtökohtaisen tärkeää<sup>68</sup>, ja tästä syystä olenkin jo johdannossa avannut paljon siitä kulttuurisesta konventiosta, jota on ollut tapana kutsua moraalirelativismiksi. Harrisin argumentointi on lähinnä oman lähtökohdan puolustamista, koska relativistisuus kulttuurin moraaliosissa ei tarjoa kunnollista antiteesiä tai instituutiota, jota vastaan hyökätä. Siksi hän joutuu johtamaan sellaisen uskonnosta.

### 3.1.1 Paatos

Yleisön tunteisiin vetoaminen on argumentoidessa tavallista, mutta kirjassa jonka tematiikka ja argumentit pyrkivät toimimaan tieteen sisällön (jonka olisi tarkoitus olla kirjan *logos* jo sen alaotsikon puolesta) välittämisen kautta, voi sen käyttäminen jo pienissä määrin tuntua paatokselliselta. *The Moral Landscapen* tarjoama lukukokemus voi tässä mielessä tuntua jopa inhorealisiselta. Itselleni tuli ensimmäisellä lukukerralla – kun en vielä tiennyt tekeväni tästä tutkimusta – käsitys Harrisista turhien ääriesimerkkien käyttäjänä. Kirjan tätä puolta kritisoivat lukijat (jotka ironista kyllä kuuluvat usein hänen kannattajiinsa) ovat antaneet sen suuntaista palautetta, että Harrisin retoriikka on ollut ”turhan raskasta” ja ”mustavalkoista”; aivan kuin se että naiset käyttävät joissakin muslimimaissa burkaa johtaisi siihen, että amerikkalainen mies raiskaa kasvatustensa sadomasokistisissa seksileikeissä<sup>69</sup> – aivan kuin näillä kahdella asialla olisi edes mitään tekemistä keskenään teoksessa mainituksi tulemisen lisäksi.

Lukija kokee, että nämä asiat yhdistyvät kohtuuttomasti Harrisin tekstissä niiden kontekstin kautta. *Paatoksen* ongelma on toisinaan siis sama kuin sen hyöty: Harris käyttää ääriesimerkkejä tehdäkseen selväksi joitain perusteluja väitteelleen neurologian suhteesta moraaliin. Hän haluaa,

---

<sup>67</sup> Michael Gazzanigan tekemät tutkimukset potilailta, joiden aivokurkainen on katkaistu, on antanut viitteitä jopa siitä, että kaikki kommunikaatio olisi ”argumentointia” omien mielipiteiden ja tekojen puolesta. Vaikka ihminen itse ei edes tietäisi miksi hän ajattelee tai tekee asioita, joiden puolesta argumentoi. Haidt 2006, 6-9.

<sup>68</sup> Emeren 1992, 307-320.

<sup>69</sup> Harris 2010a, 95-96.

että esimerkit ovat selkeitä ja mieleen jääviä. Lukijat muistavat ääriesimerkit, mutta eivät niiden kontekstia kirjassa. He pitävät tällaista retoriikkaa turhana sensationalismina maailmassa, jossa kaikki on enimmäkseen hyvin ja ääriesimerkit iltautusten kurioositeetteja. Tarkempi retorinen analyysi kuitenkin osoittaa, että ääriesimerkeillä on monia erilaisia tarkoituksia tekstissä lukijan ravistelun lisäksi. Käsittelen tässä luvussa kaksi analyysin kannalta hedelmällisintä tunteisiin vetoamisen käyttötapaa. Muut paatokselliset kohdat ovat enimmäkseen variaatioita näistä.

Olemme huomanneet tähän mennessä, että moraalirelativismi pakenee tarkkaa määrittelyä. Moraalirelativismiin syiden etsiminen vaatisi melkeinpä jokaista relativistia haastateltavan motiiveistaan. Luultavasti tämän hankaluuden takia Harris keskittää huomionsa kontrasteihin, joita monimerkityksellinen moraalin käsittäminen tuottaa.

Rather, tolerance is held to be more in line with the (universal) truth about morality than intolerance is. The contradiction here is unsurprising. Given how deeply disposed we are to make universal moral claims, I think one can reasonably doubt whether **any consistent moral relativist** has ever existed.<sup>70</sup>

Kesällä 2011 näimme konservatiivisesta moraalin terveystaforasta kumpuavan monimerkityksellisyyden, jota vastaan Harris argumentoi, esiintyvän tiivistyneessä muodossaan keskustelussa norjalaisesta Anders Behring Breivikistä.<sup>71</sup> Vaikka ylilääkäri Hannu Lauerma totesi tapahtuman jälkeen, että tietävästi Breivik ei ollut mielisairas vaan päätyi tekoonsa omasta mielestään järkiperustein<sup>72</sup>, niin Breivikiä eri tavoin *sairaana* esittävät kuvaukset jatkuivat useimmilla tapausta mediassa kommentoivilla. Supon päällystö ja poliitikot käyttivät sanoja *höyrähtänyt*, *poikkeava* ja *häiriintynyt*. Eräs komisario sanoi TV-haastattelussa, että vaikka Breivik ei olekaan sairas, niin hänen tekonsa kyllä on. Semanttisesti kaikki nämä yhdistyvät pejoratiiviseen termiin *moraaliton*, vaikka tekojen taustalla olevat ajatukset voidaan määritellä oikeistolaisina, kristinuskoa ajavina ja sekularistisinakin, jotka taas semanttisesti yhdistyvät moniin positiivisiin arvoihin. ”Äärikristitty” (joka ei Breivikin manifestin mukaan pidä paikkaansa) ja ”uskonkiihkoilija” (sama tässäkin) ovat negatiivisia termejä, joita Breivikiin on liitetty. Näin on tehty, vaikka käytetyt termit eivät – paheksuntaa lukuun ottamatta – varsinaisesti tarkoita mitään.

Konservatiivinen moraalin terveystafora mahdollistaa sen, että voimme keskustella tunteita kuohuttavista aiheista ilman että samaistumme pohdintojen kautta aiheeseen, mutta se myös toimii

<sup>70</sup> Harris 2010a, 45. Lihavointi on minun.

<sup>71</sup> Breivik räjäytti 22.7.2011 Oslon keskustassa pommin ja ampui kymmeniä vasemmistonuoria Utöyan saarella tappaen yhteensä yhteensä 76 ihmistä.

<sup>72</sup> Sähköinen lähde ”Breivikillä tuskin skitsofreniaa, selitys tekoon muualla”

esteenä sille, että voisimme nähdä eettisessä toiminnassa katkeamattoman jatkumon hyvästä pahaan. Toinen este loogisesti etenevälle moraalidiskurssille on se, että jos olemme valmiita näkemään yhdenlaiset seuraukset joillekin lähtökohdille ja argumenteille *normaaleina* (kuten Breivikin tapauksessa vihapuhe maahanmuuttajia kohtaan, joka otettiin enemmän tarkkailun alle), mutta samoista syistä seuraavat loogisesti ymmärrettävissä olevat teot *sairaina* – Breivik kertoi 1 500 sivun mittaisessa manifestissaan monin eri tavoin, kuinka terroriteko oli looginen varotoimi maahanmuuton vastustajien retoriikassa esitetylle Euroopan rappeutumiselle – niin emme todella pääse tehokkaasti tutkimaan eettisten valintojen syitä ja seurauksia. Terveystieteiden juurimetaphoran kohdalla voitaisiin ajatella, että sairauskin on ihmiselle poikkeustila, mutta kiihkoton suhtautuminen siihen auttaa ajattelemaan sairaudesta analyttisesti ja kenties parantamaan sen.<sup>73</sup>

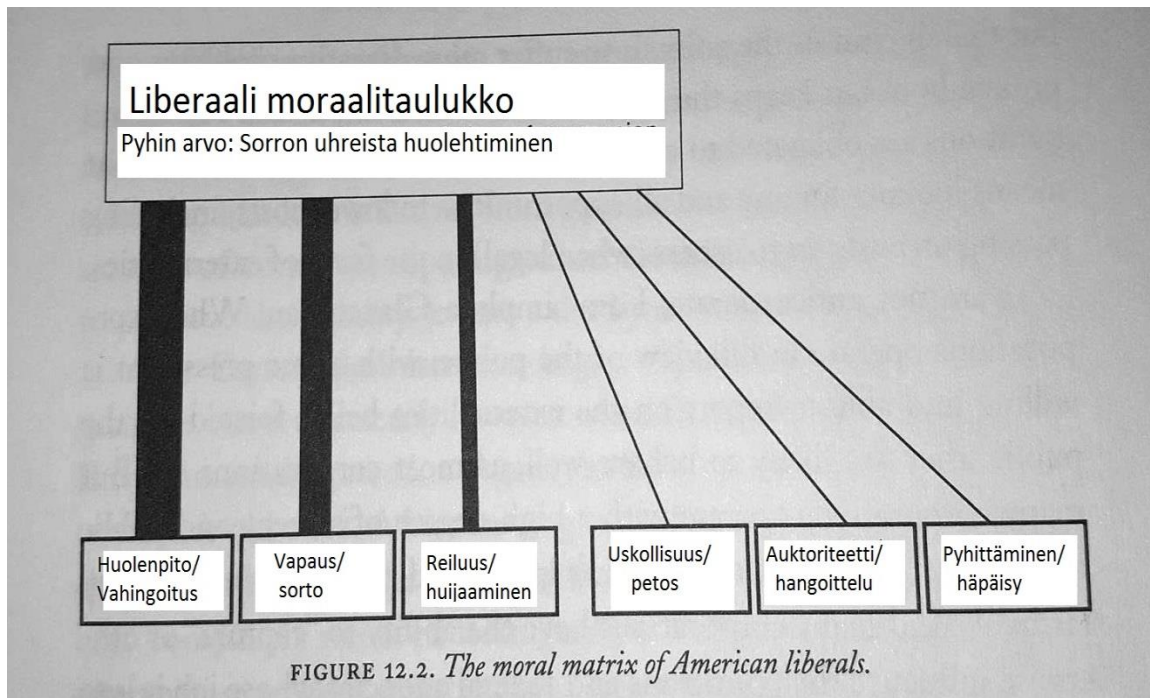
Tutkimuksen tässä vaiheessa ei vielä ole kyse varsinaisesta metaforasta, mutta kytköksenä kognitiiviseen kielentutkimukseen huomautan mitä Mark Johnson sanoo *kolmannen poissuljetun laista*: Tämän logiikan säännön mukaan väite voi olla vain tosi tai epätosi, tai tässä tapauksessa **eettisesti oikein tai väärin**. Kyseessä on melko perustason looginen sääntö, jota on tarkasteltava uudelleen edistyneemmästä logiikasta puhuttaessa. Tässä yhteydessä sääntö vain selventää ihmisen taipumista yksinkertaiseen kategorisointiin käsitteiden ominaispiirteiden kautta. Käsitteet ovat siis metaforan tasolla homogeenisyyteen pyrkiviä. Puhuessamme siitä, miten jokin teko on *sairas*, suljemme teon keskustelun tasolla pois kaikista mahdollisista terveiden ihmisten pohdinnoista, eli emme näe siinä *minkäänlaista moraalialue* – emme edes *epämoraali* – joka viittaisi epämukavalla tavalla moraalialueen sisäpuolelle. Tästä syystä sanomme asioita kuten ”vain saira ihminen tekee tuollaista” tai ”pitää olla saira, että voisi edes saada päähänsä moisen teon”. Johnsonin argumentaatioon liittyvät kuvaukset *poissuljetusta* näyttävät lokeroinnin vaikutukset määreelliseen ja argumentoivaan ajatteluun arkikielessä, kuten ”tuo oletus johtaa harhaan” tai ”et voi liikkua johtopäätökseesi siitä missä olet nyt”.<sup>74</sup> Tämänkaltaisen karanteeni on mahdollista poistaa, mutta se voi vaatia joitain hyvin värikkäitä keinoja, mikä osaltaan selittää Harrisin *paatoksen*.

Ei ole yllättävää, että Harris näkee moraalisen purismin vastustavana voimana kannalleen. Käyttämällä intertekstuaalista tutkimusmetodia voimme nähdä niin hänen myötämielisyyden kuin kontrastinkin suhteessa muihin moraalialueen tutkiviin aikalaisiin. Jonathan Haidt on tutkinut sitä millaisia arvoja konservatiivit ja liberaalit pitävät moraalisesti merkittävinä ja todennut, että

<sup>73</sup> Harris toteaa syövänsä olevan joidenkin dualistien mielestä ”padotun vihan” aiheuttamaa, eikä sitä huomioida tieteessä. Harris 2010a, 87.

<sup>74</sup> Johnson 1987, 38-39.

moraalinen purismi on hyvin ei-liberaalia. Allaoleva kuva myös vahvistaa Harrisin lähtökohtia hyvinvoinnin ja yksilönvapauden puolestapuhujana tässä kirjassa. Myöhemmissä kirjoissaan *Lying* (2011) ja *Free Will* (2012) hän näyttää melkein noudattavan Haidtin laatimaa liberaalien prioriteettien käsittekarttaa. Tässä tapauksessa kuitenkin oleellista on huomata, miten vähän painoarvoa Harris laittaa henkiseen purismille ja kuinka välinpitämättömästi hän suhtautuu siihen tuodakseen eettisen epäoikeudenmukaisuuden etualalle – paikoittain jopa haastaen purismin suoraan.



#### Amerikan liberaalien moraalien mallinnus<sup>75</sup>

Avatakseni vähän *arvon* käsitettä huomautan, että Harris on kiistänyt ylläolevan käsittekartan paikkansapitävyyden sanomalla konservatiivisten arvojen sisältyvän liberaaleihin arvoihin<sup>76</sup>. Tämä on helppo nähdä, jos kysytään ”kenelle olisi vahinkoa esimerkiksi auktoriteetin murenemisestä”, jolloin ensisijainen arvo *hyvinvointi* osoittautuu myös auktoriteettiuskon perustaksi.

Ensimmäinen analysoimani tunteisiin vetoava katkelma kirjasta pyrkii vaikuttamaan juuri tähän *poissuljetun* tuottamaan semanttiseen ongelmaan. Kun kulttuuriset paineet otetaan mukaan tähän lokerointiin, niin Harrisin mukaan on mahdollista, että sinänsä eettiset ihmiset päätyvät kannattamaan ajattelumalleja, jotka voidaan yksilöiden hyvinvoinnin kannalta nähdä

<sup>75</sup> Haidt 2012, 297

<sup>76</sup> Harris 2010a, 89

moraalittomina. Ulkopuolisessa kulttuurissa konventionaaliset julmuudet eivät yleensä nosta mieleemme samaa lokeroa, koska koemme tapahtuman poikkeavana vain omassa kulttuurissamme. Harris lainaa argumenttinsa tueksi kognitiotieteilijä **Steven Pinkeriä**:

If **only one person** in the world held down a terrified, struggling, screaming little girl, cut off her genitals with a septic blade, and sewed her back up, leaving only a tiny hole for urine and menstrual flow, the only question would be how severely that person should be punished, and whether the death penalty would be a sufficiently severe sanction. But when **millions of people** do this, instead of the enormity being magnified millions-fold, suddenly it becomes “culture”, and thereby **magically becomes less, rather than more, horrible**, and is even defended by some Western “moral thinkers”, including feminists.<sup>77</sup>

Tämän kontrastin osoittaminen ihmisten arkisten asenteiden ja moraalirelativismiin välillä on se paatoksellinen vipu, jolla Harris pääsee kääntämään vastassaan olevaa lähtökohtaa sijoiltaan. Jos lukija on valmis hyväksymään moraalirelativismiin näyttämien kauhujen olevan ristiriidassa sen kanssa, mitä arvoja hän kannattaa yleisesti, niin Harrisin retoriikka on *paatoksen* kautta kohdistunut väitteeseen ”*moraalirelativismi on hyvää*”, jonka se pyrkii kumoamaan. Retoriikan analyysin mallin *funktionaalistaminen* (functionalization) ja *sosiaalistaminen* (socialization) toteutuvat, ja voimme katsoa, että kirjan retorinen rakenne tavoittaa tältä osin vasta-argumenttinsa.

Naisen ympärileikkauksen käsitteleminen yksittäistapauksena voidaan myös nähdä kohosteisena. Tuomalla tekstissä ilmi yhden henkilön kokemuksen kauhistuttavana Harris vieraannuttaa lukijaa arkitodellisuudesta, jossa ympärileikkausten uhrit esitetään tilastoina tuntemattomista ihmisistä kaukaisessa maassa. Kohosteisuus antaa yksittäisille teoille painoarvoa, jota tilastoja lukeva ihminen ei voisi – tai edes haluaisi – kokea arjessa. Eettisille pohdinnoille tällainen omasta arkitodellisuudesta vieraannuttaminen narratiiveissa on tärkeää, koska se tuo kärsijän kokemuksen lähemmäksi lukijaa ja tuottaa empatiaa.

Kolmas kirjassa esitetyn metaforan kannalta tarpeellinen päämäärä tälle *paatosta* käyttävälle argumentoinnille on oletettujen inhoreaktion nostamien rajojen katoaminen hyvä–paha-jatkumon varrelta. Näin lukijat ovat valmiimpia hyväksymään oletuksen siitä, että tällainen jatkumo olisi olemassa riippumatta subjektiivisesta kokemuksesta. Kun lukija kokee vahvan tunnereaktion jostakin asiasta kuten tyttöjen sukupuolielinten silpomisesta ja huomaa, että hänen subjektiivinen tunnereaktionsa ei ole ollut johdonmukainen tyttöjen sukuelinten silpomisen suhteen kaikissa tapauksissa, vaikka yksinkertainen kertotaulu voi laskea kärsimyksen määrän, tulee hänelle tilaisuus miettiä uudelleen kärsimyksen merkitys. Hän huomaa tällöin, ettei intuitio ole

---

<sup>77</sup> Harris 2010a, 46 Lihavointi on minun.



merkittävällä tavalla osa vain moraalista päätöksen tekoa, vaan myös kyvyttömyydessä tehdä se oikein.<sup>78</sup>

Tämän intuition moraalisesti binäärisellä tavalla toimivan kontrastin avainaseman löytämisen kautta Harrisin on helpompi kuvata hyvän ja pahan jatkumoa. Yksi ravistelevimmista tavoista teroittaa jatkumon päitä *paatoksen* kautta on yksinkertaisesti lainata alle kymmenvuotiasta poikaansa vuosia hyväksikäyttäneen pedofiilin kertomusta, ja käyttää sitä kiintopisteenä tällä jatkumolla (tässä vain pieni katkelma):

I was extremely aroused by inflicting pain. And when I see him pass out and change colors, that was very arousing and heightening to me, and I would rip the bag off his head and then I'd jump on his chest and masturbate in his face and make him suck my penis while he ... started to come back awake. While he was coughing and choking, I would rape him in the mouth.<sup>79</sup>

Ylläolevan kaltaiset kuvaukset kieltämättä jäävät mieleen, mutta niiden retorinen teho ei johda *The Moral Landscapen* tarkoittamaan tavoitteeseen, jos lukija ei muista niiden asemaa *terveydenhuollon juurimetaforan* kontekstissa. Tämä konteksti muodostuu teoksessa seuraavanlaisilla tavoilla, jotka käsittelevät arkitodellisuudessa ”paatoksellisen sairaina” pidettyjä tekoja kliinisen linssin kautta:

In order to understand the relationship between the mind and the brain, it is often useful to study subjects who, **whether through illness or injury, lack specific mental capacities**. As luck would have it, Mother Nature has provided us with a nearly perfect **dissection of conventional morality**.<sup>80</sup>

The first **neuroimaging experiment** done on psychopaths found that, **when compared to nonpsychopathic criminals and noncriminal controls**, they exhibit significantly less activity in regions of the brain that generally respond to emotional stimuli.<sup>81</sup>

Further **neuroimaging** work suggests that psychopathy is also a **product of pathological arousal and reward**. People scoring high on the psychopathic personality inventory show abnormally high activity in the reward regions of their brain (in particular, the nucleus accumbens) **in response to amphetamine and while anticipating monetary gains**.<sup>82</sup>

Kolme jälkimmäistä katkelmaa siis luovat moraalille metaforalle tilaa tieteelliseen diskurssiin näyttämällä, miten yleensä jonkinlaiseen mystifointiin asti *pahana* tai *sairaana* (toisentavassa mielessä) pidetyt teot ja ihmiset ovat tieteen tutkimusmenetelmien tavoitettavissa inhimillisen kokemuksen spektrillä, jolla me kaikki olemme. Median ja arkipäiväisen keskustelun suosima sensaatioita ruokkiva retoriikka on tieteelliseltä kannalta katsottuna haitallisen

---

<sup>78</sup> Harris 2010a, 48

<sup>79</sup> Harris 2010a, 96

<sup>80</sup> Harris 2010a, 95. Lihavointi on minun.

<sup>81</sup> Harris 2010a, 97. Lihavointi on minun.

<sup>82</sup> Harris 2010a, 98. Lihavointi on minun.

paatoksellinen, ja tuomalla hyvin järkyttävän esimerkin tieteellisen diskurssin piiriin Harris osoittaa mainitun *paatoksen* ongelmallisuuden. Ottamalla äärimerkittävyyden käsitteeseen tieteellä on kerätyn datan kautta mahdollisuus tarjota moraalinen näkökulma asioihin, jotka konventionaalisesti on jätetty lööppien, uskomusjärjestelmien ja tunnereaktioiden piiriin.

Harris siis käyttää *paatosta* paljon, ja sen retorisena motiivina ei ole sensaatiohakuisuus (joskaan se ei varmasti haittaa polemisointia ja siitä seuraavaa julkisuutta). Hän osoittaa lukijalle tunnetilojen kautta kontrastin relativistisen moraalin ja lukijan arvojen välillä ja pyrkii poistamaan tietynasteisen lokeroinnin, jota moraalirelativistin on tehtävä. *Paatoksen* kautta hän löytää tavan osoittaa, että *moraalinen paha* on tärkeällä tavalla riippuvainen naturalistisessa maailmassa olevista tiloista, kuten psykopaattien aivojen rakenne.

It seems to me, however, that most educated, secular people (and this includes most scientists, academics, and journalists) believe that there is no such thing as moral truth—**only moral preference, moral opinion, and emotional reactions that we mistake for genuine knowledge of right and wrong.** While we can understand how human beings think and behave in the name of “morality”, it is widely imagined that there are no right answers to moral questions for science to discover.<sup>83</sup>

Hänen argumentointinsa merkitystä juuri teoksen julkaisun ajalle juurruttaa näkökulma edellisten sukupolvien moraalisiin virheisiin. Seuraavaksi lainatussa esimerkissä vain sata vuotta sitten rasmin nojalla tehdyistä mestauksista hän näyttää kulttuurisen moraalitajun olevan melkein yhtä häilyväistä kuin muodin virtaukset, koska esimerkki on Yhdysvalloista, eikä sen kuvausta erota nykypäivän Yhdysvalloista kulttuurisesti juuri muu kuin ajan kuluminen.

Most readers will have seen photos of lynchings from the first half of the twentieth century, in which whole towns turned out, as though for a carnival, simply to enjoy the sight of some young man or woman being tortured to death and strung up on a tree or lamppost for all to see.<sup>84</sup>

Vaikka historiallisesti on ollut mahdollista löytää pöyristyttäviä esimerkkejä, joiden pohjalta varoittaa väärästä toiminnasta<sup>85</sup>, niin tieteelliselle moralistille ei Harrisista pitäisi olla mitään hyvinvoinnin ohittavaa arvoa. Tähän hän tuntuu luottavan kertoessaan mestauksista, joissa on läsnä omasta mielestään oikeuden tapahtumista (subjektiivinen positiivinen tunne) seuraavia kansalaisia. Sekularismin kautta on tullut mahdolliseksi sivuuttaa *paatos* moraalisten päätösten

<sup>83</sup> Harris 2010a, 29. Lihavointi on minun.

<sup>84</sup> Harris 2010a, 177

<sup>85</sup> Paavalikin vetosi kirjeissään ihmisiin *paatoksella*, kun hän muistutti kahdesta erityisen epäluonnollisesta asiasta: pitkistä hiuksista miehillä ja homoudesta. Jälkimmäinen naturalistisista virhepäätelmistä on säilynyt halki aikojen, vaikka pitkät hiukset ovatkin nykyään ”luonnolliset” (ehkä jopa liian luonnolliset, jos sanotaan että hipit eivät ole riittävän sivistyneitä eli irtaantuneet luonnollisesta oloilasta). Kts. ”The natural family is the fundamental social unit, inscribed in human nature, and centered around the voluntary union of a man and a woman in a lifelong covenant of marriage --” [http://www.worldcongress.org/WCF/wcf\\_tnf.htm](http://www.worldcongress.org/WCF/wcf_tnf.htm)

teossa, kun kärsimys on opittu homogeenisessä ihmispopulaatiossa näkemään pitkälti aivojen universaalisti analogisena tilana. Odotus siis on, että lukija ymmärtäisi oikeudentajun tai rasismien (ja muiden kuohuttavien tunteiden, jotka saavat ihmiset satuttamaan toisiaan) olevan subjektiivinen kokemus, jonka esiintymiseen yksilö voi omalta osaltaan vaikuttaa. Mestattavan negatiiviset kokemukset taas ovat hyvin perustavalla tapaa konkreettisia ja tuotettuja tuntemuksia, joita emme yhteiskuntana halua aiheuttaa subjektiivisin perustein. On vielä tietämättömyyden verhon<sup>86</sup> takana millainen ristiriita tästä havainnosta syntyy lainsäädännölle oikeudentajun kohdalla.

### 3.1.2 Eetos

*Eetos* tarkoittaa uskottavana esiintymistä. Antiikissa tämä tarkoitti puhtaasti riittävää retorista taitoa muiden saamiseksi omalle puolelleen, mutta empirismi on laittanut painoarvoa paljon myös sille, onko henkilö näyttänyt olevansa asiantuntija puheenaiheessaan. Aristoteles katsoi, että *eetoksen* pitäisi ilmentyä vain tekstin kautta, eikä siitä mitään yleisö tietää puhujasta. Nykyiset retoriikan tutkijat ovat eri mieltä<sup>87</sup>. Usein puhuja on jollakin tapaa tunnettu, eikä voi mitätöidä häntä seuraavaa *eetosta*. *The Moral Landscapen* ilmestyessä Harris oli jo rakentanut itsestään kuvan kokeneena uskontokriitikkona, mutta sekularistiseen kaanoniin kuulumisen lisäksi kirjan väite on jotain uutta avaavaa ja koville tieteille pohjaava. Pätevyyttään Harris ilmentää niin sanavalintojensa kuin tutkimustensa kertaamisen kautta. Kirjan lopussa olevat kiitokset hän aloittaa kertomalla, että *The Moral Landscape* on osittain syntynyt hänen neurotieteiden väitöskirjastaan.

