Reports from the Department of Philosophy
University of Turku

HAVAINTO

Toimittaneet Hemmo Laiho & Miira Tuominen

Reports from the Department of Philosophy
Vol. 40

HAVAINTO

Suomen Filosofisen Yhdistyksen
yhden sanan kollokvion esitelmiä

Toimittaneet
Hemmo Laiho & Miira Tuominen

University of Turku
Finland

Copyright © 2018 Tekijät

SERIES EDITORS:

Olli Koistinen
Juha Räikkä

Department of Philosophy
University of Turku
FI-20014 Turku
Finland

ISSN 1457-9332
ISBN 978-951-29-7135-0 (Painettu)
ISBN 978-951-29-7136-7 (Sähköinen)

Painosalama Oy, Turku 2018

Sisällys

Toimittajilta 5

Havainto filosofian historiassa

PAULIINA REMES: Voiko havainnosta oppia? Platonistisen tietoteorian lähtökohdat 9

VISA HELENIUS: Lentävät kuvakalvot ”läpi aavojen ilmain” – Lucretiuksen kuvaoppi ja varhaista havainnon filosofiaa 28

JUHANA TOIVANEN: Havaitseminen jonakin – teema ja sen keskiaikaiset muunnelmat 36

VILI LÄHTEENMÄKI: Descartes ja sisäinen havainto 49

JANI SINOKKI: Descartes ja havainto 53

MARKKU ROINILA: Leibnizin pienet havainnot ja tunteiden muodostuminen 63

ARI KORHONEN: ”Ilmentymien tungos voisi täyttää sielumme”: Kant, transsendentaalinen deduktio ja kokemuksen ykseys 71

JANI KUKKOLA: Ajallisuus ja havainnon ulottuvaisuus – Heideggerin tulkinta Kantin skematismista 79

MATTI SAARNI: Kant havainnon objektiivisuudesta ja aistimuksista 90

JARI PALOMÄKI: Schopenhauerin paradoksi: “Maailma päässäni ja pääni maailmassa” 96

LAURI MYLLYMAA: Mielen ideasta todellisuuden kuvaan – Henri Bergsonin tulkinta ja kritiikki George Berkeleyn havaintokäsityksestä 102

Havainto, käsitteet, logiikka ja tieto

ILKKA NIINILUOTO: Havainnon logiikasta 111

ARTO MUTANEN JA ILPO HALONEN: Havainto ja interrogatiivimalli 119

MIKA PERÄLÄ: Onko havainnon käsite sittenkin kausaalinen? 131

VALTTERI ARSTILA: Havaintokokemusten kognitiivinen läpäisevyys 145

SIMO OINAS: Havainto, ympäristö ja käsitteellisen ja ei-käsitteellisen rajapinnat havainnossa 151

MIKA SUOJANEN: Havainto tunnistamisena 161

MARKUS LAMMENRANTA: Karteesinen skeptisismi 168

Havaintojen rajalla

HANNE APPELQVIST: Esteettinen havainto: kolme formalistista puheenvuoroa 177

SEPPO SAJAMA: Todellisuuden havaitsemisesta ja esittämisestä 189

SAMI PIHLSTRÖM: Havainto uskonnonfilosofiassa 196

MATTI TANELI: Kant radikaalin pahan olemassaolosta ja havaittavuudesta 203

ARTO LAITINEN: Moraalisista havainnoista 209

NINNI SUNI: Onko moraali-intuitio havainto moraalisista tosiasioista? 217

HEIDI HAANILA: Minä havainnon kokijana ja kohteena 224

MATIAS SLAVOV: Ajan havaitsemisesta: onko aika empiirinen käsite? 233

PAAVO PYLKKÄNEN: Voiko kvanttiobjektien liikeratoja havaita? 241

JARNO HIETALAHTI: Kun havainto ja odotus eivät kohtaa: huumorista ja hämmennyksestä 246

JOONA TAIPALE: Sosiaalinen havainto: affektiivisuus, empatia ja tunnustaminen 256

ANTTI REVONSUO: Havainto ja unennäkö tajunnanilmiöinä 263

Toimittajilta

Havainto koostuu pääosin lyhyistä kirjoituksista, jotka pohjautuvat Suomen Filosofisen Yhdistyksen Turun yliopistolla järjestämässä kollokviossa 9.–10.1.2017 pidettyihin esitelmiin. Kiitämme järjestelytoimikuntaa, Turun yliopistoa ja ennen muuta esitelmöitsijöitä tämän mieluisan tapahtuman mahdollistamisesta.

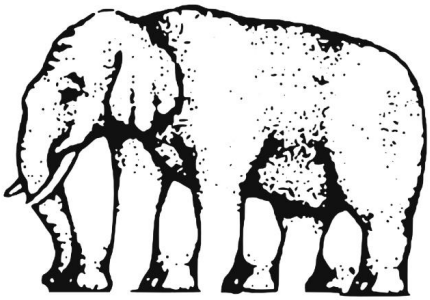
Tapahtuma oli sikäli historiallinen, että se jäi SFY:n ainakin toistaiseksi viimeiseksi niin sanotuksi yhden sanan kollokvioksi. Tässä 37. yhden sanan kollokviossa keskityttiin tuttuun tapaan isoon käsitteeseen, tällä kertaa ehkäpä poikkeuksellisen järkälemäiseen – havaintoon.

Havainto on paitsi mitä ilmeisimmillä tavalla jokaiselle tuttu asia, hyvin monimutkainen ilmiö. Antologian kirjoitusten moniaiheisuus – yhteisestä nimittäjästä huolimatta – paljastaa havainnon haastavuuden ja monimuotoisuuden myös filosofisen tutkimuksen kohteena.

Havainto-kollokvion pääpuhujina olivat Pauliina Remes ja Antti Revonsuo, joiden esitelmiin pohjautuvat artikkelit aloittavat ja päättävät antologian. Niissä ja väliin jäävissä 28 lyhyemmässä kirjoituksessa tarkastellaan havaintoa eri näkökulmista. Osa kirjoituksista edustaa perinteistä, epistemologisesti tai mielenfilosofisesti suuntautunutta havainnonfilosofiaa. Osassa tarkastellaan havainnon erityistapauksia tai jopa koetellaan havainnon käsitteen rajoja ja havainnon mahdollista roolia muilla filosofian osa-alueilla, esimerkiksi moraalifilosofiassa – havaintoa koskevaa empiiristä tutkimusta unohtamatta. Havaintoa tarkastelevia filosofianhistoriallisia lähteitä koskeva tutkimus on hyvin edustettuna. (Klassikkoteoksiin viittaamisessa käytetyt lyhenteet selviävät artikkeleiden kirjallisuusluetteloista.)

Paitsi että kokoelman kirjoitukset tarjoavat monipuolisen näkökulman havainnonfilosofiseen tutkimukseen, niiden on tarkoitus toimia ponnahduslautoina syvemmälle tutustumiselle käsiteltyihin aiheisiin ja niitä koskeviin jatkotutkimuksiin. Havaintoon liittyvät teemat ovat aina kiehtoneet filosofeja, eikä näy merkkejä siitä, että aihe olisi tyhjenemässä tai kiinnostus hiipumassa.

Turussa ja Jyväskylässä maaliskuussa 2018
Hemmo Laiho & Miira Tuominen



HAVAINTO

Suomen filosofisen yhdistyksen kollokvio
9.–10.1.2017 klo 10–18
Publicum, Turun yliopisto

Ohjelma:
www.filosofinenyhdistys.fi

SFY SUOMEN FILOSOFINEN YHDISTYS
Filosofiska Föreningen i Finland – Philosophical Society of Finland

Havainto filosofian historiassa

Voiko havainnosta oppia?
Platonistisen tietoteorian lähtökohdat

Pauliina Remes

Platonistiset havaintoteoriat nojaavat tyypillisesti kahteen taustaolettamukseen, jotka todennäköisesti tukevat toisiaan, joskaan eivät seuraa toisistaan loogisesti. Molemmat olettamukset ovat näkyvissä jo Platonilla itsellään, ja niitä toistetaan hieman eri muodoissa myöhemmissä antiikin platonismin vaiheissa: Havainnon katsotaan sisältävän jonkinasteista järjestäytyneisyyttä, jota pidetään järkikyvyn ominaisuutena, ja sielusta lähtöisin olevan aktiivisuuden roolia korostetaan havainnon ulkopuolisen objektin rinnalla tai joskus jopa kustannuksella. Tarkastellaksemme ensimmäistä oletusta lähemmin, havaitseminen ymmärretään siis aistikokemuksen ja uskomuksen yhdistelmäksi. Aistittavan ominaisuuden, kuten esimerkiksi pelkän värin, aistiminen ilman käsitteellis-älyllistä komponenttia nähdään hyvin köyhänä informaation muotona, hädin tuskin kognitiona, mikäli sitä aikuisen ihmisen tapauksessa ylipäätään voidaan muuten kuin käsitteellisesti erottaa uskomuksesta:

> Sokrates: Eikö se [sielu] havaitse kovan esineen kovuuden ja pehmeän esineen pehmeyden tuntoaistin avulla?
>
> Theaitetos: Havaitsee.
>
> Sokrates: Sen sijaan niiden olemusta, niiden olemassaoloa ja keskinäistä vastakkaisuutta sekä tämän vastakkaisuudenkin olemusta sielu pyrkii arvioimaan itse vertailemalla niitä keskenään.
>
> Theaitetos: Niin juuri.
>
> Sokrates: Ihmisillä ja eläimillä on siis luonnostaan jo syntymästään asti kyky havaita sellaista mikä tunkeutuu sieluun ruumiin aistimusten välityksellä. Sen sijaan kyky tehdä päätelmiä kaiken tällaisen olemuksesta ja hyödyllisyydestä syntyy työllä ja tuskalla, pitkän ja vaivalloisen kasvatuksen tuloksena, jos silloinkaan.
>
> Theaitetos: Aivan niin.
>
> Sokrates: Voiko sellainen tavoittaa totuuden joka ei pysty tavoittamaan asian olemusta?
>
> Theaitetos: Ei mitenkään.
>
> Sokrates: Ellei tavoita jonkin asian suhteen totuutta, voiko tietää tuon asian?

> Theaitetos: Miten se olisi mahdollista?
> Sokrates: Tieto ei siis ole kokemuksissa vaan niitä koskevissa päätelmissä, sillä asioiden olemuksen ja totuuden tavoittaminen näyttää olevan mahdollista jälkimmäisten avulla mutta edellisten avulla mahdotonta.
> (Platon, *Theaitetos* 186b-d.)

Tekstiotteen tulkinnassa on omat haasteensa, mutta erään uskottavan luennan mukaan aistikokemus ei yksinään voi sisältää edes ajatusta siitä, *että* joku on pehmeää tai kovaa, sillä tämä on jo järjen arvostelma (ks. esim. McDowell 1973, 191).[1] Silloin pelkkä aistikokemus esimerkiksi pehmeydestä olisi havaitsemisen tapa, joka on lähinnä eläimille ja ei-kielellisille lapsille ominainen, ja vaikeasti analysoitavissa. Aikuisten kokemusmaailmassa se mahdollisesti selittäisi niitä kokemuksen osa-alueita, joista emme ole suoraan, aktiivisen tietoisia tai joita emme tematisoi (esim. kokemukselle tyypillinen rikkaus joka jää aistipäätelmien ulkopuolelle). Kyseessä on siis ei-käsitteellinen, yksinkertainen tai ei-episteeminen havaitseminen. Tämän tulkinnan mukaan Platon ajattelisi, että kaikki muu inhimillinen havaitseminen sisältää uskomuselementtejä havaitusta asiasta: on eräänlainen järjen ja havaintokyvyn yhteinen uskomus, että jokin ominaisuus esimerkiksi on läsnä, että ominaisuuden vastakohta ei samalla kertaa ole läsnä, että toisella oliolla – tai olion ympäristöllä – on sama tai eri ominaisuus, ja varsinkin että kyseinen ominaisuus tai olio on olemassa.

Toiseksi, havainto ei ensisijaisesti ole passiivista vastaanottamista, vaan sielun akti. Tämä sielun aktiivisuus saa materalistis-kausaalisen ilmaisun Platonin kuvauksessa näköhavainnosta osana *Timaios* dialogin myyttistä luomiskertomusta. Siinä näköhavainto syntyy silmän sisältä tulevan tulen tai valosäteen kohdatessa ulkoisen objektin tai siitä lähtevän valon silloin kun auringonvaloa on tarpeeksi (*Timaios* 45b-d). Myöhemmät platonistit jättävät havainnon aineellis-kausaalisen puolen selittämisen, mutta korostavat yhä havainnon aktiivisuutta. Havainnon materiaalina on jokin vaikutus, jonka ulkomaailma on ruumiissa – erityisesti aistielimissä – aiheuttanut, mutta varsinaisen havainnon näistä vaikutuksista tekee vasta sielun akti. Mielen aktiivisuus havainnossa voidaan nähdä osana platonismille yleistä metafyysistä oppia sielun aktiivisuudesta, sen ontologis-kausaalisesta ensisijaisuudesta suhteessa materiaan. Motivaatio voi kuitenkin liittyä myös havaitsemisen ominaislaadun selittämiseen. Paljon myöhemmin esimerkiksi Augustinus sanoo:

[1] Toiset uskovat, että havaintokyky riittää tällaiseen päätelmään yksinään, mutta kaikkiin eksistentiaaliväitteisiin ja eri aistimoduksia yhdisteleviin arvostelmiin tarvitaan järkikykyä. Ks. Cooper 1970.

> Kun siis näemme jonkun kappaleen, nämä kolme asiaa täytyy huomioida ja erottaa, kuten onkin mitä helpointa tehdä: Ensiksi, objekti itse jonka näemme, esimerkiksi kivi, tuli tai mikä tahansa asia joka voidaan silmillä nähdä - ja tämä tietysti voi olla olemassa jo ennen kuin se nähdään; toiseksi, näkeminen, joka ei ollut olemassa ennen kuin havaitsimme sen asian, joka oli näkökyvyn objektina; kolmanneksi, se mikä pitää silmien havainnon nähtävässä objektissa niin kauan kuin se nähdään, eli mielen intentio. (Augustinus, *De Trinitate* 11.2.1-5.)

Augustinus jakaa havainnon rakenteen kolmeen osatekijään: havainnon objekti maailmassa, havainnon akti, ja kolmanneksi mielen kyky kiinnittää huomio juuri tiettyyn objektiin esimerkiksi näkökentässä. Augustinuksen ajatus huomiokyvystä perustuu ilmiön itsensä mahdollisimman kattavaan selittämiseen: havaittavista asioista kiinnitämme huomion niihin, jotka joko jostain syystä niin sanotusti varastavat huomion, tai niihin, jotka uskomuksiemme ja arvostustemme takia merkitsevät meille jotakin.[2] On kiistanalaista, onko tämäntyyppinen motivaatio jo Platonin havaintoteorian taustalla. Mekanistis-kausaaliseen kuvaukseen *Timaioksessa* ei ainakaan väistämättä liity ajatusta siitä, että sielusta ulos suuntautuva säde olisi myös havainnon sisällön osalta määräävä. Havainto saattaa hyvin edellyttää sielusta ulospäin suuntautuvaa valonsädettä, mutta tästä rakenteesta ei sinällään seuraa, että havaintokentässä toiset asiat olisivat havaitsijalle ensisijaisia toisiin verrattuna, ja että havaintojen sisältö siksi olisi osin endogeeninen eli sisäsyntyinen. Kuten myöhemmin saamme nähdä, *Timaioksen* kokonaisteoriaan sopii kuitenkin ajatus sielusta aktiivisena myös sisällön tai sen järjestäytyneisyyden osalta.

Nämä kaksi taustaoletusta ovat muodossa tai toisessa joka tapauksessa platonistisessa traditiossa varsin yleisiä, ja ne nähdään etenkin uusplatonismissa saman ilmiön eri puolina. Plotinos summaakin:

> Havaintoja ei sanota vaikutuksiksi (*pathê*), vaan akteiksi (*energeiai*) ja arvostelmiksi (*kriseis*) vaikutuksista. Sillä siinä missä vaikutukset (*pathos*) saavat alkunsa toisesta, toisin sanoen, ruumiilla on tämä tai tuo ominaisuus, päätelmät saavat alkunsa sielusta, eivätkä päätelmät ole vaikutuksia. (Plotinos, *Enneadit* III.6.1.1-4.)[3]

[2] Endogeenisestä ja eksogeenisestä havaitsemisesta, ks. esim. Brown 2007, erityisesti 160–168.

[3] Plotinoksen havaintoteoriasta ja sen peripateettisista juurista, ks. Emilsson 1988, esim. 121–125.

Havainto on yhdistelmä yhtäältä ruumiissa tapahtuvaa muutosta, vaikutusta, jonka ulkomaailma on aiheuttanut, ja toisaalta sielun aktia, jossa tämä muutos havaitaan. Tämä havainto on muodoltaan jonkinlainen arvostelma, *krisis*, ja sen todellinen subjekti ja kausaalisesti alkuun paneva voima on sielu, ei havainnon objekti. Jälleen näkyy, miten metafyysinen uskomus sielun ensisijaisesta roolista syy-seuraussuhteissa yhdistyy mielenfilosofiseen näkemykseen: havainnot ovat muodoltaan päätelmiä, ja kuten ensimmäisessä Platon tekstissä jo korostettiin, niille voidaan myös antaa totuusarvoja eli ne ovat episteemisiä.

Tähänastisten tekstien valossa platonismi ei juurikaan kohota kenenkään kulma- tai niskakarvoja. Kiistanalaiseksi, ja nykynäkökulmasta vieraaksi tai jopa vastenmieliseksi, sen tekee kolmas olettamus, joka siihen usein liitetään. Tämä olettamus sanoo, että käsitteellisten sisältöjen sisäsyntyisen suuntautumisen tai järjestämisen mekanismi platonismissa on ns. mieleenpalauttamisen (*anamnêsis*) metodi: silloin kun ajatussisällöt ovat veridikaalisia, ne toistavat, representoivat tai ilmaisevat mielen synnynnäisiä sisältöjä – eivätkä siis ensisijaisesti ulkomaailman olioita tai ominaisuuksia. Mieli nähdään varastona valmiita, synnynnäisiä käsitteitä, jotka veistävät luontoa sen oikeista saumoista tai nivelistä. Ihminen ei luontaisesti ole tietoinen näistä muodoista tai käsitteistä, mutta ne voidaan filosofian harjoituksella ja dialektiikalla palauttaa mieleen.

Havainto ei siis olisi, tiukassa katsantokannassa, todellisuutta koskeva tiedon lähde lainkaan. Kun ajatus kuvaa todellisuutta oikein, se tekee jotakin muuta, tai lakkaa olemasta havainto, ja suuntautuu pois havainto-objekteista järjen muuttumattomiin objekteihin. Havainnon rooliksi jäisi ehkäpä vain ihmisen arkitoiminnan ohjaaminen auttavalla tavalla. Vaihtoehtoisesti havainnon voidaan ajatella olevan tietoteoreettisesti merkityksellinen, mutta minimalistisella tasolla: se toimii mieleenpalauttamisen jonkinlaisena laukaisijana, jolla ei kuitenkaan ole roolia havainnon käsitteellisen sisällön muodostuksessa. Niin Platonin kuin uusplatonistienkin nähdään – ei vain yleisesityksissä vaan myös eräissä keskeisissä tutkimuksissa – kannattavan sisällön tai käsitteen synnynnäisyyttä. He näkisivät siis itse käsitteelliset sisällöt synnynnäisinä, eivätkä vain sielun taipumusta muodostaa näitä sisältöjä (dispositionaalinen variantti synnynnäisyydestä käsitteenmuodostuksessa).

Platonin osalta mainittakoon kaksi tämäntyyppistä tulkintaa:

Dominic Scottin radikaalin havaintonihilismin (Scott 1995) mukaan arkipäiväinen, havaintoihin perustuva oppiminen ei ole yhteydessä tietoon. Scottin mukaan filosofinen oppiminen ja tieto on yksinomaan filosofian ja mieleenpalauttamisen (*anamnêsis)* tulosta, ja havainto voi pikemminkin harhauttaa kuin herättää oppimisen prosessin. Tulkinta esittää Platonin tieto-

opillisena elitistinä: tieto on vain filosofien saatavilla. Havainnon osalta siitä seuraa yhtäältä, että havaitseminen nähdään toiminnan kannalta varsin tehokkaana tapana saada informaatiota maailmasta, mutta toisaalta tämä informaatio ei ole varsinaisen, "tieteellisen" tai teoreettisen tiedon kannalta mitenkään olennaista. Tulkinta tekee myös siirtymisestä havainto-informaatiosta tietoon ongelmallista, koska niiden objektit ja sisällöt ovat toistaan täysin poikkeavia.

Toinen vaihtoehto on esimerkiksi Thomas Johansenin edustama maltillinen rationalismi (Johansen 2004, ks. etenkin 168–175). Johansenin mukaan rationalismin ja empirismin ero ei ole siinä, että edellinen kieltäisi havainnon olevan käsitteenmuodostuksen tai tiedon ehto, vaan siinä, missä määrin *tiedon sisällön* katsotaan olevan havainnosta riippuvaista. Havainnot kertovat maailman aistikvaliteeteista, mutta niin tiedon objektien, ideoiden, kuin astronomian ja matematiikan keskeisten käsitteidenkin sisältö on hänen mukaansa Platonilla riippuvaista vain järjen kyvyistä. Aistikokemus, ja siitä nouseva havainto, voi laukaista näiden kykyjen ja taipumusten aktualisoitumisen, mutta se ei tuota eikä toista niiden informaatiosisältöjä. Sillä ei siis ole varsinaista tiedollista merkitystä.

Molemmat tulkinnat näyttäisivät allekirjoittavan Platonin osalta seuraavan teesin:

> *Synnynnäisen tiedon teesi:* meillä on tieto totuuksista alalla S osana järjellistä luontoamme.

Platon ajattelisi näiden tulkitsijoiden mukaan lisäksi, että tietoa ovat vain ja ainoastaan järjellisen luonnon synnynnäiset sisällöt, ja että nämä sisällöt poikkeavat selkeästi luonteeltaan havainnoista ja ovat niistä erillisiä.

Väitän tässä kirjoituksessa, että kolmas oletus, jonka mukaan käsitteelliset sisällöt ovat tyhjentävästi mielen muokkaamia (joko aina tai vähintäänkin niissä tapauksissa, joissa ne kuvaavat maailman rakenteita oikein) on yksioikoinen eikä vastaa kaikkea tekstievidenssiä. Tulkinta on myös selitysvoimaltaan heikko: se jättää havainnon vaille todellista roolia inhimillisessä kognitiivisessa kehityksessä, ja mikäli jokin tehtävä oppimisen alimmilta portailta aistihavainnolle löytyykin, jää mysteeriksi, miten mieli siirtyy havainnoista eteenpäin, todelliseen tiedonhankintaan. Näistä syistä kolmannen oletuksen postuloiminen platonisteille ei ole suopeuden periaatteen mukaista. Palaan Johansenin hienosyisempään ja haasteellisempaan teoriaan vielä lyhyesti tuonnempana. Yleisesti pidän tutkimuskirjallisuudessa esiintyvää vastakkain-asettelua äärimmäisen, lähes karikatyyrinomaisen aristotelismin ja platonismin

välillä ongelmallisena. Tämä kahtiajako pakottaa valitsemaan joko puhtaan empirismin, jossa tieto ja käsitteenmuodostus ymmärretään vastaanottamiseksi, ja jossa vastaanottajan rooli nähdään ainoastaan vastaanottamisen potentiana, tai vastaavasti sellaisen rationalismin, jossa havainto on tietoteoreettisesti epäkiinnostava tai suorastaan ongelma. Kahtiajako on varmasti opetustarkoituksissa toimiva yleistys, ja sille löytyy tekstievidenssiäkin. Filosofianhistoriallisesti se on kuitenkin olkiukko ja pakottaa antiikin materiaalin joko myöhemmän empirismin tai rationalismin kaapuun.[4] Kuten tulemme näkemään, Platon saattaa olla vähemmän "platonistinen" kuin oletetaan. Myöhäisantiikin filosofien osalta on merkittävää aikakaudelle tyypillinen platonismin ja aristotelismin yhdistämisen traditio, jossa suurten ajattelijoiden parhaimmat ajatukset nähdään viimekädessä yhteensopiviksi. Havaitsemisen, abstraktion ja mielen synnynnäisen järjestämis- ja käsityskyvyn osuutta käsitteenmuodostuksessa ja ajattelussa oli Plotinoksen aikana mietitty jo viitisen sataa vuotta, eivätkä rintamalinjat olleet muuttumattomia juoksuhautoja. Keskeiset tekstikatkelmani tulevat myöhäisantiikista, uusplatonisti Plotinokselta. Tämän aikakauden filosofit tarkastelevat havaitsemisen ja synnynnäisen järjen sekä järjestyksen periaatteita rinnakkain, ihmisen kognition eri puolina, jotka ovat monimutkaisissa suhteissa toisiinsa.

Ennen Plotinosta tarkastelkaamme lyhyesti erästä Platonin tekstiotetta, jossa havainto ehkä kuitenkin on käsitteiden sisältöjen osalta merkityksellinen: nimittäin *Timaioksessa esitettyä* teleologista teoriaa havaitsemisesta ja sen suhdetta käsitteenmuodostukseen.

Platon lukujen ja ajan käsitteiden oppimisesta

Havaintojen kausaalimekaniikan lisäksi Platon esittää *Timaioksessa* koko havaitsemiskyvyn osana teleologisesti järjestynyttä luontoa. Aistikokemukset nähdään yhtäältä tapana, jolla järjestäytymätön tai kaoottinen materia häiritsee sielun harmoniaan ja järjestykseen pyrkiviä liikkeitä. Havainnoille annetaan kuitenkin myös oma roolinsa sielun järjestyksen luomisessa. Erityisesti häiriöttömien taivaankappaleiden liikkeiden tarkastelun katsovan vaikuttavan suotuisasti myös ajattelun liikkeisiin. (*Timaios* 47b-c.)

Näkökyvystä todetaan näin:

[4] Plotinoksesta ks. Remes 2016. Samansuuntaista kritiikkiä on viimeaikoina esitetty muidenkin filosofien osalta. Esimerkiksi Aristoteleen näkemyksen kokemuksesta on esitetty olevan kognitiivisempi kuin joskus aikaisemmin (Gregoric & Grgić 2006). Empirismin ja rationalismin vastakkainasettelua ei myöskään pidetä sopivana Aristoteleenkaan tiedon hankkimista koskevan teorian tulkitsemiseen (Tuominen, ilmestyy).

> Näkö on minun mielestäni syynä suurimpaan hyvään, mikä on tullut osaksemme, siinä mielessä nimittäin, että näitä ajatuksia maailmankaikkeudesta ei koskaan olisi tuotu esille, elleivät ihmiset olisi nähneet tähtiä, aurinkoa ja taivasta. Mutta nythän päivän ja yön ja kuukausien ja vuosien ja päiväntasauksen ja päivänseisauksen näkeminen ovat luoneet luvun ja ajan käsitteet, ja antaneet mahdollisuuden tutkia kaikkeuden luonnetta. Näistä on saanut alkunsa koko filosofiamme, jota suurempaa lahjaa jumalat eivät koskaan ole kuolevaisille ihmisille antaneet. (Platon, *Timaios* 47a-b, käännös A. M. Anttila.)

Ihmisen parhaimpana mahdollisena toimintana ja *teloksena* esitetään filosofian harjoitus, jonka keskeinen osa on kaikkeuden luonteen tutkiminen. Jotta tämänkaltainen filosofianharjoitus olisi mahdollista, ihmisen on hallittava ainakin ajan ja lukujen käsitteet. Näiden käsitteiden oppimisen välitavoite puolestaan on saavutettavissa näköhavainnon avulla. Taivaankappaleiden säännöllisten liikkeiden havaitseminen johtaa yhtäältä ajan kulun, toisaalta lukujen tai numeroiden käsitteiden muodostamiseen. Tekstikatkelma on yksiselitteinen sen suhteen, että havaitseminen on näiden käsitteiden muodostamisen välttämätön ehto. Lisäksi ajatuksena on, että taivaankappaleet ja niiden liikeradat ovat havainto-objekteina erityisiä. Ne edustavat kappaleina muuttumattomuutta, ja niiden liikeradat ovat pysyviä. Antiikin näkökulmasta emme niiden kohdalla siten joudu monimutkaisiin kysymyksiin muutoksesta, syntymisestä ja katoamisesta, tai olioiden rajoista ja identiteetistä. Mutta jos muistamme Johansenin maltillisen rationalismin, tästä ei vielä seuraa, että ajan tai numeroiden käsitteiden sisällöt olennaisesti nousisivat juuri havainnosta. Johansen esittääkin, että tähden kiertoliikkeen tarkastelu ei voi johtaa mihinkään sisällölliseen numeroiden oppimisessa, vain korkeintaan laukaista sen. Ajatus on ymmärrettävä: tähti, aurinko tai kuu, sen paremmin kuin niiden positiot taivaallakaan eivät voi johtaa lukukäsitteen sisällön muodostamiseen samalla tavoin kuin aistikvaliteetin, vaikkapa keltaisen, näkeminen voisi aiheuttaa käsitteen *keltainen.* Aurinko ei näytä yhdeltäkään numeroista, eikä sen liike näytä ajan käsitteeltä. Johansen esittää lisäksi, että taivaankappaleiden säännönmukaisuus on yhtä kuin kellon tikitys: jos vaikkapa lapsella ei ole käsitystä luvuista ja hänet laitetaan huoneeseen, jossa kello säännöllisesti tikittää eteenpäin, hän ei voi oppia lukukäsitteitä tikityksestä itsestään.

Johansen on varmasti oikeassa Platonin teorian yleisilmeestä: vain oliot, joilla on oikeanlaisia kognitiivisia kykyjä voivat muodostaa lukukäsitteitä. Ilman järjen synnynnäisiä kykyjä, erityisesti samuuden ja erilaisuuden

käsittämistä (esim. *Timaios* 37a5-b1; 36b5-d8),[5] episteeminen havaitseminen on mahdotonta. Mielestäni Johansen kuitenkin esittää väärässä valossa ja yksinkertaistaen, mitä näkijä Platonin mukaan havaitsee. Taivaankappaleita mainitaan tekstissä useita, ja niiden radat, kuten antiikin ihmiset hyvin tiesivät, ovat eripituisia. Eri taivaankappaleet näyttäytyvät taivaalla eri intervallein. Vaikka järkikykyä tarvitaankin heti selittämään mistä tämä johtuu (kehäliike), on se informaatio, joka maailmankaikkeuden havaitsemisesta saadaan, rikkaampaa kuin Johansen antaa ymmärtää. Ihminen on siis ikään kuin huoneessa, jossa on useita kelloja, jotka tikittävät eri tahtiin – tai pikemminkin useita heilureita, joiden radat ovat eripituisia ja jotka taittavat oman ratansa erilaisilla, säännöllisillä, nopeuksilla. Näiden samana ikuisesti pysyvien kellojen tikitysten keskinäisten suhteiden, eri intervallien, havaitseminen ei yksin riitä numerokäsitteiden muodostamiseen, mutta havainnon rooli on käsitteiden sisällön osalta suurempi kuin jonkin jo olemassa olevan tiedon mieleenpalauttamisen laukaiseminen. Ajan käsitteen osalta olennaista ovat jatkuvat muutokset, jotka kuitenkin toistuvat tiettyjen kaavojen mukaan, mikä mahdollistaa ajan kulun kokemisen ja mittaamisen. Numeroiden kohdalla taas voimme spekuloida, että Platon ajattelee, että numeroiden muodostamisessa olennaista on käsittää suhteita joita pidemmän ja lyhyemmän intervallin välillä on. Vaikkapa luvun neljä osalta on olennaista ymmärtää, että siihen sisältyy jotkut neljä yksikköä, jotka ovat kokonaisuutta pienempiä, ja yhdessä muodostavat sen, ja että lukuyksikkö viisi on suurempi kuin neljä, ja kolme taas pienempi, jne. Tämä tulkinta sopii mielestäni paremmin Platonin voimakkaaseen korostukseen, ettei lukukäsitteitä olisi voitu muodostaa lainkaan ilman havaintoja tällaisista säännöllisiä joskin eripituisia ratoja etenevistä kohteista.

Mikäli havainnon sisältö ei millään tavalla liittyisi käsitteen sisällön muodostamiseen, jäisi myös selitettäväksi tekstikappaleen mentaali-kausaatioon liittyvä vaatimus siitä, että lukujen käsitteiden laukaisemiseksi tarvitaan joku tietty havainto-objekti. Miksi juuri kuvatunkaltaiset objektit laukaisisivat juuri niitä vastaavat käsitteet, jos selittävänä tekijänä ei voida käyttää havainnon sisältöä? Mikäli "laukaiseminen" ei ole täysin sattuman-varaista, joudutaan olettamaan joku relaatio laukaisijan ja laukaistun aktin välillä. Tämän suhteen kuvauksessa on vaikea olla vetoamatta yhtäältä havainnon sisältöön ja toisaalta objektin ominaisuuksiin.

[5] Samuuden ja erilaisuuden roolista kognitiossa, ks. Frede 1996. Ks. myös *Valtio* 529c-530c: sen enempää astronomia kuin harmoniaoppikaan (joiden kohteena on havaittavat relaatiot) ei voi opettaa yhtään syvempää matematiikkaa. Järjen kykyä tarvitaan erityisesti, kun havainto problematisoidaan tavalla tai toisella.

Tekstiotteen lyhykäisyyden takia jää arvailun varaan, toimiiko luku-käsitteiden muodostaminen näistä kehäliikkeistä ja niiden välisistä suhteista jonkinlaisen laajasti ymmärretyn abstraktion avulla vai onko muodostamisen mekanismi olennaisesti erilainen kuin aistikvaliteetteihin liittyvien käsitteiden muodostamisessa.

Myöhäisantiikin ajatuksia havainnon, kokemuksen ja käsitteen välisistä suhteista

Eräässä hyvässä viimeaikaisessa teoksessa myöhäisantiikin mielenfilosofiasta, *Forms and Concepts: Concept Formation in the Platonic Tradition*, Christoph Helmig (2012)[6] esittelee platonistisen teorian havainnon ja käsitteenmuodostuksen suhteesta jotakuinkin yhtä rationalistisena kuin edellä kohtaamamme Scott tai ainakin Johansen. Helmigin teos on monella tapaa esikuvallinen: filosofisesti kiinnostava, sekä niin lähteiden kuin sekundaarikirjallisuudenkin osalta huolellinen. Olen erityisesti hyötynyt tavasta, jolla hän määrittelee termin 'käsite' ja suhteuttaa sen monimutkaiseen antiikin terminologiaan.[7] Tämä kirja kärsii mielestäni kuitenkin jo mainitusta yleisestä tavasta polarisoida empirismi ja rationalismi ja jakaa antiikin ajattelijat näihin osin anakronistisiinkin ryhmiin siten, että ne poissulkevat toisensa. Helmig on taustaltaan erityisesti Proklos-tutkija, ja hänen tulkintaansa värittää se, että hänen mielestään Prokloksella ei ole minkäänlaista abstraktionistista käsitteenmuodostusteoriaa, siinä mielessä että mitkään käsitesisällöt eivät nouse aistihavainnosta. Samassa hengessä hän katsoo, että oppiminen ja käsitteenmuodostus on Plotinokselle synnynnäisen tiedon mieleenpalauttamista. Hän sanoo Plotinoksesta mm. seuraavaa: "... he does not hold that concepts originate through abstraction from sensibles" (197) ja että "[t]he Aristotelian transition from potentiality to act is reinterpreted as the soul's becoming aware of its innate knowledge" (200). Heti kun havainnosta tulee aktiivinen, eikä siis pelkkä ulkomaailman passiivinen vaikutus aistielimissä, se muuttuu olennaisesti. Sielun akti on jotain muuta kuin aktiivista havaintosisällön ymmärtämistä: se on synnynnäisestä tiedosta tietoiseksi tulemista.

[6] Toinen platonistista käsitteen muodostusta suoraan käsittelevä tutkija on Gerson 1999, jonka katsaus useampiin ajattelijoihin on niin lyhyt, että on vaikea sanoa mitä kantaa hän tarkalleen edustaa. Plotinoksen osalta hän korostaa sitä, että käsitteet ovat ideoiden tai muotojen eräänlaisia kuvia ihmismielessä.

[7] Kuten Helmig (2012, 14) sanoo, kreikan kielessä on useita termejä, jotka me joissain yhteyksissä luontevasti käännämme käsitteeksi: *axiôma, archê, eidos, (koinê) ennoia, epinoia, noêma, ennoêma, logos, katholou, prolêpsis,* jne.

Helmig näyttäisi siis kannattavan ei vain synnynnäistä tietoa, vaan sen erityistä versiota:

> *Synnynnäisten käsitteiden teesi:* Tietyt käsitteet, joita käytämme tiedonalalla S, meillä on osana rationaalista luontoamme.

Helmigin mukaan kaikki oikea tieto on käsitteellisesti läsnä rationaalisessa sielussa, ja tiedonhankinta on siten näiden objektien aktivoimista. Hän ei erottele synnynnäisiä käsitteitä synnynnäisistä taipumuksista muodostaa tiettyjä käsitteitä, vaan olettaa, että käsitteet joko vastaanotetaan ja abstrahoidaan havainnosta ,tai ne ovat mielessä valmiiksi. Tämä polarisointi johtaa siihen, että hänen muuten hyvä analyysinsä jää puutteelliseksi.

Toinen samankaltainen tulkinta on John Phillipsillä (1987), jonka mukaan käsitteenmuodostus ja mieleenpalauttaminen Plotinoksella tarkoittavat itse asiassa samaa. Hän esittää lisäksi, että käsitteet palautetaan mieleen nimenomaisesti intuition avulla, katsomalla sisäänpäin ja pois havainto-objekteista, suuntautumalla sielun sisäisiin resursseihin. Näin hänen näkemyksensä synnynnäisestä tiedosta näyttäisi sisältävän vielä teesin ihmisen pääsystä tiedon oikeisiin objekteihin (joskaan hän ei sitä aivan näin suorasukaisesti muotoile):

> *Intuition teesi:* Jotkut propositiot tai tiedon sisällöt tiedonalalla S ovat tiedettävissä vain intuition avulla.

Sekä Helmigin että Phillipsin tulkinnat nojaavat kahteen opinkappaleeseen, jotka sinänsä kiistatta löytyvät Plotinokselta. Ensinnäkin Plotinos uskoo, että jokaisen ihmisen sielu sisältää oman, täydellisen tiedon ajattomassa tai ikuisessa tilassa olevan intellektin. Ihmissielu ei ole tästä intellektistä useinkaan tietoinen, mutta sen sisällöt selittävät rationaalisia kykyjämme, ja siitä tietoiseksi tuleminen on niin moraalisen kuin tiedollisenkin elämämme päämäärä. Toiseksi Plotinos puhuu usein siitä, miten rationaalinen sielu jossain mielessä sisältää kaikki järjelliset, olevaista järjestävät periaatteet (*logokset*). Näin ollen saattaa olla houkuttelevaa ajatella, että niin käsitteiden oppiminen kuin tiedonhankintakin olisi prosessi, jossa sielu katsoo sisäänpäin ja tulee tietoiseksi käsitteistä ja sisällöistä, jotka sillä jo on. Olen Helmigin ja Phillipsin kanssa yhtä mieltä siitä, ettei Plotinos ole empiristi, eikä hän ajattele, että sielu voisi oppia mitään puhtaasti vastaanottamalla, ilman synnynnäisten kognitiivisten kykyjen tai järjestysperiaatteiden muokkaavaa roolia. Nähdäkseni sisäänpäin suuntautumisen terminologia Plotinoksella löytyy kuitenkin eri yhteyksistä

kuin Phillips esittää, eikä sitä juuri käytetä selittämään käsitteenmuodostusta tai filosofisen dialektisen työn edistymistä. Introspektioon vedotaan oman sielun tilan, moraalisten uskomusten ja hankittujen luonteenpiirteiden ja tapojen tarkastelun takia (”katso sisäänpäin” -vaatimus).[8] Toisaalta eräänlaisena sisäänpäin suuntautuvana intuitiona pidetään tiedon hankinnan päätepistettä, tilaa, jossa ihminen tulee yhdeksi intellektinsä ja sen sisältöjen kanssa tavalla, jossa ajassa tapahtuva erehtyvä päättely ei enää ole mahdollista. Ihminen sulautuu niin sanotuksi yhdeksi olevan ja sen rakenteiden kanssa. Sisäänpäin katsominen ei siis kykene, eikä sitä ole tarkoitettukaan selittämään tiedonhankintaa tai filosofianharjoitusta tyhjentävästi – tai edes keskeisesti. Näihin tarkoituksiin platonistit käyttävät mm. dialektiikkaa.

Tarkoitukseni on seuraavaksi tarkastella Plotinoksen tekstikatkelmia olettamatta, että Platonistit aina edustaisivat sellaista radikaalia rationalismia, jossa havainnolla ei ole juuri mitään tietoteoreettista roolia, ainakaan ajatusten sisällön osalta.

Plotinos eräistä käsitteistä ja niiden muodostamisesta ja roolista filosofisen työskentelyn pohjana

Antiikissa tieto-oppia ei käsitellä yhtenä, omana filosofian alana. Kysymykset, joita me pidämme tieto-opillisina, sivuavat tieteenfilosofisia ja metafyysisiä kysymyksiä sekä sielun aktien käsittelyä ja limittyvät niiden kanssa. Niinpä Plotinoksenkaan kirjoituksista ei löydy mitään yhtä (tai useampaa) traktaattia, joka esittelisi hänen käsityksensä tiedonhankinnasta, käsitteenmuodostuksesta tai havainnon tieto-opillisesta puolesta. Häneltä puuttuvat myös niin sanotut loogiset teokset. (Ainoa metodologiaa lyhyesti, mutta suoraan käsittelevä teos on I.3. *Enneadi: Dialektiikasta*.) Plotinoksella on kuitenkin tapana joskus sivuhuomautuksissa kommentoida myös käyttämäänsä metodia. Tarkastelen tässä joitakin käsitteenmuodostukselle ja havainnon roolille merkityksellisiä tekstejä. Ne tulevat kaikki yhteyksistä, joissa Plotinos sanoo jotakin siitä, miten hän kyseisen traktaatin teemana olevaa asiaa tai ilmiötä lähestyy tai mikä kyseisen tarkastelun ennakkoehtona on. Nämä tekstiotteet eivät vastaa suoraan saati yksiselitteisesti kysymykseen siitä, mikä havainnon rooli tutkimukselle ja filosofianharjoitukselle on, mutta väitän, että ne valottavat kiinnostavalla tavalla Plotinoksen yllättävän aristoteelista näkemystä filosofisen tutkimuksen tai tarkastelun lähtökohdista ja alkuvaiheista. Ei myöskään liene sattumaa, että

[8] Kuuluisin kehotus itsensä suuntaan kääntymiseen ja omien mielen sisältöjen tarkasteluun on *Enn*. I.6.9.1, jonka konteksti on selvästi normatiivis-terapeuttinen. Käsittelen aihetta tarkemmin muualla (Remes 2016).

kerätessäni näitä metodologisia huomioita huomasin, että niiden yhteydessä esiintyi usein sana *ennoia*, 'käsite', jota Plotinos muuten käyttää erittäin harvakseltaan. Vaikuttaa siis, että hän ajattelee filosofisen tarkastelun lähtevän jonkin annetun käsitteen tarkastelemisesta. Mutta miten filosofisen pohdinnan kohteena oleva esiteoreettinen käsite on muodostettu?

Enneadissa VI.8. vapaasta valinnasta ja uusplatonistisen hierarkian korkeimman periaatteen, Yhden, halusta tai tahdosta, Plotinos tunnustaa varsin pian aloitettuaan sen vaikeuden, joka liittyy tuon periaatteen tarkastelemiseen yleensä sekä siihen, voidaanko Yhden jossain mielessä sanoa olevan vapaa:

> Mutta toistaiseksi meidän täytyy lykätä näiden kysymysten käsittelyä, ja tarkastella ensin itseämme (*ef' hêmôn autôn*), niin kuin on tutkimuksessa tapana (*zêtein ethos*), nimittäin että onko mikään meidän vallassamme. Meidän on ensin tutkittava (*zêtêteon*), mitä ylipäätään tarkoittaa sanoa "meidän vallassamme" (*ef' hêmin*); siis mikä käsite (*ennoia*) sellaisesta oikeastaan on? Sillä näin saattaisi myös tulla tietoon, onko sopivaa siirtää sen käyttöä myös jumaliin tai jumalaan. ... Kun sanomme "meidän vallassamme", mitä ajattelemme ja miksi tutkimme sitä? (*Enneadit* VI.8.1.14-19; 21-22.)

Ihmisjärki ei voi suoraan lähestyä olevan, päättelevän ja lausemuotoisen tiedon, ja kaiken moneuden tuolla puolen olevaa absoluuttista ykseyttä. Kaikki siitä sanottu on metaforista tai eräänlaista likiarvoa. Sen tarkasteluun liittyy kuitenkin vielä eräs vaikeus: se on meille olemukseltaan vieras. Jos haluamme kuvata sitä termeillä, jotka lähtevät omasta, inhimillisestä todellisuudestamme, voidaksemme sanoa jotakin mielekästä meidän tulisi ensin ymmärtää näiden käsitteiden sisältö omista lähtökohdistamme. Tekstikatkelma näyttää olettavan, että ihmisillä on jokin termi tai sana, kuten tässä 'meidän vallassamme', jota he arkikielessä suuremmitta ongelmitta käyttävät. Filosofian harjoitus lähtee tämän termin lähemmästä tarkastelusta. Inhimillisestä tapauksesta liikkeelle lähteminen näyttäisi tarkoittavan kahta asiaa: yhtäältä jo olemassa olevan käsiteapparaattimme tarkastelua, ja toisaalta inhimillisen todellisuuden tarkastelua: mitä "meidän vallassamme", "vapaa valinta" tai "tahto" tarkoittaa inhimillisen elämän ilmiönä. Edellinen, siis käsite, oletettavasti nousee jälkimmäisestä, ilmiöstä ja sen kohtaamisesta arkielämässä. Tekstiote ei ota kantaa siihen, miten esifilosofinen käsite on muodostunut, nimittäin onko se kokemuksesta abstrahoitu vai esimerkiksi osa sielun synnynnäistä varastoa. Kontekstista voi kuitenkin päätellä, että se tuskin voi olla introspektiolla mieleenpalautettu valmis käsite, joka kuvaa totuutta oikein. Se ei nimittäin

Plotinoksen mukaan toimi tutkimuksen peruskäsitteenä, joka mahdollistaisi perususkomusten tekemisen ja muiden uskomusten johtamisen niistä. Tutkimus ymmärretään tuon käsitteen lähempänä tarkastelemisena ja tarkentamisena, ei sen varaan rakentamisena. Käsite, *ennoia*, on tässä yhteydessä siis 1) esifilosofinen, 2) filosofisen tarkastelun lähtökohta ja 3) tarkentamisen kohde. Filosofinen työ käsitteiden parissa näyttäisi alkavan, jotakuinkin sokraattiseen tapaan, jostakin arkikielen käsitteestä – siitä kielestä, joka meillä on käytössämme. Kuten Aristoteles asian muotoili, siirrymme niistä ilmiöistä, jotka ovat meille tutumpia, siihen, mikä on luonnostaan paremmin tunnettua, eli asioihin jotka ovat ontologisesti ensisijaisempia (*Met.* Z3, 1029b3-10). Vaikka jonkinlainen ajan ja paikan rajoitteista vapaa olomuoto olisikin jumalalle ominainen ja metafyysisesti perustavanlaatuisempi kuin inhimillinen vapauden tai, onnellisissa olosuhteissa, joidenkin asioiden hallinnan kokemus, se ei ole tieto-opillisesti ensisijainen. Filosofinen tarkastelu lähtee liikkeelle siitä, mistä meillä voi olla suoria kokemuksia, ja jotka olemme jo nimenneet.

Toinen esifilosofinen käsitepari, jonka Plotinos ottaa esille on aika ja ikuisuus:

> Ikuisuus ja aika, sanomme, ovat kaksi eri asiaa, ensimmäinen kuuluu ikuisesti pysyvälle luonnolle, toinen olevaksi tulevalle ja tälle maailmankaikkeudelle; ja heti, ikään kuin varsin kokoavalla käsitteenmuodostuksella (*tais tês ennoias athroôterais epibolais),* luulemme, että meillä on selkeä (*enarges*) kokemus niistä sielussamme, koska aina puhumme niistä ja kutsumme niitä näillä termeillä. Kun sitten yritämme keskittyä niihin ja, niin sanotusti, lähestyä niitä, huomaamme tietenkin, että ajatuksemme joutuvatkin vaikeuksiin; tarkastelemme menneiden filosofien ajatuksia niistä, jotka eroavat toisistaan. (III.7.1.1-10.)

Ihmisellä on esifilosofiset käsitteet 'aika' ja 'ikuisuus', joita hän onnistuneesti käyttää kielessään. Kukin käsite on jonkinlaisen empiirisen, monesta havainnosta yhden käsitteen muodostamisen tulos, kuten epikurolainen terminologia (*epibolê*) antaa ymmärtää. Lähempi tarkastelu kuitenkin osoittaa, että termien merkitys ja kohde on epäselvä, tai ainakin niiden määritteleminen onnistuneesti on vaikeaa. Lääkkeeksi ehdotetaan dialektiikkaa, jossa lähdetään liikkeelle edeltäjien jo hyviksi katsomista teorioista. (III.7.7.11-18.) Nämä jo olemassa olevat teoriat ovat keskenään ristiriitaisia, mutta niiden avulla filosofiset vaihtoehdot näkyvät selvemmin. Plotinoksen esittämä metodi on siis lähellä aristoteelista dialektiikkaa: aloitetaan yleisesti tunnettujen viisaiden jo uskottaviksi muodostuneista kannoista (*endoksa*), jotka eivät ainakaan

ensisilmäyksellä ole keskenään yhteen sovitettavissa (Aristoteles, *Metafysiikka* 3.1, 995a27-995b2; *Topiikka* 6.6, 145b16-20). Omaa kantaa etsitään aluksi tarkastelemalla, olisiko se lähellä mitään jo esitetyistä. Mutta Plotinos tulee pian tämän jälkeen sanoneeksi myös, että ellei näitä edeltäjien teorioita olisi olemassa, pitäisi aloittaa esifilosofisesta käsitteestä joka tarkastelijalla on.

Ajan käsitteen osalta Plotinos on selväsanaisempi: filosofisen tarkastelun pohjana oleva käsite on *a posteriori*:

> Taivaankappaleiden kehäliikkeet, näyttävät ajan, missä se on. Mutta aika itsessään ei voi olla jotakin siinä, vaan sen täytyy ensiksi olla itsessään sitä mitä se on, missä muut asiat liikkuvat ja pysyvät paikoillaan tasaisesti ja säännöllisesti; se voi ilmetä (*emfainesthai*) meille jossakin järjestyksessä, ja näyttäytyä (*profainesthai*) meille niin, että voimme muodostaa siitä käsitteen (*ennoia*), mutta se järjestetty olio ei voi tehdä sitä olemassaolevaksi, olipa olio sitten paikallaan tai liikkeessä. Kuitenkin olio joka on liikkeessä antaa siitä paremman tiedon, sillä liike saa mielemme tehokkaammin ymmärtämään ajan kuin paikallaanolo, ja on helpompi sanoa kuinka kauan joku on liikkunut kuin kuinka kauan se on pysynyt paikallaan. (III.7.13.1-10.)

Vaikka Plotinos on ontologinen realisti ajan suhteen – aika ei tule olevaksi ihmismielen toiminnan seurauksena tai sivutuotteena – hän esittää, että muodostamme ajan käsitteen liikettä tarkastelemalla. Ajan ilmeneminen ihmiselle edellyttää liikettä. Käsitteen *aika* muodostus on siis liikkeen ja liikkeiden kestojen havainnosta riippuvainen.

Yhden käsiteparin osalta Plotinos antaa toisenlaisen selityksen. Hyvän ja yhden/ykseyden käsitteiden osalta hän näyttää ajattelevan, että synnynnäinen kyky on keskeisempi kuin havainnosta saatu informaatio. Hyvyyden havaitsemisesta Plotinos sanoo:

> ...ja jos se [aistikyky/sielu] sanoo onko hän [=vastaan kävelevä Sokrates] hyvä, sen huomio saa alkunsa siitä mitä se tietää aistihavainnon kautta, mutta mitä se sanoo, sillä jo on itsellään, koska sillä on hyvän normi/kriteeri itsessään (*par' hautês an ekhoi kanona ekhousa tou agathou par' hautê*). Kuinka sillä on hyvä itsessään? Koska se on hyvänkaltainen / koska sillä on hyvän muoto (*agathoeidês*), ja se on sitä valaisevan (*epilampontos*) intellektin (*nûs*) vahvistama tällaista havaintoa varten. Sillä tämä on sielun puhdas osa ja vastaanottaa intellektistä sille laskeutuvan heijastuksen. (V.3.3.6-13.)

Ihmisellä on siis hyvän havaitsemisen kyky. Tekstiote voidaan tulkita joko niin, että havaintokyky sinällään kykenee hyvän havaitsemiseen (Emilsson 2017, 281–282), tai niin, että sielu kokonaisuudessaan kykenee siihen. Sielu tai sen osa, havaintokyky, on luonnostaan vastaanottavainen moraalisille sisällöille. Tämä kyky ei näytä olevan keskeisesti käsitteellinen, tai ainakaan käsitettä ei tässä yhteydessä lainkaan mainita. Kyky perustuu antiikissa yleiseen periaatteeseen, jonka mukaan samankaltaisuus selittää kausaali- ja muita suhteita kahden eri olion välillä. Ilman itsestään löytyvää hyvyyden normia tai kriteeriä sielu ei tunnistaisi hyvyyttä ulkomaailmassa tai toisissa ihmisissä. Hyvyyden normin alkuperä on korkeimmassa kognitiivisessa kyvyssämme, erehtymättömässä intellektissä. Se on siis synnynnäinen, ei opittu. Tästä synnynnäisyydestä ei tietenkään seuraa, että kaikki tunnistaisivat tai käyttäisivät tätä normia yhtä hyvin. Myös synnynnäiset käsitteet voivat olla ihmiselle itselleen epäselviä ja kirkastamisen tarpeessa, paitsi silloin kuin ne ovat ankaran filosofisen työn ja sen avulla saavutetun korkeimman intuition tuotteita. (Tällainen tieto on luonteeltaan täydellistä ja pysyvää.) Tämä Plotinoksen näkemys hyvän ymmärtämisestä on lähimpänä edellä esitettyjä ajatuksia sielun synnynnäisistä käsitteistä tai periaatteista (*logoi*), joihin havaintoja verrataan. Hyvyyden normi tai mitta on sielussa jossain mielessä valmiina, joskaan tästä ei seuraa moraali-käsitteiden ja -tilanteiden erehtymätöntä tunnistamista tai hallintaa.

Samankaltainen luonnollinen suuntautuminen tai valmius tietyn asian tunnistamiseen näyttää liittyvän ykseyden käsittämiseen:

> Sitä mikä on yksi ja numeerisesti sama ja on läsnä kaikkialla kokonaisena sanotaan eräänlaiseksi jaetuksi käsitteeksi (*koinê…tis ennoia*), aina kun ihmiset puhuvat, sisältäpäin (*autofyôs*) liikutettuina jumalasta jokaisessa meistä yhtenä ja samana. Ja jos joku kysyy heiltä miten näin on, eikä yrittäisi rationaalisesti tarkastella heidän mielipiteitään, he olettaisivat näin, ja tämän ollessa heidän diskursiivisessa järjessään aktuaalisena, he pysähtyisivät yhteen/ykseyteen, ja se olisi jotenkin myös sidottu samaan/itseidenttiseen, eivätkä he haluaisi olla siitä irrotettuja. Ja tämä on kaikkein varmin periaate, jonka sielut artikuloivat/jota sielut huutavat, eikä se ole ynnätty yksittäisistä instansseista, vaan edeltää kaikki yksittäistapauksia. (VI.5.1.1-11.)

Plotinos ei edellä yritä todistaa jumalan olemassaoloa, vaan käyttää eri sielujen kokemusta sellaisesta kuin yksi ja jakamaton jumala todistamaan, että niin ajallisesti kuin ontologisena periaatteenakin ykseys tai samuus, käsitys identtisyydestä, edeltää kokemuksia ja havaintoja moneudesta. Käsitys

ykseydestä ja samuudesta ei ole yksittäisistä havainnoista muodostettu tai abstrahoitu, vaan sielun jo olemassa oleva suuntautuminen ja kyky.

Tekstiote vertaa tällaista käsitettä stoalaisten niin kutsuttuihin jaettuihin tai yhteisiin käsitteisiin (*koinai ennoiai*), joka on tekninen termi erityiselle teorialle tiedon lähtökohdista. Stoalaiset jaetut käsitteet ovat:

- Kaikille ihmisille yhteisiä.
- Eivät synnynnäisiä, mutta mielellä on synnynnäinen taipumus muodostaa ne.
- Käsitteitä, joita voidaan käyttää eräänlaisena kriteerinä muiden käsitteiden tarkastelussa.
- Rajattu ryhmä, johon kuuluvat mahdollisesti sellaiset käsitteet, jotka jaetun luontonsa lisäksi selvennetään filosofisella työllä mahdollisimman tarkoiksi, eli ne olisivat jo muodostetun tieteellisen teorian osia. Toisen ehdotuksen mukaan jaetut käsitteet sisältäisivät lähinnä moraalifilosofian keskeiset käsitteet ja mahdollisesti jumalan käsitteen. (Esim. Todd 1973; Jackson-McCabe 2004.)

Stoalainen teoria on empiristinen siinä ohuessa mielessä, että nämä käsitteet opitaan; ne eivät ole vastasyntyneissä valmiina olemassa. Teoria kuitenkin edellyttää, että sielulla on synnynnäinen taipumus muodostaa jaettuja käsitteitä. Plotinos käyttää teknistä termiä 'yhteiset käsitteet' vielä pienellä varauksella – 'joku' (*tis*). Tämä johtunee siitä, että hän valikoi stoalaisten terminologiasta itselleen sopivat aspektit, vaikkakaan ei hyväksy stoalaista materialismia tai empirismiä siltä osin kuin jälkimmäinen edellyttää mielen olevan jonkinlainen tyhjä taulu ennen aistihavainnointia. Yhden, samuuden tai identiteetin käsite on kaikille ihmisille luontainen samaan tapaan kuin stoalaiset ajattelivat hyvän tai jumalan käsitteen olevan. Se on myös Plotinoksen oman filosofisen teorian keskeisin kohta, aivan kuten tietyt jaetut käsitteet olivat stoalaisille. Plotinokselle on kuitenkin tärkeää, että tämä käsite, kuten myös hyvyyden käsitys, on sisäsyntyinen, eikä muodostu kokemuksesta. Koska hän muualla näyttää ajattelevan, että ilman samuuden ja eron käsittämistä ihminen ei käsittäisi mitään yksilöolioita tai asioita, jotka ovat toisista olioista tai asioista rajattuja, on ymmärrettävää, että tämä käsite on muun käsitteenmuodostuksen *sine qua non* ja siksi oletettu lähtökohta, jonka taakse emme pääse.

* * *

Yllä esitetty todisteaineisto käsittää hyvin rajatun ryhmän käsitteitä. Tarkastelemissamme yhteyksissä ei puhuta mitään luonnollisista luokista kuten ihminen tai hevonen, eikä sellaisista universaaleista kuten esimerkiksi keltainen. En yritä yleistää esitettyjä tuloksia teoriaksi kaikesta käsitteenmuodostuksesta. Platonin osalta tekstievidenssi rajoittuu ajan ja numeroiden käsitteisiin. Plotinos puolestaan näyttäisi esitetyissä yhteyksissä olevan kiinnostunut erityisesti filosofisista käsitteistä, jotka ovat hänen omalle teorianmuodostukselleen keskeisiä: metafyysisen hierarkian huipulla oleva jumala tai Yksi on ykseyden, hyvyyden ja vapauden periaate; ajan ja ikuisuuden ero taas on olennainen siirryttäessä metafyysisillä portailla puhtaasta, ajattomasta olevasta temporaalismateriaalista maailmankaikkeutta kohti. On kuitenkin erittäin kiinnostavaa, ettei hän edes näiden teoriansa – ja metafysiikkansa – keskeisten käsitteiden osalta oleta, että ne kaikki kuuluisivat sielun sisäsyntyiseen kerrostumaan.

Tietoteoreettisesti evidenssi näyttäisi siis johtavan kahteen eri suuntaan. Yhtäältä Plotinos on tutkimuskirjallisuudessa esiintyviä kuvauksia paljon aristoteelisempi. Filosofinen tutkimus johtaa kyllä ontologisesti ensisijaisten ideoiden tai muotojen ja niiden alkuperän käsittämiseen tai kontemplaatioon, mutta se alkaa meille tutummasta: esiteoreettisesti muodostetuista käsitteistä. Filosofisen tutkimuksen metodi on edeltäjien jo hyväksi tunnettujen mielipiteiden dialektinen tarkastelu. Esifilosofiset käsitteet näyttävät myös olevan joissain tapauksissa aposteriorisia: ajan käsite edellyttää liikkeen ja sen keston havaitsemista, vapauden tai vapaan valinnan ymmärtäminen kokemusta siitä, että jotkut asiat ovat omassa hallinnassa, esteettömästi valittavissa, toiset taas eivät. Kuten näimme, hän näyttää kuitenkin ajattelevan, että ykseyden ja hyvyyden havaitseminen edellyttää näiden periaatteiden synnynnäistä läsnäoloa mielessä. Tämä ei sikäli ole mitenkään yllättävää, että ne ovat myös hänen metafyysisen teoriansa hierarkian huipulla.