Tieteellisen diskurssin sävy tulee vahvasti ilmi sanaston viitekehyyksessä. Harris käyttää kirjansa leipätekstissä sanaa *fact* eri muodoissaan 244 kertaa (tällaisia sanallisen viitekehyyksen vertailuja on helppo tehdä kirjan PDF-version hakutoiminnossa). Sanan merkitys muuttuu paljon käyttökerran mukaan: toisinaan hän viittaa johonkin hyvin konkreettiseen asiaan, mutta usein sana antaa lähinnä painoarvoa hänen argumentaatiolleen (”In fact, anyone who wears eyeglasses or uses sunscreen has confessed his disinclination to live the life that his genes have made for him”). 244 on huomattava määrä, kun ajattelee että suunnilleen samanpituisen teos *A Short History of Nearly Everything* (Bill Bryson, 2003), jonka pääsisältö on faktojen kokoaminen ja esittely, sisältää sanan alle 100 kertaa.

---

<sup>86</sup> Vähämäki 2016

<sup>87</sup> Emeren 1992, 311

Populaaritieteellisessä diskurssissa tämä leksikaaliseen viitekehykseen kiinnittyvä intertekstuaalinen näkökulma on yksinkertainen, mutta se paljastaa eron kirjoittajien tavassa käyttää *eetosta*. Koska sana on *The Moral Landscapessa* niin käytetty, ei omien näkökulmien kuvailu faktuina, joka on yksi Harrisin idiomeista, särähdä korvaan yhtä voimakkaasti: ”In fact, it [relativismi] makes it difficult for many of us to even know what goals in life are worth seeking.”<sup>88</sup>

Merkittävä osa Harrisin pätevyys-eetoksesta tulee siitä, että hän on tehnyt tutkimusta juuri tästä aiheesta:

However, **my research on belief suggests that the split between facts and values should look suspicious**: First, belief appears to be largely mediated by the MPFC, which seems to already constitute an anatomical bridge between reasoning and value. Second, the MPFC appears to be similarly engaged, irrespective of a belief’s content. **This finding of content-independence challenges the fact/value distinction very directly**: for if, from the point of view of the brain, believing “the sun is a star” is importantly similar to believing “cruelty is wrong”, **how can we say that scientific and ethical judgments have nothing in common?**<sup>89</sup>

Tieteellistä aihetta käsittelevässä kirjassa on tärkeää viitata muiden ihmisten tutkimuksiin, varsinkin jos ei itse ole ”vanha tekijä” tieteenalalla. Stephen Hawkingin ei esimerkiksi tarvitse jokaisessa populaaritieteellisessä kirjassaan olla tuomassa pöytään jotain uutta omaa tutkimustaan, koska hänen asemansa (valmis *eetos*, jota Aristoteles vastusteli) on jo vahvistettu, ja laajempi yleisö haluaa vain aiemmasta kirjallisuudesta tutun ja siksi luotettavan henkilön kertomaan missä tieteenalalla mennään.

Harris kertoo muiden tekemissä tutkimuksissa ilmenneistä ongelmista valheenpaljastuksessa, uskon vähäisestä vaikutuksesta eettisiin dilemmoihin, evoluutiopsykologian näkemyksestä uskontoon ja kymmenien vuosien uskomustutkimuksista.<sup>90</sup> Nämä kaikki toimivat koosteenä ja johdonmukaisesti tukevat sitä, mitä hän kirjassa väittää. *Eetoksen* kannalta on silti tärkeää että hän on tehnyt myös omaa tutkimustaan aiheesta, koska kuka tahansa voi valita mielipiteen ja valikoida tieteistä sopivia tutkimuksia tukemaan tuota mielipidettä. On vakuuttavampaa pyrkiä itse olemaan ammattilainen alallaan ja näyttää uusilla vanhoihin tutkimuksiin liitettävissä olevilla tuloksilla, että ote aiheeseen on johdonmukainen aikaisemman tutkimuksen kanssa.<sup>91</sup>

Harrisin teksti huokuu itsevarmuutta, joskin hänen ilmaisutapansa on vahvasti yhteisöllinen. Tämä on lähempänä Aristoteleen eetosajattelua, jossa supliikki ja populismi ovat pääosassa. Hän

<sup>88</sup> Harris 2010a, 182

<sup>89</sup> Harris 2010a, 122. Lihavointi on minun.

<sup>90</sup> Harris 2010a, 123, 118, 151, 152.

<sup>91</sup> On kuitenkin olemassa ammattilaisia, jotka tekevät tieteenalalleen karhunpalveluksen oman henkilökohtaisen mielipiteensä takia. Eräs tällainen on biokemisti Michael Behe, joka tulee vastaan tämän tutkielman kappaleessa 4.3.3.

selvästi odottaa kirjansa argumenttien saavan lukijan riittävästi puolelleen voidakseen sanoa seuraavaa:

**Me voimme --**

- olla varmoja
- etsiä yhdessä
- saavuttaa
- ymmärtää
- keskustella objektiivisesti
- tehdä selvästi oikeita tai väriä johtopäätöksiä subjektiivisuudesta
- käyttää tieteen työkaluja
- tietää, että tietoisuus on ainoa arvojen toimialue
- tutkia elämää tieteellisesti, vaikka elämää ei ole määritelty
- kuvitella maailman, jossa kaikki kärsivät niin paljon kuin mahdollista
- puhua siitä, miten otetaan pieniä askeleita kohti edellä mainittua maailmaa
- selittää, miten ihmiset toistavat samoja kaavoja
- ajatella selkeämmin moraalisen totuuden luonnetta
- vakuuttaa ihmiset, jotka noudattavat haitallisia kaavoja moraalisuuden nimissä hylkäämään nämä kaavat tieteellisin perustein
- antaa evolutiivinen selitys sille, miksi naisia on kohdeltu omaisuutena
- maksimoida hyvinvointimme tulevaisuudessa
- olla melko varmoja siitä, että vanhempien on väärin myydä poikansa valtiolle, joka leikkaa pois heidän sukuelimensä
- olla varmoja siitä, että kuka tahansa arvostaisi kahden lapsen kärsimystä enemmän kuin yhden, jos kohtaa kärsimyksen eri aikoina

Lopetin esimerkkien poimimisen kolmasosaan kirjasta, koska tiedän näiden riittävän osoittamaan meille, että Harrisin tyyli on hyvin *inklusiivinen*. Jos vertaamme huomiota jälleen kirjaan *The Short History of Nearly Everything*, niin *The Moral Landscape* ei ole ainoastaan myötämielisempi lukijaa kohtaan (Bryson kuvailee enemmän kuin samaistuu lukijaan, toisin kuin esimerkiksi Attenborough toimiessaan luontodokumenttien kommentaattorina samaistuu katsojaan), vaan on myös luottavaisempi kollektiivisiin mahdollisuuksiimme; Bryson totesi paljon useammin, että jotain *ei voi*. Harris ilmaisee vain muutaman kerran ”ettei hän voi tehdä jotain” lukijan kanssa. Nämä kerrat osuvat enimmäkseen hänen väitteensä ensisijaiseen perusteluun, eli siihen mitä voimme varmasti sanoa tieteen mahdollisuuksista kertoa totuuksia eettisyyteen ja

mieleen liittyvistä aiheista. ”Vastaväitteet” on yleensä muotoiltu retorisesti siten, että laittamalla mainitun kyvyttömyyden absurdiin valoon,<sup>92</sup> Harris tasoittaa peliä:

Many of us would be hard-pressed to recall **even one** of our own birthday wishes. Does this mean that **these wishes never existed** or that **we can’t make true or false statements** about them? What if I were to say that every one of these wishes was phrased in Latin, focused on improvements in solar panel technology, and produced by the activity of exactly 10,000 neurons in each person’s brain? Is this a vacuous assertion? No, it is quite precise and surely wrong. But **only a lunatic** could believe such a thing about his fellow human beings.<sup>93</sup>

Harris käyttää tätä äärimmäisyyksiin menemistä suostuttelukeinona, joka yhdistettynä tieteellisiin tutkimuksiin vetoaa lukijaan. Neurotieteet esitetään kirjassa menetelmänä, joka poiketen sen mystifioidusta mielikuvasta kertoo hyvin ennustettavia asioita aivojen toiminnasta. Harris esittää, että me olemme jo arvanneet tämän olevan totta tieteissä ja että tarvitaan vain varmempi lähestymistapa etiikkaan ja todellinen halu tarkistaa, mitkä tuntemukset ovat subjektiivisesti muutettavissa ja mitkä taas ovat keskeinen osa aivokemiaa, jotta tieteellinen tutkimus voisi ottaa haltuunsa etiikan. Tämän tyylin voi lukea mielistelevänä ja se on kirvoittanut lukijoilta valituksia populismista. Esimerkiksi nimimerkki *Lacrimae Rerum* totesi blogissaan:

This is nothing but a convoluted rehashing of utilitarianism<sup>94</sup> that still falls to the same old criticisms, and an immense waste of time unless you really like a good ignorant **circlejerk**.

Nimimerkki *Lacrimae Rerum*in isä on biologi P.Z. Myers<sup>95</sup>, jonka blogin kautta päädyin lukemaan arvostelun. Tämä värikäs syytös populismista ja filosofisen näkemyksen puutteesta ei kuitenkaan minusta ole *eetoksen* kannalta tärkein huomio *Lacrimae Rerum*in arvostelussa. Luin lähdemateriaalia kerätessäni kymmeniä kirja-arvioita, joista monen laatijana oli joku filosofian ja/tai tieteen alueella nykyään kulttuurisesti vaikuttava henkilö. *Lacrimae Rerum* oli kuitenkin ainoa, jonka näin kommentoivan alaotsikon epäsopiuutta Harrisin vahvaan me-henkiseen *eetokseen*:

Really, a more appropriate subtitle would’ve been **“How science can help us achieve the things we’ve already chosen to value”**. Science is not the claimed origin of “good = maximising well-being”.<sup>96</sup>

<sup>92</sup> Tämä ”olkiukon kaataminen” -asettelu on yleinen. Kts. Darwin kappaleessa 4.5.

<sup>93</sup> Harris 2010a, 31. Lihavointi on minun.

<sup>94</sup> Harrisin ”tuiki tavallisen utilitarismin” kritiikki on luettavissa suurimmasta osasta lukijapalautetta. Jätän sen kuitenkin tässä tutkielmassa kellumaan metatasolle, ja keskittän sen sijaan huomioni utilitarismin ratkaisuun luvussa 4.1.3.

<sup>95</sup> Myers on Harrisin tapaan yksi skeptikkoliikkeen kärkinimistä. Skeptikkoliike on siirtynyt nettiin samalla kun paikalliset solut katoavat, mikä on osa populaaritieteen globaaliutta. *Pharyngula*: <http://scienceblogs.com/pharyngula/>

<sup>96</sup> ”The Moral Landscape decreased my well-being.” <http://lacrimae-rerum.org/?p=97> Lihavointi on minun.

Tämä on jäänyt huomaamatta muilta arvostelijoilta luultavasti siksi, että kirjan sisältö on paikoittain ristiriitaista. Harris todella kuulostaa siltä kuin tieteellinen tutkimus määrittäisi arvoja, vaikka samaan aikaan hän argumentoi monin eri tavoin sen puolesta, miksi hän itse autonomisesti valitsee (ja muidenkin pitäisi) hyvinvoinnin arvojen listasta suosikikseen. Ristiriita taas johtunee siitä, että neurologiset tutkimukset ovat se peruste, jolla Harris sanoo meidän tietävän riittävästi kognitiivisesta hyvinvoinnista pitääksemme sitä empiirisesti objektiivisena. *Lacrimae Rerum* huomio, että Harris on itse valinnut arvostaa hyvinvointia ja kutsuu kirjoituksissaan muita samaa mieltä olevia nousemaan muureille sen puolesta, on filosofisesti vähemmän (jos lainkaan) merkittävää kuin kulttuurisesti. Juuri tästä syystä kiinnostuin itsekin kirjasta enemmän kulttuuriselta kannalta. Harris siis puhuu tiedemiehen roolinsa lisäksi kirjassa yksityishenkilönä, joka myöntää, että hänen mieltymyksensä hyvinvointiin ei ole jotain mikä tulee suoraan tieteestä.

The claim that science could have something important to say about values (because values relate to facts about the well-being of conscious creatures) is an argument made on first principles. As such, it doesn't rest on any specific empirical results.<sup>97</sup>

Tässä kohtaa tutkielmaa on hyvä jatkaa pohdintaa siitä, mikä on *arvo*. Johnsonin mukaan arvoja itsessään ei ole kognitiivisesti olemassa, koska millään mielikuvalla ei voi olla arvoa *itsessään*. Hänen mukaansa on parempi ajatella *arvostamista* verbinä. Näin voidaan sivuuttaa konventionaalisesti yleinen ajatus, että arvot ovat kognitiivisia objekteja, joita voi kerätä valmiista ideoiden puutarhasta, minkä jälkeen ihminen kannattaa niitä.<sup>98</sup> Kohdistamalla huomio siihen mitä ihmiset tekevät ja miksi he sanovat niin tekevänsä, voimme nähdä jotain konkreettista, joka liittyy arvoihin. Tämä on ensikädessä myös luotettavampi tapa puhua arvoista, koska vaikka henkilö sanoisi omaavansa jonkin arvon, niin ei ole syytä uskoa sen olevan muuta kuin sanoja, mikäli hän ei osoita sitä toiminnallaan (tai toimii jopa väittämänsä arvon vastaisesti).

Puhumalla substantiivin (arvo) sijaan verbistä (arvostaa) voimme myös katsoa että ”arvo” on *itsessään totta*, koska voimme objektiivisesti nähdä teon tapahtuneen. Näin ollen Harris tahattomasti perustelee hyvinvoinnin arvostamisensa käyttämällä siitä puhumiseen kirjan verran resurssejaan. Hän ei kuitenkaan tule ajatelleeksi tätä (luultavasti koska arvo ei ole hänelle käsite, jonka hän haluaa kiistää), vaan sekä valitsee myyvimmän alaotsikon, että kirjan toiseksi viimeisellä sivulla ennen kiitokset-lukua implisiittisesti myöntää alaotsikon olevan väärä.

Harrisin populismi kuitenkin toimii, koska *The Moral Landscape* määritti jonkin verran amerikkalaista uusateistista liikettä julkaisuaan seuraavina vuosina. Kirjan pääsisältö ei analyysini

<sup>97</sup> Harris 2010a, 189

<sup>98</sup> Johnson 2014, 48-52

perusteella olekaan *paatos* tai edes *logos*, koska voimakkaimmassa asemassa näistä klassisista sisällön määrittäjistä on *etos*. Harrisin skeptikko-avatar heiluttaa hänen sanansa säilää uusateismin riveissä voimallisemmin kuin neurotieteisiin perustuva retoriikka.

Harris itse arvioi filosofisesta moraali-käsitteen ymmärtämisestä olevan enemmän haittaa kuin hyötyä, jos moraalin määreenä käytetään hyvinvointia. Tämä odotetusti aiheuttaa hänen imagoonsa kolhuja filosofien silmissä, aivan kuten se on jo kärsinyt teologioiden kohdalla:

On the first account, to speak of “moral truth” is, of necessity, to invoke God; on the second, it is merely to give voice to one’s apish urges, cultural biases, and philosophical confusion. **My purpose is to persuade you that both sides in this debate are wrong.** The goal of this book is to begin a conversation about how moral truth can be understood in the context of science.<sup>99</sup>

Alan G. Gross on arvioinut Charles Darwinin *etoksen* muotoa ja toimintaa. Hän on tullut siihen tulokseen, että arvostettu *Lajien synty* (1859) ei olisi julkaisuajannkohtanaan menestynyt läheskään yhtä hyvin, jos Darwin ei olisi kirjassa monin eri tavoin kätkenyt omaa maailmankuvaansa. Hän ei myöskään puhunut *Lajien synnyssä* siitä, mitä hänen tieteellinen uransa ja sen tuottama ymmärrys biologiassa voivat merkitä kulttuurisesti.<sup>100</sup> Harris on toista maata, koska hän elää toisenlaisessa ajassa. Näin 2000-luvun alussa olemme nähneet paljon tieteellistä tutkimusta aivojen rakenteesta, neuropsykologiasta ja *meemiteorian*kin<sup>101</sup>. Useimmilla länsimaiden ihmisillä on nykyään mahdollisuus jahdata niitä tieteenalojen eturintamia (työkseen tai harrastuksena), jotka sattuvat kiinnostamaan heitä henkilökohtaisella tasolla, ja katsoa ovatko heidän aavistuksensa ihannoiduista tieteenaloista totta.

Tämä on melkein päinvastainen tilanne kuin Darwinin aikaan, ja *Lajien syntyä* lukiessa tieteen henkilökohtaisen arvon ja transformatiivisen vaikutuksen Darwinin kaltaiselle tutkijalle voi lukea niin rivien välistä kuin suoraan. Kun olen tätä tutkielmaa varten lukenut uudelleen *Lajien syntyä*, olen huomannut, että kerronta vie minut mukanaan. Lukijana voin kyllä samastua siihen ennen 1900-lukua eläneen tutkijan subjektiin, jolla ei ole varmuutta lopullisesta päämäärästä. *Lajien synty* ei asetu samalle viivalle useimpien modernien tiedekirjojen kanssa, koska on harvinaista, että yksityishenkilö voisi kerätä ja julkaista omin voimin niin paljon uusia havaintoja luonnosta ilman jatkuvaa median huomiota ja vuorovaikutusta. Sen kanssa samalla viivalla ovat esimerkiksi *Opticks* ja *Calculus*. Voidaan ehkä sanoa, että nykypäivän tiedemiehet seisovat jättiläisten harteilla, mutta jättiläisiä ei olisi koskaan ilmaantunut, jos heillä ei olisi ollut tilaa omalla tutkimusalallaan.

<sup>99</sup> Harris 2010a, 2. Lihavointi on minun.

<sup>100</sup> Gross 2006, 6.

<sup>101</sup> Blackmore 1999.



Harrisin *eetoksen*, kuten muidenkin populaarikirjoittajien *eetoksen*, määrittää lopulta se mikä heidän näkökulmansa ja motiivinsa olivat, kun he kävivät kirjoittamaan. Harris oli tietoinen siitä tutkimuksesta, jota eettisesti merkittävässä neurologiassa on tehty, ja hänen päämääränään oli kerätä ja välittää se kannustuksen sävyttämänä yleisölleen. Darwin pystyi helposti kätkemään raamatullista maailmankuvaa vastustavat näkemyksensä, koska tunsu niiden olevan vain omiaan, eikä voinut pitää selvänä, että muut päätyisivät samaan lopputulokseen hänen tutkimustensa merkityksistä – piirre jota kärkkäämpään 2000-luvun tieteelliseen retoriikkaan tottuneena ihailen. Harris sen sijaan tiedostaa moraalien kannalta merkittävän aivotutkimuksen olevan yleisessä tiedossa, mutta tuntee, ettei sitä ole huomioitu moralistien taholta. Hän itse asiassa kokee, että näitä tutkimustuloksia on tarjottu moraalisesti merkittävinä, mutta kulttuurinen diskurssi filosofien ja teologien kanssa on vaientanut niiden äänen. Siinä missä Darwin pohti tulevaa toiveikkaana, koska hänen tavoitteenaan oli ensisijaisesti yleisönsä tiedonjonon tyydyttäminen

No one can feel more sensible than I do of the necessity of hereafter publishing **in detail all the facts**, with references, on which my conclusions have been grounded; and **I hope in a future work to do this**.<sup>102</sup>

Harris pyrkii retoriikkaa käyttäen ottamaan jo tunnettuja tutkimustuloksia ja kulttuurin pyörää kääntämällä tekemään itsestään moraalitieteen airueen.

There would be no future science of morality, for instance, if human well-being were completely haphazard and unrelated to states of the brain. -- **Neuroimaging work already suggests what has long been obvious through introspection**: human cooperation is rewarding.<sup>103</sup>

Maailmankuvan muodostuminen ja henkinen transformaatio siis kuuluvat kummankin kirjoittajan tieteelliseen työhön, mutta eri järjestyksessä. Darwin sai kokea tieteellisen tutkimuksen muuttavan sitä, miten hän näki luonnon dualistisen luonteen ja uskonnon. Harris on lähestynyt spiritualismin kautta eräänlaista sekulaaria karman lakia ja tuntee tieteellisen tutkimuksen olevan portti samaan ymmärrykseen myös muille. Aika on näyttänyt, että pelkkä tieteellisen luonnonhistorian tunteminen ei tee ihmisestä Darwinin tapaan agnostista naturalistia, mutta nähtäväksi jää tekeekö moraalitieteen mallintaminen mainituista agnostikoista spiritualisteja.

Aikaisempien tutkimusten keskeinen osuus Harrisin kirjan sisällöstä näkyy sen lähdeluettelon pituudessa, joka on neljäkymmentä sivua. Tieteellisessä kirjoittamisessa lähteet ovat myös pätevyuden osoittamista, joten riippuen lukijasta lähdeluettelo on myös osa Harrisin *eetosta*. Lainaamalla aikaisempaa tutkimusta väitteensä perusteluina, ja lisäämällä oman empiirisen

<sup>102</sup> Darwin 1872, *Origin of Species*, Introduction.

<sup>103</sup> Harris 2010a, 189. Lihavointi on minun.

datansa näihin tuloksiin, Harrisin retoriikka muodostaa Van Eemerenin määrittelemän *viittauksellisen agumentoinnin* (externalization). Tämä tarkoittaa, että moraalirelativismi ja tieteellinen tutkimus on tekstin tasolla asetettu vastakkaisiksi argumenttien ulkopuolelta löytyvien viittauskohtien kautta.

### 3.1.3 Topos

Kolmas ja viimeinen Harrisin retoriikan analyysissä soveltamani klassisen retoriikan käsite on *topos*. Tässä luvussa esittelen miten Harrisin järkeen vetoavat argumentit (*logos*) on aseteltu niin, että ne muodostavat argumentatiivisen narratiivin. Tästä syystä ei ole tarvetta käsitellä *logosta* erillisenä, vaan järkipohjaisen argumentoinnin voi olettaa Harrisin lähtökohdaksi ja eritellä niiden paikkansapitävyyttä ja kontekstia muiden käsitteiden kautta.

Yksinkertaisin tapa ajatella *toposta* on etymologisesti samankantainen *topic*, aihe/sisältö – kirjan, puheen tai muun ilmaisun kantava ajatus ja punainen lanka. Aristoteleen muistetuin esimerkki sen käytöstä lienee ”jos on oikein tehdä hyvää ystäville, niin silloin on oikein satuttaa vihollisia”<sup>104</sup>, joka esittää *topoksen* antiteesien muodossa. *Topos* voi kuitenkin olla paljon enemmän kuin vastakkainasettelua. Se voi olla työkaluna hiukan puutteellisen tai korjausta vaativan lähtökohdan metonymia. *Topos* voi jopa kääntää täysin ympäri aikaisempia tieteellisiä ja filosofisia paradigmoja.

Metonymisesti toimiva *topos* ei luo tieteellisessä diskursissa kokonaan uutta paradigmaa, vaan säilyttää entisen toimivan sisällön lisäten niihin uusia havaintoja. Tämänkaltaiselle *topoksen transformatiiviselle funktiolle* on analogiansa tieteellisen tutkimuksen historiassa, ja yksi tunnetuimmista lienee Newtonin vaikutus käsitykseen valon luonteesta. Hän teki laskutoimituksensa *euklidisen* geometrian mukaisen optiikan mallin metodologialla, joka oli tosiasiaa jo vanhentunut Newtonin prismoilla tekemien kokeiden metodologiassa. Huolimatta siitä, että hän tiedosti tämän henkilökohtaisesti, Newton käytti euklidista geometriaa mukailevaa mallia aivan kuin se olisi toimiva metodologia voidakseen epäonnistumisten kautta näyttää muulle tiedeyhteisölle, että metodologia kaipaa muokkaamista. Hänellä oli koko ajan aavistus siitä, että valon hajautumisen ja heijastumisen eksentriset piirteet euklidisen mallin viitekehyksessä ovat selitettävissä vain uusilla kaavoilla, jotka hän eksplikoi *Opticksissa*. Uutta metodologiaa hän lähestyi erilaisia hypoteeseja testaavilla kokeilla, jotka sopivat vallitsevaan malliin, mutta eivät onnistuneet selittämään prismassa havaittavia valon ominaisuuksia. Lopulta hän kokeiden kautta johdatteli tieteellisen diskurssin *Opticksissa* esitettyyn valon paradigmaan. Tämän prosessin myötä

---

<sup>104</sup> Gross 2000, 177

hän asetti *kokeellisuuden* valon luonteen määrittäjänä etusijalle, kun aikaisemman mallin perustana oli intuitio ja silmällä tehtävien havaintojen selittäminen maalaisjärjellä.<sup>105</sup>

*The Moral Landscapessa* Harris luo oman teesinsä käyttäen monin eri tavoin hyväksi aikaisempia kulttuurisia käsityksiä moraalista. Nämä käsitykset ovat monin paikoin rakentuneet uskonnollisille ja filosofisille diskursseille (puhuin näistä johdannossa muinaisena virtana). Harris kiinnittää lukijan huomion siihen, millä tavoin havainnot eivät täytä aikaisempien diskurssien odotuksia seuraavasti: Hän käy ensin läpi näiden diskurssien pääkohtia liittyen moraaliin. Sitten hän tuo neurotieteellisen tutkimuksen havaintoja näihin diskursseihin. Näin hän luo Newtonin tapaan polun omaan lähtökohtaansa niille, jotka ovat sisäistäneet konventionaaliset näkemykset moraalista, ja niitä mukaillen ovat valmiita hyväksymään uudenlaisia näkökulmia suhteessa moraaliin. Grossin tutkimusten mukaan tieteellinen paradigman vaihdos on helpompaa, jos uuteen paradigmaan voi *ohjata pohjautuen vanhaan paradigmaan* sen sijaan että se *rakennettaisiin tyhjästä*.

Kun sanon että Harris käyttää *topoksen* kautta uskontoa metonyymisesti oman väitteensä vahvistamiseksi, niin en tarkoita hänen monin tavoin kritisoimaansa katolista kirkkoa tai islamia. Katolinen kirkko nostetaan kyllä esille eettisenä antiteesinä, mitä tulee empatiaan lapsia kohtaan<sup>106</sup>. Myös muslimisotilaita käytetään *kolmannen poissuljetun* hyödyntämiseen retoriikassa, kun Harris toistaa Thomas Friedmanin raportin sunnisotilaasta, joka veti moraalisen rajansa pienten tyttöjen mestaamiseen ja kääntyi vastapuolelle – Harris arveli pienten tyttöjen mestaamisen olevan sotilaan mielestä ”todella hullua”, eikä vain ”näennäisen hullua”, jolla tavoin Harris näkee islamin arvopohjan<sup>107</sup>. Uskonnon esittelemisen retorisenä vastakappaleena Harrisin väitteelle tapahtuu kuitenkin uskonto-käsitteen yleisellä tasolla ja tieteellisen diskurssin – ei *paatoksen* tai *eetoksen* – kautta. Hän itse asiassa asettaa tämän vaatimuksen itselleen hyvin aikaisessa vaiheessa:

While religion is not the primary focus of this book, any discussion about the relationship between facts and values, the nature of belief, and the role of science in public discourse must continually labor under the burden of religious opinion. I will, therefore, examine the conflict between religion and science in greater depth in chapter 4.<sup>108</sup>

Tieteellinen diskurssi sisältää *The Moral Landscapen* retoriikassa uskontoon kaksi keskeistä näkökulmaa: se minkä nähdään olevan uskonnon tieteellinen alkuperä, ja se minkälaisia

---

<sup>105</sup> Gross 2006, 63-78.

<sup>106</sup> Harris 2010a, 199-201.

<sup>107</sup> Harris 2010a, 202-203.

<sup>108</sup> Harris 2010a, 14

tieteellisesti tulkittavissa olevia tuloksia uskonnollisesta maailmankuvasta voidaan johtaa. Molemmat näistä ovat *topoksen* metonyymisen muodon osia, ja vaikka Harrisin sävy uskonnosta puhuessa on aina vähintäänkin kärkevä, myöntää hän molemmilla olevan roolinsa niin evolutiivisesti kuin kulttuurisesti. Uskontojen selvimmät tieteen historiaan liittyvät piirteet ovat siinä, kuinka niiden myyttien avulla vastataan konkreettisiin maailmankuvaa luoviin kysymyksiin, kuten mistä Universumi kaikkine ominaisuuksineen ja sisältöineen on peräisin. Hiukan epäsuorempina tieteellisinä selityksinä Harris esittää uskonnollisten rajojen positiivisen vaikutuksen geenipoolleille ihmislajin tasolla (*group selection*) ja uskonnollisen ryhmän roolin dynaamisen hierarkian luomisessa.<sup>109</sup>

Uskonnon roolille ihmisten elämässä Harris antaa suorastaan chomskymaisen vallan muistuttaen siitä, kuinka Bruce Hood on tutkinut uskonnon ilmentymistä ihmisten kasvussa ja havainnut, että yliluonnollisten taustavaikuttajien kuvittelemisen luonnollisten tapahtumien taakse on hyvin tyypillistä *Homo sapiensille*. Tätä mallia (*scheme*, kuten Johnsonilla) Hood kutsui yliaistiksi (*supersense*)<sup>110</sup>, ja se on hämähäkkikammon, käärmeikkammon ja (oletetun) universaalien kieliopin tapaan biologisesti ohjelmoitunut aivoihimme. Yliaisti mahdollistaa esimerkiksi sen, että lähes kaikki 8-9 -vuotiaat antavat kreationistisen vastauksen kysymykseen ”mistä Maailma on tullut”, joka on keskeinen osa uskontojen oppeja. Tämä tapahtuu riippumatta siitä, onko lapselle kerrottu luomismyyttejä vai ei. Aivan kuten kieli opitaan varhaislapsuudessa, niin myös yliaistilla on vahvaan juurtumiseen aikaikkuna, jonka aikana myyttinen tai luonnontieteellinen maailmankuva voidaan omaksua. Myöhemmin tätä skeemojen verkkoa voidaan laajentaa, mutta sitä on vaikea korvata.<sup>111</sup>

Harris käy myös läpi tutkimuksiaan uskonnollisesta uskosta ja siitä miten neurotieteellisesti se ei eroa juurikaan tieteellisestä tiedosta. Uskonnolla tuntuu olevan samantapainen rooli ihmisen neurobiologisessa skeemassa kuin aivojen ollessa jonkinlaisessa häiriötilassa, mutta siitä huolimatta uskomuksilla ja faktoilla ei ole eroa ihmisen neurologiassa yleisellä tasolla.<sup>112</sup> Nämä tavat puhua uskonnosta ovat hyvin samanlaisia, kuin ne joita uskonpuolustajat (*apologeetikot*) käyttävät perustellessaan uskonnon olevan keskeinen (ja korvaamaton) osa ihmisten elämää.<sup>113</sup> Evoluutiopsykologian kannalta uskonto on yhtä luonnollinen osa ajatteluamme kuin logiikka itse (tämä on *supersensen* keskeinen ajatus), ja melkein yhtä helposti ”ohjelmoitavissa” kasvavaan

<sup>109</sup> Harris 2010a, 203-205.

<sup>110</sup> Yliaisti on fysiologisesti samalla pohjalla kuin *mallit*, joille metaforat pohjaavat. Tämä on hyvä huomioida kun ajatellaan syvärakenteiden merkitystä kulttuuriselle diskurssille. Kts. kappale 4.

<sup>111</sup> Harris 2010a, 151

<sup>112</sup> Harris 2010a, 152-154.

<sup>113</sup> Kts. kahden sivun jälkeen esiintyvä ”Slide 3”.

mieleen kuin äidinkieli. Tässä kohtaa metonyyminen *topos* kuitenkin muuttuu, ja Harris siirtyy käsittelemään ongelmaa, jonka tieteellinen diskurssi kohtaa uskonnossa. Hän kertoo lyhyesti niitä tilastoja, joiden mukaan uskonnolliset yhteisöt ovat vastahakoisempia hyväksymään sellaisia tieteellisiä tuloksia, jotka ovat heidän maailmankatsomuksensa ”syvärakenteiden” vastaisia. Näihin kuuluvat muiden muassa evoluutio ja historiallis-kriittisen eksegetiikan näkemykset.

Kahden toisilleen epäsopivan maailmanselityksen teemat Harris tiivistää Francis Collinsiin. *Topoksen* funktio on analyysini valossa samanlainen kuin Newtonilla siksi, että tähän mennessä moraalirelativistisesti on voinut olla kaikesta uskuntoon liittyvän tieteen kertaamisesta samaa mieltä, mutta Collinsin kohdalla Harris alkaa tuottaa uutta argumentaatiota tieteellisestä diskurssista.

Collins on merkittävä biologi. Hän oli *Human Genome Projektin* eli HGP-hankkeen johtaja, on paikantanut Huntingtonin tautia aiheuttavan geenin ja ansainnut Barack Obamalta *National Institutes of Healthin* johtajuuden. Hän on myös kirjoittanut kirjan *The Language of God: A Scientist Presents Evidence for Belief* (2006), joka on monella tapaa Harrisin kirjojen antiteesi. Harrisin kommentit kirjaa kohtaan ovat avoimen pilkallisia, koska hän näkee Collinsin seuraavan joitakin hyvin epätieteellisiä ajatuskulkuja:

*The Language of God* is a genuinely astonishing book. To read it is to witness nothing less than an intellectual suicide. It is, however, a suicide that has gone almost entirely unacknowledged: The body yielded to the rope; the neck snapped; the breath subsided; and the corpse dangles in ghastly discomposure even now—and yet polite people everywhere continue to celebrate the great man’s health.<sup>114</sup>

Yllä olevan kaltainen murskaava kritiikki ei kuitenkaan tunnu kohdistuvan suoraan Collinsin tieteelliseen meriittiin, vaan hänen asemaansa uskovaisena tiedeyhteisössä. Tällä retoriikalla Harris luo kuvaa uskovasta tiedemiehestä ihmisenä, jolla on joitain merkittäviä tiedostamattomia defensesjä. Nämä defensesit vaikeuttavat sellaista aiheiden tutkimista, joiden tulokset ovat ristiriidassa uskonkappaleiden kanssa. Se että Collins on uskossa, mutta pystyy esimerkiksi kannattamaan evoluutiota, on mediassa eksplikoituna merkki siitä, mikä uskon ja tieteen kohtaamisessa monesti on ongelmana:

Collins is regularly **praised by his fellow scientists for what he is not**: he is not a “young earth creationist,” nor is he a proponent of “intelligent design.” Given the state of the evidence for evolution, these are both very good things for a scientist not to be. -- He is also one of the foremost representatives of science in the United States. **We need not congratulate him for believing in evolution.**<sup>115</sup>

---

<sup>114</sup> Harris 2010a, 160

<sup>115</sup> Harris 2010a, 160-161. Lihavoinnit ovat minun.

Väiteltyäni itse nuoren maan kreationistien kanssa huomasin, että heillä saattaa olla merkittäviä luonnontieteellisiä ansioita, mutta heidän kiintymyksensä luomismyyttiin aiheuttaa selkeän rajan siihen mitä tieteellisiä tuloksia he ovat valmiita hyväksymään. He saattavat esimerkiksi viitata joihinkin radiohiiliajoituksella saatuihin tuloksiin omalla tieteenalallaan, mutta toteavat kuitenkin radiohiiliajoituksen tehottomaksi (etsien perusteluja pseudotieteistä), jos se osoittaa Maan olevan vanha tai fossiilien olevan kreationismin vastaisessa aikajärjestyksessä. Tätä uskon ja tieteen kognitiivista ristiriitaa etiikan kohdalla korostaakseen Harris lainaa erään Collinsin luennon materiaalia

Slide 3

After evolution had prepared a sufficiently advanced “house” (the human brain), **God gifted humanity with the knowledge of good and evil** (the Moral Law), with free will, and with an immortal soul.

Slide 4

We humans **use our free will to break the moral law**, leading to our estrangement from God. For Christians, Jesus is the solution to that estrangement.

Slide 5

If the Moral Law is just a side effect of evolution, then there is **no such thing as good or evil**. It’s all an illusion. We’ve been hoodwinked. Are any of us, especially the strong atheists, really prepared to live our lives within that worldview?<sup>116</sup>

Näitä dioja Harris kommentoi seuraavasti:

Is it really so difficult to perceive a conflict between Collin’s science and his religion? Just imagine how scientific it would seem to most Americans if Collins, as a devout Hindu, informed his audience that Lord Brahma had created the universe and now sleeps; Lord Vishnu sustains it and tinkers with our DNA (in a way that respects the law of karma and rebirth); and Lord Shiva will eventually destroy it in a great conflagration. Is there any chance that Collins would be running the NIH if he were an outspoken polytheist?<sup>117</sup>

Harrisin tavoitteena on käyttää Collinsia osoittamaan yksilön tasolla sen, mitä tapahtuu kun sinänsä arkipäiväinen uskonnollinen usko kohtaa tieteellisiä tuloksia, joita se ei voi sisällyttää *syvärakenteisiinsa*. Collins on lähes täydellinen esimerkki: sen lisäksi, että hänellä on käytössään *Humen giljotiini* ja *kristillisen apologetiikan* tarjoamia käsitteitä, jotka ovat moraalitieteen mahdollistamisen esteenä, on hänellä myös ongelma tieteellisen metodologian kanssa. Collins ei näe muiden eläinten osoittavan altruismia siinä määrin, että se voisi hänestä antaa tieteellisen perusteen evoluutiosta peräisin olevalle moraalille. Tätä näkökulmaa vastaan Harris hyökkää:

<sup>116</sup> Harris 2010a, 161. Lihavoinnit ovat minun.

<sup>117</sup> Harris 2010a, 162

And just how widespread must “glimmerings” of morality be among other animals before Collins—who, after all, knows a thing or two about genes—begins to wonder whether our moral sense has evolutionary precursors? What if mice show greater distress at the suffering of familiar mice than unfamiliar ones? (They do.) What if monkeys will starve themselves to prevent their cage mates from receiving painful shocks? (They will.) What if chimps have a demonstrable sense of fairness when receiving food rewards? (They have.) What if dogs do too? (Ditto.) Wouldn’t these be precisely the sorts of findings one would expect if our morality were the product of evolution?<sup>118</sup>

Kuten Newton, Harris haluaa luoda uudenlaisen tavan ajatella tieteellisestä (*kokeellisesta*) näkökulmasta jotain sellaista, johon tähän asti on suhtauduttu intuitiolla ja maalaisjärjellä, ja jota nykyinen tieteellinen diskurssi jollakin tapaa vastustaa. Collins toimii hänen kirjassaan tämän diskurssin edustajana. Osoittaakseen näkökulmansa oikeellisuuden *topoksen* kautta Harris johdattelee lukijan vastustajansa ajatuspolkuja pitkin siihen asti, missä tieteellisen testaamisen ja sen paikkansapitävyyden polku eroaa konventionaalisesta (Collinsin) tavasta tuottaa metatieteellistä tekstiä.

Tämä uskonnollinen puolueellisuus tieteellisen datan välittämisessä ja vastaanottamisessa ei missään nimessä rajoitu Collinsiin. Kun tein mielen evoluution havainnollistamiseen liittyvää metaforatutkimusta ja etsin lähteitä evoluutiopsykologiaan liittyen, hakujeni pintakerrostumiin tarttui Moses L. Pavan ”The Exaggerated Claims of Evolutionary Psychologists” (2009)<sup>119</sup> artikkeli, joka korosti evoluutiopsykologian spekuloiavuutta ja käytännön testien puutetta. Tästä jäi minulle aloittelevana tutkijana vaikutelma, että evoluutiopsykologia olisi luonnontieteissä vahvasti kiistanalainen aihe, aivan kuten olin lapsena luullut evoluution olevan. Kuitenkin kun kerrytin tietojani laajemmasta valikoimasta kirjoja ja artikkeleita evoluutiopsykologian asiantuntijoilta (kuten Steven Pinkeriltä, Jonathan Haidtilta ja Daniel Dennettiltä) huomasin, että käytännössä aivojen moduulisuutta, fenotyyppejä ja morfologista merkitystä ajattelulle on mahdollista testata ja että tämä tutkimus on ollut käynnissä jo pitkään ennen Pavan artikkelin julkaisua.

Tätä tutkielmaa kirjoittaessani palasin lukemaan Pavan artikkelia ja selvitin hänen henkilökohtaista taustaansa ja huomasin, että vaikka hän ei mainitussa psykologiaa käsittelevässä tekstissään ilmaissut millään tavalla uskonnollista taustaansa, on hänen uransa tuottanut lähinnä juutalaista maailmankuvaa mukailevia tieteellisiä tekstejä, kuten ”Business Ethics: A Jewish Perspective”, ”Leading With Meaning”, ”The Jewish Ethics Workbook”, ”The Search for Meaning in Organizations” ja ”Jewish Ethics as Dialogue”. Hän on *liike-elämän etiikan* professori Sy Symsin Liiketalouden Koulussa, ja jo tästä syystä hänen tieteellinen näkemyksensä kaikesta moraaliin liittyvästä on helppo ottaa vakavasti. Kuitenkin se, että hänen näkemyksensä näyttävät

<sup>118</sup> Harris 2010a, 170

<sup>119</sup> Pava 2009, ”The Exaggerated Claims of Evolutionary Psychologists”

olevan ristiriidassa kokeellisten tulosten kanssa, antaa syytä olettaa joidenkin tieteellisten metodien yksinkertaisesti olevan liian suuressa ristiriidassa hänen uskonnollisen maailmankuvansa *syvärakenteiden* kanssa, että hänen näkemyksensä näistä metodeista olisi luotettava.

Kaikkien Collinsia koskevien terävien sanojensa jälkeen Harris kuitenkin vielä vahvistaa yhteyttä yleisöön, jolle hän vielä hetki sitten korosti uskontojen luonnollista suhdetta ihmisiin:

I should say at this point that **I see nothing irrational about seeking the states of mind that lie at the core of many of the world's religions.** Compassion, awe, devotion, and feelings of oneness are surely among the most valuable experiences a person can have.<sup>120</sup>

Kuin veitsellä leikatun hän erottaa heti seuraavassa lauseessa tästä yhteisestä matkasta sen osan uskontoa, jota tulee kritisoida tieteellisessä diskurssissa:

What is **irrational, and irresponsible in a scientist and educator**, is to make unjustified and unjustifiable claims about the structure of the universe, about the divine origin of certain books, and about the future of humanity on the basis of such experiences.<sup>121</sup>

Johtamalla aikaisemmasta tieteellisestä diskurssista polun omaan lähtökohtaansa (monia aikaisempia tutkimuksia hyödyntäen) ja asettamalla Collinsin tapaisen suuren tieteellisen vaikuttajan lähtökohtansa vastustajaksi Harris vahvistaa kirjansa retoriikassa käytetyn argumentaation kontekstin kulttuurisessa diskurssissa (dialectification). Kaikista tässä luvussa kuvailluista osatekijöistä muodostuu pääosin se retorinen kehys, jonka varassa *moraalinen maisema* -metafora tarjotaan lukijalle.

---

<sup>120</sup> Harris 2010a, 228.

<sup>121</sup> Harris 2010a, 228.



## 4 METAFORAT *THE MORAL LANDSCAPESSA*

### 4.1 Moraalinen maisema -metaforan semanttinen konteksti

Metafora on muuttunut klassisen semantiikan *välillisesti kuvaavasta* kielikuvasta *uutta rakentavaksi* työkaluksi, jota Harris käyttää moraalitieteen mallintamisessa. *Objektivismissa* (ajatussuunta jonka mukaan kielikuvat ovat eri tavoin *todellisia* eivätkä vain *relativistisia*) tämä kehittyminen on ilmaistu monella eri tapaa kielentutkijasta ja filosofista riippuen. Ennen kielellistä käännettä semanttinen objektivismi tarkoitti käytännössä sitä, että sanat sisältävät merkityksen ja ihmisen tulkinnan päätehtävä on sisäistää objektiivisesti ulkomaailmassa sijaitsevien sanojen merkitys – tämä ajatussuunta tunnetaan *literalismina*. Lakoffin ja Johnsonin (1980) lähtökohta oli myös literalismissa, vaikka he käyttivätkin uudenlaisia näkökulmia avaavia *juurimetaforien* ja *käsitmetaforien* yhdistelmiä kognitiivisten rakenteiden hahmottamiseen, kuten ”*aika on rahaa siinä mielessä, että sitä voi laskea*”. Huolimatta uudenlaisesta lähestymistavastaan semantiikkaan nämä metaforat olivat yhä literalistisia siinä, että aika ja raha olivat *objekteja*, ja ne johdettiin *ulkomaailmasta* kielen kautta skeemoiksi.<sup>122</sup>

1950-luvulta lähtien (Donald Davidson ym.) metaforaa on eri tavoin sovellettu vähemmän literalistisesti, mutta ympäröivään maailmaan kiinnitettävän luonteensa takia silti objektivistisesta näkökulmasta. Kielikuvan kykyä ”vihjata” tai ”ehdottaa” jotain, mikä ilman mainittua kielikuvaa olisi mennyt ohi huomaamatta, on alettu tutkimaan enemmän. Johnson (1987) argumentoi sen puolesta, että huomioimalla ihmisen kognitiivisen orientaation suhteessa sisäistämiinsä mielikuviin, ja vertaamalla sitä fyysisiin malleihin kuten visuaalisiin ärsykkeisiin ja tasapainoon, on mahdollista käsitellä metaforista aineistoa laskennalliselta kannalta. Analyysini näkökulmasta on hyödyllistä, että hän kiinnitti huomiota erityisesti moraalisiin kielikuviin kuten *oikeus*, ja siihen miten näiden kielikuvien tuottamia kognitiivisia nyansseja voitaisiin laskea. Hän argumentoi, että *seurausetiikassa*, joka on oikeusjärjestelmien ja yhteiskuntatieteiden suosima tasa-arvoisuuteen perustuva etiikan filosofian suunta, nämä yleensä tiedostamattomat skeemat voitaisiin nyansseja vertailemalla laittaa tarkastelun alaisiksi.<sup>123</sup> Hän osoittaa kritiikkiä seurausetiikkaa itseään kohtaan, ja tämä kritiikki on samantapaista kuin Lakoffin ja Johnsonin kirjassa *Philosophy In The Flesh* (1999). Tämä moraalin ”matemaattisuus” on syy heidän esittämänsä kritiikkiin, koska konventionaalisesti eettisen kontekstin kautta tarkastellen valintojen ei pitäisi olla vailla empatiaa

<sup>122</sup> Johnson 1987, 65-72.

<sup>123</sup> Johnson 1987, 73-100.

tai muutenkaan riippuvaisia vain logiikasta<sup>124</sup>. Harrisin juurimetaforana käyttämä terveydenhuolto ja toisella tapaa hänen eksplikoimansa *kolmannen poissuljetun neutraloiminen* ovat mielestäni vastaus tämänkaltaiseen kritiikkiin, koska yhdistämällä nämä objektiivisesti käsitettävät ilmiöt päätökselliseen *empatiaan toisten hyvinvoinnista* laskennallisuuden ja eettisyyden kuilu katoaa.

Harrisin metafora rakentuu hyvin samalla tavoin kuin Lakoffin ja Johnsonin 1980 eksplikoimat käsittemetaforat. *The Moral Landscape* on myös kirjoitettu hyvin kansantajuisesti. Kansantajuisesti ei kuitenkaan ole helppo puhua niistä kognitiivisista muutoksista, joita Harris toivoo moraalien ymmärtämisen tapahtuvan. Näkökulman vaihdokset, kulttuuriset diskurssit ja intuitioon vaikuttavat tunnelataukset ovat asioita, jotka toimivat kognition syvärakenteissa. Niitä kannattaa tutkia viimeaikaista teoreettista kehystä käyttäen. Tästä syystä *The Body In The Mindin* (1987) ja *Morality for Humansin* (2014) yhdistelmä on analyysissa pääosassa, vaikka metaforien visuaalinen havainnollistaminen tapahtuukin *Metaphors We Live Byn* (1980) mukaisesti.

#### 4.1.1 Intuitiopumppu

Eläimiä tutkineet tietävät, että solu- ja yksilötason tarkastelun välillä on monimutkainen riippuvuussuhteiden verkosto, jota yleistajuistamalla voi paremmin ymmärtää eläimen toiminnan. Samassa hengessä tutkielmani on keskittänyt ensin huomionsa kirjan tekstistä suoraan havaittaviin retorisiin rakenteisiin ja pyrkii niiden avulla asettamaan kontekstin seuraavissa luvuissa käsiteltäville metaforisille syvärakenteille, joiden yksityiskohtaisuus ja nyanssit ovat hyvin kaukana arkiajattelusta. Näiden kahden tason onnistunut havainnollistaminen vaatii käsitteellisen sillan retorisen pintarakenteen ja metaforisen syvärakenteen välillä. Tässä luvussa pyrin rakentamaan tuon sillan.

*Paradigma* on sana, jota käytetään kuvaamaan tieteellisen ajattelun siirtymistä intuition tasolta empiiriseen tutkimukseen. Juuri tätä siirtymää Harrisin kirja tavoittelee moraalien kohdalla. Paradigma ei kuitenkaan ole riittävän tarkka käsite kuvaamaan lukijassa tapahtuvaa muutosta, koska yksittäisen ihmisen ajattelun muutos ei vielä sinänsä ole paradigmaattista. Se ei ole sopiva termi siksikään, että kokonaista kulttuuria kuvatessaan se puhuu siitä käytänteiden ja asenteiden muutoksesta joka tapahtuu, mutta ei tavoita niitä mekanismeja, jotka muutoksen saavat aikaan. Rakentamani syvärakenteen ja pintarakenteen välisen sillan tulisi sekä auttaa näkemään yksittäisten lauseiden ja kappaleiden (retoriikka) liittyminen kognitiiviseen semantiikkaan

---

<sup>124</sup> Palaan tähän ”matemaattisuuden epäeettisyyteen” alaluvussa ”Henkilökohtainen kokemushorisontti”, missä kritiikin huomioiminen on tervetullut antiteesi.

(metaforiikka) että rajaamaan tehokkaasti tutkimuksen ulkopuolelle sellaisia metaforisia yksityiskohtia ja tulkintoja, jotka eivät liity kirjan tavoittelemaan paradigmaattiseen funktioon.

Daniel Dennett on käyttänyt käsitettä *intuitiopumppu*, joka sijaitsee kauniisti kummallakin tekstin tasolla yhtä aikaa. Tämä on mahdollista, koska sen sijaan että intuitiopumput olisivat argumentteja itsessään ne toimivat hänen mukaansa kuvauksina maailmasta, ja nämä kuvaukset puolestaan ”pumppaavat intuitiota” silloin kun henkilö sisäistää dataa<sup>125</sup>. Dennett keksi käsitteen kuvaamaan nimenomaan Searlen *kiinalainen huone* -metaforaa, joka on tarkoitettu argumentiksi vastustamaan *Turingin konetta* ja näyttämään miksi sellaisen toiminta olisi mahdotonta, mutta Dennetin mukaan epäonnistuu tehtävässään virheellisen todellisuuden kuvauksen takia.<sup>126</sup>

Turingin kone on hypoteettinen tietokoneohjelma, joka läpäisee Turingin testin antamalla testaajalle sellaisia vastauksia, että testaaja luulee puhuvansa ihmisen kanssa. Tällaisen testin läpäisevää konetta on tekoälyn tutkimuksessa totuttu pitämään potentiaalisesti tietoisena. Kiinalainen huone -metaforassa tietokone käsitetään huoneeksi täynnä kiinan kielen oppaita, joiden avulla huoneessa oleva mies voi vastata mihin tahansa kiinaksi esitettyyn kysymykseen oikealla tavalla osaamatta lainkaan kiinaa. Miehelle voidaan siis antaa huoneeseen kysymys kiinaksi, johon hän etsii kirjoista vastauksen, vaikka ei ymmärrä lainkaan symbolien merkityksiä.