Mitä meidän tulisi tämän aineiston valossa sanoa platonistisesta havaintoteoriasta ja sen tietoteoreettisesta roolista? Ensiksi on jo sinänsä kiinnostavaa, että esiteoreettiset käsitteet, niin synnynnäiset kuin opitutkin, nähdään filosofian harjoituksen lähtökohtana. Filosofinen työ ei näyttäydy niinkään esiteoreettisten käsitteiden korvaamisena paremmilla vaihtoehdoilla, vaan niiden selventämisenä, tarkentamisena ja täydentämisenä. Toiseksi, metodologisesti on tärkeä huomata, ettemme voi olettaa, että platonistit ajattelisivat kaikkien käsitteiden muodostuvan ihmismieleen samalla tavalla. Platon näyttäisi myöhäisteoksissa esittävän, että metafyysiset perusolevat tai essentiat (*ûsiai*) ovat huomattavasti pienempi ryhmä kuin kaikkien yleiskäsitteiden joukko. Tämän metafyysisen niukkuuden rinnakkainen

tietoteoreettinen vakaumus saattaa olla, että synnynnäisten käsitteiden määrä on platonismissa paljon pienempi kuin jotkut tutkijat väittävät. Jotkut perus-käsitteet tai kategoriat pikemminkin järjestävät havaintoja yleisellä tasolla, kuin että havaintojen sisältö tavallisesti korvattaisiin rikkaasta synnynnäisestä käsitevarastosta mieleenpalautettujen, todellisuutta vastaavien käsitteiden kanssa. Yhtä, kaikki käsitteet kattavaa teoriaa tuskin löytyy. Ainakin Plotinos antaa erilaisen teorian vaikkapa ajan ja ykseyden käsitteiden alkuperästä. Havainnot eivät ainoastaan informoi meitä arkielämän toiminnan kannalta olennaisista asioista, eikä niiden rooli edes filosofisesti keskeisten termien osalta rajoitu pelkkään sisällön osalta vaikutuksettomaan mieleenpalauttamisen laukaisemiseen. Havainto toimii sinä informaation lähteenä, josta ainakin osa esifilosofisista, mutta tarpeellisista käsitteistämme nousee, toimien samalla saumattomassa yhteistyössä järjen synnynnäisten kykyjen kanssa.

Uppsala universitet

Kirjallisuus

Aristoteles (2001). *Topiikka, Sofistiset kumoamiset.* Suom. J. Sihvola ja M. Ahonen, selitykset J. Sihvola, M.-L. Kakkuri-Knuuttila, ja M. Ahonen. Helsinki: Gaudeamus.

Aristoteles (1990). *Metafysiikka,* Suom. T. Jatakari, K. Näätsaari & P. Pohjanlehto, selitykset S. Knuuttila. Helsinki: Gaudeamus.

Augustinus (2005). *De Trinitate Libri Quindecim, S. Aurelii Augustini Opera Omnia, Patrologia Latina* 42. Turnhaut: Brepols.

Brown, Deborah (2007). "Augustine and Descartes on the Function of Attention in Perceptual Awareness", teoksessa S. Heinämaa, V. Lähteenmäki & P. Remes (toim.), *Consciousness: From Perception to Reflection in the History of Philosophy*, Dordrecht: Springer, 153–175.

Cooper, John (1970). "Plato on Sense-Perception and Knowledge: *Theaetetus* 184-186", *Phronesis* 15, 123–146.

Emilsson, Eyjólfur K. (1988). *Plotinus on Sense-Perception.* Cambridge: Cambridge University Press.

Emilsson, Eyjólfur K. (2017). *Plotinus*. Abingdon & New York: Routledge.

Frede, Dorothea (1996). "The Philosophical Economy of Plato's Psychology: Rationality and Common Concepts in the *Timaeus*", teoksessa M. Frede & G. Striker (toim.), *Rationality in Greek Thought.* Oxford: OUP, 29–58.

Gerson, Lloyd P. (1999). "The Concept in Platonism", teoksessa J. J. Cleary (toim.), *Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon.* Cambridge: Cambridge University Press.

Gregoric, Pavel & Filip Grgić (2006). "Aristotle's Notion of Experience", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 88, 1–30.

Helmig, Christoph (2012). *Forms and Concepts: Concept Formation in the Platonic Tradition*, Berlin/Boston: De Gruyter.

Jackson-McCabe, Matt (2004). "The Stoic Theory of Implanted Preconceptions", *Phronesis* 49, 323–47.

Johansen, Thomas (2004). *Plato's Natural Philosophy: A Study of the Timaeus-Critias.* Cambridge: Cambridge University Press.

McDowell, John (1973). Plato, *Theaetetus*, translated with notes. Oxford: Clarendon Press.

Phillips, John (1987). "Stoic 'Common Notions' in Plotinus", *Dionysius* 11, 33–52.

Platon (1999). *Teokset* III. Suom. Marja Itkonen-Kaila, Pentti Saarikoski, Marianna Tyni & A. M. Anttila. Helsinki: Otava.

Platon (1999). *Teokset* V. Suom. Marja Itkonen-Kaila, A. M. Anttila & Marianna Tyni. Helsinki: Otava.

Plotinos (1983). *Plotini Opera*, ediderunt P. Henry et H.-R. Schwyzer. Oxford: Oxford University Press.

Remes, Pauliina (2016). "Plotinus on Starting-Points of Reasoning", *Chora: Revue d' études anciennes et médiévales* 14, 29–57.

Remes, Pauliina (2017). "Self-Knowledge in Plotinus: Becoming Who You Are", teoksessa U. Renz (toim.), *Self-Knowledge.* Oxford: Oxford University Press.

Scott, Dominic (1995). *Recollection and Experience: Plato's Theory of Learning and Its Successors*. Cambridge: Cambridge University Press.

Robert B. Todd, Robert B. (1973). "The Stoic Common Notions: A Re-examination and Reinterpretation", *Symbolae Osloensis* 48, 45–75.

Tuominen, Miira (ilmestyy). "Reason, Experience, and the Knowledge of the Principles in Aristotle's *Posterior Analytics* 2.19", teoksessa J.-I. Lindén (toim.), *Aristotle Logic and Nature*.

Lentävät kuvakalvot ”läpi aavojen ilmain” – Lucretiuksen kuvaoppi ja varhaista havainnon filosofiaa

Visa Helenius

Lucretiuksen kuvaoppi *De rerum naturan* (= DRN)[1] neljännen kirjan alussa esittää atomistiseen ontologiaan perustuvan teorian näköaistin toiminnasta. Visuaalinen havainto on kauttaaltaan materiaalinen tapahtuma, jossa olioiden ulkopinnat lähettävät aineellisia kuvakalvoja, jotka lentelevät ”läpi aavojen ilmain” (DRN^{N}, 246) ja joiden päädyttyä havaitsijan näköelimeen aiheuttavat näköaistimuksen. Kuvaoppi on nykyaikaisen valo- ja näköaistiopin nojalla virheellinen mutta filosofisesti ja filosofianhistoriallisesti merkittävä. Teorian tutkiminen tarjoaa muun muassa arvokkaita huomioita siitä, miten varhainen materialismi teoretisoi ja käsitteellistää visuaalista havaintoa. Tässä artikkelissa tarkastellaan kuvaopin keskeisiä piirteitä ja ongelmia.

Lucretiuksen kuvaoppi havainnon filosofiassa

Havainnon luonnetta ja osatekijöitä tutkiva havainnon filosofia on nykyfilosofiassa laaja-alaisen kiinnostuksen kohteena.[2] Havainto näyttää muodostuvan kahdesta pääkomponentista, aistimuksesta ja uskomuksesta (Lammenranta 2014, 1. luku): havaitessamme jonkin kohteen, kuten esimerkiksi kohti juoksevan haukkuvan koiran, uskomme kohteen olemassaoloon, sillä olemme tottuneet luottamaan aisteihimme. Havainnon funktiona voidaan pitää täten seuraavaa: havainnossa aistit välittävät tietoa ulkoisesta todellisuudesta havaitsijan tietoisuuteen.

Havainto on osoittautunut monin tavoin ongelmalliseksi. Havainnot saattavat esimerkiksi erehtyä kohteiden ominaisuuksista saaden aikaan epätosia uskomuksia: airot taipuvat vedessä, varjot ovat vaanivia villipetoja ja hallusinaatiot ohjaavat niiden kokijoiden toimintaa. Havainnon ongelmallisuus on johtanut sitä koskevaan kriittisyyteen ja skeptisismin mahdollisuuteen.

[1] DRN:n versioihin viitattaessa käytetään seuraavia lyhenteitä: Titus Lucretius Carus, *De rerum natura*, 1947 = DRN^{B}; Titus Lucretius Carus, *De rerum natura*, 1969 = DRN^{M}; Titus Lucretius Carus, *Maailmankaikkeudesta*, 1965 = DRN^{N}. Ensimmäisen ja viimeisen selitysosiin viitattaessa ei käytetä erillistä viittaustapaa. Suorien sitaattien käännös Paavo Numminen (DRN^{N}).

[2] Ks. seuraavien lähdeluettelot: Alston 1999; Crane & French 2017; Lammenranta 2014; Siegel 2016.

Tämän seurauksena pohditaan, voiko havaintoon luottaa ja mikä on havainnon sekä mielestä riippumattoman todellisuuden suhde.

Lucretiuksen kuvaoppi, joka perustuu epikurolaiseen filosofiaan,[3] on eräs varhainen atomistiseen ontologiaan perustuva teoria näön toiminnasta. Epikurosta ja Lucretiusta edeltävästi Empedokles ja Demokritos ovat selittäneet – Theofrastoksen *De sensibus* -teoksen mukaan – näköhavainnon atomien virtauksen avulla. Empedokleen huokosteoria esittää, että jokainen aistielin sisältää tietyn muotoiset huokoset, jotka voivat vastaanottaa vain täsmällisesti huokosmuotoaan vastaavat atomivirtaukset. Demokritoksen monimutkaisemman heijastusteorian mukaan havaitsijan silmästä ja havainnon kohteesta lähtevät atomivirtaukset puristavat ja tiivistävät niiden välissä olevan ilman, jonka seurauksena kiinteä ilma heijastuu kosteassa silmässä aikaansaaden näköaistimuksen värikokemuksineen. (Tuominen 2014, 44, 45.)

Esitettyään DRN:n ensimmäisessä ja toisessa kirjassa atomioppinsa[4] ja käytyään läpi kolmannessa kirjassa mielen keskeisen rakenteen[5] Lucretius alkaa tarkastella neljännen kirjan alussa sitä, mitkä ovat mielen kyvyt. Erääksi olennaiseksi kyvyksi osoittautuu havaintokyky, joka muodostuu aistien toiminnasta ja ajattelusta. Lucretiuksen filosofiassa kaikki aistit ovat lähtökohtaisesti tuntoaistin lajeja, koska jokainen havainto perustuu atomien fyysiseen vuorovaikutukseen eli kosketukseen. (DRN^{N}, 132−135.) Aisteista näköaistia, jonka ongelmallisuuden Lucretius tunnustaa, käsitellään DRN:ssa kaikkein seikkaperäisimmin, kuten antiikin havaintoteorioissa oli yleisesti tapana.

[3] Lucretiuksen tehtävänä oli levittää epikurolaista filosofiaa Roomassa. Lucretiuksen ja aiemman filosofian suhteesta erityisesti havaintoon liittyen ks. Boyancé 1963; Brunschwig & Sedley 2003; DRN^{B}; Reinhardt 2015; Solmsen 1986. Antiikin havaintoteorioista ja lajeista ks. Tuominen 2014.

[4] Lucretiuksen atomiopin voi tiivistää seuraavasti: (i) mikään ei synny tyhjästä; (ii) mikään ei häviä tyhjiin; (iii) kaiken olevan taustalla ovat muuttumattomat ja aineelliset atomit, joita on ääretön määrä; (iv) atomien muotoja on rajallinen määrä, jonka seurauksena vain tietyt atomiyhdistelmät ovat mahdollisia; (v) atomit ovat alaspäin suuntautuvassa ja osittain ei-determinoidussa liikkeessä rajattomassa tyhjiössä.

[5] Lucretiuksen mielenfilosofian voi tiivistää seuraavasti: (i) materiaalinen sielu koostuu ”hengestä” (lat. *animus*) ja ”henkäyksestä” (lat. *anima*) (DRN^{N}, 186 ja 187), joista ensin mainittu sijaitsee rinnassa tehtävänään muun muassa ajattelun ja tunteiden aikaansaaminen ja joista jälkimmäiseksi mainittu sijaitsee ympäri kehoa tehtävänään kehon ylläpito elollisuuden periaatteena; (ii) sielu koostuu neljästä sielunaineesta: tuuli, lämpö, ilma ja nimetön neljäs aine; (iii) sielu toimii yhdessä ruumiin kanssa; (iv) sielu on kuolevainen.

Kuvaoppi, näköaisti ja ajattelu

DRN:n neljännen kirjan havaintoa koskevat kaksi laajempaa teemaa käsittelevät kuvaoppia ja kuvien olemusta sekä aistien ja ajattelun suhdetta.[6] Kuvaoppia koskeva osuus alkaa seuraavasti:

> [N]yt käsiteltävä on tuo näihin[7] liittyvä seikka,
> että ne on, ”olioin kuvat”[8] joiden on nimi meillä.
> Nuo kuin kalvokkeet[9], olioiden jättäen pinnan,
> sinne ja tänne lentelevät läpi aavojen ilmain. (DRN^{N}, 246.)

Kuvaopin keskeisin käsite on olion kuva eli kuvakalvo. Tämä on atomien muodostama rakenne, joka jäljentää olion muodon ja koon ja jonka olion pinta lähettää katkeamattomana sarjana[10] kaikkialle ympäristöönsä. Kuvakalvosarja voi tavoittaa havaitsijan, vaikka sen lähtökohde ei olisikaan enää olemassa. Kuvakalvosarjan yksittäinen kuvakalvo on erittäin ohut, välittömästi oliosta lähtevä, äärimmäisen nopeasti kulkeva ja hienorakenteinen atomien yhdistelmä, joka hajoaa herkästi kovan kappaleen kohdattuaan. Toisaalta kuvakalvosarja kykenee heijastumaan tietyiltä pinnoilta, kuten peilistä tai vedenpinnalta, rikkoutumatta. (DRN^{M}, 129–136; DRN^{N}, 246–252.) Kuvakalvot voivat myös yhdistyä keskenään muodostaen uusia mutta epäaitoja kuvakalvoja. Tämä selittää Lucretiuksen mukaan mytologisten olentojen, kuten kentaurin, olemassaolon ajattelussa. (DRN^{M}, 133 ja 154; DRN^{N}, 249, 250, 270 ja 271.)[11]

Kuvakalvon ominaisuuksien esittelemisen jälkeen Lucretius siirtyy tarkastelemaan näköaistin toimintaa. Näköaistimus syntyy, kun kuvakalvosarja osuu havaitsijan näköelimeen[12] riittävässä valossa (DRN^{M}, 136 ja 137; DRN^{N},

[6] Neljännen kirjan temaattisen jaottelun perusteista ks. DRN^{B}, 1177 ja 1178; DRN^{N}, 225–242. DRN:n kompositiosta ja sen ongelmista ks. DRN^{B}, 22–37.

[7] Kohta viittaa atomi- ja sieluoppiin.

[8] Lat. *simulacrum*: hahmo; kuva; muotokuva; samankaltaisuus. *Simulacrum*-käsitteestä Lucretiuksella ks. DRN^{B}, 1179–1183. Lucretius käyttää myös muita sanoja kuvakalvosta, ks. DRN^{B}, 1183. Kuvaopin ja αἴσθησις-käsitteen suhteesta ks. DRN^{B}, 52 ja 53; Solmsen 1986. Kuvakalvon ja εἴδωλα-käsitteen suhteesta ks. DRN^{B}, 1180, 1181 ja 1183. Latinan havaintoverbien käytöstä Lucretiuksella ks. Reinhardt 2015.

[9] Lat. *membrana*: kalvo; ohut nahka; pinta. Ks. DRN^{B}, 1183.

[10] Käsite kuvakalvosarja on erotettava käsitteestä kuvakalvo erityisesti silloin, kun viitataan ilman näköaistia saatuun yksittäiseen kuvakalvoon. Näön aktivoituminen taas vaatii kuvakalvosarjan eli useamman peräkkäisen kuvakalvon vastaanottamisen (DRN^{N}, 254).

[11] Tätä käsitellään edempänä tarkemmin.

[12] DRN:n kolmannessa kirjassa käsitellään silmää näköelimenä, ks. DRN^{N}, 195 ja 196.

252–253). DRN:ssa tarkennetaan myöhemmin valon ja pimeyden ominaisuuksia seuraavasti: Pimeys on ainetta, joka tukkii silmän tiehyet ja estää siksi kuvakalojen saapumisen. Valo on puolestaan pimeyttä hienojakoisempaa ainetta, joka ei estä kuvakalvon kulkua. (DRN^{M}, 139 ja 140; DRN^{N}, 257.) Lisäksi avaruudellisessa hahmottamisessa kohteiden etäisyyksiä ei saada perspektiivin avulla, vaan siten, että silmä tunnistaa itsenäisesti kuvakalvon edellään työntämän ilman määrän, jolloin kohteiden etäisyydet käyvät ilmi havaitsijalle (DRN^{M}, 137; DRN^{N}, 253 ja 254).

Seuraavaksi DRN:ssa käsitellään näköhavainnon erityiskysymyksiä, ongelmia ja skeptisismin mahdollisuutta.[13] Lucretiuksen mukaan näköaisti itsessään ei erehdy, vaikka näön harhat[14] ovat todellisia kokemuksia. Näköhavainnon virheet liittyvät nimittäin pikemminkin järjen toimintaan kuin havainnon pettämiseen, sillä järki muodostaa ajoittain epätosia uskomuksia tulkitsemalla havainnon sisältöä väärin. Esimerkiksi airon taipuminen vedessä ei johdu näköhavainnon pettämisestä, vaan siitä, että vesi vaikuttaa airon kuvakalvon kulkuun, jonka seurauksena airo näyttää taipuvan. Skeptisismin mahdollisuuteen liittyen Lucretius esittää aluksi seuraavaa: koska skeptikko kieltää mielen ulkoisia olioita koskevat totuudet, niin tulee kysyä, miten skeptikko voi ylipäänsä omata totuuden käsitteen ja miten hän voi osoittaa skeptisismin todeksi. Lopulta Lucretius päätyy vastustamaan skeptisismiä. Hänen mukaansa totuuden käsitteen ymmärtäminen ja ulkoisten asioiden todeksi tietäminen ovat luonnollisia ominaisuuksia. Näin aisteihin on voitava luottaa niiden ajoittaisista ongelmista huolimatta, koska muuten eläminen muuttuisi mahdottomaksi. (DRN^{M}, 141–146; DRN^{N}, 258–263.)

Käytyään läpi aistien toimintaa ja ihmisen muita ominaisuuksia[15] Lucretius siirtyy tarkastelemaan näköaistin ja ajattelun suhdetta. Ensimmäiseksi hän esittää, että kuvakalvot aktivoivat mielen ja jättävät siihen muistijäljen.[16] Toiseksi kuvakalvot ovat toisinaan niin hienorakenteisia, että ne saapuvat mieleen ilman näköaistin toimintaa. Esimerkiksi ajatus kentaurista on kahden kuvakalvon yhdistymisen seuraus, jota ei saada näön kautta kahtena eri

[13] Lucretius käsittelee mm. peilin ja peilikuvan ominaisuuksia, silmän sokaistumista, keltataudin vaikutuksia näköhavaintoon ja varjon olemusta, joita ei voida käsitellä tässä. Lucretiuksen näköhavainnon ongelmia koskevista käsityksistä ks. Reinhardt 2015.

[14] Näön harhoja esitellään 13 kappaletta. Näitä ovat esimerkiksi tähtien liikkumattomuus, havaitsijan pyörimisen jälkeinen näön kohteiden pyöriminen ja unikuvien todentuntuisuus. Lisäksi aiemmin käsitellään nelikulmaisen tornin ongelmaa, ks. DRN^{N}, 257 ja 258.

[15] Lucretius käsittelee aisteista näön lisäksi kuuloa, makua ja hajua. Näihin liittyen tarkastelussa ovat mm. äänen rakenne, kaiku, maut ja hajun koostumus. Myöhemmin käsitellään ihmisen muista kyvyistä uni-, liike- ja suvunjatkamiskykyjä.

[16] Käsitteenmuodostuksesta ja muistin toiminnasta Lucretiuksella ks. DRN^{B}, 53 ja 54.

kuvakalvosarjana, vaan siten, että kentaurin yhdistynyt ja hienorakenteinen kuvakalvo on saapunut, Lucretiuksen omin sanoin, ”ruumiin väyliä pitkin hengen hienoisen” (DRN^{N}, 271).[17] Näin ollen tietyt kuvakalvot saapuvat mieleen ilman aistien toimintaa. Kolmanneksi Lucretius esittää, että mielen aktiivisena kykynä on ohjata tarkkaavaisuutta eri kohteiden välillä siten, että se valitsee ympäröivistä kuvakalvosarjoista tai muistista tietyn kohteen halunsa mukaisesti. Tarkkaavaisuuden ohjaamiskyky selittää esimerkiksi sen, että sama kohde saa aikaan usein erilaisia ajatuksia eri havaitsijoiden kesken. Lisäksi aiemmat kokemukset voivat saada tarkkaavaisuuden ennakoimaan asioita. Tarkkaavaisuuden ohjaaminen voi kuitenkin johtaa ajattelun vääristymiseen, koska mielellä on taipumus yhdistellä asioita väärin. (DRN^{M}, 154–157; DRN^{N}, 270–273.)[18]

Kritiikki ja tulkinta

Lucretiuksen kuvaoppi ja sen ympärille rakentuva visuaalisen havainnon teoria ovat johdonmukaisia materialismissaan: visuaalisen havainnon taustalla ovat aineellisten ja muuttumattomien atomien yhdisteet, jotka muodostavat niin kuvakalvot ja havaitsijat aistielimineen kuin havainnon kohteet, ajattelun sekä valon ja pimeyden. Vaikka Lucretiuksen atomismi ei postuloi aineettomia substansseja, niin mieleen ja ajatteluun liittyvät kaikkein hienorakenteisimmat atomit[19] saattavat olla ongelmallisia. Voiko esimerkiksi tietoisuuden luonteen selittää tyydyttävästi vetoamalla tiettyjen atomien hienorakenteisuuteen?

Lucretiuksen filosofiassa havaitsijan voidaan luonnehtia olevan passiivinen kuvakalvojen vastaanottaja, jonka aktiiviseksi toiminnaksi jää lähinnä tarkkaavaisuuden ohjaaminen aistihavainnon ja ajattelun kohteissa. Lisäksi järki tekee itsenäisesti tulkintoja ja päätelmiä koetuista asioista. Esimerkiksi näköaistin luotettavuuden epäileminen aiheutuu Lucretiuksen mukaan järjen aktiivisuudesta, koska järki itse muodostaa ajoittain vääriä uskomuksia kohteista, kuten esimerkiksi, että airoilla on ominaisuus taipua vedessä.

Lucretiuksen teoria on luokiteltavissa joko suoraksi tai epäsuoraksi realismiksi, mutta valinnan tekeminen saattaa olla hankalaa.[20] Ensimmäisen alaan teorian voi ajatella kuuluvan silloin, kun painotetaan atomien

[17] Muita kaikkein hienorakenteisimpien kuvakalvojen välittämiä asioita ovat Lucretiuksen mukaan uni- (DRN^{N}, 271 ja 272) ja jumalkuvat (DRN^{N}, 330).

[18] Tarkkaavaisuuden ohjaamiskykyyn liittyvistä ongelmista ks. DRN^{B}, 3. kirjan kommentaari.

[19] Mielen aineellisuuteen liittyvistä ongelmista laajemmin ks. DRN^{B}, 3. kirjan kommentaari.

[20] Lucretiuksesta suoran realismin kannattajana ks. Ford 2007, 238 ja 239. Näköhavainnon välillisyydestä ks. DRN^{B}, 53.

primaareihin ominaisuuksiin[21] liittyvää kuvakalvon jäljentämiskykyä. Tällöin atomien muodostaman kuvakalvon voi ajatella välittävän tietoa objektin todellisista ominaisuuksista havaitsijalle, koska havaitsijan vastaanottama kuvakalvo on itsessään aineellinen osa objektia sen jäljentäessä samalla kohteen objektiivisista ominaisuuksista koon ja muodon. Epäsuoran realismin alaan teorian voi puolestaan ajatella kuuluvan silloin, kun painotetaan havainnon sekundäärisiä ominaisuuksia[22] ja kuvakalvon välillistä luonnetta havaitsijan ja objektin välissä: koska atomien ominaisuuksiin ei kuulu esimerkiksi väri, ääni, maku ja tunto, niin tällöin havaitsija tuottaa nämä havaintokokemukseen. Kohteen välittävästä kuvakalvosta sekä näköhavainnon sekundäärisistä ominaisuuksista joudutaan päättelemään tässä tapauksessa objektin todelliset piirteet ja olemassaolo.

Lucretiuksen teoria sisältää muun muassa seuraavia ongelmia. (i) Teoria tunnustaa näön harhat mutta päätyy kuitenkin objekteja koskevaan dogmaattiseen varmuuteen. Näin näköhavainnon ongelmista ei seuraa objektien kyseenalaistamista eikä riittävän kriittistä analyysia havainnon luonteesta. (ii) Kuvakalvojen synty ja toiminta jäävät ongelmallisiksi[23] teorian jättäessä jälkeensä muun muassa seuraavat kysymykset: Miksi olioiden pinnat lähettävät ylipäänsä kuvakalvoja? Miten kuvakalvot voivat selvitä lukuisista törmäyksistä riittävän ehjinä? Mikseivät kovat peilaavat pinnat riko haurasta kuvakalvoa muiden kovien pintojen tämän tehdessä? Miten silmää isomman kohteen, kuten vuoren, kuvakalvo voi saapua havaitsijan näköelimeen? (iii) Silmän sisältämä ilman määrän tuntemisominaisuus tuntuu *ad hoc* -hypoteesilta: ominaisuus selittää epätyydyttävästi ja epäuskottavasti näkökohteiden koon muutokset etäisyyksien muuttuessa. (iv) Aistien ja ajattelun suhde vaikuttaa ongelmalliselta. Esimerkiksi kentaurin ajatuksen olemassaolon selittäminen siten, että se on kahden erillisen kuvakalvon yhdistelmä, joka on muuttunut kaikkein hienorakenteisimmaksi kuvakalvoksi ja päätynyt havaitsijan mieleen ilman näköaistia, vaikuttaa omituiselta: miten kahden näköaistin alaisen kuvakalvosarjan kuvakalvot voivat muuttua yhdistyttyään laadultaan sellaiseksi kuvakalvoksi, joka välittyy mieleen ilman aisteja?

Lucretiuksen teoriaa voidaan pitää sen sisältämistä virheistä huolimatta arvokkaana, (i) koska teoria käsittelee näköaistia ja visuaalista havaintoa monipuolisesti, kattavasti ja suhteellisen johdonmukaisesti ja (ii) koska teoria

[21] Atomeilla on esim. koko (DRN^{N}, 75 ja 76), muoto (DRN^{N}, 130 ja 131) ja paino (DRN^{N}, 125 ja 126).

[22] Sekundääreistä ominaisuuksista ks. DRN^{N}, 143–153.

[23] Kuvaopin ongelmista laajemmin ks. DRN^{B}, 4. kirjan kommentaari.

välittää tietoa varhaisen materialistisen filosofian näköhavaintoa koskevista käsityksistä.[24]

Turun yliopisto

Kirjallisuus

Alston, William (1999). "Perceptual knowledge", teoksessa J. Greco & E. Sosa (toim.), *The Blackwell Guide to Epistemology*. Blackwell, 223–242.

Boyancé, Pierre (1963). *Lucrèce et l'épicurisme*. Presses universitaires de France, Paris.

Brunschwig, Jacques & Sedley, David (2003). "Hellenistic philosophy", teoksessa D. Sedley (toim.), *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*. Cambridge University Press, 151–183.

Crane, Tim & French, Craig (2017). "The Problem of Perception", teoksessa E. N. Zalta (toim.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017 Edition). https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/perception-problem/ (3.5.2017).

Ford, Philip (2007). "Lucretius in early modern France", teoksessa S. Gillespie & P. Hardie (toim.), *The Cambridge Companion to Lucretius*. Cambridge University Press, 227–241.

Lammenranta, Markus (2014). "Havainto", *LOGOS-ensyklopedia.* http://filosofia.fi/-node/4297 (3.5.2017).

Reinhardt, Tobias (2015). "To See and to Be Seen: On Vision and Perception in Lucretius and Cicero", teoksessa G. D. Williams & K. Volk (toim.), *Roman Reflections*. Oxford University Press, 63–90.

Sedley, David (2013). "Lucretius", teoksessa E. N. Zalta (toim.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2013 Edition). https://plato.stanford.edu/archives/-fall2013/entries/lucretius/ (3.5.2017).

Siegel, Susanna (2016). "The Contents of Perception", teoksessa E. N. Zalta (toim.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition). https://plato.stanford.edu/-archives/win2016/entries/perception-contents/ (3.5.2017).

Solmsen, F. (1986). "*αἴσθησις* in Aristotelian and Epicurean thought", teoksessa C. J. Classen (toim.), *Probleme der Lukrezforschung*. Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag, 151–172.

Titus Lucretius Carus (1947). *De rerum natura*. C. Bailey (toim.). Oxford: Clarendon Press.

Titus Lucretius Carus (1969). *De rerum natura*. J. Martin(toim.). Leibzig: B. G. Teubneri.

Titus Lucretius Carus (1965). *Maailmankaikkeudesta*. P. Numminen (suom.). Helsinki: WSOY.

[24] Haluan kiittää (i) Havainto-kollokvion järjestäjiä, (ii) esitelmälleni osoitetusta palautteesta sen antajia ja (iii) Hemmo Laihoa sekä Miira Tuomista artikkelia koskevista kommenteista ja korjausehdotuksista sekä artikkelin toimittamisesta.

Tuominen, Miira (2014). ”Chapter 4. Ancient Theories”, teoksessa S. Knuuttila & J. Sihvola (toim.), *Sourcebook for the History of the Philosophy of Mind: Philosophical Psychology from Plato to Kant*. Springer, 39–59.

Havaitseminen jonakin
– teema ja sen keskiaikaiset muunnelmat

Juhana Toivanen

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

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

Tulkinnoista ja tunnistamisesta riisutun aistihavainnon sekä käsitteellis-kielellisen havainnon väliin jää harmaa alue: jonakin havaitseminen, joka ei edellytä havainnon kohteen käsitteellistä jäsentämistä, mutta joka kuitenkin eroaa "puhtaasta aistihavainnosta". Tämä edellyttää tietenkin sitä, että puhdasta aistihavaintoa ei määritellä liian laveasti. Mikäli kaikki ei-käsitteellisen havainnon muodot ja sisällöt lasketaan puhtaaksi havainnoksi – siis mikäli käsitteellinen ja ei-käsitteellinen havainto määritellään ainoastaan suhteessa toisiinsa – tilaa näiden kahden havaintotyypin välille ei tietenkään jää. Tässä artikkelissa omaksun kapeamman määritelmän: puhdas aistihavainto koskee ainoastaan viiden ulkoisen aistin suoraan aistimia ominaisuuksia (värit, äänet, hajut, maut ja erilaiset tuntoaistin kohteet[1]), eikä siihen liity havaittavien

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

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

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

* * *

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Aristoteleen ja Avicennan (Ibn Sīnā, 980–1037) innoittamat filosofit keskustelivat monista havaintopsykologisista ilmiöistä, jotka voidaan niputtaa jonakin havaitsemisen käsitteen alaisuuteen: (1) yhden aistittavan ominaisuuden havaitseminen toisen kautta[7]; (2) kohteen havaitseminen hyödyllisenä/haitallisena[8]; (3) kohteen havaitseminen tiettynä yksilönä.[9] Näissä tilanteissa subjekti havaitsee jotkin ulkoisen objektin aistittavat ominaisuudet *jonakin* – esimerkiksi juuri tiettynä makeana ja vaarallisena asiana. Lisäksi jonakin havaitsemisen muotoina voidaan pitää sitä, että (4) yksittäisten aistien tuottama informaatio yhdistyy havainnossa yhtenäiseksi ominaisuus-kimpuksi,[10] joka havaitaan (5) kolmiulotteisena[11] ja (6) ajallisena.[12] Nämä havaintokokemuksen piirteet ovat jonkin sisäisen aistin toiminnan tulosta. Lisäksi voidaan erottaa vielä (7) käsitteellisesti jäsentynyt havainto, jossa havainnon kohde luokitellaan esimerkiksi tietyn luonnollisen luokan jäseneksi tai yleiskäsitteen edustajaksi.

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

$P(x)$ *qua* ϕ[19]

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

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

$P(\phi x)$

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

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

[19] Suomenkielinen muotoilu olisi *P(x) ϕ:nä*. Essiivin pääte on kuitenkin sen verran kömpelö, että käytän latinaa.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

* * *

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

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

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

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

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

Göteborgs Universitet

Kirjallisuus

Albertus Magnus (1968). *De anima*. Toim. C. Stroick. Alberti Magni Opera Omnia 7/1. Aschendorff: Monasterii Westfalorum.

Alexander Haleslainen (1928). *Summa Theologica*. Vol. 2. Florence: Collegium S. Bonaventurae.

Allen, C. & Hauser, M.D. (1991). ”Concept Attribution in Nonhuman Animals: Theoretical and Methodological Problems in Ascribing Complex Mental Processes”, *Philosophy of Science* 58 (2), 221–240.

Aristoteles (2006). *Sielusta*. Suom. K. Näätsaari. Teokset 5. Helsinki: Gaudeamus.

Avicenna (1972). *Liber de Anima seu Sextus de naturalibus*. 2 vols. Toim. S. Van Riet. Louvain/Leiden: E. Peeters/Brill.

Boyle, M. (2016). ”Additive Theories of Rationality: A Critique”, *European Journal of Philosophy* 24 (3), 527–555.

Di Martino, C. (2008). *Ratio particularis. Doctrines des senses internes d'Avicenne à Thomas d'Aquin*. Études de philosophie médiévale 94. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

Dominicus Gundissalinus (1940) *De anima*, teoksessa J. T. Muckle (toim.), *The Treatise* De anima *of Dominicus Gundissalinus. Mediaeval Studies* 2, 23–103.

Johannes Blund (2013). *Tractatus de anima.* Teoksessa John Blund, *Treatise on the Soul*, toim. D. A. Callus & R.W. Hunt, käänt. M.W. Dunne. Oxford: Oxford University Press.

Johannes la Rochellelainen (1995). *Summa de anima*. Toim. J. G. Bougerol. Textes Philosophiques du Moyen Age 19. Paris: Vrin.

[25] Tämän tutkimuksen on rahoittanut Stiftelsen Riksbankens Jubileumsfond.

Kaukua, J. (2014). ”Avicenna on the Soul’s Activity in Perception”, teoksessa J. F. Silva & M. Yrjönsuuri (toim.), *Active Perception in the History of Philosophy from Plato to Modern Philosophy*. Dordrecht: Springer, 99–116.

McDowell, J. (1996). *Mind and World*. Cambridge, MA/London: Harvard University Press.

Tellkamp, J.A. (2016). “Aping Logic? Albert the Great on Animal Mind and Action”, teoksessa J. Kaukua & T. Ekenberg (toim.), *Subjectivity and Selfhood in Medieval and Early Modern Philosophy*. Studies in the History of Philosophy of Mind 16. Dordrecht: Springer, 109–123.

Oelze, A. (2016). *Theories of Animal Rationality in the Later Middle Ages*. (Julkaisematon väitöskirja)

Pasnau, R. (2011). *Metaphysical Themes 1274–1671.* Oxford: Clarendon Press.

Pasnau, R. (1997). *Theories of Cognition in the Later Middle Ages.* Cambridge: Cambridge University Press.

Pasnau, R. (2002). *Thomas Aquinas on Human Nature. A Philosophical Study of Summa Theologiae Ia 75-89*. Cambridge: Cambridge University Press.

Petrus Olivi (1922–1926). *Quaestiones in Secundum librum Sententiarum.* Toim. B. Jansen. Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi 4–6. Florence: Collegium S. Bonaventurae.

Roger Bacon (1996). *Perspectiva*. Teoksessa D. C. Lindberg (toim.), *Roger Bacon and the Origins of Perspectiva in the Middle Ages*. Oxford: Clarendon Press.

Toivanen, J. (2007). ”Peter Olivi on Internal Senses”, *British Journal for the History of Philosophy* 15 (3), 427–454.

Toivanen, J. (2013). *Perception and the Internal Senses. Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul*. Leiden/Boston: Brill.

Toivanen, J. (ilmestyy). ”Perceptual Experience. Assembling a Medieval Puzzle”, teoksessa M. Cameron (toim.), *History of the Philosophy of Mind*, vol. 2, *Philosophy of Mind in the Early and High Middle Ages*. Routledge.

Tuomas Akvinolainen (2010). *Summa Theologiae*. Suom. J.-P. Rentto. Helsinki: Gaudeamus.

Tuomas Akvinolainen (1996). *Quaestiones disputatae de anima*. Toim. B.-C. Bazán. Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia Iussu Leonis XIII P.M. Edita 24. Rome/Paris: Commissio Leonina/Les Editions du Cerf.

Tuomas Akvinolainen (1984). *Sententia libri De anima.* Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia Iussu Leonis XIII P.M. Edita. Rome/Paris: Commissio Leonina/J. Vrin.

Descartes ja sisäinen havainto

Vili Lähteenmäki

Ajatuksella eli idealla on kaksi olemassa olemisen tapaa. ”Sen voi nimittäin käsittää yhtäältä materiaalisesti, ymmärryksen operaationa […] tai toisaalta objektiivisesti, tämän operaation esittämänä oliona”, kirjoittaa Descartes teoksensa *Mietiskelyjä ensimmäisestä filosofiasta* esipuheessa (Descartes 2002, 26; AT 7, 8–9).[1] Materiaalisesti käsitettynä idea on mielisubstanssin modifikaatio. Mitä se tarkoittaa? Ainesubstanssin kohdalla modifioituminen on helppo ymmärtää: jokainen ulotteinen olio on jonkin muotoinen. Samaan tapaan jokainen idea on kuin jokin tietty mielen muoto: tahdon, pelkään, kuulen tai näen ja niin edelleen.

Ulotteisten olioiden olemassaolo ei edellytä objektiivista olemista niiden formaalisen olemassaolon[2] lisäksi, mutta ne voivat olla olemassa myös objektiivisesti yksittäisten mielien ideoissa, kuten on esimerkiksi sen jäätelön laita, jota nyt ajattelen. Tässä mielessä myös aineellisilla ulotteisilla olioilla voi olla objektiivista reaalisuutta niiden formaalisen reaalisuuden ohella. (Descartes 2002, 49; AT 7, 39–41.) Descartesin ajatusta mielen ulkopuolisen olion olemisesta mielessä on perinteisesti selitetty representaation ja intentionaalisen objektin käsitteillä. Vastaus kysymykseen, onko Descartes suora vai representationalistinen realisti, riippuu olennaisesti siitä, onko olion objektiivinen reaalisuus mielessä todella erillistä sen formaalisesta reaalisuudesta maailmassa. Pidän tärkeänä todeta, että representationalistiset elementit mielen toiminnan selittämisessä eivät implikoi representationalismia metafyysisen realismin suhteen. Tässä kirjoituksessa pyrin selvittämään idean materiaalisuuden ja objektiivisuuden välistä suhdetta eli pitäydyn Descartesin mielen teorian tarkastelemisessa.

Materiaalisen idean olemassaolo ei mielen olemassaolon lisäksi edellytä jonkin toisen olion olemassaoloa.[3] Se on siis kokonaan mielen aikaansaama. Tulkinnallisesti on jossain määrin kiistanalaista, voiko myös ajatukseni sisältö, se mitä tahdon tai havaitsen, eli idea objektiivisesti käsitettynä, olla tyystin peräisin mielestäni eli kokonaan vailla minkään mielen ulkopuolisen olion reaalisuutta (ks. Wilson 1991, 101–119 ja Sinokki 2016, 96–101). Riippumatta

[1] AT viittaa Descartesin koottujen teosten standardieditioon *Œuvres de Descartes*.

[2] ”Formaalinen olemassaolo” tarkoittaa mielen ulkopuolisten olioiden kohdalla samaa kuin edellä kuvattu ”materiaalinen olemassaolo” ideoiden kohdalla.

[3] Jätän Jumalan olemassaolon huomiotta.

siitä, edellyttääkö objektiivinen idea jonkin mielen ulkopuolisen olion olemassaolon ja välttämättä sisältää sen olion (objektiivista) reaalisuutta, Descartes ilmaisee selvästi, että emme voi ymmärtää, tahtoa tai aistia ymmärtämättä, tahtomatta tai aistimatta jotain. Ajatukseni vähintään vaikuttavat esittävän minulle jonkin mieleni ulkopuolisen kohteen: ”emme koskaan tahdo mitään käsittämättä mitä tahdomme…” (Descartes 2002, 342; AT 3, 371–375; suomennosta muutettu). Toisin kuin aineellisilla olioilla ideoilla on siis myös objektiivinen olemisen tapa. Materiaalinen ja objektiivinen idea ovat näin ollen toisistaan riippuvaisia siten, että kummankin olemassaolo edellyttää toisen olemassaolon.[4]

Tarkastelkaamme niiden välistä suhdetta hieman lähemmin Descartesin toisten vastaväitteiden vastauksiin lisäämien ”ajatuksen” ja ”idean” määritelmien valossa.

I. Ajatuksen nimellä tarkoitan kaikkea sitä, mikä on meissä niin, että olemme siitä välittömästi tietoisia…
II. Idean nimellä ymmärrän sitä minkä tahansa ajatuksen muotoa, jonka välittömän havaitsemisen vuoksi olen tietoinen siitä ajatuksesta… (Descartes 2002, 135; AT 7, 159–161.)

Yhdessä määritelmät paljastavat, että Descartes tarkoittaa tässä idealla ajatuksen osaa tai piirrettä. Mikä ajatuksen piirre muoto on ja mitä on tulla tietoiseksi ajatuksesta sen muodon välittömällä havaitsemisella? Tarkastelemisen arvoisia ehdokkaita muodoksi on kolme: a) materiaalinen idea, b) objektiivinen idea ja c) materiaalinen ja objektiivinen idea yhdessä. Voimme uskoakseni yleisillä mielekkyysperusteilla nopeasti hylätä materiaalisen idean, sillä väite että olisimme tietoisia mielemme akteista ainoastaan näkemisenä, tahtomisena jne., olematta tietoisia niiden kohteista, ei ole kokemuksellisesti uskottava, eikä Descartesilla myöskään vaikuta olevan erityistä teoreettista motivaatiota sitoutua tällaiseen väitteeseen. Sen sijaan ajatus siitä, että ajatuksen muodon havaitsemisen kautta luon suhteen mieleni ulkopuoliseen todellisuuteen ja kasvatan ymmärrystäni siitä, on uskottava jos hyväksymme Descartesin metafysiikan perimmäiseksi motivaatioksi pikemmin pyrkimyksen selittää miten olemme yhteydessä maailmaan kuin osoittaa mielen olemuksellinen erillisyys aineesta.

[4] Ne edellyttävät toisensa vähintään geneerisesti. Vaikuttaa mielekkäältä, että ajattelun kohde voisi säilyä numeerisesti samana mielen aktin vaihtuessa, esimerkiksi hämmästyksestä pelkoon.

Viimeinen vaihtoehto puolestaan on uskottava sekä edellisen vaihtoehdon että kokemuksellisen evidenssin nojalla. On mielekästä ajatella, että en ole tietoinen ainoastaan ajatukseni kohteesta vaan ainakin perifeerisesti myös mieleni aktista aktina. Aktiivisten mielen operaatioiden eli tahdonaktien havaitsemisesta Descartes toteaakin, että ”emme voi tahtoa mitään tietämättä, että tahdomme sitä…”[5] Aistimisen ja ymmärtämisen eri muodot ovat kuitenkin passiivisia mielen operaatioita, eikä ole ilmeistä, sitoutuuko Descartes siihen, että tiedämme tai olemme tietoisia myös näistä akteista niiden kohteiden ohella. Näin ollen valinta b):n ja c):n välillä ei myöskään ole ilmeinen.

Vaihtoehtoja on siksi tarpeen arvioida uudesta näkökulmasta. Voimme tarkastella miten objektiivinen idea yksinään ja toisaalta objektiivinen ja materiaalinen idea yhdessä soveltuvat olemaan välittömän havainnon kohteena. Margaret Wilson ohittaa omassa analyysissaan kysymyksen välittömästä havainnosta ja sille ominaisista kohteista ja olettaa, että Descartesin yllä olevassa määritelmässä idea ajatuksen ”muotona” tarkoittaa ajatusta yleisellä tasolla ja että olemme ylimalkaan ajattelussamme tietoisia ajatusakteistamme ja niiden sisällöstä (Wilson 1991, 137). Ajatuksen ”tahdon jäätelöä” objektiivinen aspekti (jäätelö) ja materiaalinen aspekti (tahtominen) muodostavat Wilsonin mukaan siis yhdessä välittömän havaintoni kohteen. Tämä tulkinta on ongelmallinen, koska Descartesin mukaan kaikki ajattelu on tietoista. Näin ollen ajatuksen muodon välitön havaitseminen muodostaisi uuden ajatuksen, jossa ”tahdon jäätelöä” on objektiivinen aspekti ja välitön havaitseminen (joka kohdistuu objektiiviseen aspektiin ”tahdon jäätelöä”) on tämän uuden ajatuksen materiaalinen aspekti. Näin muodostuneen ajatuksen tulisi olla jälleen uuden välittömän havainnon objektina ja niin edelleen loputtomiin.

Voisiko Wilsonin tulkinnan pelastaa regressioon ajautumiselta tulkitsemalla ”välitön havainto” tahdon aktiksi, eli materiaaliseksi ideaksi, jonka sisältönä ”jäätelö”, eli objektiivinen idea, on? Tällä tavalla ei syntyisi päättymätöntä havaintojen ketjua, mutta uudeksi selityshaasteeksi muodostuu kysymys havaitsemisen ja tahtomisen erosta. Havaitseminen on näet ymmärryksen operaatio ja tahtominen tahdon operaatio, ja Descartesille ymmärrys ja tahto ovat kaksi erillistä mielen fakulteettia. Ymmärryksen tehtävä on esittää mielelle objekti, ja tahdon tehtävä on muodostaa asenne mielelle esitettyä objektia kohtaan. Idean määritelmässä tarkoitettu välitön havainto ja ajatukseen ”tahdon jäätelöä” sisältyvä tahdon akti eivät siksi voi olla yksi ja sama asia, vaan kaksi toisistaan erillistä mielen operaatiota.

[5] Descartes, ”Kirje Mersennelle 28.1.1641” AT 3, 295; oma suomennos.

Pyrkimys tulkita välitön havainto ajatuksen konstitutiiviseksi osaksi on joka tapauksessa mielekäs strategia regression välttämiseksi. Edellä todettu osoittaa, että tässä tapauksessa ajatuksen muoto ei voi olla materiaalinen ja objektiivinen idea yhdessä. Nähdäkseni meillä on hyvä syy ajatella, että Descartes tarkoittaa ajatuksen muodolla objektiivista ideaa eli ymmärryksen aktin mielelle esittämää objektia, jonka välittömän havaitsemisen seurauksena mieli tulee siitä tietoiseksi, ja jossa välitön havaitseminen on konstitutiivinen osa numeerisesti yhtä ajatusta. Toisin sanoen yllä lainatussa idean määritelmässä Descartes tulkintani mukaan esittää, että olemme ajatuksesta tietoisia nimenomaan sen sisällön osalta. Näin ollen Descartesille tietoisuus, *conscientia*, on alaltaan kapeahko käsite. Kun sanomme, että Descartesin mukaan olemme tietoisia ajatuksistamme myös akteina (tahtomisena, pelkäämisenä jne.) emme itse asiassa sovella hänen omaa tietoisuuden käsitettään, vaan kyse on jonkinlaisesta itsetiedosta.

Tällä tulkinnalla on kiinnostavia mutta myös haastavia seurauksia. Yhtäältä siitä seuraa, että Descartesin maine ajattelijana, joka nostaa tietoisuuden mielen keskeisimmäksi piirteeksi ei ole ansaittu (vrt. Rorty 1979, McDowell 1996 ja Putnam 1999). Toisaalta siitä seuraa, että on kyettävä selittämään uudella tavalla itsetiedon eli oman mielen akteja ja sen olemusta koskevan tiedon mahdollisuus, sillä vaikka Descartesin tietoisuuden käsite ei sovellukaan itseä koskevaan tietoon, on kiistatonta, että itseä koskevalla tiedolla on yhtä kaikki tärkeä sija Descartesin filosofiassa. Näitä kysymyksiä täytyy käsitellä toisessa yhteydessä.

Helsingin yliopisto

Kirjallisuus

Descartes, René (2002). *Teokset II.* Suom. Tuomo Aho & Mikko Yrjönsuuri. Helsinki: Gaudeamus.

Descartes, René (1964–1976.). *Œuvres de Descartes*. 12 osaa. Toim. C. Adam and P. Tannery. Paris: Vrin.

McDowell, John (1996). *Mind and World.* Cambridge: Harvard University Press.

Putnam, Hilary (1999). *The Threefold Cord: Mind, Body, and World.* New York: Columbia University Press.

Rorty, Richard (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*: Princeton: Princeton University Press.

Sinokki, Jani (2016). *Descartes' Metaphysics of Thinking.* Turku: Turun yliopisto.

Wilson, Margaret (1991). *Descartes.* New York: Routledge.

Descartes ja havainto

Jani Sinokki

Kuten jo Aristoteleen seuraaja Theofrastos aikanaan totesi, havainnonteorian täytyy ottaa huomioon kaksi vastakkaisilta vaikuttavaa näkökulmaa (Theofrastos teoksessa Stratton 1917, 77–89; ks. myös 19–20). Yhtäältä mikään havainnonteoria ei voi olla täydellinen, jos se keskittyy vain mieliemme sisäiseen havaintoprosessiin ja jättää huomioimatta sen ulkoisen todellisuuden, joka tuon prosessin meissä tuottaa ja jonka osa tuo prosessi oletettavasti on. Toisaalta havainnonteoria ei voi olla täydellinen, jos se laiminlyö havaitsijan näkökulman tähän havaintoprosessiin ja keskittyy vain mielenulkoisiin ”objektiivisiin” seikkoihin.

Tarve sovittaa yhteen nämä kaksi erillistä näkökulmaa tuo esiin jännitteen, joka on yhä keskeinen ongelma filosofisille havainnonteorioille. Havaitsijalle itselleen havainto on omaa toimintaamme, joka suuntautuu poispäin mielestä kohti maailman olioita. Tästä näkökulmasta havainto on kuin mielen kurottamista itsensä ulkopuolelle. Oletettavasti kuitenkaan maailman, ikuisuuden tai Jumalan näkökulmasta mielemme ei poistu ruumiimme ulkopuolelle, vaan kaikki todelliset seurausvaikutukset kulkevat puhtaasti maailman olioista mieltä kohti. Havainto on tästä näkökulmasta pikemminkin maailman sisään ottamista kuin ulos kurottamista.

Historian saatossa näiden kahden näkökulman väliseen jännitteeseen on vastattu hyvin erilaisilla tavoilla ja usein painottaen toista näkökulmaa yli toisen. Tässä kirjoituksessa haluan keskittyä siihen, minkä katson olevan Descartesin näkemys näiden kahden näkökulman yhteensovittamisesta. Esitän, että hänen näkemyksensä tarjoaa mielenkiintoisen yrityksen löytää tasapaino näiden kahden keskinäisessä jännitteessä olevan näkökulman välille.

Mielenfilosofinen ja metafyysinen lähestymistapa havaintoon

Kutsukaamme mielen roolia korostavia havainnon teorioita paremman nimityksen puutteessa *mielenfilosofisiksi* näkemyksiksi havainnosta. Olennaista niille on, että mielen prosessit ja tietoisuus sisältöineen ovat ensisijaisia havainnon selittämisessä. Se, miten ulkoa sisäänpäin suuntautuvaan kausaaliketjuun suhtaudutaan, ja millaiseksi sen rooli näissä selityksissä katsotaan, vaihtelee suuresti.

Edellisen kanssa jännitteessä olevan näkökulman kutsuminen *kausaaliseksi* toisi auttamatta mieleen tietyn täsmällisen havainnonteorian. Sen vuoksi joudun turvautumaan toiseen nimitykseen, joka ei aivan yhtä hyvin vangitse näkökulman sisältöä. Kutsun tätä näkökulmaa *metafyysiseksi näkökulmaksi*. Olennaista metafyysisiksi kutsumilleni näkemyksille havainnosta on havainnon tarkasteleminen ”objektiivisen todellisuuden” tai Jumalan näkökulmasta. Sen keskiössä on maailman syy-seuraussuhteet, ja niiden rooli havainnossa riippumatta siitä, miltä asiat havaitsijan näkökulmasta näyttävät.

Mielenfilosofisten havaintonäkemysten toisessa ääripäässä ovat ne näkemykset, jotka eivät laita lainkaan painoarvoa metafyysiselle näkökulmalle. Humen skeptisismi ja fenomenalismi ovat tunnettuja esimerkkejä. Havainto on niiden puitteissa viime kädessä selitettävä vetoamatta mihinkään mielen-ulkoisiin seikkoihin, ja havaintoväitteet on palautettava aistimuksia koskeviksi väitteiksi, jotta ne olisivat oikeutettuja.

Hieman metafyysistä näkökulmaa lähempänä olevia mielenfilosofisia näkemyksiä havainnosta ovat sellaiset havainnonteoriat, joissa havainnon-kohde on havaintokokemuksen esittävien sisältöjen määräämää. Toisin sanoen havainnonkohde määräytyy näissä näkemyksissä funktiona mielensisällöistä objektiin. Esimerkiksi Antoine Arnauld tulkitsee Descartesin näkemystä näin *Neljänsissä vastaväitteissä*: hän olettaa, että idea esittää aina sitä objektia, joka parhaiten tyydyttää tuon idean *deskriptiivisen* tai *representationaalisen* sisällön. Tämä näkemys on lähtökohtaisesti ongelmallinen, koska sen puitteissa ideat ovat aina totuudenmukaisia: idea on välttämättä sen objektin idea, jota idea eniten *muistuttaa*. Näkemys on kestämätön erityisesti havainnon kontekstissa, koska sen puitteissa edes arkisia ilmiöitä kuten illuusioita tai objektin havaitsemista väärin, ei voida selittää lainkaan, kuten Arnauld’kin huomauttaa.

Descartes kieltää vastineessaan tämän olevan hänen näkemyksensä; tämä kielto ei tosin ole estänyt myöhempiä tulkitsijoita lukemasta Descartesia Arnauld’n kritisoimalla tavalla (ks. esim. Reid 1896, vol. 1, 226; Kenny 1968, 114–116; Rorty 1979, 49–51).

Jo mainitsemani *kausaaliset havainnonteoriat* kuuluvat painotuksesta riippuen joko mielenfilosofisiin näkemyksiin tai metafyysisiin näkemyksiin. Descartesin havainnonteoriaa tyypillisesti tulkitaan jonkinlaisen kausaalisen teorian puitteissa, mutta vaihtelu on suurta sen suhteen, kumpaa näkökulmaa painotetaan.

Mielenfilosofisia kausaalisia teorioita ovat sellaiset näkemykset, jotka painottavat aistimusten roolia havaintoprosessissa samaan tapaan kuin fenomenalismi, mutta lisäävät ehtolauseen tuolle prosessille. Ehdon mukaan havainnonkohteen on näyteltävä kausaalista roolia havaintokokemuksen

syntymisessä. Nämä näkemykset kärsivät joidenkin mielestä sisäisestä ristiriidasta, sillä havaitsijan omasta näkökulmasta kausaalisen oletuksen oikeuttaminen näyttää vaikealta, kuten Hume jo aikanaan huomautti.

Tätä jännitettä voidaan lieventää vähentämällä mielenfilosofisen näkökulman painoarvoa, ja siirtämällä sitä mielen ulkoiselle syy-seurausketjulle. Jotkin *disjunktivistiset havainnon analyysit* näyttävät vievän tämän taktiikan pisimmälle: niiden mukaan havainnon analyysi on täysin riippumaton havaitsijan mielen sisäisistä tiloista, ja jos oikeanlainen kausaalinen kytkös kokemuksen ja ulkoisen objektin välillä puuttuu, kyse ei ole havainnosta ensinkään, vaan kyse on illuusiosta tai hallusinaatiosta. Tällainen disjunktivismi edustaa puhtaan metafyysistä näkökulmaa havaintoon. Sen mukaan havainto on *olemuksellisesti* kausaalinen kytkös objektiin, ja vaikka mielensisäiset kokemukset syystä tai toisesta johtaisivat meitä pahasti harhaan, määräytyisi sekä kokemuksemme luonne havaintona tai ei-havaintona sekä mahdollinen havainnonkohde vain ja ainoastaan mielenulkoisten objektiivisten seikkojen perusteella.

Havainto ja ideat Descartesilla

Siirryn nyt tarkastelemaan Descartesin havainnonteoriaa. Vaikka painotan ulkoisten materiaalisten objektien havaitsemista, on tässä syytä huomioida, että Descartesin käyttämänä ilmaus *havainto* (latinaksi *perceptio*, verbin *percipere* johdos), ei tarkoita vain aistihavaintoa tai materiaalisten objektien havaitsemista. Pikemmin havainto on toinen kahdesta ajattelun yleisestä luokasta, joista toinen on *tahto*. Havainto nimeää kaikkea kohde-suuntautunutta ajattelua. Ne asiat ja oliot joihin tahto voi kohdistua, ovat aina välttämättä myös havaittuja. (AT 8A, 16–17; T 3, 48.)

Mahdolliset havainnon *objektit* kattavat alaansa pelkästään *Mietiskelyissä* ainakin olioita tai *substansseja* (kuten vahanpalan), *ominaisuuksia* (kuten ulotteisuuden, keston ja lukumäärän) sekä havaitsijan oman mieleen kuuluvia *ideoita* tai *ajatuksia*. Descartesin mukaan voin havaita myös *äärettömyyden*, tai Jumalan, sekä totuuksia, ”tosia ja muuttumattomia luontoja”, sekä oman olemassaoloni.

Havainnonkohde Descartesille tarkoittaa siis ajattelun tai ymmärryksen kohteita hyvin yleisessä merkityksessä. Myös Arnauld näyttää ymmärtäneen Descartesin näin, kun myöhemmin puolustaessaan tämän filosofiaa *Tosissa ja väärissä ideoissa* hän esittää että ”Ajatella, tietää, havaita, ovat yksi ja sama asia” (Arnauld 1990, 19).

Ideat ovat Descartesille mielen olemisen tapoja tai muotoja. Vastauksessa toisiin vastaväitteisiin hän kirjoittaa näin:

> *Idean* nimellä ymmärrän sitä minkä tahansa ajatuksen muotoa, jonka välittömän havaitsemisen vuoksi olen tietoinen siitä ajatuksesta. Jos siis voin ilmaista jotakin sanoin ja ymmärrän mitä sanon, on heti varmaa, että minussa on idea siitä, mitä nämä sanat merkitsevät. Ja näin ollen en kutsu ideoiksi pelkästään fantasiassa esiintyviä kuvia. Itse asiassa en kutsu niitä lainkaan ideoiksi, sikäli kuin ne ovat ruumiillisessa fantasiassa eli esitettyinä jossain aivojen osassa, vaan vain sikäli kuin ne informoivat itse mieltä, joka suuntautuu tähän aivojen osaan. (AT 7, 160; T 2, 135.)

Descartes esittää saman näkemyksen toistuvasti ja painottaa vahvasti sanojen merkityksen ymmärtämisen ja ideoiden yhteyttä. Erityisesti vastauksessaan Hobbesille Descartes toistelee jopa *ad nauseam*, että ideoita ei pidä käsittää kuvankaltaisiksi esittäviksi olioiksi.

”Materiaalinen”, ”formaalinen”, ”objektiivinen”

Descartesin havainnonteorian kannalta on keskeistä ymmärtää oikein hänen käyttämänsä skolastikoilta lainatut ilmaukset, jotka liittyvät ideoihin. Tämän terminologian ymmärtäminen selkiyttää myös ideoiden roolia Descartesin filosofiassa.

Mietiskelyiden esipuheessa Descartes tiivistää erään hänelle esitetyn vastaväitteen, ja vastaa siihen seuraavasti:

> Sanassa ”idea” piilee nyt monimielisyys. Sen voi nimittäin käsittää [lat. *sumi*] yhtäältä materiaalisesti, ymmärryksen operaationa, ja siinä mielessä ei voi sanoa sen olevan minua täydellisempi, tai toisaalta objektiivisesti, tämän operaation esittämänä oliona, joka voi olla olemuksensa perusteella minua täydellisempi, vaikkei sen edes olettaisi olevan olemassa ymmärryksen ulkopuolella. (AT 7, 8, T 2, 26.)

Tässä lainauksessa kyseessä on vastinpari, joista ensimmäinen, idea materiaalisesti otettuna viittaa mieleen ajatteluna. Mieli on materialtaan tai ainekseltaan juuri ajattelua, ja yksittäinen idea mielen operaationa koostuu ajattelusta. Materiaalisesti tarkasteltuna idean syy on oma mielemme. Koska seuraus ei voi Descartesin mukaan ikinä olla täydellisempi kuin sen tuottanut syy on, ei idea materiaalisesti ymmärrettynä voi olla koskaan täydellisempi kuin mieli, joka on idean olemassaolon materiaalinen syy.

Ajattelumme kuitenkin on esittävää. Niinpä olio, jonka tietty ajattelun operaatio esittää, saattaa hyvinkin olla omalta luonteeltaan täydellisempi kuin oma ajattelumme. Idea voidaan siis käsittää ajattelumme esittämänä oliona.

Näin ”idea”-sanan yksi monimielisyys on paljastettu. Huomautus esitetyn olion mahdollisuudesta olla olemassa vain mielessä on eräs kiinnostavimpia seikkoja Descartesin olemassaoloa koskevassa näkemyksessä, ja palaan siihen lyhyesti tuonnempana.