Tässä mielessä huoneen sisällä ei ole läsnä tietoisuutta, joka todella ymmärtäisi kysymyksen, mutta kirjojen hakemistojen ”ohjelmointi” hämäisi kysyjää luulemaan, että huoneessa on kiinan taitaja. Dennett on tietoisuuden tutkija, joka kokee että tämä metafora syöttää lukijalle ”vääränlaisia intuitioita”; todellisuudessa ihmisen aivot, joissa tietoisuus muodostuu, ei ole selkeästi kahtia jakautunut kuten metaforassa. ”Tiedostaminen” syntyy koko huoneen yhteisvaikutuksesta sen sijaan, että se sijoittuisi johonkin aivojen osaan (kuten kiinalaisessa huoneessa olevan miehen päähän). Näin ollen korjaamalla tekstin pintarakenteessa hiukan sitä, miten tietokoneen toimintaa kuvataan, Dennett vaikuttaa tehokkaasti kiinalainen huone -metaforan muotoon. Tämä muutos siirtyy yleiseen tekoälyn toiminnan ymmärtämiseen (tekstin syvärakenne), ainakin silloin kun lähtökohtana on tämä mainittu Searlen metafora.

Intuitiopumpun kahteen tasoon jakautuneen toiminnan takia valitsen sen tässä luvussa rakentamani sillan rakennusaineeksi. Intuitiopumppu on tekstuaalisesti jokin tarina, lause tai sana, joka sisäistettynä tuottaa ihmiselle tietynlaisen intuitiivisen ymmärryksen hänen omaksuessaan dataa. Intuitiopumppuina toimivia tekstejä voidaan sekä paikantaa että kehittää näennäisen loputon määrä, mutta merkittäväksi tämä tulee tieteessä silloin kun intuitiopumpun voidaan

---

<sup>125</sup> Dennett 1984

<sup>126</sup> Dennett 1984

havaita toimivan huonosti ja sen toimintaa voidaan parantaa. Itselleni muistuu mieleen virke ”*umpilisäke on aina oikealla*”; tämä ohjaa omaa intuitiotani kokemaan oikealla puolen tuntuvan vatsakivun aina hiukan hälyttävämpänä kuin vasemmalla puolen tuntuvan – se ei tunnu vaikuttavan, että umpilisäkkeeni on jo poistettu, mikä olisi hieno korjaus virkkeeseen, mutta ilmeisen vaikea omaksua.

Jonkin verran monimutkaisempi on virke 1 ”eläimen jälkeläinen on aina lähes identtinen vanhempansa kanssa ja evoluutio tapahtuu hitaasti näiden pienten erojen kumulaation kautta”<sup>127</sup>, joka auttaa ymmärtämään organismien populaatioiden muutoksia ja tekemään niistä intuitiivisesti oikeita päätelmiä. Tätä ajatusta vain hiukan muokkaamalla saadaan aikaan virheellisiä intuitioita herättävä virke 2 ”eläimen jälkeläinen on aina lähes identtinen vanhempiansa kanssa, mutta joskus yksilö saa mutaation seurauksena syntymässään uuden ominaisuuden, kuten elimen tai karvoituksen”. Tämä virke 2 herättää ihmisessä melkein päinvastaisia intuitioita kuin virke 1 silloin, kun hän tarkastelee populaatioiden toimintaa, niiden lajihistoriaa tai fossiileja. Molemmat virkkeet ovat rakenteellisesti ja käsitteellisesti yhtä monimutkaisia, mutta implikaatiot joita ne aiheuttavat vaihtelevat itsestäänselvistä fantastisiin, kun siirrytään populaatiogenetiikan piiristä kuvittelemaan näennäisen tyhjistä ilmestyviä uusia elimiä ja ruumiinosia. Sovittamalla virkkeitä siihen tietoon, joka meillä tällä hetkellä on biologiassa huomaamme, että virke 2 ei vastaa tutkimustuloksia ja sitä voidaan parantaa. Huomioinarvoista on myös se, että ensimmäinen lause virkkeestä 2 oli jo oikein ja muuttamalla vain jälkimmäisen lause sen toimivuus intiotiopumppuna muuttuu täysin. Samanlaisen uudelleenasettelun kautta voimme nähdä myös Harrisin kirjan vaikutuksen käsitykseen moraalista, koska *topoksessaan* hän noudatteli konventionaalisia moraalin selitysmalleja hyvin pitkälle tavoitteenaan muuttaa vain modernin tieteen piirissä oleva loppupäätelmä.

Intuitiopumppu voi Dennetin mukaan olla monimutkaisempi mielikuva, kuten *Mendelin kirjasto*,<sup>128</sup> joka edustaa kaikkia geneettisiä variaatioita joita luonnosta *voisi* löytyä. Se voi kuitenkin olla myös yksinkertainen skeema kuten Searlen *Turingin kokeen läpäisevä tietokone on kuin huone täynnä sanakirjoja siinä, ettei huoneen toiminta sisällä tietoisuutta vaikka ulkopuolinen niin luulisikin* tai tämän tutkimuksen kohdalla *intuitioosi moraalista ei voi luottaa*. Puhe intuition merkityksestä sellaisten päätösten lähtökohtiin, jotka tehdään intuition perusteella, tuntuu helposti joko kehäpäättelyltä tai itsestäänselvyydeltä. Juuri siksi intuition asettaminen eri

---

<sup>127</sup> Reese 2012, 248.

<sup>128</sup> Dennett 1995, 111-112.

tavoin oikealle paikalleen *päätöksen teossa*, ja toisaalta *päätöksessä valita oikeat premissit päätöksenteolle*, onkin tärkeää.

Toinen syy sille miksi haluan käyttää Dennetin termiä tämän metaforan perusteiden muodostumisen havainnollistamiseksi on se, että Johnsonin semantiikan alkusyitä kuvailevat käsitekartat antavat seuraavanlaisen hierarkian tässä tutkielmassa yleisesti käytetyistä termeistä: *orientaatio > skeema > intuitio > metafora*. Kielitieteellisesti voidaan sanoa että *metaforat eivät tule tyhjistä*, koska niiden alla on kokonainen verkosto omaksuttuja skeemoja semantiikan mallintamiseksi. Samasta syystä voidaan mielen teorian puitteissa sanoa että *intuitiot eivät tule tyhjistä*, koska niidenkin alla on skeemojen verkosto, joka puolestaan lepää ihmisen orientaation päällä. Skeemat ovat eri tavoin toisistaan riippuvaisia, ja visuaaliset esimerkit ovat osoittaneet niiden myös pyrkimään syrjäyttämään toisiaan<sup>129</sup>.

Esittäessäni tämän analyttisen näkökulmani seminaarissa kuulin ehdotuksia sille, miten *intuitiorele* tai *intuition pato-/pakoaukko* olisivat myös mielenkiintoisella tavalla oivallisia korvikkeita intuitiopumpulle. Perehdyttyäni semantiikan teoreettiseen taustaan, jota käytän tässä tutkielmassa, minulle on käynyt selväksi että Dennetin analyttinen käsite on hankkeeseeni sopiva. Harrisin tehtävänä on nimenomaan saada aikaan sellainen lähtökohta (skeema), jossa moraaliset kysymykset saisivat *laadullisesti* konventionaalisesta poikkeavia vastauksia. Tämä empirismiin perustuva skeema syrjäyttäisi aikaisemman skeeman, jonka mukaan moraaliset kysymykset käsitellään vain intuition kautta. Skeeman johdosta neurotieteelliset menetelmät pystyvät tuottamaan sellaisia tuloksia, jotka aikaisemmin olivat saavuttamattomissa. Ihmiset myös lukevat näitä tutkimuksia uudesta näkökulmasta käsin. Tämä ei ole mahdollista, jos moraaliset intuitiot ainoastaan *ohjataan*<sup>130</sup> katsomaan luonnontieteellisiä tuloksia moraalista, vaan näiden intuitioiden itsensä on *oltava lähtöisin skeemasta, jonka mukaan kyky ymmärtää moraalialia on ihmisen subjektiivisuuden ulkopuolella*. Intuitiopumppu sijaitsee siis skeeman tasolla ollen rakenne, joka ”pumppaa intuitiota” *moraalinen maisema* -metaforaan.

Yksinkertaistetusti sanoen harva haluaa arvioida päässään asuntolainansa todellista vuosikorkoa, koska matematiikanopintojen ja käytännön kokemuksen kautta olemme todenneet tämän tehtävän olevan liian vaikea, joten turvaudumme ulkopuolisiin apuvälineisiin. Moraalin kohdalla tällaisia opintoja ei juuri tarjota, vaan joudumme omaksumaan eettisyyden *kultaisen säännön* tapaisista likiarvoista, sekä historian muodossa kerrotusta ihmiskunnan yritysten ja erehdysten sarjasta. Harrisin retoriikan ja esimerkkien voi sanoa asettavan meille henkilökohtaisen

<sup>129</sup> Johnson 1987, 76-78.

<sup>130</sup> Tämä ohjaaminen koskee konsepteja, ei kulttuurista diskurssia moraalista. Sitä ei siis tule sekoittaa retoriikkaan jota Harris käytti *topoksessaan*.

premissin, joka vaatii ulkopuolista moraalista dataa. Tämä ei tietenkään ole esteenä sille, että on olemassa luontaisen lahjakkuuden ja harjoituksen kautta *moraalisia neroja*, aivan kuten niitä on matematiikassakin. Tästä moraalien ja matematiikan rinnastaminen voi tapahtua myös toisinpäin, kuten kirjassa *Born on a Blue Day*.

*Born on a Blue Day* (2007) on kirja, joka todella herätti kiinnostukseni intuitiiviseen logiikkaan ja sen kautta kognitiiviseen semantiikkaan. Kyseinen kirja on myös ikään kuin peilikuva Harrisin kirjalle siinä miten se voi muuttaa lukijan käsityksen intuition ja logiikan konventionaalisesti ymmärretystä työnjaosta. Siinä Asperger-oireyhtymää poteva ja nykyään maailmankuulu matemaattinen lahjakkuus Daniel Tammet kertoo, kuinka matematiikka näyttää hänestä polveilevalta maisemalta täynnä monenlaisia värejä ja muotoja. Kirjan nimen alkuperä on hänen intuitiivisessa taidossaan kertoa kenelle tahansa välittömästi minä viikonpäivänä on syntynyt, jos vain saa kuulla kysyjän iän ja syntymäpäivän. Tämä taito perustuu vuosien jakamiseen karkauspäivineen viikonpäivien lukumäärällä kysyjän syntymävuoteen ja päivämäärään asti. Muut joutuisivat tekemään tämän jakamisen tietoisesti (ja hyvin luultavasti laskimella), mutta Daniel itse ”vain tietää” intuitiivisesti. Hän itse on syntynyt keskiviikkona, jonka hän tietää mieleensä tulevasta synesteettisesti keskiviikkoa tarkoittavasta sinisen sävystä.

Lausueessaan hyväntekeväisyystapahtumassa ulkoa piin likiarvon yli 22 000 desimaalin tarkkuudella hän kertoi kuvittelevansa lentävänsä monivärisen maiseman yläpuolella ja osaavansa lausua oikeat numerot maaperässä näkyvien värien avulla. Tämä matemaattisen neron tarjoama näkymä mielen toimintaan antaa voimakkaita viitteitä siitä, että loogisimmatkin ajatukset ovat pohjimmiltaan yhdistelmiä kognitiivisesta orientaatiosta ja synesteettisistä aistimuksista. Tammetin kirjan kautta kuulin myös ensimmäistä kertaa Lakoffin ja Johnsonin tutkimuksista, joita Tammet suositteli lukemaan, jos haluaa parhaiten ymmärtää hänen introspektiivisten havaintojensa luonteen.

Semantiikkaan liittyvä uusien skeemojen luominen on vahvasti sidottu kokemushorisonttiin. Muuttaakseen lukijan suhtautumisen moraalikysymyksiin Harrisin onkin ensin vaikutettava ihmisten ensimmäisiin reaktioihin, joita he kokevat kohdatessaan moraalisesti problemaattisen asian. Tehokkain lähestymistapa hänen mielestään on radikaali moraalisen problematiikan uudelleenasettelu, jota hän tekee monien esimerkkien kautta (nämä keinot ovat samantapaisia kuin *kolmannen poissuljetun lain* neutralointi, jonka esittelin aiemmin). Seuraavat esimerkit pyrkivät kaikki tekemään selväksi yhden tosiasian neurotieteistä: *intuitiomme eettisyydestä on usein väärässä, mutta sitä on mahdollista kehittää empiirisen datan keräämisen kautta.*

The fact that our moral intuitions probably conferred some adaptive advantage upon our ancestors does not mean that the *present* purpose of morality is successful reproduction, or that **“our belief in morality” is just a useful delusion.** (Is the purpose of astronomy successful reproduction? What about the practice of contraception? Is that all about reproduction, too?) Nor does it mean that our notion of “morality” cannot grow deeper and more refined as our understanding of ourselves develops.<sup>131</sup>

Sen lisäksi että Harris toteaa intuition epäluotettavaksi hän antaa myös esimerkkejä todistaakseen tämän. Niihin kuuluvat joitain mainitakseni oletetun epätietoisyyden puutteen osoittaminen<sup>132</sup>, laumakäyttäytymisen erottaminen yksilöllisyydestä (hyväksymme esimerkiksi kulttuurissa esitetyn moraalirealismin käsitteenä, vaikka emme tuota sitä omista havainnoistamme)<sup>133</sup>, muistuttaminen intuitiomme epäluotettavuudesta muunkin kuin moraalin kohdalla<sup>134</sup> ja moneen otteeseen sen osoittaminen, että inhimillisen kärsimyksen ja empatian määrät eivät useinkaan kohtaa<sup>135</sup>.

Tällainen uuden skeeman rakentaminen voidaan nähdä suoraan argumentoivana, mutta mikäli viittaukset tuettuun väitteeseen poistettaisiinkin (eli tätä skeemaa sovellettaisiin Harrisin argumentoinnin ulkopuolella), niin intuitiivinen kokemus muuttuneesta näkökannasta jäisi yhä elävästi lukijan mieleen. Tämän skeeman käyttäminen ei siis ole riippuvainen siitä, jaskaako sen omaksuja Harrisin lähtökohdan vai ei. Kun tuntuma intuition epäluotettavuudesta on kerran luotu niin, että lukija on voinut tehdä oman introspektionsa subjektiiviseen kokemukseensa, on opittua havaintoa vaikea unohtaa. Tämänvuotisessa *Edge*-sivuston kyselyssä Harris teki samantapaisen introspektiota vaativan kommentaarin meditaatiosta:

I invite you to pay attention to anything — the sight of this text, the sensation of breathing, the feeling of your body resting against your chair — for a mere sixty seconds without getting distracted by discursive thought. **It sounds simple enough: Just pay attention. The truth, however, is that you will find the task impossible.** If the lives of your children depended on it, you could not focus on anything — even the feeling of a knife at your throat — for more than a few seconds, before your awareness would be submerged again by the flow of thought.<sup>136</sup>

Mitä useammin lukija pitää mielessään yllä olevan kappaleen sisällön, niin sitä helpommin hän huomaa kuinka vaikea huomiota on kohdistaa pitkäksi aikaa mihinkään yhteen asiaan kerrallaan. Se jaskaako lukija mitään Harrisin muista lähtökohdista on introspektion kannalta merkityksetöntä, koska tällaiset testit osoittavat väitteen meditaation vaikeudesta *totena itsessään* riippumatta ihmisestä. Erona moraaliseen intuitioon on vain se, että tämän keskittymisen

<sup>131</sup> Harris 2010a, 48. Lihavointi on minun.

<sup>132</sup> Harris 2010a, 56

<sup>133</sup> Harris 2010a, 60

<sup>134</sup> Harris 2010a, 67

<sup>135</sup> Harris 2010a, 69-70.

<sup>136</sup> Sähköinen lähde Harris 2011.

ongelman osoittamiseen tarvitaan lukijan huomion kiinnittäminen vain yhteen piirteeseen: hänen subjektiivisessa kokemuksessaan. Sen sijaan emotionaalisuuteen pohjaavan empatian epäloogisuuksien huomaaminen vaatii enemmän esimerkkejä, koska empatian käytön tilanteet ovat maailmassa moninaisemmat.

Tarve uudentalaiselle intuitiolle on esitieteelle ominaiseen tapaan suuri: Jos tiedettä harjoittava väestönosa ei näe tarvetta moraalisten valintojen arvottamiselle objektiivisesti, ja varsinkin jonkin muun kuin oman intuition perusteella, niin minkäänlaista valmiutta tai motivaatiota hankkia tällaista informaatiota ei synny. Moraalitieteen käsittemetaforan rakentamisen ensimmäinen taso on siis skeema *eettisen informaation tarpeelle*.<sup>137</sup>

Tällaisen skeeman luominen, joka ohjaa myös tulevaisuudessa uutta informaatiota tiettyyn järjestykseen silloin kun informaatiolla on jotain tekemistä luodun skeeman kanssa, on tehokas tapa ottaa haltuun tietyt ajatuskulut. Opettaessaan lukijalle skeeman *intuitioosi etiikasta ei voi luottaa* Harris alkaa ohjata kulttuurista diskurssia sellaiseen asemaan, ettei se enää ole haavoittuvainen konventionaalisen moraalisen ajattelun tahoilta tuleville iskuille. Tämä semanttinen uudelleenohjaaminen moraalitieteen kokemushorisonttiin aiheuttaa sen, että arvot sijoittuvat ihmisten subjektiivisen tarkkailun sijaan ”tunne ulos” ja muuttuvat asioiksi, joita voidaan löytää ja sitten asettaa kognitiivisen metaforan parempi–huonompi-asteikkoon.

Aiemmin kuvaillun *kiinalainen huone* -intuitiopumpun suhteen haluan tehdä vielä yhden huomion, joka ei varsinaisesti sisälly tekemääni analyysiin, mutta analogian kautta lisää ymmärrystä tutkittavista käsitteistä. Searlen metafora nimittäin käyttää *tietämättömyyteen vetoamista* (argumentum ad ignorantiam), jonka muoto on tässä tapauksessa *tuntemattoman hegemonia*<sup>138</sup>. Hän vetoaa siihen, että *tietoisuuden vaikea ongelma* (hard problem of consciousness) on yhä selvittämättä. Tämä ”ongelma” tarkoittaa, ettemme osaa sanoa, kuinka saadut havainnot ja tekemämme toiminnot (kuten *kiinalainen huone* -metaforassa kysymys ja vastaus) todella voivat *tuntua meistä joltain*, emmekä vain suorita asioita niitä tiedostamatta. Tämä ongelma on joidenkin mielen teorian filosofien mielestä ylitsepääsemätön, mutta toisten mielestä vain illuusio, jonka on luonut konventionaalinen ajatus aivojen toiminnasta havaintoihin ja subjektiin. Näin ollen argumentoimalla *kiinalaista huonetta* vastaan henkilö pyrkii samalla kumoamaan ajatuksen *tietoisuuden vaikean ongelman* merkityksestä – tai sen olemassaolosta ylipäätään.

---

<sup>137</sup> Harris 2010a, 70

<sup>138</sup> Olen tavannut käyttää tällaisesta *tietämättömyyteen vetoamisen* tavasta termiä ”tuntemattoman hegemonia”, koska tuntemattoman aineksen (empiirisen datan, kulttuurisen sisällön, tms.) esitetään olevan niin merkittävä, ylitsepääsemätön tai tavoittamaton, että se lopettaa hedelmällisen keskustelun.



Samaan tapaan Harris koittaa kumota filosofien (erityisesti Kantin) rakentamaa diskurssia *erityisestä* moraalisesta kokemisesta ja moraalisista valinnoista, jotka Johnsonin mukaan ovat perustelemattomia ja voidaan nähdä myytteinä<sup>139</sup>. Tämä tuntemattoman hegemonia esiintyy Harrisin ja Johnsonin tekstien lisäksi toisella tavalla Jonathan Haidtilla hänen metaforassaan mielestä elefantin ja sen ohjaajan yhteistyönä<sup>140</sup>: Tässä metaforassa elefanti on tiedostamaton mieli (Johnsonin käsitteistössä tämä olisi kaikki käsitteellistämisen tasot intuitiosta alaspäin, eli koko esikielellinen alue) ja tietoinen mieli on ohjaaja. Ohjaaja ei voi tietää elefantin haluista ja joutuu seuraamaan sitä, ja usein hänen tehtäväkseen jääkin vain keksiä järkisyitä elefantin käyttäytymiselle (tämä korostui potilailla, joiden aivokurkiainen katkaistiin: alaviite 68 tässä tutkielmassa). Kärsivällisesti työskentelemällä ja oppimalla ennakoimaan elefantin liikkeitä hän voi kuitenkin päästä haluamaansa suuntaan. Tähän elefanti–ratsastaja-dynamiikkaan pohjautuu suurin osa positiivisesta psykologiasta, joten vaikka lähtökohtaisesti metafora näyttäisi vaikeasti hallittavan kokonaisuuden, voidaan sillekin laatia toimiva metodologia.

Esittelemällä yllä nämä eri tavat käsittää mielen toiminta pyrin alleviivaamaan seuraavia teesejä, joita erilaiset tutkijat ovat Harrisin tapaan esittäneet: (1) *Empiirisen tutkimuksen tavoittamattomissa olevia mielen prosesseja voi käsitellä niiden vaikutusten kautta*, (2) *jotkin mielen ominaisuudet tai rajoitteet ovat sivuutettavia myyttejä* ja (3) *käsittelemällä erilaisia mielen toimintoja kategorisoinnin sijaan komplementaarisesti niiden ymmärtäminen helpottuu*.

#### 4.1.2 Moraalinen maisema -metaforan rakenne

Tätä analyysia varten omaksun samankaltaisten ominaisuuksien toisillaan korvaamisen, jota on käyttänyt Andrew Goatly:

- These depend upon analogies, A is to B as C is to D (A : B :: C : D), which produce associations between A and C, and B and D. Multivalency might be thought of as an intermediate process between metaphor and homology since the analogy A : B :: C : B creates even firmer associations between A and C. I hope to show it is a powerful means of achieving cognitive associations, since there is a tendency to equate the different targets, represented by the same source, B. To illustrate it simply, if POWER IS HIGH MORE IS HIGH and GOOD IS HIGH, we might tend to think that power is good and more is better.<sup>141</sup>

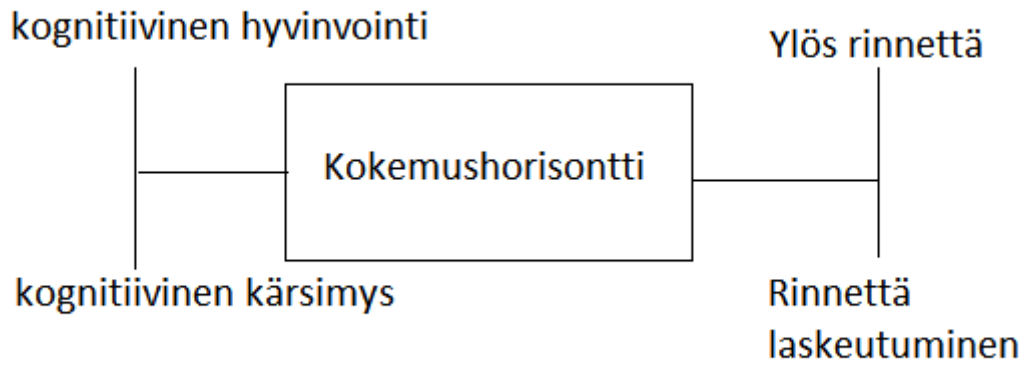
Tämän vaihtomahdollisuuden kautta voimme helpommin tehdä vertailuja skeemojen ja käsittemetaforien muodoissa ja niiden yksityiskohtien sopivuudessa kulttuurisesti. Juurimetaforan

<sup>139</sup> Luku ”Moral Problem-Solving as Empirical Inquiry”: Johnson 2014, 28-47.

<sup>140</sup> Haidt 2012, 27-71.

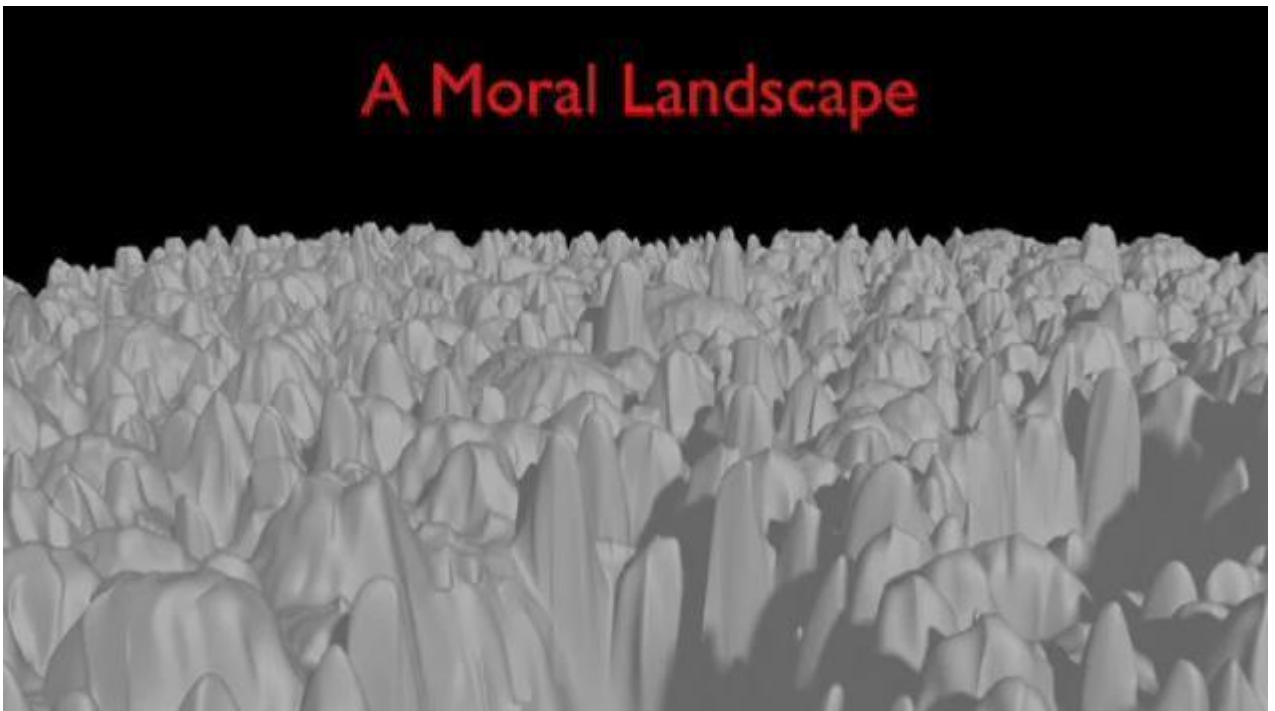
<sup>141</sup> Goatly 2007, 182

kohdalla samanmuotoisuuden hyödyt korostuvat, mutta nyanssien vaikeasti esitettävyyden takia en esitä metaforien rakenteita kaavoina vaan diskurssien vertailuna. Korvaamisen johdosta moraalitieteen käsittemetafora näyttäisi ”kaavoitettuna” joka tapauksessa seuraavanlaiselta:



#### Moraalitieteen käsittemetafora

Harris itse on samantapaisen visuaalisen apukeinon kannalla, ja hän on kirjassaan käyttänyt seuraavanlaista kolmiulotteista mallia:



Kirjailijan oma näkemys metaforan visualisaatiosta<sup>142</sup>

<sup>142</sup> Noudettu sivulta <http://thebusysignal.com/wp-content/uploads/2010/10/the-moral-landscape1.jpg>

Koska englantia on kielikuviltaan paikoittain erilaista kuin suomi, eikä Harris varsinaisesti lähde käsittelemään rakentamaansa mallia semanttisena metaforana vaan argumentoi empiirisille tieteille tutuilla termeillä, se estää minua puuttumasta johdonmukaisesti moniin ohimenevästi esiteltäviin kielikuviin *The Moral Landscapessa*. Lakoff ja Johnson mainitsevat monia terveyttä kuvaavia kielikuvia kuten “*peak of health*”, “*rose from the dead*”, “*in top shape*”, “*he’s way up there*”, “*falling ill*”, “*down with the flu*”, “*health is declining*”<sup>143</sup>

Lakoff ja Johnson eivät itse käyttäneet *Metaphors We Live Byssa* kokemushorisonttia metaforiensa kuvaamiseen muuta kuin lyhyesti näyttääkseen, millä tavoin kokemushorisontti (jossa kaikki skeeman mahdolliset variaatiot sijaitsevat) on kiinnittynyt orientaatioon (joka kertoo suunnat *ylös* tai *alas* suhteessa *hyvään* tai *pahaan*, tai esimerkiksi ajan kohdalla *menneisyyteen* ja *tulevaisuuteen*), koska he eivät omasta mielestään vielä 1980 tienneet riittävästi kokemushorisontin sisältämistä käsitteistä voidakseen olla johdonmukaisia sen analysoimisessa.<sup>144</sup> Vuosien tutkimuksen jälkeen he (yhteistyössä muiden filosofien ja kielitieteilijöiden kanssa, mutta aineiston rajauksen vuoksi pitäydyn heidän tutkimuksissaan) ovat kartoittaneet kokemushorisontin osatekijöitä mittavasti, ja luonteva metafora-analyysi tämän kaavion varassa on mahdollista.

Seuraavat kaksi kirjassa esitettyä elämäntarinaa toimivat esimerkkeinä nautinnon ja kärsimyksen moraalisisista tasoista, jotka asetamme kokemushorisontin molemmin puolin:

#### The Bad Life

You are a young widow who has lived her entire life in the midst of civil war. Today, your seven-year-old daughter was raped and dismembered before your eyes. Worse still, the perpetrator was your fourteen-year-old son, who was goaded to this evil at the point of a machete by a press gang of drug-addled soldiers. You are now running barefoot through the jungle with killers in pursuit. While this is the worst day of your life, it is not entirely out of character with the other days of your life: since the moment you were born, your world has been a theater of cruelty and violence. You have never learned to read, taken a hot shower, or traveled beyond the green hell of the jungle. Even the luckiest people you have known have experienced little more than an occasional respite from chronic hunger, fear, apathy, and confusion. Unfortunately, you’ve been very unlucky, even by these bleak standards. Your life has been one long emergency, and now it is nearly over.

#### The Good Life

You are married to the most loving, intelligent, and charismatic person you have ever met. Both of you have careers that are intellectually stimulating and financially rewarding. For decades, your wealth and social connections have allowed you to devote yourself to activities that bring you immense personal satisfaction. One of your greatest sources of happiness has been to find creative ways to help people who have not had your good fortune in life. In fact, you have just won a billion-dollar grant to benefit children in the developing world. If asked, you would say

---

<sup>143</sup> Lakoff 2003, 15.

<sup>144</sup> Lakoff 1980, 22.

that you could not imagine how your time on earth could be better spent. Due to a combination of good genes and optimal circumstances, you and your closest friends and family will live very long, healthy lives, untouched by crime, sudden bereavements, and other misfortunes.<sup>145</sup>

Huomionarvoista näille esimerkeille on se, että ne kuvaavat inhimillisen kokemisen tiloja, jotka monella tapaa ovat jo hyvin todellisia nykymaailmassa. Harris ottaa monissa kohdin kirjaa kantaa filosofisiin argumentteihin hyvästä ja pahasta, ja antaa laadullisia esimerkkejä siitä, mitä tarkoittaisi ”pahin mahdollinen kärsimys kaikille” tai ”oikeus-käsite maailmassa, jossa on vain kaksi ihmistä”. Tällaiset pohdinnat kuuluvat lähinnä filosofiseen diskurssiin, joten pyrin välttämään niitä tutkielmassani.

Nämä kaksi käsittemetaforaan asetettavaa esimerkkiä ovat päällisin puolin hyvin erilaisia, mutta lähemmin tarkastelemalla huomaamme niiden hakeutuvan kohti toisiaan kokemushorisontin kautta; elämät sisältävät samoja asioita, joiden määrä ja laatu vaihtelee. Kummassakin elämässä mainitaan parisuhde, mutta toisessa se on onnellinen ja ensimmäisessä puoliso on kuollut. Molemmissa puhutaan väkivallasta, mutta siinä missä huonossa elämässä se on arkipäiväistä ja julmaa, on hyvän elämän arki aina ollut väkivallasta vapaata. Hyvässä elämässä taloudellinen tilanne sallii kaiken sen tekemisen, mikä onnekaalta tuleekin luonnostaan (käytännöllisen altruismin ollessa pääosassa<sup>146</sup>), mutta huonon elämän varattomuus on pääosassa siinä, miksi elämä on niin täynnä ”pakkoa” ja ”ahdistusta”. Onko varallisuus tai jokin näistä muista sitten ratkaisu siihen, että ihmisestä tulee onnellinen, mikäli tuon yksityiskohdan voimistaa positiiviseen huippuunsa?

Jonathan Haidt on todennut ihmisen neurologisen rakenteen olevan merkittävin tekijä siinä, mikä hänen elämässään on kestävästi hyvinvointia parantavaa. Hänen mukaansa henkilö voi joko voittaa lotossa, tai halvaantua niskasta alaspäin, ja puolen vuoden kuluttua (riippuen henkilöstä) hänen henkinen hyvinvointinsa on palautunut suunnilleen siihen, mikä se oli ennen elämänmuutosta. Tämä johtuu Haidtin mukaan siitä, että jokaisella ihmisellä on aikuisikään mennessä psykologisesti pysyvä profiili henkiselle valmiudelle tunkea iloa tai ahdistusta. Sopeuduttuaan psykologisesti lottovoiton tuomaan vapauteen, tai vaihtoehtoisesti opittuaan tulemaan toimeen halvaantumisen asettamien rajoitteiden kanssa, tutkittavan raportoima hyvinvoinnin taso on palautunut entiseensä.<sup>147</sup> Näiden esimerkkien funktio metaforalle on siis ainoastaan luoda konkreettisesti vastakkainasettelu rinteiden *ylös* ja *alas* suunnista, ja minkälaisia asioita niiden päätepisteistä saattaisi löytyä maailmassa, jossa elämme. Luonnollisesti ”huono

---

<sup>145</sup> Harris 2010a, 15-16.

<sup>146</sup> Peter Singer on myös johdonmukaisesti erottanut *paatosta* altruismista. Crouch, 2013

<sup>147</sup> Haidt 2006

elämä” lähestyisi askeleen verran (jos ei jopa merkittävästi) ”hyvää elämää”, jos tarinan naisen varallisuus olisi ollut suurempi ennen katkelman kohtalokasta päivää, mutta esimerkin tasolla Harrisin tarkoitus on näyttää, että moraalirelativismi ei voi jättää tällaista dikotomiaa huomiotta. Esimerkin tarkoituksena on asettaa tarkkailun alaiseksi se, että lukemattomat piirteet ihmisen elämässä ovat riippuvaisia siitä kulttuurista, jossa hän sattuu elämään, ja että nämä kulttuurit on mahdollista laittaa järjestykseen käsittemetaforan akselilla.

Harris tunnistaa yhden ominaisuuden korostamisen ongelmana esimerkilleen ja reagoi siihen luomalla metaforalle vähän lisää tilaa:

It seems clear that ascending the slopes of the moral landscape may sometimes **require suffering**. It may also require negative social emotions, like guilt and indignation.<sup>148</sup>

Antamalla metaforalleen tällä tavoin ”syvyysakselin” Harris väistää sen ongelman, että hetkellinen kärsimys olisi ongelma metaforalle, aivan kuten se ei ole ongelma seurausetiikallekaan. Kun ”hyvässä elämässä” henkilö voi lähteä kulkemaan pois huipultaan (ilmeisesti ei kuitenkaan ”kuiluun”) tietäen, että matka vie hänet toiselle (kenties korkeammalle) huipulle, hyvän ja pahan akseli säilyy. Tämä tunne liikkumisesta syntyy *kokemushorisontista*, koska hyvää ja pahaa oloa tuovien kokemusten vaihtotalous toimii siinä. Kokemushorisontti käsittää kaikki ne ihmisen elämän kokemukset, jotka vaikuttavat hänen pitempiaikaiseen tunne-elämäänsä, ja tästä syystä vähentämällä *hyvintointia* ja lisäämällä *kipua*, jos siitä seuraa myöhemmin *enemmän hyvinvointia* tai teon avulla välttytään tuntemasta *kipua, joka muuten koittaisi*, kokemushorisontin nautinnon ja kivun pitkäaikainen sisältö pysyy samana (tai kenties kasvaa) ja vaikutus hyvän ja pahan akseliin välittyy vasta jälkeensä.

### 4.1.3 Kokemushorisontin tasapainotus

Tässä alaluvussa tutkin sitä, miten yksittäinen henkilö saattaa kokea moraalisen aineksen. Esimerkkien ja vertailun kautta näytän, kuinka henkilökohtainen kokemushorisontti voi yhdistyä kulttuuriseen kokemushorisonttiin, ja toisaalta miten moraalinen dilemma saattaa päätyä erottamaan ne. Muodostamalla kuvan kokemushorisonttien toiminnasta on helpompi ymmärtää moraalin metaforan toiminta eri tilanteissa.

Suurin osa moraalista on selitetty kognitiivisesta näkökulmasta, ainakin jos katsotaan kielellisen käänteen jälkeistä tutkimuskenttää. Mark Johnson johti kokemushorisontista tekemistään innovatiivisista havainnoista oman näkemyksensä moraalista kirjassa *Moral Imagination: Implications of Cognitive Science for Ethics* (1993). Suhteessa *The Moral*

<sup>148</sup> Harris 2010a, 21-22. Lihavointi on minun.

*Landscapen* vasemmistolaiseen kulttuurikritiikkiin myös Lakoffin *Moral Politics: What Conservatives Know That Liberals Don't* (1996) tai Johnsonin *Morality for Humans: Ethical Understanding from the Perspective of Cognitive Science* (2014) olisi oivallinen intertekstuaalinen vertailukohta yhteiskunnallisen vaikuttamisen kannalta. Tämän tutkielman tarkoituksena on kuitenkin selvittää, mitkä retoriset valinnat ovat Harrisin kirjassa kohosteisia ja miten ne ilmenevät *moraalisen maiseman* mallintamisessa. Sitä varten ei ole tarvetta tehdä kokonaisia teoksia vertailevaa intertekstuaalista tutkimusta, vaan keskittyä niiden metaforiin tai metaforia potentiaalisesti rakentaviin osatekijöihin, jos kirjoissa ei ole varsinaista metaforallista ainesta. Koska Harris rakentaa metaforansa muotoon, jossa kokemushorisontti on hallitsevassa roolissa, on hyvä kiinnittää huomiota myös siihen, mitä voimme sanoa retoristen valintojen merkityksestä kokemushorisontille.

Kokemushorisontin analyysillä pyrin vastaamaan mielestäni keskeisimpään metaforan funktiota avaavaan kysymykseen: *miten metaforan kokemushorisontin vaikutus ilmenee kulttuurisella/henkilökohtaisella tasolla? Moraalisen maiseman* kaltainen metafora, joka selittää ihmisten toimintaa konsensusena, ei voi olla puhtaasti henkilökohtainen, mutta ei toisaalta (metafora kun on) toimi myöskään ilman henkilökohtaista kokemushorisonttia. Johnson toteaa kokemushorisontin tutkimisen vaikeuden, jos sen haluaa käsitteellistää kokonaisuutena, mutta on toisaalta huomannut voivansa sanoa joitain varmoja asioita sen toiminnasta poikkeuksien kautta.

Johnson vertaa tätä intuitiivista ymmärtämistä jonglöörin taitoon ”tietää” täsmälleen, missä pallot lentävät ja milloin yksi palloista ei ole siellä missä kuuluisi, vaikka tämä tieto ei välity ymmärrykseen asti. Kyse ei kuitenkaan ole analyysin tavoittamattomasta ilmiöstä, vaan kyseessä on niin kaukana arkitietoisuudesta oleva syvärakenne, että siihen käsiksi pääseminen vaatii jonkin verran reaktioiden tutkimista. Keskeistä on tehdä ero yksittäisten kokemusten ja niiden muodostaman kokonaisuuden välille. On valtavan paljon vaikeampaa tutkia edes aistimusten kautta yksittäistä kokemusta ilman vertailukohtaa, kuin kiinnittää huomiota siihen millä tavoin tämä kokemus vaikuttaa, saa palautetta ja muuttuu ollessaan vuorovaikutuksessa muihin henkilön havaintoihin ja muistoihin.<sup>149</sup>

Kokemushorisontti on yhä ”arvoituksellinen” tätä kirjoittaessani, eikä luonnontieteellinen tutkimus ole avannut sen neurologisia perusteita pintakerroksia syvemmälle. Esimerkiksi afrikkalaisen Himba-heimon värien hahmottaminen eroaa suuresti meille totutusta<sup>150</sup>: Heillä on vain neljä värikategoriaa, kun länsimaissa on useimmiten yksitoista, ja tämän johdosta värit

<sup>149</sup> Johnson 1987, 73-79.

<sup>150</sup> Roberson 2006, “Colour Categories and Category Acquisition in Himba and English”:

jaetaan hyvin erilaisiin ryhmiin. Esimerkiksi taivaansininen on ”mustissa”, koska sinisille ei ole omaa kategoriaa, ja samasta syystä vedensininen on ”valkoista”. Tämän opitun kategorisoinnin johdosta Himba-heimon jäsenet eivät vertailukokeissa kykene helposti osoittamaan tietokoneruudulta tietyn keltaisen sävyistä neliötä sinisten neliöiden joukosta (joka länsimaalaiselle on erittäin helppoa), mutta voivat kyllä sekunnin murto-osissa tunnistaa vain aavistuksen verran erisävyisen vihreän muiden vihreiden joukosta (joka länsimaalaiselle on vaikeaa), koska kategorioiden raja kulkee juuri tietystä kohtaa vihreiden sävyjä. Lapsilla tämä ehdollistuminen värien suhteen on lievempää (myös länsimaalaisilla lapsilla), mikä viittaa siihen että opittu kieli vaikuttaa värien kohdalla suuresti kokemushorisonttiimme, ja siihen miten näemme maailman.

Yllä oleva esimerkki antaa ymmärtää, että kokemushorisontti itsessään on ongelma ja *tuntemattoman hegemonian* muodossa vastalause Harrisin *moraalinen maisema* -metaforalle. Jos niin yksinkertainen asia kuin värit on mahdollista tulkita monin eri tavoin riippuen siitä, mitä olemme oppineet tarkoittamaan sanoilla kun puhumme väreistä, niin miten voisi olla mahdollista, että pieniä nyansseja täynnä oleva käsite kuin ”moraali”, voisi olla yksioikoisempaa? Miten moraalirelativismi voisi näin ollen tulla syrjäytetyksi moraalisella realismilla, ja miten moraalirelativismia vastaan voidaan kokemushorisontin puitteissa argumentoida? Harrisin vastaus tuntuu olevan ”selkeyttämällä kenttää”. Moraalisen paletin skaalasta Harris valitsee ”kärsimyksen mustan” ja ”hyvinvoinnin valkoisen”. Kuten edellä ilmaisin, kirjan alaotsikko (*How Science Can Determine Human Values*) ei ilmaise selkeästi kirjan tavoitetta, jonka tulisi kuulua ”miten voimme tietää, että moraali on tieteellisesti tutkittavissa”. Tämän selvittäminen tapahtuu samoin kuin Johnsonin tutkimuksissa: poikkeustapauksiin keskittymällä.

### **Henkilökohtainen kokemushorisontti**

Johnson toteaa hyvin erilaisia näkemyksiä kannattavien tietoisuuden tutkijoiden (kuten Donald Davidson ja John Searle) jakavan kaikesta huolimatta näkemyksen siitä, että *metafora on projektio peräisin ei-kielellisestä rakenteesta*. Tälle rakenteelle on annettu monia eri nimiä kuten *vihjaus* (Davidson: ”Intimation”) ja *tausta* (Searle: ”Background”). Monella eri nimellä kutsuminen on vihje *ei-kielellisen rakenteen* vähäisestä – tai ainakin vaikeasti löydettävästä – tartuntapinnasta lähdeaineistona. Objektivistisesta näkökulmasta katsoen tätä *ei-kielellistä rakennetta* ei kuitenkaan ole luettu mukaan merkityksiä muodostavaan käsitteistöön, vaan ainoastaan ymmärtämistä auttavaksi tekijäksi.<sup>151</sup> Johnson (1987) valitsi innovatiivisesti tutkittavakseen *tasapainon*

---

<sup>151</sup> Johnson 1987, 187.

kognitiivisena piirteenä, joka tuntuu ulottavan orientoivan vaikutuksensa monin eri tavoin myös käsitteiden muodostamiseen. Näin hän pääsee tutkimuksissaan käsiksi *taustaan* kielellisyyden kautta.<sup>152</sup> Tasapaino tunnetaan aina yksilön tasolla (subjektiivisesti), vaikka siihen vaikuttavat havainnot syntyisivätkin kulttuurisessa ympäristössä (objektiivisesti). *Tasapainon* erikoistapausten ja määrittämisen soveltaminen *The Moral Landscapeen* on mielestäni hyödyllistä siinä, millä tavoin metaforan rakentuminen kulttuuristen kontrastien osoittamisen kautta voidaan sanoa tavoittavan moraalirelativistisia ajatuskulkuja ja ottavan kantaa niihin.

Johnson käsittelee *tasapainoa* yleisinhimillisenä vaikuttajana käsitteiden muodostumisessa ja toteaa tasapainon olevan riittävä selityskeino sille, miksi lainsäädännön ja lääketieteen yksityiskohtia voidaan perustella intuitiivisina niiden *reiluuden* takia. *Utilitaristinen seurausetiikka* on toistuvasti kohdannut yhden johdonmukaisen kritiikin, jonka myös Johnson nostaa esille *The Body In The Mindissa*: Jos *painotamme* moraalisia valintoja vain niiden seurausten perusteella, se ei ole todellisuudessa eettistä. Voimme esimerkiksi pyrkiä kohti maailmaa, jossa suurimmalla osalla ihmisistä kaikki olisi hyvin, mutta pieni vähemmistö eläisi hyvin kärsimyksentäyteistä elämää. Tällainen tapa ajatella moraalista ei olisi ristiriidassa tasapainon kanssa, jos katsomme kärsimystä ja hyvinvointia niiden konkreettisesti, neurokemiallisessa muodossaan. Siksi Johnson kuvaakin seurausetiikkaa ”erityisen epäonnekkaana moraalisen kokemuksen matemaattisen laskennan manifestaationa”.<sup>153</sup> Harris ei kuitenkaan kommentoi puhtaasti objektiivisesta näkökulmasta, vaan poikkeustapausten muodossa esittää teesinsä myös henkilökohtaisella tasolla. Tämä henkilökohtaisen kokemushorisontin asettaminen (Johnsonin tarkoittaman) kulttuurisen kokemushorisontin rinnalle on oleellinen osa metaforan toimintaa, koska vasta sen kautta metaforan *merkitys* punnitaan, vaikka sen sisältö koostuisikin edellisessä luvussa kuvattujen *hyvän ja pahan elämän* tapahtumista, jotka voidaan sinänsä käsittää objektiivisesti. Henkilökohtainen kokemushorisontti on näin ollen kulttuurisen kontekstin tärkeä vastakappale, ja tämän Harris haluaa ravistella lukijan huomaamaan:

Ask yourself, if the difference between the Bad Life and the Good Life doesn't matter to a person, what could possibly matter to him? Is it conceivable that something might matter more than this difference, expressed on the widest possible scale? -- Even if you happen to be a masochist who fancies an occasional taunting with a machete, wouldn't this desire be best satisfied in the context of the Good Life?<sup>154</sup>

---

<sup>152</sup> Johnson 1987, 75.

<sup>153</sup> Johnson 1987, 95.

<sup>154</sup> Harris 2010, 17



Tässä tutkielmassa ei ole viitattu fiktiiviseen kirjallisuuteen, mutta Johnson sanoo taideosten ja muun inhimillisten kokemusten kuvausten olevan pätevää lähdeaineistoa moraalialue koskevassa tutkimuksessa. Hänen mukaansa empiirinen tiede ei ole ensimmäinen eikä viimeinen sana, mitä tulee ihmisten moraaliseen kokemukseen, tiedostamiseen ja päätöksentekoon, mutta sen erinäiset menetelmät ovat tärkeä ääni (tai kuoro) tällä alueella.<sup>155</sup> Tämä toteamus tuntuu suoraan haastavan Harrisin, jonka mielestä kaikki, millä lopulta on painoarvoa, luetaan tieteellisen linssin läpi. En jaa tätä näkemystä, joten tartun mielelläni tilaisuuden tullen novelliin.

Henkilökohtaisen ja kulttuurisen moraalisen kokemushorisontin vastakkainasettelussa koen, että Ursula Le Guinnin ”The Ones Who Walk Away From Omelas”<sup>156</sup> -novellia (1973) on järkevää hyödyntää. Novellissa Le Guinn käsitteli *syntipukin* ongelmaa kuvaamalla Omelasin paratiisikaupungin, jonka kaikilla asukkailla on asiat niin hyvin, kuin mitä kukin osaisi toivoa. Kaupungin onnekkuus lepää kuitenkin taianomaisesti yhden kellariin lukitun, aliravitun, pelokkaan ja pahoinpidellyn lapsen harteilla. Kaikki kaupunkilaiset uskovat, että mikäli lapselle annettaisiin paremmat oltavat (jos hän edes nopeasti kävisi kellarikomeron ulkopuolella) kaupungin hyvä onni katoaisi. Novellissa kuvattu tilanne on *oikeudenmukaisuuden* kannalta vahvasti epätasapainossa, ja tämän todellisuuden kohtaaminen aiheuttaakin kaupunkilaisissa *psykologiseen epätasapainoon* viittaavan tunnereaktion.

This is usually explained to children when they are between eight and twelve, whenever they seem capable of understanding; and most of those who come to see the child are young people, though often enough an adult comes, or comes back, to see the child. No matter how well the matter has been explained to them, these young spectators are always shocked and sickened at the sight. They feel disgust, which they had thought themselves superior to. They feel anger, outrage, impotence, despite all the explanations.<sup>157</sup>

Erilaisten tunnereaktioiden, jotka johtuvat epäoikeudenmukaisuuden kohtaamisesta, Johnson eksplikoi olevan vahvasti kiinni kokemushorisontin *taustassa*.<sup>158</sup> Kaupungin asukkaat kuvataan kuitenkin hyvin tyytyväisinä, mikä tarkoittaa, että jossain vaiheessa he ovat päässeet tasapainoon esitetyn epäoikeudenmukaisuuden kanssa. Yleensä ilmeisesti vetoamalla utilitaristisesti kaikkien muiden nautintoon, joka lapsen kärsimyksellä maksetaan. Jokainen meistä voi miettiä lievempiä, mutta aivan yhtä konkreettisia esimerkkejä niin modernista kuin alkukantaisemmistakin yhteiskunnista, joissa kulttuurinen ”hyvä” maksetaan ”huono-onnisten”, ”alempien eläinten” tai ”marginaaliryhmien” kärsimyksellä. Tämä on kielellistä käsitteellistämistä, jonka itsekin nostin

<sup>155</sup> Johnson 2014, 20-23

<sup>156</sup> Tämä tarina on suomennettu nimellä ”Jotka Omelasista Poistuvat” kokoelmassa *Pimeälipas* (2005), mutta kieli on ilmeikkäämpää alkukielellä: <http://engl210-deykute.wikispaces.umb.edu/file/view/omelas.pdf>

<sup>157</sup> Le Guin 1973, 3-4.

<sup>158</sup> Johnson 1987, 88.

esiin ylempänä kuvatussa värien kategorisoinnin oppimisessa sanojen kautta, ja joka yleisesti on läsnä, kun kulttuurin ilmiöitä ja yksilöitä rajataan ”normaalin” kokemushorisontin piiristä tehden niistä ”poikkeustapauksia” *kolmannen poissuljetun* tapaan.