Kolmannessa mietiskelyssä Descartes tekee saman erottelun**.** Hän kirjoittaa:

> Sikäli kuin nämä ideat ovat vain eräitä ajattelemisen moduksia, en huomaa niiden välillä mitään eroa, ja ne kaikki näyttävät johtuvan minusta samalla tavalla. Mutta sikäli kuin yksi edustaa yhtä asiaa ja toinen toista, ne ilman muuta ovat keskenään hyvin erilaisia. Sillä epäilemättä ne ideat, jotka esittävät minulle substansseja, ovat jotain enemmän ja niin sanoakseni sisältävät enemmän objektiivista reaalisuutta kuin ne, jotka edustavat vain moduksia tai aksidensseja. (AT 7, 40; T 2, 49.)

Tässä katkelmassa Descartes vetoaa täsmälleen samaan erotteluun kuin esipuheessakin, mutta sillä erotuksella, että nyt puhe on *objektiivisesta reaalisuudesta*. Kuitenkin näyttää selvältä, että objektiivinen reaalisuus tai todellisuus liittyy samaan asiaan kuin josta esipuheessa puhutaan idean mahdollisuutena olla ajattelijaansa täydellisempi.

Vastauksessa neljänsiin vastaväitteisiin Descartes lisää vielä yhden termin. Hän kirjoittaa siellä näin:

> [Arnauld] sanoo: ”Jos kylmä on vain puutetta, niin ei voi olla mitään ideaa, joka esittää sen ikään kuin positiivisena oliona.” On ilmeistä, että silloin hän puhuu ideasta vain *formaalisessa* mielessä. Sillä kun itse ideat ovat eräänlaisia formia [so. muotoja] eivätkä koostu mistään materiasta, niin ajatellessamme niitä jonkin edustajina, emme ota niitä *materiaalisesti* vaan *formaalisesti.* Jos taas emme katso niitä sen mukaan, mitä ne edustavat, vaan ainoastaan sikäli kuin ne ovat ymmärryksen operaatioita, voisi kyllä sanoa, että ne otetaan [*sumpta*] materiaalisesti, mutta silloin ne eivät mitenkään liittyisi objektien totuuteen tai epätotuuteen. (AT 7, 232; T 2, 187.)

Ongelma, joka monia on vaivannut, on seuraava. Sama erottelu, joka *Esipuheessa* tehdään idean materiaalisesti otettuna ja objektiivisesti otettuna välillä, näyttää *Vastauksessa neljänsiin vastaväitteisiin* olevan erotus ideaan materiaalisesti otettuna ja formaalisesti otettuna. Ja kun mukaan lisätään vielä se, että edellinen *Kolmannen mietiskelyn* erottelu voidaan lukea olettamalla idean sisältämän objektiivisen realiteetin vastinparin olevan idean formaalinen realiteetti, on tulos varsin sekava.

Monet ovat ymmärrettävästi turhautuneet tähän terminologiseen hämäryyteen. Lilli Alanen (2003, 136) toteaa näistä ongelmista, että jos Descartes olisi ollut hieman johdonmukaisempi terminologiassaan, olisimme säästyneet monilta tarpeettomilta kiistoilta. Suorapuheisemmin Nicholas Jolley (1990, 14) pukee turhautumisensa epäuskoon: hänen mukaansa on aivan kuin Descartes eri tilanteissa olisi vain tarttunut perinteisiin skolastisiin vastinpareihin kiinnittämättä lainkaan huomiota käyttämiensä ilmausten johdonmukaisuuteen.

Uskon kuitenkin, että vaikutelma sekaannuksesta johtuu siitä, että Descartesin näkemystä on yritetty pakottaa sellaiseen muottiin, johon se ei yksinkertaisesti sovi. Tarkastelkaamme Descartesin näkemystä nyt aiemmin esittelemäni erottelun valossa, joka erotti mielenfilosofisen ja metafyysisen lähestymistavan.

Termit mielenfilosofisessa ja metafyysisessä lähestymistavassa

Idea materiaalisesti otettuna näyttää ongelmattomalta ilmaukselta. Se käyttäytyy sekä mielenfilosofisessa että metafyysisessä näkökulmasta tarkasteltuna täsmälleen samoin. Molempien puitteissa *idea materiaalisesti otettuna* on (ontologiselta luonteeltaan) ajattelua. Sama pätee suoraviivaisesti kaikkiin olioihin: mikä tahansa olio materiaalisesti otettuna on huomion kiinnittämistä tuon olion ontologiseen ainekseen, siihen ”materiaan” joka olion konstituoi.

Vastauksessa neljänsiin vastaväitteisiin esiintyvä *idea formaalisesti otettuna* näyttää tarkoittavan ideaa siten kuin se esittää jotakin, siis representoi jotakin. Idea esittävänä oliona voi olla käypä tai epäkelpo esitys kohteestaan, mutta idean totuudesta tai epätotuudesta puhuminen ei ole mielekästä, jos ideaa tarkastellaan vain materiaalisesti, eli ontologisena aineksena, josta idea rakentuu. Näin ollen *idea formaalisesti otettuna* on mielenfilosofiseen lähestymistapaan kiinteästi kuuluva käsitys. Idea tässä merkityksessä on juuri deskriptiivistä tai representationaalista mielensisältöä, ja tähän merkitykseen Arnauld vastaväitteissään samastaa ideat täysin. Kun jokin olio käsitetään formaalisesti, kiinnitämme tällöin huomion tuon olion itsenäisen olemassaolon luonteeseen sen ontologisen materian sijaan. Aurinko formaalisesti otettuna on tulista kaasua oleva taivaankappale, mutta materiaalisesti otettuna ulotteisuutta. Auringon idea puolestaan on materiaalisesti otettuna ajattelua, mutta formaalisesti auringon representaatio.

Kun yritämme sovittaa idean objektiivisesti otettuna esittämääni erotteluun mielenfilosofisen ja metafyysisen tarkastelutavan välillä, törmäämme seuraavaan ilmiöön. Kun idea objektiivisesti otettuna asetetaan mielenfilosofian näkökulmaan, on sen rooli täsmälleen sama kuin idean

formaalisesti otettuna; se olisi vain idea kohdettaan esittäväksi käsitettynä. Tällöin terminologinen sekaannus on todellakin väistämätön: Descartes käyttäisi kahta ilmausta, ”formaalista” ja ”objektiivista”, kirjoituksissaan eri tavoin toisistaan erillisinä ilmauksina, mutta silti tarkoittaen niillä samaa asiaa.

Tämä sekaannus näyttää kuitenkin olevan sisäänrakennettu mielenfilosofista lähestymistapaa painottavaan Descartes-tulkinnan perinteeseen. Esimerkiksi Jonathan Bennett (2007) korvaa vaikutusvaltaisessa ja vahvasti editoidussa verkkokäännöksessään *Mietiskelyistä* tekstissään objektiivisen realiteetin ja olemassaolon *representatiivisella* realiteetilla ja olemassaololla. Puolestaan Desmond Clarke *Mietiskelyiden* (ks. Descartes 1998) käännöksessään korvaa samat ilmaukset *intentionaalisella* realiteetilla ja olemassaololla. Valtaosa tuntemistani tulkitsijoista lukevat sanan ”objektiivinen” samalla tavalla juuri deskriptiivistä tai representationaalista mielensisältöä tarkoittavana ilmauksena, ja joutuvat siksi postuloimaan sekaannusta tulkinnankohteelleen.

Jos kuitenkin hylkäämme oletuksen siitä, että objektiivinen realiteetti ja idea objektiivisesti otettuna tarkoittavat esittävyyttä, ja kuuluvat siten mielenfilosofisen näkökulman kalustoon, sekaannus poistuu. Idea objektiivisesti otettuna voidaan ymmärtää esittäväksi käsitetyn idean vastinpariksi; se nimeää tuon saman idean viittaamalla siihen olioon, jota idea esittää, ja kytkee tuon idean mielenulkoiseen todellisuuteen. Nähdäkseni tätä Descartes yrittää selittää *Vastauksessa ensimmäisiin vastaväitteisiin*:

> Auringon idea on itse Aurinko, joka on olemassa ymmärryksessä, ei tosin formaalisesti kuten taivaalla vaan objektiivisesti, sillä tavoin kuin objektit yleensä ymmärryksessä ovat. Se olemisen modus on toki paljon epätäydellisempi kuin se, jolla oliot ovat olemassa ymmärryksen ulkopuolella, mutta kuten edellä kirjoitin, silti ei voi sanoa, että se ei ole mitään. (AT 7, 102; T 2, 96.)

Olennaista on se, että havainnossa havainnon kohde, tässä tapauksessa aurinko, tulee itse olemassa olevaksi havaitsijan mieleen. Uskoakseni tämä toteamus on tarkoitettu kirjaimellisesti otettavaksi, ja uskon, että se tuo esiin merkittävän olemassaoloa ja ajattelua koskevan filosofisen huomion.

Ajatus mielenulkoisen olion olevaksi tulemisesta mielessä kun sitä ajatellaan saattaa vaikuttaa esoteeriselta. Kuitenkin pieni pohdiskelu ajattelun ja olemassaolon kytköksistä ehkä auttaa selkiyttämään asiaa. Sanomme toisinaan poismenneiden läheistemme ”elävän” muistoissamme, tai suurmiesten jäävän ”elämään” historian kirjoihin. Uskoakseni tämä kuvaannollinen puhe vangitsee perustavanlaatuisen totuuden olemassaolosta: olemassa-

olomme jatkuu tietyssä mielessä kausaalisissa vaikutuksissamme, joita tapahtuu vielä oman olemasta lakkaamisemme jälkeen (ajattele tähteä, jonka tuiketta katselet yöllä, mutta joka todellisuudessa on räjähtänyt jo vuosisatoja sitten). Descartesin väite olioiden toisesta olemassaolon muodosta mielissämme vangitsee tuon saman totuuden.

Toisaalta esimerkiksi muinaiset egyptiläiset toisinaan pyrkivät häpäisemään menneitä hallitsijoita hävittämällä kaikki merkinnät näiden olemassaolosta. Ajatus oli, että kun hallitsijan nimeä ei enää muisteta, on kuin hänen koko olemassaolonsa olisi mitätöity. Tietyssä mielessä tämä myös todella toimi. Kun hallitsijan nimi oli hävitetty hieroglyfeistä ja hänestä ei enää siirtynyt perimätietoa, tuon hallitsijan objektiivinenkin olemassaolo hiipui. Kun hallitsijan objektiivisen olemassaolon välittyminen mielestä toiseen hieroglyfien tai perimätiedon varassa lakkasi, oli jälkipolville kuin häntä ei ikinä olisi ollutkaan.

Toisin on vaikkapa Aristoteleen laita. Saattaa tietysti olla, että ideamme hänestä ovat pahasti erheellisiä, mutta sikäli kuin ajattelemme Aristotelesta, hän on hyvin vahvasti olemassa yhä tänä päivänä. Tietysti hänen nauttimansa olemassaolo on tänään paljon vähäisempää kuin joskus aikanaan Aleksanteri Suuren hovissa formaalisesti, mutta se on silti enemmän kuin ei-mitään. Ideamme Aristoteleesta objektiivisesti otettuna sisältää hänet itsensä idean kausaalisen syntyhistorian vuoksi, ja ajattelun erityisten piirteiden vuoksi hän jatkaa olemassaoloaan tässä vähäisemmässä, objektiivisessa muodossa ajattelussamme ja ”vaikuttaa yhä keskuudessamme”.

Olennaista on se, että edes objektiivista olemassaoloa ei synny tyhjästä, kuten Descartes esimerkillään insinöörin kuvittelemasta taidokkaasta laitteesta osoittaa (AT 7, 105–106; T 2, 98). Kaikki ideat sisältävät objektiivista olemassaoloa, joka on peräisin mielen ulkopuolelta. Ainut todellinen luovuus, johon ihmismieli pystyy, on ulkoa saadun objektiivisen olemassaolon järjestäminen uuteen kompositioon, jonka tuloksena kuviteltu idea esittää jotakin uutta oliota tai asiaa, jota ei vastaavana kokonaisuutena ole olemassa mielen ulkopuolella. Tällainen idea formaalisti otettuna on yksi esittävä idea, mutta sen sisältämä objektiivinen reaalisuus on tilkkutäkkimäinen kokoelma monien olioiden olemassaolosta.

Lopuksi

Esittämäni valossa Descartesin näkemys havainnosta onnistuu hyvin mielenkiintoisella tavalla yhdistämään Theofrasoksen kaksi jännitteessä olevaa näkökulmaa. Äärimmäisen mielenkiintoiseksi Descartesin näkemyksen ehdottamallani tavalla tulkittuna tekee se, että näiden kahden vastakkaisen

piirteen – mielen kurottamisen maailman sekä maailman tulemisen mielen sisään – yhdistäminen ei ole Descartesille pakkoliitos tai vahinko. Juuri tämä kahden näkökulman yhdistelmä näyttelee keskeistä roolia hänen metafysiikassaan ja tietoteoriassaan.

Suurin tiedollinen haasteemme on Descartesin havainnonteorian puitteissa juuri sen selvittäminen, vastaavatko ideat formaalisesti, eli esittämisen muodoltaan, niitä olioita, jotka ne sisältävät objektiivisesti. Descartesin näkemys selvästä ja tarkasta havaitsemisesta nojaa juuri tähän käsitykseen. Ideat saattavat olla sekaantuneita ja epäselviä, eli esittää objektiivisesti sisältämänsä olion harhaanjohtavalla tavalla. Kun teemme arvostelman tällaisen idean perusteella, päädymme todennäköisesti erheeseen. Jotkin ideat ovat kuitenkin esitystavaltaan erilaisia. Ideoiden esitystapa, siis ideat formaalisesti, vastaavat tällöin täysin sitä objektiivista reaalisuutta, jonka ne sisältävät: ne ovat kuin läpinäkyviä tavalla, joka ei jätä mahdollisuutta virheelle. Tällaisia ideoita ovat ainakin oma olemassaoloni, yleiset ideani substanssista, lukumäärästä, ulotteisuudesta, tosista ja muuttumattomista luonnoista, sekä Jumalasta. Voimme siis ajatella, että tällöin idea otettuna formaalisesti ja objektiivisesti ovat yksi ja sama: idean esittävyys ei esitä mitään sen itsensä ulkopuolella samalla tavalla kuin esimerkiksi aistein havaittavien itsenäisesti olemassa olevien olioiden tapauksessa. Idean kohde havaitaan välittömästi ja itsessään. Olli Koistinen (2014) on jo aiemmin esittänyt tällaisen välittömän havaitsemisen olevan kyseessä oman olemassaolomme ja Jumalan tapauksessa. Tässä esittämäni näkemys sekä laajentaa tuota tulkintaa, että tarjoaa systemaattisen tavan sen sovittamiseen Descartesin käyttämään monia askarruttaneeseen terminologiaan.

Viime kädessä Descartesin havainnonteoria on perin suoraviivainen ja vastaa suoraan Theofrastoksen asettamaan haasteeseen. Se auttaa meitä ymmärtämään, mitä mielemme kurottaminen maailmaan on, ja miten ideat (formaalisti otettuina) mahdollistavat sen kuvaamalla maailman tietynlaisena. Samalla tulee selitetyksi se, miten maailma olioineen voi tulla mieliimme ja nauttia ajattelussa toisenlaista, vähäisempää, mutta silti yhtä todellista olemassaoloa. Tällöin selityksen keskiössä on olemassa olevien olioiden – ajattelijan mielen ja sen ajattelun kohteiden – keskinäiset suhteet ja vuorovaikutus, jota ei ole mahdollista edes ymmärtää pelkästään tarkastelemalla ajattelijan mielen tiloja.

Jyväskylän yliopisto

Kirjallisuus

Alanen, Lilli (2003). *Descartes's Concept of Mind*. Harvard University Press.

Arnauld, Antoine (1990). *On True and False Ideas, New Objections to Descartes' Meditations.* Kääntänyt E. J. Kremer. Lampeter: The Edwin Mellen Press.

Bennett, Jonathan (2007). *Meditations on First Philosophy by René Descartes*. http://www.earlymoderntexts.com/pdfs/descartes1641.pdf (18.3.2015).

Descartes, René (1983). *Oeuvres De Descartes.* Osat 1–11. Toim. C. Adam and P. Tannery. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin. 1983. **(AT)**

Descartes, René (2001–2005). *Teokset I–IV.* Kääntänyt T. Aho, L. Alanen, S. Jansson, T. Kaitaro, M. Reuter, M. Roinila ja M. Yrjönsuuri. Helsinki: Gaudeamus. **(T)**

Descartes, René (1998). *Meditations and Other Metaphysical Writings*. Kääntänyt ja toim. D. M. Clarke. Penguin Books.

Jolley, Nicholas (1990). *The Light of the Soul*. Oxford: Oxford University Press.

Kenny, Anthony (1968). *Descartes*. New York: Random House.

Koistinen, Olli (2014). "The Fifth Meditation: externality and true and immutable natures", teoksessa D. Cunning (toim.). *The Cambridge Companion to Descartes' Meditations*. Cambride: Cambridge University Press, 223–239.

Reid, Thomas (1896). *The Philosophical Works of Thomas Reid*. Toim. W. Hamilton. 2 vols. Edinburg: James Thin.

Rorty, Richard (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.

Stratton, George M. (1917). *Theophrastus and the Greek Physiological Psychology Before Aristotle*. London: George Allen & Unwin Ltd.

Theofrastos. *On the Senses.* Kääntänyt G. M. Stratton. Teoksessa Stratton 1917, 65–152.

Leibnizin pienet havainnot ja tunteiden muodostuminen

Markku Roinila

G. W. Leibniz (1646–1716) tunnetaan ensimmäisenä filosofina, joka asetti mielenfilosofiassaan ja tietoteoriassaan keskeiselle sijalle havainnot, jotka jäävät tiedostuskyvyn alapuolelle. Hän käyttää niistä useita eri nimiä, kuten pienet, hetkittäiset tai tiedostamattomat havainnot (*petite perception, perception insensible*), ja ne kaikki merkitsevät samaa Leibnizin pian esiteltävässä epistemologisessa jaottelussa nämä tiedostuskyvyn alle jäävät havainnot ovat sekavia havaintoja, jotka ovat jatkuvasti läsnä mielen toiminnassa – myös silloin kun havainnoidaan selvästi ja tarkasti. Artikkelini koskee näiden pienten havaintojen roolia tunteiden muodostumisessa. Keskityn siihen miten yksittäiset mielihyvän tai mielipahan tiedostamattomat havainnot voivat kasautua tai tiivistyä ja muodostaa vähitellen tunteita, joista tulemme tietoisiksi.

Pienet havainnot ja niiden tehtävät

Leibniz esittelee pienet havaintonsa ensi kertaa artikkelin *Mietiskelyjä tiedosta, totuudesta ja ideoista* (1684) lopussa (Leibniz 2011, 72), mutta antaa niistä laajemman esityksen vasta dialogimuotoisessa kommentaarissaan John Locken teokseen *An Essay Concerning Human Understanding* (1689), jonka otsikko on *Uusia tutkielmia inhimillisestä ymmärryksestä* (valmistunut 1704, julkaistu 1765). *Uusissa tutkielmissa* pienet havainnot esitellään havaintoina, jotka eivät nouse tiedostuskynnyksen yläpuolelle, mutta jotka silti vaikuttavat harkintaamme ja käyttäytymiseemme (Leibniz 2011, 292–297). Ne ovat joko liian lukuisia tai liian nopeasti ohimeneviä, jotta havaitsisimme ne selvästi ja tarkasti ja ovat siten itsessään havaitsemattomia, tiedostamattomia havaintoja (Leibniz 2011, 293). Leibnizin mukaan niillä on kuitenkin suuri merkitys kognitiossa:

> Sanalla sanoen tiedostamattomat havainnot ovat yhtä suureksi hyödyksi pneumatologialle kuin hiukkaset ovat fysiikalle, ja on yhtä lailla järjetöntä hylätä kumpaakaan sillä verukkeella, että ne ovat aistiemme ulottumattomissa (Leibniz 2011, 295).

Tässä artikkelissa keskityn siihen, miten tunteet muodostuvat pienistä havainnoista, mutta on hyvä mainita myös hetkittäisten havaintojen muita tehtäviä, jotta saamme kokonaiskuvan niiden merkityksestä. Leibniz esittelee

tätä aihetta *Uusien tutkielmien* esipuheessa. Ensinnäkin ne ylläpitävät jatkuvuutta monadin kognitiivisessa elämässä muodostaen jatkumon eriasteisten havaintojen välillä (Leibniz 2011, 295). Havaintojen jatkumon seurauksena sielu havainnoi aina – esimerkiksi nukkuessa kognitio vajoaa selvien ja tarkkojen havaintojen tasosta pienien havaintojen tasolle ja sama koskee myös kuolemaa, jota Leibnizin mukaan ei ole absoluuttisesti olemassa.[1] Kuolemalta näyttävässä tilassa meidän kognitiomme on vain unen eli sekavien havaintojen tasolla (Leibniz 2011, 294). Toisaalta tiedostamattomat havainnot myös heikentävät kognitiivista kokonaistasoa – meillä on jatkuvasti pieniä havaintoja, silloinkin kun yllämme selviin ja tarkkoihin havaintoihin. Pienet havainnot vääristävät selviä ja tarkkoja havaintoja ja saattavat jättää ne varjoonsa monilukuisuutensa ja elävyytensä vuoksi. Yksittäinen selvä ja tarkka havainto on kognitiivisesti ylivoimainen pieneen havaintoon nähden, mutta suuressa joukossa pieniä havaintoja on elävyyttä ja tenhovoimaa, joka saattaa vetää huomion puoleensa ja saada unohtamaan tarkan havainnon. Tyypillinen esimerkki on tapaus, jossa tulemme vähitellen tietoiseksi tuoreen pullan tuoksusta, joka saa meidät unohtamaan dieettimme ja lankeamaan houkutukseen.

Jatkuvuuteen kuuluu myös se, että pienet havainnot takaavat persoonallisen identiteettimme – ei ole katkoksia subjektin elämässä, mikä koskee myös edellä mainittua kuolemaa. Ihmisen siirtyessä rajan taa hän säilyttää identiteettinsä nimenomaan pienten havaintojen ansiosta. Ne varmistavat myös sielun ja ruumiin välisen yhteyden – Leibnizin oppi ennalta-asetetusta harmoniasta takaa mielen ja ruumiin parallelismin, mutta ruumiin aistimukset ja toisaalta tahdon komennot kulkeutuvat pienten, havaitsemattomien havaintojen kautta (Leibniz 2011, 294). Tavallaan ne vastaavat Descartesin elonhenkiä, mutta ovat luonteeltaan ei-materiaalisia. Edelleen nämä pienet havainnot takaavat ns. Leibnizin lain – ei ole olemassa kahta täsmälleen samanlaista oliota maailmankaikkeudessa, sillä vaikka ne voivat muuten näyttää aivan samanlaisilta, ne voidaan periaatteessa erottaa jonkin pienen havainnon perusteella (Leibniz 2011, 295). Samalta pohjalta voimme aina päättää kahden vaihtoehdon pohjalta eli meillä on aina riittävä syy tehdä noin pikemmin kuin näin. Pienet havainnot ovat siis merkittävä osa Leibnizin kannattamaa riittävän syyn periaatetta.

[1] Tästä aiheesta, ks. Roinila 2016.

Mielihyvä ja mielipaha

Leibniz ei koskaan kirjoittanut varsinaista tutkimusta tunteista, mutta on selvää, että niillä on tärkeä rooli hänen moraalipsykologiassaan ja teologiassaan. Esimerkiksi Leibnizin ainut elinaikana julkaistu teos, *Tutkielmia teodikeasta*, vilisee viittauksia iloon, toivoon ja rakkauteen, joita voidaankin pitää hänen filosofiansa tärkeimpinä tunteina. Ne liittyvät perinteiseen moraali-teologiaan, mutta on huomattava, että Leibnizin käsitykset näistä tunteista eivät ole aivan perinteen mukaisia.[2]

Leibnizin mukaan tunteiden muodostumisessa ovat keskeisiä mielihyvä ja sen vastakohta, mielipaha tai suru. Hän keskustelee asiasta *Uusissa tutkielmissa*, joka on siis kommentaari Locken pääteoksesta. *Essayssa* Locke yhdistää hyvän ja pahan mielihyvään ja mielipahaan (E II, xx, §2). Hänelle tunteet tai passiot ovat mielihyvän ja mielipahan muotoja, yksinkertaisia aistimusten ja reflektioiden ideoita, jotka tunnetaan kokemuksen kautta. Mielihyvä löydetään kohteista ja ajatuksista, kun taas mielipahaa pyrimme välttämään, vaikka sen lähde on usein sama kuin mielihyvässä (§3–4).

Leibniz on *Uusissa tutkielmissa* samaa mieltä, vaikka hänen käsitteellinen kontekstinsa on erilainen. Hänelle mielihyvä ja mielipaha eivät ole yksinkertaisia ideoita, vaan monimutkaisia havaintoja, jotka ovat loputtomasti jaettavissa pienempiin, tiedostamattomiin havaintoihin. Mielihyvä ja mielipaha ovat pienten havaintojen kasaumia tai tiivistymiä, jotka yhdistyessään toisiin samankaltaisiin ylittävät tiedostuskynnyksemme. Yksittäisellä pienellä havainnoilla ei ole vaikutusta kokonaisuudessa, mutta yhdistyneenä niiden kognitiivinen asema kognitiivisessa hierarkiassa nousee. Siten sekavat tai hämärät havainnot voivat kasvaa selviksi, mutta sekaviksi havainnoiksi, joita Leibniz kuvaa *Mietiskelyissä* seuraavasti:

> Tieto on siis selvää, kun voin sen ansiosta tunnistaa esitetyn olion. Sellainen tieto on vuorostaan sekavaa tai tarkkaa. Sekavaa se nimittäin on, kun en voi luetella erikseen tunnusmerkkejä, jotka riittävät olion erottamiseen muista, vaikka oliolla tosiasiassa olisi sellaiset tunnusmerkit ja vaadittavat piirteet, joihin sen käsite voidaan hajottaa. Tunnistamme värit, tuoksut, maut ja muut erityiset aistiobjektit sangen selvästi ja erotamme ne toisistaan, mutta yksinkertaisesti aistien todistuksen eikä lausuttavien tunnusmerkkien perusteella. Sen tähden emme voi selittää sokealle, mitä on punainen, emmekä voi selvittää sellaisia kvaliteetteja muille muuten kuin tuomalla heidät olion luokse ja saamalla heidät

[2] Toivon ja ilon tunteesta Leibnizilla, ks. Roinila 2012.

> katsomaan, haistamaan tai maistamaan sitä tai ainakin muistuttamalla heitä jostain entisestä samankaltaisesta havainnosta. (Leibniz 2011, 68.)

Mielihyvä tai mielipaha ovat tämänkaltaisia kvaliteetteja, ja niitä voisi kutsua mielialaksi tai tunnelmaksi. Saatamme tuntea hiljaista onnen tunnetta tai surumielisyyttä, mutta usein meidän on vaikea selvittää edes itsellemme, mistä se on peräisin. Tämä johtuu siitä, että nämä mielialat koostuvat suuresta joukosta hetkittäisiä, tiedostamattomia havaintoja, jotka yksittäin eivät nouse tiedostuskynnyksen yläpuolelle. Mielipahan tai mielihyvän tasapaino on hyvin herkkä, ja muutos saattaa tapahtua nopeasti esimerkiksi silloin, kun mieleemme nousee hetkeksi jokin synkkä ajatus tai elinympäristössämme tai toisessa ihmisessä tapahtuu jokin ennakoimaton muutos.

Levottomuus ja rauhattomuus

Lockelle mielihyvä ja mielipaha ovat eettisessä katsannossa keskeisiä tekijöitä. Hän panee paljon painoa levottomuudelle (*uneasiness*), joka johtuu jonkin mielihyvän lähteen poissaolosta. Levottomuus on siis voimakas mielipaha, halu tai passio, joka ajaa ihmisen johonkin tekoon, ellei tämä pysty pysäyttämään sitä tai lykkäämään harkintaa (*Essay* II, xx, §3–6). Leibniz näkee asian aivan toisin. Hän pitää Locken levottomuutta liian voimakkaana affektina ja tarjoaa tilalle omaa käsitettään *inquiétude*, joka voitaisiin kääntää lievemmin rauhattomuudeksi. Se on pikemminkin dispositio mielipahaan kuin mielipaha itsessään, josta Locke puhuu (UT II, xx, §6). Erottelu on aiheemme kannalta tärkeä siksi, että siinä missä Lockelle levottomuus on tietoinen mielipaha, Leibnizille se on vain taipumus mielipahaan, joka vaikuttaa meihin vasta kun tulemme täysin tietoiseksi siitä ja sen syistä. Kognitiivisin termein rauhattomuus koostuu pienistä, tiedostamattomista havainnoista, ja kun ne tiivistyvät tai yhdistyvät laajemmaksi kasaumaksi, joukko sekavia havaintoja kasvaa selväksi, mutta sekavaksi havainnoksi, ja huomiomme kiinnittyy siihen vähitellen, eli tulemme pikkuhiljaa tietoiseksi mielipahasta. Hän sanoo asiasta seuraavasti: ”Meitä johdattavat yleensä nuo hetkittäiset tiedostamattomat havainnot, joita voidaan kutsua kärsimyksiksi, joista emme ole tietoisia” (UT II, xxi, §36, A VI, 6, 188).

Leibniz pitää näiden havaintojen tiedostamattomuutta pelkästään hyvänä asiana, sillä muussa tapauksessa olisimme jatkuvasti levottomia, aivan kuin Locke väittää. Samasta syystä mielemme on vapaampi ja spontaanimpi, kun sitä eivät vaivaa kaikenlaiset pienet murheet. Silti meissä on jatkuvasti valmius mielipahaan tai rauhattomuuteen, joka voi ”puhjeta” tietoiseksi koska hyvänsä.

Leibniz käyttää vertauskohtana Platonin *Faidonin* Sokratesta joka vähitellen tulee tietoiseksi jalkansa kutinasta (A VI, 6, 165).[3]

Tunteen muodostumista voi siis Leibnizin teoriassa pitää prosessina mielentilan sijaan. Tämä johtuu siitä, että Leibnizin mukaan mielihyvä ja mielipaha voidaan jakaa pieniin havaintoihin. Kärsimys, kuten suru, kostuu pienistä semi-kärsimyksistä, hetkittäisistä ja ohimenevistä kärsimyksen tuntemuksista. Vähitellen näiden määrä voi lisääntyä, jolloin kärsimys voi kasvaa selväksi, mutta sekavaksi havainnoksi, joka ”tunkeutuu” tajuntaamme. Koska mielihyvä koostuu myös hetkittäisistä hyvän tuntemuksista eli semi-mielihyvistä, jokaista hetkittäistä kärsimystä vastaan voidaan taistella hetkittäisen mielihyvän avulla. Toisin sanoen semi-kärsimykset voidaan voittaa järjen, tahdonvahvuuden ja hyvien tapojen avulla yksi kerrallaan semi-mielihyvillä, minkä seurauksena mielipaha muuttuu vähitellen mielihyväksi. Leibniz sanoo, että ilman näitä pieniä semi-mielihyviä varsinaista mielihyvää ei voida koskaan tavoittaa. Tilanne vaatii kuitenkin jatkuvaa valvontaa, sillä muutos vastakkaiseen suuntaan on aina vaanimassa (UT II, xx, §6; A VI, 6, 165).

Sielu on siis jatkuvasti eräänlaisessa herkässä balanssissa, jossa meidän on ponnisteltava pysyäksemme vireässä ja aktiivisessa mielentilassa, siis tilassa, jossa meillä on enemmän mielihyvää kuin mielipahaa. Tähän vaikuttaa myös kognitiivinen tilanteemme. Mitä enemmän toimintaamme vaikuttavat hetkittäiset havainnot, sitä vähemmän toimimme järjen ja selvien ja tarkkojen havaintojen perusteella. Pienet havainnot ovat siis hyvä renki, mutta huono isäntä.

Havainnot ja tunteet

Mielihyvä ja mielipaha ovat siis selviä, mutta sekavia havaintoja, jotka on jaettavissa yksittäisiksi pieniksi havainnoiksi. Ne ovat ikään kuin semi-mielihyvien tai semi-kärsimysten aggregaatteja. Miten niistä sitten voidaan tulla tietoisiksi? Leibniz itse sanoo asiasta näin:

> Palatakseni rauhattomuuteen, eli havaitsemattomiin pieniin haluihin, jotka pitävät meitä jatkuvasti vireystilassa, ne ovat sekavia ärsykkeitä, jolloin emme usein tiedä mitä meiltä puuttuu. Kun kyse on toisaalta haluista ja passioista, tiedämme ainakin mitä haluamme, vaikka sekavat havainnot vääristävät myös niitä ja vaikka passiot saavat aikaan lisää

[3] *Faidonissa* (60a-b) tuntemuksen sanotaan syntyneen Sokrateen jalassa olleesta kahleesta, ja hän tulee vähitellen tietoiseksi jonkinlaisesta kivusta tai kihelmöinnistä jalassa, jota helpottaakseen hän alkaa hieroa nilkkaansa. – *Toim. huom.*

> rauhattomuutta. Nämä impulssit ovat kuin pieniä lähteitä, jotka yrittävät tyhjentyä ja ajavat inhimillistä konetta eteenpäin. (UT II, xx, §6, A VI, 6, 66.)

Toisin sanoen ne halut tai tunteet, joilla on jokin kohde, on erotettava pelkästä yleisestä mielipahasta eli rauhattomuudesta, vaikkakin pienet havainnot voivat vaikuttaa havaintoihin tunteista ja toisaalta passiot voivat synnyttää uutta rauhattomuutta. Tätä voidaan jälleen verrata *Faidonin* tilanteeseen, jossa Sokrateen jalka kutiaa. Hän tuntee jonkinlaista epämääräistä epämukavuutta, mutta vasta kun hän tulee tietoiseksi siitä eli tuntee tuskaa epämukavasta jalassa, hän voi järkeillä, että se poistuu jalkaa raapimalla. Niinpä hän tarttuu toimeen.

Meillä voi siis olla epämääräinen melankolinen tunne tai muu vastaava mieliala, emmekä voi sille mitään. Voimme kuitenkin tulla tietoiseksi sen aiheuttajasta tai kohteesta ja tämän jälkeen voimme ehkä tehdä asialle jotakin, jolloin mielipaha voi muuttua mielihyväksi. Tällaisessa tapauksessa mielipaha muuttuu varsinaiseksi tunteeksi tai haluksi kuten pelko tai viha, ja kun sen suunta on ”käännetty”, toivoksi tai rakkaudeksi.[4] Näihin tunteisiin liittyy useimmiten halu johonkin, kuten halu paeta tai halu olla jonkun läheisyydessä. Halua seuraa toiminta, mikäli tahto seuraa ymmärryksen toimintasuositusta. Siten joukosta pieniä, tiedostamattomia havaintoja voi kasvaa halu tai tunne, joka johtaa tietoiseen, tarkoitukselliseen tekoon.

Tätä kautta tunteet liittyvät Leibnizilla myös maailman universaaliin täydellisyyteen eli metafyysiseen hyvään ja epätäydellisyyteen eli metafyysiseen pahaan. Leibnizin mukaan mielihyvä on täydellisyyden tuntemus ja mielipaha epätäydellisyyden tuntemus, mikäli niistä tullaan tietoisiksi (NE II, xxi, §41, A VI, 6, 194). Kun koemme mielihyvää, tunnemme iloa maailman täydellisyyden edistymisestä ja vastaavasti surua epätäydellisyyden lisääntymisestä. Nämä tunteet siis syntyvät hetkittäisistä havainnoista ja niillä on jokin tiedetty kohde, kun järkemme avulla yhdistämme tunteen täydellisyyden lähteeseen eli Jumalaan. Toivo taas voidaan nähdä etenemisenä tai haluna tai sanalla sanoen taipumuksena kohti metafyysistä hyvää eli täydellisyyttä. Se voidaan nähdä eriasteisena – hetkittäinen toivo on eräänlainen lupaus asioiden paremmasta laidasta, kun taas toivon tunne kohdistuu johonkin tiettyyn asiantilaan tai toimintavaihtoehtoon (Roinila 2012, 167).

[4] ”Rauhattomuus esiintyy paitsi epämukavissa tunteissa, kuten vastenmielisyys, pelko, suuttumus, kateus, häpeä, myös niiden vastakohdissa, rakkaudessa, toivossa, rauhallisuudessa, jalomielisyydessä ja ylpeydessä” (NE II, xxi, 139, A VI, 6, 192).

Tunteiden syntymistä edeltävällä täydellisyyden havaitsemisella on merkittävä osuus Leibnizin perfektionistisessa moraaliteoriassa. Universaalin täydellisyyden havaitseminen synnyttää ilon tunteen, ja tätä kautta halun edistää täydellisyyttä, mistä seuraa mielihyvän lisääntyminen. Lopulta voimme saavuttaa onnellisuuden, jos harjoitamme hyvettä systemaattisesti. Täydellisyyden tuntemukset ovat usein esteettisiä – esimerkiksi luonnossa tai musiikissa voidaan tuntea universaali harmonia, jonka on luonut Jumala, täydellisin olio. Kyseessä on todellakin tuntuma tai vaikutelma, sillä ennalta-asetetun harmonian kompleksisuuden vuoksi se pikemmin tunnetaan kuin tiedetään. Epistemologisesti puhuen kyseessä on siis jälleen selvä, mutta sekava havainto.[5]

Lopuksi

Tunteilla ja tuntemuksilla on Leibnizin metafysiikassa yllättävän suuri rooli. Tämä johtuu osin siitä, että hänen *Mietiskelyissä* esittämänsä kognitiivinen asteikko on laaja. Siinä missä Descartes hyväksyy selviksi ja tarkoiksi havainnoiksi subjektiivisella varmuudella saavutettuja intuitioita tai tuntemuksia, Leibniz vaatii niiltä intersubjektiivisia tunnusmerkkejä. Jatkuvuuden periaatteen nimissä Leibniz esittää tiedon eri asteita hyvin paljon ja sen vuoksi skaala ulottuu yksittäisistä hetkittäisistä havainnoista tarkkoihin ja vielä adekvaatteihin ja intuitiivisiin ideoihin, jotka ovat mahdollisia lähinnä Jumalalle. Leibnizin mukaan monet asiat ”tiedetään” vain selvästi, mutta sekavasti, kuten Descartesin *cogito*-argumentin varmuus siitä, että olen olemassa vain niin kauan kuin ajattelen. Tämäkin on vain eräänlainen tuntemus samaan tapaan kuin tuntemus täydellisyydestä.

Selvillä mutta sekavilla havainnoilla ja niihin liittyvillä tunteilla on suuri merkitys myös Leibnizin eettisessä perfektionaismissa: maailman kauneus heijastelee sen ja maailman luojan täydellisyyttä. Esimerkiksi luonnonkauneus synnyttää rationaalisissa olioissa mielihyvää ja iloa, joka vuorostaan motivoi tutkimaan luontoa ja selvittämään paremmin Jumalan olemusta tieteen kautta. Jumalaa ja lähimmäistä rakastamalla edistämme yleistä hyvää ja saamme toiminnastamme mielihyvää, joka systemaattisesti harjoitettuna johtaa onnellisuuteen. Siten pienten havaintojen tiivistymät ja niihin perustuvat tunteet ovat Leibnizin moraalipsykologian ytimessä.

Helsingin yliopisto

[5] Tästä aihekokonaisuudesta, ks. Roinila 2015.

Kirjallisuus

Leibniz, Gottfried Wilhelm (2011). *Filosofisia tutkielmia*. Helsinki: Gaudeamus.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1923). *Sämtliche Schriften und Briefe*, Reihe I–VII. Herausgegeben von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Akademie, Berlin. **(A)**

Locke, John (1975). *An Essay Concerning Human Understanding*. Edited with an Introduction, Critical Apparatus and Glossary by Peter H. Nidditch. Oxford: Oxford University Press. **(E)**

Roinila, Markku (2012). "Leibniz on Hope", teoksessa S. Ebbersmeyer (toim.), *Emotional Minds*. Berlin: De Gruyter, 161–178.

Roinila, Markku (2015). "Leibniz's Passionate Knowledge", *Blityri* IV (1–2, 2016), 75–86.

Roinila, Markku (2016). "The "Death" of Monads: G. W. Leibniz on Death and Anti-Death", teoksessa C. Tandy (toim.): *Death and Anti Death*, vol. 14: *Four Decades after Michael Polanyi, Three Centuries after G. W. Leibniz*. Ann Arbor: Ria University Press, 243–266.

”Ilmentymien tungos voisi täyttää sielumme”: Kant, transsendentaalinen deduktio ja kokemuksen ykseys

Ari Korhonen

Kantin *Puhtaan järjen kritiikin* jakso, jota kutsutaan *a priori* -tiedon ”subjektiiviseksi deduktioksi”, sisältää kokemuksen ykseyttä koskevan vaikeatulkintaisen kappaleen. Kappaleen otsikkona on teoksen uuden suomennoksen mukaisesti ”Alustava selitys kategorioiden mahdollisuudesta *a priori* -kognitiona”. Havaintoa koskevan filosofisen kysymyksen kannalta on oleellista, että kyseisessä jaksossa Kant selittää omien sanojensa mukaan ”alustavasti” ja siksi tiivistetysti sen, kuinka havaintojen ykseys on mahdollinen. Tarkkaan ottaen puhe on kokemuksen ykseydestä, siitä miten kokemuksen muodostumisen ehtona on se, että yksittäiset mielteet, yksittäiset representaatiot, kokoontuvat yhteen tietyn representaation alaisuuteen. Vaikka kyseinen deduktio koskeekin teknisesti ottaen kokemusta – eikä siis havaintoa, jonka lainalaisuudet kuuluvat Kantin ajattelun arkkitehtuurissa aistimellisuuden piiriin – tässä lyhyessä artikkelissa oletuksenani on, että koska Kantille ykseys ylipäätään kuuluu nimenomaan sielun kykyjen ja sen aktiivisuuden puolelle, kysymys havainnon ykseydestä risteää erottamattomasti kokemuksen ykseyttä koskevan kysymyksen kanssa: sikäli kuin tarkastellaan havaittua ykseyttä, kyse on jo mielen toiminnan tuloksesta ja siten tämän toiminnan ehdoista kokemuksen ykseyden ehtoina.

Tarkoituksenani on tarkastella Kantin kyseisessä kappaleessa läpikäymää ratkaisua ja tätä kautta selvittää sen merkitystä. Lyhyesti sanottuna kyse on ymmärryksen lainalaisuudet ylittävän lainalaisuuden ja välttämättömyyden luonteesta, siitä miten ajattelussa käsitetään ymmärryksen ja tiedon raja. Tekstin lopuksi tarkoituksenani on nopeasti valottaa sitä, miten tämä kysymys on noussut uudelleen esiin keskustelussa niin kutsutun ”Humen ongelman” uusista tulkinnoista: kysymys siitä, mikä takaa sen että asiat tapahtuvat tulevaisuudessa samojen lainalaisuuksien mukaan kuin aina ennenkin, ei nimittäin ole vain tieto-opillinen erityisongelma vaan perustava ontologinen kysymys, jonka ratkaisuilla on merkittäviä eettis-poliittisia seurauksia.

Deduktiosta yleensä

Kuten tunnettua, Kantin ajattelussa kysymys deduktiosta ja erityisesti transsendentaalisesta deduktiosta ei ole yksinkertainen. Kyse ei siis ole siitä,

että hän ikään kuin vain ensin asettaisi kysymyksen ja sitten etsisi perustellusti vastauksen asettamaansa kysymykseen. Kun Kant etsii havainnon ykseyden mahdollisuutta deduktion kautta, termi ”deduktio” täytyy ymmärtää hyvin huolellisesti jonakin muuna kuin yksinkertaisena syllogismina. Kantin ”transsendentaalisen argumentin” kohdalla on muistettava, ei pelkästään se, että tämä argumentti on hyvin monipolvinen ja vaikeaselkoinen vaan myös se, että sen logiikka on aidosti omalaatuinen.

Saksalaisen idealismin klassikoksi muodostunut tulkitsija Dieter Henrich on sanonut, että meillä ei oikeastaan vieläkään ole ilmeistä yksimielisyyttä ja jaettua käsitystä Kantin metodista ja erityisesti siitä, miten deduktio Kantin tarkoittamassa mielessä itse asiassa pitäisi ymmärtää (Henrich 1989, 29). Henrich lähtee väitteessään siitä, että Kantin argumentti – tai yleisemmin ottaen siis Kantin ”metodi” sikäli kuin deduktio on koko Kantin teoksen ja kriittisen hankkeen ytimessä – ei ole vain satunnaisesta syystä hankala. Henrichin mukaan Kantin transsendentaalinen argumentti ei siis suinkaan ole vain vaikeaselkoisesti esitetty, vaan sen logiikan ei ole tarkoituskaan edetä samalla tavalla kuin Henrichin syllogistiseksi kutsumassa päättelyssä, jossa premisseistä päätellään tiettyjen lainmukaisuuksien kautta johtopäätökseen. (Ks. Henrich 1989, 30–40.)[1]

Henrichin väitteen perustavana lähtökohtana on se, että kuten Kantin ajattelussa usein muulloinkin, argumentin, käsitteistön ja metodisen pohjan viitepisteenä on Kantin ajan oikeustieteellinen keskustelu. Henrich selvittää artikkelissaan ”Kant’s Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique” havainnollisesti, että Kantin *deduktio*-termin käytön mallina on nykyään jo vanhentunut oikeudellinen käytäntö. Konkreettisesti kyse oli tietystä asiakirjasta, tekstistä, jota kutsuttiin ”deduktiokirjoitukseksi” (*Deduktionschrift*). Tämä kirjoitustyyppi syntyi myöhäisen Rooman valtakunnan aikana ja sitä käytettiin tilanteissa, joissa esimerkiksi kiisteltiin maa-alueen omistuksesta ja käytöstä. Tilanteen oikeustieteellinen erityisyys syntyi siitä, että kiistan kohteen omistuksesta tai käyttöoikeudesta oli useita keskenään tasavertaisia näkemyksiä: tyypillisesti kyse oli niin sanotuista *yhteismaista*, joita käytettiin yhteisesti ilman, että kenelläkään oli yksityiseen omaisuuteen verrattavissa olevaa oikeutta maankäyttöön. Kun kyseinen alue sitten tuli kiistanalaiseksi, tilanne pyrittiin ratkaisemaan niin, että hankittiin ammattilainen kirjoittamaan deduktio-kirjoitus, jonka tarkoituksena oli oikeuttaa tietty taho omistamaan tai käyttämään jotain, vaikka tästä oikeudesta ei voinutkaan varmistua minkään

[1] Ks. myös käännöskokoelman *Unity of Reason* (Henrich 1994) artikkeli ”On the Unity of Subjectivity”.

tosiasian kautta. (Heinrich 1989, 32–36; ks. myös Henrich 1969 sekä Bird 2006, 277–279.)

Oleellista on, että tässä historiallisessa muodossaan deduktion ajatukseen kuuluu erottelu välittömiin tosiasioihin perustuvan argumentin ja oikeutukseen perustuvan argumentin välillä. Henrichin mukaan onkin keskeistä huomata, että Kantin transsendentaalisen deduktion periaate seuraa nimenomaan tästä erottelusta: ajatuksena on, että kun havainnon ykseyden mahdollisuus dedusoidaan, se oikeutetaan eikä päätellä syllogistisesti tosiasioiden perusteella. Tällöin päätelmän etenemisen järjestys onkin siksi seuraava: argumentti alkaa premissillä, joka ikään kuin pyrkii olemaan vakuuttava ilman perusteluja, ja tämän alun jälkeen esitetään väitteitä, joiden todistetaan olevan alkuperäisen premissin välttämättömiä ehtoja. Deduktion askelet ovat tällöin teesejä, joiden tarkoituksena on argumentoida, että johtopäätös on premissin ennakko-oletus ja välttämätön ehto. Henrichin mukaan tämä menettely tulee Kantin kohdalla ilmi siinä, että hän esittää johtopäätöksenä löydetyn ehdon olevan välttämätön siksi, että se on premissin ainoa mahdollinen selitys. (Henrich 1989, 33; ks. myös Pereboom 1990.) Näin voidaan sanoa, että Kantin löytämät kokemuksen ehdot eivät ole välttämättömiä loogisessa mielessä, siis syllogistisesti, vaan ikään kuin ”heikommassa” mielessä, jossa koko argumentti lepää sen varassa, että kokemuksen ykseyden tosiasia hyväksytään. Samaan tapaan kuin yksityistä omistusoikeutta yhteismaahan vaativa pyrkii ”oikeuttamaan” omistuksensa jälkikätisellä kertomuksella, Kantin transsendentaalinen deduktio argumentoi kokemuksen ykseyden puolesta lähtien liikkeelle siitä, että kokemus ikään kuin ”kuuluu minulle”, vaikka tätä tosiasiaa ei voi johtaa syllogistisesti sitä edeltävien tosiasioiden pohjalta.

”Ilmentymien tungoksen” uhka

Miksi Kant sitten lähtee tälle tielle? Tässä kohtaa on muistettava, että Kantin hankkeen lähtökohtana on tunnetulla tavalla David Humen empirismin tuottama herätys: Humen ansiosta Kant huomaa, että vanhan metafysiikan perustelema maailman ykseys – tämän artikkelin sanastossa siis se tosiasia että kokemukseen kuuluvat yksittäiset havainnot kokoontuvat jatkuvaksi ykseydeksi tietyn perustan varassa – ei ole enää oikeutettu. Kokemuksen ykseyttä ei perustele se, että maailma olisi yhtenäinen ”sinänsä”. Sen sijaan tämän koetun ja havaitun ykseyden tuottaa jokin tekijä kokijan ja havainnoijan itsensä puolella. Hume siis herättää Kantin huomaamaan tämän, mutta Kantin ajattelun omaleimainen luonne edellyttää tietyn ratkaisun. Kun Humelle havainnon ykseyden tuottava tekijä on *tapa* ja *tottumus*, Kantin ajattelun

perustava ratkaisu on se, että tämä tekijä on *transsendentaalinen*: kyse on meidän omasta aktiivisuudestamme ilman että tämä ”me”, ”oma” tai ”aktiivisuus” voi saada minkäänlaista empiiristä määritystä – olipa sitten kyse psykologisesta, kognitiivisesta tai antropologisesta kategoriasta.

Kantin mielestä Humen itselleen asettamaansa ongelmaan ratkaisuksi löytämä kokemuksen ykseys on siis ikään kuin vain fysiologinen ominaisuus, tapa, jonka syntymisen, toiminnan ja sen lakien selvittäminen on mahdotonta. Kantin ajatus on sen sijaan avata uusi filosofian polku, esitellä transsendentaalisen deduktion oikeuttamana kokonaan uusi tiedon laji. Tässä voi – kuten Henrich tekeekin – muistuttaa, että deduktio-sanalla voidaan tarkoittaa myös esimerkiksi vesivirran johtamista uuteen uomaan, virtauksen uuden uoman luomista (Henrich 1989, 39). Kant siis kyllä myöntää, että kokemuksen ykseyden lainalaisuuksia ei voi hahmottaa ymmärryksen ja tiedon piirissä, siis ainakaan empiirisesti, mutta että transsendentaalisesti se on mahdollista. Näin syntyy kokonaan uudenlaisen tiedon laji, jonka käsittäminen, siis se mitä tämä tieto itse asiassa on, miten se saavutetaan ja miten se suhtautuu ymmärryksen piiriin kuuluvaan kokemustietoon, asettuu ennen näkemättömäksi haasteeksi filosofialle.

Mikä tämä mainittu Kantin *Puhtaan järjen kritiikin* kappale sitten on, ja mitä Kant siinä kirjoittaa? Kun otetaan huomioon edellä esitetty lyhyt johdatus siihen, mitä deduktio Kantille tarkoittaa, voi sanoa, että kyseinen tekstikohta on havainnollinen esimerkki Kantin luomasta deduktion logiikasta. Edellisen pohjalta on jo tiedossa, kuinka päättely etenee: kyse ei ole klassisesta syllogismista, jonka premisseinä olisivat tosiasiat ja lopputuloksena olisi *a priori* -tiedon mahdollisuus vaan sen sijaan logiikasta, jonka mukaan premissiksi asetetaan tietty epäilyksettömänä esitetty tosiasia ja tätä seuraavilla väitteillä selitetään, miten premissiksi asetettu tosiasia on mahdollinen. Miltä argumentti nyt siis näyttää? Kant kirjoittaa seuraavasti:

> Synteesin ykseys empiiristen käsitteiden mukaisena olisi täysin kontingentti, ja mikäli se ei perustuisi transsendentaaliseen ykseyden perustaan, ilmentymien tungos voisi täyttää sielumme, ilman että koskaan kuitenkaan voisi syntyä kokemusta. (Kant, *Puhtaan järjen kritiikki*, A 111.)

Koska tekstikohdan taustalla on koko Kantin ajattelua luonnehtiva transsendentaalinen ratkaisu, kyseisen kohdan tarkastelemisen panokset ylittävät luonnollisesti sen, mihin tällainen lyhyt artikkeli voi edes kuvitella ryhtyvänsä. Edellä kuvatun deduktion logiikan tarjoamasta näkökulmasta on kuitenkin mahdollista luoda silmäys siihen erityiseen tapaan, jolla Kant

oikeuttaa kokemuksen ykseyden. Lainatussa kohdassa Kantin argumentin lähtökohtana, premissinä, siis on, että meillä on kokemus ja että tämä kokemus on jatkuva ja yhtenäinen. Argumentin johtopäätöksenä on väite, että kokemuksen mahdollistava tekijä ei ole empiirinen ja että se ei voi olla mitään muuta kuin transsendentaalinen. Kantin järkeily etenee tässä deduktion minimaalisen muodon sisältävässä kappaleessa niin, että jos oikeutettavana oleva väite ei ole pätevä, se premissi, jonka hän esittää meille ikään kuin kaikkien jakamana tosiasiana, romahtaa. Jos asia ei ole niin kuin tässä väitetään, seuraa mahdoton lopputulos, tilanne joka ei ole enää käsitettävissä – kokemusta ylipäätään ei synny. Kant jatkaa päättelyään uhkailevaan sävyyn: jos tätä transsendentaalista perustaa ei olisi, niin ”silloin katoaisi myös kaikki kognition kohdistuminen kohteisiin, koska ilmentymiltä puuttuisi yleisten ja välttämättömien lakien mukainen yhdistyminen ja ne olisivat siten kylläkin ajatuksetonta intuitiota mutta ei koskaan kognitiota” (ibid.).

Kant siis selvittää, että oikeutettavana olevan väitteen epäileminen ei johda pelkästään toisenlaiseen lopputulokseen vaan kokonaan ajattelemattomissa olevaan tilanteeseen: ei syntyisi kokemusta ylipäätään. Kant päättää kappaleen kuvaamalla, että tämä tilanne olisi sietämätön: se olisi ”meille yhtä kuin ei mitään” (ibid.). Se olisi ”vähemmän kuin unta” ja pelkkää ”sokeaa representaatioiden leikkiä” (A 112). Tämä Kantin maalaama uhkakuva ei siis tarkoittaisi pelkkää kaoottista kokemusta, ikään kuin kokemuksen tai havainnon järjettömyyttä, vaan kokemuksen ja havainnon tuhoutumista ylipäätään: tuloksena voisi kyllä olla ”ajatuksetonta intuitiota”, mutta ei koskaan kokemusta.

Kantilainen ratkaisu ja sen seuraukset

Mitä Kantin argumentissa sitten oikein tapahtuu? Miten Kant voi olla näin varma? Tämän lyhyen artikkelin puitteissa ei voi käydä perusteellisesti läpi Kantin ratkaisun taustoja, mutta edellä luodun pikaisen silmäyksen jälkeen on mahdollista avata hieman niitä kysymyksiä, joita ratkaisun seurauksista voi esittää. Oleellista on huomata, että Kantin tekemää transsendentaalista ratkaisua on hedelmällistä tarkastella nimenomaan suhteessa Humen ajatteluun.

Kuten edellä jo todettiin, Kantin ratkaisu lähtee liikkeelle Humen ongelmaksi kutsutusta asetelmasta: mikä takaa, että tietystä syiden joukosta seuraa aina yksi ja sama seuraus eikä ”sata muunlaista tapahtumaa”, kuten Hume itse kirjoittaa (*Tutkimus inhimillisestä ymmärryksestä*, 62)? Humen *Tutkielmassaan* useaan otteeseen toistama huomio on, että esimerkiksi biljardipallojen liikkeitä ja niiden yhteentörmäyksiä – sen enempää kuin

luontoa tai ihmisen toimintaakaan – seuratessamme meillä ei ole mitään mahdollisuutta tietää näiden liikkeitä ohjaavien lakien oikeutuksesta ja välttämättömyydestä. Jos Hume siis ratkaisi asian vetoamalla tottumukseen ja linjasi suuntaviivat tätä perustavaa väitettä seuraavalle ”skeptilliselle filosofialle” – kuten hän ohjelmaansa *Tutkielmassa* kutsuu – Kant puolestaan saa aikaan transsendentaalisen ajattelun nykymuotoisen paradigman: jos kokemusta ehdollistava tekijä käsitetään tavaksi, tämä tapa ei enää Kantin ratkaisun jälkeen ole yksittäisen subjektin tottumusta vaan pikemminkin tiettyyn kantilaisittain määrittyvään ”ihmisluontoon” kuuluvaa, jotakin jonka yksilö omaksuu passiivisesti, ikään kuin ”ylimuistoisesti”.

Kantin ratkaisu siis muuttaa välttämättömyyksiä koskevan tiedon luonnetta, avaa sille uuden alueen ja uoman. Tämän argumentin luonteesta voi kiistellä lähtien monesta näkökulmasta. Jos filosofian tekemisen perimmäisenä mittapuuna pitää ajatusta argumentoinnin ristiriidattomuudesta ja päättelyn pätevyydestä, voi esimerkiksi selvittää Henrichin tapaan sitä, onko Kantin transsendentaalinen deduktio syllogistinen ja pyrkiikö se edes sellainen olemaan. Jos Kantin deduktiota tarkastelee lähtien havainnon ykseyttä koskevasta kysymyksestä, voi siihen kuitenkin avata myös toisen, ikään kuin praktisen näkökulman: voi nimittäin kysyä, mitä Kantin tekemä ratkaisu tarkoittaa – siis mitä siitä seuraa – jos argumentin rakenteen tai metodin sijaan tarkastellaan sitä, millaisia seurauksia havainnon ykseyttä koskevilla käsityksillä ylipäätään on. Voihan nimittäin jo täysin yleisellä tasolla huomauttaa, että sikäli kuin havainnon muotoa koskevasta kysymyksestä ja ratkaisusta tulee transsendentaalinen, näin määrittyvästä ”ihmisluonnosta” tulee jotain, joka on kokonaan määritysten ulkopuolella.

Ranskalainen Pierre Zaoui on näyttänyt erinomaisessa kirjassaan *Vivre c'est croire* (Zaoui 2010), että meidän voisikin olla hyvä palata Kantin ratkaisua edeltävään ajatteluun pyrkimällä ymmärtämään Humen esittämä kysymys uudelleen. Humen kysymys siitä, mikä takaa tähän saakka havaitun tapahtumien lainmukaisuuden huomennakin, on nimenomaan praktinen ongelma. Zaoui näyttää, että kantilaisuuden eräs keskeinen piirre on se, että kokemuksen ykseyttä koskevan kysymyksen oletetaan olevan ensi sijassa teoreettinen ja filosofian sisäinen ongelma: Kant siis ikään kuin antaa periksi filosofian arkkitehtoniikan sisäisen koherenssin vaatimukselle asioiden tapahtumisen kustannuksella. Ajatuksena on, että Humen skeptisellä kysymyksellään paljastama perustattomuus – se tosiasia että kokemastamme maailman ja tapahtumien jatkuvuudesta huolimatta tälle jatkuvuudelle ei ole löydettävissä perustaa itse kokemuksesta – johtaa Kantin postuloimaan perustan, joka yhtäältä humelaisessa hengessä ei voi olla tiedon ja

ymmärryksen piirissä mutta toisaalta on kuitenkin tietyllä erityisellä, nimenomaan transsendentaalisella, tavalla läsnä kokemuksen ykseyden ehtona.

Kant siis jättää perinnökseen meille valistuksen ja kriittisen ajattelun paradigman leimaamassa ajassa eläville tehtävän osoittaa lakkaamatta, että empiiristen tosiasioiden olemassaoloa ja havaittavissa olemista ehdollistaa tietty ehtojen joukko. Kantin vaikutusvaltaisena opetuksena on se, että näiden ehtojen piiri on totaalinen: mikään ei ilmene niiden ulkopuolella, eli olioiden ilmeneminen on absoluuttisen ehdollistettua niin että ilmeneminen ylipäätään tarkoittaa ilmenemistä tietyissä kokemuksen ehtojen puitteissa. Kriittisen tervejärkisyyden nimissä tämä toki on intuitiivista: ”meistä” riippumatonta ”oliota sinänsä” ei ole – ja tähän saakka kantilaisuus on helposti käsitettävissä. Tässä meille valistuneille jokapäiväisestikin tutussa paradigmassa jää kuitenkin huomaamatta se, että Kantin ajatteluun sisältyvä oletus kaiken olevan välttämättömästä korrelaatiosta tätä olevaa havainnoivaan subjektiin ei suinkaan ole viaton. Kant ja tämän perintönä syntyvä kriittisen ja äärellisen ajattelun perinne näyttää kyllä, miten pitkälle epäily ja kritiikki järjen itsensäylittämisen taipumusta kohtaan on vietävä. Sen sijaan Kantin ratkaisun perustava oletus kokemuksen ykseyden välttämättömyydestä jää vaille oikeutusta tavalla, joka johtaa siihen, että kokemuksen epäjatkuvuuksia – ja siten sen normatiivisuuden rajoja – on hyvin vaikeata hahmottaa kantilaisessa kontekstissa. Edellä esitetty Kantin logiikka toimii nimittäin niin, että kokemuksen muodon transsendentaalisen määrityksen epäileminen johtaa koko kokemuksen mahdollisuuden murenemiseen, ”ilmentymien tungokseen”.

Kantin perillisinä meille on tullut tavaksi käsittää filosofia ”meille ihmisille” luontaiseksi käsitetyn taipumuksen kritiikiksi. Tällöin periaatteellinen tieto maailmaamme ehdollistavista rakenteista kyllä lisääntyy: filosofian kriittisen työn avulla meidän on mahdollista tunnistaa järjen-käyttömme ylilyöntejä, merkityksellisen maailmamme oikeuttamattomia perustoja ja tiedollisten kokonaisuuksien ristiriitaisuuksia. Käytännöllinen näkökulma on kuitenkin Zaouin mukaan toinen. Kantin oletus kokemuksen ykseyden välttämättömyydestä johtaa siihen, että filosofia pyrkii pakottamaan kokemukset transsendentaalisen horisontin piiriin ja sulkemaan kokemusten joukosta pois ne, jotka vaikuttavat kyseenalaistavan tämän horisontin välttämättömyyden. Humen ongelman herättäminä meidän pitäisikin Zaouin mukaan kysyä kaksi kysymystä. Ensinnäkin pitäisi huomata, että tieto-opillisen ongelman sijaan kysymys kokemuksen ykseydestä koskee sitä, miksi me kaikesta valistuneesta tiedosta huolimatta *käytännössä* uskomme asioiden

tapahtuvan kuten ennenkin. Mikä saa meidät toimimaan ikään kuin aina jo ennalta tietäisimme, mitä tuleman pitää? Toiseksi pitäisi kysyä – vastoin Kantin deduktiota – mitä *tapahtuma* tarkoittaa sikäli kuin siinä havaintoon tulee nimenomaan ”ilmentymien tungos”, jotain mitä emme voi ennakoida?

Helsingin yliopisto

Kirjallisuus

Bird, Graham (2006). *The Revolutionary Kant: A commentary on the Critique of pure reason*. Open Court.

Henrich, Dieter (1969). ”The Proof-Structure of Kant's Transcendental Deduction”, *The Review of Metaphysics* 22 (4), 640–659.

Henrich, Dieter (1989). ”Kant’s Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique”, teoksessa E. Förster (toim.), *Kant’s Transcendental Deductions. The Three Critiques and the Opus postumum*. Stanford University Press.

Henrich, Dieter (1994). *Unity of Reason*. Harvard University Press

Hume, David (1938). *Tutkimus inhimillisestä ymmärryksestä*. Suom. Eino Kaila. WSOY. (Alkuteksti: *An Enquiry Concerning Human Understanding*, 1748)

Kant, Immanuel (2013). *Puhtaan järjen kritiikki.* Suom. Markus Nikkarla & Kreeta Ranki. Gaudeamus. (Alkuteksti: *Kritik der reinen Vernunft*, 1781/1787.) **(A)**

Pereboom, Derk (1990). “Kant on Justification in Transcendental Philosophy”, *Synthèse* 85, 25–54.

Zaoui, Pierre (2010). *Vivre c’est croire. Portrait philosophique de David Hume*. Bayard.

Ajallisuus ja havainnon ulottuvaisuus – Heideggerin tulkinta Kantin skematismista

Jani Kukkola

Johdanto

Tarkastelen tässä artikkelissani kriittisesti Martin Heideggerin (1889–1976) Immanuel Kantin (1724–1804) skematismia käsittelevää tulkintaa vuonna 1929 julkaistussa kirjassa *Kant ja metafysiikan ongelma*. Heideggerin Kant-tulkinta nojaa yksittäiseen kiistanalaiseen väitteeseen: transsendentaali kuvittelukyky on sitoutunut erityiseen käsitykseen ajan (Temporalität) perustavasta luonteesta temporaalisuutena (Zeitlichkeit). Tämä tarkoittaa sitä, että temporaalisuus inhimillisen subjektin ymmärryksen perushorisonttina mahdollistaa sen, että subjekti ylipäätään on tietoinen hetkien toistumisesta toistensa jälkeen (ks. Heidegger 1977, 232). Tämä temporaalisuus eräänlaisena hermeneuttisena esiymmärryksenä on myös inhimillisen havaitsemisen perimmäinen piirre, jota kautta aristoteelinen aikakäsitys hetkien päättymättömänä sarjana johon Heidegger näkee Kantin tukeutuvan, on ylipäätään mahdollista hahmottaa. *Puhtaan järjen kritiikin* johdannossa Kant puhuu inhimillisen kognition kahden rungon, aistimellisuuden ja ymmärryksen lähteen ”yhteisestä, mutta tuntemattomasta juuresta” (Kant 1781/1787; 2013, A15/B29). Aistimellisuus ja ymmärrys näyttäisivät nousevan yhteisestä perustasta. Kant jättää kuitenkin avoimeksi tällaisen perustan olemassaolon ja luonteen, sillä se on lähtökohtaisesti kognitiivisesti suljettu tietokykymme ulkopuolelle. Heideggerin Kant-tulkinnan mukaan kuvittelukyky on tämä aistimellisuudelle ja ymmärrykselle yhteinen juuri.

Transsendentaalissa deduktiossa Kant johdattelee kolmeen subjektiiviseen kognitiolähteeseen jotka tekevät ymmärryksen mahdolliseksi. Kolminaisen synteesin osat ovat apprehension synteesi intuitiossa, reproduktion synteesi kuvitelmassa sekä tunnistamisen synteesi käsitteessä. Heidegger tulkitsee kolmiosaisen synteesin osat ajan moduksiksi (Makkreel 1990, 16–25; Sherover 1971, 183–200; ks. Thompson 2013). Apprehensio suuntautuu olennaisesti nykyhetkeen, reproduktio menneeseen ja tunnistaminen tulevaan. Kant toteaa, että kolmannen synteesin puhdas muoto on apperseptio, tietoisuuden ykseys joka edeltää kaikkea intuitioiden sisältöä ja johon suhteessa kaikki representaatio kohteista on mahdollista. Heidegger näkee, että tämä kolmas synteesin muoto on jollain tapaa johtava, ja sen transsendentaali funktio on

pitää koossa ajallista tietoisuutta. Kantin näkemyksestä poiketen, kolmas synteesi ei Heideggerille ole itsessään apperseptio, vaan sillä on erityinen suhde apperseptioon joka edustaa jotain kolminaista synteesiä perustavampaa (Heidegger 1929, 192; Makkreel 1990, 25). Apperseptio ei Heideggerin mukaan ole kolminaisen synteesin johtava periaate, vaan representaatio alkuperäisestä ykseydestä jonka kuvittelukyky tuottaa (Weatherston 2002, 158).

Heidegger väittää, että kolminaisen synteesin perusluonne on sen suhteessa aikaan: ”nämä saavuttamisen tavat ovat varsin selvästi suhteita joissa se mikä on läsnä, mikä on ollut ja se mikä on tuleva, tulevat manifestoiduiksi” (Heidegger 1977, 263). Jokainen synteesin muoto on suhteessa johonkin erityiseen ajan muotoon. Kolminaisen synteesin ykseys on siten ajan ykseyttä, joka kumpuaa apperseptiosta (Weatherston 2002, 144; Kukkola & Pikkarainen 2016, 201–202). Transsendentaalisen apperseption temporaalinen luonne tarkoittaa sitä, että subjekti ”ulottaa itsensä olioita kohti” − havainnoi − ajan muotojen kautta (Heidegger 1929, 192). Nämä kolme tapaa ulottautua ovat subjektin toiminnan alkuperäinen yhteytynyt muoto. Heidegger pyrkii irroittamaan subjektin karteesiolaisesta eristyneisyydestä, ja näkee että kaikki subjektiiviset toiminnot kuten havaitseminen ovat perustavasti riippuvaisia epäilyksettömästä maailmallisuudesta. Subjekti siten ulottautuu kohti havainnon kohteita sen sijaan, että havainnon kohteet välittäisivät itsensä katsojan tajuntaan. Siten subjekti tavallaan ”purkautuu ulos” sisäisyydestään, koska kokemuksen kohde ja kokeva subjekti ovat molemmat temporaalisen ymmärryksen läpitunkemia havainnossa. Siten kokeva subjekti ei vapauduttuaan jätä itseään kuitenkaan jälkeensä, sillä hän on edelleen havainnon subjekti muttei sen ainoa keskeisesti määrittävä tekijä. Heidegger (1927, 365) kutsuu tätä subjektin emergoitumista ulos itsestään subjektin perimmäiseksi ekstaattiseksi piirteeksi.

Ulottuessaan ulos subjekti kykenee syntetisoimaan havainnossa annetun suhteessa sitä ohjaavaan ajan ykseyteen (ks. Blattner 2005, 320). Tämä antaa ymmärtää, että havaittu ulkoinen piirtyy ajallisesti. Havainnossa annettu kohde ja aika yhdistyvät siten, että ne ovat yhtä perustavia sille, että havaitseminen on mahdollista. Ja koska subjektin ulottuva havaitseminen näyttää asiat ajallisina, subjekti (tai täälläolo) on ajan edellytys (ks. Blattner 1999). Tämä ajan ykseys, jota Heideggerin mukaan Kant ei kykene tuomaan esille, periaatteessa konstituoi havainnon kohteen. Vallitsevana synteesin ykseytenä aika on objektiivisuuden lähde. Ilman havaitsevaa subjektia ei ole aikaa, ja ilman aikaa ei ole havaittavaa maailmaa.

Kantille apriorinen ajan intuitio jäsentää kokemukset aristoteelisessa mielessä hetkien sarjaksi, jossa havaittavat oliot säilyvät ajasta toiseen. Siten

oleminen on aikaa ensisijaisempi periaate. Heideggerin mukaan Kantin olisi pitänyt irtautua tästä käsityksestä, jotta ajan ekstaattisuus olisi tullut todella esille. Tätä kautta Heidegger näkee yhteyden ajallisen ja objektiivisen affektion välillä − ajan ja olemisen yhtäläisen perustavuuden − seurauksena subjektin äärellisyydestä. Koska subjekti on äärellinen ja jotta kokemus ylipäätään olisi mahdollinen, täytyy havainnon kohteen ja kohdetta määrittävät havaitsemisen ehdot tulla havaitsijalle ikään kuin annettuna silloin kun havainnon kohde on läsnä maailmallisessa viitekehyksessään valmiina havaittavaksi. Ja jotta havainnolla olisi ylipäätään jonkinlainen kohde, täytyy sen olla puhtaan annettuuden, ajan affektiivisuuden konstituoima. Tämän pohjalta Heidegger esittää skematismi-tulkinnassaan, että puhtaiden ymmärryksenkäsitteiden skeema on kuva, likimain kuten aistimellisten käsitteiden skeemat. Tämä tulkinta on jyrkästi vastaan Kantin (1781/1787; 2013, A142) esittämää ajatusta siitä, että puhtaat ymmärryskäsitteet eivät ole ”kuvitettavissa” lainkaan. Heidegger kuitenkin puolustaa radikaalia tulkintaansa, ja esittää tämän kuvan perustan olevan transsendentaalissa aikamääräytymisessä, joka on transsendentaalisen kuvittelukyvyn syntetisoima. Samalla Heidegger johtaa argumenttiaan kohti kuvittelukykyä aistimellisuuden ja ymmärryksen yhteisenä juurena.

Heidegger näkee, että Kant edellyttää kuvittelukyvyn edeltävän apperseptiota. Kuvittelukyky on alkuperäinen ykseyttävä voima, joka synnyttää representaation tästä alkuperäisestä ykseydestä apperseptiona (Weatherston 2002, 159). Apperseptio pitää kuvittelukyvyn mahdollistaman kolminaisen synteesin tajunnallisesti läsnä, ja siten Heideggerille kuvittelukyky on apperseptiota edeltävä ja siten perustavampi. Heidegger siis edellyttää perustavan kolminaisen synteesin ykseyden kuvittelukykynä, jota sitten apperseptio tavallaan esittää.

Skematismi ja temporaalisuus

Skematismiluvussaan Kant käsittelee sitä, kuinka käsitteet soveltuvat ilmentymiin. Jos ilmentymän kohde kuuluu käsitteen alaan, tuon kohteen representaation tulee olla yhdenmukainen tuon käsitteen kanssa. Tämä ei ole empiiristen käsitteiden ja niitä vastaavien ilmentymien suhteen ongelma, koska empiiriset käsitteet abstrahoidaan kokemuksen kohteen kuvasta, ja siten käsite väistämättä sopeutuu kohteeseensa. Kategorioiden osalta tärkeysjärjestys on päinvastainen. Kategorioita ei abstrahoida kokemuksesta, vaan ne edeltävät sitä. Tarvitaan erityinen sääntö, jolla kategorioita sovelletaan havaintoihin. Tätä Kant kutsuu arvostelmakyvyn transsendentaaliseksi doktriiniksi. Heidegger toteaa, että sääntö kategorioiden soveltamisesta ilmentymiin on jo periaatteessa

annettu Transsendentaalissa deduktiossa. Kategoriat voivat soveltua ilmentymiin ”transsendentaalisen aikamääräytymisen” välittämänä. Tämä puhdas representaatio, joka on sekä aistimellinen että intellektuaalinen, on transsendentaalinen skeema.

Skeema on tulosta siitä, että kuvittelukyky syntetisoi ajan kategorioiden mukaisesti. Tämä tapahtuu täysin *a priori* ja siten edeltää kaikkien erityisten objektien kuvia. Koska skeema on ajan synteettistä määräytymistä kategorioiden mukaisesti, Kant erottaa skeemat kuvista, jotka ovat erityisten objektien ilmentymiä. Skeemoilla, kuvittelukyvyn tarjoamilla intuition säännöillä, on sellaista yleisyyttä, jota kuvilla ei voi olla. Skeemat eivät liity vain kategorioihin, vaan myös empiirisiin käsitteisiin sekä puhtaisiin aistimellisiin käsitteisiin, kuten geometriset muodot. Vaikka Kant erottaakin skeeman kuvasta, empiiristen ja aistimellisten käsitteiden skeemat perustavat kuvien hankkimisen noille käsitteille. Kant kutsuu tämänkaltaista skeemaa ”kuvittelukyvyn yleisen menetelmän representaatioksi kuvan hankkimisesta käsitteelle” (Kant 1781/1787; 2013, B180). Koska tämänkaltaiset skeemat eivät ole partikulaarisia kuvia vaan kuvittelukyvyn toiminnan representaatioita, nämä skeemat säilyttävät käsitteidensä universaalisuuden.

Kategorioiden skeemat ovat kuitenkin jotain muuta. Kategoriat eivät ole käsitteitä jostain ajallis-tilallisesta kohteesta, eikä niitä siten voida ilmaista kuvina. Kategoriat ovat ”ajattelun ehtoja mahdollisessa kokemuksessa” (Kant 1781/1787; 2013, A111). Siten niiden skeemat eivät johda kuviin vaan tarjoavat mahdollisuuden ymmärtää aika:

> Sen sijaan puhtaan ymmärryksenkäsitteen skeema on jotain, mitä ei voida tuoda mihinkään kuvaan, vaan se on pelkästään ykseyden sääntöä seuraava käsitteiden mukainen puhdas synteesi, jonka kategoria ilmaisee, ja kuvittelukyvyn transsendentaalinen tuotos, joka kaikkien representaatioiden suhteen koskee sisäisen aistin määrittämistä tämän muodon (ajan) ehtojen mukaisesti, sikäli kuin näiden representaatioiden pitäisi liittyä toisiinsa *a priori* apperseption ykseyden mukaisesti käsitteessä. (Kant 1781/1787; 2013, A142/B181.)

Ymmärryksenkäsitteen skeema tarkoittaa siis mahdollisuutta ajalliseen vastaanottavuuteen, kuvittelukyvyn syntetisoimana kategorioiden mukaisesti. Transsendentaaliset skeemat ovat siis perustavia tapoja ymmärtää aikaa *a priori.* Heidegger antaa Kant-tulkinnassaan merkittävän arvon skematismille. Skematismissa kahden tiedon juurilähteen täytyy kohdata, ja siten skematismi on inhimillisen tiedon ydin:

> Perustavimmillaan kaikki käsitteellinen representaatio on skematismia. Kaikki äärellinen tietäminen ajattelevana intuointina kuitenkin on välttämättä käsitteellistä. Siten välittömässä havainnossa jostain läsnäolevasta, tästä talosta esimerkiksi, on mukana välttämättä aina skematisoiva ennakointi jostain kuten talosta yleensä. Tästä eteen-asettamisesta yksinään seuraa, että se mikä tulee kohdatuksi paljastaa itsensä talona, ja voi tarjota ilmentymän ”talosta läsnäolevana”. Skematismi tapahtuu väistämättä tietämisemme perustalta äärellisenä tietämisenä. (Heidegger 1929, 96.)

Koska ihmisen äärellinen tietokyky riippuu ajattelun ja intuition ykseydestä, tämä ykseys, skematismi, on äärellisen tietämisen ja havaitsemisen perusolemus. Kantille skeema on aistimellinen ilmaisu käsitteestä synteesin sääntönä, mutta Heideggerille skeema on vain intellektuaalinen representaatio tuosta säännöstä. Tuolla säännöllä täytyy olla vielä perustavampi aistimellinen puolensa, jota Heidegger kutsuu ”skeema-kuvaksi”. Vaikka Kantille skeema tulee erottaa kuvasta, Heidegger argumentoi, että skeeman intuitiivinen aspekti on kuin kuva, vaikkakaan ei mikään tavallinen sellainen. Tämä intuitiivinen skeeman elementti on ”skeema-kuva”, joka tavallisista kuvista poiketen säilyttää skeeman universaalisuuden. Skeema-kuva ei ole partikulaarinen käsitteen ilmaisu, vaan ilmaisee skeeman käsitteellistä puolta toimimalla yhdistävänä sääntönä (Banham 2005, 162; vrt. Allison 2004, luku 8; Gibbons 1994). Skeema-kuva on sekä intuitiivinen että regulatiivinen ja indikoi mahdolliset intuition sisällä tapahtuvat säännön eri ilmaisut. Heidegger tunnustaa kyllä Kantin (1781/1787; 2013, A142) näkemyksen, ettei puhtaiden ymmärryksenkäsitteiden skeemoja voi viedä kuviksi. Mutta hän ratkaisee asian siten, että puhtaat ymmärryksenkäsitteet, tai ainakin se niiden skeeman intuitiivinen puoli jonka Heidegger väittää niissä olevan, voidaan tuoda näiksi poikkeuksellisiksi skeema-kuviksi.

Koska käsitteiden skeemoja ei voi tuoda kuviksi, vaikkakin niillä täytyy olla jonkinlainen intuoitavissa oleva aspekti (skeema-kuva) yhtä lailla kuin myös intellektuaalisesti säätelevä piirteensä, niiden skeema-kuvien perustana täytyy olla puhdas kuva. Tämä puhdas kuva, joka toimii käsitteiden skeema-kuvana, on aika:

> ”Puhtaana kuvana” aika on skeema-kuva eikä vain intuition muoto, joka on puhtaita ymmärryksenkäsitteitä vasten. Siten käsitteiden skeemalla on oma piirteensä. Skeemana ylipäätään se representoi ykseyksiä, representoiden ne sääntöinä, jotka antavat itsensä mahdollisen

> ilmentymisen käyttöön. Transsendentaalisen Deduktion mukaan käsitteissä representoidut ykseydet viittaavat oleellisesti ja välttämättä aikaan. Puhtaiden ymmärryksenkäsitteiden skematismin täytyy siten välttämättä säännellä näitä sisäisesti ajassa. (Heidegger 1929, 98.)

Skeema-kuvissa puhdas aika määräytyy suhteessa useisiin kategorioihin. Koska nämä puhtaat skeemat tekevät kokemisen mahdolliseksi, niitä kutsutaan transsendentaaliseksi aikamääräytymiseksi. Koska inhimillinen tietokyky on perustavasti sidoksissa ajallisuuteen, Heidegger päättelee, että kategoriat perustavina ontologisina käsitteinä eivät ole pelkästään intellektuaalisia käsitteitä. Kategorioilla on lähtökohtainen suhde aikaan. Kategoriat nousevat siten skematismista, eivätkä pelkästään ymmärryksestä.

Puhtaat käsitteet eroavat empiirisistä käsitteistä siten, että empiirinen synteesi tuodaan empiiristen käsitteiden alle, eli havainnot empiirisistä ”esimerkeistä” tuodaan epätäsmällisten empiiristen käsitteiden piiriin, kun taas puhdas synteesi skeemoina tuodaan vastaavalla tavalla käsitteiksi. Heidegger tulkitsee Kantin sanavalinnan ”tuoda käsitteiden alle” prosessiksi jossa kuvittelukyky muodostaa perustavan ykseyden puhtaasta ajan kuvasta. Tämä alkuperäinen skemaattinen ykseys representoituu myöhemmin käsitteessä. Nämä lähinnä intellektuaaliset käsitteet eivät ole yhteneviä kategorioiden kanssa. Kategoriat nousevat kuvittelukyvystä, ajattelun ja intuition alkuperäisestä ykseydestä, ja tästä objektifikaation mahdollisuus kumpuaa. Siten tätä kautta Heidegger tulee ennen pitkää rinnastamaan kategoriat skeemojen kanssa, minkä myötä inhimillisen subjektiviteetin perimmäisimmäksi kyvyksi nousee kuvittelukyky joka tuottaa skematismin.

Voiko Heideggeria ottaa tosissaan?

Heideggerin skematismi-tulkinnan erottelu skeeman ja skeema-kuvan välillä herättää kysymyksiä. Heidegger erottaa aikamääräytymisen säännön, skeeman, ja aktuaalisen aikamääräytymisen, skeema-kuvan. Se mitä Heidegger ajattelee ”skeemalla” on varsin lähellä Kantin ajatusta kategorioista, kun taas Heideggerin ”skeema-kuva” vastaa pitkälti sitä, mitä Kant tarkoittaa skeemalla. Keskeinen ero on, että Kantin kategoriat ovat suuntautuneita kohti jotain yleistä intuitiota, kun taas Heideggerin skeemat (ja siten myös hänen kategoriansa) ovat lähtökohtaisesti suhteessa yleiseen intuitioon, aikaan. Kuvaukset Heideggerin ”skeema-kuvasta” ja Kantin puhtaiden ymmärryksen käsitteiden skeemasta eivät ole siis yhdenmukaisia. Siten Heideggerin skematismitulkinta tuottaa merkittäviä ongelmia, mikäli se hyväksyttäisiin sellaisenaan tarkaksi eksegeettiseksi näkemykseksi Kantin ajattelusta.

Heideggerin tulkinnan systemaattinen ymmärtäminen edellyttääkin laajempaa tuntemusta Heideggerin pääteoksen *Olemisen ja ajan* teemoista, mikä osoittaa, että kyse ei lopulta ole kovin tarkasta eksegeettisestä tulkinnasta, vaan ennemminkin Heideggerin omien filosofisten ajatusten täydentämisestä tai jopa pakkojuottamisesta Kantin filosofiaan. Heidegger myöntää tulkintansa ”väkivaltaisuuden”, mutta väittää silti keskittyvänsä tiukasti Kantiin, siihen mitä Kant olisi halunnut sanoa (Heidegger 1977, 2). Dieter Henrich (1994, 53) toteaakin, että Heideggerin tulkinta etenee vahvasti *Olemisen ja ajan* näkemyksistä käsin, mistä seuraa, että mikäli Kant olisi nähnyt tarkastelunsa loppumetreille asti, hän olisi ollut valmis hyväksymään Heideggerin analyysin (Heidegger 1977, 64; Blattner 2006, 168; Serck-Hansen 2015; Dahlstrom 2010).

Heideggerin tulkinta on silti perustaltaan eksegeettisesti epätarkka. Henrich (1955, 62–69) osoittaa Heideggerin yhteisen juuren tulkintaa vastaan, että Kantin ajattelussa tämä inhimillisen tiedonmuodostuksen yhteinen juuri jää periaatteessa tuntemattomaksi, eikä edes *Puhtaan järjen kritiikin* A-painoksen perusteella sitä voida tunnistaa kuvittelukyvyksi tai muuksi kyvyksi. Yhteisen juuren tunnistaminen kuvittelukyvyksi olisi mielekäs vain, jos hyväksymme Heideggerin teesin samanaikaisten perustavien ajanhetkien rakenteesta olemassaoloa koossapitävänä yhteytenä. Tämän teesin hyväksyminen kuitenkin tarkoittaa Kantin ajattelun vääristymistä. Mikäli pidämme filosofian historiallisen tulkinnan välttämättömänä metodisena periaatteena lähdeteorian vääristymättömättömyyttä – mikä on perusteltua – silloin Heideggerin tulkinta ei ole kestävä. Vaikka Heideggerin tulkinta ei olisikaan filosofisesti pinnallinen, sijoittaa tulkitsija kuitenkin omia ajatuksiaan perusteetta tulkittavan tekstiin.

Heideggerin tulkinta ei ole silti vailla puolustajia. Bernard Freydbergin (1994, 3) mukaan kuvittelukyvyn sijoittaminen Kantin ajattelun ja erityisesti *Puhtaan järjen kritiikin* ytimeen sivuutettiin hyvin pitkälti ennen Heideggerin tulkintaa. Henrich (1994, 44) muistuttaa, että kuvittelukyvyn keskeisyys oli kuitenkin tärkeää saksalaisen idealismin ajattelijoiden, erityisesti Hegelin ja Fichten Kant-tulkinnoille. On myös syytä huomata, ettei kuvittelukyvyn yksityiskohtainen tarkastelu Kantin havainnonfilosofian analyyttisissa tulkinnoissa ole myöskään täysin vieras (ks. esim. Strawson 1974, 45–65; Strawson 1966; Sellars 1978). Näistä tulkinnoista poiketen Heidegger luki Kantia *Olemisessa ja ajassa* hahmotellun fundamentaaliontologian kautta pitäytyen silti yllättävän lähellä − jopa Fichten tulkintoja lähempänä − Kantin terminologiaa. Heideggerin tulkinnan pohjalta noussut ajatus siitä, että puhdas intuitio ja puhdas ajatus ”viettävät” takaisin transsendentaaliseen kuvittelukykyyn on radikaali, mutta tarjoaa luovia tulkintamahdollisuuksia Kantin ajatteluun. Tästä näkökulmasta näyttää hieman yllättävältä, että

Heidegger pysyy tulkinnassaan varsin konservatiivisena, johdonmukaisena kantilaisena. Tämän myöntää myös Henrich, vaikka toteaakin yhteiseen juureen vetoavien Kant-tulkintojen järjestelmällisesti epäonnistuneen (1994, 54). Kuten pääosa aihepiirin kommentaareista, myös Freydberg (1994, 23) epäröi myöntää, että kuvittelukyky olisi yhteinen tuntematon juuri, josta aistimellisuus ja ymmärrys kumpuavat. Tällöin jää edelleen avoimeksi kysymykseksi, mitä erityistä Heideggerin tulkinta tarjoaa esimerkiksi nykypäivän itsessään jo rohkean Kant-tutkimuksen näkökulmasta (vrt. Hanna 2015; 2011; 2005; lisää aiheesta Tolley 2013; 2012; McLear 2014; Connolly 2014; Gomes 2014; Mazijk 2014; Bauer 2012; Ginsborg 2008; Bowman 2011; Tye 2006; Laiho 2012).

Lopuksi: mitä muuta Kant sanoi kuvittelukyvystä?

Kantin oma näkemys kuvittelukyvyn roolista kognitiossa vaihtelee voimakkaasti *Puhtaan järjen kritiikin* A ja B -laitosten välillä. Kant näyttää jättävän tulkitsijalle hivenen avointa tilaa arvioida, kuinka merkittävän roolin hän todella tarjoaa kuvittelukyvylle itsenäisenä kykynä kognitiossa, vai ajatteleeko hän todella kuvittelukyvyn alisteiseksi ymmärrykselle (vrt. esim. Guyer 2005, 77–109). Tämä tulkinnallinen väljyys korostuu erityisesti, kun tarkastelemme myös Kantin muuta tuotantoa. *Arvostelukyvyn kritiikin* (1790; 1963) alkupuolella Kant puhuu useaan otteeseen kuvittelukyvyn ja ymmärryksen yhteisestä ”vapaasta leikistä”. Kant toteaa myös kuvittelukyvyn olevan oma keskeinen kykynsä, eikä alisteinen ymmärrykselle. (Kant 1963, 90, 246, 255, 256, 268, 291, 293.) Kuvittelukyky ja ymmärrys suhteutuvat toisiinsa erityisellä vapaalla, toisiinsa tyhjentävästi alistumattomalla tavalla:

> Kognition kyvyt, jotka tuottavat tämän representaation [kauniista], ovat vapaassa leikissä keskenään, koska mikään määritelty käsite ei rajoita niitä mihinkään kognition tiettyyn sääntöön. (Kant 1790; 1963, 217.)

Kuvittelukyvyn ja ymmärryksen vapaaseen yhteisleikkiin liittyy ”vapaa lainmukaisuus”: ilman erityistä käsitettä, joka ohjaa kuvittelukykyä, sen tulee kuitenkin mukautua ymmärryksen vaatimukseen syntetisoida kuvitteluaktin kohteet ykseytenä (Kant 1963, 287; Ginsborg 1997). Vaikka kuvittelukyky olisikin konstitutiivisesti alisteinen ymmärrykselle kognitiossa, ”esteettisessä mielessä kuitenkin kuvittelukyky voi tarjota vapaasti, ilman käsitteellistä harmoniaa, toistaiseksi tuntematonta ja kehittelemätöntä materiaalia ymmärrykselle” (Kant 1963, 316–317; ks. Matherne 2016; 2015; 2014). Kuvittelukyky on tässä mielessä vapaa ymmärryksen rajoitteista tuottaen

erityisiä kuvitteellisia käsitteisiin liittyviä, mutta ei niiden ohjaamia representaatioita, joita Kant kutsuu esteettisiksi ideoiksi. Siitäkin huolimatta, että nämä ideat eivät ole käsitteiden ohjaamia, kuvittelukyky toimii joka tapauksessa tavallaan vapaassa säännönmukaisuudessa sen perusteella, että ymmärrys edellyttää ykseyttä kaikelta siltä, mitä kuvittelukyky syntetisoi. Silti, *Arvostelukyvyn kritiikin* suoma armollisuus ei ulotu *Puhtaan järjen kritiikin* kuvittelukyvyn rooliin kognitiossa. Lisäksi on hyvä huomata, etteivät kaikki kuvitteelliset representaatiot ole esteettisiä ideoita. Laajempi näkökulma Kantin tuotantoon ei siis nähtävästi myöskään anna lisävalaistusta Heideggerin tulkinnan puolesta.

Helsingin yliopisto

Kirjallisuus

Allison, H. E. (2004). *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense.* London: Yale University Press.

Banham, G. (2005). *Kant's Transcendental Imagination.* New York: Palgrave Macmillan.

Bauer, N. (2012). "A Peculiar Intuition: Kant's Conceptualist Account of Perception", *Inquiry* 55 (3), 215-237.

Blattner, W. D. (2006). "Laying the ground for metaphysics: Heidegger's appropriation of Kant", teoksessa C. B. Guignon (toim.), *The Cambridge Companion to Heidegger.* Cambridge: Cambridge University Press, 149–177.

Blattner, W. D. (2005). "Temporality", teoksessa: H. L. Dreyfus & M. A. Wrathall (toim.), *Blackwell Companion to Heidegger.* Oxford: Blackwell, 311–336.

Blattner, W. D. (1999). *Heidegger's Temporal Idealism.* Cambridge: Cambridge University Press.

Bowman, B. (2011). "A Conceptualist Reply to Hanna's Kantian Non-Conceptualism", *International Journal of Philosophical Studies* 19 (3), 417–446.

Connolly, K. (2014). "Which Kantian Conceptualism (or Nonconceptualism)?", *Southern Journal of Philosophy* 52, 316–337.

Dahlstrom, D. (2010). "The Critique of Pure Reason and Continental Philosophy. Heidegger's Interpretation of Transcendental Imagination", teoksessa P. Guyer (toim.), *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason.* Cambridge: Cambridge University Press, 380–400.

Freydberg, B. (1994). *Imagination and Depth in Kant's Critique of Pure Reason.* New York: Peter Lang.

Gibbons, S. (1994). *Kant's Theory of Imagination.* Oxford: Oxford University Press.

Ginsborg, H. (2008). "Was Kant a Nonconceptualist?", *Philosophical Studies* 137, 65–77.

Ginsborg, H. (1997). "Lawfulness without a Law: Kant on the Free Play of Imagination and Understanding", *Philosophical Topics* 25 (1), 37–81.

Gomes, A. (2014). "Kant on Perception: Naïve Realism, Non-Conceptualism, and the B-deduction", *Philosophical Quarterly* 64, 1-19.

Guyer, P. (2005). *Values of Beauty: Historical Essays in Aesthetics.* Cambridge: Cambridge University Press.

Hanna, R. (2015). *Cognition, Content, and the A Priori. A Study in the Philosophy of Mind and Knowledge.* Oxford: Oxford University Press.

Hanna, R. (2011). "Beyond the Myth of the Myth: A Kantian Theory of Non-Conceptual Content", *International Journal of Philosophical Studies* 19 (3), 323–398.

Hanna, R. (2005). "Kant and Nonconceptual Content", *European Journal of Philosop*hy 13, 247–290.

Heidegger, M. (2000). *Oleminen ja aika.* Suom. R. Kupiainen. Tampere: Vastapaino.

Heidegger, M. (1977). *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (1929). *Kant und das Problem der Metaphysik.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit.* Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Heidemann, D. H. (2013). *Kant and Non-Conceptual Content.* London: Routledge.

Henrich, D. (1994). *The Unity of Reason. Essays on Kant's Philosophy.* Cambridge: Harvard University Press.

Kant, I. (1998 [1781/1787]). *Kritik der reinen Vernunft.* Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Kant, I. (2013). *Puhtaan järjen kritiikki.* Suom. Markus Nikkarla & Kreeta Ranki. Helsinki: Gaudeamus. **(A/B)**

Kant, I. (1993). *Opus postumum.* Käänt. E. Förster & M. Rosen. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I. (1977 [1783]). *Prolegomena to Any Future Metaphysics.* Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Kant, I. (1968). *Selected Pre-Critical Writings and Correspondence with Beck.* Manchester: Manchester University Press.

Kant, I. (1963 [1790]). *Kritik der Urteilskraft.* Stuttgart: Reclam.

Kukkola, J. & Pikkarainen, E. (2016). "Edusemiotics of Meaningful Learning Experience: Revisiting Kant's Pedagogical Paradox and Greimas' Semiotic Square", *Semiotica* 212, 199-217.

Laiho, H. (2012). *Perception in Kant's Model of Experience.* Turku: University of Turku.

Makkreel, R. A. (1990). *Imagination and Interpretation in Kant.* Chicago: University of Chicago Press.

Matherne, S. (2016). "Kant's Theory of Imagination", teoksessa: A. Kind (toim.), *The Routledge Handbook of Philosophy of Imagination.* New York: Routledge. 1-21.

Matherne, S. (2015). "Images and Kant's Theory of Perception", *Ergo* 2 (29), 737-777.

Matherne, S. (2014). "Kant and the Art of Schematism", *Kantian Review* 19 (2), 181-205.

Mazijk, C. (2014). "Kant, Husserl, McDowell: The Non-conceptual in Experience", *Diametros* 41, 99–114.

McLear, C. (2014). "The Kantian (Non)-conceptualism Debate", *Philosophy Compass* 9 (11), 769-790.

Sellars, W. (1978). "The Role of the Imagination in Kant's Theory of Experience", teoksessa H. W. Johnstone, Jr. (toim.), *Categories: A Colloquium.* Pennsylvania: Penn State University Press.

Serck-Hanssen, C. (2015). "Toward fundamental ontology: Heidegger's phenomenological reading of Kant", *Continental Philosophy Review* 48, 217–235.

Sherover, C. M. (1971). *Heidegger, Kant & Time.* Bloomington: Indiana University Press.

Strawson, P. F. (1974). *Freedom and Resentment, and other essays.* London: Methuen.

Strawson, P. F. (1966). *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason.* London/New York: Routledge.

Thompson, M. L. (toim.) (2013). *Imagination in Kant's Critical Philosophy.* Berlin: de Gruyter.

Tolley, C. (2013). "The Non-Conceptuality of the Content of Intuitions: A New Approach", *Kantian Review* 18, 107–136.

Tolley, C. (2012). "Kant on the Content of Cognition", *European Journal of Philosophy* 20 (4), 200–228.

Tye, M. (2006). "Nonconceptual Content, Richness, and Fineness of Grain", teoksessa T. S. Gendler & J. Hawthorne (toim.), *Perceptual Experience.* Oxford: Oxford University Press.

Weatherston, M. (2002). *Heidegger's Interpretation of Kant. Categories, Imagination and Temporality.* New York: Palgrave Macmillan.

Kant havainnon objektiivisuudesta ja aistimuksista

Matti Saarni

> Värit eivät ole niiden kappaleiden ominaisuuksia, joita koskevaan intuitioon ne liittyvät, vaan […] vain näköaistin modifikaatioita valon vaikuttaessa siihen tietyllä tavalla. […] värejä tai makua ei tule pitää olioiden ominaisuuksina vaan pelkkinä subjektimme muutoksina, jotka voivat vieläpä olla eri ihmisillä erilaisia. Tässä tapauksessa sitä, mikä itse alun perin on pelkkä ilmentymä, esimerkiksi ruusu, näet pidetään *empiirisessä mielessä oliona itsessään*, joka kuitenkin voi ilmetä eri silmille väriltään erilaisena. (Kant, *KrV*, A 28–30/B 45, kursivointi lisätty.)

Kantin mukaan värit eivät ole empiiristen objektien ominaisuuksia, vaan ainoastaan modifikaatioita havaitsevassa subjektissa (A 29–30/B 45). Värit ovat siis Kantin mukaan ominaisuuksia tai kvaliteetteja, jotka eivät kuulu objekteihin, vaan *aistimuksiin*, jotka kyllä aiheutuvat objekteista, mutta eivät viittaa mihinkään objektien todellisiin ominaisuuksiin. Mitkä ominaisuudet sitten kuuluvat itse objekteihin, ja mikä on aistimusten suhde näihin objekteihin ja ominaisuuksiin?

Tässä kirjoituksessa en keskity erityisesti Kantin teoriaan värien havaitsemisesta, vaan nostan tapauksen esille esimerkkinä, jonka kautta voimme lähestyä sitä, miten Kant käsitti empiiristen olioiden/objektien luonteen, ja toisaalta niiden aikaansaamat aistimukset ja niitä koskevat havainnot. Lähestyn asiaa tarkastelemalla Kantin käyttämää käsitettä *empiirisistä olioista itsessään*. Pyrin avaamaan tätä käsitettä tukeutumalla tunnettuun jaotteluun koskien olioiden primaarisia ja sekundaarisia ominaisuuksia (ks. esim. Hatfield 2011 ja Saarni 2015). Väitteeni on, että juuri sellaiset olioiden perustavanlaatuiset ominaisuudet kuin ulotteisuus ja muoto, jotka ovat ehtoja tietyille toisille ominaisuuksille, ovat niitä, joita Kant pitää *primaarisina*, ja jotka määrittävät empiirisen olion sinänsä.

Yksi Kantin filosofian tunnetuimpia käsitteellisiä erotteluja on kohteiden jakaminen *ilmentymiin*, eli aistihavainnon kohteisiin, ja *olioihin sinänsä*. Tämän erottelun tarkka luonne ja merkitys on tietenkin jatkuvan keskustelun aihe, mutta on selvää, että erottelu on olennainen niin Kantin tietoteorian kuin havaintoteoriankin kannalta. Tutkimuskirjallisuudessa esiintyvät näkemykset voidaan karkeasti jaotella (1) sellaisiin, jotka näkevät ilmentymien ja olioiden sinänsä erottelun metafyysisenä, ja (2) sellaisiin, jotka näkevät eron

epistemologisena (ks. esim. Schulting 2011, 1–3).[1] Ensimmäisen näkemyksen mukaan ilmentymät ja oliot sinänsä ovat todella jossakin mielessä erillisiä entiteettejä, kun taas toisen näkemyksen mukaan ero on vain siinä, millaisessa suhteessa näihin yksiin ja samoihin olioihin ollaan. Yllä olevassa lainauksessa Kant kuitenkin puhuu ilmentymistä *empiirisessä mielessä olioina sinänsä/itsessään*. Mitä Kant tarkoittaa sanoessaan, että ilmentymät ovat empiirisessä mielessä olioita itsessään, ja mitä tämä tarkoittaa aistimuksen ja havainnon kannalta?

Havainto ja empiirinen olio sinänsä

En halua tässä ottaa kantaa yllä mainitsemieni metafyysisen ja epistemologisen tulkinnan onnistuneisuudesta, vaan lähden liikkeelle siitä, että Kantille havainnon kohteet eivät ole olioita sinänsä. Sen sijaan ne oliot, joita havaitsemme, ja joita ylipäänsä voimme havaita, ovat ilmentymiä. Tämä tarkoittaa ensinnäkin sitä, että niitä koskevat intuition muodot eli avaruus ja aika. Tästä seuraa, että ilmentymillä on välttämättä oltava tiettyjä ominaisuuksia voidakseen edes olla olemassa intuition kohteena. Nähdäkseni nämä ominaisuudet, jotka ovat eräässä mielessä määrätty *a priori*, muodostavat kaikille havaitsijoille/intuoijille yhteisen empiirisen kohteen. On kuitenkin huomattava, että *empiirinen olio sinänsä* ei silti ole *olio sinänsä* transsendentaalisessa mielessä. Kant kirjoittaa *Prolegomenassa*:

> Jo kauan ennen Locken aikoja, mutta etenkin hänen jälkeensä on yleisesti otaksuttu ja myönnetty, että ulkoisten olioiden lukuisista predikaateista voidaan olioiden olemassaololle haittaa tekemättä sanoa, etteivät ne kuulu näihin olioihin sinänsä vaan ainoastaan niiden ilmiöihin, eikä niillä ole mieltämisemme ulkopuolella mitään omaa olemassaoloa. Näihin predikaatteihin kuuluvat lämpö, väri, maku ja niin edelleen. Johtuu täysin kiistämättömistä perusteista, että minä tärkeistä syistä luen pelkkiin ilmiöihin näiden lisäksi vielä muutkin kappaleiden laatumääreet – ne, joita kutsutaan ensisijaisiksi (*qualitates primarias*) kuten ulottuvuus, paikka ja yleensä avaruus sekä kaikki, mikä on siitä riippuvaista (läpäisemättömyys eli materiaalisuus, hahmo jne.). [...] [O]len todennut vielä useampien, *jopa kaikkien kappaleiden havainnoinnin muodostavien ominaisuuksien* kuuluvan pelkkiin ilmiöihin, sillä toisin kuin todellisessa idealismissa tässä ei

[1] Metafyysistä erottelua kutsutaan toisinaan myös kahden maailman teoriaksi, ja sen edustajiksi voidaan lukea esimerkiksi Paul Guyer (2006) ja Karl Ameriks (esim. 1992 ja 2003), kun taas epistemologista, yhden maailman näkemystä edustaa tunnetusti Henry Allison (1983/2004).

> kumota sen olion olemassaoloa, joka ilmenee. Osoitan ainoastaan, ettemme aistien avulla lainkaan voi tiedostaa oliota sellaisena kuin se sinänsä on. (Kant, *Prol.* 4:289; 2005, 88–89.)

Kant siis ajatteli, että suhteessa olioon sinänsä kaikki ilmentymien ominaisuudet ovat sekundaarisia, sillä ne ovat transsendentaalisesti ideaalisia. Kuitenkin alussa nähdyn katkelmankin perusteella Kant ajatteli joidenkin ominaisuuksien olevan toisia olennaisempia. Tulkintani mukaan nämä ilmentymien ominaisuudet ovat primaarisia ja objektiivisia, millä tarkoitan sitä, että nämä olioiden ominaisuudet ovat kaikille havaitsijoille samoja. Nähdäkseni ”empiirisen olion sinänsä” käsite onkin havainnollistava Kantin havaintoteorian kannalta, sillä tällä käsitteellä voidaan nimenomaan viitata ilmentymään sellaisena intuition kohteena, joka on kaikille havaitsijoille yhteinen ja sama. Tämä samuus ei kuitenkaan perustu sille, että ilmentymillä olisi transsendentaalisessa mielessä joitakin sisäisiä ominaisuuksia, jotka havaitsemme. Tämän voimme nähdä siinä, mitä Kant sanoo ilmentymien luonteesta *Puhtaan järjen kritiikin* amfibolia-luvussa. Ilmentymät eivät Kantin mukaan nimittäin sisällä mitään puhtaasti sisäistä, vaan ilmentymät itse nimenomaan koostuvat kokonaan relaatioista: ”[…] se itse on vain pelkkien relaatioiden kokonaisuus” (A 265/B 321) ja ”[…] se itse on pelkkä jonkin yleisesti relaatio aisteihin” (A 285/B 341).[2]

Kuten Kant huomauttaa, havaitsijat saattavat havaita esimerkiksi kohteen värin toisistaan poikkeavasti (*KrV*, A 29–30/B 45). Silti he havaitsevat saman kohteen ja tietyt sen ominaisuudet samalla tavoin kuin muutkin havaitsijat. Kantin tarkastelemassa esimerkkitapauksessa on siis olemassa jokin empiirinen olio (sinänsä), tässä tapauksessa ruusu. Ruusun väri ei kuitenkaan ole osa tätä empiiristä oliota sinänsä. Mikä sitten on osa oliota? Mikä tällainen olio on ja mistä se koostuu? Tulkintani mukaan kyseessä on ilmentymä, joka varsinaisessa mielessä koostuu avaruudellis-ajallisesti perustavista *primaareista* ominaisuuksista, mutta joka synnyttää myös aistimuksia väreistä, hajuista ja muista *sekundaarisista* ominaisuuksista. On kuitenkin huomattava, että vaikka primaariset ominaisuudet ovat luonteensa vuoksi representoitavissa *a priori*, sekä sekundaarisiin että primaarisiin ominaisuuksiin ”pääsemme käsiksi” vain *a posteriori* eli aistimusten välityksellä.

Miksi Kantin mukaan sitten on niin, että havaitsijat välttämättä havaitsevat kohteen tietyt ominaisuudet keskenään samalla tavalla? Kyseessä ei ole empiirinen tosiasia, vaan havaitsemiseen *a priori* liittyvä ehto, joka mahdollistaa

[2] Kant käyttää tässä nimitystä "se itse" puhuessaan *substantia phaenomenonista*, jonka voi tässä yhteydessä tulkita tarkoittavan ilmentymää tai ilmentymiä.

kohteiden havaitsemisen ylipäänsä. Jotta voimme havaita jonkin kohteen itsestämme sekä muista kohteista erillisenä, meidän on voitava representoida se ajallis-avaruudellisesti. Kantin mukaan teemme juuri näin käyttäen intuition muotoja eli aikaa ja avaruutta, jotka ovat kaikille havaitsijoille samat. Kaikki mahdolliset intuition kohteet (sinänsä) ovat kaikille ihmisille samat, koska ihmiset jakavat yhteisen tavan intuoida kohteita. Kant kirjoittaa:

> Kun siis erotan kappaleen representaatiosta sen, mitä ymmärrys ajattelee siinä esimerkiksi substanssina, voimana tai jaettavuutena, ja samoin sen, mikä siinä kuuluu aistimukseen esimerkiksi läpäisemättömyytenä, kovuutena tai värinä, tästä empiirisestä intuitiosta jää jäljelle vielä jotakin, nimittäin ulotteisuus ja avaruudellinen muoto. Nämä kuuluvat puhtaaseen intuitioon, joka on mielessä *a priori* aistimellisuuden pelkkänä muotona, myös ilman todellista aistien tai aistimuksen kohdetta. (Kant, *KrV*, A 20–21/B 35.)

Näin ollen kaikilla mahdollisilla intuition kohteilla on välttämättä tietyt ominaisuudet, jotka seuraavat siitä, että ne ovat ajallis-avaruudellisia representaatioita. Transsendentaalisen estetiikan avaruus-osion alun voidaan katsoa sisältävän yhdenlaisen esityksen sellaisista ominaisuuksista, jotka välttämättä kuuluvat ilmentymiin/empiirisiin kohteisiin: ”Ulkoisen aistin (erään mielemme ominaisuuden) välityksellä representoimme kohteita ulkopuolellamme olevina, ja nämä yhteisesti avaruudessa. Niiden *avaruudellinen muoto, suuruus ja keskinäinen suhde* on määritetty tai määritettävissä siinä.” (Kant, A 22/B 37, kursivointi lisätty.) Jos tämä lista voikin toimia jonkinlaisena pohjana käsiteltäessä empiirisen olion sinänsä luonnetta, niin kyseessä ei nähdäkseni kuitenkaan ole kaikenkattava kuvaus empiiristen olioiden primaarisista ominaisuuksista. Gary Hatfieldin (2011, 334) mukaan Kantilla primaariset ominaisuudet ovat käytännössä tilallistuneita (tai avaruudellistuneita) voimia, jotka havaitaan tilallisina (tai avaruudellisina) perusominaisuuksina, jotka ovat fysikaalisesti selittäviä suhteessa muihin ominaisuuksiin. Omassa tulkinnassani korostan jaon *a priori* -luonnetta; aiemmin esittämässäni *Prolegomena*-lainauksessa on huomionarvoista se, että vaikka kaikki ilmentymien ominaisuudet ovat Kantin mukaan sekundaarisia siinä mielessä, että ne ovat transsendentaalisesti ideaalisia, Kant näyttää kuitenkin hyväksyvän sen, että primaariset ominaisuudet ovat ilmentymien ominaisuuksien joukossa erityisasemassa juuri avaruuden *a priori* -luonteen takia. Tämä takia primaarisiin ominaisuuksiin kuuluvat Kantin (*Prol.* 4:289;

2005, 88–89) mukaan ”ulottuvuus, paikka ja yleensä avaruus sekä kaikki, mikä on siitä riippuvaista (läpäisemättömyys eli materiaalisuus, hahmo jne.)”.

Havainnon ja aistimuksen suhteesta

Kantin oman määritelmän mukaan ”[h]avainto [Wahrnehmung] on empiirinen tietoisuus, siis tietoisuus, jossa on samalla aistimus” (A 166/B 207). "Havainnon ennakoinneista" kirjoittaessaan Kant jopa toteaa ilmentymien *sisältävän* aistimuksia (A 167/B 209).[3] Kuitenkin transsendentaalisen estetiikan alussa kuvaus ilmentymien ja aistimusten suhteesta on hieman toisenlainen: ”Ilmentymässä nimitän sen materiaksi sitä, mikä *vastaa* aistimusta, mutta sitä, minkä ansiosta ilmentymän moninaisuus – tiettyihin relaatioihin järjestyneenä – voidaan intuoida, nimitän ilmentymän muodoksi.” (A 20/B 34, kursivointi lisätty.)

Kohteet siis synnyttävät meissä aistimuksia. Vain aistimusten avulla voimme havaita kohteita ja saada tietoa niistä. Kuitenkin se, mitä voimme havaita ja mitä voimme kohteista edes mahdollisesti tietää, määräytyy siinä mielessä *a priori*, että kokemuksellamme on mahdollisuuden ehdot, jotka ovat samalla kohteiden olemassaolon ehdot. Tämä johtuu siitä, että vaikka kohteet todella ovat reaalisia empiirisesti, ne ovat silti transsendentaalisesti ideaalisia, jolloin ne ovat sekä muodoltaan että olemassaololtaan riippuvaisia intuition muodoista. Voidakseen olla intuition tai havainnon kohteita, kohteiden tulee tietysti olla suhteessa subjekteihin ajallis-avaruudellisesti, mikä vaatii niiltä ainakin joitakin välttämättömiä ominaisuuksia. Ne ominaisuudet, joita kohtaamillamme kohteilla välttämättä on, ovat primaarisia ominaisuuksia. Nämä ominaisuudet ovat ne, jotka määrittävät varsinaisen empiirisen kohteen sinänsä, johon voimme olla objektiivisessa suhteessa.

Sekundaariset ominaisuudet, kuten Kantin mukaan väri ja haju taas syntyvät meissä, kun kohtaamme kohteita, mutta nämä ominaisuudet eivät ole samassa mielessä välttämättömiä kohteiden olemassaololle kuin esimerkiksi muoto, eivätkä sekundaarisia ominaisuuksia koskevat aistimukset ole yhtä objektiivisia kuin primaaristen kohdalla (ks. esim. Kant, *Met-L1*, 28:231). Hieman yksinkertaistaen voidaan sanoa, että Kantin mukaan ne aistimukset (tai osat aistimusta), jotka kohdistuvat kohteiden primaarisiin ominaisuuksiin ovat objektiivisia. Ne aistimukset (tai osat aistimusta), jotka eivät kohdistu kohteiden varsinaisiin (primaarisiin) avaruudellis-ajallisiin ominaisuuksiin, ovat subjektiivisia. Tulkintani mukaan Kantilla objektiiviseen havaintoon

[3] En tässä yhteydessä voi syventyä kysymykseen siitä, mitä Kant saattoi tarkoittaa sanoessaan, että ilmentymät *sisältävät* aistimuksia, ja mitä implikaatioita tällä mahdollisesti on.

empiirisestä kohteesta ei riitä mikä tahansa aistimus, jonka jokin kohde synnyttää, vaan objektiiviseen havaintoon vaaditaan kohteen primaarisia ominaisuuksia koskeva objektiivinen aistimus.

Turun yliopisto

Kirjallisuus

Allison, Henry E. (1983/2004). *Kant's Transcendental Idealism*. New Haven: Yale University Press.

Ameriks, Karl (1992). "The critique of metaphysics: Kant and traditional ontology", teoksessa P. Guyer (toim.), *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ameriks, Karl (2003). *Interpreting Kant's Critiques*. Oxford: Clarendon Press.

Guyer, Paul (2006). *Kant*. Routledge.

Hatfield, Gary (2011). "Kant and Helmholz on Primary and Secondary Qualities", teoksessa L. Nolan (toim.), *Primary and Secondary Qualities*. Oxford University Press.

Kant, Immanuel ([1781/1787] 2013). *Puhtaan järjen kritiikki [Kritik der Reinen Vernunft].* Suom. M. Nikkarla ja K. Ranki. Helsinki: Gaudeamus. **(*KrV*, A/B)**

Kant, Immanuel ([1783] 2005). *Prolegomena* [*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*]. Käänt. & toim. V. Oittinen. Helsinki: Gaudeamus. **(*Prol.*)**

Kant, Immanuel (1997). *Metaphysik L*$_1$. Immanuel Kant [1762-1795]. *Lectures on Metaphysics*. Käänt. ja toim. K. Ameriks ja S. Naragon. Cambridge University Press. **(*Met-L1*)**

Saarni, Matti (2015). "Kant värien objektiivisuudesta", *Ajatus* 72, 71–101.

Schulting, Dennis (2011). "Kant's Idealism: The Current Debate", teoksessa D. Schulting et al. (toim.), *Kant's Idealism*. London: Springer.

Schopenhauerin paradoksi: "Maailma päässäni ja pääni maailmassa"

Jari Palomäki

Johdanto

Teoksessaan *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1818) Arthur Schopenhauer (1788–1860) kirjoittaa: "'Maailma on mielteeni' on … yhteydessä ideaalisen ja reaalisen väliseen ongelmaan, toisin sanoen, maailmaan päässäni ja maailmaan pääni ulkopuolella…"[1] Sekä: "Vaikka avaruus onkin ainoastaan päässäni, niin empiirisesti pääni on avaruudessa."[2] Näin ollen, "maailma on päässäni ja pääni on maailmassa." Tätä kutsun Schopenhauerin paradoksiksi.

Teoksessaan *The Analysis of Matter* (1927b) Bertrand Russell (1872–1970) puolestaan kirjoittaa: "…[K]un sanon, että havaintoni ovat päässäni, minun tulee ajatella materialistisesti; kun sanon, että pääni koostuu havainnoistani ja muista samanlaisista tapahtumista, minun tulee ajatella idealistisesti." Tätä lausetta välittömästi seuraa lause: "Silti, aiempi lause on jälkimmäisen looginen seuraus."[3] Näin Russell tuli ensin esittäneeksi Schopenhauerin paradoksin, minkä jälkeen hän antaa viitteen sen ratkaisuun.

Seuraavassa esitetään ensin Russellin lähinnä neutraaliin monismiin perustuva ratkaisu Schopenhauerin paradoksiin. Tämän jälkeen tarkastellaan Schopenhauerin näkemykseen perustuvaa ratkaisua. Lopuksi verrataan Russellin ja Schopenhauerin näkemyksiä keskenään.

Russellin ratkaisu

Russellin ajatuskulku etenee lyhyesti sanoen seuraavasti: Väite, että avaruus on päässäni, on epämääräinen, ellei tehdä eroa objektiivisen fysikaalisen avaruuden ja subjektiivisen havaintoavaruuden välillä (Russell 1927a, Ch. 13). Lause: "avaruus on päässäni" on tosi fysikaalisessa avaruudessa, muttei

[1] "'Die Welt ist meine Vorstellung'… an ihn das Problem vom Verhältniss des Idealen zum Realen, d. h. der Welt im Kopf zur Welt ausser dem Kopf, geknüpft zu haben…" (Schopenhauer 1818, II Bd, K. 1).

[2] "Zwar ist der Raum nur in meinem Kopf; aber empirisch ist mein Kopf im Raum" (*ibid*., II Bd. K. 2).

[3] "..[W]hen I say that my percepts are in my head, I shall be thought materialistic; when I say that my head consists of my percepts and other similar events, I shall be thought idealistic. Yet the former statement is a logical consequence of the latter." (Russell 1927b, Ch. XXXVII.)

havaintoavaruudessa. Havaintoavaruus on jokaiselle havaitsijalle yksilöllinen, kun taas fysikaalinen avaruus on kaikille havaitsijoille yhteinen. Havainto-avaruus ja fysikaalinen avaruus ovat toistensa kanssa kausaalisessa suhteessa siten, että havaintoavaruudesta – tai paremminkin havaintoavaruuksista – johdetaan fysikaalinen avaruus.

Esimerkki: Kun havaitsen edessäni olevan pöydän, on se havainto-avaruudessani havaitsemani pääni ulkopuolella; toisin sanoen, havaitsemani pääni ja havaitsemani pöytä ovat erilliset. Fysikaalisessa avaruudessa puolestaan tämä pöydän havaintoni sijaitsee päässäni fysikaalisessa avaruudessa; toisin sanoen, pöydän havaintoni ja pääni eivät ole erilliset. Fysikaalisessa avaruudessa oleva pöytä aiheuttaa kausaalisesti pöydän havainnon fysikaalisessa avaruudessa sijaitsevassa päässäni. Tämä pöydän havainto fysikaalisessa avaruudessa sijaitsevassa päässäni puolestaan aiheuttaa tuon fysikaalisessa avaruudessa sijaitsevan pöydän havaitsemisen havainto-avaruudessani. Näin ollen fysikaalisessa avaruudessa oleva pöytä on eri pöytä kuin havaintoavaruudessani havaitsemani pöytä, jos kohta ne ovatkin kausaalisessa suhteessa toistensa kanssa.

Russellin havainnon teoria perustuu kausaliteettiin siten, että fysikaalisessa avaruudessa sijaitseva objekti on havainnon syy ja sen vaikutus on tuon objektin havainto havainnoivassa subjektissa. Päättely havainnosta havainnon aiheuttavaan objektiin perustuu oletukseen, että havainnossa havaittavalla objektilla on jonkinlaista aika-avaruudellista rakenteellista yhtäläisyyttä havainnon aiheuttavan objektin kanssa. Tämä oletus on käänteinen muoto ajatuksesta: "Samanlainen syy aiheuttaa samanlaisia vaikutuksia." Toisin sanoen: "Erilaiset vaikutukset aiheutuvat erilaisista syistä", josta seuraa esimerkiksi, että jos havaitsen punaista ja vihreää vierekkäin, niin punaisen havaintoni aiheuttavan syyn on jollain tavalla erottava vihreän havaintoni aiheuttavasta syystä.

Täten lause "maailma on päässäni" on Russellin mukaan totta siinä mielessä, että kaikki havainnot ympäröivästä maailmasta sijaitsevat fyysisesti päässäni fysikaalisessa avaruudessa. Toisaalta lause "pääni on maailmassa" on totta kahdessakin mielessä: Ensiksi, havaitsen pääni havaintoavaruudessa esimerkiksi katsoessani peiliin. Toiseksi, fyysinen pääni sijaitsee yhtenä lukuisista muista objekteista myös fysikaalisessa avaruudessa.

Schopenhauerin ratkaisu

Schopenhauer lähtee ajatuksesta, että kaikki tietomme perustuu subjektiiviseen tajuntaamme sisältyviin havaittaviin tosiseikkoihin ja ainoastaan ne ovat meille välittömästi annetut. Schopenhauerin filosofia on siten perustaltaan idealistista.

Havainnoiva subjekti edellyttää aina havaittavaa objektia – ja päinvastoin, havaittava objekti edellyttää aina sitä havainnoivaa subjektia. Havainnoissa subjektiivinen tajunta luo havaitsemansa objektit jäsentäen ne aika-, avaruus- ja syy-vaikutussuhteisiin, joita ilman minkäänlainen havainto ei ole mahdollista. Näin ollen ”maailma on *mielteeni*.”