Moraalista on Omelasissa tehty kulttuurinen konstruktio, joka ei ole riippuvainen tarinan lapsen kärsimyksistä, tai ihmisten tunteista tuota kärsimystä kohtaan. Tarinan merkitys kokemushorisontille tämän analyysin puitteissa tulee ilmi silloin, kun otsikon mukaisesti osa kaupunkilaisista haluaa pois paratiisista. Nämä ihmiset osaavat yhdistää lapsen kärsimyksen omaan henkilökohtaiseen kokemushorisonttiinsa aiheuttaen epätasapainon, ei suhteessaan ympäröivään kulttuuriin, joka kohtelee lasta kaltoin, vaan omaan kokemushorisonttiinsa kulttuurin jäsenenä ja osana tuota kulttuuria.

At times one of the adolescent girls or boys who go to see the child does not go home to weep or rage, does not, in fact, go home at all. Sometimes also a man or woman much older falls silent for a day or two, and then leaves home. -- But they seem to know where they are going, the ones who walk away from Omelas.<sup>159</sup>

Henkilökohtaisen kokemushorisontin epätasapaino ei Johnsonin mukaan ole helposti artikuloitavissa, vaan esiintyy lähinnä tunteen tasolla, mikä sopii yllä olevaan katkelmaan ihmisten reaktioiden ollessa peräisin *taustasta*.<sup>160</sup> Kulttuurisen kokemushorisontin epätasapainoa käsitellään siis kulttuurisessa diskurssissa (ja se on artikuloitavissa novellissa kuvattuina epäreiluutta vastustavina purkauksina, koska se on sopimuksenvaraista), mutta henkilökohtaisen kokemushorisontin epätasapaino on ratkaistava henkilökohtaisella tasolla. Omelas on metaforinen paikka, ja sieltä poistuvat toimivat analogisina niille ihmisille, jotka asettavat oman nautintonsa ja *sijaiskärsijän* kohtalon vastakkain henkilökohtaisella tasolla. Heidän voidaan nähdä sanoutuvan irti kulttuurin moraalisisista konventioista ja toimivan oman kokemushorisonttinsa määrittämällä tavalla – rakentaen oman kulttuurinsa ja näin lähtevän pois kohti paikkaa, jota Le Guinin tekstin mukaan on vielä vaikeampi kuvitella kuin Omelasia.

Tämä vastakkainasettelu on avaimena siinä, miten *moraalisen maiseman voi nähdä vastaavan utilitarismin kohtaamaan kritiikkiin*. Harris tunnistaa ja osoittaa yksittäistapausten aiheuttaman reaktion ihmisissä, ja tämän kautta asettaa metaforan kokemushorisontin kautta pois konventionaalisen seurausetiikan piiristä. Omelasin poistujien kokema introspektio, ja muutos jonka se saa heissä aikaan, on jotain minkä Harris toivoo asuvan lukijassa jo valmiiksi:

---

<sup>159</sup> Le Guin 1973, 4.

<sup>160</sup> Johnson 1987, 89.

-- when we consciously reflect on what we should do, an angel of beneficence and impartiality seems to spread its wings within us: we genuinely want fair and just societies; we want others to have their hopes realized; we want to leave the world better than we found it.<sup>161</sup>

Kärsimyksen näkeminen itseisarvona, ja se että kulttuuri nähdään irrallisena prosessina tämän kärsimyksen arvottamisesta, on *moraalisen maiseman* toiminnan kannalta merkittävää. Harris siirtää monien esimerkkiensä kautta moraalisen vastuun pois kulttuurilta. Lukijalta odotetaan sen tunnistamista, että hänen henkilökohtainen kokemushorisonttinsa tiedon hankinnassa on temaattisesti autonominen ja empiristinen, ja että lukija toteaisi saman pitävän paikkansa myös moraalisen tiedon suhteen. Harris kyseenalaistaa näin kulttuuriset moraalikäsitteet ja vetoaa lukijaan siinä, että hän käyttäisi moraalien määrittämiseen samoja arvoja, mitä jo yleisesti sovelletaan yksilön tasolla kaikkeen muuhun tietoon:

We need not look far in science to find ideas and opinions that defy easy synthesis. There are many scientific frameworks (and levels of description) that resist integration and which divide our discourse into areas of specialization, even pitting Nobel laureates in the same discipline against one another. -- Total uniformity in the moral sphere—either interpersonally or intrapersonally—may be hopeless. So what? This is precisely the lack of closure we face in all areas of human knowledge. Full consensus as a scientific goal only exists in the limit, at a hypothetical end of inquiry. Why not tolerate the same open-endedness in our thinking about human well-being?<sup>162</sup>

## **Kulttuurinen kokemushorisontti**

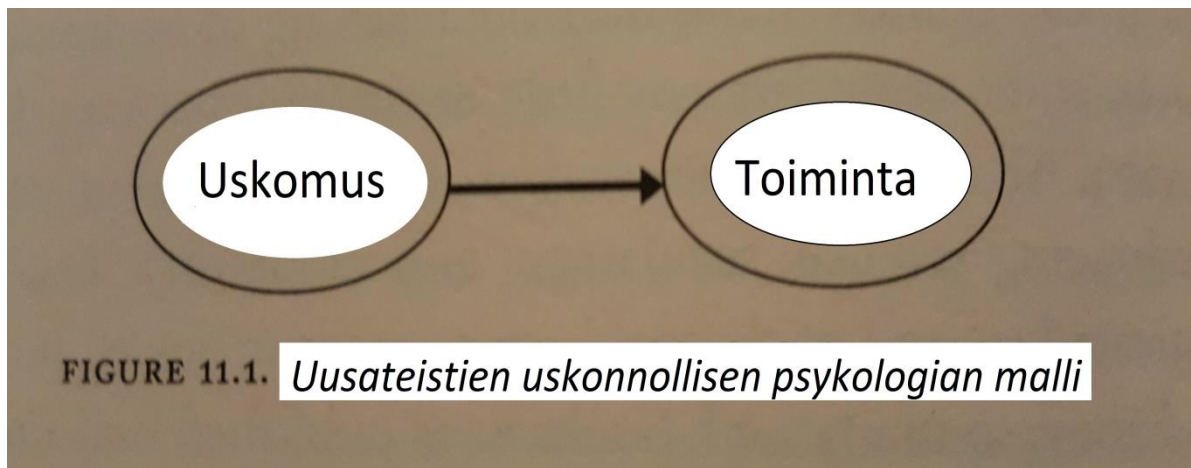
Edellisessä luvussa havainnollistin fiktiivisen (mutta metaforan perustana olevia tosimaailman skeemoja kohostavan) esimerkin kautta, kuinka kokeakseen *moraalinen maisema* -metaforan painoarvon lukijan tulisi pystyä tekemään ero oman moraalikäsitteensä ja kulttuurisen moraalikäsitteen välillä, ja että tämä ero tapahtuu siinä, kuinka lukija kokee moraalikäsitteensä tulevan riippumattomaksi kulttuurinsa konventioista. Tässä luvussa tavoitteeni on näyttää kuinka kulttuurinen moraalikäsite on myös vaikuttava elementti Harrisin metaforalle.

Harrisin merkittävimpiin kriitikoihin kuuluva Jonathan Haidt on sanonut, että Harrisin kaltaiset uusateistit kritisoiivat uskonnollista moraalikäsitteistä liian yksinkertaisen mallin pohjalta. Tämä yksinkertaistus seuraa sosiaalisen aspektin huomiotta jättävästä kovien tieteiden lähestymistavasta, jossa uskonnot (ja näin ollen niiden moraalikäsite) on syntynyt ihmislaajalle ominaisen merkitysten löytämisen kautta ja pysynyt käsitteen tasolla muuttumattomana siitä lähtien.

---

<sup>161</sup> Harris 2010a, 59

<sup>162</sup> Harris 2010a, 66-67.



163

Tämä näkyy Harrisin tavasta puhutella yleisöään me-henkisesti; uusateistit ja skeptikot, joihin Harris kuuluu ja joille hän kirjoittaa, eivät hänestä ole osa konventionaalista länsimaista kulttuuria (ainakaan mitä vallitseviin asenteisiin ja tapoihin tulee), vaan pyrkivät luomaan uutta dogmista ja myyteistä vapaata kulttuuria. Valitettavasti se heijastuu myös siihen optimismiin, jota hän henkii hankkeensa tavoitteista puhuessaan.

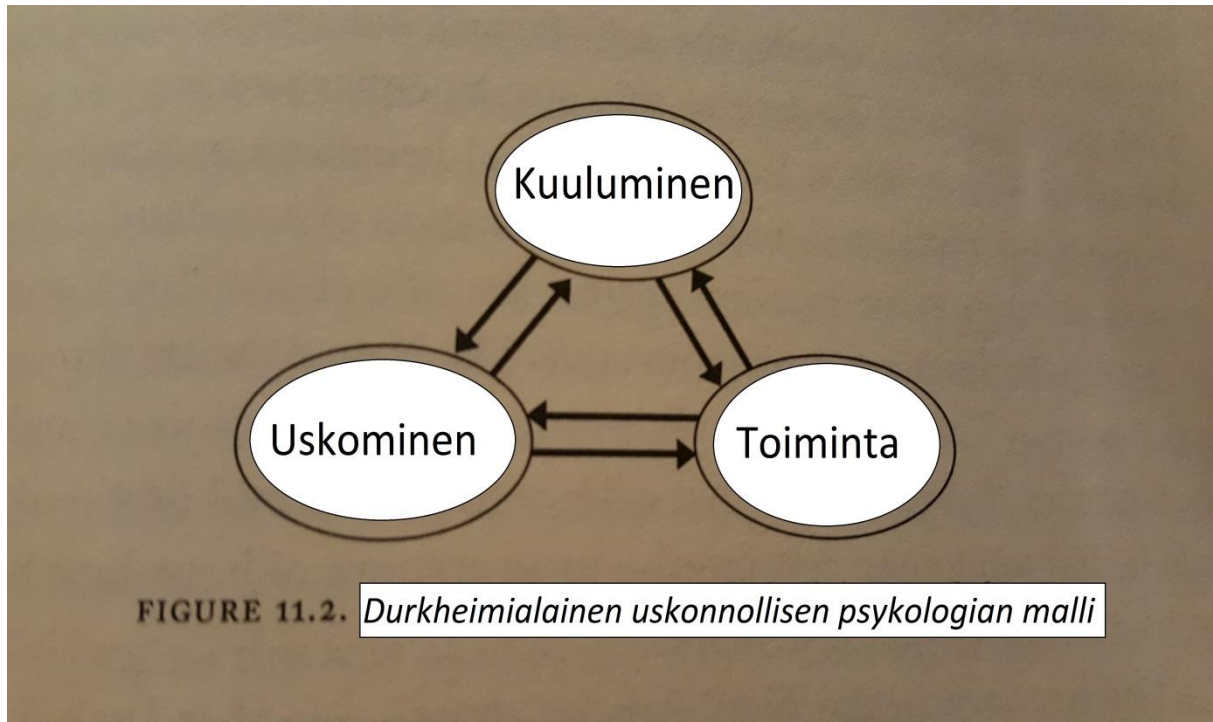
I think our concern for well-being is even less in need of justification than our concern for health is—as health is merely one of its many facets. And once we begin thinking seriously about human well-being, we will find that science can resolve specific questions about morality and human values, even while our conception of “well-being” evolves.<sup>164</sup>

Harris puhuu melkein kuin ympäröivä kulttuuri ei olisi hidaste uudentalaiselle moraalialle koskevalle semantiikalle. Lisäksi hän yleensä sekoittaa retoriikassaan henkilökohtaisen näkökulman ja kulttuurisen näkökulman, aivan kuin tarkastellessaan ympäröivää kulttuuria yksilö näkisi siinä itsensä jatkeen. Tavallaan tämä on totta, koska yhteiskunta koostuu yksilöistä, mutta moraalisten konventioiden kohdalla on tärkeää huomioida, millä tavoin Haidt näkee niiden muodostuvan:

---

<sup>163</sup> Haidt 2014a, 250

<sup>164</sup> Harris 2010a, 37



165

Haidtin kritiikki on osuvaa siinä, ettei uusateistinen retoriikka tunnu ottavan huomioon laajempaa psykososiaalista näkökulmaa. Toisin sanoen arvot ja asenteet eivät voi muuttua enemmistöltään konventionaalisesti ajattelevassa yhteisössä, vaan uudenlaisen moraalisen semantiikan omaavat ihmiset olisivat lopulta yksin. Samankaltaiseen lopputulemaan päätyi edellisessä alaluvussa käsitelty novelli, jonka henkilökohtaisen kokemushorisonttinsa osoittaman empatian kulttuurinsa edelle laittavat hahmot eivät voineet tehdä muuta kuin poistua kotikaupungistaan.

Valitsen monista Haidtin Harrisia koskevista kommentteista tämän, jossa tiivistyy Harrisin (ja metaforan) merkittävin ongelma:

Harris is asserting that correct moral claims are non-anthropocentric facts. He is asserting that if intelligent aliens came to Earth today, they could in principle judge the moral worth of human societies, as long as they learned about human brains and could take accurate measures of well-being.

But moral facts are anthropocentric facts. If intelligent aliens came to visit, we can have no confidence that they would reach the same moral conclusions that Harris reaches, based on his utilitarian ethos. Perhaps these aliens evolved by cloning rather than sexual reproduction, and, like the Borg on Star Trek, are concerned only about the strength of the collective, with no concern for individuals.<sup>166</sup>

<sup>165</sup> Haidt 2014a, 251

<sup>166</sup> Haidt 2014b "Why I think Sam Harris is wrong about Morality": <http://righteousmind.com/why-i-think-sam-harris-is-wrong-about-morality/>

Harrisin tavoite tuntuu kaatuvan siihen, että hän valitsee puhua eettisesti relevantista tieteellisestä datasta tavalla, joka vie moraalin pois ihmisten sosiaalisesta arkitodellisuudesta. Huolimatta sen toistelusta, että tämä on vasta ensimmäinen keskustelunavaus ”moraalitieteeseen”, on kirja keskeisen teesinsä kannalta kokonaisuutena liian individualismia korostava avautuakseen sosiaalipsykologian piirissä uskottavana. Tätä ongelmaa käsiteltiin, kun Harris kutsui Haidtin kanssaan keskusteluun podcastissa 9.3.2016. Harris korosti ”hyvinvoinnin” hänen mallissaan tarkoittavan mitä tahansa tavoiteltavan arvoista asiaa, jonka avaruusolennotkin voivat käsitteellistää itselleen (mikäli niillä on kognitio, jonka kautta asettaa tavoitteita). Haidt hyväksyi tämän mallin *periaatteessa*, joskaan siitä ei hänestä ole muuhun kuin yksilöllistä abstraktiutta koskeviin diskursseihin.<sup>167</sup>

Kulttuurinen kokemushorisontti on näin ollen sivuroolissa metaforan skeemassa – mikä näennäisesti onkin ollut tarkoitus koko ajan, vaikka useimmat esimerkit koskien epäeettisyyttä ovat olleet juuri kulttuurisista konventioista johtuvia. Henkilökohtaisen kokemuksen priorisointi johtaa siihen, että metafora koetaan yksittäisen subjektin kokemuksena, eikä sosiaalisen kontekstin kattavana.

Toisaalta Johnsonin viimeisimmät teesit (2014) antavat kuvan, ettei moraalista kokemusta edes voi jakaa kulttuuriseen ja henkilökohtaiseen. Ihminen ei biologisena olentona voi irtaantua kulttuurisesta ulottuvuudestaan yhtään enempää kuin tuota kulttuuria olisi olemassa ilman näitä biologisia olentoja. Vaikka toisinaan tieteissä on hyödyllistä tarkastella suurempia kulttuurisia kokonaisuuksia ja pieniä subjektiivisia kokemuksia, *moraalisena olentona* ihminen on näiden molempien yhdistelmä.<sup>168</sup> Näiden kahden tavoitteen (oma ja jaettu) erillisuus ei lisäksi ole ongelma Harrisille<sup>169</sup>, vaan käsittelen niiden eroavuutta ainoastaan konseptuaalisesti osana metaforaa.

## 4.2 Metaforan aines

Kun vaellamme pitkin moraalista maisemaa, niin mikä on se aines, jonka päällä astelemme? Tähän mennessä olemme kuulleet, että se on *hyvinvointi*, mutta mitä se todella tarkoittaa? Onko se edes tieteellisesti mitattavissa? Vastaus näihin kysymyksiin voi löytyä tutkimalla, millaiselta maaperältä Humeen giljotiinia hajoitettaessa poistuttiin. Hänen giljotiininsa leikkasi arvot ja tieteen

---

<sup>167</sup> Harris 2016b ”Evolving Minds”

<sup>168</sup> Johnson 2014, 3-4

<sup>169</sup> ”If we are not able to perfectly reconcile the tension between personal and collective well-being, there is still no reason to think that they are generally in conflict. Most boats will surely rise with the same tide.” Harris 2010a, 124

irti toisistaan jostakin hyvin läheltä jälkimmäistä, jolloin moraalit jäi pois sen ulottuvilta.<sup>170</sup> Tämä tarkoittaa moraalin olleen intuition ja tunteiden hetteikössä, jonne rationaalinen mieli ei näe. Siirtymävaiheessa tutkijoiden sanastoon syntyi monia käsitteitä, joita olen kutsunut tuntemattoman hegemoniaksi. Yksi näistä on erotus *muistelevaan ja kokevaan minään*.

Daniel Kahnemanin mukaan hyvinvointi itsessään on muuttuva käsite, joka riippuu muistelevan minän ja kokevan minän suhteesta. Jos kokeva minä on elämänsä ehtoossa huonovointinen, niin muisteleva minä (joka asuttaa samaa kehoa) voi olla koettuun elämään hyvin tyytyväinen, jolloin muistot, identiteetti ja saavutetut tavoitteet antavat nykyhetkessään pahoinvoivalle ihmiselle kokemuksen hyvinvoinnista. Harris on käyttänyt näiden kahden minän suhteesta esimerkkiä, jossa henkilö on käynyt lomalla ja muistaa siitä yhden sateisen päivän (jolloin kokevalla minällä oli ikävää). Kokonaisuutena loma kuitenkin voi olla onnistunut, vaikka henkilö keskittyisikin muistelemaan vain tuota yhtä sateista päivää. Harris vastasi kirjassaan näihin teorioihin eri ajoissa elävistä subjekteista sanomalla, että ”*muisteleva minä on oikeastaan vain kokeva minä yhden kokemuksensa sisällä*”.<sup>171</sup>

Tämän luvun tarkoitus ei kuitenkaan ole selvittää eri subjektien dynamiikkaa, joten käytän sitä vain ensimmäisenä askelmana metaforan aineksen tutkimiseen: sillä mihin ihminen päättää kiinnittää huomionsa hetkellisesti (tähän intuitiopumppu pyrkii vaikuttamaan) on suuria vaikutuksia hänen toimintaansa psykologisena kokonaisuutena. Tässä luvussa yhdistän intertekstuaalisen metodin kautta useamman eri näkökulman, jotka liittyessään nykypäiväisen moraalin ymmärtämisen prismassa valaisevat paremmin sen metaforallista maaperää. Kahnemanin kaksi minuutta ovat antroposentrisellä tasolla merkittävä osa *hyvän elämän* modernia ymmärrystä.

Ovatko nämä kaksi minuutta todella olemassaoleva dynamiikka, vai ainoastaan eräänlainen jatke Haidtin (sinänsä toimivalle) vertauskuvalle elefantista? Tarkoitin tällä sitä ominaisuutta, että ihminen selittää jälkikäteen tekojaan tai kokemuksiaan, mutta on epävarmaa, miksi selittäminen tapahtui. Johnson sanoo, ettei elefanti–ratsastaja-metafora ole mielekäs, jos puhutaan moraalista kokemisesta ja päätöksenteosta. Jos ihminen tuntee, että hänen moraaliset päätöksensä ja hyvinvointinsa ovat peräisin jostakin, mitä hän on tehnyt tiedostamattaan tai voi ainoastaan jälkikäteen pohtia, niin kyse ei ole todellisesta näkökulmasta omaan moraaliiin tai hyvinvointiin. Jos moraalinen ajattelu halutaan nähdä *järkevänä*, sen pitäisi käsittää tilanteita, joihin ihminen on itse valinnut mielikuvissaan tai konkreettisesti kulkea.<sup>172</sup> Puhuessaan moraalista valinnoista tai hyvinvoinnista muistelevan minän näkökulmasta katsomme moraalisen maiseman rinteessä

<sup>170</sup> Johnson 2014, 115-117

<sup>171</sup> Harris 2010, 185.

<sup>172</sup> Johnson 2014, 90

taaksepäin. Tällainen näkökulma kertoo vähän maisemasta tai siitä, mitä hyötyä sen näkemisestä on, ikään kuin lukisimme muistelmia tai historiaa. Metaforan käsitys ”huipusta” on jotain, joka sijaitsee kohosteisena metaforassa ja ymmärretään futuurissa olevana. Jos ajattelemme vain tätä hetkeä, tiedämme, kuinka nykytilanteeseen päästään (koska olemme jo sen tehneet), mutta emme ”huipulla ollessamme” saa metaforasta mitään hyötyä. Tämä seuraa siitä, että kognitiivisten metaforien tarkoitus on kuvata sellaisia mielen objektien piirteitä tai ominaisuuksia, jotka muuten olisivat tuntemattomia.

Jos pidämme kiinni aiemmin tehdystä havainnosta arvoista verbeinä, niin silloin moraalinen maaperä koostuu *hyvinvoinnin tuottamisesta*. Hyvinvoinnin tuottaminen on jatkuva prosessi, eikä todella pysähdy huipulle, joten huippu osoittautuu tämän analyysin myötä saavuttamattomaksi. Huippu koetaan metodologisena päämääränä sen sijaan, että se olisi paikka, jonne tullaan pysähtymään. Myös *kaksi minuutta* -käsite pyrkii maksimoimaan hyvinvoinnin, koska ideaalisti ”paremmin voiva” minuus on hallinnassa ja henkilön kokemusten linssinä. Koska kyseessä on tieteellinen metafora, niin hyvinvoinnin tuottamisen tulee olla jokin konkreettisesti ihmisen biologiaan rakentunut ominaisuus. Kaikilla elävillä olennoilla on taipumus *homeostaasiin*, eli sisäiseen tasapainoon, jossa Johnson näkee olevan sopiva kiinnekohta myös hyvinvoinnille yleisellä tasolla.<sup>173</sup> Hänen mukaansa hyvinvointi havaitaan silloin, kun sitä on jollakin tapaa järkytetty. Kirjassaan *Looking for Spinoza* (2003) Antonio Damasio esitti ihmisten kokevan sisäisen pahoinvoinnin aallon kohdatessaan jonkin asian, joka muistutti heitä ikävästä muistosta tai antaessa aavistuksen ikävästä tulevaisuudesta, ja nimitti näitä *tunnuksiksi* (marker). Tämä on Johnsonin mukaan oleellinen puuttuva pala Haidtin intuitiivisen kuvauksesta<sup>174</sup>.

Metaforallisesti voidaan sanoa, että lyhyellä aikavälillä ihmistä horjutetaan tavalla tai toisella alaspäin rinnettä, jolloin hänelle tulee tarve palata takaisin ylös kohti sitä huippua, josta hän tunsu joutuneensa kauemmaksi. Mielestäni tämä on orientaatiometaforalle ominaiseen tapaan intuitiivisen hyvä kuvaus rinnettä pitkin liikkumisesta; subjekti kokee aina tiedostamattaan liikkuvansa kohti jotain hyvinvointiin liittyvää tavoitetta, mutta tämä konkretisoituu arjessa hänen tietoisuuteensa vain silloin, kun jokin horjuttaa hänen tasapainoaan. Samalla tavoin aika etenee koko ajan (tässä mielessä moraalisen maiseman voi nähdä olevan linkittyneenä aikaan), mutta ajan kulumisen huomaa lähinnä silloin kun se ”karkaa” tai jokin deadline lähestyy, jolloin aikaa on jotenkin juostava kiinni.

---

<sup>173</sup> Johnson 2014, 54-55

<sup>174</sup> Johnson 2014, 80-81



Puhuessaan homeostaasista Johnson toteaa, että ihminen kokee aina vain yhden päämäärän, yhden subjektiivisesti stabiilin hyvinvoinnin tilan, jota kohti hän suunnistaa, mutta tämä tila (huippu) ei itsessään ole stabiili. Maaperä tässä metaforassa liikkuu ympäröivässä maailmassa muuttuvien kontekstien mukana, joten vaikka ”huipulle päästyään” (tällainen subjektiivinen kokemus on mahdollinen täyttymyksen tunteena, vaikka prosessi hyvinvoinnin tuottamiseksi ei lopukaan) voi havaita uuden huipun vielä edempänä, se ei välttämättä tarkoita, että nykyiseltä pitäisi laskeutua pois. Koska liikkuminen tässä metaforassa on hyvin yksilöllinen tehtävä, niin on vaikea nähdä miten terveydenhuollon juurimetafora voisi toimia sen tärkeimmän ominaisuuden (hyvinvoinnin) kohdalla. On ironista, että juuri keskittämällä huomion hyvinvoinnin subjektiivisuuteen ja siihen, että se on jokaiselle yksilölle tärkeää itsessään, Harris vie metaforaa kauemmas terveydenhuollon metaforasta, jossa sairaudet ovat yleinen riesa ja niiden voittaminen on yhteisöllinen, ei yksilöllinen, tavoite. Sairaudet ovat myös hyvin stabiileja asioita, samoin kuin niiden parannuskeinot, joten jos emme ajattele bakteerien ja antibioottien kilpajuoksua (joka onkin tällä hetkellä hyvin marginaalinen osa terveydenhuoltoa), ei juurimetaforan korvaavuus itsessään tunnu sopivalta.

Arvomaaperä koostuu myös eletystä elämästä. Ihmisen hyvinvoinnin perusta ovat hänen saavuttamansa tavoitteet, jotka hän on joko itse asettanut tai sitten omaksunut jonkin ympäristöstä löytyneen tavoitteen – sen ollessa huippu, joka saavutetaan työstämällä arvoa, jota pitkin kuljetaan. Arvopohja on vahvasti kiinni tarpeissa ihmisenä kasvuun ja löytää merkitys, tai kuten Thagard sanoo ”Elämän tarkoitus on rakkaus, työ ja leikki”<sup>175</sup>. Jos tämä kuulostaa pseudotieteelliseltä tai yleispätevältä, niin se kertoo vain siitä, että Aristoteleen hyveet ovat yhä lähin verrokki varsinaiseen tosielämän sanastoon, jolla voidaan kuvata hyvinvointia. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että metaforassa annettaisiin valtaa muistelevalle minälle, koska kertyneet kokemukset ovat kokemuksellisuuteen perustuvassa kognitiotieteessä osa kokevaa minää, ja näin ollen siirtyneet osaksi kokemushorisonttia.