Havainnoiva subjekti itse (*an Sich*) ja havainnoitava objekti itse (*an Sich*) eivät kuitenkaan ole empiirisesti havainnoitavissa. Ne eivät ole edes empiirisesti olemassa, vaan kuuluvat transsendenttiin, josta meillä ei ole mitään tietoa. Se, että havaitsemme objektit aika-, avaruus- ja syy-vaikutussuhteissa, ei ole mikään tae sille, että ne ovat olemassa ajassa, avaruudessa ja syy-vaikutussuhteissa myös silloin, kun emme niitä havaitse. Toisin sanoen vaikka tiettyjen aistimiimme saapuvien aistimusten vaikutuksesta aivoissamme syntyy havainto aika-, avaruus- ja syy-vaikutussuhteissaan, niin tämä havainto ei kuitenkaan oikeuta meitä olettamaan, että aivoistamme riippumatta olisi olemassa olioita, joilla olisi samat ominaisuudet kuin mitä niillä havainnoissammekin ovat. Näin ollen maailma itse (*an Sich*) on meille täysin tuntematon; se on Yksi, eikä edes yksi, koska emme voi siitä mitään tietää. Tajunnasta riippumattoman maailman itsensä (*an Sich*) olemassaolo on metafyysisesti transsendenttinen ja tätä havainnosta riippumattoman olion olemassaoloa Schopenhauer kutsuu *tahdoksi*[4] eli ”maailma *tahtona*.”

Esitetty paradoksi ratkeaisi Schopenhauerin filosofian perusteella näin ollen seuraavasti: Tajuava subjekti itse (*an Sich*) kuuluu transsendenssiin, *tahtoon*, jonka ilmentymänä ovat empiirisesti sisäisellä introspektiolla havaittava subjekti ja ulkoisesti havaittava maailma aika-, avaruus- ja syy-vaikutussuhteissaan. Kaikki ulkoisessa havaittavassa maailmassa olevat objektit ovat subjektin mielteenä empiirisesti olemassa. Toisin sanoen ”maailma on päässäni”. Kun maailman mieltävä subjekti havainnoi omaa päätään, mieltää se sen havainnoitavana objektina aika-, avaruus- ja syy-vaikutus-suhteissa. Oman päänsä voi havainnoida objektina esimerkiksi peilin kautta näköavaruudessa tai käsin tunnustelemalla tuntoavaruudessa ja niin edelleen. Luonnollisesti muut subjektit havaitsevat toisen ihmisen pään objektina omassa näköavaruudessaan. Toisin sanoen oman ajallisesti, avaruudellisesti ja syy-

[4] Ks. esim. Schopenhauer 1851, Kapitel IV: *Einige Betrachtungen über den Gegensatz des Dinges an sich und der Erscheinung,* § 61: “*Ding an sich* bedeutet das unabhänging von unsrer Wahrnehmung Vorhandene, also das eigentlich Seiende. Dies war dem Demokritos die geformte Materie: das Selbe war es im Grunde noch dem *Locke*: *Kanten* war es = *x*; mir *Wille*.” (= “*Olio sinänsä* viittaa havainnoistamme riippumattomaan, siis tosiolevaan. Tämä oli Demokritokselle materian muoto: sama päti edelleen *Lockelle*: *Kantille* se oli = *x*, minulle *Tahto*.”)

vaikutussuhteisesti ulotteisen päänsä voi havaita objektina empiirisessä maailmassa. Toisin sanoen ”pääni on maailmassa”.

Schopenhauer vs. Russell

Toisin kuin saksalaiset idealistit Johann Gottlieb Fichte (1762–1814), Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) ja Friedrich von Schelling (1775–1854), jotka kaikki kielsivät Immanuel Kantin (1724–1804) opin olioiden kokemuksesta riippumattomasta olemassaolosta, Schopenhauerin mukaan maailman itsensä (*an Sich*) olemassaolo on subjektin tiedosta ja havainnoista riippumaton eli sen olemassaolo on transsendenttinen (Magee 2009, 285). Empiirisesti havaittavan maailman olemassaolo puolestaan riippuu täysin havainnoivasta subjektista, eli sen olemassaolo on oleellisesti idealistista. Sen sijaan kaikki tieto perustuu subjektin välittömässä tajunnassa ilmenevään kokemukseen, joka David Humen (1711–1776) tavoin on reaalisesti empiiristä. Schopenhauerin voi siten luokitella Kantin ohella transsendentaaliseksi idealistiksi ja empiiriseksi realistiksi (*ibid*.).

Russellin mukaan maailmalla on kokemuksesta riippumaton olemassaolonsa, josta meillä, toisin kuin Schopenhauer ajattelee, on olemassa jotakin tietoa. Tämä tieto koskee havaittavaa objektia vastaavan todellisen objektin (*an Sich*) aika-avaruudellista rakennetta. Tämä tieto perustuu *a priori* oletettuun syy-vaikutussuhteeseen, joskin Russell kutsuu sitä aika-avaruustapahtumien kausaalilinjaksi. Todellinen objekti (*an Sich*) sijaitsee siten meistä riippumattomassa aika-avaruudessa ja on ainakin jonkin asteisessa syy-vaikutussuhteessa toisiin objekteihin. Russellin voi siten luokitella transsendentaaliseksi realistiksi. Entä onko Russell empiirinen realisti vai idealisti?

Russellin mukaan kaikki tietomme perustuu omaan kokemukseemme ja joihinkin *a priori* annettuihin oletuksiin, joiden perusteella voimme päätellä välittömän kokemuksemme ulkopuolella olevia tosiasioita kuten maapallon keskipisteen sijainti. Välittömistä havainnoistamme ja joistakin yleisistä periaatteista johdetun maapallon keskipisteen olemassaoloa ei voi välittömästi todeta kokemukseen perustuen todeksi. Joten, jos Russellin edustama empirismi olisi totta, niin sitä ei voisi todistaa todeksi. Näin ollen Russellia voisi luonnehtia empiiriseksi idealistiksi.

Toisaalta aika-avaruustapahtumista muodostuvasta objektista itsestään (*an Sich*) aiheutuvaksi otaksuttu kausaalilinja päätyy aistimien kautta aivoissa olevaksi aika-avaruustapahtumaksi, joka ontologiselta luonteeltaan on neutraalia, eli järjestyksestä riippuen se on joko fyysistä ainetta tai psyykkistä henkeä tai se on niitä molempia tai se ei ole kumpaakaan. Tämä aivoissa oleva

aika-avaruustapahtuma puolestaan saa aikaan psykologisessa havainto-avaruudessa sijaitsevan havaittavan objektin. Objektin itsensä (*an Sich*) olemassaolo kuitenkin päätellään havaintoavaruudessa sijaitsevan objektin havainnosta oletetulla kausaalilinjalla taaksepäin. Näin kuvattuna Russellia voisi luonnehtia myös empiiriseksi realistiksi.[5]

Lopuksi

Näin Schopenhauerin paradoksi, ”maailma päässäni ja pääni maailmassa,” on ratkaistavissa ainakin niissä filosofisissa näkemyksissä, joissa oletetaan myös kokemuksellisen havaintomaailman ulkopuolinen olemassaolo, jolloin olemassaolo (*an Sich*) on tavalla tai toisella transsendentti. Aitona paradoksina (kreikan sanoista παρά = “vastaan” ja δόξα = ”käsitys”, ”uskomus”), toisin sanoen näennäisesti epäloogisena, se on kuitenkin ristiriidattomasti selitettävissä.

Tampereen yliopisto

Kirjallisuus

Broad, C. D. (1924). “Critical and Speculative Philosophy”, teoksessa J. H. Muirhead (toim.), *Contemporary British Philosophy: Personal Statements*. First Series. London: Allen & Unwin, 77–100.

Magee, B. (2009). The *Philosophy of Schopenhauer*. Revised and Enlarged Edition. Oxford: Oxford University Press.

Niiniluoto, I. (2012). “On Tropic Realism”, teoksessa L. Haaparanta & H. J. Koskinen (toim.), *Categories of Being: Essays on Metaphysics and Logic*. Oxford: Oxford University Press, 439–452.

Russell, B. (1921). *The Analysis of Mind*. London: Allen & Unwin.

[5] C. D. Broadin (1887–1971) kuuluisan luonnehdinnan mukaan: ”Mr Russell luo uuden filosofisen systeemin aina muutaman vuoden välein” (Broad 1924, 79). Näin ollen Russellin luokitteleminen empiiriseksi idealistiksi tai realistiksi riippuu kulloiseenkin Russellin teokseen tai kirjoitukseen sisällytetystä filosofiasta ja sen tulkinnoista. Esimerkiksi Russellin neutraalin monismin oppi hänen *The Analysis of Mind* -teoksessaan vuodelta 1921 on vahvemmin fenomenalistinen kuin hänen *The Analysis of Matter* -teoksessaan esittämänsä vuodelta 1927. Neutraalille monismillekin voidaan antaa joko idealistinen tai realistinen tulkinta, joka muun muassa oli aiheena Ernst Machin (1838–1916) ja Vladimir Leninin (1870–1924) välisessä kiistassa (ks. Niiniluoto 2012, 448, 449). Toisin kuin Russell, Schopenhauer puolestaan esitti jo 30-vuotiaana filosofiansa täysin valmiina *Die Welt als Wille und Vorstellung* -teoksessaan vuonna 1818, eikä hänen filosofiassaan sen jälkeen tapahtunut juuri mitään huomattavia muutoksia.

Russell, B. (1927a). *Outline of Philosophy*. London: Allen & Unwin.

Russell, B. (1927b). *The Analysis of Matter*. London: Routledge.

Schopenhauer, A. (1818). *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Dritte, verbesserte und beträchtlich vermehrte Auflage von 1859. 2. Auflage, 2016. Hamburg: Nikol, 1–1077.

Schopenhauer, A. (1851). *Parerga und Paralipomena: kleine philosophische Schriften; Zweiter Band.* Berlin: A. W. Hayn.

Mielen ideasta todellisuuden kuvaan – Henri Bergsonin tulkinta ja kritiikki George Berkeleyn havaintokäsityksestä

Lauri Myllymaa

Johdanto

Viime aikoina virinnyt kiinnostus metafysiikkaan on saanut filosofisen tutkimuksen keskittymään historiallisten metafysiikka-käsitysten uudenlaiseen filosofiseen tutkimukseen. Artikkelissani käsittelen George Berkeleyn (1685–1753) idean käsitteen ja Henri Bergsonin (1859–1941) kuvan käsitteen välistä yhteyttä. Idean ja kuvan käsitteet johtavat meidät havainnon ilmiöiden ja niitä muodostavien tekijöiden äärelle. Tämä johtaa meidät Immanuel Kantin (1724–1804) näkemykseen metafysiikan mahdollisuudesta, josta Bergson on tehnyt yhden filosofian lähtökohdistaan.

Berkeleya käsittelevien lukuisten tulkintateosten sijasta keskityn tässä esitelmässä nimenomaan Bergsonin Berkeley-tulkintaan. Bergsonin tulkinta on hyvin mielenkiintoinen metafyysisiltä seuraamuksiltaan, eikä näiden filosofien välistä yhteyttä ole juurikaan käsitelty. Bergsonin suorat viittaukset Berkeleyyn ovat tosin hyvin vähäisiä. Julkaistuissa teoksissaan Bergson mainitsee Berkeleyn ainoastaan kahdessa: *Matière et mémoire* (1896) ja *La pensée et le mouvant* (1934). Kuitenkin kirjeissään ja muissa lähteissä Bergson painottaa Berkeleyn merkitystä hänelle yhtenä tärkeimmistä filosofeista. Artikkelini vertailua on tietääkseni käsitellyt vain edesmennyt ranskalainen filosofi ja tutkija Martial Gueroult (1891–1976) teoksessaan *Berkeley: Quatre études sur la perception et sur Dieu* (1956).

Havainnon ideat jälkiä Jumalan tahdosta

Berkeley tunnetaan erityisesti iskulauseestaan *esse est percipi*, eli ”oleminen on havaituksi tulemista” (PHK 3). Häneen yhdistetään yleensä ajatus, että todellisuus palautuu havaitsijan mielensisäisiin ideoihin ja että todellisuuden jatkuvuuden takaa Jumala. Berkeley kuitenkin tarkoittaa: *esse est percipi vel percipere* – oleminen on havaituksi tulemista tai havaitsemista. Havaittavien asioiden olemassaolo perustuu passiiviseen havaittuna olemiseen, mielten olemassaolo aktiiviseen havaitsemiseen, ja nämä näkemykset muodostavat erottamattomasti yhden monistisen näkemyksen. Tosiasiassa Berkeley korosti havainnon konkreettista merkitystä, ja hän kritisoi sekä hallitsevan rationalistisen filosofian käsityksiä mielestä ja todellisuudesta että sen

vaihtoehdoksi esitetyn mekanistisen filosofian käsitystä vapaudesta. Voidaan nähdä, kuinka konkreettisen havainnon idea sisältyy koko hänen tuotantoonsa: sen voi löytää lähtien teoksesta *On the New Theory of Vision* aina teokseen *Siris* asti.

Bergson tulkitsee Berkeleyn filosofiaa kokonaisuutena, jossa havainnolla on merkittävä osa. Ja mitä Berkeleyn filosofian ajalliseen kehittymiseen tulee, Bergsonin näkemyksen mukaan filosofinen järjestelmä ei ole käsitesommitelma vaan ennemminkin organismi, joka kehittyy (ks. EP, 546). Niinpä filosofin yhtä käsitettä tai järjestelmän fragmenttia voi tulkita otteena tästä kehittymisestä tai sen versona. Berkeleyn filosofiassa käsitys havainnosta kietoutuu Bergsonin mukaan neljään periaatteeseen, jotka ovat keskenään toisistaan riippuvaisessa ja erottamattomassa suhteessa. Nämä neljä periaatetta ovat: 1) idealismi, 2) nominalismi, 3) voluntarismi ja 4) teismi.

Berkeleyn idealismin mukaan materia eli havaittu todellisuus on yhtä laaja siitä saadun mielteen eli idean kanssa, eikä abstraktille materian käsitteelle ole sijaa. Materia ei kätke mitään havainnolta: se ei sisällä muuta kuin mitä aistimalla voidaan havaita, eikä sillä ole havainnon ulkopuolista perustaa. Sen sijaan Berkeleyn kritisoimassa realistisessa filosofiassa olioita kannattelee jonkinlainen havainnolle ulkopuolinen perusta, substanssi. Olion voidaan siten nähdä kätkevän sisäänsä havainnolle tavoittamattomia piileviä kykyjä ja mahdollisuuksia. (PM, 127.) Berkeley kirjoittaa, että ”[k]aikki havaitsemamme ideat, aistimukset tai asiat, millä tahansa sanoilla ne erotellaankaan, ovat ilmeisen passiivisia – niihin ei kuulu mitään voimaa tai toimintaa” (PHK 25). Materia on puolestaan kuin aistien ”eteen” levittynyt taso, joka on täysin sitä minä se näyttäytyy – esimerkiksi valo kulloisessakin olosuhteessa on täydellisesti sellaista kuin minä se havaitaan. Lyhyesti sanottuna todellisuuden ”reaalisuus” on vain havaittavissa. Mutta idean käsitteen ei tule ohjata tulkintaa liikaa: idea on Bergsonin mukaan Berkeleylle vain kätevä *nimitys*, ja tässä voidaan huomata Berkeleyn idealismin ja nominalismin välinen yhteys tai päällekkäisyys. (PM, 127.)

Berkeleyn nominalismi näyttäytyy sekä positiivisena että negatiivisena. Sen negatiivinen tehtävä on vastustaa ideoita, jotka ovat abstrakteja eli abstrahoituja tai todellisuudesta pois johdettuja. Abstraktien ideoiden ongelma Berkeleyn mukaan on, etteivät ne tee täydellistä luonne-eroa eri aistien välille: esimerkiksi kohteen värin ja painavuuden välillä ei koskaan ole mitään yhteistä. Jos kaikista havaituista asioista erotetaan jotain niille yhteiseksi miellettyä, ollaan tekemisissä sanan eikä todellisuuden kanssa. (PM, 127–128.) Tästä johtuu Bergsonin mukaan Berkeleyn ”uusi näkemisen teoria”, jonka mukaan katse tavoittaa syvyyden ja etäisyyden sijasta valon ja varjon eroja ja niihin

vaikuttavia optisia muutoksia (PM, 128; ks. esim. Grush 2007, 429–430). Todellisuuden yleinen ulottuvaisuus on siten abstrakti idea: käsi ja silmä käsittävät etäisyydet ja ulottuvaisuuden täysin eri tavoilla (ks esim. PHK 44). Bernard Berenson luonnehtii kauniisti Berkeleyn havaintokäsitystä viittaamalla taiteilijan työskentelyyn: ”Maalari voi suorittaa työnsä ainoastaan antamalla kosketusaistillisia arvoja näköaistimuksille” (Thrane 1977, 244). Näkemisen teoriallaan Berkeley Bergsonin mukaan ylittää Descartesin materiakäsityksen: todellisuus ei jakaudu primaarisiin eli geometrisiin ja sekundaarisiin eli ”subjektiivisiin” laatuihin, vaan kaikkien aistien kaikki havaittavat laadut – liikkeen aistimisesta tuoksuihin – ovat ”primaarista”, täydellistä materiaa. Myös olemassaolo, ”eksistointi”, on Berkeleyn mukaan kyseenalainen idea: jos lyijy on raskasta ja vesi lämmintä, niiden olemassaolo on täydellisesti erilaista – joten olemista sinänsä ei ole, ja oleminen on pelkästään abstrakti idea. Bergsonin mukaan tästä voidaan havaita, että Berkeleyn idealismi ja nominalismi ovatkin täysin erottamattomia toisistaan: ne osoittautuvat pikemminkin näkökulmiksi kuin itsenäisiksi käsitteiksi. (PM, 128–129.) Berkeleyn idealistinen monismi jäsentyy etenkin dualismin vastakohtana: kun Berkeley samastaa todellisuuden ja mielteen, hän asettaa mielen ja materian samalle tasolle. Berkeleyn havaintokäsitys sivuuttaa nimenomaan mielteen ja olion, ajattelun ja aivojen sekä tietoisuuden ja todellisuuden dualismin.

Jäljelle jää liittää Berkeleyn teismi tähän kokonaisuuteen, ja pääsemme tätä kautta käsiksi esitelmän pääteesiin, sillä Jumalan rooli liittyy ratkaisevasti Berkeleyn havaintokäsitykseen. Passiivisilla ideoilla on oltava jokin aktiivinen syy – aktiivinen, älyllinen kausaalisuus. Esille nousee nyt Berkeleyn nominalismin positiivinen puoli: sen sijaan, että todellisuus abstrahoitaisiin, on päinvastoin seurattava uskollisesti todellisuuden, materian jäsentymistä, joka on seurausta Jumalan tahdosta. Todellisilla yleisillä ideoilla voidaan nähdä, kuinka asiat liittyvät Jumalaan, kuinka ne liittyvät Jumalan toimintaan ja kuinka Jumalan toiminta liittyy asiaintiloihin. Berkeleyn perimmäinen näkemys löydetään hänen viimeisestä teoksestaan – lainaan Bergsonia: ”Berkeleyn idealismi on ainoastaan näkökulma teoriasta, joka asettaa Jumalan kaikkien materian ilmenemisten taustalle.” (PM, 129.) Mielen suunta on käänteinen idean kanssa, sillä mieltä luonnehtii tahto eli aktiivisuus ja ideaa passiivisuus. Berkeleyn voidaan nähdä tarkoittavan, että Jumalan tahto ilmenee vain toteutuneen aktiivisuuden *jäänteenä* eli passiivisena materiana. Ihmismielen luonne ei eroa Jumalasta ratkaisevasti, vaan on sitä paljon rajallisempi. Siispä *materia on Jumalan ja ihmisen tahdon liikkeen leikkauspiste*. (PM, 129.)

Tähän tiivistyy Bergsonin mukaan Berkeleyn käsitys havainnosta ja siitä filosofisesta järjestelmästä, johon se erottamattomasti liittyy. Berkeley ei

suinkaan ylenkatsonut eikä hylännyt mekanistista maailmankäsitystä ja sen saavutuksia – hän vain tahtoi asettaa mekanistisen näkemyksen liikkeestä sen oikealle paikalle. Berkeley painottaakin teoksessaan *Siris*, kuinka ”[l]uonnon tai liikkeen mekaaniset lait ohjaavat meitä toimimaan ja opettavat meitä odottamaan” (S, 234). Hän myös toteaa, että älyn toimintaan nimenomaan kuuluvat säännöt, jotka eivät olisi sääntöjä ilman pysyvyyttä (S, 234). Sen sijaan, että Berkeley olisi kritisoinut mekanistista maailmankäsitystä sinänsä, hän tahtoi korostaa havainnon ja todellisuuden konkreettista luonnetta, jonka toisenlainen kuvaus on hyvin viitteellinen: ”[k]aikki todellisuuden ilmiöt ovat liikkeen muodostamia” (S, 234). Jumalaa ja mieliä luonnehtii siis liike, joka ilmenee havainnossa ideoina. Berkeleyn lainaus Paavalin kirjoituksista teoksissa *The Principles of Human Knowledge* ja *Three Dialogues Between Hylas and Philonous* tiivistää hyvin hänen filosofiansa: ”hänessä me elämme ja liikumme ja olemme” (Ap. t. 17:28; PHK, 66; DHP, 155).

Havainnon kuvat jälkiä ihmisen järjestä

Noin kaksisataa vuotta Berkeleya myöhemmin – Humen ja Kantin jälkeen – Henri Bergson kamppaili filosofioiden kanssa, jotka muistuttavat aikakauteensa suhteutettuna hyvin paljon Berkeleyn kritisoimia filosofioita. Kun Bergson aloitti filosofisen työskentelyn, ranskalaista filosofiaa hallitsivat kantilaiset näkemykset sekä rationalistisen filosofian erilaiset muodot. Bergson pyrki filosofiassaan luomaan ajatusta havainnosta, joka ei erota toisistaan primaarisia ja sekundaarisia laatuja eikä tee eroa fenomeeniin ja noumeeniin (ks. etenkin teoksen *Matière et mémoire* I ja IV luku). Bergson aloittaa filosofisen käsittelyn havainnosta ikään kuin puhtaalta pöydältä. Tämän hän toteuttaa uudella miellettä tarkoittavalla *kuvan* (*image*) käsitteellä, jonka perustan hän näkee sekä todellisuudessa että tietoisuudessa.

Selvitän nyt Bergsonin kuvan käsitettä. Tämä kuvan käsite osoittautuu lähes yhtäpitäväksi Berkeleyn idean käsitteen kanssa: todellisuus näyttäytyy asiaintilojen puitteissa sellaisenaan, eikä havaitussa kuvassa ei ole mitään piilevää – kuva itse on materiaa, siispä havainto on täysin materiaalinen ilmiö (MM, 1–2, 11–12, vrt. 258). Tässä huomataan ero Bergsonin ja Berkeleyn välillä: vaikka Bergsonkaan ei tee eroa primaaristen ja sekundaaristen laatujen välillä, hän käsittää sekundaariset laadut materiana, kun taas Berkeley käsittää primaariset laadut ideoina. Koska kuvan käsite ja idean käsite eivät tee luonne-eroa todellisuuden ja mielteen välillä, sekä Berkeleyn että Bergsonin käsityksissä *todellisuuden ja mielteen välillä on ainoastaan aste-ero, muttei luonne-eroa* (MM, 35). Sekä Berkeleylle että Bergsonille todellisuuden perimmäinen luonne on liike: Berkeleylle Jumalan tahdon liike, Bergsonille paljon

määrittämättömämpi liike, liike sinänsä.

Bergsonin mukaan sekä idealismi että realismi järkeistävät havainnon ja ideoiden luonnetta liikaa ja sivuuttavat havainnon funktion elämälle ja toiminnalle tärkeät näkökulmat. Näille filosofioille havainto tarkoittaa liiaksi tietämistä, jonka pohjalta havainnon sisältöä arvioidaan suhteessa tieteelliseen tietoon. Tästä seuraa, että *joko* tiede *tai* tietoisuus tavoittaa todellisuuden sinänsä tai ainakin paremmin. Berkeley asettaa tietoisuuden havaitsemat partikulaariset laadut kvantitatiivisen, ”homogeenisen” tieteen yläpuolelle. Mutta Bergsonin mukaan Berkeley ei näe, että tietoisuuden ja tieteen suhde todellisuuteen ovat havainnon kaksi eri näkökulmaa. (MM, 24.) Bergsonin näkemyksen mukaan mieli on suhteessa todellisuuteen kuten osa on suhteessa kokonaisuuteen (MM, 258). Bergson ei siirry väitteellään realismin kannalle, sillä Bergsonin mukaan realistinen filosofia joko pitää havainnossa esiintyvää geometrista tilallisuutta todellisuuden ominaisuutena tai Kantin mukaan pitää sitä kokemuksen ideaalisena ehtona (MM, 259–260).

Mielteiden mielivaltainen jäsentyminen johtuu inhimillisen havainnon luonteesta ja sen sattumanvaraisuuksista (MM, 258; vrt. M, 398). Bergsonin filosofiaa edeltävänä aikana Michael Faradayn (1791–1867) ja William Thomsonin (lordi Kelvin; 1824–1907) tekemät fysikaaliset teoriat ja löydökset muotoilivat muun muassa käsityksen sähkömagneettisesta säteilystä. Todellisuus ei näytä muodostuvan riippumattomista laaduista tai partikulaarisuuksista eikä niin ikään mistään asioita kannattelevista substansseistakaan. Sähkömagneettisen säteilyn tuottamat laadut kuten värit riippuvat säteilyn erisuuruisista arvoista. Toisaalta kun elektroni vaihtaa rataansa, sen seurauksena syntyy fotoni. Materian eri ilmenemismuotojen syy–seuraussuhteissa energia pysyy vakiona. Todellisuus näyttäytyy yhtäpitävänä ja itseriittoisena, eikä kuvia eli partikulaarisia laatuja tarvitse sitoa minkäänlaiseen substanssiin, kuten olioon tai Jumalaan. Havainto on elämän tarpeista muodostunut fysiikan lainalaisuuksien kanavoima funktio, jonka pohjalta eliö pyrkii vaikuttamaan ympäristöönsä.

Lainaan vielä lyhyesti Bergsonia: ”Tietoisuuteni materiasta ei ole [...] subjektiivinen, kuten englantilaiselle idealismille, eikä suhteellinen, kuten kantilaiselle idealismille, sillä [havaintoni] on ennemmin havaituissa asioissa kuin minussa. [Havaintoni] ei ole suhteellinen, koska ’ilmiön’ ja ’asian’ välillä ei ole ilmenemisen ja todellisuuden suhdetta, vaan pelkästään osan ja kokonaisuuden suhde.” (MM, 259; vrt. M, 398.) Elävät olennot eristävät itsensä välittömästä syy—seuraus-suhteesta, jotta ne voisivat toimia todellisuudessa vapaasti. Kuten Bergson sanoo, ”[m]ieli lainaa materialta havaintoja [eli kuvia] joilla se ruokkii itseään, ja joita se luo liikkeiden muodossa jättämällä niihin

vapautensa jäljen" (MM, 280). Millä tavalla mieli siis rajoittaa itsensä kokonaisuudesta?

Inhimillinen mieli on muotoutunut keksimään, ennustamaan tulevaa, päättelemään, järkeilemään ja etenkin valmistamaan. Kun katson terävää kivensirpaletta, fysiologian ja asiaintilojen puitteissa havaintoni on puhdasta materiaa. Inhimillinen tietoisuus kuitenkin karsii mahdollisesta puhtaasta havainnosta ihmistä kiinnostavat ja hyödyttävät asiat. Abstraktimmin voidaan sanoa, että ihminen erottaa havainnosta asiat, jotka se kykenee käsittämään. Järjen tehtävänä on abstrahoida, löytää yleisyyksiä ja lakeja, joiden perusteella se kykenee edellä mainittuihin tehtäviin kuten päättelemään ja valmistamaan. Ihmisjärjen huipentuma näkyy äärimmäisen hienostuneena, laajana ja erikoistuneeksi muodostuneena tieteenä. Bergsonin mukaan tiede luo todellisuuden rekonstruktion hypoteeseilla, kokeilla ja mittausjärjestelmillä, joista muodostettava teoria pyrkii korreloimaan todellisuuden kanssa mahdollisimman tarkasti. Tiede ja filosofia pyrkivät Bergsonin mukaan paljastamaan todellisuuden oikeat jäsentymiset, jotka tavanomainen järki on sekoittanut ja joita se ei kykene tavoittamaan. Mutta vaikka tietoisuus ja tiede ovatkin kaksi eri näkökulmaa todellisuuteen, niiden välinen luonne-ero ei vielä jäsennä filosofian paikkaa ihmisen elämässä ja älyllisyydessä.

Ilman inhimillisen kokemuksen jäsentämistä todellisuuden inhimillisistä tarpeista riippumaton luonne jää ymmärtämättä. Berkeley piti *havaittua* todellisuutta Jumalan jälkinä – mutta mitä jos Berkeleyn näkemät Jumalan jäljet olivatkin ihmisen jälkiä? Voisiko ihminen siis kääntää järkeilynsä suuntaa, luopua pysyvyydestä, käyttöarvosta ja perinteisistä käsitteistä ja ajatella todellisuutta sinänsä? Bergsonin mielestä voi, ja hän nimittää tätä älyllisyyden muotoa intuitioksi.

Filosofian pyrkimys täydelliseen konkreettisuuteen

Bergson viittaa intuition käsitteellä Kantin pohdintaan metafysiikan mahdollisuudesta *Puhtaan järjen kritiikin* toisen laitoksen esipuheessa (Kant 2013, BXVI–BXXII). Päätän artikkelini tiiviiseen esitykseen Kantin huomiosta, sillä se on avain Bergsonin filosofiseen pyrkimykseen. Bergsonin viittaus Kantiin liittyy vahvasti havaintoa ja kokemusta koskevan artikkelini aiheisiin. Kantin mukaan välitön kokemus todellisuudesta voi olla mahdollista vain, jos se tukeutuu välittömään "intellektuaaliseen intuitioon" todellisuudesta. Tällainen intuitio on Kantin mukaan kuitenkin mahdoton, sillä se joka tapauksessa joutuisi asettumaan kokemuksen muotoihin ja ymmärryksen kategorioihin, eikä siis olisi välitön. Bergson ottaa vakavasti tämän ajatuksen intuitiosta, todellisuuden sinänsä tavoittamisesta. Bergsonilainen intuitio

muistuttaa älyllistä *myötäelämistä*, *sympatiaa*, ennemmin kuin esi-kantilaisten metafysiikoiden kuvaamaa puhtaan järjen toimintaa, *"dialektiikkaa"*. Dialektiikka tarkoittaa Kantin mukaan vain käsitteiden varassa tapahtuvaa ajattelua, ja näkee metafysiikan ongelmien palautuvan dialektisen järjen illuusioihin. (PM, 154–157.)

Bergson osoittaa, kuinka filosofit, ovat he sitten olleet metafyysikkoja tai metafysiikan kieltäjiä, ovat jakaneet yhteisen virheen. Filosofit ovat kuvitelleet, että todellisuuden riippumaton luonne eli liike ilmenee havainnossa, jota he ovat pitäneet pitkälti sattumanvaraisena, epävarmana. Tästä he ovat järkeilleet, ettei sattumanvarainen liike ja muutos voi olla todellisuuden perimmäinen luonne – on kohottava ajan yläpuolelle kohti muuttumatonta. (PM, 154–157.) Mutta heidän järkeilynsä nimenomaan perustuvat järjen itsensä luomaan ainekseen, joka ei tavoita todellista liikettä ja muutosta (PM, 157, vrt. MM, 24). Irtautumalla jokapäiväisistä satunnaisuuksista tarkoittaa irtautumista *jo ajattomasta ja muuttumattomasta tilasta* (PM, 154–157; ks. myös 26). Bergson tahtoo sanoa, että kokemuksen abstrahoiminen laeiksi ja pysyvyyksiksi on jo abstrahoinnin abstrahointia – metafysiikan todellinen liike on nimenomaan kääntyä havainnosta *toiseen* suuntaan, kohti konkreettista, todellista liikettä ja muutosta, jota jokapäiväinen elämämme pysäyttää ja yleistää. Tavanomainen havainto on *jo* luonteeltaan yleistävää ja tottumuksellista järkeilyä. (PM, 154–157.) Bergson huomauttaa vielä, että jos todellisuus näyttää kaoottiselta, se riippuu täysin ihmisen havainnosta. Bergsonin mukaan epäjärjestys on tyhjä ja abstrakti idea, eikä todellisuus jäsenny sattumanvaraisesti. (PM, 68–69.)

Intuitio voi perustua vain tieteen ja tietoisuuden saavuttamaan tietoon asioista, eikä se olisi mitään ilman niitä. Intuitio ei ole myöskään tieteellisten tulosten, käsitteiden ja kokemuksen pelkkää yhteen keräämistä. Bergsonin mukaan intuitio eroaa pelkästä faktojen kokonaisuudesta tai niiden synteesistä kuten liikkeen syy eroaa sen luomasta liikeradasta. Metafysiikka ei tarkoita Bergsonin mukaan kokemuksen yleistämistä käsitteiksi, vaan kokemuksen täydellistä käyttämistä, jonka avulla todellisuuden liike kyetään pysäyttävän käsittämisen ohella *myötäelämään*. (PM, 226–227.) Koska olemme osa todellisuuden yhtenäistä kokonaisuutta, myös Bergson mukailee Paavalia: "*in* ea *vivimus et movemur et sumus*" – siinä *me liikumme ja elämme ja olemme* (PM, 176).

Lopuksi

Berkeleyn filosofian käsittely on kahdella tavalla malliesimerkki Bergsonin filosofisesta näkemyksestä. Ensinnäkin sen avulla Bergson havainnollistaa kritiikkinsä menneiden filosofioiden erehdyksiä kohtaan, jotka hänen mukaan

eivät lakkaa ennen kuin filosofia käsittää todellisuuden pysyvyyksien sijaan ajallisuuden näkökulmasta. Toisaalta Bergson soveltaa omaa intuitiivista näkemystään filosofian luonteesta Berkeleyn filosofiseen järjestelmään.

Jyväskylän yliopisto

Kirjallisuus

Bergson, Henri (2011). *Écrits philosophiques*. Paris: Presses Universitaires de France. **(EP)**

Bergson, Henri (1972). *Mélanges*. Paris: Presses Universitaires de France. **(M)**

Bergson, Henri (2012) [1896]). *Matière et mémoire: essai sur la relation du corps à l'esprit*. Paris: Presses Universitaires de France. **(MM)**

Bergson, Henri (2013) [1934]). *La pensée et le mouvant*. Paris: Presses Universitaires de France. **(PM)**

Berkeley, George (1744). *Siris: A Chain of Philosophical Reflections and Inquiries Concerning the Virtues of Tar Water*. Dublin. **(S)**

Berkeley, George (1996). *Principles of Human Knowledge and Three Dialogues*. Oxford: Oxford University Press.

Berkeley, George (1996). *Three Dialogues*. Teoksessa *Principles of Human Knowledge and Three Dialogues*, 97–208. **(DHP)**

Berkeley, George (1996). *Principles of Human Knowledge*. Teoksessa *Principles of Human Knowledge and Three Dialogues*, 1–95. **(PHK)**

Grush, Rick (2007). "Berkeley and the Spatiality of Vision", *Journal of the History of Philosophy* 45 (3), 413–442.

Gueroult, Martial (1956). *Quatre études sur la perception et sur Dieu*. Paris: Aubier.

Kant, Immanuel (2013). *Puhtaan järjen kritiikki*. Suom. Markus Nikkarla & Kreeta Ranki. Helsinki: Gaudeamus.

Thrane, Gary (1977). "Berkeley's 'Proper Object of Vision'", *Journal of the History of Ideas* 38 (2), 243–260.

Havainto, käsitteet, logiikka ja tieto

Havainnon logiikasta

Ilkka Niiniluoto

Havainnon logiikka kuuluu Jaakko Hintikan (1929–2015) perintöön filosofisen logiikan alalla. Julkaistuaan episteemisen ja doksastisen logiikan perustavan teoksen *Knowledge and Belief* (1962) Hintikka kehitti teoksessa *Models for Modalities* (1969) yleistetyn teorian propositionaalisista asenteista mahdollisten maailmojen semantiikan avulla. Tähän teokseen sisältyy artikkeli "On the Logic of Perception", jossa Hintikka ehdottaa, että havaitsemiseen liittyviä termejä (kuten näkeminen, kuuleminen ja tunteminen) voidaan tarkastella modaalilogiikassa samaan tapaan kuin tietämistä ja uskomista. Jatkoartikkelissa "Information, Causality, and the Logic of Perception" (1975) hän vielä otti huomioon havaitsemiseen liittyvät kausaaliset tekijät.

Havaitsemisen logiikasta tuli 1970-luvulla ja 1980-luvun alussa aktiivisesti tutkittu aihepiiri, ja keskusteluun osallistuivat mm. Robert Howell, Richmond Thomason, John Bacon, Jon Barwise ja James Higginbotham – ja Suomesta Ilkka Niiniluoto (1979, 1982) ja Esa Saarinen (1983). Samalla kun episteemisestä logiikasta on kasvanut jatkuvasti yhä suositumpi ala filosofisen logiikan ja tekoälyn piirissä, havainnon logiikka näyttää jääneen vähäiselle huomiolle (ks. kuitenkin Bourget 2017). Samoin on käynyt muistin logiikalle (vrt. Niiniluoto 2014). Sen sijaan kuvittelun logiikasta (ks. Niiniluoto 1985) on viime vuosina ilmestynyt uusia tutkimuksia (ks. Berto 2017).

Havaitsemisen käsitteellisyys

Havaintoon liittyviä kysymyksiä tarkastellaan – empiirisen havainto-psykologian ohella – tavallisesti filosofisen tieto-opin piirissä, mutta niillä on merkittävä asema myös ontologian, mielenfilosofian ja tieteenfilosofian aloilla. Havainnon logiikka edustaa kielifilosofista lähestymistapaa, jossa pyritään löytämään havaintolauseille niiden syvärakennetta ilmaiseva syntaksi ja semantiikka. Siinä, missä fenomenologit tutkivat havaitsemista intentionaalisena mentaalisena aktina, havainnon logiikka lähestyy samoja ilmiöitä kielen kautta (vrt. Hintikka 1982). Samalla sen tulokset tarjoavat kehikon havaitsemisen tieto-opillisten kysymysten muotoilemiselle.

Perseption tarkastelu propositionaalisena asenteena sopii Hintikan "uus-kantilaisuutta" myötäilevään ajattelutapaan, jossa korostetaan havaitsemisen käsitteellisyyttä (vrt. Kaila 1960). Havainnon erottaa mielikuvituksesta

kausaalinen vuorovaikutus ulkoisten objektien kanssa. Viitaten psykologi James Gibsonin ajatukseen aisteista informaatiosysteemeinä Hintikka luonnehtii havaitsemista maailmaa koskevan informaation saavuttamisena. Havaitseminen on kuitenkin aina käsitteellisten kehysten välittämää. Esimerkiksi kun katson televisiosta taitoluistelua, jota asiantuntija samalla selostaa, en kykene näkemään liikkeen osina kolmois-lutzia tai kaksois-axelia, koska en ymmärrä näitä käsitteitä.

Havaitsemisen propositionaalisuus näkyy Hintikan logiikassa siten, että suoraa objektia (olioita ja tapahtumia) koskevat *de re* -havainnot palautuvat *havaita että* -lauseisiin. Havaitseminen intentionaalisuus tai suuntautuneisuus, jota ovat puolustaneet niin fenomenologi Edmund Husserl kuin analyyttinen filosofi Elizabeth Anscombe, näkyy puolestaan intensionaalisuutena: havaita että -lauseiden totuusehdoissa on viitattava yhtä aikaa vaihtoehtoisiin mahdollisiin maailmoihin.

Havaitseminen propositionaalisena asenteena

Olkoon a henkilö eli agentti (kielessä erisnimi) ja p propositio (kielessä väite-lause). Esimerkkejä propositionaalista asenteista ovat K_ap = a tietää että p, B_ap = a uskoo että p, S_ap = a näkee että p ja R_ap = a muistaa että p. Yleinen totuusehto asenteelle Ø voidaan Hintikan mukaan ilmaista seuraavasti:

> lause 'a Ø että p' on tosi maailmassa w jos ja vain jos p on tosi kaikissa mahdollisissa maailmoissa jotka ovat yhteensopivia sen kanssa mitä a Ø maailmassa w.

Vastaavasti

> lause 'a Ø että p' on epätosi maailmassa w jos ja vain jos p on epätosi jossain mahdollisessa maailmassa joka on yhteensopiva sen kanssa mitä a Ø maailmassa w.

Välittömiä seurauksia havainto-operaattorille S ovat

$S_a(A \rightarrow B) \rightarrow (S_aA \rightarrow S_aB)$
$S_a(A \,\&\, B) \equiv (S_aA \,\&\, S_aB)$
S_aT, jos T on tautologia
$S_aA \rightarrow S_a(A \vee B)$.

Hintikan tieto-operaattoria K jäljitellen Thomason asetti S:lle menestysehdon $S_aA \rightarrow A$ ja Bacon SS-ehdon $S_aS_aA \rightarrow S_aA$.

Totuusmääritelmästä seuraa tulkintakysymys, joka episteemisessä logiikassa tunnetaan loogisen kaikkitietävyyden (*logical omniscience*) ongelmana. Jos esimerkiksi olen stadionilla katsomassa jalkapallo-ottelua, niin tautologiaehdon mukaan näen että Kiira Korpi luistelee tai Kiira Korpi ei luistele. Yksi ratkaisu on hyväksyä tautologioiden T näkeminen: S_ap tarkoittaa, että a:n havaintojen mukaan maailmassa on totta että p, joten triviaalisti aktuaalisessa maailmassa ja sen kaikissa vaihtoehtoisissa maailmoissakin on totta että T. Hintikka ehdotti 1975 ”mahdottomien mahdollisten maailmojen” käyttöönottoa, mistä esimerkkejä ovat Veikko Rantalan ”uurnamallit”. Jos sallitaan maailmoja, joissa tavalliset logiikan lait eivät päde, emme enää tiedäkään tai näekään kaikkia tietojemme loogisia seurauksia. Tämä ehdotus on saanut suosiota ”hyperintensionaalisuuden” nimellä (ks. Berto 2017). Barwise (1981) ehdotti maailmojen rajaamista ”situaatioihin”, joiden ulkopuolelle esimerkiksi Kiira Korpi voidaan tilanteen mukaan jättää. Fagin ja Halpern ehdottivat 1988 ”tietoisuuslogiikkaa” (*awareness logic*), jossa aktiivisen tiedon kohteina ovat vain sellaiset lauseet, joista agentti on tietoinen.

Havaintoa pidetään usein tiedon lajina, vaikka toisaalta havaintovirheet ovat tietyissä tilanteissa tavallisia (illuusiot ja hallusinaatiot), jopa niin että henkilö tietää tai uskoo havaitsevansa väärin. Silti evoluutioargumentin mukaan ihmisten aistit ovat suhteellisen luotettavia, ts. useimmiten oikeassa, kuten Alvin Goldmanin reliabilismissa oletetaan. Havainnon logiikassa on kuitenkin tarkoituksenmukaista ottaa lähtökohdaksi perseption heikko tulkinta, jota englanniksi voi ilmaista sanonnoilla ’it appears to a that p’, ’it looks to a that p’ ja ’a seems to see that p’. Tämän mukaan heikko näkeminen

S_ap = a:n havaintojen mukaan on niin että p
= a:sta näyttää siltä että p

kuuluu propositionaalisena asenteena tietämisen sijaan samaan ryhmään kuin uskominen, muistaminen ja kuvitteleminen. Vahva veridikaalinen havaitseminen *S, joka toteuttaa menestysehdon $*S_ap \rightarrow p$, voidaan määritellä heikon operaattorin S avulla lisäämällä lauseeseen S_ap lisäehtoja, jotka riittävät takaamaan p:n totuuden.

Havaitsemisen suhde muihin propositionaalisiin asenteisiin on mielenkiintoinen vaikkakin vähän tutkittu aihe (vrt. Niiniluoto 1979, 2014). Havaitsemisen teoriapitoisuus, joka saattaa ilmetä tieteessä (Thomas Kuhn) ja esimerkiksi arkisissa korttitempuissa, syntyy siitä, että agentin taustatieto voi

rajata vaihtoehtoisten havaintomaailmojen joukkoa, mikä vaikuttaa havaintoväittämien totuusehtoihin (ks. Hintikka 1975, 75).

Havainto ja kvanttorit

Hintikan havainnon logiikan todellinen ilmaisuvoima tulee esiin vasta silloin, kun formalismiin lisätään kaikki- ja eksistenssikvanttorit. Kvanttorien asettaminen S-operaattorilla varustetun kaavan eteen edellyttää, että voimme identifioida saman olion eri mahdollisista maailmoista. Keskenään identifioidut yksiköt muodostavat *maailmanviivan* (*world line*), jolloin kvanttori poimii tulkintanaan maailmanviivan. Maailmojenvälinen ristiinidentifiointi (*cross-identification*) voidaan tehdä kahdella tavalla, joita vastaa kaksi erilaista kvanttoria: *fysikaaliset* (deskriptiiviset) maailmanviivat perustuvat julkisiin objektiivisiin kriteereihin, kuten pysyvät ominaisuudet ja ajallis-paikallinen jatkuvuus, kun taas *perspektiiviset* (tuttuuteen perustuvat) maailmanviivat riippuvat havaitsijan näkökulmasta. Fysikaalista eksistenssikvanttoria merkitään (Ex) ja perspektiivistä (Ɜx). Esimerkiksi tiellä tulee vastaan kaksi tuttua veljestä, Ville ja Kalle, mutta en erota, kumpi on kumpi. Havaintojeni kanssa yhteensopivia maailmoja on kaksi:

Tällöin perspektiivinen maailmanviiva poimii veljen vasemmalla puolella, kun taas fysikaalinen maailmanviiva yhdistää Kallen (vastaavasti Villen) kahdesta maailmasta.

Kausaalisen havaintoteorian mukaan maailmassa olevat oliot tai asiantilat aiheuttavat aistikokemuksen mielessämme. Hintikka (1975) esittää tältä pohjalta, että perspektiiviset maailmanviivat jatkuvat aktuaaliseen maailmaan kausaalisuhteen kautta. Esimerkiksi vasemman puoleisen veljen viiva jatkuu siihen yksilöön, joka todellisuudessa on aiheuttanut meille tätä veljeä koskevan havainnon. Joidenkin havaintoteorioiden olettamat *sense datat* saavat sijansa tässä kehikossa monen maailman kautta kulkevina perspektiivisinä maailmanviivoina.

Esimerkkejä lauseista, joissa havainnon kohde esiintyy suoran objektin asemassa, ovat seuraavat:

$(\exists x)K_a(x = b)$	a tuntee b:n (a knows b)
$(\exists x)S_a(x = b)$	a näkee b:n
$(\exists x)(x=b \ \& \ S_a(\exists x)(y = x))$	a katsoo b:tä.

Lause ”a näkee b:n” on intensionaalinen siinä mielessä, että kohde b saattaa olla virheellisesti tunnistettu tai pelkkä harhakuva. Sen sijaan ”a katsoo b:tä” implikoi, että $(\exists x)(x=b)$ eli b on olemassa. Myös Ludwig Wittgensteinille tärkeä *seeing as* -konstruktio saa luontevan formalisoinnin (ks. Howell, 1972):

$(\exists x)(x = b \ \& \ S_a(x = c))$	a näkee b:n c:nä
$(\exists x)(x = b \ \& \ S_aFx)$	a näkee b:n F:nä.

Lisäesimerkkejä, joissa käytetään fysikaalista kvanttoria, ovat lauseet

$(Ex)K_a(x = b)$	a tietää kuka b on
$(Ex)S_a(x = b)$	a näkee kuka b on.

Olioiden ja asiaintilojen havaitsemisen lisäksi voidaan puhua tapahtumien havaitsemisesta, kun annetaan kvanttorien varioida yli tapahtumien e (tai tapahtumia yhdistävien maailmanviivojen). Esimerkiksi voimme erottaa lauseet

S_a(Esa juoksee)	näen että Esa juoksee
$(\exists e)(e = $Esan juoksu $\ \& \ S_a(\exists x)(x = e))$	näen Esan juoksevan.

(ks. Niiniluoto 1979). Edellinen lause on intensionaalinen, joten saatan erehtyä henkilöstä tai hänen toiminnastaan. Jälkimmäinen lause, englanniksi ”I see Esa run”, tunnetaan alastoman infinitiivin rakenteena (*naked infinitive*). Barwise (1981) ehdotti situaatiosemantiikassaan, että lause ”I see Esa run” on totta, jos maailmassa on situaatio, jonka minä näen ja joka tukee lauseen ”Esa runs” totuutta. Situaation näkeminen on Barwisille puhtaasti ekstensionaalinen suhde. Siten tällaisiin ekstensionaalisiin havaintolauseisiin liittyy menestys-ehto: jos näen Esan juoksevan, niin Esa juoksee. Tämä pätee myös Hintikan systeemissä annettavaan formalisointiin, josta seuraa $(\exists e)(e =$ Esan juoksu $)$. Samaan tapaan lause ”I see the birch tree blowing in the wind” voidaan formalisoida kaavalla

$(\exists e)(e =$ the tree is blowing in the wind $\ \& \ S_a(\exists x)(x = e))$.

Näin Barwisen ekstensionaalinen menestysehto toteutuu, mutta hänen situaatiosemantiikkansa ongelmaksi tulee sen kyvyttömyys käsitellä havainnon intensionaalisuutta (vrt. Saarinen 1983; Higginbotham 1983; Niiniluoto 1985).

Hintikan formalismissa on myös erotettavissa tieto-opillisesti tärkeät tapaukset:

$(\exists x)(x = b \ \& \ Fx \ \& \ S_aFx)$	veridikaalinen havainto
$(\exists x)(\sim Fx \ \& \ S_aFx)$	visuaalinen illuusio
$(\exists x)(S_aFx) \ \& \ \sim (\exists x)((Ey)(y=x) \ \& \ S_aFx)$	hallusinaatio.

Esimerkkinä hallusinaatiosta on tilanne, jossa krapula-aamuna näen seinällä vaaleanpunaisen norsun (F), mutta kuitenkaan vastaavaa perspektiivistä maailmanviivaa ei voi jatkaa aktuaaliseen maailmaan. Lause

$$(\exists x)(S_aFx \ \& \ K_a\sim Fx))$$

ilmaisee tietoisen illuusion: minusta näyttää, että airo taittuu vedessä, vaikka tiedän, että tosiasiassa näin ei tapahdu. Siten aistiharhat eivät aina ole virheellisiä uskomuksia, niin kuin monissa havainnon teorioissa väitetään.

Yhdistämällä havainto-operaattori ja episteemisiä operaattoreita saamme myös mielenkiintoisia tapauksia (ks. Niiniluoto 1979):

$(\exists x)(x = b \ \& \ S_a(\exists y)(y = x) \ \& \ B_a(x = c))$	a visuaalisesti pitää b:tä c:nä
$(\exists x)(x = b \ \& \ S_a(\exists y)(y = x) \ \& \ K_a(\exists y)(y = x))$	a huomaa b:n
$(\exists x)(S_a(\exists y)(y = x) \ \& \ K_a(x = b))$	a tunnistaa b:n

Vastaavasti havaitseminen voi epäonnistua usealla eri tavalla: ei katso, ei näe, ei erota, ei huomaa, ei tunnista.

Lisähuomioita

Havainnon logiikalla on potentiaalisia sovellutuksia tieto-opin ja kielifilosofian lisäksi myös havaintopsykologian (hahmopsykologia) ja neurotieteen aloilla. Hintikka oli itse innostunut siitä, että hänen erottelulleen kahden ristiin-identifioinnin välillä löytyy vastine neurotieteessä: visuaalisen havainnon *missä-* ja *mitä-* systeemit (Lucia Vaina) sekä episodinen ja semanttinen muisti (Endel Tulving) (vrt. Niiniluoto 2014). Siinä, missä neurotieteilijät joutuvat postuloimaan kaksi erilaista havainnon tai muistin lajia, Hintikan systeemissä taustalla on kuitenkin vain yksi havainto- tai muistioperaattori (seeing that, remembering that).

Brentanon teesin mukaan ihmisen mentaalinen taso on intensionaalista sellaisessa merkityksessä, että sitä ei voi redusoida ekstensionaaliselle kielelle. Siten havaintoa mentaalisena aktina ei voi redusoida pelkästään neurofysiologisesti kuvattuun aivotilaan. Hintikka hyväksyy tämän teesin siinä muodossa, että ulkoiset asiaintilat aiheuttava kausaalisesti mieleemme havaintoja, mutta näiden havaintojen sisältö vaatii viittausta useisiin mahdollisiin maailmoihin.

Hintikan oletus havainnon vahvasta käsitepitoisuudesta tulee hyvin esiin, kun hän moittii Husserlia oletuksesta, jonka mukaan aistikokemuksessamme esiintyy ei-käsitteellinen aines eli *hylê*, minkä vasta *noêsis* muuttaa intentionaaliseksi jonkin objektin kokemiseksi (ks. Hintikka 1982, 76).[1] Voikin kysyä, onko Hintikan havainnon logiikka sovellettavissa eläimiin ja lapsiin ennen kielen oppimista. Yksi tulkintamahdollisuus on pitää Hintikan formalismia ”kolmannen persoonan” analyysinä, jossa mallinnetaan propositionaalisesti havaintotapahtumia riippumatta siitä, onko subjekti kielellinen olento vai ei.[2] Hintikan oma esitys kuitenkin viittaa siihen, että hän haluaa kuvata aktuaalisten subjektien havaintokokemuksia. Tällöin voisi arvioida, että fysikaalinen ristiinidentifiointi ei vielä onnistu esikielellisillä kehitysasteilla, sillä se edellyttää aikakäsitteiden ymmärtämistä ja objektitietoisuutta ”sinästä” ja ”minästä”. Sen sijaan perspektiivinen identifiointi on yksinkertaisempaa, sillä se sallii koiran tuntevan isäntänsä ja pienen lapsen tuntevan äitinsä. Kaavassa ”a katsoo b:tä” edellytetään vain, että a kykenee näkemään b:n olemassaolevana, mikä on mahdollista jo tietoisuuden esikäsitteellisellä asteella.

Vastaavia kysymyksiä voidaan esittää, kun havainnon logiikkaa yritetään soveltaa tekoälyn teorioihin, kuten hahmontunnistus (*pattern recognition*) ja koneoppiminen (*machine learning*). Niissä agentin a paikalla on ihmisen sijasta robotti tai itseohjautuva tietokoneohjelma, joilla ei ole aitoa intentionaalista mieltä. Silti koneet voidaan kytkeä kausaaliseen vuorovaikutukseen ympäristön kanssa, ja joiltakin osin ne voidaan opettaa tallentamaan havaintodataa ja suorittamaan niihin pohjautuvaa tunnistamista ja päättelemistä.

Helsingin yliopisto

[1] Samalle tulilinjalle olisivat voineet joutua esimerkiksi Tim Cranen (1992) teoria kokemuksen ei-käsitteellisistä sisällöistä ja Hemmo Laihon (2012) Kant-tulkinta.

[2] Kiitos Hemmo Laiholle tästä ehdotuksesta.

Kirjallisuus

Barwise, Jon (1981). ”Scenes and Other Situations”, *The Journal of Philosophy* 78, 369–397.

Berto, Francesco (2017). “Impossible Worlds and the Logic of Imagination”, *Erkenntnis*, https://doi.org/10.1007/s10670-017-9875-5

Bourget, David (2017). “Intensional Perceptual Ascriptions”, *Erkenntnis* 82, 513–530.

Crane, Tim (1992). “The Nonconceptual Content of Experience”, teoksessa T. Crane (toim.), *The Contents of Experience: Essays on Perception.* Cambridge: Cambridge University Press, 136–157.

Higginbotham, James (1983). ”The Logic of Perceptual Reports: An Extensional Alternative to Situation Semantics”, *The Journal of Philosophy* 80, 100–127.

Hintikka, Jaakko (1962), *Knowledge and Belief: An Introduction to the Logic of the Two Notions.* Ithaca, NY: Cornell University Press.

Hintikka, Jaakko (1969). “On the Logic of Perception”, *Models for Modalities*. Dordrecht: D. Reidel, 151–183.

Hintikka, Jaakko (1975). ”Information, Causality, and the Logic of Perception”, *The Intentions of Intentionality*. Dordrecht: D. Reidel, 59–75.

Hintikka, Jaakko (1982). ”Intentionaalisuuden intentiot”, *Kieli ja mieli.* Helsinki: Otava, 68–106.

Howell, Robert (1972). ”Seeing As”, *Synthese* 23, 400–422.

Kaila, Eino (1960). “Arkikokemuksen perseptuaalinen ja konseptuaalinen aines”, *Ajatus* 23, 50–115. (Myös *Valitut teokset 2*. Helsinki: Otava 1992, 561–622.)

Laiho, Hemmo (2012). *Perception in Kant's Model of Experience.* Turku: University of Turku.

Niiniluoto, Ilkka (1979). ”Knowing that One Sees”, teoksessa E. Saarinen, R. Hilpinen, I. Niiniluoto, and M. B. Provence Hintikka (toim.), *Essays in Honour of Jaakko Hintikka.* Dordrecht: D. Reidel, 249–282.

Niiniluoto, Ilkka (1982). ”Remarks on the Logic of Perception”, teoksessa I. Niiniluoto and E. Saarinen (toim.), *Intensional Logic: Theory and Applications.* Acta Philosophica Fennica 35. Helsinki: Suomen Filosofinen Yhdistys, 116–129.

Niiniluoto, Ilkka (1985). “Imagination and Fiction”, *Journal of Semantics* 4, 22–29.

Niiniluoto, Ilkka (2014). “Muistin logiikasta”, teoksessa J. Hakkarainen, M. Hartimo ja J. Virta (toim.), *Muisti*. Acta Philosophica Tamperensis 6. Tampere: Tampere University Press, 201–210.

Saarinen, Esa (1983). ”On the Logic of Perception Sentences”, *Synthese* 54, 115–128.

Havainto ja interrogatiivimalli

Arto Mutanen ja Ilpo Halonen

Tutkimuksen interrogatiivimalli

Suomalainen sananlasku sanoo, ettei kysyvä tieltä eksy. Tämä sinällään lähes triviaali ajatus pitää sisällään syvemmän totuuden kuin mitä ehkä heti tulee mieleen. Kysyminen on luonteva arkinen tapa saada selvyyttä epäselviin asioihin. Kuitenkaan ei ole mitenkään triviaali tai arkinen asia pohtia tarkemmin, mihin kysymyksen tietoa tuottava voima perustuu. Platon dialogissaan *Menon* tuo esiin strategisen kysymysjonon voiman tietoa ”rakennettaessa”. Samalla hän tuo esiin ns. Menonin paradoksin ensimmäisen osan, joka ilmentää kysymysmenetelmän ongelmallisuuden: ”Miten sinä muka aiot tutkia sellaista, mistä et edes tiedä mitä se on? Millaista tavoittelet, kun etsit sellaista, mitä et tunne? Ja jos löydät sen, mistä tunnistat sen juuri siksi, mistä et mitään tiedä?” (*Menon* 80d6-9.) Onko siis kaikki tutkimus ja opiskelu turhaa? Sokrates vastaa Menonille, että hänen kysymyksen taustalla on perusteiltaan heikko ”tuttu eristinen käsitys” (mt. 80e2).[1]

Vaikka Menonin paradoksi ei horjuta tutkimuksen tai opiskelun perusteita, pakottaa se silti pohtimaan, miten kysymysten avulla on mahdollista nousta tietämättömyydestä tietoon. Miten kysyä asiasta, josta ei tiedä? Miten voi ymmärtää saamansa vastauksen? Sokrates toteaa, että ymmärrystä etsivässä keskustelussa ei ole syytä jäädä eristiseen tapaan, vaan edetä dialektisemmin, jolloin ”ei riitä se, että sanoo totta, vaan asiat on sanottava sellaisin sanoin, että kysyjä alusta pitäen myöntää ymmärtävänsä ne” (mt. 75d5-6).

Jaakko Hintikan kehittämän tutkimuksen interrogatiivimallin taustalla on juuri sokraattinen strategisten kysymys-vastaus -ketjujen tuottama tiedonhankinnan logiikka. Strategisuus viittaa koko prosessin järkiperäiseen päämäärähakuisuuteen: Kysymysten tulee suunnata päättelyä kohti etsittyä päämäärää. Kysymykset esitetään jollekin tiedonlähteelle (esim. luonto), ja lähteen luotettavuuden arviointi on osa strategista arviointia. Kyselyprosessin lopullisen päämäärän ei tarvitse olla alussa täysin spesifioitu, vaikkakin sen tulee olla strategisesti riittävän hyvin täsmennetty, jotta sitä on mahdollista

[1] Tässä on mainittu *Menonin* paradoksista puolet. Koko paradoksi syntyy, kun lisätään, että ei näytä olevan mahdollista oppia myöskään sitä, minkä jo tietää, koska sen jo tietää. Ei siis voi oppia sitä, mitä ei tiedä eikä sitä, minkä tietää. – *Toim. huom.*

prosessin edetessä tarkentaa. Interrogatiivimalli on yleinen päättelyn ja tiedonhankinnan teoria (Hintikka, Halonen ja Mutanen 2002).

Interrogatiivimallin keskeinen teoreettinen perusta on Hintikan (1976) kehittämä kysymysten logiikka. Kysymysten logiikan perustava ajatus on, että kysymys paikantaa kysyjän informaatiotarpeen, joka on yhteydessä sokraattiseen dialektiseen prosessiin. Kysyjän tiedot ovat lähtökohtaisesti puutteelliset ja kysymystensä avulla hän pyrkii täsmentämään tietojaan. Siten kysymykseen esitetty oikea vastaus ei ole välttämättä riittävä, vaan kysyjän tulee myös ymmärtää vastaus. Kysymysten logiikan keskeinen piirre on juuri tarkastella kysymys-vastaus -suhteen tietoa lisäävää luonnetta. Sokraattinen dialektinen logiikka on pyritty rakentamaan interrogatiivimalliin mukaan: Mallissa ei ole kyse yksittäisestä kysymyksestä ja siihen saatavasta vastauksesta, vaan strategisesta kysymys-vastaus -prosessista, jossa kukin yksittäinen kysymys palvelee koko tiedonhankkimisprosessia. Siten kysymysten logiikka on perustaltaan episteemistä logiikkaa.