Johnson katsoo, että hyvinvoinnin arvo on pitkälti universaali, ja jokainen homeostaasiin tukeutuva eliö on osa sitä<sup>176</sup>. Tarkoittaako tämä sitten, että yksisoluisetkin ovat ”moraalisia” omalla tavallaan? Ei. Mutta kysymällä sitä voimme luoda ensimmäisen katsauksen järkipäiseen tiedostamaton–tiedostettu-muotoiseen moraaliseen ajatteluun: Jos (1) hyväksymme että hyvinvointi on arvo, jonka kaikki siihen pyrkivät olennot jakavat, ja (2) moraalinen maisema on ainoastaan kuvaus siitä, millä tavoin tavoitteet hyvinvoinnissa ilmenevät olennoille, joilla on

---

<sup>175</sup> Johnson 2014, 67

<sup>176</sup> Johnson 2014, 51

kykyä abstrahoida metaforia, niin silloin (3) lähestymme harppauksen lähemmäksi tilannetta, jossa moraalinen maisema on todella tieteellinen metafora.

Tieteelliset teoriat on rakennettu *löydetyn* datan pohjalle, eikä niitä varten kuulu luoda uutta dataa muutoin kuin etsimällä sitä lisää. Vaikka siis moraalisen maiseman maaperä on yhteinen kaikille eliöille, niin yksisolainen ei voi olla ”moraalinen ajattelija” yhtään enempää kuin kala voi olla limnologi. Näillä elämänmuodoilla on kyllä luultavasti samankaltainen orientaatiokeema kuin meillä<sup>177</sup>, joten mikäli ne oppisivat joskus arvostamaan omaa ja muiden hyvinvointia metaforia abstrahoiden, olisi luultavaa että he kulkisivat samoja rinteitä. Johnson kuitenkin katsoo, että moraalinen ajattelu on sidottu juuri ihmisten tunteiden ja kokemusten rajoitteisiin<sup>178</sup>, joten tämän analyysin valossa on turha lähteä spekuloidaan vieraiden mielten moraalialia.

Se, mitä tiedämme omista mielistämme ei tähän asti ole antanut kovin valoisaa kuvaa mahdollisille muukalaisvieraillemme: Haidt sanoo ”me lähinnä järkeistämme sen, mitä teimme refleksinä”, Kahneman ”se kuka olit kokemuksen hetkellä on eri persoona, kuin kuka nyt muistelee kokemusta”, Johnson ”suurin osa kaikesta mitä tiedämme tai kommunikoimme ottaa muodon sen pohjalta, että olemme pystyasennossa kulkevia apinoita” ja Harris ”avoin rasismi ja homojen pakkokastraatio on lähimenneisyyttä, eikä ole varmuutta asioiden pysyvistä kohenemisestä”. Vaikuttaa siltä, että omiin jalkoihin tuijottaminen ja pelkkä seuraavan vastoinkäymisen odottelu ei kannata pitkälle, joten nostetaan katseemme seuraavassa luvussa pois jalkateristämme.

### 4.3 Metaforan maisema

Johnsonin mielestä moraalisen päätöksenteon tärkein osa on ymmärtää, mikä on moraalisen dilemman konteksti. Yksityishenkilöt, joilla on ”mitta täysi”, ovat yksi esimerkki käsillä olevan dilemman ilmenemisestä. Heidän kohdallaan kyseessä on yleensä sen huomaaminen, että dilemmaan asti käytössä olleet tavat ja asenteet eivät ole tuottaneet toivottavaa tulosta ja on aika seisahtua, tarkistaa suuntima ja jatkaa (mahdollisesti suuntaa muuttaen). Toinen suuremman mittakaavan esimerkki on sotatoimenpiteet, joilla päätetään kuinka monta henkilöä (ja miksi)

---

<sup>177</sup> Todellisuudessa Maan asukkaat saattavat omata eri orientaatioita: Mustekalan aivoista suuri osa on sen lonkeroissa tuottaen outoja ”ujo jalka vs. rohkea jalka” -reaktioita niiden kohdatessa uuden asian. Oletetaan kuitenkin selkeyden vuoksi, että kolmiulotteinen ympäristömme tuottaisi pitkälti samoja stimulin malleja kaikille eliöille, koska tämä moraalinen malli on osoittautunut analyysini myötä antroposentriseksi.

<sup>178</sup> Johnson 2014, 2

kuolee. Ratkaisun laatuun kaikissa tapauksissa vaikuttavat menneistä kokemuksista muodostunut ”tunnevasteisiin pystyvä stimulus”, jonka pohjalta tehdään ”kokemuksellinen uuskokoonpano”.<sup>179</sup>

Tällainen pysähtymisen ja liikkeellelähdön presentaatio on helppo kuvitella *maisemaan*. Sen sijaan, että ajattelematta jatkettaisiin kohti omaa henkilökohtaista huippua kunnes jokin pysäyttää meidät, katsomme, millaiset asiat toimivat painovoiman tapaan omassa tilanteessamme, ja onko tavoiteltu huippu todella edessä. Henkinen tasapainotus jalansijaa vahvistamalla ja selkää suoristamalla voi myös ruokkia muita kognitiivisia metaforia, jotka liittyvät *maiseman* orientaatiooskeemaan temaattisesti, kuten *kontrollissa oleminen, tiedostaminen ja tulevaisuuteen katsominen*, joiden kaikkien positiivinen asento on *ylhällä*<sup>180</sup>.

Vaikka *maisema* on kuvaus arvomaailman toiminnasta, niin sillä on paljon toiminnallisia yhtäläisyyksiä arkitodellisuuteen. Nostamalla katseen omista arvoista voi nähdä, että ne ovat (ainakin ihmisillä) sidottuja vahvasti muihin ympärillämme. Yksilön kukoistaminen riippuu sosiaalisesta toiminnasta, muiden tarjoaman inhimillisen yhteyden tavoittamisesta ja yhteisten merkitysten luomisesta<sup>181</sup>. Kun huomioimme Harrisin saaman kritiikin individualismin korostajana ja tuomme sen mukaan metaforaan, syntyy kuva, jossa arvot eivät välttämättä ole tärkein osa tätä metaforaa. Merkittävintä tuntuu olevan se, kuinka *maiseman* sisällä **toimitaan**.

Kymmenien vuosien tutkimuksen jälkeen Mark Johnson päätyi omaan lopputulokseensa siitä, mikä on moraalisen toiminnan tieteellinen perusta, ja eristi termin *tunnollisuus* (tai tunnontarkkuus, conscientiousness)<sup>182</sup>. Tämä tarkoittaa velvollisuutta huomioida ympäristöään ja moraalisia valintoja, jotka ovat vasta tulossa, ja tavoitteita, jotka eivät välttämättä ole edes omiasi. Sen omaksuminen Harrisin skeemaan on helppoa, koska metafora käsittää virtuaalisen ympäristön, jossa liikkuminen mahdollistaa huomioiden tekemisen. Mutta jos Johnsonin valitsema arvo liitetään *maisemaan*, niin muuttuuko sen rakenne tällöin – tai vaihtoehtoisesti tuleeeko siitä sopimaton Johnsonin kognitiivisiin tutkimuksiin?

Minusta metafora säilyy muuttumattomana, koska se sisältää jo implisiittisesti elementit *liikkuminen* ja *tarkkailu*. Onhan koko metaforan tarkoitus olla jotain, millä mallintaa ulkomaailmassa tapahtuvia asioita, ja suhteuttaa niitä omaan hyvinvointiin. *Tunnollisuus* ei myöskään ole käsite, jolla voisi korvata nousevan, laskevan ja muilla tavoin elävän maaperän. Se on jatkuva huomion kiinnittämisen tila ilman spatiaalista ulottuvuutta.

---

<sup>179</sup> Johnson 2014, 96-106

<sup>180</sup> Lakoff 2003, 14-17

<sup>181</sup> Johnson 2014, 86-87

<sup>182</sup> Johnson 2014, 198-202

Johnsonin mukaan on myös otettava huomioon, ettei ihmisellä ole kaikkennäkevää näkökulmaa mihinkään asiaan, vaan uusia tieteellisiä paradigmoja on tapahtunut kautta aikojen. Tästä syystä ei tule olettaa, että oma päämäärä ei vaihtuisi arvojen pysyessä samoina, tai että kerran saavutettu päämäärä pysyisi muuttumattomana<sup>183</sup>. Hänestä on myös selvää, että on olemassa muita arvoja ja päämääriä, joiden validius voi olla yhtä perusteltua kuin omamme, eikä ilman niiden näkemistä voi olla olemassa moraalista päätöksentekoa<sup>184</sup>. Tämä viittaa minusta Harrisin metaforan kohdalla siihen, että muiden huippujen olemassaolo on yhtä tärkeä havainto kuin se, missä itse sijaitsee tällä havaitsemansa huipun rinteellä. Jos tartutaan hänen ehdottamaansa juurimetaforaan, niin vertauskuva muiden hyvinvoinnin merkityksestä näissä kahdessa metaforassa nousee esiin hänen antamastaan hypoteesista koskien lastenlääkärillä käyntiä:

When I take my daughter to the hospital, I am naturally more concerned about her than I am about the other children in the lobby. I do not, however, expect the hospital staff to share my bias. In fact, given time to reflect about it, I realize that I would not want them to. How could such a denial of my self-interest actually be in the service of my self-interest? Well, first, there are many more ways for a system to be biased against me than in my favour, and I know that I will benefit from a fair system far more than I will from one that can be easily corrupted. I also happen to care about other people, and this experience of empathy deeply matters to me. I feel better as a person valuing fairness, and I want my daughter to become a person who shares this value. And how would I feel if the physician attending my daughter actually shared my bias for her and viewed her as far more important than the other patients under his care? Frankly, it would give me the creeps.<sup>185</sup>

Jos nostaa katseensa *maisemassa* ja näkee muiden tavoitteet ymmärtäen niiden validiuden, niin silloin on kognitiivisesti hyvin samanlaisessa paikassa kuin tarinan sairaala. Käyttämällä *tunnollisuutta* (eli järkeilemällä riittävästi) nähdäkseen päällimmäisinä intuitiosta kumpuavien tunteiden ohi, voi huomata oman ja muiden päämäärien välillä olevat vaikutussuhteet. Sekä Harris että Johnson ovat argumentoineet vahvasti tunteisiin pohjautuvaa päätöksentekoa vastaan, joka näkyy tiivistettynä tässä katkelmassa. Hyvinvointivaltioiden terveydenhuolto perustuu reiludelle ja resurssien ohjaamiseen vakavimmin sairaille. Vaikka Harris ei pyrkinyt tässä katkelmassa osoittamaan metaforansa toimivuutta (esipuhe on vain kooste erilaisista ongelmia, joita hänen argumenttinsa pyrkivät purkamaan), niin se millä tavoin hän *toimi ja asennoitui* kertomuksessa sopii yhteen Johnsonin kuvaamaan tunnollisuus-periaatteen kanssa.

Harrisin metaforan ydin ei välttämättä olekaan siinä, että se on rakennettu hyvinvoinnille ja sen saavuttamiselle, vaan siinä, että *maisema* huomioi erilaiset tilanteet ja niiden kontekstit,

---

<sup>183</sup> Johnson 2014, 123-124

<sup>184</sup> Johnson 2014, 119-120

<sup>185</sup> Harris 2010a, 73

ainakin potentiaalisesti. Johnsonista tämä on ensisijaisen tärkeää moraalissa päätöksenteossa, koska yhden tilanteen konteksti liittyy melkein aina johonkin toiseen tilanteeseen – vähintään sen kontekstiin<sup>186</sup>. Polveileva loputtomien huippujen (tai ainakin siinä määrin miten eri ihmisillä on tavoitteita elämässään) viidakko visualisoi etiikkaa. Maaperän voi kuvitella sykkivän pienistä ja suurista vastoinkäymisistä, joita vastaan ihmiset kuitenkin elinvoimaisesti työntävät, aina ylämäkeen. Tai nähdä horisontin muotojen siirtyilevän ihmisten seisahtuessa ja luodessa katseensa ympärilleen ja havaitessaan, ettei polku jatku enää ylemmäs, mutta juuri sopivan loivasti oikealle kääntymällä heille ilmaantuu uusi, entistä ylevämpi tavoite.

#### 4.4 Metaforan vakaus

Käsittemetaforille on yhteistä yksinkertaistaminen siinä määrin, että tuntuu kuin niiden leksikaalisuus katoaisi pelkän rungon jäädessä paikoilleen. Esimerkiksi ajan käsittemetaphora on yksi viiva, jolla ei ole muita tuntomerkkejä kuin se, että *kuljemme sitä eteenpäin*. Yksinkertaistamalla tähän pisteeseen on vaikea nähdä, mitkä olisivat metaforasta saatavat hyödyt. Varsinkin kun jotkin semanttiset indikaattorit (kuten ”seuraavina viikkoina” ja ”edeltävinä viikkoina”<sup>187</sup>) tuntuvat toimivan päinvastaisesti suhteessa siihen, mitä odottaisi. Tähän auttaa sen muistaminen, että orientaatiometaphorat ovat *löytyneet luonnosta* ja näin ollen tieteen metodien mukaisia; dialektiikka sallii joitain ristiriitaisuuksia tekemättä tyhjäksi sitä abstraktia henkilökohtaista ja jaettua todellisuutta, josta sanat tulevat.

Tämän yksinkertaistamisen vaikutus mielissämme moninkertaistuu, kun puhutaan semanttisesti ja abstraktisti niin monimutkaisesta asiasta kuin moraalit. Yksi vahvimista vasta-argumenteista moraalit käsitteellistämislle on ollut tuntemattoman hegemonia eri konteksteissaan. Haluaisin ajatella, että ensikädessä yksinkertainen – mutta sovellettuna erinomaisen monikäyttöinen – *moraalinen maisema* -metaphora aiemmassa kahdessa alaluvussa kuvatussa muodossaan olisi tulevaisuuden tutkimusten kannalta käytännöllinen käsittemetaphora. Tämä muoto on aiemmin kuvattujen esimerkkien ja havaintojen kautta nostettu Harrisin kirjasta, mutta kohostin sen toimintamallia riittävästi, jotta *maiseman* voi teoriassa helposti selittää populaaritieteen tasolla kenelle tahansa.

Metaforan yksinkertaistaminen on mahdollisesti myös hedelmällistä, eikä ainoastaan kerro ihmisten moraalitesta päätöksenteosta; Johnsonin mukaan moraalit valinnat ajatellaan liian helposti *objektien* kautta (”sikiö on ihminen – tai ei”, ”abortti on väärin – tai ei”), kun tosiasiasa

---

<sup>186</sup> Johnson 2014, 94-96

<sup>187</sup> Lakoff 2003, 41

kontekstualisointi (kuka, miksi ja missä) on se, mitä kaivataan todelliseen moraaliseen päätöksentekoon<sup>188</sup>. Tämä ei ylläolevan analyysini valossa ole moraalirelativismia (”kaikilla on omat arvonsa”) vaan moraalikongruenssia; oma hyvinvointi on ensisijainen arvo, mutta se mukautuu suhteessa ympäröivään maailmaan.

Erilaiset moraalijärjestelmät ovat kilpailleet olemassaolostaan alati kutistuvassa maailmassa tuhansia vuosia. Periaatteessa meidän tarvitsee vain odottaa, kunnes ”vahvin selviää”. Maailma on tähän mennessä yhdenmukaistunut hyvin paljon. Globalisaation ja internetin vaikutus tehostaa tätä prosessia, eikä ole vaikea nähdä humanismin ja eläinoikeuksien läpäisevän vähitellen kaikkia Maailman kolkkia<sup>189</sup>. Kaikkia näitä hankkeita (jos on uskominen Harrisia) ajaa kuitenkin *hyvinvoinnin* pohjavire. Olisiko hyvinvoinnin maisemametafora yksinkertainen tapa sitoa erinäiset moraalifilosofiset (ja tietyllä tapaa esitieteelliset) hankkeet yhteen, vai onko kyseessä vain kehäpäätelmä – hyvinvointi on nämä hankkeet nielaiseva käärme, joka kasvattaa itsestään lisää hyvinvointia uusille hankkeille tuoreissa hyvinvointivaltioissa.

”Moraalinen fundamentalismi on epämoraalista”<sup>190</sup> ja ”Chomskylaiset käsitteistöt eivät toimi”<sup>191</sup> ja ovat jopa haitallisia<sup>192</sup>, mutta moraalikongruenssi ei ole fundamentalistista (koska se antaa tilaa muille) tai universaalia (muuten kuin näyttämällä, että kaikella tietoisella toiminnalla on jokin tavoite). Tästä voimme johtaa monia keskusteluja alkaen siitä, onko taide tietoista toimintaa tai voiko sen arvo ohittaa hyvinvoinnin (joku saattaisi sanoa että taide > elämä). Eikä mikään tavoiteltava hyvä asia (edes tavoitteita metatasolla kuvaava käsittemetafora) ole suojassa ensimmäiseltä kysymykseltä ”miksi X on hyvä”<sup>193</sup>.

Miten kauas moraalikongruenssi sitten kantaisi, jos *maisema* tulisi käyttöön? Tieteen retoriikan sanasto muuttuu melko nopeasti. Pahiten muutoksesta kärsivät tieteenalojen alkumetreillä käyttöön otetut ja näennäisen vakaisiin ilmiöihin liitetyt sanat kuten *auringonnousu*, *alkuräjähdyks*, *eetteri*, *atomi* tai *puuttuva lenkki*. Tieteenalan kehittyessä pysyviksi ja/tai jakamattomiksi luultuja ilmiöitä kuvanneet metaforiset termit muuttuvat osaksi arkisanastoa menettäen alkuperäisen merkityksensä, toisinaan hämmennystä aiheuttaen. Seuraavassa luvussa erittelen joitakin metaforia, joille on käynyt näin, ja pyrin luomaan ennusteen *moraalisen maiseman* toimivuudesta kulttuurisesti.

---

<sup>188</sup> Johnson 2014, 99-102

<sup>189</sup> Johnson 2014, 125-129

<sup>190</sup> Johnson 2014, 163-189

<sup>191</sup> Johnson 2014, 142-153

<sup>192</sup> Johnson 2014, 84

<sup>193</sup> Johnson 2014, 135

## 4.5 Kuolleet metaforat ja moraalien käsittemetafora

Lakoffin ja Johnsonin huomio *skeemoista* kuolleina metaforina on hyödyllinen myös silloin, kun ajattelemme väärin ymmärrettyjä tieteellisiä kielikuvia. Grossin mukaan järkevä tieteellinen metafora perustuu tieteelliselle aineistolle, ja kattaa alueensa kokonaan. Hyvänä esimerkkinä toimii Darwinin *Lajien synty* -kirjassaan rakentama *elämän puu* -metafora, jonka voi pilkkoa pienempiin osiinsa (*lehtiin* ja *oksiin*), vaikka se onkin kirjassa rakennettu argumenttien sarjan kautta pienemmistä skeemoista kohti suurempaa.<sup>194</sup>

Yksi tapa, jolla kuollut metafora voi epäonnistua skeemana on se, että jäljelle jäänyt skeema ei kata riittävästi tieteellistä pinta-alaa. Näin on käynyt esimerkiksi kansankieleen vahvasti juurtuneen *puuttuvan lenkin* kanssa, joka on kyllä toimiva johdannainen populaatioiden periytyvyyden mielikuvasta, mutta antaa aivan liian rajatun kuvan tästä periytyvyydestä. Mediassa ja internetin foorumeilla näkee usein jonkinlaisen version tästä. Jos puhujana on joku, joka ei ole vielä ymmärtänyt evoluution toimintamallia ja siksi vastustaa teoriaa virheellisenä, voi hänen kuulla haluavan nähdä jonkinlaisen välimuodon esimerkiksi ihmisten ja muiden apinoiden väliltä, joka ei muistuttaisi paljon kumpaakaan. Tämä tulee luultavasti siitä olettamuksesta, että *puuttuva lenkki* antaa hyvin eksentrisen kuvan eliöstä, joka on yhä löytymättä, ja se ei silloin voisi muistuttaa paljon morfologisesti mitään aiemmin nähtyä. Silloinkin, kun puhujana on tieteellisesti ajattelemaan harjaantunut henkilö, voi metonymisten kielikuvien käyttäminen olla haitallista, jos hänen täytyy antaa nopea katsaus johonkin fossiiliin tai käsitteeseen, josta hän puhuu. Viestin sisältö saattaa pahimmillaan muistuttaa disinformaatiota, kuten kävi ”Idan” kohdalla.<sup>195</sup>

Richard Dawkins teroittaa tieteellistä mieltä huomaamaan tämän semanttisen virheen kirjansa *Ancestor's Tale* ihmisapinoita käsittelevässä luvussa:

We must not assume, as many laymen do, that our ancestors were chimpanzees. Indeed, the very phrase “missing link” is suggestive of this misunderstanding. You still hear people saying things like, “Well, if we are descended from chimpanzees, why are there still chimpanzees around?”<sup>196</sup>

Jatkumoitte kuvaavat metaforat siis joko yksinkertaistavat jatkumoitte toimiessaan virheellisesti, niin että ne eivät enää vaikuta pitävän sisällään kokemushorisonttiin sisältyviä nyanseja – kuten Idan tapauksessa – tai vastaavasti vääristävät sitä, kuinka jatkumon nähdään toimivan – kuten Dawkinsin huomauttamassa tilanteessa, jossa *puuttuva lenkki* ei ole kahden nykyisen lajin välinen, vaikka suurella yleisöllä on niin tapana luulla. Tällaiset seikat ovat

<sup>194</sup> Gross 2006, 15

<sup>195</sup> National Geographic (2009)

<sup>196</sup> Dawkins 2004, 91

oleellisia, kun tarkoituksena on rakentaa suuren kokemushorisontin käsittävä tieteellinen skeema, kuten moraalien käsittemetafora.

*Puuttuva lenkki* on yleistajuisia kommentteja heitellessä kuitenkin aivan sopiva kielikuva kuvaamaan monia evolutiivisia välimuotoja. Siitä tulee ongelma, kun sen nähdään viittaavan suureen määrään tieteellistä aineistoa, eikä vain toimivan aasinsiltana enemmän aineistoa käsittävään keskusteluun aiheesta. Toinen hyvä syy säästää joitain tieteellisiä kielikuvia on niiden retorinen voima kontrastin aiheuttajina. Tämä Darwinin kuuluisa ja usein lainattu lausahdus on nokkela olkiukon kaato, jonka voi aina muotoilla uudelleen oman teesinsä tueksi:

To suppose that the eye, with all its inimitable contrivances for adjusting the focus to different distances, for admitting different amounts of light, and for the correction of spherical and chromatic aberration, could have been formed by natural selection, seems, I freely confess, absurd in the highest possible degree.<sup>197</sup>

Ylläolevaa kappaletta seuraavissa lauseissa Darwin alkoi ”lyömään pöytään” kaikkia havaitsemiaan todisteita silmän evoluutiosta. Kun välitetään tietoa ihmiseltä toiselle, niin joskus on hyvä laittaa oppija ensin kyseenalaistamaan tai asettamaan ehtoja sille informaatiolle, jota hän valmistautuu ottamaan vastaan. Tehdessään näin oppija kiinnittää parempaa huomiota tarjotun tiedon yksityiskohtiin, ja omaksuu tehokkaammin ne mallit jotka sopivat hänen aiempaan ajatteluunsa. Käänteinen järjestys on kenties radikaalein tieteellisen argumentoinnin järjestyksistä, ja järjestys on varsinkin nykyään keskeistä tieteellisten ajatusten välittämiselle.

Indeed, during the four centuries off modern science, order has become more rather than less important, more rather than less rigid. Currently form is so vital a component that no paper can be published that does not adhere closely to the formal rules.<sup>198</sup>

Kun metaforia käytetään luomaan jännitettä vastaanotettavan tiedon ja niitä vastustavan aiemman ymmärryksen välillä, niin joskus harvoin myös sellaista metaforaa voidaan käyttää positiiviseen argumentointiin, joka on nimenomaan rakennettu osoittamaan vastaanotettava tieto epäluotettavaksi. Vahvin kokemukseni tästä on *reuna*-metafora Michael Behen kirjassa *Edge of Evolution*, josta aion tehdä kandidaatintutkielmani. Sittemmin hylkäsin ajatuksen, koska tieteen retoriikan näkökulmia on turhauttavaa käyttää pseudotieteisiin niiden jättäessä monesti huomiotta osan tutkimuksissa ilmenevästä aineistosta tai tukeutuessa vertaisarvioimattomaan aineistoon.

Lyhykäisyydessään *reuna*-metaforan semanttinen uudelleenasettelu menee näin: Behe argumentoi, että todennäköisyys yhden geneettisen koodin muutokselle ympäristön valinnan kautta on liian pieni, että tämä muutos olisi, ympäristöstä riippuen, voinut tapahtua miljardeja

<sup>197</sup> Darwin 1872, Chapter 6

<sup>198</sup> Gross 2006, 29



kertoja kuluneen luonnonhistorian aikana ilman ulkopuolista apua. Tätä todennäköisyyden ongelmaa hän kutsui *reunaksi*.

Huomioin, että muistamalla kasaantuvien geenimuutosten bayesialaisen luonteen eli sen, että muuttunut geneettinen koodi kantaa mukanaan myös aikaisempien sukupolvien muutoksia, voimme pitää myös mielessämme ettei geneettinen materiaali missään sukupolvessa ”lähde nollasta”. On myös tärkeää huomata, että vähittäinen muutos tapahtuu yhtä aikaa koko populaatiossa. Hyödylliset mutaatiot eivät siis ole peräisin yhdestä yksilöstä kerrallaan, vaan ne monistuvat jälkeläisiä saadessa ja suodattuvat myöhempään sukupolviin luonnonvalinnan kautta samalla, kun haitalliset mutaatiot vähentävät niitä omaavien yksilöiden jälkeläisten määrää. Tämä on hiukan samantapainen semanttinen virhe kuin *puuttuvan lenkin* kohdalla, ero jonka Richard Dawkins määritteli kirjassaan *Climbing Mount Improbable*.