Interrogatiivimallissa on kyse päättelystä, jossa haluttu johtopäätös saadaan liittämällä lähtötilanteen tietoihin kysymyksiin saatujen vastausten antama lisäinformaatio. Olkoon T päättelyn alussa tutkijalla oleva tausta-informaatio. T voi olla luonteeltaan periaatteessa millainen tahansa lausejoukko jossain kielessä L. Olkoon M kielen L malli. Interrogatiivimallissa usein ajatellaan, että M on taustainformaation T malli, mutta sopivin edellytyksin tästä ehdosta on mahdollista luopua. Olkoon L(M) kielen L laajennus, johon on lisätty mallin M universumin alkioiden nimet. Olkoon C jokin kielen L(M) lause. Tällöin sanomme, että C on interrogatiivisesti johdettavissa lausejoukosta T yhdessä mallista M saatavan informaation nojalla, jos $T \cup D \vdash C$, missä D on kielen L(M) lausejoukko siten, että D on tosi mallissa M. Tämä voidaan merkitä

(1) $M{:}T \vdash C$.

Tämä muotoilu ei tuo esiin prosessin dynaamisuutta ja tiedon rakentumista, ja sen esittääkseen Hintikka hyödynsi Bethin semanttisia tauluja, joiden tulkinnassa on mukana episteeminen elementti. Hintikka kehitti myös interrogatiivista episteemistä logiikkaa eksplisiittisesti.

Havainto/kieli

On selvää, että havaitessaan jonkin objektin kahvikuppina, havaitsijalla tulee olla jossain merkityksessä kahvikupin käsite. Tässä merkityksessä havaitseminen on käsitepitoista. Tästä ei kuitenkaan seuraa, että kaikki havaitseminen olisi käsitepitoista, kuten Brogaard (2014) osoittaa. Onkin syytä

huomioida, että ”käsitepitoinen” tai ”informatiivinen” havainnointi on tietyssä mielessä erikoistapaus, joka ei kuitenkaan edellytä kielellisyyttä, vaan ainoastaan, että havainnon perusteella tulee kyetä erottelemaan eri tilanteita toisistaan (Hintikka 1983; Halonen ja Mutanen 2007). Tällainen käsitepitoisuus ei ole kovin rajoittava asia. Esimerkiksi pöydällä olevien esineiden havaitseminen kynänä, kirjana ja vihkona ei edellytä teoreettisesti kovinkaan paljon.

Edellä kuvattu havainnon käsitepitoisuus liittyy siihen, että havaitsija jäsentää käsitteellisesti ”puhtaan” havainnon. Siten havaitseminen on relatiivista havaitsijan käsitteelliseen rakenteeseen, mikä ei tarkoita, että havaitsija voisi jäsentää havaintonsa miten tahansa; todellisuudella on havainnossa ”sanansa sanottavanaan”. Havainnon käsitepitoisuus viittaa käsitteellisen rakenteen tai käsitteellisen työn aktiiviseen rooliin varsinaisessa havaintotapahtumassa.

On luontevaa ajatella, että meidän on tietyn käsitteellisen struktuurin puitteissa mahdollista ”suoraan” havainnoida todellisuuden joitakin piirteitä. Deskriptivistit katsoivat, että kaikki (tieteellinen) tieto on periaatteessa palautettavissa puhtaan havainnon antamaan tietoon. Wienin piirin parissa tämä kytkeytyy ns. käännettävyysteesiin, joka sanoo, että on olemassa jokin kokemuksen kieli, johon kaikki mielekkäät väitteet ovat käännettävissä. Se, onko kyseinen kieli fenomenaalinen (Schlick ja nuori Carnap) vai fysikaalinen (Neurath ja vanha Carnap), on tietysti erikseen ratkaistava kysymyksensä. (Niiniluoto 1984.) Tällainen ajattelu ei suoraan liity 1900-luvun positivismiin, vaan sillä on pitkät historialliset juuret ja sen joitakin heijastemerkityksiä on nähtävissä eri ajatussuunnissa myös nykyisin (Sintonen 1986).

Tämä tuo esiin filosofisesti tärkeän ongelman. Miten tulee suhtautua niihin (tieteen) tuloksiin, jotka eivät näyttäisi olevan palautettavissa suoriin havaintoväittämiin? Positivismin jyrkissä muotoiluissa tilanne vaikutti selvältä: vain ne väittämät, jotka ovat palautettavissa suoriin havaintoväittämiin, ovat mielekkäitä. Jotta tällainen olisi filosofisesti kestävää, niin tulisi esittää, miten kieli rakentuu. Wienin piirin vastauksena tähän oli tieteen yhtenäiskieli. Heidän filosofisena tehtävänään oli kuvata, miten koko kieli oli mahdollista palauttaa tähän yhteen kieleen. Määritelmien teoria näytti tuovan ratkaisun, ja uusi matemaattinen logiikka toimi erinomaisena apuvälineenä. Määritelmien teoria oli koko voimallaan käytössä: pyrittiin löytämään eksplisiittisiä ja muita määritelmänlajeja, jotka ratkaisisivat ongelmat. Carnap kehitti tähän tarkoitukseen myös erityyppisiä reduktiolauseita, jotka voisivat suorittaa tarvittavan palautuksen. Valitettavasti ratkaisua ei löytynyt, ja viimeistään

dispositiokäsitteiden luomat ongelmat osoittivat, ettei etsittyä ratkaisua ole löydettävissä.

On jossain määrin selvää, että tietyt asiat ovat ”suoraan” havaittavissa ja tämän lisäksi on vielä joitain muuta. Miten tämä ”jokin muu” oikein tulisi ymmärtää? Vaikuttaisi, että havaintokielen rinnalla on toinen kieli. Näin päädytään ns. tieteen kielen kaksitasoteoriaan, jossa tieteen kieli jaetaan havaintotermeihin ja teoreettisiin termeihin. Kaksitasoteorian perusajatus on selkeä: meillä on havaintokieli, joka on enemmän tai vähemmän ongelmaton (semanttinen empirismi), ja teoreettinen kieli, jonka merkitys tulee jollain tavoin kytkeä havaintokielen merkityksiin.

Osa havaintokielen termeistä on ns. primitiivisiä termejä, joiden avulla muut havaintotermit voidaan eksplisiittisesti määritellä. Teoreettiseen kieleen kuuluvien teoreettisten termien väliset yhteydet luonnehditaan ns. puhtaassa teoriassa, jossa teoreettisilla termeillä ei ole (varsinaista) tulkintaa. Teoreettisten termien välisiä yhteyksiä kuvaavat aksioomat antavat puhtaan teorian implisiittisen tulkinnan. Osittainen tulkinta näille saadaan teoreettiset termit havaintotermeihin kytkevien korrespondenssisääntöjen avulla.

Kaksitasoteorian avulla on mahdollista paikantaa filosofisesti kiinnostavia ongelmia, joita tieteenfilosofiassa on systemaattisesti pohdittu (ks. esim. Niiniluoto 1984). Emme tässä artikkelissa lähde tarkemmin pohtimaan näitä kiinnostavia polkuja. Seuraavassa kuitenkin tarkastelemme lyhyesti artikkelimme teeman kannalta olennaisia kysymyksiä. Kannaltamme olennaista edellä esitetyssä on, että looginen ajattelutapa on staattinen ja että teoria ja empiirinen aineisto eivät käy vuoropuhelua keskenään.

Kannaltamme on tärkeää huomata, että edellä kuvattu historiallinen perinne luo loogisesti ja filosofisesti kiinnostavan ongelma-alueen, jota on mahdollista lähestyä eri näkökulmista. Loogis-filosofisesti hedelmälliseksi on osoittautunut tarkastella tieteen kieltä jakautuneena kahteen luokkaan: ”havaintotermien” joukko λ ja ”teoreettisten termien” joukko μ. Näin tieteen kieli on kieli $L(\lambda \cup \mu)$, joka voidaan jakaa kahteen erilliseen kieleen: havaintokieleen $L(\lambda)$ ja teoreettiseen kieleen $L(\mu)$. Olennaista ei kuitenkaan ole se, että kyseessä on nimenomaan juuri mainitut kaksi kieltä. Esimerkiksi Tuomela (1973) toteaa, että erottelun havaintotermi ja teoreettinen termi sijaan voidaan yhtä hyvin käyttää erottelua vanha ja uusi termi tai erottelua kuvaileva ja selittävä termi.

Edellä kuvattu kielen käsitteistön erottelu toi esiin erittäin kiehtovan loogis-filosofisen ongelma-alueen, jota oli mahdollista tutkia systemaattisesti matemaattisen logiikan avulla. Näin kyettiin eksplisiittisesti esittämään, miten periaatteessa on mahdollista tehdä edellä kuvattu kielellinen erottelu ja mitä

ominaisuuksia erottelut tuottavat. Tällä tavoin on saatu esitetyksi lukuisia filosofisesti kiinnostavia tuloksia, joista mainittakoon seuraavat. Ensinnäkin on ollut mahdollista tarkastella teorian ”havaintoseurauksia” ja ”analyyttisiä tuloksia”. Näin on ollut mahdollista tarkastella täsmällisesti, mitä tarkoittaisi edellä kuvattu erottelu havaintokieleen ja teoreettiseen kieleen. Loogiset tarkastelut mahdollistavat täsmälliset yksityiskohtaiset kysymysten tarkastelut, kuten esimerkiksi Ramsey-lauseen avulla teoreettisten termien roolin tarkastelu (teoreetikon dilemma) tai teoreettisen kielen vaikutus empiirisiin malleihin eli teorian mallien rajoittuminen havaintokielen malleihin (instrumentalismi).

Näin lopulta päädytään pohtimaan havaintojen teoriapitoisuutta, ja Heidelberger (2003) erittelee tämän kysymyksen piirissä havaintojen kolme merkitystä: erottelu konkreettisen ja teoreettisen faktan välillä (Duhem), teoriapitoisuus kausaalisuutena (Hanson) sekä teoriapitoisuus paradigmapitoisuutena (Kuhn). Suppe (1987) tarkastelee havaintoa nimenomaan tieteellisessä kontekstissa, missä havaintojen tulee olla relevantteja tutkimusalan kannalta esimerkiksi antamalla potentiaalisen (täydellisen tai osittaisen) vastauksen johonkin tai joihinkin tutkimuksen kannalta relevantteihin kysymyksiin. Edelleen Suppe katsoo havaintojen voivan sisältää päättelyä.

Hintikka havainnon teoriapitoisuudesta

Seuraava esitys perustuu Hintikan julkaisemattomaan käsikirjoitukseen ”Three Senses of the Theoretical versus Observational Distinction”. Käsikirjoitus on merkittävä, sillä siinä Hintikka käsittelee systemaattisesti havaittavuutta tieteessä. Monia, ellei jopa kaikkia käsikirjoituksessa esiintyviä ideoita Hintikka on kehitellyt julkaisuissaan, mutta missään niistä hän ei tarkastele kyseistä teemaa samalla tavoin systemaattisesti. Lisäksi käsikirjoitus on jo 1990-luvun alkupuolelta, joten se on kirjoitettu ennen monia tärkeitä Hintikan artikkeleista. Käsikirjoitus on siis erittäin kiinnostava sekä sisältönsä vuoksi että historiallisista syistä.

Käsikirjoituksessa Hintikka kytkee havaittavuuden osaksi tutkimuksen interrogatiivimallia, mikä liittää hänen tarkastelunsa osaksi laajempaa tieteenfilosofista kysymyksenasettelua. Näin havaittavuus tulee kiinteäksi osaksi laajempaa tieteellistä tutkimusprosessia. Voimme hyvin nähdä, miten edellä olevat erilaiset luonnehdinnat havainnoista ja havaintojen teoriapitoisuudesta tulevat jäsennetyiksi Hintikan tarkastelujen nojalla.

Kuten käsikirjoituksen nimestäkin ilmenee, Hintikka tarkastelee siinä havaittavuuden kolmea eri merkitystä. Nämä ovat: (i) luonnon kysymyksiimme antamien vastausten luokka, (ii) identifioitavuus ja (ii) IF-logiikan episteemiseen riippumattomuuteen liittyvä merkitys. Ehkä nopeasti katsottuna

nämä eivät muodosta yhtenäistä kokonaisuutta, mutta jos ne kuitenkin käsitetään osana interrogatiivimallia, havaitsemme, että näin muodostuva kokonaisuus on käsitteellisesti selkeä ja filosofisesti kiinnostava.

Interrogatiivimallin keskeinen ajatus on, että siinä mallintuu sekä tutkijan tekemät (loogiset) päättelyt että tutkijan ja tutkimuskohteen (luonnon) välinen informationaalinen vuorovaikutus. Tutkija esittää kysymyksiä luonnolle, ja saamiaan vastauksia hän voi käyttää hyödykseen päättelyissään. Malli ei sinällään edellytä tutkijan saamien vastausten totuutta. Tutkimusprosessia määrittää strategia, joka ohjaa tiedonrakentumista. Tukijan strategia arvottaa hänen päättelynsä ja kysymyksensä osana koko tutkimusprosessia. Strategisesti merkityksellisiä ovat esimerkiksi luonnon antamien vastausten luotettavuus ja mahdollisten vastausten luonne ja sisältö. On empiirinen kysymys määrittää tapauskohtaisesti, millaisiin vastauksiin luonto tosiasiallisesti kykenee. Loogisesti tyylikäs ratkaisu on rajoittaa vastausten loogista kompleksisuutta, esimerkiksi rajoittamalla vastausten kvanttoriastetta. Näin rakentuu yhden mallin sijaan mallien hierarkia. Esimerkiksi rajoittamalla kvanttoriaste nollaan luonnon antamat vastaukset ovat kvanttorivapaita. Tämä ns. atomistinen oletus tuottaa ”puhtaan havaintotieteen”, joka oli mm. loogisten positivistien filosofinen taustaoletus. Mikäli puolestaan rajoitutaan yhteen (universaali)-kvanttoriin, saadaan aristoteelinen induktiivinen tiede, ja rajoitettaessa kahteen kvanttoriin saadaan vastauksena funktionaalisia riippuvuuksia ja lopputuloksena on kokeellisen tieteen logiikka. (Hintikka 2007.)

Tarkemmin katsottuna luonnon antamia vastauksia tulee rajoittaa yksityiskohtaisemmin. Interrogatiivimallin lähtökohtaoletus on, että luonnon antamat vastaukset ovat luonteeltaan propositionaalisia, joten Hintikan ensimmäisen merkityksen mukainen havaittavuus koskee nimenomaan lauseita. Kuitenkin välillisesti saamme analysoiduksi myös havaintotermien luonnetta. Kuitenkaan mikään yksittäinen ominaisuus ei ole havaittavissa ”missä ja milloin tahansa”, vaan havaittavuus on paikallista. Esimerkiksi värit ovat havaittavia vain riittävässä valaistuksessa ja riittävän läheltä.

Olkoon P jokin predikaatti, jonka havaittavuudesta olemme kiinnostuneita. Tällöin olemme nimenomaan kiinnostuneita havaittavuudesta tietyssä tilanteessa (mallissa tai sovellutuksessa), jota merkitsemme symbolilla M. Tarkastelemme kunkin mallin M universumin alkiolle päteekö sille P vai ei-P. Tutkimus tapahtuu aina jonkin teorian puitteissa, olkoon se tässä tapauksessa T. Nyt interrogatiivimallin näkökulmasta voimme kirjoittaa edellä olevan seuraavalla tavalla. Olkoon a mallin M universumin alkio. Sanomme, että P(a) on havaittavissa, jos

(2) $M:T \vdash P(a)$ tai

(3) $M:T \vdash \sim P(a)$.

Kaavojen (2) ja (3) interrogatiivinen johtaminen pitää sisällään sekä (loogisia) päättelyitä että mallia M koskevia kysymyksiä ja vastauksia. Tehdyissä kysymyksissä tai niihin annetuissa vastauksissa ei luonnollisestikaan voi esiintyä predikaattia P.

Havaittavuus edellyttää, että pystymme määrittämään joko sen, että alkiolla a on ominaisuus P tai ettei sillä ole sitä. Jos vain edellinen edellytetään, niin pystymme vain havaitsemaan, että annetulla alkiolla on ominaisuus P, mutta jos sillä ei sitä ole, saatamme jäädä epätietoisuuden valtaan. Näiden vaihtoehtojen ero on analoginen rekursiivisen ja rekursiivisesti numeroituvan joukon välisen eron kanssa. Sanomme, että predikaatti P on havaittavissa mallissa M, jos joko (2) tai (3) pätee kaikille mallin universumin alkioille.

On luontevaa ajatella, että joillekin alkioille voidaan päättää, päteekö P vai ei-P, mutta joidenkin kohdalla emme voi saada asiaan varmuutta. Siten määritellään seuraavat joukot: $H^+ = \{a \in M : M:T \vdash P(a)\}$, $H^- = \{a \in M : M:T \vdash \sim P(a)\}$ ja $H^? = \{a \in M : \text{ei-}M:T \vdash P(a) \text{ ja ei-}M:T \vdash \sim P(a)\}$. Näiden tulkinnat ovat luontevia: H^+ luettelee ne mallin M universumin alkiot a, joille saadaan tietää, että P(a) ja H^- puolestaan on niiden mallin M universumin alkioiden a joukko, joille saadaan tietää, ettei P(a) päde. $H^?$ on epävarmuusjoukko eli niiden mallin M universumin alkioiden a joukko, joille emme saa tietää, päteekö P(a) vai ~P(a). Mikäli epävarmuusjoukko olisi tyhjä, niin jokaisesta mallin universumin alkiosta a voimme sanoa, päteekö P sille vai ei. Tällöin sanomme, että P on heikosti identifioitavissa kyseisessä mallissa.

Havainnon teoriapitoisuus määrittyy sen mukaan, miten suuri rooli teorialla T on päättelyssä. Mikäli teorialla ei ole mitään roolia, niin kyse on ”puhtaasta” havainnosta. Vaikka teoriaa ei lainkaan tarvittaisi, niin puhdas havaitseminen voi sisältää päättelyä. Toisaalta vaikka teoriaa tarvittaisiinkin, ei sen tarvitse olla sama kuin tutkimuksen kohteena oleva teoria, vaan se voi olla jokin muu, esimerkiksi koeasetelmaan tai mittaamiseen tarvittava teoria (ks. Suppe 1987).

Edelleen emme välttämättä ole kiinnostuneita havaitsemisesta yhdessä sovellutuksessa, vaan muissakin sovellutuksissa – tai, kuten formaalisti sanoisimme, malleissa. On selvää, että edellä olevaan määritelmään voidaan soveltaa mitä tahansa (teorian T) mallia. Ei ole mitään syytä olettaa, että sama interrogatiivinen päättely toimisi kaikissa malleissa, joten interrogatiivinen johtaminen tulee suorittaa erikseen kussakin mallissa. Siten tutkijan

optimaalinen kysymysstrategia, joka suuntaa interrogatiivista päättelyä, voi vaihdella mallista toiseen. Samalla myös interrogatiivisen päättelyn kompleksisuus (tai informatiivisuus) voi vaihdella mallista toiseen. Lisäksi joukkojen H^+, H^- ja $H^?$ mahtavuus voi vaihdella mallista toiseen.

Interrogatiivinen johtaminen pitää sisällään sekä kysymyksiä ja niihin saatuja vastauksia että (loogisia) päättelyitä. Kysymyksiin saadut vastaukset tuovat lisäinformaatiota päättelyprosessiin, mistä johtuu interrogatiivisen päättelyn ampliatiivinen luonne. Perustana oleva logiikka on periaatteessa normaali ensimmäisen kertaluvun logiikka, mutta edistyneemmissä malleissa Hintikan kehittämä riippumattomuusystävällinen logiikka (*Independence Friendly Logic*, IF-logiikka). Mallia koskevan informaation määrää voidaan mitata interrogatiivisessa päättelyssä tehtyihin kysymyksiin annetuissa vastauksissa esiintyvien uusien yksilövakioiden määrällä, jota kutsutaan päättelyn informaatioarvoksi.

Edellä esitetty määritelmä on teoreettisesti hedelmällinen. Jos teoriaa T ei ole, niin voimme puhua arkisesta puhtaasta havainnosta. Mikäli sallimme päättelyä ja teorian T hyödyntämistä, niin määritelmä antaa kokeellisen tieteen teoriapitoista havaintoa (mittaaminen tai tieteellinen koe). Askelta syvemmin teoriapitoiseen havaitsemiseen pääsemme, kun havainto nojautuu vahvemmin teoriaan. Hintikan esittämä toinen merkitys eksplikoi tämän idean.

Olkoon M teorian T malli. Sanomme, että predikaatti P on eksplisiittisesti identifioitavissa teorian T nojalla mallissa M, jos

(4) $M{:}T \vdash \forall x[P(x) \leftrightarrow D(x,a_1,...,a_n)]$,

missä $D(x,y_1,...,y_n)$ on kielen L kaava ja $a_1,...,a_n \in M$. Luonnollisesti kysymyksissä tai niiden vastauksissa ei voi esiintyä predikaattia P.

Eksplisiittinen identifioitavuus muistuttaa logiikasta tuttua määriteltävyyttä. Kuitenkin erona ovat seuraavat: Identifioitavuus on määritelty suhteessa interrogatiiviseen päättelyyn ja siten suhteessa tiettyyn malliin. Lisäksi määrittävä osa D sisältää ”kokeellista” informaatiota, mikä heijastaa kaavan (4) kokeellista syvyyttä. Lisäksi kaava (4) on vahvemmin riippuvainen teoriasta T kuin kaavat (2) ja (3), mikä saattaa osaltaan olla taustalla, kun puhutaan havaintojen teoriapitoisuudesta.

On kiinnostavaa nähdä, että heikko implisiittinen identifioitavuus ja eksplisiittinen identifioitavuus eivät ole täysin toisistaan riippumattomia. Jos predikaatin epävarmuusjoukko mallissa M on tyhjä ja on olemassa äärellinen yläraja jokaiselle $a \in M$ päättelyn (2) tai (3) informaatioarvolle, niin tällöin P on eksplisiittisesti identifioitavissa. (Hintikka 1991.)

Olisi teoreettisesti kiinnostavaa, jos (4) olisi voimassa kaikissa teorian malleissa. Tämä on kuitenkin erittäin vahva oletus: jos predikaatti P on eksplisiittisesti identifioitavissa jokaisessa teorian mallissa, niin tällöin P on eksplisiittisesti määriteltävissä teoriassa T. (Hintikka 1991.) Tämä tulos tuo esiin, miksi määriteltävyys on niin olennaista. Mutta samalla tulos tuo esiin, miksi määriteltävyys on tieteen tai tieteenfilosofian kannalta liian rajoittava ehto. Identifioitavuus on sekä tieteellisen päättelyn näkökulmasta että käsitteenmuodostuksen kannalta paremmin todellista tieteellistä päättelyä ja teorianmuodostusta luonnehtiva määre/ehto kuin määriteltävyys. Siten kyse ei ole olennaisesti taustalla olevan logiikan luonteesta vaan käytettyjen käsitteiden metodologis-loogisesta luonteesta. Interrogatiivimalli ja identifioitavuuden käsite tuovat olennaisesti uutta filosofista valaistusta asiaan.

Hintikan kolmas havaittavuuden merkitys on näennäisesti erillisin. Kuitenkin tämä on ainakin jossain määrin harhaanjohtava vaikutelma. Hintikan interrogatiivimallin perusidea on, että päättely etenee loogisesti (deduktiivisesti), mutta siihen tulee (empiiristä) lisäinformaatiota prosessin edetessä. Tutkijan kyselystrategia johdattaa koko prosessia. Tällainen luonnehdinta, niin kiinnostava kuin se onkin, ei oikeastaan kerro kovin paljon siitä, miten päättely tapahtuu. Tiedon etsinnän ja kasvun näkökulmasta kysymysten logiikka tuo perustavaa tietoa: miten kysymykset johdattavat tiedonkasvua? Interrogatiivimalli kytkee kysymysten logiikan osaksi tieteellistä päättelyä: miten tutkijan tiedot ja empiirinen aineisto yhdessä rakentavat tieteellistä tietoa? Kumpikaan näistä ei vielä kuvaa yksityiskohtaisesti päättelyn loogista rakennetta. Tarvitaan täsmällinen tieteellisen päättelyn logiikka, joka kuvaa interrogatiivimallin perustana olevan loogisen päättelyn.

Siksi tieteellisen päättelyn perustana olevan logiikan tulisi tehdä oikeutta episteemisille erotteluille. Ei riitä, että tuodaan vain episteeminen operaattori mukaan, vaan tarvitaan muutoksia myös itse logiikkaan. Tämän ymmärtääksemme voimme tarkastella seuraavaa yksinkertaista esimerkkiä. Olkoon P jokin yksipaikkainen predikaatti. Oletetaan, että henkilö a tietää jostain yksilöstä, että sillä on ominaisuus P. Tällöin voimme formuloida tämän seuraavasti:

(5) $K_a(\exists x)P(x)$.

Tämä ei kuitenkaan tuo esiin, mitä halusimme. Formulointi ei ilmaise sitä, että a tietää jostain yksilöstä halutun asian. Ongelma liittyy siihen, että kaavassa (5) eksistenssikvanttori on episteemisen operaattorin sisällä. Tietysti tässä tapauksessa on mahdollista tuoda kvanttori episteemisen operaattorin ulko-

puolelle. Kuitenkin yleisempi ratkaisu on se, että osoitetaan, että eksistenssikvanttori on riippumaton episteemisestä operaattorista. Tämä tehdään ottamalla käyttöön riippumattomuusoperaattori '/':

(6) $K_a(\exists x/ K_a)P(x)$.

Hintikan kolmas havaittavuuden merkitys liittyy tähän riippumattomuuteen. Monissa yhteyksissä (6) tarkoittaa luontevalla tavalla, että henkilö a tietää tai tunnistaa (havaitsee) riippumattomuusoperaattorilla merkityn asian. Tarkastellaan seuraavaa esimerkkiä. Tutkija merkitsee kokeen tulokset koordinaatistoon. Lopulta hän voi eksplisiittisesti havaita lopputuloksena olevan funktion kuvaajan. Tämä voidaan merkitä seuraavasti:

(7) $K_a(\exists f)(\forall x)S[x,f(x)]$.

Kaava (7) kertoo tutkijan a "havainneen" funktion f kuvaajan. Kuitenkaan tämä ei ole se, mitä tutkija etsii. Hän tarvitsee matemaattisen tiedon funktiosta f. Hänen tulee saada tietää jostain matemaattisesta funktiosta g, että funktio f, jonka kuvaajan hän on piirtänyt, on juuri funktio g. Tämä voidaan merkitä seuraavasti:

(8) $K_a(\exists g/K_a)(\forall x)(g(x)=f(x))$.

Tällöin on luontevaa sanoa, että kuvaajan f nähdessään a näkee (matemaattisen) funktion g. Siten tutkija havaitsee funktion kahdessa täysin eri merkityksessä. Samalla tavoin kokenut fyysikko näkee harmonisen värähtelyn nähdessään painon värähtelevän jousen varassa. Siten tutkija a voi, määritelmän mukaan, havaita myös matemaattisen funktion.

Tämän kolmannen merkityksen erikoisuus on, että havaittavuuden piiriin tulee varsin abstrakteja entiteettejä. Kuitenkin kyse on kauttaaltaan varsin luontevasta tulkinnasta. Tällä abstraktien entiteettien havaitsemisella on läheinen yhteys yksinkertaisempiin esimerkkeihin. Lisäksi kolmas merkitys kytkeytyy kahteen aiempaan siksi, että logiikka, jossa on mukana riippumattomuutta osoittava operaattori, on interrogatiivimallin logiikka. (Hintikka 2007.)

Lopuksi

Hintikka esittää kolme eri merkitystä havaittavuudelle. Näillä eri merkityksillä on keskenään läheinen suhde. Kuitenkin kullakin niillä on oma selkeä merkitys-

vivahteensa, jota ei ainakaan suoraan ole nähtävissä muissa merkityksissä. Edellä olemme kuvanneet näiden luonnetta ja keskinäistä yhteyttä.

On kiinnostavaa nähdä, että Hintikan antamia merkityksiä pohtimalla voimme nähdä, miten aiemmin artikkelissa esitetyt eri merkitykset saavat systemaattisemman tulkinnan. Duhemin erottelu konkreettisen ja teoreettisen faktan välillä näkyy luontevalla tavalla Hintikan ensimmäisen ja toisen merkityksen yhteydessä. Mikäli havaitsemme jotakin ilman, että havaittavan faktan interrogatiivisessa johtamisessa tarvitaan teoreettisia premissejä, niin kyseessä on ”konkreettinen” fakta. Mutta jos sama tosiseikka havaitaan identifioimalla, niin tällöin teoreettiset premissit tulevat mukaan väistämättä, jolloin kyse on teoreettisesta tosiseikasta. Samoin identifioitavuus tekee Hansonin kausaalisen merkityksen ymmärrettäväksi. Kuhnin paradigmapitoisuus ei suoraan ole tulkittavissa jo paradigman monimerkityksellisyyden vuoksi. Kuitenkin jos ajatellaan Hintikan kolmatta merkitystä, jossa tieteen logiikka ja tieteellinen päättely ovat muodostuneet eheäksi kokonaisuudeksi, niin tällöin olisi mahdollista puhua ”paradigmapitoisuudesta”. Kuitenkin koska kyseessä on eksplisiittinen logiikka ja eksplisiittiset teoreettisen ja empiiriset päättelyn perusteet, niin voisimme katsoa, että Hintikan kolmas merkitys ”dekonstruoi” Kuhnin paradigmaattisen merkityksen.

Helsingin yliopisto

Kirjallisuus

Brogaard, Berit (toim.) (2014). *Does Perception Have Content?* Oxford University Press

Heidelberger, Michael (2003). “Theory-Ladenness and Scientific Instruments in Experimentation”, teoksessa H. Raddar (toim.), *The Philosophy of Scientific Experimentation.* Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Hintikka, Jaakko. ”Three Senses of the Theoretical versus Observational Distinction”, julkaisematon käsikirjoitus.

Hintikka, Jaakko (1991). “Towards a General Theory of Identifiability”, teoksessa J. H. Fetzer et al. (toim.), *Definitions and Definability.* Dordrecht: Kluwer, 161–183.

Hintikka, Jaakko (2007). *Socratic Epistemology: Explorations of Knowledge-Seeking by Questioning.* Cambridge: Cambridge University Press.

Hintikka, Jaakko, Ilpo Halonen & Arto Mutanen (2002). “Interrogative Logic as a General Theory of Reasoning”, teoksessa R. H. Johnson & J. Woods (toim.), *Handbook of Practical Reasoning.* Dordrecht: Kluwer, 295–337.

Niiniluoto, Ilkka (1984). *Johdatus tieteenfilosofiaan.* Helsinki: Otava.

Platon (1978). ”Menon”, *Teokset 2*. Helsinki: Otava.

Sintonen, Matti (1986). ”Positivismi”, teoksessa kirjassa I. Niiniluoto & E. Saarinen (toim.), *Vuosisatamme filosofia.* Porvoo: WSOY.

Suppe, Frederik (1987). *The Semantic Conception of Scientific Theories and Scientific Realism.* Chicago: University of Illinois Press.

Onko havainnon käsite sittenkin kausaalinen?

Mika Perälä

Johdanto

On selvää, että aistihavainto edellyttää tosiasiallisesti jonkinlaista kausaalisuhdetta havainnon ja sen kohteen välillä. Ei ole kuitenkaan ilmeistä, vaatiiko aistihavainnon filosofinen kuvaus tai analyysi viittausta kyseiseen kausaalisuhteeseen. Tarkastelen artikkelissani tätä kysymystä. Rajaudun ulkoisten objektien ominaisuuksia koskeviin yksinkertaisiin aistimuksiin, kuten värin näkemiseen tai äänen kuulemiseen, erotuksena esimerkiksi elokuvan katselemisesta tai musiikin kuuntelemisesta, jotka edellyttävät perusaistimusten lisäksi korkeampiakin kognitiivisia toimintoja.[1]

Kysymykseni liittyy aistihavainnon kausaaliehdosta käytyyn filosofiseen keskusteluun. Ehtoon viitataan kirjallisuudessa usein harhaanjohtavasti havainnon kausaaliteoriana, vaikka kyse ei ole kattavasta havaintoteoriasta: se ilmaisee vain yhden otaksutun välttämättömän ehdon, ei riittäviä ehtoja aistihavainnolle. Kausaaliehdon kannattajat ovat vedonneet siihen, että ehto tarvitaan erottamaan aistihavainto aistivirheestä ja hallusinaatiosta, jotka voivat olla sisäisiltä ominaisuuksiltaan täysin identtisiä aistihavainnon kanssa. Kriitikoiden mukaan tämä ei ole tarpeen. Nähdäkseni kritiikki kausaaliehdon varhaisia muotoiluja kohtaan on oikeutettua, mutta pidän mahdollisena puolustaa ehtoa hiukan toisenlaisessa viitekehyksessä, aiemmasta standarditulkinnasta poikkeavan yleisen kausaalikäsityksen varassa.

Keskustelu kausaaliehdosta virisi Paul Gricen artikkelin "The Causal Theory of Perception" (1961) myötä, ja sittemmin kausaaliehtoa on puolustanut muun muassa P. F. Strawson (2011/1979). Painavinta kritiikkiä ehtoa kohtaan on esittänyt Paul Snowdon (1981 ja 1990). Hän on osoittanut vakuuttavasti, että varhaiset kausaaliteoreetikot omaksuivat epäkriittisesti yhdenlaisen näkemyksen aistihavainnosta: he ottivat annettuna sen, että aistihavainnossa on kyse määrätynlaisesta sisäisestä kokemuksesta, eivätkä he yrittäneet millään tavalla torjua vaihtoehtoista, eksternalistista näkemystä, jonka mukaan

[1] En tarkastele myöskään omaa kehoa koskevia aistimuksia, kuten kipukokemuksia, sillä kausaaliteoriaa koskevaa keskustelua on käyty ainoastaan kehon ulkoisten objektien kausaalisesta roolista aistimuksissa. Teen tämän rajauksen pelkästään käytännöllisistä syistä. Kattavan aistihavaintoja koskevan teorian on epäilemättä otettava huomioon myös kehoa koskevat aistimukset.

aistihavainto määritellään havaitsijan suhteena ulkoiseen kohteeseen. Viittaan jälkimmäiseen näkemykseen suhdeteoriana tai -käsityksenä. Sen mukaan objekti on määritelmällisesti havainnon rakenteellinen osatekijä. Objekti voi olla tosiasiallisesti myös havainnon syy, mutta havainnon analyysissa sitä ei tarvitse ottaa huomioon. Snowdonin kritiikki on varteenotettavaa, ja kausaaliehto vaatiikin tarkempaa puolustusta kuin mitä Grice ja Strawson taannoin tarjosivat.

Snowdonin kritiikin jälkeen keskustelu on edennyt lähinnä kolmeen eri suuntaan. Yksi on ollut puolustaa alkuperäistä kausaaliehtoa muotoilemalla huolellisemmin sen perustana oleva sisäinen havaintokäsitys ja esittämällä argumentteja suhdekäsitystä vastaan.[2] Vastakkainen suunta on ollut luopua kokonaan kausaaliehdosta ja sen taustalla olevasta sisäisestä havaintokäsityksestä ja kehitellä sitä vastoin suhdekäsitystä.[3] Kolmas löytyy edellisten välimaastosta. Siinä puolustetaan suhdekäsitystä mutta yritetään osoittaa sen olevan yhteensopiva kausaaliehdon kanssa.[4] Tällainen kompatibilistinen lähestymistapa on nähdäkseni vaihtoehdoista kaikkein lupaavin, vaikka sekään ei ole ongelmaton.

Argumenttini etenee seuraavasti. Tarkastelen ensin kausaaliehtoa ja sitä kohtaan esitettyä kritiikkiä. Päädyn huomioon, että aistihavainnon luonnetta koskevassa filosofisessa tutkimuksessa ei ole perusteita sitoutua jäykkään erotteluun filosofisen tutkimuksen *a priori* -metodologian ja empiirisen tutkimuksen *a posteriori* -metodologian välillä. Tämän jälkeen puolustan kahta väitettä. Kielteinen väitteeni on, ettei suhdekäsitys havainnosta ole yhteensopiva kausaaliehdon tueksi postuloidun yleisen kausaalikäsityksen kanssa. Näin on siksi, että jos syy ja vaikutus tulkitaan David Humen tai häntä seuraavien kontrafaktuaalisen kausaation teoreetikoiden tavoin eri asioiksi, tapahtumiksi tai tosiasioiksi, olisi ristiriitaista väittää suhdekäsityksen mukaisesti, että objekti on havainnon rakenteellinen osatekijä.[5] Myönteinen väitteeni on, että suhdeteoreetikko voi hyväksyä kausaaliehdon, jos hän luopuu

[2] Kausaaliteoreetikoita ovat esimerkiksi Robinson 1994 ja Lowe 2008.

[3] Suhdeteorioita ovat kehitelleet esimerkiksi Martin 2004 ja Snowdon 2011.

[4] Yhteensopivuusteoriaa puolustavat Steward 2011 ja Child 2011.

[5] Teoksensa *A Treatise of Human Nature* ensimmäisessä kirjassa (julk. v. 1739) Hume muotoilee kausaalikäsityksensä seuraavasti: "… all causes are of the same kind, and that in particular there is no foundation for that distinction, which we sometimes make betwixt efficient causes, and causes *sine qua non*; or betwixt efficient causes, and formal, and material, and exemplary, and final causes. For as our idea of efficiency is deriv'd from the constant conjunction of two objects, wherever this is observ'd, the cause is efficient; and where it is not, there can never be a cause of any kind." (1.3.14.32; Hume 2007, 115.) Tämän katkelman tulkinnasta ks. esim. Kail 2014 ja kontrafaktuaalisen teorian seikkaperäisestä esityksestä Lewis 1973.

humelaisesta tai kontrafaktuaalisesta kausaalikäsityksestä. Teen eräitä alustavia huomioita siitä, millainen kausaaliteoria olisi yhteensopiva suhdekäsityksen kanssa. Luontevin vaihtoehto on niin kutsuttu dispositionaalinen teoria, jossa objektien ominaisuudet nähdään tilanneherkkinä kausaalisina voimina. Arvioni on, ettei tämäkään teoria ole itsessään riittävä havainnon analyysiin, sillä se kiinnittää huomion vain yhdentyyppiseen syyhyn. Esitän, että tyydyttävä analyysi havainnosta vaatii ottamaan huomioon useita erityyppisiä tekijöitä. Viittaan tällaiseen lähestymistapaan kausaalisena pluralismina.[6] Se välttää humelaiseen monismiin liittyvän keskeisen ongelman eli sen, miten voidaan erottaa kausaaliehto ei-kausaalisista ehdoista.

Kausaaliehto ja sen motivaatio

Havainnon kausaaliehto voidaan muotoilla näköaistimuksen tapauksessa seuraavasti: on välttämätöntä, että jos henkilö näkee jonkin objektin, hänellä on visuaalinen kokemus tai vaikutelma, jonka tämä objekti on aiheuttanut (ks. esim. Grice 1961, 121–23; Strawson 2011/1979, 136–37). Vaikutelmalla viitataan henkilön subjektiiviseen kokemukseen tai tilaan, jossa objektilla näyttää olevan jokin ominaisuus. Ominaisuuden ei tarvitse olla juuri sellainen kuin millaisena henkilö sen havaitsee, mutta ominaisuuden ja vaikutelman välillä vallitsee jokin systemaattinen korrelaatio. Näin ollen objektin ominaisuuden muuttuessa myös sitä koskevan vaikutelman oletetaan muuttuvan.[7] Vastaava kausaaliehto voidaan muotoilla myös muille aisteille, mutta keskityn seuraavassa näkemiseen.

Kausaaliehto lausuu siis julki välttämättömyyden, joka vallitsee objektin ja sen aiheuttaman vaikutelman välillä. Kausaaliteoreetikot katsovat, että välttämättömyys on luonteeltaan käsitteellinen totuus. Siksi ei riitä, että sen tueksi esitetään empiirisen tutkimuksen tuloksia. Ehto ei myöskään ota kantaa siihen, minkälainen kausaalisuhde objektin ja vaikutelman välillä tarkasti ottaen vallitsee.[8] Ehdon motivointi paljastaa kuitenkin joitakin taustaoletuksia kausaalisuhteen luonteesta. Miksi suhteen pitäisi siis vallita välttämättä?

[6] Vastaavanlaista lähestymistapaa edustaa Steward 2011, 155–56. Hänen mukaansa tyydyttävässä kausaalikuvauksessa tarvitaan kolmentyyppisiä tekijöitä: ”movers”, ”matterers” and ”makers-happen”. En pidä hänen kategorisointiansa koherenttina, mutta hän lähtee oikeaan suuntaan luopumalla monismista.

[7] Tämän tärkeän täsmennyksen kausaaliehtoon teki ensimmäisenä Lewis 1980.

[8] Sivuutan tässä keskustelun siitä, miten objektin voidaan katsoa aiheuttavan havainnon etäisyyden päästä ja minkälaiset poikkeavat kausaalipolut edelleen tuottavat havainnon. Kausaaliehtoa pitäisi täydentää vastaamalla muun muassa näihin kysymyksiin, jotta havainnon käsitteelle saataisiin annettua välttämättömien ehtojen lisäksi riittävät ehdot.

Ehtoa on perusteltu kontrafaktuaalisesti. Jos objekti ei olisi visuaalisen vaikutelman syy, ei olisi mielekästä sanoa, että henkilö näkee objektin. Vaikutelmassa olisi pikemminkin kyse objektia koskevasta illuusiosta tai hallusinaatiosta, joita ei voi kaikissa tapauksissa subjektiivisesti erottaa näkemisestä. Gricen (1961, 142) käsittelemä esimerkki todenmukaisesta hallusinaatiosta valaisee asiaa. Oletetaan, että henkilöllä on visuaalinen vaikutelma hyllyllä olevasta kellosta. Millä edellytyksillä henkilön voitaisiin sanoa näkevän kellon? Ensiksikin kellon täytyy todellakin sijaita hyllyllä. Tämä ei kuitenkaan vielä riitä kellon näkemiseen, sillä on mahdollista, että vaikutelma kellosta olisi posthypnoottinen tila ilman että kellolla on mitään tekemistä syntyneen vaikutelman kanssa. Siksi pitää lisäksi vaatia, että kello on todellakin aiheuttanut kyseisen vaikutelman. Vaikutelmasta ja syystä muodostuva kausaaliehto on siis välttämätön ehto näkemiselle, sillä se auttaa erottamaan näkemisen todenmukaisesta hallusinaatiosta, jossa objektilla ei ole kausaalista roolia vaikutelman synnyssä.

On tärkeää huomata, että kausaaliehdossa mainittu kokemuksen tai vaikutelman käsite ei itsessään tee mitään eroa havainnon, illuusion ja hallusinaation välille. Vaikutelmaa koskeva väite ”Objekti näyttää jonkinlaiselta” tai ”Henkilöstä näyttää siltä, että objekti on jonkinlainen” ei paljasta, onko kyseinen vaikutelma havainto, illuusio vai hallusinaatio.[9] Käsite sallii siis sen, että henkilöllä voisi olla täsmälleen samantyyppinen vaikutelma objektista, vaikka objekti ei olisikaan vaikutelman syy. Tällaista käsitystä vaikutelman luonteesta voi kutsua internalistiseksi. Siinä vaikutelmalla oletetaan olevan jokin määrätty sisäinen luonne riippumatta siitä, millaisiin kausaalisuhteisiin vaikutelma asettuu toisten asioiden kanssa. Havainnosta on kyse vain siinä tapauksessa, että vaikutelman syynä on objekti.

Internalismista seuraa, että vaikutelma ja sen syy ovat Humen termein ”eri olemisia” (*distinct existences*).[10] Vaikutelmassa on siis kyse yhdenlaisesta olemisesta ja sen syyssä toisenlaisesta. Mikäli vaikutelma ja sen syy tulkitaan esimerkiksi tapahtumiksi, ne nähdään tässä humelaisessa viitekehyksessä eri tapahtumiksi. Vastaava oletus tehdään kontrafaktuaalisessa kausaatiokäsityksessä, jossa syyn ja vaikutuksen riippuvuus ilmaistaan seuraavasti: jos

Arstila ja Pihlainen 2009 etenevät tähän suuntaan. He kutsuvat teoriaansa kausaaliseksi edustusteoriaksi (”causal representationalism”). Siinä ei tehdä oletusta, että objekti on havainnon rakenteellinen osatekijä.

[9] Argumenttini kannalta ei ole tarpeen ratkaista, miten vaikutelman sisältö ymmärretään. Väite ”Henkilöstä näyttää siltä, että objekti on jonkinlainen” vihjaa, että vaikutelmalla olisi propositionaalinen sisältö, kun taas väite ”Objekti näyttää jonkinlaiselta” ei tee näin.

[10] Hume ei tosin itse oleta, että aistit voisivat näyttää ulkoisten objektien olevan erillään aistien tuottamista vaikutelmista (ks. esim. *A Treatise of Human Nature* 1.4.2.3–4; Hume 2007, 126).

syy ei esiintyisi, niin ei esiintyisi vaikutuskaan. Syyn ja vaikutuksen nähdään olevan näin modaalisesti erillisiä mutta yhdessä esiintyviä tiloja.

Havainnon kausaaliehto on intuitiivisesti uskottava. Kausaaliehdon kriitikot eivät tyypillisesti kiistäkään sitä, etteikö aistihavainto edellyttäisi objektin vaikutusta havaitsijassa. Snowdon (1990, 142) jopa myöntää, että näkemisessä on faktisesti kyse juuri kausaalisuhteesta. Kritiikin taustalla on huoli siitä, että kausaaliehto vaikuttaa olevan tarpeeton havainnon käsitteen analyysissa. Erityisen huomion kohteena on ollut kausaaliehtoon liittyvä sisäinen havaintokäsitys. Esimerkiksi Snowdon kritisoi Gricea ja Strawsonia juuri siitä, että nämä ottavat sen annettuna eivätkä siksi ole onnistuneet osoittamaan uskottavasti, että kausaaliehto olisi havaintoa koskeva "käsitteellinen totuus". Tarkastelen seuraavassa lähemmin Snowdonin kritiikin pontimena olevaa vaihtoehtoista suhdeteoriaa.

Suhdeteoria ilman kausaaliehtoa

Lähestyn asiaa tarkastelemalla edelleen Gricen esimerkkiä kellosta. Miksi kellon näkeminen pitäisi analysoida tietynlaiseksi sisäiseksi vaikutelmaksi, joka eroaa hallusinaatiosta kausaalisuhteen nojalla? Kausaaliehto ei Snowdonin mukaan ole välttämätön. Kuten vihjasin artikkelin johdannossa, hän (1990, 124–25) esittää, että voimme vaihtoehtoisesti analysoida kellon näkemisen jonkinlaiseksi välittömäksi metafyysiseksi suhteeksi havaitsijan ja kellon välillä. Näin ollen aistihavainnon ymmärrettäisiin rakentuvan suorassa suhteessa mielenulkoiseen objektiin. Kyseessä on siis eksternalistinen käsitys havainnon luonteesta. Toisaalta meillä ei Snowdonin mukaan ole riittäviä perusteita omaksua kumpaakaan näkemystä. Hän ei ratkaise, kummalla kannalla itse on. Hänen kritiikkinsä kannalta olennaista on vain se, että kausaaliehdon implikoimalle sisäiselle havaintokäsitykselle on tarjolla vaihtoehto.

Myöhemmin samassa artikkelissaan (mt. 136–137) Snowdon esittää vielä kaksi yksityiskohtaisempaa vastaväitettä kausaaliehdolle. Ensiksikään ei ole hänen mukaansa ilmeistä, että kun näemme jonkin objektin, näköaistimuksessamme olisi jotakin, joka paljastaisi sen olevan jotakin objektista erillistä ja objektin aiheuttamaa. Näin on siksi, että näkemisessä olemme tietoisia välittömästi vain objektista tai sen ominaisuuksista; näkeminen itsessään on "läpinäkyvää". Voimme kenties tarkkailla introspektiivisesti omia näköaistimuksiamme, mutta tällainen tarkkailu on näköaistimuksista erillinen akti eikä osoita, että aistimus olisi objektin tuottama. Snowdonin toinen vastaväite on, että mikäli edellä sanottu pitää paikkansa, on epäuskottavaa

väittää, että tavanomaiseen näköhavaintokäsitteeseemme kuuluisi oletus näköhavainnosta objektin vaikutuksena.[11]

Snowdonin esittämät yksityiskohtaisemmat vastaväitteet eivät ole erityisen uskottavia, sillä kausaaliehto ei edellytä, että havainnon syy ilmenisi itse havaintokokemuksessa. Hänen kaksi yleisempää argumenttiaan ovat kuitenkin huomionarvoisia. Niiden valossa ei ole ilmeistä, että näköaistimus olisi ymmärrettävä sellaiseksi vaikutelmaksi, joka on objektin tuottama. Ylimalkaan ei ole ilmeistä, että näköaistimuksessa olisi kyse tietynlaisesta vaikutelmasta. Vaikka emme voi kaikissa tapauksissa erottaa kellon näkemistä kelloa koskevasta todenmukaisesta hallusinaatiosta, tästä ei seuraa, että näkeminen jakaisi hallusinaation kanssa samantyyppisen vaikutelman ja että näkeminen voitaisiin määritellä mainitsemalla sen erottavana piirteenä kausaalinen riippuvuus objektista. Sitä vastoin vaikutelmaa koskevan väitteen ”Objekti näyttää jonkinlaiselta” tai ”Henkilöstä näyttää siltä, että objekti on jonkinlainen” voi tulkita tekevän todeksi joko se, että henkilö näkee objektin jonkinlaisena, tai se, että hänellä on hallusinaatio. Snowdonin (1990, 130–131) radikaali ehdotus on, että disjunktien ”henkilö näkee objektin jonkinlaisena” ja ”hänellä on hallusinaatio” tulkitaan ilmaisevan primitiivisiä, analysoimattomia peruskokemuksia. Tästä seuraa, ettei kyseisillä kokemuksilla otaksuta olevan mitään yhteistä nimittäjää. Näin ollen näkemistä ei tulkita sellaiseksi vaikutelmaksi, jonka on aiheuttanut objekti. Sitä vastoin siinä on kyse yksinkertaisesti havaitsijan ja objektin välisestä suhteesta.

Snowdon ei itse sitoudu suhdeteoriaan. Hänen pyrkimyksenään on vain osoittaa, ettei havainnon kausaaliehtoa voida pitää ilmeisenä käsitteellisenä totuutena. Tämän osoittamiseksi riittää hänen mukaansa näyttää, ettei edellä annettu disjunktiivinen tulkinta vaikutelmaa koskevan väitteen totuusehdoista ole ilmeinen käsitteellinen epätotuus. Snowdonin argumentti on vakuuttava, jos hyväksymme hänen lähtökohtansa, että havainnon käsitettä koskeva filosofinen tutkimus nojaa ”kaikkien ihmisten jakamiin arvostelutaipumuksiin” (”judgemental tendencies shared by all people”) pikemminkin kuin empiirisen tutkimuksen tuloksiin (Snowdon 1990, 121–22). Grice ja varauksin Strawsonkin jakavat tämän käsityksen, mutta eräät myöhemmät kausaaliteoreetikot, kuten

[11] Snowdon on esittänyt myöhemmässä artikkelissaan ”Perceptual Concepts as Non-Causal Concepts” (2011) lisää erinäisiä perusteita, joista mainitsen seuraavat. Ensiksikin havaintoa koskevat verbit, kuten ”nähdä” ja ”kuulla”, eivät ole kausaalisia, toisin kuin esimerkiksi verbit ”leikata” ja ”kastella” (127–128). Toiseksi vaikka havainto olisikin kausaalisen informaation lähde – käytämme näköä päätelläksemme, että esimerkiksi valaistuksen muuttaminen vaikuttaa siihen, miten näemme objektit –, ei tästä seuraa, että havainnon käsite itsessään olisi kausaalinen (131–132). Kolmanneksi havainnon käsitteen ymmärtäminen ei edellytä sen oivaltamista, että havainnon kohde vaikuttaa meihin (135).

Robinson, ovat vapaamielisempiä. Olen taipuvainen seuraamaan tässä suhteessa jälkimmäisiä.

Snowdon (1990, 122) otaksuu, että havainnon käsitettä tutkitaan nimenomaan analysoimalla tätä käsitettä ja kiinnostuksen kohteena ovat käsitteen oikean käytön välttämättömät ja riittävät ehdot. Tämä tutkimus ei hänen mukaansa voi perustua yksinomaan empiirisiin argumentteihin. Hän ei onnistu kuitenkaan pitämään johdonmukaisesti kiinni ainakaan viimeisestä vaatimuksesta. Snowdonin mukaan näkemisen käsitteeseen sisältyy ”implisiittisesti” ajatus, ettei subjekti voi nähdä objektia miltä tahansa etäisyydeltä.[12] On epäselvää, mitä hän tarkoittaa puhuessaan implisiittisestä sisältymisestä. Vaikuttaisi kuitenkin siltä, että voimme käsittää näkemisen olevan riippuvaista etäisyydestä pelkästään hankkimamme kokemuksen nojalla. Siksi olisi outoa väittää, että kyseessä on kaikesta huolimatta jonkinlainen käsitteellinen välttämättömyys, joka voidaan todeta *a priori*, kuten hän edellyttää tuoreemmassa artikkelissaan.[13]

Snowdonin vaikeudet johtuvat hänen ahtaasta analyysikäsityksestään. Hänen mukaansa havainnon analyysin tulee koskea ihmisten yleisesti jakaman havaintokäsitteen käyttöehtoja. Tästä näkökulmasta hänen epäluulonsa kausaaliehtoa kohtaan on ymmärrettävä. Vaikuttaa kuitenkin siltä, ettei edes tästä näkökulmasta voida välttää tarkastelemasta, miten havainto faktisesti syntyy. Käsitteellinen analyysi näyttää näin edellyttävän jonkinlaista selitystä havaitsemisesta ilmiönä. Mutta tällöin ei ole enää hyviä perusteita torjua empiirisen tutkimuksen tarjoamaa apua. Siksi olisi järkevää luopua jäykästä erottelusta filosofisen tutkimuksen *a priori* -metodologian ja empiirisen tutkimuksen *a posteriori* -metodologian välille.[14] Ainakaan havainnon luonteen tutkimukseen erottelu ei vaikuta soveltuvan.

Mitä Snowdonin hahmottelemasta (joskaan ei puolustamasta) suhdeteoriasta sitten jää jäljelle? Näkemyksen houkuttelevimpana puolena voidaan pitää sen suoraviivaista selitystä, miten voimme havaita mielestä riippumattomia objekteja olemalla suhteessa niihin. Mikäli selitys pitäisi paikkansa, se auttaisi edelleen selittämään, miten onnistumme tekemään

[12] ”We could say that it is implicit in the concept of seeing that a subject cannot see an object at absolutely any distance. So the claim that there are such conceptual requirements can be detached from any link with CTV [the causal theory of vision].” (Snowdon 1990, 141)

[13] ”I shall assume […] that the idea of *analysing concepts* relates to what necessities about the concept’s application conditions can be established a priori” (Snowdon 2011, 123; alkuperäinen kursiivi).

[14] Olen tässä samaa mieltä kuin Williamson 2007, 1–7, joka kritisoi oletusta siitä, että filosofia voitaisiin erottaa kategorisesti metodologialtaan muista tieteenaloista. Tästä ei kuitenkaan seuraa, etteikö filosofiaa voitaisi harjoittaa ”nojatuolista käsin” pelkän ajattelun keinoin.

demonstratiivipronomineja sisältäviä väitteitä, kuten ”tuo kello on kaksi”.[15] Snowdonin mallissa on kuitenkin epäselvää, miten voisimme olla välittömässä suhteessa mielenulkoisiin objekteihin havainnon tapauksessa, kun hallusinaation tapauksessa pelkästään vaikuttaa siltä.[16] On myös epäselvää, onko suhdeteoria lainkaan yhteensopiva empiirisestä tutkimusta nousevien periaatteiden kanssa. Esimerkiksi Robinson (1994, 151–162) on argumentoinut, että samojen syiden on tuotettava samat vaikutukset. Jos havainnolla ja hallusinaatiolla on samantyyppinen neurofysiologinen syy, kyseisten tilojenkin täytyy olla samaa tyyppiä. Siksi on vaikea nähdä, miten ulkoinen objekti voisi tehdä havainnosta erityyppisen tilan kuin hallusinaatiosta.

Mainitut ongelmat johtuvat siitä, ettei Snowdon onnistu motivoimaan havaintosuhdetta objektiin. Mihin tämä suhde oikein perustuu? Vaikka Snowdon (1990, 142), kuten aiemmin mainitsin, sanoo näkemisen olevan tosiasiallisesti kausaalisuhde, hän ei kuitenkaan käytä tätä oletettua empiiristä tosiasiaa analysoidessaan havaintoa. Ilmeisesti hän olettaa, ettei primitiiviseksi tulkittua havaintokäsitettä tarvitse perustaa mihinkään. Silloin jää kuitenkin epäselväksi, miten aistihavainto eroaa havaintovirheistä ja hallusinaatiosta. Mikäli kausaalisuhde ei ole käsitteellinen totuus vaan pelkkä empiirinen tosiasia, meillä voisi olla jossakin vaihtoehtoisessa maailmassa aistihavaintoja ilman minkäänlaista kausaalisuhdetta objektiin. Näin ollen ero aistihavainnon, havaintovirheiden ja hallusinaatioiden välillä hämärtyisi, mikä on ongelmallista. Edelleen Snowdon näyttää pitävän suhdeteoriaa yhteensopimattomana kausaaliehdon kanssa. Osoitan seuraavassa, että yhteensopimattomuus koskee kuitenkin vain yhtä tapaa ymmärtää kausaalisuus, nimittäin humelaista tai sitä tarkistavaa kontrafaktuaalista traditiota. Mikäli luovumme tästä ymmärryksestä, suhdeteoria on mahdollista yhdistää kausaaliehtoon.

[15] Pisimmälle tätä argumenttia on kehittänyt Campbell 2002.

[16] Tällaista näkemystä hallusinaatiosta kutsutaan erheteoriaksi. Sitä puolustaa esim. Martin 2004, 71–74, jonka mukaan ainakin joissakin tapauksissa kyseisiltä tiloilta puuttuvat kokonaan fenomenaaliset ominaisuudet. Niissä on siis kyse siitä, että erehdymme näkevämme. Vaihtoehtoinen näkemys on, että hallusinaatiossa subjekti on suhteessa jonkinlaiseen aistivaikutelmaan (*sense datum*). Tästä vaihtoehdosta ks. esim. Robinson 1994, 151–62. Illuusio eli havaintovirhe vaatii kompleksisemman kuvauksen, sillä siinä aisteilla on ulkoinen objekti, mutta jotkin tai kaikki sen ominaisuudet näyttäytyvät erilaisina kuin havainnon tapauksessa. Esimerkiksi kirkkaaseen veteen upotettu suora airo näyttää taittuneelta, mutta sen väri havaitaan edelleen samana kuin airon ollessa vedenpinnan yläpuolella.

Suhdeteorian ja kausaaliehdon yhteensopimattomuus

Miksi suhdeteoria olisi yhteensopimaton kausaaliehdon kanssa? Ensiksikin voidaan vedota siihen, että mikään tapahtuma ei voi olla itsensä syy. Näin ollen olisi ristiriitaista ajatella, että objekti on havainnon konstituentti samalla, kun se aiheuttaa havainnon. Olisi siis ristiriitaista väittää havainnon osatekijän aiheuttavan kokonaisuuden. Niinpä mikäli havainnon objekti aiheuttaa havainnon, objekti ei voi olla määritelmällisesti havainnon konstituentti.

Toiseksi voidaan kiinnittää huomiota objektin ja havaitsijan väliseen kausaaliprosessiin. On luontevaa ajatella, että ulkoisen objektin vaikutus aistielimiin ja lopulta aivokuorelle ei ole mikään yksittäinen tapahtuma, vaan vaatii useita toisiaan seuraavia tapahtumia, jotka johtavat lopulta havaintoon. Tästä syystä olisi naiivia ajatella, että objekti olisi havainnon konstituentti. Miten olisi mahdollista, että tapahtumaketjun alkuun pannut tekijä olisi ketjun viimeisen lenkin konstituentti?

Edellä esitetyt perustelut nojaavat oletukseen, että kausaalisuhde vallitsee eri asioiden, tapahtumien tai tosiasioiden välillä. Havainnon kausaaliteoreetikot jakavat tämän oletuksen kriitikoidensa kanssa. Oletukseen on sitouduttu ikään kuin annettuna totuutena, koska se on ollut suosittu näkemys kausaatiota koskevassa yleisessä filosofisessa kirjallisuudessa. Kontrafaktuaalisen kausaation teoreetikko Lewis (1980) soveltaa sitä monien mielestä onnistuneesti havainnon analyysiin.

Yksi tämän lähestymistavan taustaoletus on, että pystymme erottamaan havainnon kausaalisen selittämisen kannalta relevantit tapahtumat tai tekijät sellaisista, joilla ei ole kausaalivaikutusta. Jälkimmäisiin kuuluvat sellaiset, joihin on viitattu kirjallisuudessa ”olosuhdetekijöinä” (*standing conditions*).[17] Niitä ovat näköhavainnon tapauksessa esimerkiksi valaistusolosuhteet ja toimivat silmät. Olosuhdetekijöiden lisäksi on vielä satunnaistekijöitä, jotka esiintyvät näköhavainnon yhteydessä mutta eivät määritä sitä. Kellon näkemisen tapauksessa tällainen tekijä on esimerkiksi se, että kello painaa puoli kiloa tai se on valmistettu Sveitsissä.