It is grindingly, creakingly, crashingly obvious that, if Darwinism were really a theory of chance, it couldn't work. You don't need to be a mathematician or physicist to calculate that an eye or a haemoglobin molecule would take from here to infinity to self-assemble by sheer higgledy-piggledy luck. Far from being a difficulty peculiar to Darwinism, the astronomic improbability of eyes and knees, enzymes and elbow joints and all the other living wonders is precisely the problem that any theory of life must solve, and that Darwinism uniquely does solve. It solves it by breaking the improbability up into small, manageable parts, smearing out the luck needed, going round the back of Mount Improbable and crawling up the gentle slopes, inch by million-year inch.<sup>199</sup>

Tästä seuraa, että *reuna* onkin *aita*, jonka yli on mahdollista päästä, ja koska jokaisen *aidan* jälkeen eliöiden on mahdollista tehdä entistä epätodennäköisempiä *nousuja*, niin voimme puhua *askelmista*. Myös jokainen laji *nousee* näitä *askelmia* hiukan eri vauhtia ja eri suuntiin, mistä seuraa luonnon monimuotoisuus. Tämän johdosta olen käsittänyt muuttuneen metaforan *evoluution amfiteatteriksi* ja käytän sen alkuperäistä muotoa *aitaa* usein muistuttamaan itseäni *epätodennäköisen* ja *evoluutiivisen* kontrastista, näin omaksuen sen argumentoivana elementtinä omaan käsitteistööni. Olen avannut tämän skeeman toimintaa muutaman kerran keskusteluissa, ja ollut positiivisesti yllättynyt sen tehosta populaatiogenetiikan selventämisessä maallikolle.

Näistä esimerkeistä voi huomata, että skeemojen ja metaforien yhteyden katketessakin skeemat käyttäytyvät kuin metaforat siinä, että niiden merkitys on **riippuvainen käyttäjänsä tietojen laajuudesta ja asenteista**. Nämä erot ihmisten kokemushorisonteissa voivat saada saman skeeman toimimaan hyvin eri tavoin, mutta niiden toimintaa voi muuttaa suuntaamalla niiden *semanttinen kohde* uudelleen argumentoimalla ja tarjoamalla uusia tietoja.

---

<sup>199</sup> Dawkins 1996, 67-68

Palataanpa moraalikongruenssiin. Vuoden 2016 Suomen diskursseissa on havaittavissa sille synonyymejä, jotka nousevat nettipalstojen keskusteluihin ja lehtien otsikoihin kansan kätkettyjen skeemojen kalisteluista. *Suvaitsevainen* on henkilö, joka kannattaa ihmisoikeuksien ja huonoosaisten auttamisen perusteella maahanmuuttoa ja monikulttuurisuutta. ”Suvaita” on terminä melkein sama kuin ”sopeutua”, mukautua. Suvaitsevyyden sanaston myötä on alettu puhua ”suvakista”, joka yhdistää ylläolevan termin ”vajakkiin”. Suvaitsevaisen vajavaisuus on ilmeisesti heikko patrioottinen vakaumus, joka antaa periksi näkemättä selkeää rajaa suomalaisten ja ulkomaalaisten välillä. Tämän kantasuomalaisen diskurssin myötä joustaminen, kongruenssi, nähdään negatiivisena.

Tasa-arvoisuuskaan ei ole sukupuolten ja seksuaalisten vähemmistöjen kohdalla vielä status quo, vaan sitä varten tehdään jonkin verran lainsäädännöllisiä töitä ja arvopohjan uudelleentarkistusta. Tämä tarkoittaa yhteiskunnallisten tavoitteiden uudelleen suuntaamista niin, etteivät ne ole jonkin väestöryhmän tavoitteiden ja hyvinvoinnin tiellä. Nähdäkseni voidaan puhua näkökentän laajentamisesta käsittämään normatiivisista moraalisisista huipuista selkeästi erillisiä huippuja. Tästä näkökulman laajentamisesta aletaan puhua ”homosaationa” tai ”feminatsiutena”, koska se sotkee ”normaalin” suomalaisen tavan tarkastella maailmaa. Näin moraalisisessa horisontissa toisten huippujen huomioiminen tuomitaan suomalaisen *huippuasiantuntijuuden* mädättämisenä, koska vain yksi heteronormatiivinen tavoite koetaan sopivaksi tarkastella.

Vihapuhe on antropologisissa järjestelmissä yksi merkittävimmistä asenteisiin vaikuttajista. Kun ihmiset alkavat kiinnittämään huomiota siihen millä tavoin heidän hetkelliset sanansa voivat satuttaa muita pitkällä aikavälillä, kiinnitetään huomiota ei vain siihen, minne ollaan matkalla, vaan myös siihen, mikä moraalisisessa horisontissa *verbalisoidaan* määränpääksi. Tämäkin tarkastelu voi tuntua stand up -koomikon tai poliitikon henkilökohtaisessa homeostaasissa, jolloin aletaan puhua liian pitkälle menevästä poliittisesta korrektiudesta. Vihapuheen moraalisen ongelmanasettelun kautta nähdään, että jo silmien nostaminen ylös omista jalkateristä on vaikeaa riittävän vahvasti omaa moraalista polkuaan asteleville.

Näiden esimerkkien kautta huomataan, ettei moraalikongruenssin opettaminen auktoriteetin kautta ole toiminut, vaan ihmiset huomaavat moraaliset ongelmat lähinnä oman henkilökohtaisen homeostaasin häiriöiden kautta – ollessaan itse se moraalinen uhri, jonka eteneminen kohti päämäärää on estetty, tai kenties päätyessään mainitun uhrin seuraan samaan tapaan kuin novellissa ”Jotka Omelasista poistuvat”. Tämä kuitenkin on minusta enemmän semanttinen kuin millään erityisellä tavalla diskursiivinen ongelma – tai edes yhteiskunnallinen, vaikka sen

ratkaisemisella voikin olla yhteiskunnallisia vaikutuksia. Jos käytössämme on sanasto sille, mikä on ”väärin”<sup>200</sup>, eli muiden vapaiden ihmisten estäminen saavuttamasta omia tavoitteitaan, kun nämä tavoitteet eivät vahingoita muita, niin hyvin monenlaisista ongelmista keskustelu ja niiden ratkaisu helpottuu.

Populaatiogenetiikasta voi jopa löytää analogian ylläkuvatuille moraalisisille ongelmanasetteluille: eri lajit eivät ole irrallaan toisistaan siten, että niitä yhdistäisi jokin puuttuva lenkki, mikäli sen vain löytäisi, vaan ovat päätyneet ekologisiin lokeroihinsa omia ensinäkemältä kätkeytyjä polkujaan. Ne ovat kulkeneet saman amfiteatterin portaita hiukan eri suuntiin, ja ainoastaan oma tyytyväisyytemme ”aitiopaikkoihimme” saa näkemään muiden lajien sijainnit epäedullisina (luonnonvastaisina, koska näkökulmastamme luonnollisin olotila on ihmisyyttä). Niillä on siis jokaisella oma evolutiivinen historiansa (aivan kuten ihmisillä), eivätkä ne ole poikkeavuudestaan huolimatta ”alempia” versioita ihmisistä. Niiden ominaisuudet ovat seurausta kaikille eliöille yhteisestä prosessista, jossa tuotetaan itsen kanssa lähes identtisiä jälkeläisiä, jotka sopeutuvat ympäristön paineeseen sukupolvien kuluessa.

Samoin eri ihmisryhmät ja -yksilöt voivat tavoitella erilaisia asioita jo kulkemansa polun takia – tämä polku voi pitää sisällään psykologisia, filosofisia, geneettisiä tai taloudellisia syitä – mutta jokin normatiivisen enemmistön vaatima ominaisuus ei voi muuttaa yhtä huippua tavoittelevaa subjektia toiseksi. Normatiivinen versio subjektista käsitetään moraalisesti parempana ja epänormatiivinen on tässä mielessä jäänyt jotenkin jälkeen – toisinaan sen nähdään taantuneen normatiivisesta tavoitteesta. Tätä aihepiiriä käsittelemäni analysoidessani konservatiivisen terveysmetaforan staattisuutta, jonka takia konventionaalisesta poikkeavat toimintamallit koetaan sairaina, vaikka epäkonventionaalisuudessa olisi kyseessä hyvinvointia lisäävä toiminta. Ihmislailla on toisin sanoen monia kaikille yhteisiä perustarpeita, jotka tuottavat elämässämme hyvin samanlaisia skeemoja, vaikka toiminta, joka näistä skeemoista seuraa, näyttäisi erilaiselta. Mieleeni nousee huudahdus 90-luvulta: ”Kaikki erilaisia, kaikki samanarvoisia!”.

*Moraalisen maiseman* tapauksessa samanarvoisuus ei ole vain mielipide, abstrakti käsite, vaan konkreettista toimintaa, verbi. Tätä arvopohjaista toimintaa olen tutkielmassani dekonstruoinnut eri tavoin pyrkien muuttamaan tuntemattoman hegemonian aiheuttamaa arvojen abstraktia luonnetta ja osoittamaan, että biologisen homeostaasin analogian kautta konkreettinen hyvinvoinnin arvo(stus) on mahdollista objektiivisesti asettaa muiden tavoitteiden edelle.

Aivan kuten olen tässä luvussa purkanut muitakin metaforia koskevia diskursseja tehden havaintoja siitä, millä tavoin metaforat ovat tulleet väärin ymmärretyiksi kattaessaan puutteellisen

---

<sup>200</sup> kts. *epäeettistä, lyhytkatseista, takaperoista, jumiutunutta, moraalitonta*

tai virheellisen skeeman niiden taustalla, niin myös *moraalisen datan* uudelleenlaskenta ja järjestely diskursseissa voi ratkaista ristiriitoja yhteiskunnallisella tasolla. Yleensä tuo data kuitenkin on ”vain” yhteiskunnan toiseuttaman subjektin kokema potentiaalinen hyvinvointi tai kärsimys – ne tähän tutkielmaan mahtumattomat nyanssit, jotka mainitsin aiemmissa luvuissa.

## 5 PÄÄTÄNTÖ

Tämä tutkimus on käsitellyt Sam Harrisin kirjassa *The Moral Landscape – How Science Can Determine Human Values* esiintyviä retorisia keinoja ja metaforia. Tutkimus lähti oletuksesta, että nämä noudattaisivat jollakin tapaa luonnontieteissä esiintyviä diskursseja, koska Harris pyrkii teoksessaan luomaan luonnontieteellisen näkökulman moraalin semantiikkaan. Olen nostanut kirjan sisällöstä keskeiseksi teoksen otsikon mukaisen moraalin käsittemetaforan, jossa moraalinen hyvä ja paha voidaan käsittää määreinä ihmisten hyvinvoinnin kasvua mukailleen.

Olen käyttänyt päälähteinäni metaforien tutkimuksessa George Lakoffin ja Mark Johnsonin tuottamia tekstejä. Tieteellisen retoriikan tutkimuksessa käytin klassisia retoriikan määritelmiä ja Alan G. Grossin teoksia. Kaikista yllämainituista lähteistä koostui kattava teoriatausta ja ne auttoivat osaltaan myös intertekstuaalisen tutkimuksen kanssa. Monet havainnot erilaisista tieteellisistä teksteistä ja artikkeleista toimivat sekä teoreettisena taustana, että tämän tutkimuksen luonnontieteelliseen diskurssiin keskittyvän metodologian kautta myös vertailevana luentana.

Käytin tieteellisen retoriikan analyysia sen vahvistamiseen, että moraalin käsittemetaphora on riittävän sidottu luonnontieteellisen tutkimusstrategian diskurssiin sen käyttämiseksi länsimaalaisen ihmisen psykologisen profiilin kuvaajana. Kaikki tämän kuvaajan luonteesta ei ole luettavissa suoraan Harrisin teoksessa tekstin tasolta, vaan kohostui teoreettisen taustan myötä hermeneuttisen kehän varrella. Jos tätä psykologisen profiilin kuvaajaa käyttää tekstintutkimuksessa, voi henkilöhahmojen ja tekstintuottajien moraalisia näkemyksiä kuvata realistisilla ja hyvin perustelluilla tavoilla.

Jatkotutkimuksia *The Moral Landscape*sta ei minusta ole tarvetta tehdä, mutta kirjasta kohostettua moraalin käsittemetaphoraa voi hyödyntää niin tutkimusaineistona kuin teoreettisena taustana – varsinkin jos sen asettaa median ja kaunokirjallisuuden kontekstiin. Laajensin moraalin käsittemetaphoraa ja selvensin sen sisältämää aineistoa abstrahoimalla sen muodon liittyen kokemaamme arkitodellisuuden erityisesti Johnsonin käsitteistöä hyödyntäen. Tämä abstrahointi oli teoreettisella tasolla hedelmällistä ja avasi monia kirjallisuudentutkimuksen kannalta houkuttelevia polkuja moraalisten diskurssien tutkimiseen.

Käsittelin tutkimuksessa vain osittain yhtä kaunokirjallista teosta, Ursula Le Guinin novellia ”Jotka Omelasista poistuvat”, mutta minusta on luontevaa ja helppoa asettaa Harrisin käsittemetaphora myös muissa teoksissa henkilöhahmojen välisten jännitteiden ja tekemien valintojen tutkimustaustan kontekstiksi. Taiteentutkimuksessa ylipäätään on minusta hyödyllistä,

jos kokemushorisontin yhteyteen voidaan asettaa tutkimuksen työkaluksi tämä moraalin käsittemetafora.

Tulevia tutkimuksia ajatellen on houkuttelevaa tarttua joihinkin yhteiskunnallisesti moraalisiin pidettyihin aiheisiin ja katsoa, onko niillä todella ihmisten hyvinvointiin liittyviä syitä moraalin käsittemetaforan valossa, vai aktivoiko moraalisiin koettuihin aiheisiin kohdistuvia puheakteja jotkin muut syyt. Viimeisessä luvussa loin nopean katsauksen joihinkin usein esille nostettuihin aiheisiin tämänpäiväisessä mediassa ja miten näitä aiheita on mahdollista purkaa tutkimalla Johnsonin käyttämiä skeemojen ja metaforien malleja. Yhdistämällä näiden mallien kuvaukset Harrisin kirjassa luotuun moraalin käsittemetaforaan on mahdollista dekonstruoida monenlaisia latautuneita puheakteja ja vastata niihin eettisesti positiivisella tavalla.

Tässä tutkimuksessa esiintyi keskeisenä myös juurimetaforan käsite. Moraalin käsittemetaforan juurimetaforana toimi Harrisin kirjassa ”terveydenhuolto”. Terveystieteitä ei kuitenkaan missään kohtaa tätä tutkimusta määritelty sen tarkemmin käsitteen yleistajuisuuden takia. Tarkka määrittely terveydenhuollon kaltaiselle suurelle elementille yhteiskunnassa on huono idea myös siksi, että hyvinkin tehty määrittely jättäisi luultavasti jotain yllättävällä tavalla keskeistä pois kuvauksesta. Lisäksi terveydenhuolto on käsitteenä riippuvainen sen muutoksista ja kontekstista yhteiskunnassa. Juurimetaforat ovat jatkotutkimusta ajatellen hyödyllinen tapa kontekstualisoida ja laajentaa yleensä hyvin abstrakteja moraalisia diskursseja ja niitä synnyttäneitä kognitiivisia viitekehyksiä.

Moraalisten diskurssien tutkimus kirjallisuudessa on yleensä painottunut tutkimaan henkilöhahmojen ja tekstintuottajien kulttuurista taustaa ja pienempiä sosiaalisia konteksteja moraalisiin vaikuttajina teoksessa. Tämä tarkoittaa, että hyväksymme yleisinä faktoina erilaiset moraaliset säännöt, jotka ovat vallinneet mainituissa kulttuureissa ja sosiaalisissa konteksteissa. Moraalin käsittemetafora kuitenkin avasi tavan puhua henkilöhahmojen (jotka ovat aina jollakin tavalla representaatioita todellisten ihmisten psykologisista tiloista) skeemoista ja kognitiivisten metaforien ilmiöistä moraalisiin suhteeseen. Johnsonin mukaan kirjallisuuden hahmot ovat tärkeitä aineistoja moraalintutkimuksessa.

Kirjallisuuden hahmojen erityinen arvostus on minusta järkevää, koska hahmoihin on yleensä kirjoitettu auki hyvin kolmiulotteisia psykologisia profiileja, ja narratiivien kautta avattu miten nämä profiilit vaikuttavat hahmojen toimintaan. Toiminta on koitettu kirjoittaa mahdollisimman realistiseksi ainakin psykologisella tasolla, eli toisin sanoen, vaikka tekstissä olisikin fantastisia elementtejä, on hyvä henkilöahmo psykologialtaan yleensä uskottava moraalisesti. Hyvässä henkilöahmossa on siis kirjoitettu auki, miksi hän tekee mitä tekee, ja nämä syyt ovat

muunnettavissa käsittemetaforien muotoon tekstin temporaalisten, spatiaalisten ja psykologisten siirtymien kautta samoja metodeja ja teoreettista taustaa hyödyntäen kuin tosielämän ihmiset. Harrisin laatima moraalien käsittemetafora on lähtökohtaisesti vaikea avata, mutta jos sen elementit karsii keskeisiin termeihinsä ja yhdistää eri tavoin ihmisen kognitiivis-fysiologiseen perustaan, kuten olen tässä tutkielmassani tehnyt, on avattu käsittemetafora hedelmällinen jatke kirjallisuudentutkimuksen teoriaan. Se myös tarkentaa moraalien ilmentymien esiintymistä kirjallisuuden ja kulttuurin tutkimuksen aineistossa, koska moraalien käsittemetafora on tässä tutkimuksessa avatun henkisen homeostaasin tulkinnan ja analyysin kautta rakenteeltaan selkeä.

## 6 LÄHTEET

Painetut lähteet:

Blackmore, Susan (1999) *The Meme Machine*, New York; Oxford University Press.

Darwin, Charles (1872) *The Origin of Species*, 6th ed. Lontoo: Senate.

Dawkins, Richard (1996) *Climbing Mount Improbable*. New York: W. W. Norton & Company.

Dawkins, Richard (2004) *The Ancestor's Tale*. Boston: Houghton Mifflin.

Dennett, Daniel (1984) *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting*. Cambridge: MIT press.

Dennett, Daniel C. (1995) *Darwin's Dangerous Idea*. New York: Simon & Schuster.

Eemeren, Franz H. van (1992) *Argumentation*. Alphen aan den Rijn: Kluwer Academic Publishers.

Eemeren, Franz H. van & Grootendorst, Rob (2004) *A systematic theory of argumentation: The pragma-dialectical approach*. Cambridge: Cambridge University Press.

Goatly, Andrew (2007) *Washing the Brain: Metaphor and Hidden Ideology*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.

Gross, Alan G. (2000) *Rereading Aristotle's Rhetoric*. Carbondale: Southern Illinois University.

Gross, Alan G. (2006) *Starring the Text: The Place of Rhetoric in Science Studies*. Carbondale: Southern Illinois University.

Haidt, Jonathan (2006) *The Happiness Hypothesis*. London: Arrow Books.

Haidt, Jonathan (2012) *The Righteous Mind*. New York: Pantheon Books.

Hakulinen, Auli (2002) *Iso suomen kielioppi*. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.

Harris, Sam (2004) *The End Of Faith*. New York: W.W. Norton & Company.

Johnson, Mark (1987) *The Body in the Mind*. Chicago: The University of Chicago Press.

Johnson, Mark (2014) *Morality for Humans*. Chicago: The University of Chicago Press.

Lakoff, George (1988) *Meaning and Mental Representations*. Bloomington: Indiana University Press.



Lakoff, George (1999) *Philosophy In The Flesh*. New York: Basic Books.

Lakoff, George (2003) *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press.

Le Guin, Ursula (2005) ”Jotka Omelasista poistuvat” *Pimeälipas*. Suomennos Veikko Rekunen. Helsinki: Kirjava

Simon & Schuster (1995) *The Third Culture: Beyond the Scientific Revolution*. New York: Touchstone.

Sähköiset lähteet:

Bryner, Jeanna (2010) *Pondering the Future Makes Us Lean Forward, Literally* URL: <http://www.livescience.com/culture/moving-through-time-100129.html> (linkki tarkistettu: toukokuu 2016)

*Frequently Asked Questions on Female Genital Mutilation/Cutting* (2015) URL: <http://www.unfpa.org/gender/practices2.htm> (linkki tarkistettu: toukokuu 2016)

Crouch, Will (2013) *What is effective altruism?* URL: <http://blog.practicaethics.ox.ac.uk/2013/05/what-is-effective-altruism/> (linkki tarkistettu: heinäkuu 2016)

Dennett, Daniel (1991) *Origin of Selves* URL: <http://cogprints.org/257/1/originss.htm> (linkki tarkistettu: heinäkuu 2016)

Harris, Sam (2007) *Sam Harris on “dangers” of “atheism”* URL: [http://www.youtube.com/watch?v=3KG5s\\_-Khvg](http://www.youtube.com/watch?v=3KG5s_-Khvg) (linkki tarkistettu: heinäkuu 2016)

Harris, Sam (2009) *The Neural Correlates of Religious and Nonreligious Belief* URL: <http://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0007272> (linkki tarkistettu: heinäkuu 2016)

Harris, Sam (2010b) *Voices of Reason – Sam Harris: The Moral Landscape* URL: <http://www.youtube.com/watch?v=sTKf5cCm-9g> (linkki tarkistettu: toukokuu 2016)

Harris, Sam (2011) *We are Lost in Thought* URL: <https://www.edge.org/response-detail/11287> (linkki tarkistettu: heinäkuu 2016)

Harris, Sam (2016a) *The End of Faith Sessions 1* URL: <https://soundcloud.com/samharrisorg/the-end-of-faith-sessions-1#c=2095&> (linkki tarkistettu: heinäkuu 2016)

Harris (2016b) *Evolving Minds* URL: <https://soundcloud.com/samharrisorg/evolving-minds-a-conversation-with-jonathan-haidt> (linkki tarkistettu: heinäkuu 2016)

Eemeren, Franz H. van (1992) *Ethos, pathos and logos in Aristotle's Rhetoric: A re-examination*: URL <http://www.springerlink.com/content/13mlq8271p767144/> (linkki tarkistettu: toukokuu 2016)

Haidt, Jonathan (2014b) *Why I think Sam Harris is wrong about morality* URL: <http://righteousmind.com/why-i-think-sam-harris-is-wrong-about-morality/> (linkki tarkistettu: heinäkuu 2016)

Lauerma, Hannu (2012), *Breivikillä tuskin skitsofreniaa, selitys tekoon muualla* URL: [http://www.iltalehti.fi/ulkomaat/2012041115433739\\_ul.shtml](http://www.iltalehti.fi/ulkomaat/2012041115433739_ul.shtml) (linkki tarkistettu: heinäkuu 2016)

Le Guin, Ursula (1973), *The Ones Who Walk Away From Omelas* URL: <http://engl210-deykute.wikispaces.umb.edu/file/view/omelas.pdf> (linkki tarkistettu: heinäkuu 2016)

National Geographic (2009) *New Fossil Links Humans, Lemurs?* <http://news.nationalgeographic.com/news/2009/05/090519-missing-link-found.html>

Nishimoto, Shinji (2011) *Reconstructing Visual Experiences from Brain Activity Evoked by Natural Movies* URL: [http://ac.els-cdn.com/S0960982211009377/1-s2.0-S0960982211009377-main.pdf?\\_tid=28673ac0-49df-11e6-a9f4-0000aacb361&acdnat=1468513528\\_f12a22af9104c079de4d81aec6d81db8](http://ac.els-cdn.com/S0960982211009377/1-s2.0-S0960982211009377-main.pdf?_tid=28673ac0-49df-11e6-a9f4-0000aacb361&acdnat=1468513528_f12a22af9104c079de4d81aec6d81db8) (linkki tarkistettu: heinäkuu 2016)

Pava 2009, *The Exaggerated Claims of Evolutionary Psychologists* URL: <http://link.springer.com/article/10.1007%2Fs10551-008-9778-0> (linkki tarkistettu: heinäkuu 2016)

Pietarinen, Juhani (2015) *Filosofian tietosanakirja* URL: [http://filosofia.fi/node/6985#Etiikka\\_ja\\_moraali](http://filosofia.fi/node/6985#Etiikka_ja_moraali) (linkki tarkistettu: heinäkuu 2016)

Roberson, Debi (2006) *Colour Categories and Category Acquisition in Himba and English* URL: [https://www.researchgate.net/publication/43627151\\_Colour\\_categories\\_and\\_category\\_acquisition\\_in\\_Himba\\_and\\_English](https://www.researchgate.net/publication/43627151_Colour_categories_and_category_acquisition_in_Himba_and_English) (linkki tarkistettu: heinäkuu 2016)

Sadepäivänseisauksen blogiteksti (2010) URL: <http://sadepaivanseisaus.blogspot.com/2010/07/miksi-olen-agnostinen-panteisti.html> (linkki tarkistettu: toukokuu 2016)

*Statistical profile on female mutilation/cutting* (2011) [http://data.unicef.org/corecode/uploads/document6/uploaded\\_country\\_profiles/corecode/222/Countries/FGMC\\_GNB.pdf](http://data.unicef.org/corecode/uploads/document6/uploaded_country_profiles/corecode/222/Countries/FGMC_GNB.pdf) (linkki tarkistettu: toukokuu 2016)

*Women aged 15–49 subjected to female genital mutilation, two points in time* (2005) URL: <http://unstats.un.org/unsd/demographic/products/Worldswomen/Graphs/Graphs/Graph6.7.pdf> (linkki tarkistettu: toukokuu 2016)

The World Congress of Families (2016) *Natural family* URL:  
<http://www.worldcongress.org/natural-family.php> (linkki tarkistettu: heinäkuu 2016)

Vähämäki, Minna (2016) *Rawlsin oikeudenmukaisuusteoria* URL:  
[http://opinnot.internetix.fi/fi/muikku2materiaalit/lukio/fi/fi4/1.\\_yhteiskunta/08\\_rawls?C:D=hNhd.gXcq&m:selres=hNhd.gXcq](http://opinnot.internetix.fi/fi/muikku2materiaalit/lukio/fi/fi4/1._yhteiskunta/08_rawls?C:D=hNhd.gXcq&m:selres=hNhd.gXcq) (linkki tarkistettu: heinäkuu 2016)