Edellä esitetyn erottelun valossa on johdonmukaista sanoa, että henkilö näkee hyllyllä olevan kellon, koska kello tuottaa näköhavainnon. Näin on siksi, että kellon värit ja muoto ovat kyseisessä tilanteessa kausaalisesti relevantteja tekijöitä. Olisi kuitenkin epätotta sanoa, että hän näkee kellon, koska huoneessa on riittävä valaistus, koska hänellä on terveet silmät tai koska kello painaa puoli kiloa. Tämä johtuu siitä, että huoneen valaistus, terveet silmät ja kellon paino eivät ole näkemisen kannalta kausaalisesti relevantteja tekijöitä, vaan olosuhde-

[17] Ks. esim. Grice 1961, 142–43.

tai satunnaistekijöitä. Yleisesti ottaen voitaisiin siis sanoa, että tapahtumaa E ja sen syytä C koskeva ilmaus ”E koska C” on tosi vain sellaisissa tapauksissa, jossa C on kausaalisesti relevantti tekijä. Muissa tapauksissa ilmaus ”E koska C” on epätosi.

Esitetty tulkinta rajaa koska-konjunktion vain yhdentyyppisiin tapauksiin, jotka kuuluvat aristoteelista terminologiaa käyttääkseni vaikuttavan kausaliteetin alaan. Tällainen rajaus on ongelmallinen. Ei ole nimittäin selvää, miksi meidän pitäisi kausaaliteoriaa luodessamme korjata näin tuntuvasti tavanomaista tapaamme ymmärtää koska-konjunktio. Tavanomaisen ymmärryksen valossa ei ole ongelmallista sanoa, että henkilö havaitsee kellon, koska huoneessa on riittävä valaistus tai koska hänellä on terveet silmät. Tässä koska-konjunktiota käytetään täysin luontevalla tavalla, joskin hiukan erilaisessa yhteydessä kuin virkkeessä ”Henkilö havaitsee kellon, koska kello aiheuttaa näköhavainnon”.[18]

Esitetyssä tulkinnassa on toinenkin ongelma. Vaikka hyväksyisimme koska-konjunktion vakiintuneen käytön radikaalin korjauksen, ei ole selvää, millä kriteereillä voisimme erottaa havainnon kausaalisen selittämisen kannalta relevantit tapahtumat ja tekijät sellaisista, joilla ei ole kausaalivaikutusta mutta jotka ovat muuten relevantteja. Ilman yleisiä kriteereitä esimerkkitapausten jakaminen annettuun kahteen luokkaan on enemmän tai vähemmän mielivaltaista.

Esittämäni kriittiset näkökohdat eivät osoita, että kontrafaktuaalinen kausaalikäsitys olisi sinänsä kestämätön filosofinen teoria. Ne kuitenkin osoittavat, että kyseistä teoriaa on vähintäänkin täydennettävä ottamaan huomioon kausaation kannalta tärkeät olosuhdetekijät. Esimerkit rohkaisevat kuitenkin tutkimaan, voisiko jokin vaihtoehtoinen kausaatiokäsitys ottaa kattavammin huomioon nämä tekijät ja soveltuisiko se paremmin havainnon analyysiin. Mikäli havainnon kausaaliehdon kriitikot ovat luopuneet ehdosta ottamatta selvää mahdollisesta vaihtoehdosta, heidän voi väittää toimineen asiassa liian hätäisesti. Hahmottelen seuraavaksi tällaista vaihtoehtoa ja esitän, että suhdeteoria voi sopia yksiin sen kanssa.

Suhdeteorian ja kausaaliehdon yhteensopivuus

Vaikuttaa luontevalta ajatella, että kullakin tapahtumalla voi olla varsin erilaisia syitä, jotka implikoivat erilaisia kausaalisuhteita. Viittasin artikkelin

[18] Aristoteelisesta näkökulmasta koska-konjunktiota käytetään ilmaisemaan vaikuttavan syyn ohella materiaalista, muodollista ja finaalista syytä. Ei ole mitään perusteita olettaa, että nämä neljä syytyyppiä kattaisivat kaikki konjunktion vakiintuneet käyttötavat.

johdannossa tähän näkemykseen kausaalisena pluralismina. Mikäli kausaalinen pluralismi pätee, ei ole välttämätöntä ajatella, että kausaalisuhteita on vain toisistaan erillisten singulaaritapahtumien tai -tekijöiden välillä. Tästä seuraa, että olisi mahdollista väittää ristiriidattomasti, että havainto on suhde havaitsijan ja objektin välillä ja että objekti on havainnon syy. Kutsun näitä kahta väitettä yhdessä kompatibilismiksi.

Itse asiassa Snowdon (1990, 125) hahmottelee kompatibilismin pääpiirteet eikä hän näe näkemyksessä mitään sisäistä epäkoherenssia. Hänen mukaansa saattaa olla välttämätön totuus, että suhteeksi ymmärretyn havainnon aiheuttaa sen objekti. Hän on oikeassa siinä, että tämä ehdotus poikkeaa radikaalisti Gricen aloittamasta kausaaliteorian perinteestä. Siinä missä Grice ja hänen seuraajansa analysoivat havainnon kahteen osaan, sisäiseksi ymmärrettyyn vaikutelmaan ja sen syyhyn, kompatibilismissa ei tehdä tällaista käsitteellistä erottelua. Aistihavainnossa ei ole erotettavissa mitään ”sisäistä vaikutelmaa”, vaan havaintokokemuksen nähdään rakentuvan suhteessa ulkoiseen objektiin. Snowdon (1990, 125) huomauttaa, että ehdotus vaatii tuekseen aivan erilaisen argumentin. Hän ei kuitenkaan usko, että mitään vakuuttavaa argumenttia voidaan esittää.

Snowdon saattaa olla tässä oikeassa. Mutta jos näin on, hän on sitä enemmän ennakkoluulonsa kuin systemaattisen tutkimuksen tuloksena. Hän ei nimittäin tee minkäänlaista yritystä kumota kompatibilismia; hän vain sysää sen syrjään. En pysty tässä yhteydessä horjuttamaan perusteellisesti Snowdonin vakaumusta. Väitän kuitenkin, että hänen torjumansa kompatibilismi voidaan muotoilla ristiriidattomasti ainakin yhden varteenotettavalta vaikuttavan kausaatiota koskevan teorian avulla: dispositionaalisen kausaatioteorian.[19]

Dispositionaalinen teoria näkee objektien ominaisuudet piilevinä, tilanneherkkinä kausaalisina voimina. Teoria pyrkii selittämään ennen kaikkea muutoksia, kuten ikkunalasin särkymistä kiven osuessa siihen tai lumen sulamista kevätauringon vaikutuksesta. Ajatus on, että vaikutuksen kohteena oleva asia kokee muutoksen agentin vaikutuksen tuloksena. Syytä ja vaikutusta ei käsitteellistetä tässä eri tapahtumiksi, vaan yhtä ja samaa muutosta selittävät eri tavoin syysuhteen aktiivinen ja passiivinen osapuoli.[20] Näkemiseen sovellettuna henkilö näkee kellon värin ja muodon, koska hänen näkökykynsä

[19] Valaiseva katsaus viimeaikaiseen aihetta koskevaan kirjallisuuteen on Mumford 2014.

[20] Tämä muotoilu saattaa edelleen vaikuttaa siltä, että muutoksen syy olisi tietyllä tavalla muutoksen osatekijä. Kriitikko saattaisi pitää tätä ristiriitaisena. Coope 2007, 123–29, vastaa nähdäkseni pitävästi tämäntyyppiseen vastaväitteeseen. Vaikka hän mainitsee artikkelinsa otsikossa vain Aristoteleen, hän tarkastelee toiminnan selittämistä yleisemmin ja kehittelee vaihtoehdon sellaiselle toiminnan analyysille, jossa syy ja vaikutus tulkitaan eri tapahtumiksi.

aktivoituu näiden ominaisuuksien vaikutuksen tuloksena. Se, että kellolla on tällaisia näkökykyyn vaikuttavia ominaisuuksia, selittää sen, miksi havainto koskee juuri kyseistä kelloa eikä esimerkiksi sen tuottanutta kelloseppää tai havaitsijan neurofysiologista tilaa.

En voi tässä yhteydessä käsitellä sen tarkemmin dispositionaalista teoriaa. Jätän esimerkiksi avoimeksi, miten värin vaikutus silmään eroaa sen vaikutuksesta peiliin tai seinään. Tämä on tietysti keskeinen aistimuksen syntyä koskeva kysymys. Yleisesti ottaen teorian etuna voi kuitenkin pitää sitä, ettei se jätä selittämättä havaitsijan suhdetta objektiin. Havaintosuhde ymmärretään tässä teoriassa perustaltaan kausaalisuhteeksi. Teoria kohtaa myös eräitä ilmeisiä haasteita. Yksi iso haaste on selittää, millä tavalla vaikuttaminen ja vaikutuksen kohteena oleminen muodostavat yhden muutoksen eivätkä kahta tai useampaa erillistä. Aristoteelisen perinteen edustajat ovat vastanneet haasteeseen esittämällä, että vaikuttaminen ja vaikutuksen kohteena oleminen muodostavat ykseyden, koska vaikuttaminen suhteutuu vaikutuksen kohteena olemiseen siten kuten aktuaalisuus potentiaaliseen. Tämä vastaus on kuitenkin kiistanalainen. Aika näyttää, onnistuvatko nykyteoreetikot tuottamaan selitysvoimaisempia käsitteitä vastatakseen haasteeseen.

On huomattava, että dispositionaalinen teoria koskee vain yhtä havaintoon liittyvää kausaalisuhdetta, nimittäin havaitsijan suhdetta objektiin. Vaikuttaa ilmeiseltä, että havainnossa on muitakin kausaalisuhteita, jotka muodostavat keskinäisiä riippuvuussuhteita. Olen muistuttanut edellä siitä, että havainto vaatii myös suotuisia olosuhteita, kuten sopivaa valaistusta ja terveitä silmiä. Väriaistimuksen laatuun ei vaikuta pelkästään objektin väri, vaan myös se, missä valaistuksessa se nähdään. Edelleen havaitsijan näkökyky vaikuttaa aistimuksen laatuun. Punavihersokeat eivät tunnetusti kykene erottamaan näitä kahta väriä toisistaan. Toisaalta vaikuttaa luontevalta sanoa, että voimme ”nähdä” objekteja erilaisten apuvälineiden, kuten kaukoputken, television tai mikroskoopin avulla. Tämä johdattaa kysymään, onko näkemisen käsite lopulta lainkaan yksiselitteinen. Joka tapauksessa on hyviä perusteita ajatella, että objektin ohella myös muut tekijät ovat olennainen osa näköhavainnon kausaalikuvausta. Kuvauksesta tulee näin huomattavasti monisyisempi kuin mitä kausaaliteoreetikot ovat perinteisesti olettaneet. Mutta näin pitääkin olla, jos käsitteen analyysi edellyttää meitä selittämään tutkimuksen kohteena olevan ilmiön luonteen.

Johtopäätös

Olen päätynyt näin käsitykseen, että tyydyttävä analyysi havainnon käsitteestä vaatii ottamaan huomioon useita erityyppisiä kausaalisia tekijöitä, joista osaa

on pidetty olosuhdetekijöinä. Niin kausaaliehdon kannattajat kuin heidän keskeiset kriitikkonsakin ovat nähdäkseni epäonnistuneet tässä. Keskityin tarkastelemaan erityisesti Snowdonin kritiikkiä kausaaliehtoa kohtaan. Osoitin, etteivät hänen perusteensa olettaa suhdeteoria yhteensopimattomaksi kausaaliehdon kanssa ole pitäviä. Näin on siksi, että hän on sitoutunut ongelmalliseen yleiseen kausaalikäsitykseen ja että hänen tulkintansa filosofisen analyysin luonteesta on liian ahdas. Vastaavanlaista kritiikkiä voitaisiin esittää Martinin introspektiivistä lähestymistapaa kohtaan, vaikka en sitä tässä yhteydessä tehnytkään. Näkemykseni mukaan kumpikaan ei onnistu ilman kausaaliehtoa perustelemaan uskottavasti, miten havainto voisi olla suhde havaitsijan ja objektin välillä. Esitin edelleen, että dispositionaalinen kausaaliteoria vaikuttaisi olevan lupaavin tapa selittää mainittua suhdetta, joskin olisi väärin olettaa, että se tarjoaisi kattavan selityksen. Mikäli esittämäni perusteet pitävät, havainnossa on muitakin kausaalisuhteita, jotka tyydyttävän analyysin tulee ottaa huomioon. Sen ratkaisemiseksi, mitkä kausaalisuhteet ovat relevantteja, vaaditaan empiirisen tutkimuksen tukea.

Helsingin yliopisto

Kirjallisuus

Arstila, V. & Pihlainen, K. (2009). ”The Causal Theory of Perception Revisited”, *Erkenntnis* 70, 397–417.

Campbell, J. (2002). *Reference and Consciousness.* Oxford: Oxford University Press.

Child, W. (2011). “Vision and Causal Understanding”, teoksessa J. Roessler et al. (toim.), *Perception, Causation, and Objectivity*. Oxford: Oxford University Press, 161–180.

Coope, U. (2007). “Aristotle on Action”, *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary Volume* 81, 109–138.

Grice, H. P. (1961). “The Causal Theory of Perception”, *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary Volume* 35, 121–152.

Hume, David. (2007). *A Treatise of Human Nature*. A Critical Edition. Vol. 1. Toim. D. F. Norton & M. Norton.Oxford: Clarendon Press.

Kail, P. (2014). “Efficient Causation in Hume”, teoksessa T. M. Schalz (toim.), *Efficient Causation: A History*. Oxford: Oxford University Press, 231–257.

Lewis, D. 1973. *Counterfactuals*. Oxford: Blackwell.

Lewis, D. (1980). “Veridical Hallucination and Prosthetic Vision”, *Australasian Journal of Philosophy* 58.3, 239–249.

Lowe, E. J. (2008). "Against Disjunctivism", teoksessa A. Haddock ja F. MacPherson (toim.), *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge*. Oxford: Oxford University Press, 95–111.

Martin, M. G. F. (2004). "The Limits of Self-Awareness", *Philosophical Studies* 120, 37–89.

Mumford, S. (2014). "Contemporary Efficient Causation: Aristotelian Themes", teoksessa T. M. Schmaltz (toim.), *Efficient Causation: A History*. Oxford: Oxford University Press, 317–339.

Robinson, H. (1994). *Perception*. London: Routledge.

Snowdon, P. (1981). "Perception, Vision, and Causation", *Proceedings of the Aristotelian Society* 81, 175–192.

Snowdon, P. (1990). "The Objects of Perceptual Experience", *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary Volume* 64, 121–150.

Snowdon, P. (2011). "Perceptual Concepts as Non-Causal Concepts", teoksessa J. Roessler et al. (toim.), *Perception, Causation, and Objectivity*. Oxford: Oxford University Press, 121–138.

Steward, H. (2011). "Perception and the Ontology of Causation", teoksessa J. Roessler et al. (toim.), *Perception, Causation, and Objectivity*. Oxford: Oxford University Press, 139–160.

Strawson, P. (1979). "Perception and its Objects", teoksessa G. MacDonald (toim.), *Perception and Identity*: *Essays Presented to A. J. Ayer with his Replies to them*. London: MacMillan, 41–60. Julkaistu uudelleen kokoelmassa P. F. Strawson, *Philosophical Writings*. Oxford: Oxford University Press, 125–145.

Williamson, T. (2007). *The Philosophy of Philosophy*. Oxford: Blackwell.

Havaintokokemusten kognitiivinen läpäisevyys

Valtteri Arstila

Filosofisessa keskustelussa havaintokokemusten sanotaan olevan kognitiivisten tilojen läpäisemiä, jos kognitiiviset tilamme – kuten uskomukset, toiveet ja omaamamme käsitteet – vaikuttavat havaintokokemusten sisältöön ilman välittäviä tekoja (kuten katseen kohdistamista objektin yhdestä osasta toiseen).[1] Esimerkkinä ilmiöstä on esitetty tilannetta, jossa katsomme kaksitulkintaista "ankka-jänis" -kuvaa ja ajattelemamme käsite "ankka" saa meidät näkemään kuvassa ankan (Churchland 1988). Toinen esimerkki mahdollisesta havaintokokemusten kognitiivisesta läpäisystä koskee väitettä, että havaintokokemuksemme muuttuvat omaamiemme käsitteiden myötä. Susanna Siegel (2006) on havainnollistanut tätä ajatusta esittämällä, että opittuamme männyn käsitteen, havaintokokemuksemme männyistä muuttuu ja pystymme erottamaan ne muista puista.

Vuosien varrella havaintokokemusten kognitiivisen läpäisevyyden avulla on pyritty selittämään useita eri tapauksia ja tuloksia. Tästä huolimatta ilmiön todellisuus on varsin kiistanalainen, eikä vielä olekaan esitetty yhtään yleisemmin hyväksyttyä kognitiivisen läpäisyn tapausta.[2] Tämä johtuu osaltaan siitä, että jokainen ehdotettu tapaus voidaan selittää myös ilman kognitiivista läpäisyä. Ankka-jänis -kuvaa koskevat havaintokokemuksemme esimerkiksi voidaan selittää olettamalla, että ankkaa ja jänistä katsoessamme kohdistamme tarkkaavaisuutemme kuvan eri osiin. Koska tämä vastaa tilannetta, jossa katsomme osaksi eri kuvaa, ei esimerkkiä pidetä kognitiivisen läpäisevyyden tapauksena (Stokes 2013). Sen sijaan nykyään esitetään, että kognitiivisessa läpäisevyydessä ero kahden havaintokokemuksen välillä ei saa johtua erosta tarkkaavaisuuden kohteessa. Männyn käsitteen oppimisen vaikutuksia koskevaa esimerkkiä taas on vastustettu väittämällä, että käsitteiden oppiminen muuttaa ainoastaan sitä, kuinka käsitteellistämme kokemuksemme, ei itse kokemusta (Macpherson 2012). Koska tässä tapauksessa kognitiivinen tila ei muuta kokemusta, ei tuo tila myöskään läpäise havaintokokemustamme.

[1] Käytän tässä termiä havaintokokemus laveasti viitaten ulkomaailmaa koskeviin havainto-kokemuksiin, joiden ei tarvitse olla veridikaalisia. Toisin sanoen havaintokokemukset sisältävät tässä merkityksessä myös illuusiot.

[2] Esimerkiksi Firestone ja Scholl (2016) väittävät viimeisten kahden vuosikymmenen aikana esitetyn 160 kandidaattia tapaukseksi, jossa kognitiivista läpäisyä tapahtuisi. He myös väittävät jokaisen kandidaatin olevan ongelmallinen.

Eri tapauksille annettujen vaihtoehtoisten tulkintojen myötä hyväksyttävän kognitiivisen läpäisevyyden tapauksen kriteerit ovat täsmentyneet ja keskustelun keskiöön on noussut tapauksille tarjottujen vaihtoehtoisten selitysten uskottavuus. Vähimmäisvaatimukseksi on muodostunut se, että kognitiivisen läpäisevyyden tulee olla vähintään yhtä uskottava selitys kuin jokin muu vaihtoehtoinen selitys. Usein jo uskottavan vaihtoehtoisen selityksen olemassaoloa on pidetty riittävänä kognitiivisen läpäisevyyden kieltoon, vaikka jälkimmäinen ehkä tarjoaisikin edellistä hieman uskottavamman selityksen (esim. Macpherson 2012; Stokes 2013). Tähän liittyen on hyvä huomata, että selkeää kriteeriä selitysten uskottavuudelle ei kuitenkaan ole määritetty. Implisiittisenä olettamuksena näyttäisi kuitenkin olevan, että vaihtoehtoisten tulkintojen uskottavuus määräytyy sen myötä, kuinka hyvin ne sopivat yhteen empiiristen tutkimustulosten kanssa. Esimerkiksi väite siitä, että valkoinen paperi näyttää henkilöstä värilliseltä pelkästään tarkkaavaisuuden asteen vuoksi, ei ole uskottava selitys, kun taas tarkkaavaisuuden voidaan uskottavasti ajatella selittävän ankka-jänis -kuvaan liittyvät kokemuksemme.

Tämän kirjoituksen tarkoituksena on kuvata uusi esimerkki mahdollisesta kognitiivisesta läpäisystä.[3] Tapaus, jolle väitän kognitiivisen läpäisyn olevan paras selitys, on Erickson ja Ericksonin (1938) tutkimus hypnoottisen suggestion vaikutuksesta värikokemuksiin. Hypnoottinen suggestio viittaa hypnotisoidulle henkilölle annettuun suggestioon (eli ehdotukseen) asioiden olevan jollain tavoin. Tämä tulee erottaa kehotuksesta kuvitella asioiden olevan jollain tavoin. Siinä missä hypnoottisessa suggestiossa henkilölle sanotaan esimerkiksi, että edessä oleva paperi on punainen, kuvittelussa (imaginaatiossa) henkilöä pyydetään kuvittelemaan paperin olevan punainen. Koehenkilön näkökulmasta tarkasteltuna ero näiden kahden välillä on se, että ensimmäisessä asioiden väitetään olevan tietyllä tavalla (näki koehenkilö asiat esitetyllä tavalla tai ei), kun taas jälkimmäisessä koehenkilö tietää, että asiat ovat toisin kuin miten heitä pyydetään niitä kuvittelemaan.

Ericksonien kokeiden keskeiset kohdat ovat seuraavat. Kokeen *ensimmäisessä* vaiheessa hypnotisoiduille koehenkilöille näytettiin tavallinen valkoinen paperi. Tämän paperin kerrottiin olevan kirkkaan punainen, vihreä,

[3] En siis käsittele, mitä esittelemästäni tapauksesta seuraa. Kysymyksen tekee merkittäväksi se, että havaintokokemusten kognitiivinen läpäisevyys pakottaisi meidät uudelleenarvioimaan – ja mahdollisesti jopa hylkäämään – vaikkapa viime vuosisadalla suositut ajatukset mielen modulaarisuudesta ja siitä, mikä rooli havaintokokemuksilla on uskomustemme oikeuttajana. Jos esimerkiksi uskomuksemme siitä, että näemme männyn voi saada aikaan sen, että jokin puu näyttää meistä männyltä, on epäselvää, kuinka tuo kokemus voisi toimia perusteena uskomukselle, että näemme männyn.

sininen tai keltainen – hypnoottisena suggestiona toimi esimerkiksi lause "näytän sinulle seuraavaksi punaisen paperin". Koehenkilöitä pyydettiin nyökkäämään, kun he näkivät paperin kuvatun värisenä. Koehenkilöiden nyökättyä ensimmäinen paperi laitettiin pois ja heille näytettiin toinen tavallinen valkoinen paperi. Tässä kokeen *toisessa* vaiheessa koehenkilöitä pyydettiin kertomaan sanallisesti minkä väriseltä jälkimmäinen paperi heille näytti. Kokeen *kontrollitehtävänä* käytettiin sana-assosiaatiotehtävää, jossa koehenkilöiden tulee kertoa vihjesanasta mieleen tuleva sana. Vihjesanoja oli sata ja ne sisälsivät termit "punainen", "vihreä", "sininen", "keltainen" ja "kirkas". Tämä tehtävä annettiin koehenkilöille ennen hypnoosia, hypnoosin aikana ja sen jälkeen. Kaikki edelliset tehtävät suoritettiin kahteen kertaan. Lopuksi koehenkilöiltä kysyttiin kunkin kokeessa mainitun värin vastaväriä. Toisin sanoen heiltä kysyttiin, mikä on vaikkapa punaisen vastaväri.

Ericksonien kokeiden tulokset olivat seuraavat: Ensinnäkin, neljä viidestä koehenkilöstä raportoi näkevänsä ensimmäisen paperin kuvatun värisenä. Tähän kului aikaa yhdestä kahteen minuuttiin. Yksi koehenkilö ei raportoinut näkevänsä esitettyä paperia värillisenä missään vaiheessa. Toisekseen, edelliset neljä koehenkilöä kuvasivat toisen paperin värillisenä (viides kuvasi paperin valkoisena). Jälkimmäisen paperin värin kuvattiin olevan poikkeuksetta ensimmäisen paperin väitetyn värin vastaväri. Jos siis ensimmäisen paperin väitettiin olevan punainen ja koehenkilö raportoi nyökkäämällä näkevänsä sen sellaisena, silloin hän kuvasi jälkimmäisen paperin vihreäksi (ja päinvastoin). Jos taas ensimmäinen paperi kuvattiin siniseksi, silloin jälkimmäisen paperin kuvattiin olevan keltainen (ja päinvastoin). Kolmannekseen, kontrollikokeet osoittivat, että yhdelläkään edellisestä neljästä koehenkilöstä ei ollut implisiittistä eikä eksplisiittistä tietoa kokeessa mainittujen värien vastaväreistä.

Havaintokokemusten kognitiivisessa läpäisevyydessä keskeistä on se, että kognitiivinen tila muuttaa havaintokokemuksemme sisältöä. Sikäli kuin neljä koehenkilöä todella näkivät ensimmäisen paperin värillisenä, tämä ehto näyttäisi täyttyvän heidän kohdallaan: Ensinnäkin, on uskottavaa ajatella, että hypnoottinen suggestio synnytti koehenkilöillä uskomuksen tai ajatuksen esitetyn paperin värillisyydestä – synnyttäväthän suggestiot ilman hypnoosiakin ajatuksia meissä kaikissa. Toisekseen, koehenkilöt raportoivat (nyökkäämällä) näkevänsä ensimmäisen paperin kuvatun värisenä. Siten hypnoottisen suggestion todennäköisesti synnyttämän kognitiivisen tilan ja havaintokokemuksen välillä on vahva yhteys: paperi raportoidaan sen värisenä kuin se suggestiossa kuvataan (eikä minkä tahansa värisenä). Koska ensimmäisen paperin värillisyys – siis se väri, mikä sillä näytti koehenkilöistä

olevan – riippui hypnoottisesta suggestiosta, yksinkertaisin selitys on se, että uskomus vaikutti koehenkilöiden havaintokokemukseen paperin väristä. Siten kyseessä olisi tilanne, jossa kognitiivinen tila läpäisee havaintokokemuksen.

Ensimmäiselle tulokselle voidaan kuitenkin tarjota myös yhtä uskottava vaihtoehtoinen selitys: Niin sanotun *arvostelmatulkinnan* mukaan kognitiiviset tilat (tässä tapauksessa hypnoottisen suggestion aikaansaama uskomus) eivät muuta kokemuksiamme, vaan ainoastaan sitä kuinka käsitteellistämme kokemuksemme. Tämä tulkinta kykenee selittämään Ericksonien kokeiden ensimmäisen tuloksen, sillä tulos ei erota todellista kokemusta raportoidusta kokemuksesta. Lisäksi tulkinta on uskottava, sillä on yleistä, että koehenkilöt vastaavat koetilanteissa ainakin jossain määrin valheellisesti miellyttääkseen kokeentekijää. Arvostelmatulkinta onkin yleinen syy kieltää kognitiivisen läpäisyn tapahtuvan erilaisissa tilanteissa (ks. esim. Macpherson 2012; Stokes 2013).

Arvostelmatulkinta ei kuitenkaan kykene selittämään uskottavasti toista tutkimustulosta. Tulkinta toki kykenee selittämään sen, että koehenkilöt kuvasivat jälkimmäisen paperin värillisenä – niinhän heitä pyydettiin tekemään. Ongelmallinen kohta tuloksissa on se, että koehenkilöt raportoivat jälkimmäisen paperin värin olevan poikkeuksetta ensimmäisen paperin vastaväri. Tämän tekee ongelmalliseksi se, että kontrollikokeiden perusteella koehenkilöillä ei ollut minkäänlaista käsitystä vastaväripareista: Jos koehenkilöt eivät omaa relevanttia tietoa vastaväripareista, olisi oletettavaa, että he raportoisivat toisen paperin olevan valkoinen, saman värinen kuin ensimmäinen paperi, tai he kuvaisivat sen väriä sattumanvaraisesti. Tästä poiketen jokainen koehenkilö, joka raportoi näkevänsä ensimmäisen paperin värillisenä, raportoi jälkimmäisen paperin värin olevan vastakkainen ensimmäiselle paperille kuvatun värin kanssa. Todennäköisyys sille, että tämä tapahtuisi sattumalta, on erittäin lähellä nollaa. Tämän vuoksi onkin uskottavinta, että koehenkilöt kuvasivat kokeen toisessa vaiheessa värikokemuksiaan, jotka olivat jostain syystä vastavärillisiä edelliselle paperille kuvatun värin kanssa. Jos kuitenkaan hypnoottinen suggestio ei muuttanut värikokemuksia kokeen ensimmäisessä vaiheessa, jää selittämättä se, miksi pelkkä valkoisen paperin katsominen toisessa vaiheessa synnyttäisi värikokemuksia ja vieläpä vaihtelevia sellaisia.

Ericksonien kokeiden toista osaa koskevat tulokset voidaan kuitenkin selittää vetoamalla jälkikuvien syntymiseen värikokemuksissamme: Kun katsomme jotain värillistä ärsykettä, kuten punaista paperia, värinäkö-järjestelmämme adaptoituu ärsykkeeseen. Katsoessamme tämän jälkeen esimerkiksi valkoista seinää, osa näkökentästä näyttäytyy ensimmäisen

ärsykkeen vastavärisenä (vihreänä). Toisin sanoen näemme edellä esitetyn ärsykkeen jälkikuvan. Jos oletamme Ericksonien koehenkilöiden kokeneen ensimmäisenä näytetyt paperit värillisinä, on varsin mahdollista, että kokemukset synnyttivät jälkikuvan. Ensinnäkin, efektin tapahtumiseen kului minuutista kahteen, mikä on riittävä aika värinäköjärjestelmälle adaptoitua kokemukseen ensimmäisen paperin värillisyydestä. Toisekseen, ajatus siitä, että illuusiot ja hallusinaatiot voivat synnyttää jälkikuvia, on uskottava myös empiiristen tutkimusten valossa (esim. Oswald 1957; Webster 2015). Tämän selityksen mukaan koehenkilöt siis kokivat ensimmäisen paperin värillisenä ja paperin vaihtuessa toiseksi he kokivat jälkikuvan, jonka värin he sitten raportoivat kokeen toisessa vaiheessa. Koska tapauksessa oli kyse normaalista värinäköjärjestelmän toiminnasta, ei koehenkilöiden tarvinnut tietää mitään vastaväripareista voidakseen kuvata jälkimmäisen paperin värin ensimmäisen paperin värille vastakkaisena.

Toisin sanoen, jos oletamme koehenkilöiden nähneen ensimmäisen paperin värillisenä, on jälkimmäisen paperin näennäinen väri helppo selittää normaalina värinäköjärjestelmän toimintana. Koska koehenkilöt yksinkertaisesti raportoivat värikokemuksiaan, eivät uskomuksiaan, välttää selitys koehenkilöiden vastaväripareja koskevien tiedon puutteiden synnyttämät ongelmat. Selitys edellyttää kuitenkin sitä, että hypnoottisen suggestion synnyttämät ajatukset voivat vaikuttaa havaintokokemustemme sisältöön. Toisin sanoen, että kognitiiviset tilat voivat läpäistä havaintokokemuksemme.[4]

Turun yliopisto

Kirjallisuus

Arstila, V. (2017). ”Cognitive penetration, hypnosis and imagination”, *Analysis* 77 (1), 3–10. http://doi.org/10.1093/analys/anx048

Churchland, P. M. (1988). “Perceptual Plasticity and Theoretical Neutrality: A Reply to Jerry Fodor”, *Philosophy of Science*, 55 (2), 167–187.

Erickson, M. & Erickson, E. (1938). “The hypnotic induction of hallucinatory color vision followed by pseudo-negative after-images”, *Journal of Experimental Psychology*, 22 (6), 581–588.

[4] Tämä artikkeli on ensimmäinen osa kirjoituksestani (Arstila 2017). Kirjoituksen jälkimmäisessä osassa esitän valvesuggestion, eli valveilla olevalle henkilölle annetun suggestion, voivan myöskin aikaansaada havaintokokemuksemme läpäiseviä kognitiivisia tiloja.

Firestone, C. & Scholl, B. J. (2016). "Cognition does not affect perception: Evaluating the evidence for "top-down" effects", *Behavioral and Brain Sciences*, 39, e229. http://doi.org/10.1017/S0140525X15000965

Macpherson, F. (2012). "Cognitive Penetration of Colour Experience: Rethinking the Issue in Light of an Indirect Mechanism", *Philosophy and Phenomenological Research*, 84 (1), 24–62.

Oswald, I. (1957). "After-images from retina and brain", *Quarterly Journal of Experimental Psychology*, 9 (2), 88–100. http://doi.org/10.1080/17470215708416225

Siegel, S. (2006). "Which properties are represented in perception?", teoksessa T. Szabo Gendler & J. Hawte (toim.), *Perceptual Experience*. Oxford: Oxford University Press, 481–503.

Stokes, D. (2013). "Cognitive Penetrability of Perception", *Philosophy Compass*, 8 (7), 646–663.

Webster, M. A. (2015). "Visual adaptation", *Annual Review of Vision Science*, 1 (1), 547–569. http://doi.org/10.1007/bf00535812

Havainto, ympäristö ja käsitteellisen ja ei-käsitteellisen rajapinnat havainnossa

Simo Oinas

Johdanto

Mielensisäisen ja mielen ulkoisen maailman erottaminen toisistaan lienee yksi perustavanlaatuisimmista kategorisista erotteluista. Filosofian historiasta on löydettävissä suuri määrä erilaisia näkemyksiä siitä, kumpi näistä on ensisijainen suhteessa toiseen. Monet näkemykset eroavat siinä, ajatellaanko mielen ja maailman välillä olevan kuilua tai kuinka suuri tämän kuilun ajatellaan olevan. Useissa näkemyksissä erityisesti havaintokokemus toimii mielen ja maailman välittäjänä.

Tässä artikkelissa keskityn juuri havaintokokemukseen sekä mielen ja maailman että käsitteellisen ja ei-käsitteellisen rajapintana. Koska tarkasteluni kohteena ovat erityisesti representationalistiset näkemyksiä havainnon luonteesta, rajoittuu tarkasteluni pääosin viime vuosikymmenien analyyttisesti painottuneeseen mielen- ja havainnonfilosofiaan. Kuten analyyttisessä havainnonfilosofiassa yleensä, keskityn erityisesti näköaistiin ja sille ominaisiin kysymyksiin sekä esimerkkeihin. Tarkastelen näköhavainnon yhteyttä havaitsemisen ympäristöön kahdessa eri mielessä: siinä miten havainnon kohteet erottuvat taustastaan ja siinä miten tulkinnat havainnon ympäristöstä vaikuttavat tapaan, jolla havaintomme representoivat maailmaa. Huomiot havainnon ympäristön vaikutuksista puolestaan esittävät omat haasteensa juuri käsitteille havaintorepresentaatioiden välittäjinä.[1]

Mieli, maailma ja representaatio

Mieltä ja maailmaa sekä näiden välistä havaintokokemusta voi käsitellä esimerkiksi niissä olevien entiteettien kautta. Maailmassa olevien entiteettien voidaan ajatella olevan vaikkapa yksilöolioita ja näiden ominaisuuksia tai asiaintiloja. Mielen entiteeteiksi voidaan laskea esimerkiksi ajatukset, toiveet, pelot, tunnetilat tai uskomukset. Osan mielensisällöistä voidaan myös ajatella

[1] Havaintokokemus mielen ja maailman rajapintana on keskeinen teema useille filosofian osa-alueille. Tämän lyhyen artikkelin puitteissa keskityn kuitenkin lähinnä analyyttisesti suuntautuneen havainnon- ja mielenfilosofian piirissä käytyihin keskusteluihin näköhavainnosta. Näin ollen suuri määrä muita havaintoa käsitteleviä filosofisia näkökantoja jää väistämättä käsittelyn ulkopuolelle.

koskevan tai olevan kohdistuneen joihinkin maailmassa oleviin olioihin tai asiaintiloihin, eli olevan intentionaalisia mielensisältöjä. Tällaisia ovat esimerkiksi uskomukset. Analyyttisessä filosofiassa, missä myös tiedon oikeutus on yksi keskeisistä teemoista, puhutaan usein havaintouskomuksista. Havaintouskomusten voidaan ajatella olevan muiden uskomusten tapaan luonteeltaan propositionaalisia asenteita. Uskomukset ovat tällöin johonkin propositioon kohdistuvia uskomus-asenteita, muodoltaan ”*S* uskoo, että *p*”, missä *p* on propositio – tässä tapauksessa vaikkapa lauseen ”lattialla on punainen pallo” ilmaisema propositio.

Entä millaisia ovat erityisesti havainnon entiteetit? Jos havainnon ajatellaan tarjoavan mielelle esityksen eli representaation maailmasta, puhutaan havainnon representationaalisesta sisällöstä. Puhtaan relationaalisessa näkemyksessä puolestaan havainnossa itsessään ei ole representaatiota maailmasta, vaan havainto tarjoaa mielelle suoran ja välittömän pääsyn maailmassa oleviin entiteetteihin. Vaikka relationaalinen näkemys vaikuttaisi tarjoavan selkeämmän epistemologisen oikeutuksen havaintouskomuksille, on myös representationaalisella havainnonsisällöllä mahdollista oikeuttaa havaintouskomukset. Yksinkertaisimmillaan representationaalisen sisällön voidaan ajatella olevan propositionaalista, jolloin havaintokin on vain yksi propositionaalinen asenne. Tällöin propositio *p* voidaan nähdä vastaavan maailmassa olevaa asiaintilaa, kuten sitä että lattialla on punainen pallo. Asiantilan havainnossa subjekti *S* tulee havaintoasenteeseen suhteessa propositioon *p* ja näin ”*S* havaitsee, että *p*”. Tämä puolestaan tarjoaa havainnon ja havaintouskomusten sisältöjen identtisyyden vuoksi suoran oikeutuksen subjektin havaintouskomukselle ”*S* uskoo, että *p*”. Näin ollen punaisen pallon havaitseminen oikeuttaa suoraan subjektin uskomuksen punaisesta pallosta lattialla.

Havainnon propositionaalista representaatiota vastaan on kuitenkin esitetty monenlaisia vasta-argumentteja. Osa näistä liittyy propositioiden riippuvuuteen käsitteistä. Kuten uskomus punaisen pallon lattialla olemisesta on riippuvainen käsitteiden *punainen* ja *pallo* omaamisesta, on propositionaalinen havaintokin riippuvainen representoitujen olioiden ja ominaisuuksien käsitteiden omaamisesta. Mikäli havaintojen representationaalinen sisältö on luonteeltaan propositionaalista, ei havainto-kokemus voi representoida mitään minkä käsitettä havainnon subjekti ei omaa. Konseptualismia eli ajatusta, että havaintojen sisällöt ovat propositionaalisia tai muutoin täysin riippuvaisia subjektin käsitteistä, on kritisoitu myös siitä että se tarjoaa heikonlaisesti selityksiä havainnon rikkaalta vaikuttavalle fenomenaaliselle luonteelle eikä kykene helposti selittämään virheellisten

havaintojen eli illuusioiden tai hallusinaatioiden yhteneväisyyksiä todenmukaiseen havaintoon. (Crane 2009.)

Konseptualismi ja nonkonseptualismi

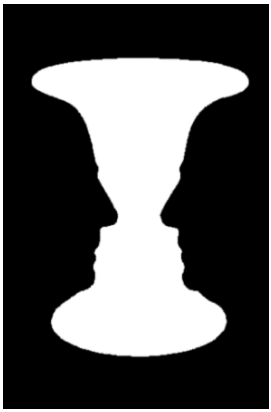
Yksi tunnetuimmista konseptualistisista näkemyksistä lienee John McDowellin *Mind and World* kirjassaan esittämä teoria. McDowellin näkemys nojautui mm. Wilfrid Sellarsin ajatukseen Annetun myytistä: Sellarsin mukaan ajatus havainnossa käsitteellistystä ja tulkintaa edeltävästä Annetusta on myyttinen ja olisi mahdotonta, että sellainen Annettu pystyisi oikeuttamaan tai tarjoamaan syitä omaksua minkäänlaisia havaintouskomuksia – McDowell tulkitsi tämän tarkoittavan, että kaiken havainnossa annetun on oltava jo valmiiksi käsitteellistettyä. (Sellars 1997 [1956]; McDowell 1994.) Tämän vuosituhannen puolella McDowell on kuitenkin muokannut kantaansa, ja *Mind and Worldissä* esittämänsä valmiiksi käsitteellistetyn propositionaalisen havainnon sisällön sijaan hän argumentoi intuitionaalisen sisällön puolesta. McDowellin mukaan intuitionaalisesti representoiva sisältö on käsitteellistettävissä, muttei välttämättä ole valmiiksi kokonaan havainnossa käsitteellistettyä. (McDowell 2008.) Tällöin, jos esimerkiksi lattialla oleva punainen pallo onkin biljardipallo, voi havainto pallosta sellaisena, miltä se havaitsijalle näyttää, olla riippumaton siitä, osaako havaitsija tunnistaa biljardipallot juuri biljardipalloiksi, erotuksena muunlaisista palloista tai palloista yleensä.

Konseptualismille vastakkaista kantaa eli näkemystä, jonka mukaan havaintokokemus välittää käsitteellisesti representoidun sisällön lisäksi – tai yksinomaan – havaitsijan käsitteistä riippumatonta sisältöä, kutsutaan nonkonseptualismiksi. McDowell on muiden ohella väittänyt, että representaatio on mahdollista vain käsitteiden kautta. Tim Crane on puolestaan esittänyt, että esimerkiksi maalauksissa tai piirroksissa on käsitteistä riippumatonta kuvallista representaatiota. (McDowell 1994; Crane 2009.) Ongelmallista nonkonseptualismille voi kuitenkin olla se, kuinka sovittaa yhteen havaintojen käsitteelliset ja ei-käsitteelliset sisällöt. Crane onkin erotellut havaintokokemuksen sisällöt fenomenaaliseen sisältöön, joka on havainnossa annettua, partikulaarista ja tulkinnasta ja käsitteistä riippumatonta, sekä semanttisiin sisältöihin, jotka ovat tavalla tai toisella, käsitteellisesti tai ei-käsitteellisesti fenomenaalista sisältöä tulkitsevia. Cranella mielen ja maailman välinen laadullinen muutos jää siis näiden kahden havaintotavan väliin. Valitettavasti Crane ei anna tarkempaa kuvausta näiden kahden sisältötyypin rajapinnasta eikä kuvaile näiden välillä tapahtuvaa tulkinnan luonnetta. (Crane 2013.)

Toisaalta Christopher Peacocke on esittänyt, että havainnolla on useampi kuin yksi representaation taso. Peacocken mukaan perustavanlaatuisin näistä on skenaariosisällön taso. Skenaariosisällöt koostuvat havaitsijan kolmiulotteisesta tilallisesta representaatiosta havaintonsa kohteista sijanteineen suhteessa toisiinsa ja havaitsijaan itseensä. Tästä seuraava taso on puolestaan protopropositionaalisten sisältöjen taso. Toisin kuin propositiot, protopropositiot representoivat yksilöoliota käsitteellisten kategorioiden sijaan tilallisissa ominaisuuksissa ja suhteissa, kuten samuudessa, erilaisuudessa tai orientaatiossa. Viimeisenä tasona Peacocke esittää käsitteellisen representaation tason, johon kuuluvat myös propositionaaliset sisällöt. Näin ollen Peacocken mallissa mielen, havainnon ja maailman välissä on useita erilaisia rajapintoja. Toisaalta jo skenaariosisällön voi ajatella koskevan havaitsijan spatiaalista tietoisuutta ympäristöstään ja olevan siten selkeästi mielen rajojen sisällä. Toisaalta taas skenaariosisältö on Peacocken omissa kuvauksissa selkeästi havaitun ympäristön luomus, eikä sen voi sanoa sisältävän minkäänlaista merkityksellistä tulkintaa. (Peacocke 1992, erityisesti luku 3.)

Havaintokokemuksen ympäristö ja taustaoletukset

Entä millä tavoin havainnon ympäristö on merkityksellistä mielen, havainnon ja maailman rajapintojen selvityksessä? Havaintokokemuksella voidaan epäilemättä sanoa olevan jonkinlainen tausta – osa maailmaa, joka ei ole varsinaisesti osa havainnon kohdetta tai kohteita, mutta vaikuttaa silti niiden havaintoon. Yksinkertaisessa mielessä objektin havaitseminen voi olla sitä, että objekti erotetaan taustastaan erilliseksi. Esimerkiksi oikealla olevassa Rubinin vaasina tunnetussa illuusiossa (kuva 1) on kaksi toisilleen vastakkaista mahdollisuutta objekti–tausta-erottelulle: valkoisen alueen ääriviivat voidaan tulkita joko valkoisen maljan ääriviivoiksi tai mustien kasvojen ääriviivoiksi.



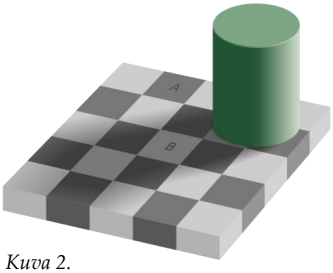
Kuva 1. (Lähde: Wikimedia Commons)

Rubinin vaasin tapauksessa, kuten monessa muussakin kaksitulkintaisessa illuusiossa, voimme varsin vapaasti vaihtaa havaittua ”aspektia” – sitä näemmekö kuvan maljana vai kasvoina. Toisaalta emme kuitenkaan ole vapaita tulkitsemaan kuvaa miten haluamme, vaan näemme ne joko kasvoina tai maljana – emme myöskään molempina yhtä aikaa. Näin ollen voisimme ajatella näiden hahmotustapojen vastaavan joitain kuvan itsensä ominaisuuksia

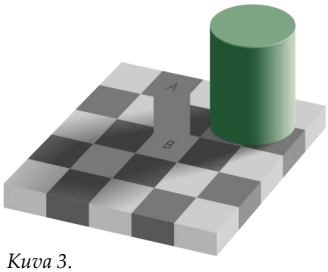
ja olevan siltä osin havaitsijan tulkinnasta riippumattomia. Toisaalta taas hahmon tunnistaminen maljaksi tai kasvoiksi on riippuvaista havaitsijan kyvystä ylipäätään tunnistaa maljoja maljoiksi tai kasvoja kasvoiksi, mikä useissa näkemyksissä on käsitteistä riippuvaista. Näistä syistä hahmontunnistus onkin pulmallinen havainnon rajapintojen selvitykselle: Hahmontunnistus on luonnollisesti riippuvainen havaitun objektin ominaisuuksista, mutta toisaalta myös havaitsijan kyvyistä ja käsitteistä. Ei ole myöskään vaikea kuvitella tilanteita, joissa kulttuuriset erot, esimerkiksi se, millaisiksi maljat tai kasvojenpiirteet ajatellaan, vaikuttavat hahmon tai objektin tunnistamisessa.

Ympäristön vaikutus värihavaintoon

Objektin taustastaan erottamisen ohella myös objektin havaituilla valaistusolosuhteilla ja -ympäristöllä on merkittävä vaikutus näköhavaintoon. Objektin näkeminen on riippuvaista aistielimiin saapuvasta, objektin heijastamasta tai tuottamasta valosta.[2] Valaistuksen vaikutus näköhavaintoon ei kuitenkaan ole usein aivan yksinkertaista. Normaalin näkökyvyn omaavilla ihmisillä on kyky havaita värejä moninaisista valaistusominaisuuksista riippumatta. Esimerkiksi tasaisen valkoista seinää katsoessa näyttäytyy seinä yleensä havaitsijalle tasaisen valkoisena riippumatta valaistuksen väreistä tai ympäristön luomista varjoista. Tätä ilmiötä kutsutaan värikonstanssiksi. Alla oleva Edward H. Adelsonin luoma ns. ruudukko-varjoilluusio havainnollistaa värikonstanssin vaikutuksen voimakkuutta: kuten oikeanpuoleisesta kuvasta (kuva 3) näkyy, ruudut A ja B ovat täsmälleen samanvärisiä, mutta värikonstanssin vaikutuksesta vasemmanpuoleisessa kuvassa (kuva 2) A näyttäytyy havaitsijalle selkeästi tummempana kuin B.



Kuva 2.
(Lähde: Wikimedia Commons)



Kuva 3.
(Lähde: Wikimedia Commons)

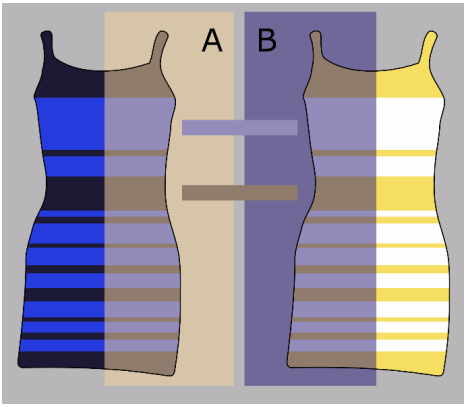
[2] Hallusinaatiot tai unennäkö eivät ole valosta riippuvaisia, mutta määritelmällisesti niillä ei myöskään ole varsinaisia rajapintoja havainnon ja maailman välillä. Näin ollen tämä artikkeli ei keskity niiden tarkasteluun. Visuaalisissa illuusioissa, jotka ovat pohjimmiltaan havaitun väärintulkintaa, voi valaistuksella olla suurikin merkitys.

Vaikka värikonstanssi mahdollistaa ihmiselle normaalin värien havaitsemisen, voi värikonstanssista vastaava havainnon mekanismi myös erehtyä ja harhaanjohtaa havaitsijaa. Usein näissä tapauksissa on kyse ruudukko-varjoilluusion tapaisista tarkoituksenmukaisista illuusioista. Toisinaan taas värikonstanssin harhaanjohtava vaikutus on tahatonta, kuten helmikuussa 2015 erityisesti internetissä suurta huomiota saaneessa ”the dress” nimellä tunnetussa kuvassa.[3] Kuva sai aluksi huomiota sosiaalisissa medioissa ja huomioitiin pian myös lehdistössä. Kuvan kohteena on vaakaraidallinen kaksivärinen mekko. Poikkeuksellista kuvassa on se, että mekon värit voidaan havaita toisistaan hyvin poikkeavilla tavoilla ja kuten Rubinin vaasin tapauksessa, nämä havaitsemistavat ovat toisensa poissulkevia. Valtaosa ihmisistä näkee ylivalottuneessa kuvassa olevan mekon joko sinisenä ja mustana tai vaihtoehtoisesti valkoisena ja kultaisena.[4] Eroavaisuudet havaituissa väreissä johtuvat tässä tapauksessa erilaisista valaistus-ominaisuuksien tulkinnoista. Mikäli mekko nähdään kirkkaan kellertävän valon valaisemana, se nähdään sini-mustana, jos puolestaan mekko nähdään sinertävän valon valaisemana, se nähdään valko-kultaisena. Rubinin vaasista poiketen ja ruudukko-varjoilluusion tavoin värien tulkinta sini-mustaksi tai valko-kultaiseksi vaikuttaa olevan tahdosta riippumatonta. Toisaalta taas kuvalle on olemassa ainakin kaksi varsin erilaista tulkintaa, ja nämä ovat jonkinlaisten taustaoletusten tai kontekstitulkintojen varassa.

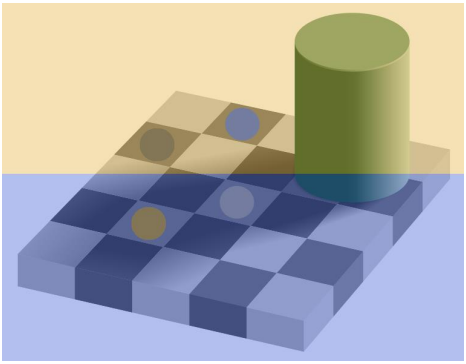
Alla olevat kuvat havainnollistavat miten nämä tulkinnat muodostuvat eri valaistustulkinnoissa: jos tulkitsee mekon valaistuksen kellertäväksi (A) näyttäytyvät värit sinisenä ja mustana, mutta jos tulkitsee valaistuksen sinertäväksi (B) näyttäytyvätkin samat värit valkoisena ja kultaisena (kuva 4). Kuvassa värien samuuden voi tarkistaa vertaamalla niitä mekkojen keskellä oleviin palkkeihin. Saman vaikutelman voi havainnollistaa myös kohteesta riippumatta ruudukko-varjoilluusion muunnelmalla: kellertävällä pohjalla olevat pisteet ovat samanväriset sinertävällä pohjalla olevien kanssa (kuva 5).

[3] Julkaisuteknisistä ja tekijänoikeudellisista syistä kuvaa ei ole julkaistu tämän artikkelin yhteydessä. Kuva on vapaasti nähtävissä internetissä, esimerkiksi URL=<https://www.independent.co.uk/news/weird-news/white-and-gold-or-blue-and-black-the-dress-has-confused-the-internet-but-science-has-the-answer-10074228.html>

[4] Lafer-Sousan, Hermannin ja Conwayn (2015) artikkelissa n. 57 % vastaajista näki mekon sini-mustana ja n. 30 % valko-kultaisena. Kolmanneksi yleisin oli sini-ruskea (n. 11 %), muiden kuvausten ollessa marginaalisia (n. 2 %). Pieni osa vastaajista raportoi havaitsemiensa värien vaihtuneen jossain vaiheessa eri katsomiskertojen välillä. Witzelin, Raceyn ja O’Reganin (2017) sekä Wallischin (2017) artikkeleissa valko-kultaiseksi havaitsijoita oli enemmän kuin sini-mustaksi havaitsijoita, mutta muuten tulokset olivat vastaavia.



Kuva 4. (© Kirjoittaja)



Kuva 5. (Lähde: Wikimedia Commons, oma muokkaus)

Kuten Rubinin vaasissa hahmojen suhteen, the dress -esimerkissä värien tunnistaminen vaikuttaisi olevan riippuvaista havaitsijan kyvystä tunnistaa värejä ja erot riippuvaisia vaihtoehtoisista tulkinnoista, joita tämä kyky havaitsijalle tarjoaa. Hahmojen tulkintaa jonkin käsitteen tai kategorian alaisiksi on usein mahdollista myös lohkoa osiin ja selittää huomion kautta: Kun tietyt osat Rubinin vaasista tunnistetaan maljan kulho-osaksi tai jalaksi, havaitaan kuvio maljana. Vaihtoehtoisesti, kun Rubinin vaasin ääriviivat tunnistetaan otsan, nenän tai huulien ääriviivoiksi, havaitaankin kuvio kasvoina. Eri aspektien näkemistä voidaan Rubinin vaasin tapaisissa hahmon ja taustan tunnistamiseen nojaavissa illuusioissa selittää huomion keskittymisellä eri kohtiin kuvaa. Erot huomiossa voivat selittää myös eri hahmojen näkemisen erilaiset fenomenaaliset sisällöt, eikä huomioon nojaaminen edellytä, että havainnossa olisi varsinaista sisällöllistä tulkintaa. Samankaltainen lohkominen tai huomioon turvautuminen on kuitenkin haastavaa the dress -esimerkissä. Värihavainnot eivät vaikuta lohkoutuvan värien komponenttien havaintoon,

eikä eri väritulkinnoissa näytä olevan erillisiä osia, joista yksittäinen värihavainto koostuisi. Huomiokin epäilemättä kohdistuu samoihin värillisiin kohtiin kuvassa. Ainoa eroavaisuus havaintotavoissa vaikuttaisi olevan yleisten valaistusominaisuuksien tulkinnassa ja tämän suorassa vaikutuksessa havaittuihin väreihin.

Värihavainnon käsitteellisyyden ongelma

Voiko siis värihavainnossa olla kyse jonkin havainnossa annetun käsitteellistämisestä? Jos käsitteellisiksi kyvyiksi havainnossa lasketaan kaikki ne tavat, joilla havainnon partikulaarisia sisältöjä voidaan strukturoida yleisempien kategorioiden alaisiksi, niin värihavainto värikonstansseineen epäilemättä lukeutuu tällaiseksi. Käsitteellisyys näyttäisi kuitenkin tällöin eroavan konseptualistien kuten John McDowellin käsitteellisyydestä: McDowellille olennaisinta käsitteellisessä sisällössä on sen suora yhteys havaitsijan kykyyn tarjota havainnon sisällöt suoraan rationaalisina perusteina havaintouskomuksille. Värikonstanssin näkökulmasta värien havainto on kuitenkin jotain sellaista, jonka perusteisiin havaitsijalla ei ole suoraa introspektiivistä pääsyä. Vaikka värihavainnossa tapahtuisi tulkintaa, värihavainnot vaikuttavat havaitsijalle tulkinnasta vapailta, emmekä ole vapaita luopumaan tästä tulkinnasta – emmehän kykene näkemään maailmaa ilman värejä.

Konseptualisteille yleinen ajatus samaistaa havainnossa toimivat käsitteet pelkiksi propositioiden komponenteiksi koituu näin konseptualismille ongelmalliseksi, eikä tarjoa tyydyttävää selitystä the dress -esimerkin tapaisille havainnoille. Mikäli värikäsitteet strukturoivat havaintoamme, eivät nämä käsitteet luultavasti ole niin yksinkertaisia kuin mitä termit sininen, musta, valkoinen tai kultainen antaisivat ymmärtää. Värikäsitteisiin liittyy myös implisiittisiä oletuksia ympäristön vaikutuksesta havaintoon, eikä käsitteiden ja ympäristön vaikutus ole välttämättä havainnossa selkeästi toisistaan erotettavissa. Mahdollisten värirepresentaatioiden määrää kokemuksessa ei myöskään ole syytä rajoittaa havaitsijan rajalliseen kielelliseen käsitteistöön.

Avicennalainen ratkaisu

Avicennalainen ajatus abstraktiosta voisi olla yksi hedelmällinen tapa hahmottaa havainnossa eri tasoilla tapahtuvaa tulkintaa tai käsitteellistämistä. Avicennan *Kitab al-najatissa* esittämässä näkemyksessä havaintokokemus muodostuu maailmaa havaitsevien ulkoisten aistien lisäksi myös sisäisien aistien kautta. Nämä aistit ovat hierarkkisesti järjestäytyneitä ja niistä

korkeimmat ovat abstrakteja ideoita havaitsevat intellektin osat. Hierarkian pohjalla olevat eläinsielun ulkoiset aistit havaitsevat kuitenkin aina partikulaareja, ja vasta aistikykyjen välillä tapahtuva abstraktio mahdollistaa muotojen, intentioiden ja lopulta puhtaiden ideoiden havaitsemisen. Cristina D'Anconan mukaan Avicennan näkemyksessä havaintotieto puhdistuu vähitellen näiden aistikykyjen välisen hierarkkisen abstraktion kautta. Ensiksi havaittu muoto välittyy ulkoisilta sisäisille aisteille ja irtautuu näin partikulaareista. Eläimille ja ihmisille yhteisten kuvittelu- ja arvostelmakykyjen yhteydessä havaitut muodot jalostuvat myös sellaisiksi merkityksiksi, joita ulkoiset aistit eivät ole välittäneet: Lammas voi nähdä suden vihamielisyyden tai ihminen hunajan makeuden. Nämä arvostelmat voivat kuitenkin viedä harhaan ilman ihmiselle ominaisen intellektin ohjausta. Vasta tässä ohjauksessa kuvittelusta voi tulla inhimillistä ajattelua ja arvostelmista intellektin järjen mukaista. Vaikka abstraktio toimii Avicennan näkemyksessä eri havaintokykyjen välittäjänä, abstraktion roolit eri havaintokykyjen välisissä havainnon muutoksissa ovat monipuolisia. Abstraktiota ei olisi näin ollen syytä rajata pelkäksi konkreettisesta abstraktiin suuntautuvaksi ontologiseksi abstraktioksi vaan myös partikulaarisesta informaatiosta yleisempään suuntautuvaksi episteemiseksi abstraktioksi. (D'Ancona 2008; Black 2000; Ibn Sina 1952.) Mielenkiintoisesti näin Avicenna tarjoaa selkeän selityksen mielen, havainnon ja maailman rajapinnoille: pelkän havainnossa annetun vastaanottamisen lisäksi havaintokykyjen välillä tapahtuu vähittäistä abstraktiota yksinkertaisesta muodon tunnistuksesta aina intellektin ideoiden havaitsemiseen.

Hierarkkinen abstraktio luo myös uudenlaisen näkökulman havainnossa tapahtuvaan tulkintaan. Hierarkkisen abstraktion mallissa tulkinnan mekanismi olisi sama, olipa kyse yksinkertaisten muotojen ja värien havainnoista tai yleisempien asiaintilojen havainnoista. Näissä havainnon sisällöt olisivat vain eri astein abstraktion jalostamia. Tällaisessa kuvassa havainto mielen ja maailman rajapintana ei olisikaan selkeärajainen, eikä havainnon ja kognition välille olisi mahdollista tehdä yksiselitteistä jaottelua. Havainnon sisältöjen jaottelu joko käsitteellisiin ja ei-käsitteellisiin sisältöihin olisi puolestaan jokseenkin turhaa, sillä kyse olisi vain rajanvedosta abstraktion moninaisissa aste-eroissa.

Jyväskylän yliopisto

Kirjallisuus

Black, Deborah (2000). ”Imagination and Estimation: Arabic Paradigms and Western Transformations”, *Topoi* 19, 59–75.

Crane, Tim (2009). ”Is Perception A Propositional Attitude?”, *The Philosophical Quarterly* 59 (236), 452–469.

Crane, Tim (2013). ”The Given”, teoksessa, J. Schear (toim.), *Mind, Reason and Being-In-The-World: The McDowell-Dreyfus Debate*. London: Routledge.

D’Ancona, Cristina (2008). ”Degrees of Abstraction in Avicenna: How to combine Aristotle’s De Anima and the Enneads”, teoksessa, S. Knuuttila & P. Kärkkäinen (toim.), *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy.* Springer, 47–71.

Ibn Sina (1952). *Kitab al-najat*, kääntäjä F. Rahman, teoksessa *Avicenna’s Psychology: An English Translation of Kitab al-Najat, Book II, Chapter VI with Historical-philosophical Notes and Textual Improvements on the Cairo Edition.* Oxford: Oxford University Press. (Alkuperäisteos kirjoitettu n. 1014–1020.)

Lafer-Sousa, Rosa, Hermann, Katherine L. & Conway, Bevil R. (2015). ”Striking individual differences in color perception uncovered by ‘the dress’ photograph”, *Current Biology* 25, R545–R546.

McDowell, John (1994). *Mind and World*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

McDowell, John (2008). ”Avoiding the Myth of the Given”, teoksessa, J. Lindgaard (toim.), *John McDowell: Experience, Norm, and Nature*. Oxford: Blackwell Publishing, 1–14.

Peacocke, Christopher (1992). *A Study of Concepts*. Cambridge, MA: MIT Press.

Sellars, Wilfrid (1997 [1956]). *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Siegel, Susanna (2010). ”The Contents of Perception”, teoksessa E. N. Zalta (toim.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition). https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/perception-contents/

Wallisch, Pascal (2017). ”Illumination assumptions account for individual differences in the perceptual interpretation of a profoundly ambiguous stimulus in the color domain: ‘The dress’”, *Journal of Vision* 17(4):5, 1–14.

Witzel, Christoph, Racey, Chris & O’Regan, J. Kevin (2017). ”The most reasonable explanation of ‘the dress’: Implicit assumptions about illumination”, *Journal of Vision* 17(2):1, 1–19.

Havainto tunnistamisena

Mika Suojanen

Havainnon ja erityisesti tämän sisällön on väitetty olevan käsitteellistä (Brewer 1999, 2005; McDowell 1994). Esimerkiksi jos en ymmärrä Pariisin käsitettä, niin en havaitsisi Pariisin kaupunkisiluettia lentokoneesta; tai jos en tunne kanadantuijaa yleisesti, niin en olisi tietoinen tällaisen havupuulajin yksilöstä näkökentässäni. Käyttämällä yksittäisiä esimerkkejä objektin piirteistä ja muistin roolista objektin havainnossa kyseenalaistan tässä artikkelissa, että havainto sisältöineen on käsitteellistä ja että havaintotunnistaminen perustuu käsitteisiin. Ensin esittelen lyhyesti John McDowellin ja Bill Brewerin perusteita sille, miksi käsitteet ovat välttämättömiä havainnolle. Sitten tuon kokemusperäisiä esimerkkejä käyttäen esille, että havainto tunnistustapahtumana perustuu pikemminkin havaittavaan kohteeseen. Kuitenkaan havaittavan kohteen piirteet eivät vaikuta olevan riittäviä kohteen tunnistamiselle, vaan objektin havaintotunnistus edellyttää myös havaitsijan muistia. Tavoitteenani on luoda uudenlaista, teoreettista tutkimussuuntaa, jossa tarkastelen objektin havaintoa yhdessä muistin kanssa.[1]

Kun havaitsija aistii ja alkaa tarkastella jotain yksityiskohtaa ”aistimateriaalista”, niin tätä tarkastelua kutsun havainnoksi. Hyväksyn mielekkäänä psykologiassa tehdyn eron aistimisen ja havainnon välillä. Havainto ikään kuin ”tekee ymmärrettäväksi” aistimukset. (Ks. Psychlopedia.) Esimerkiksi aistia tulen lämpö on eri asia kuin havaita olevansa lähellä tulta; aistia jäätelön makeus on myös eri asia kuin havaita jäätelö suklaanmakuiseksi. Samoin niin sanottu missä-havainto eroaa mitä-havainnosta: kun kävelee aamuruuhkassa ja väistelee vastaantulijoita, niin ei tarvitse käsittää, mitä havaitsee; voi vain paikantaa mielessään havaintokohteiden sijainnit. Mitä sitten havaitsen, kun olen jotain havaitsemassa, on haasteellisempi tapaus. Mitä oikeastaan tapahtuu, kun tunnistan äänen lentokoneeksi ääneksi tai kun huomaan vastaantulijan vanhaksi työkaverikseni? Tarvitseeko minun ymmärtää lentokoneen käsite, jotta havaitsisin lentokoneen? Pitääkö minun ymmärtää erisnimeen ”Kaisa” liittyviä määräisiä kuvauksia, jotta tunnistan vastaan tulijan Kaisaksi?

[1] En ota tässä kirjoituksessa kantaa havainnon kohteen paikkaan mielen ja ulkomaailmaan janalla. Havaitessamme yleensä tarkkailemme, mittailemme katseella tai kuulostelemme jotakin, olkoon se jokin sitten ulkoinen, fysikaalinen esine tai mielensisäinen ilmiö tai jotain siltä väliltä.

Havainnon sisältö on käsitteellistä

Filosofiassa on ollut tapana etsiä perustavia elementtejä, jotka eivät edellytä perusteita tai joita ei tarvitse johtaa jostain toisista käsitteistä. Minulla on sellaisena perustana tosiasia, että *asioita ilmenee havainnossa*, mikä on selviö; se ei ole teoriaa eikä kielen käyttöä. Selvästi ilmenee esineitä, värejä ja ääniä, tuoksuja ja kovuutta allani. Mitä näistä ilmenemismuodoista voidaan johtaa, on toinen asia. Havainnon käsitteellisyys liittyy filosofiassa enemmän havainto-kokemuksen sisällön ei-käsitteellisyyteen tai käsitteellisyyteen ja empiirisiin uskomuksiin kuin havaittavan kohteen tunnistamiseen (ks. esim. Siegel 2016). Kuitenkin voimme kysyä, perustuuko olion tunnistaminen tietyksi olioksi oliota vastaavan käsitteen käyttöön? Päättely hurisevan äänen ilmenemisestä lentokoneen ilmenemiseen edellyttäisi tällöin lentokoneen käsitettä. Se, että havaitsemme tutun ihmisen, edellyttäisi myös käsitteiden käyttöä.

Jos siis havainto edellyttää käsitteitä, niin oikean käsitteen käytöstä voidaan *johtaa* seuraavaa: 1) asian ilmeneminen tai tunnistaminen käsitteen ilmaisemaksi olioksi ja 2) asioiden ilmeneminen havainnossa. Jos en ymmärrä lentokoneen käsitettä, niin en voi päätellä lentokoneen ilmenemistä tai tunnistaa lentokonetta. Toiseksi jos en ymmärrä lentokoneen käsitettä, niin en voi päätellä asioiden, objektien ilmenemistä. Esimerkiksi ääni kuuluu. Kun lentokoneen käsite tulee mieleeni, niin saman tien havaitsen lentokoneen, tunnistan äänen lentokoneeksi tai ajattelen ”Lentokonehan se kuuluu ylhäällä”. Näin ollen oliota ei voi tunnistaa lentokoneeksi ilman, että mielessään ymmärtää lentokoneen käsitteen. Lisäksi tuo perususkomukseni ”Asioita ilmenee havainnossa” olisi väärä lähtökohta, koska havainnon sisältö ”asioita ilmenee” on *aina* käsitteellistä tässä opissa.

On edelleen filosofeja, kuten McDowell ja Brewer, joiden mukaan aistikokemus on peruste empiirisille väitteille vain, jos aistikokemuksella on käsitteellinen sisältö (Brewer 2005). Esimerkiksi jonkin vihreän sävyn kokeminen edellyttää tämän vihreän sävyn käsitettä. He pyrkivät todistamaan, että havaintotilan representaatiosisältö on sama kuin empiirisen väitteen sisältö. McDowell perustelee väitettä siten, että koska väite havainto-kokemuksesta ei tuo mitään uutta sisältöä, niin havaintokokemus on sisällöltään käsitteellinen (1994, 48–9). Brewer jatkaa, että demonstratiivi-värikäsitteet ovat värikokemusten ainesosia (2005, 9–10). Hän esittää esimerkkinä värisävystä: ”… like ’that R shade’, said or thought whilst is attending to a particular sample, R”. Kokemus oikeuttaisi tämän esimerkkiväitteen värisävystä. (2005, 9.) Brewerin mukaan kokemus siis todistaa esimerkiksi seuraavaa: 1) havaintotilan representaatiosisältö vastaa empiiristä väitettä; 2) X:n ilmeneminen havainnossa vastaa väitettä ”Lentokone

kuuluu"; 3) siten havainnolla on käsitteellinen sisältö (Brewer 2005) ja, kenties, 4) tunnistan X:n lentokoneeksi väitteeni "Lentokone kuuluu" sisällön vastatessa X:ää. Yhteenvetona voi todeta McDowellin ja Brewerin näkemyksen olevan, että tunnistan X:n lentokoneeksi, kun ajatukseni "Lentokone kuuluu" sisältö *on identtinen* X:n havainnon sisällön kanssa.

Ajattelu voi kyllä perustua jonkin kokemiseen, mutta en myönnä Brewerin näkemystä, että jonkin kokeminen perustuisi kielelliseen ajatteluun[2] – ajattelu perustunee aivotoimintaan, vaikka ajattelulla voi olla myös ulkoisia syitä, kuten perinteet eli kielen, ajattelutapojen ja uskomusten siirtyminen sukupolvelta toiselle. Kokemukset asioista ovat olemassa riippumatta kielellisestä ajattelusta, mikä perustuu havaintoon. Kuitenkin Brewer argumentoi, että jonkin kokeminen edellyttää kielellisen ajatuksen läsnäoloa, koska havainnon sisältö on aina käsitteellistä. Jos ei ole ajatusta siitä, mitä kokee parhaillaan, niin kokemuksella ei ole sisältöä, koska ajatuksen sisältö on sama kuin jonkin kokemuksen sisältö Brewerin mukaan. Seuraavassa luvussa tuon esimerkkejä, jotka kyseenalaistavat käsitteiden välttämättömyyttä havainnolle.

Havaintotunnistaminen perustuu objektin piirteisiin

Muissa tieteissä ei sitouduta siihen, että objektin havainto edellyttää käsitteitä – muuten eläinten ja vauvojen havaintokyky olisi mahdoton. Toisaalta *eri* käsitteet *samasta aistittavasta ilmiöstä* johtaisivat *eri* havaintoihin, mikä on epäilyksenalaista. Pikemminkin ilmenevän asian piirteistä johtuu, että 1) asia tunnistetaan ja 2) olio X ilmenee havainnossa.

Havaitsen tutun henkilön ihmisjoukosta, kun ensin erotan hänen kasvonpiirteensä. Voi myös sanoa, että "aistimassasta" erottuu komponentteja, joiden perusteella ylipäätään havaitsen *objekteja erillään taustasta*, kuten esimerkiksi eri rakennuksia, enkä vain yhtä valtavaa kaupunkinäkymää. Esimerkiksi Irving Biedermannin teoria vuodelta 1987 selittää objektin tunnistamisen siten, että objektista erotetaan tämän pääkomponentit eli "geonit". "Geonit" ovat kuutioita, sylintereitä, palloja, puolipalloja ja sen sellaisia yksinkertaisia muotoja. Yksinkertaistettu kuvaus objektin tunnistamisesta voisi olla seuraava: männystä seuraava aisti-informaatio (muoto, väritys, pinta, korkeus, ulkonäkö) voidaan hajottaa osiin eli "geoneihin" mielessä, jotka sitten sovitetaan mielessä oleviin lähimpiin objektirepresentaatioihin johtaen objektin tunnistamiseen. (Biederman 1987, 115–119.) Ongelmana tässä selityksessä on se, että selitys pätee vain näköaistiin.

[2] Käsitteellisen läpäisyn osoittamiseen liittyvistä ongelmista, ks. Valtteri Arstilan kirjoitus tässä kokoelmassa. – *Toim. huom.*

Objekti ja sen havaittavat piirteet ovat kyllä olennaisia havaintotunnistamisessa. Kuitenkin näyttäisi siltä, että ne eivät ole vielä riittäviä ehtoja aistittavan asian, kuten tutun ystävän, paikan tai esineen tunnistamiseksi. Tuttua esinettä saattaa olla vaikeaa tunnistaa, jos sitä katsellaan omituisesta kulmasta. Esinettä kuvattuna pohjasta voi olla vaikeaa havaita kattilaksi.

Tutun asian havainto riippuu myös muistista

Muisti ja havainto esiintyvät samanaikaisesti: tämä tosiasia, jota yhdysvaltalaisen biologi Gerald Edelmanin termi ”muistettu läsnäolo” hyvin kuvaa (Edelman 1989), on ollut tiedossa vähintään 40 vuotta. Irving Biederman (1987, 116–119, 127) ja David Marr (1978, 269, 274) puhuvat muistista, jotta tunnistus onnistuu: havaintotunnistus tapahtuu, kun muistissa olevat objektirepresentaatiot *sovitetaan* visuaalisista kohteista syntyviin kolmi- tai kaksiulotteisiin malleihin. Mitä seurauksia muistin ja havainnon yhteydellä on sitten havaintoa koskeville filosofisille ongelmille, on toinen asia, mutta havaintoa tarkastelleet filosofit eivät ole muistin roolia objektin havainnossa paljon käsitelleet (ks. esim. Austin 1962; Martin 2002; McDowell 1994; Searle 2015; Tye 2002; Ayer 1973; Chisholm 1966 ja 1995; Grice 1961; Jackson 1977; Russell 1997 [1912]).[3] Oikeasti mielenkiintoinen kysymys sen sijaan on, *miten* objektin havaintotunnistus tapahtuu ja *millä käsitteillä* se todennäköisimmin selittyy (käsitteiden käytöllä, muistamisella tai kohteella itsellään tai monien asioiden yhdistelmällä).

Muistumisesta mieleen riippuu: 1) asian tunnistaminen tai ilmeneminen ja 2) tiettyjen asioiden ilmeneminen havainnossa. Esimerkiksi joku näkyy. Visuaalinen 3/2-D malli sovitetaan muistissa oleviin representaatioihin. Kun kasvonpiirteet muistuvat mieleeni, niin havaitsen Liisan, tunnistan Liisan tai totean ”Liisahan näkyy tulevan”. (Marr & Nishihara 1978, 269, 274; Biederman 1987, 116–119, 127.)

Kontrafaktuaalinen tilanne saattaisi selventää, miksi objektin aistittavat piirteet eivät ole riittäviä objektin havaitsemiseksi: jos on muistihäiriöitä, niin havainnoitsija ei havaitse tuttua henkilöä, vaikka tuttu näkyy, ja havainnoitsija

[3] Havainnon filosofit ovat olleet kiinnostuneita siitä, mistä olemme tietoisia välittömästi havainnossa ja mitä havaintoväitteet tarkoittavat. Ajan havaitseminen on lisäksi eri asia kuin saman tai eri, tutun tai vieraan objektin havaitseminen tai maailman jatkuvuuden tai päättymisen havaitseminen, vaikka asioiden ajallisten ominaisuuksien kokemisessa muisti mainitaan. Ajan filosofit ovat myös väittäneet havaitsevansa entiteettejä, joita en itse parhaillaan pysty havaitsemaan millään aistilla, kuten entiteettejä *aikaisemmin*, *myöhemmin*, *nyt*, *tulevaisuus* ja *menneisyys* (Broad 1923, 287, 351; Friedman 1990; Husserl 1991, 112, 290; James 1890, 609–610, 631; Russell 1914, 121–122; 1915).

osaa kertoa sanoilla aistittavista kohteista. Toiseksi ympäristö on tuttu henkilölle ja henkilö osaa käsitteellistää, missä on, mutta muistihäiriöistä johtuen hän ei tiedä, missä on. Kolmanneksi tapahtumaa kuten keihään lentoa ei voi havaita kokonaan yhdellä kertaa, vaan osina, joita tulee pitää mielessä samaan aikaan, kun tapahtuman jokin osa on näkyvissä näkökentässä. Johtopäätöksenä on, että ainakin joissakin tapauksissa muistilla on rooli, havaitseeko olion X vai ei. Se, esiintyykö muisti kaikissa havaintotapauksissa, on kenties mielekäs tutkimuskysymys.

Johtopäätelmiä

Objektin piirteet ja muisti asettavat siis epäilyksenalaiseksi väitteet, että havainto on käsitteellistä tai että aistittavan kohteen havainto riippuu käsitteiden käyttötaidosta. Havainto tuskin perustuu käsitteiden käyttötaitoon. Tämä tarkoittaisi sitä, kun ensin oikea käsite tulee mieleen, niin sen jälkeen havaitsee Nykäsen Matin kuvassa. Näin ollen kielellinen ajattelu olisi ehto jonkin havaitsemiselle. Kuitenkin voidaan väittää, että ajatteleminen on yksi mielen toiminto ja havaitseminen toinen. Järkeilyyn ja introspektioon perustuen väitän, että kielellinen ajatteleminen ei aiheuta kausaalisesti havaintoa Matti Nykäsestä.

Havainto ei vaikuttaisi riippuvan käsitteistä, mutta niin sanottu semanttinen prosessointi, arkisemmin sanoen kielellisen ajattelun taito, saattaa helpottaa havaintotunnistamista. Objektin havainto ei siis perustuisi havainnon sisällön ja käsitteen sisällön yhdistymiseen samaksi asiaksi. Havaintosisältö on olemassa ilman kielellisiä käsitteitä, koska muuten pienet lapset ja eläimet eivät havaitsisi ja omaisi mielensisältöjä. (Todennäköisempää on, että ne havaitsevat ja omaavat mielensisältöjä.) Käsitteet eivät ole välttämättömiä havaintosisällön tunnistamiselle. Esimerkiksi minulla voi olla muistisairaus, mutta olen tietoinen ympäristöstä. Kuitenkaan en havaitse eli tunnista tätä havaintosisältöä kotikonnuksi, vaan se näyttää aivan vieraalta maisemalta. Maisemasisältö on siis sama riippumatta siitä, millä käsitteillä eri ihmiset kuvaavat havainnon maisemasisältöä: se on tuttu maisema muille havaitsijoille, joilla ei ole muistisairautta ja joilla paljon aikaisempia kokemuksia kyseisestä ympäristöstä. Kuten edellisissä luvuissa olen esittänyt, niin maisema tunnistetaan tutuksi sen piirteiden ja aikaisempien kokemusten perusteella, jotka muistetaan.

Lopuksi esitän, että muistin roolin korostaminen objektin havaitsemisessa voisi tuoda jotain uutta myös havainnon filosofisten ongelmien tutkimukseen. Nähdäkseni havaintoteorioiden välinen väittely ei vie havainnon filosofian tutkimusta eteenpäin.

Turun yliopisto

Kirjallisuus

Austin, J. L. (1962). *Sense and Sensibilia*. Toim. G. J. Warnock. Oxford: Oxford University Press.

Ayer, A. J. (1973). *The Central Questions of Philosophy*. London: Weidenfeld.

Biederman, Irving (1987). "Recognition-by-Components: A Theory of Human Image Understanding", *Psychological Review* 94, 115–147.

Brewer, Bill (1999). *Perception and Reason*. Oxford: Oxford University Press.

Brewer, Bill (2005). "Do Sense Experiential States Have Conceptual Content?", teoksessa S. Matthias & E. Sosa (toim.), *Contemporary Debates in Epistemology*. Oxford: Blackwell, 217–230.

Broad, C. D. (1923). *Scientific Thought*. London: Routledge and Kegan Paul.

Chisholm, Roderick M. (1966). *Theory of Knowledge*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Chisholm, Roderick M. (1995). "My Philosophical Development", teoksessa E. H. Lewis (toim.), *The Philosophy of Roderick M. Chisholm*. Chicago and La Salle, IL: Open Court, 3–41.

Edelman, Gerald M. (1989). *The Remembered Present: A biological theory of consciousness*. New York: Basic Books.

Friedman, William J. (1990). *About Time: Inventing the Fourth Dimension*. Cambridge, MA: MIT Press.

Grice, H. P. (1961). "The Causal Theory of Perception", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supp. Vol. xxxv, 121–153.

Husserl, Edmund (1991). *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893–1917)*. Toim. J. B. Brough. Dordrecht: Kluwer.

Jackson, Frank (1977). *Perception: A Representative Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

James, William (1890). *The Principles of Psychology*. New York: Henry Holt.

Marr, David & Nishihara, H. Keith (1978). "Representation and recognition of the spatial organization of three-dimensional shapes", *Proceedings of the Royal Society of London B: Biological Sciences* 200, 269–294.

Martin, M. G. F. (2002). "The Transparency of Experience", *Mind & Language* 17, 376–425.

McDowell, John (1994). *Mind and World*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Psychlopedia: "Sensation & Perception", https://psychlopedia.wikispaces.com/-Sensation+%26+Perception (11.7.2016).

Russell, Bertrand (1997 [1912]). *The Problems of Philosophy*. New York: Oxford University Press.

Russell, Bertrand (1914). *Our Knowledge of the External World*. London: Allen and Unwin.

Russell, Bertrand (1915). "On the Experience of Time", *The Monist* 25, 212–233.

Searle, John R. (2015). *Seeing Things as They Are: A Theory of Perception*. Oxford: Oxford University Press.

Siegel, Susanna (2016). "The Contents of Perception", teoksessa E. N. Zalta (toim.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition). https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/perception-contents/

Tye, Michael (2002). "Representationalism and the Transparency of Experience", *Noûs* 36, 137–151.

Karteesinen skeptisismi

Markus Lammenranta

Karteesinen skeptisismi kieltää sen, että meillä olisi havaintokokemukseen perustuvaa tietoa mielemme ulkopuolella olevasta maailmasta eli ulkomaailmasta. *Ensimmäisessä mietiskelyssään* Descartes antoi argumentteja tällaisen tiedon mahdollisuutta vastaan. Kaksi niistä nojaa skeptisiin hypoteeseihin, jotka kuvaavat mahdollisia tilanteita, joissa meillä on samat kokemukset kuin normaalisti mutta noihin kokemuksiin perustuvat uskomukset maailmasta ovat epätosia. Koska havaintokokemuksemme ei sulje pois skeptisiä hypoteeseja, ne eivät anna tietoa ulkomaailmasta.

Aina Descartesista lähtien filosofit ovat yrittäneet vastata karteesiseen skeptismiin joko yrittämällä osoittaa, että meillä on havaintotietoa ulkomaailmasta tai että skeptinen päättely nojaa epätosiin premisseihin – huonolla menestyksellä. Meillä ei ole edelleenkään mitään kiistatonta ja laajasti hyväksyttyä vastausta. Ehkä syy on se, että karteesinen skeptisismi pitää paikkansa ja että siihen johtava päättely nojaa uskottaviin premisseihin. Yritän osoittaa, että näin on.

Skeptinen argumentti

Descartesin *Mietiskelyissään* esittämät skeptiset hypoteesit olivat unihypoteesi ja demonihypoteesi. Edellinen kuvaa mahdollisuutta, että olen unessa ja näen unta, esim. siitä että puhun nyt SFY:n kollokviossa. Jälkimmäinen kuvaa mahdollisuutta, että olen aineeton sielu, jolle ilkeä demoni tuottaa kokemukset maailmasta. Koska monet ajattelevat nykyisin, että aineettomat sielut eivät ole metafyysisesti mahdollisia, nykykeskustelussa nojataan usein ns. aivot altaassa -hypoteesiin.

Kuvitellaan ravinneliuoksessa kelluvat elävät aivot, jotka on kytketty tehokkaaseen tietokoneeseen. Tietokone on ohjelmoitu tuottamaan aivoille sähköimpulsseja, jotka jäljittelevät normaalisti aistielimistä tulevia hermoimpulsseja. Niiden tuloksena aivoissa syntyneet kokemukset ovat samanlaisia kuin normaalilla ihmisellä. On täysin mahdollista, että olen itse tällaiset aivot:

> *Aivot altaassa -hypoteesi*: Olen ravinneliuoksessa kelluvat aivot, jonka kaikki kokemukset ovat tietokoneen tuottamia ja jonka uskomukset ulkomaailmasta ovat epätosia.

Jos olisin tällaiset aivot, kaikki kokemukseni ja uskomukseni olisivat samat kuin nytkin, mutta uskomukseni maailmasta olisivat epätosia, eivätkä ne voisi olla tietoa. Karteesinen skeptikko yrittää osoittaa, että vaikka en todella ole tällaisessa tilanteessa, pelkästään se mahdollisuus, että voisin olla, osoittaa, ettei minulla ole tietoa ulkomaailmasta.

Miten tämä skeptinen päättely etenee? Skeptiset hypoteesit kiinnittävät huomion kahteen mahdolliseen tilanteeseen, joissa minulla on täsmälleen samat kokemukset ja uskomukset. Voimme kutsua niitä hyväksi ja pahaksi tilanteeksi. Hyvässä tilanteessa asiat ovat niin kuin uskon niiden olevan. Pahassa tilanteessa olen jossakin skeptisessä skenaariossa, esim. kädettömät aivot altaassa:

> *Hyvä tilanne*: Minulla todella on kädet, ja minusta näyttää, että minulla kädet.
>
> *Paha tilanne*: Olen kädettömät aivot, ja minusta pelkästään näyttää, että minulla on kädet.

Koska kokemukseni ja uskomukseni ovat samat molemmissa tilanteissa, kaikki näyttää samalta riippumatta siitä, kummassa tilanteessa olen. On selvää, etten pahassa tilanteessa tiedä, että minulla on kädet (minullahan ei ole käsiä). Skeptikko argumentoi, etten tiedä sitä edes hyvässä tilanteessa. Hän voi vedota kolmenlaisiin seikkoihin:

A. Evidenssini ei sulje pois sitä mahdollisuutta, että olen kädettömät aivot.
B. En voi tietää sitä, etten ole kädettömät aivot. Koska en voi tietää tätä, en voi tietää sitäkään, että minulla on kädet.
C. Evidenssini ei tue käsihypoteesia sen enempää kuin kädettömyys-hypoteesia. Valinta hypoteesien välillä on evidenssin alimääräämä.

Vaikka nykykeskustelu on keskittynyt B ja C -vaihtoehtoihin, A-vaihtoehto on ollut hallitseva filosofian historiassa, ja aion puolustaa sitä. Siihen nojaava skeptinen argumentti voidaan muotoilla seuraavasti:

P1 Jos tiedän, että minulla on kädet, evidenssini sulkee pois mahdollisuuden, että olen kädettömät aivot.
P2 Evidenssini ei sulje pois mahdollisuutta, että olen kädettömät aivot.
J Siis en tiedä, että minulla on kädet.

Koska samanlainen argumentti voidaan kohdistaa mihin tahansa ulkomaailmaa koskevaan uskomukseen, näyttää siltä, että meillä ei voi olla tietoa ulkomaailmasta. Argumentti on loogisesti pätevä, ja sen premissit näyttävät intuitiivisilta. Ne perustuvat periaatteisiin, jotka Descartes ja monet muut varhaisen uuden ajan filosofit näyttävät hyväksyneen. Kutsun niitä siksi karteesisiksi.

Karteesisen tieto-opin periaatteet

Kaikki kolme skeptistä strategiaa olettavat evidentialismin ja internalismin.

> *Evidentialismi*: S tietää että *p*, vain jos S:n evidenssi tukee *p*:tä. Vaihtoehtoisesti voidaan sanoa, että S:llä on hyvät perusteet *p*:lle tai että S on oikeutettu uskomaan että *p*.
>
> *Internalismi*: S:llä on hyvässä ja pahassa tilanteessa sama evidenssi.

Jos internalismi pitää paikkansa, evidenssi muodostuu subjektille sisäisistä tekijöistä – kokemuksista, uskomuksista tai näitä koskevista tosiasioista – eli jostain sellaisesta, mikä on sama hyvässä ja pahassa tilanteessa.

Internalismista seuraa, ettei evidenssini sulje pois mahdollisuutta, että olen pahassa tilanteessa. Se ei sulje pois skeptistä vaihtoehtoa, että olen kädettömät aivot. Se ei siis takaa sitä, että minulla on kädet eikä minkään muunkaan ulkomaailmaa koskevan uskomuksen totuutta.

Jotta tästä päästäisiin skeptiseen johtopäätökseen, täytyy olettaa lisäksi, että tieto vaatii evidenssiä, joka takaa totuuden eli sulkee pois kaikki erehtymisen mahdollisuudet.

> *Infallibilismi*: S tietää että *p*, vain jos S:n evidenssi takaa *p*:n totuuden (ts. S:n evidenssi sulkee pois kaikki *p*:n vaihtoehdot eli mahdollisuudet, joissa *p* on epätosi).

Jos infallibilismi on tosi, P1 on tosi, ja jos internalismi on tosi, P2 on tosi. Yhdessä infallibilismi ja internalismi johtavat karteesiseen skeptisismiin: tieto ulkomaailmasta on mahdotonta.

Internalismi on nykyfilosofiassa hyvin suosittu kanta, jota tukee se intuitio, että hyvässä ja pahassa tilanteessa uskomukseni ovat yhtä oikeutettuja. Infallibilismi sen sijaan on lievästi sanottuna kiistanalainen: melkein kaikki nykyfilosofit hylkäävät sen juuri siksi, että se johtaa skeptisismiin.

Meidän ei kuitenkaan pitäisi hylätä infallibilismia pelkästään sen takia, että se johtaa skeptisismiin: Ensinnäkin vaikka fallibilismi saattaisi välttää skeptisismin (mikä ei ole lainkaan selvää), fallibilismin hyväksyminen johtaa moniin muihin ongelmiin, jotka infallibilismi välttää helposti. Toiseksi on mahdollista selittää, miksi ihmiset sanovat ja uskovat tietävänsä asioita ulkomaailmasta, vaikka se ei tarkkaan ottaen pidä paikkaansa. Jos on näin, infallibilismi voi hyvin olla järkevämpi ja selitysvoimaisempi kanta kuin fallibilismi, vaikka se johtaa karteesiseen skeptisismiin. Yritän osoittaa, että näin on.

Fallibilismin epäintuitiivisuus

Fallibilismi sanoo, että S voi tietää että *p*, vaikka S:n evidenssi ei takaa *p*:n totuutta. Jos fallibilismi pitäisi paikkansa, seuraavan muotoisten lauseiden pitäisi tuntua intuitiivisilta ja luonnollisilta, mutta ne eivät tunnu siltä:

> Tiedän että *p*, mutta *p* voi olla epätosi.

> Tiedän että *p*, mutta on mahdollista että *q* (*q*:sta seuraa ei-*p*).

Esimerkiksi olisi hyvin outoa sanoa: ”Tiedän, että olen SFY:n kollokviossa, mutta voin olla väärässä.” Yhtä outoa olisi sanoa: ”Tiedän, että Seppo on seepra, mutta on mahdollista, että Seppo on maalattu muuli.” Nämä lauseet kuitenkin vain ilmaisevat sen keskeisen fallibilismin idean, että tieto on erehtyväistä. Niissä ei siis pitäisi olla mitään outoa, jos fallibilismi pitää paikkansa, mutta niissä on. Fallibilismi on siis epätosi.

Infallibilismi sen sijaan selittää lauseiden outouden hyvin: Ne ovat epätosia ja sisäisesti ristiriitaisia. Jos evidenssini takaa p:n totuuden, p ei voi olla epätosi.

Gettier-ongelma

Tämä on perinteinen tiedonanalyysi:

> S tietää että *p*, jos ja vain jos (1) *p* on tosi, (2) S uskoo että *p* ja (3) S on oikeutettu uskomaan että *p*.

Vuonna 1963 Edmund Gettier julkaisi lyhyen kirjoituksen, jossa hän esitti kaksi vastaesimerkkiä tälle analyysille. Hän oletti niissä sen fallibilistisen näkemyksen, että oikeutettu uskomus voi olla epätosi. Myöhemmin

vastaesimerkkejä on tehtailtu lisää. Ne ovat kuviteltuja tapauksia, joissa henkilöllä on tosi ja oikeutettu uskomus, joka ei ole intuitioidemme mukaan tietoa. Tämä johtuu siitä, että niissä oikeutettu uskomus on tosi hyvän onnen tai sattuman takia. Tässä on yksi Alvin Goldmanin (1976, 772–773) esittämä tapaus:

> *Valeladot*: Henri näkee pellolla ladon ja uskoo havaintokokemuksen perusteella, että esine on lato, joka se myös on. Hänellä on siis tosi ja oikeutettu uskomus. Oletetaan kuitenkin, että tämän ladon ympärillä on aidon näköisiä latokulisseja, joista Henri ei pysty erottamaan oikeaa latoa. Tässä tilanteessa emme sanoisi, että Henri tietää esineen olevan lato, koska hänen uskomuksensa on tosi hyvän onnen tai sattuman takia. Hän olisi helposti voinut kiinnittää katseensa vieressä olevaan kulissiin ja uskoa sen virheellisesti ladoksi.

Ongelma liittyy olennaisesti fallibilismiin. Jos oikeutus ei takaa totuutta, on mahdollista kuvitella tilanne, jossa oikeutettu uskomus on onnekkaasti tai sattumalta tosi. Se voidaan siksi välttää hylkäämällä fallibilismi: Jos oikeutus takaa totuuden, ei ole sattumaa, että oikeutettu uskomus on tosi. Infallibilismilla ei ole Gettier-ongelmaa.

Arpajaisongelma

Fallibilismi voidaan muotoilla probabilistisesti:

> S voi tietää että *p*, vaikka *p*:n todennäköisyys suhteessa evidenssiin on pienempi kuin 1.

Oletetaan, että olen ostanut yhden arvan arpajaisista, joissa on jaossa 10000 arpaa ja vain yksi arpa voittaa. Voittomahdollisuuteni on siis hyvin pieni: 0,0001. Todennäköisyys puolestaan sille, että arpani ei voita on hyvin suuri: 0,9999. Voinko kuitenkaan tietää, että arpani ei voita? Meillä on vahva intuitio, etten voi.

Jos fallibilisti kiistää intuition ja väittää, että voin tietää, että arpani ei voita, syntyy uusi ongelma. Samalla perusteella voin nimittäin tietää jokaisesta arvasta, joka ei voita, ettei se voita. Näitä arpoja koskevasta tiedosta voin sitten päätellä deduktiivisesti, että jäljellä oleva arpa voittaa, mikä on absurdia. En voi tietää ennen voittoarvan julistamista, mikä arpa voittaa.

Fallibilismin mukaan korkean todennäköisyyden pitäisi riittää tietoon, mutta se ei riitä. Fallibilismi on siis väärässä.

Skeptisismi ja arkikieli

Fallibilismilla on siis monia suuria ongelmia, jotka infallibilismi välttää helposti. Infallibilismi on kuitenkin ollut hyvin epäsuosittu viime aikoina juuri siksi, että se johtaa skeptisismiin. Jos pitää valita fallibilismin ja skeptisismin välillä, on suuri kiusaus valita fallibilismi. Viime vuosisadan puolessa välissä oli myös yleistä vedota arkieleen. Arkielämässä käytämme sanaa ”tietää” jatkuvasti. Jos skeptisismi pitäisi paikkansa, positiiviset tietoväitteemme olisivat epätosia, mikä olisi hyvin outoa.

Skeptisismin hyväksymisen sijasta on houkuttelevaa seurata J. L. Austinia (1961) ja muita arkikielenfilosofeja ja pitää kiinni arkisesta sanan ”tietää” käytöstä. Tällöin sen, että sovellamme sanaa henkilöön, joka ei täytä karteesisia tiedon ehtoja, voidaan katsoa osoittavan, että nuo ehdot ovat liian tiukat. Jokapäiväiset tiedon vaatimukset ovat löysemmät. Austin kiinnitti huomiota myös siihen, että emme normaalisti vaadi tietoväitteen esittäjältä, että hän pystyisi sulkemaan pois mahdollisuudet, että hän on unessa tai pelkät aivot altaassa.

Jos Austin ja muut fallibilistit ovat oikeassa, skeptisen argumentin ensimmäinen premissi P1 on epätosi: Jotta voisin tietää, että minulla on kädet, minun ei tarvitse sulkea pois mahdollisuutta, että olen kädettömät aivot. Riittää, että evidenssini sulkee pois relevantit vaihtoehdot. Ainakaan arkikontekstissa skeptisten hypoteesien kuvaamat erehtymisen mahdollisuudet eivät ole relevantteja.

Skeptisismi ja pragmatiikka

Normaaliin kielenkäyttöön nojaavalta kritiikiltä putoaa kuitenkin pohja, jos skeptikko pystyy antamaan uskottavan selityksen sanan ”tietää” käytölle. Yksinkertainen selitys on se, että uskomme virheellisesti tietävämme asioita. Miten voimme kuitenkaan uskoa näin, jos meillä on se intuitio, että tieto vaatii erehtymätöntä evidenssiä? Eikö ole ilmeistä, ettei meillä ole tällaista evidenssiä.

On täysin mahdollista, että tieto-oppiin perehtymättömät ihmiset uskovat, että evidenssimme ulkomaailmaa koskeville uskomuksille sulkee pois kaikki erehtymismahdollisuudet ja takaa totuuden. Tavanomaiset tietoväitteet tehdään nimittäin kontekstissa, jossa monia asioita pidetään itsestään selvinä (Stalnaker 1978). Yhdessä näiden yhteisesti hyväksyttyjen ennakko-oletusten kanssa evidenssimme voi hyvin sulkea pois kaikki erehtymisen mahdollisuudet. Koska ihmiset eivät yleensä ole tietoisia näistä ennakko-oletuksista, he saattavat hyvin luulla, että evidenssi yksin riittää takaamaan totuuden, vaikka tähän tarvitaan myös näitä ennakko-oletuksia.

Edes meidän, jotka olemme tietoisia skeptisistä mahdollisuuksista, ei tarvitse lakata tekemästä tietoväitteitä. Koska nämä vaihtoehdot ovat ristiriidassa yhdessä hyväksyttyjen ennakko-oletusten kanssa, emme johda ihmisiä harhaan sanoessamme pystyvämme sulkemaan pois kaikki vaihtoehdot, vaikkemme pysty sulkemaan pois skeptisiä vaihtoehtoja. Ennakko-oletukset sulkevat ne pois, eivätkä ne siksi ole kyseisessä kontekstissa avoimia mahdollisuuksia. Samalla välitämme yleisöllemme hyödyllistä informaatiota, nimittäin sen, että evidenssini sulkee pois juuri nuo avoimet eli relevantit erehtymisen mahdollisuudet.

Asiaa selventää Paul Gricen (1967, 41–58) erottelu sen välillä, mitä puhuja lauseella sanoo ja mitä hän implikoi tai tarkoittaa. Kun sanon tietäväni jotakin, sanon, että evidenssini sulkee pois kaikki vaihtoehdot, mikä ei pidä paikkaansa, mutta tarkoitan, että se sulkee pois relevantit vaihtoehdot, mikä voi hyvin pitää paikkansa. Tällainen ilmiö on kielenkäytössä hyvin yleinen. Kun sanon, että voisin syödä hevosen, sanon jotakin epätotta, mutta tarkoitan, että minulla on kova nälkä, mikä on totta. Esimerkkejä ovat mm. liioittelu, ironia ja löysä puhe.

Infallibilistinen skeptikko pystyy siis yhtä hyvin kuin fallibilistikin selittämään sanan ”tietää” normaalin käytön. Sanan käytössä on kysymys pragmatiikasta eli siitä, mitä puhuja tarkoittaa, ja tästä skeptikko ja fallibilisti ovat samaa mieltä. Sanan ”tietää” käyttö ei siis ole skeptikolle sen suurempi ongelma kuin fallibilistillekaan.

Yhteenveto

Infallibilismi sopii paremmin yhteen intuitioittemme kanssa kuin fallibilismi. Filosofit ovat kuitenkin hylänneet sen, koska infallibilismi johtaa skeptisismiin. Tämä on ongelma, koska skeptikon on vaikea selittää, miksi ihmiset uskovat ja sanovat tietävänsä asioita, jos tämä ei pidä paikkaansa. Skeptikko pystyy kuitenkin selittämään tämän pragmatiikan avulla.

Infallibilismi on siis selitysvoimaisempi kanta kuin fallibilismi, vaikka se johtaa karteesiseen skeptisismiin. Karteesinen skeptisismi siis voittaa: kukaan ei tiedä mitään ulkomaailma – ainakaan havaintojen perusteella.[1]

Helsingin yliopisto

[1] Lammenranta (ilmestyy) on pidempi versio tästä artikkelista.

Kirjallisuus

Austin, J. L. (1961). *Philosophical Papers.* Oxford: Oxford University Press.

Gettier, E. (1963). "Is Justified True Belief Knowledge?", *Analysis* 23, 121–123.

Goldman, A. (1976). "Discrimination and Perceptual Knowledge", *Journal of Philosophy* 73, 771–791.

Grice, H. P. (1967). *Studies in the Way of Words.* Cambridge: Harvard University Press.

Lammenranta, M. (ilmestyy). "We Can't Know", teoksessa S. Cowan (toim.), *Problems in Philosophy.* New York: Bloomsbury Academic. https://tuhat.helsinki.fi/portal/-files/82499975/Lammenranta_We_can_t_know.pdf

Stalnaker, R. (1978), "Assertion", *Syntax and Semantics* 9, 315–332.

Havaintojen rajalla

Esteettinen havainto: kolme formalistista puheenvuoroa

Hanne Appelqvist

Hanslick

Vuonna 1854 ilmestyi pieni kirjanen, jota voidaan perustellusti pitää musiikin filosofian kaikkien aikojen tärkeimpänä klassikkoteoksena. Kyseessä on Eduard Hanslickin teos *Vom Musikalisch-Schönen*, joka ilmestyi muutama vuosi sitten Ilkka Oramon suomentamana nimellä *Musiikille ominaisesta kauneudesta* (2014). Tässä vain noin sadan sivun mittaisessa esseessä itävaltalainen musiikkikriitikko Hanslick pyrkii muotoilemaan musiikin estetiikan perusperiaatteet, jotka johtavat tarkastelemaan sitä, mikä musiikissa ”herkeämättä vaihtuvista vaikutelmista irrotettuna on pysyvää ja objektiivista” (Hanslick 2014, 10). Hanslickille tämä tarkoittaa keskittymistä musiikin omiin, soiden liikkuviin muotoihin musiikin aikaansaamien subjektiivisten vaikutelmien sijaan.

Kutsuessani teosta musiikin filosofian keskeisimmäksi klassikoksi en tarkoita, että musiikkifilosofit olisivat tyypillisesti Hanslickin kanssa asioista samaa mieltä. Hanslickin näkemys, jota sittemmin on kutsuttu formalistiseksi, koska se samastaa musiikin sisällön sen soiden liikkuviin muotoihin (”*tönend bewegte Formen*”), ei itse asiassa ole erityisen suosittu (Hanslick 1891/1922, 59). Teoksesta tekee klassikon pikemminkin se, että näkökulmasta riippumatta musiikkifilosofiaa harrastavan on otettava kantaa Hanslickin ajatuksiin. Tämän esteettistä havaintoa käsittelevän kirjoitukseni lähtökohta on yksi näistä ajatuksista, jonka historiaa pyrin seuraavassa hahmottelemaan – historiaa, joka nähdäkseni kulkee Immanuel Kantista Hanslickin kautta Ludwig Wittgensteiniin.

Aloitan tarinan keskivaiheilta eli Hanslickista. Esseensä viidennessä luvussa Hanslick tekee erottelun kahden musiikin havaitsemisen tavan välillä.[1] Ensimmäistä Hanslick kutsuu esteettiseksi, toista patologiseksi. Hanslickin mukaan musiikin esteettisen havainnon edellytys on soivien musiikillisten muotojen puhdas ja vapaa kontemplaatio, josta seuraava nautinto on intressitöntä nautintoa soivan musiikin partikulaarisesta kauneudesta. Tätä

[1] Hanslickin tässä yhteydessä käyttämä termi on Aufnehmen, joka tarkalleen ottaen tarkoittaa vastaanottoa. Tematiikka, johon Hanslick musiikin vastaanottoa pohtiessaan keskittyy, resonoi kuitenkin nykyisen anglo-amerikkalaisen estetiikan esteettistä havaintoa koskevan keskustelun kanssa. Tätä kuvaa myös se, että esseen parhaana pidetyn englanninkielisen käännöksen tekijä ja Hanslick-tutkija Geoffrey Payzant kääntää termin ilmauksella ”musical perception” (Hanslick 1986, 58).

puhtaasti musiikillista kauneutta ei pidä redusoida sen paremmin musiikin vaikutuksiin, käsitteellisiin sisältöihin kuin tunteisiinkaan, jotka Hanslickin mukaan edellyttävät käsitteitä. Musiikin vapaassa kontemplaatiossa huomion on keskityttävä sävellyksen konkreettisiin tonaalisiin rakenteisiin, jotka rakentuvat musiikillisen kieliopin eli länsimaisen musiikin soivasta perinteestä löytyvien ja historiallisesti kehittyvien lainalaisuuksien varaan. Musiikin esteettinen havainnoija tuntee tämän musiikillisen kieliopin, mikä puolestaan mahdollistaa musiikillisten ajatusten seuraamisen. Musiikillisen kieliopin tunteminen ei kuitenkaan edellytä kykyä käsitteellistää musiikin soivia liikeitä. Vaikka musiikin rakenne voidaan esittää esimerkiksi sointuanalyysin käsittein, musiikin esteettiseen havainnointiin riittää musiikin oman logiikan intuitiivinen ja aistimellinen seuraaminen. Hanslick itse toteaa, että kuulija voi kyllä käsitteellistää musiikin liikkeitä joko sointuanalyysin tai kuvailevan kielen avulla. Edellinen kuitenkin typistää musiikin pelkäksi luurangoksi, jälkimmäinen puolestaan ajautuu helposti subjektiivisen tulkinnan harhateille (Hanslick 2014, 28). Niin musiikin sisällön muodostuminen kuin tämän sisällön esteettinen havainnointikin tapahtuvat ennen kaikkea musiikin itsensä tasolla, musiikin soivasta todellisuudesta löytyvien lakien ehdoilla.

Esteettisen havainnon vastakohtaa Hanslick kutsuu patologiseksi, millä hän tarkoittaa musiikin kausaalista vaikutusta kuulijaan ja tämän tunteisiin. Patologista musiikin havainnointia Hanslick kuvaa ”alinomaisena uneksintana, tuntemisena, haaveiluna, pelkona ja vavistuksena soivassa ei-missään” (ibid., 78). Toisin kuin usein kuulee väitettävän, Hanslick ei kiistä musiikin emotionaalisia vaikutuksia. Päinvastoin. Mutta Hanslick kirjoittaa:

> [M]usiikin vastustamaton kyky tunkeutua hermojärjestelmään ei perustu niinkään sen taiteelliseen puoleen, jonka alkuperä on henkinen ja joka myös puhuttelee henkeä, kuin pikemminkin sen materiaaliin, johon luonto on istuttanut tuon selittämättömän fysiologisen vaaliheimolaisuuden (ibid., 77).

Koska musiikin tunnevaikutus on Hanslickin mukaan luonteeltaan materiaalinen ja fysiologinen, ja sellaisena kontingentti, ei musiikin esteettiseen havainnointiin pyrkivän kuuntelijan pidä keskittyä musiikin tunne-vaikutuksiin. Näitä tavoittelevalle patologiselle kuuntelijalle nimittäin näyttäytyy vain musiikin ylimalkainen luonne, kuten ”räiskyvä iloinen liike”, joka sitten yhdistyy kuuntelijan omiin tunteisiin (ibid., 78). Tällöin se, mikä kussakin musiikillisessa teoksessa on omaleimaista, jää häneltä huomaamatta. Hanslick kirjoittaa:

> Puolinukuksissa nojatuoleihinsa käpertyneinä nämä entusiastit antavat sävelten värähtelyjen kannattaa ja keinutella itseään, sen sijaan että loisivat niihin terävän katseensa. Miten ne voimistuvat voimistumistaan, vaimenevat, riemuitsevat tai väräjävät pois, tämä saattaa heidät epämääräiseen tunnetilaan, jota he kaikessa viattomuudessaan pitävät puhtaasti henkisenä. [...] Henkisen nautinnon esteettinen ominaislaatu menee heiltä ohi korvien; hieno sikari, pikantti herkkupala tai lämmin kylpy ajavat huomaamatta saman asian kuin sinfonia (ibid., 78).

Hanslick vertaakin patologista kuuntelijaa sotaratsuihin ja sirkuskarhuihin, jotka reagoivat musiikkiin puhtaasti sen kausaalisen vaikutuksen nojalla. Tällöin musiikki itse – siis se, minkä tulisi olla musiikin esteettisen havaitsemisen kohteena – samastuu luonnonilmiöihin, jotka kyllä voivat tuottaa meille aistinautintoa, mutta jotka eivät kutsu ”seuraamaan tietoisesti luovan hengen ajatusta” (ibid., 79).

Juuri musiikin esteettisen ja patologisen havaitsemisen kontrastissa on Hanslickin argumentaation normatiivinen ydin. Tämän erottelun juuret voidaan puolestaan löytää Immanuel Kantin *Arvostelmakyvyn kritiikissä* (*Kritik der Urteilskraft*, 1790, jatkossa KU). Hanslickin esseessä Kantia ei tosin mainita kuin kerran ja silloinkin ohimennen (Hanslick 2014, 100). Tätä selittänee se, että Kantin filosofia oli huonossa huudossa Hanslickin omassa akateemisessa kontekstissa ja häntä neuvottiin välttämään kantilaisten teemojen korostamista (ks. Payzant 2002, 131–132). Nähdäkseni on kuitenkin ilmeistä, että Hanslickin erottelu musiikin esteettisen ja patologisen vastaanoton välillä on muunnelma Kantin *Arvostelmakyvyn kritiikin* vastaavasta erottelusta, nimittäin erottelusta kaunista ja miellyttävää koskevien arvostelmien välillä.[2]

Kant

Kant aloittaa *Arvostelmakyvyn kritiikin* erottamalla toisistaan kaksi eri arvostelmalajia. Kyseiset arvostelmat ovat arvostelma ”Tämä X on kaunis” ja ”Tämä Y on miellyttävä”. Erottelu on ennen kaikkea saksalaiselle estetiikalle ominainen. Brittiläisen, empiristisen estetiikan näkökulmasta miellyttävää ja kaunista koskevat arvostelmat eivät eroa laadullisesti toisistaan, koska myös kauneusarvostelmat ymmärretään ihmisen luonnollisina, joskin harjoituksen avulla kultivoitavissa olevina reaktioina kohteeseensa. Kantilainen perinne poikkeaa tästä empiristisestä näkökulmasta korostamalla kauneusarvostelman perustaa subjektin tietokykyjen *a priori* rakenteessa. Tämän perustan nojalla

[2] Hanslickin argumentaation kantilaisista piirteistä tarkemmin, ks. Appelqvist 2012.

kauneusarvostelma ymmärretään normatiiviselta voimaltaan pelkkää subjektiivista reaktiota vahvempana. Esittäessäni kauneusarvostelman en Kantin mukaan *ennusta*, että toiset ovat kanssani samaa mieltä. Pikemminkin *vaadin* muita yhtymään omaan arvostelmaani – siitä huolimatta, että en voi käsitteellisesti todistaa arvostelmani pätevyyttä (KU 5: 213, 216).

Kantin mukaan kaunista ja miellyttävää koskevat arvostelmat eivät koske objektin ominaisuuksia, vaan objektin representaation suhdetta subjektin kokemaan mielihyvään. Kantin terminologiassa tämä tarkoittaa, että niin kauneusarvostelma kuin miellyttäväänkin koskeva arvostelmakin ovat *esteettisiä* arvostelmia. Ne ovat arvostelmia, joiden perusta on välttämättä subjektiivinen. Toisin kuin *Puhtaan järjen kritiikin* tarkastelema tiedollinen arvostelma, joka lähtee liikkeelle ymmärryksen käsitteestä, jonka alaan aistimellinen intuitio alistetaan, sekä miellyttävää että kaunista koskevat arvostelmat lähtevät liikkeelle juuri konkreettisesta aistimellisesta intuitiosta, jolle subjekti ei niin vain löydäkään käsitettä. Kun tiedollinen arvostelma yhdistää representaation ymmärryksen tarjoaman käsitteen avulla itse objektiin, esteettinen arvostelma yhdistää (mahdollisesti jopa saman) representaation aistimellisen kuvittelukyvyn avulla subjektin mielihyvän tai mielipahan tunteeseen (KU 5: 203). Kantin esimerkki on niityn vihreys, josta voin toki tehdä tiedollisen arvostelman ”Tämä ruoho on vihreää”. Samainen niityn vihreys voi kuitenkin antaa aiheen myös esteettiselle arvostelmalle vihreyden miellyttävyydestä silloin kun esitän väitteen vihreydestä suhteessa omaan mielihyvääni (KU 5: 206).

Tässä vaiheessa tarkkaavainen lukija on perustellusti hämmentynyt. Hanslickin teesihän oli, että musiikin omat ominaisuudet pikemminkin kuin sen subjektiivinen vaikutus tulee nostaa estetiikan ytimeen, kun taas Kantilla kauneusarvostelma perustuu juuri subjektin mielihyvän tunteeseen. Yhteys onkin hienovaraisempi. Kant määrittelee miellyttävän (*Angenehm*) sinä, mikä ”miellyttää **aisteja** aistimuksessa” (KU 5: 205).[3] Kun siis maistelen esimerkiksi ”ruokalajia, joka stimuloi makuani mausteidensa ja muiden aromiensa välityksellä” ja tunnen paitsi mielihyvää myös tyydytystä, antaa kokemani mielihyvä perusteen miellyttävää koskevalle arvostelmalle. Ruoalla ja viinillä – aivan kuten Hanslickin mainitsemilla pikantilla herkkupalalla, sikarilla tai lämpimällä kylvyllä – on kyky herättää taipumukseni ja haluni (KU 5: 208; ks. Hanslick 2014, 78). En siis anna mauille pelkkää intressitöntä hyväksyntääni vaan haluan juoda ja syödä miellyttäviä herkkuja ja saada niistä välitöntä tyydytystä. Tämä tyydytys puolestaan on, kuten Kant kirjoittaa, ”patologisesti ehdollistunutta” (KU 5: 209). Siinä on kysymys aistimellisten stimulusten empiirisesti aikaansaamasta tyydytyksestä, jollaista myös ei-rationaaliset

[3] Suomennokset kirjoittajan, ellei toisin mainita.

eläimet voivat kokea (KU 5: 210). Miellyttävää koskevien arvostelmien pätevyys myös rajoittuu yksittäiseen subjektiin: ”Yhdelle violetti väri on lempeä ja suloinen, toiselle taas kuollut ja eloton; yksi pitää puhallinsoitinten sointiväristä, toinen taas jousisoitinten” (KU 5: 212). Näistä mielipide-eroista on turha kiistellä, koska miellyttävän kohdalla periaate ”kullakin on oma makunsa” pitää paikkansa (KU 5: 212). Nämä miellyttävää koskevat luonnehdinnat vastaavat täsmälleen Hanslickin tapaa kuvata musiikin patologista havainnointia.

Toisen esteettisten arvostelmien lajin eli kauneusarvostelman kohdalla tilanne on toinen. Kantin mukaan millä tahansa representaatiolla on mahdollinen suhde mielihyvään, ja kun sanon jotakin miellyttäväksi, sanon sillä olevan *tosiasiallinen* suhde mielihyvääni. Mutta kun sanon jonkun olevan kaunista, sanon enemmän: esittäessäni kauneusarvostelman väitän Kantin mukaan, että kohteen representaatiolla on *välttämätön* suhde mielihyvään. Itse asiassa koko *Arvostelmakyvyn kritiikin* argumentaatio tähtää sen teesin perustelemiseen, että kauneusarvostelma, joka määritelmän mukaan on perustaltaan subjektiivinen, koska se nojaa kokemaani mielihyvän tunteeseen tietyn aistimellisen representaation edessä, voi kuitenkin olla modaliteetiltaan välttämätön ja universaalisti pätevä. Esittäessäni kauneusarvostelman vaadin, että toisetkin yhtyvät tähän arvostelmaan, esitän arvostelmani ”yleisellä äänellä” (KU 5: 213, 216).[4] Tämän vaatimuksen oikeutusta ei voi perustella empiirisillä (esimerkiksi psykologisilla) havainnoilla, vaan se edellyttää arvostelman välttämättömien, transsendentaalisten ehtojen pätevyyden osoittamista (KU 5: 239).

Toisin kuin miellyttävää koskeva arvostelma, johon aina liittyy intressi, kauneusarvostelma on Kantin mukaan intressitön. Tämä tarkoittaa, että representoidun objektin olemassaolo tai siitä seuraava tyydytyksen mahdollisuus eivät liikuta minua, vaan arvostelen objektin representaatiota ”puhtaassa kontemplaatiossa” (KU 5: 204). Enkä pelkästään representaatiota sinänsä, vaan representaation muotoa. Nimittäin erottaakseen kauneus-arvostelman miellyttävää koskevasta arvostelmasta Kant korostaa, että representaatioon mahdollisesti liittyvät viehätykset ja liikutukset – värit, sointivärit ja kokemani empiirisesti ehdollistuneet tunteet jne. – on kauneus-arvostelmassa sivuutettava. Maku, joka kiinnittyy näihin tai jopa ottaa ne

[4] Henry Allisonin tulkinnan mukaan Kantin argumentti vetoaa kielenkäyttöön: puhuessamme kauniista oletamme kauneuden normatiivisuuden tavalla, jota emme yhdistä pelkkään miellyttävää koskevaan puheeseen (ks. Allison 2001, 103–104; ks. KU 5: 214). Mikäli Allison on oikeassa, voi Kantin argumentaatiostrategian nähdä ennakoivan Wittgensteinin myöhäis-filosofian ajatusta kielen kuvaamisesta filosofisen tutkimuksen lähtökohtana.

makuarvostelman kohteeksi, jää Kantin mukaan barbaariseksi. Toiseksi, koska arvostelma on esteettinen eikä tiedollinen, se ei nojaa käsitteelliseen sääntöön, vaan minun on tehtävä se itse, nojaten siihen intressittömään mielihyvään, joka kumpuaa representaation puhtaan, edellä mainituista viehätyksistä riippumattoman, välittömästi läsnä olevan muodon kontemplaatiosta. Tällaisessa arvostelmassa olen vapaa patologisista intresseistä, taipumuksista ja haluista sekä käsitteellisistä determinaatioista, jotka kuuluvat tiedollisiin ja käytännöllisiin arvostelmiin.

Voidaan toki kysyä, onko kohteen muotoa mahdollista kontemploida vapaana käsitteistä. Esimerkiksi Paul Guyer on argumentoinut, että kauneusarvostelma on yhteensopiva kohteen käsitteellisen määrittelyn kanssa ja jopa edellyttää sitä (Guyer 2006, 182–193; ks. myös Makkreel 2006, 233–244). Kant kuitenkin väittää yksiselitteisesti, että *puhdas* kauneusarvostelma ei saa perustua eikä johtaa käsitteeseen (KU 5: 209). Puhtaassa kauneusarvostelmassa kohdetta mahdollisesti määrittävä käsite abstrahoidaan pois ja kohteen muotoa arvostellaan vain suhteessa mielihyvän tai mielipahan tunteeseen (KU 5: 231). Kyse on näkökulman muutoksesta: esittäessäni tonaalisten asteiden käsitteisiin nojaavan sointuanalyysin kadenssista teen kadenssia koskevan tiedollisen arvostelman, mutta voin myös kuunnella kadenssia soivien musiikillisten muotojen liikkeenä, kytkeä sen omaan tunteeseeni ja näin päätyä kauneus-arvostelmaan. Kohde säilyy siis samana, mutta arvostelmien ehdot ovat erilaiset. On myös muistettava, että Kantin kuvaama puhdas kauneus-arvostelma on ihanne, johon emme välttämättä pääse silloinkaan, kun itse uskomme arvostelleemme kohteen muotoa intressittömästi kontemploiden (KU 5: 216). Miellyttävät liikutukset, viehätykset tai kohteen käsite saattavat pujahtaa arvostelman perusteiden joukkoon. Kantin omat esimerkit vapaasta kauneudesta – tapetin kuvio, äyriäiset ja absoluuttinen musiikki – onkin mitä ilmeisimmin valittu sillä perusteella, että niiden kohdalla kauneusarvostelman vapautta uhkaavat tekijät on helppo sivuuttaa (KU 5: 229).

Jälleen Kantin kuvaus kauneusarvostelmasta vastaa Hanslickin näkemystä musiikin esteettisestä havainnoinnista musiikillisen muodon puhtaana ja vapaana kontemplaationa. Hanslick kutsui musiikin intressittömän ja vapaan esteettisen havainnon kohteena olevia muotoja musiikillisesti kauniiksi (*Musikalisch-Schönen*). Koska musiikin muodot ”liikkuvat soiden”, ne eivät löydy partituurista, joka tavoittaa vain muotojen ”luurangon”, vaan musiikin esteettisen havainnoijan on kontemploitava niitä välittömästi läsnä olevassa soivassa todellisuudessa (Hanslick 2014, 28). Musiikin esteettinen havainto kohdistuu siis aistimelliseen partikulaariin, johon kuulija kohdistaa intressittömän tarkkaavaisuutensa pyrkimättä selittämään musiikkia

redusoimalla sitä tunteisiin tai tunteitakin määrittäviin käsitteisiin. Näkemys vastaa Kantin kuvausta kauneusarvostelmasta reagointina johonkin aistimellisesti annettuun partikulaariseen muotoon. Hanslickin väite musiikin estetiikan pyrkimyksestä tavoittaa musiikin *objektiivinen* ominaislaatu tosin menisi Kantin näkökulmasta liian pitkälle. Koska kauneusarvostelma ei koske kohteensa ominaisuuksia vaan sen muodon suhdetta mielihyvääni, ei kyseessä ole objektiivinen eli objektia koskeva arvostelma. Kantille itselleen kauneusarvostelman yleispätevyys liittyy pikemminkin siihen, että se esitetään *kaikkia subjekteja* koskevana (eli universaalisti pätevänä) ja modaliteetiltaan välttämättömänä.

Kauneusarvostelman välttämättömyys on Kantin mukaan subjektiivista välttämättömyyttä, joka esitetään objektiivisena sen oletuksen nojalla, että me kaikki jaamme samat tietokyvyt (ymmärryksen ja kuvittelukyvyn), jotka kauneusarvostelma saattaa vapaaseen leikkiin. Kun meihin patologisesti vaikuttavat ja siis kontingentit komponentit on raivattu arvostelman tieltä, jäljelle jää vain objektin representaation muodon tarkoituksenmukaisuus, jota ei voida kuitenkaan määritellä käsitteellisesti ja siten osoittaa sille tarkoitusta. Kant määritteleekin kauneuden ”muodon tarkoituksenmukaisuutena silloin kun se havaitaan vailla tarkoituksen representaatiota” (KU 5: 236). Tämä tarkoittaa, että vaikka en voikaan perustella kauneusarvostelmaani kertomalla, mikä tarkoitus kohteen muodolla on, koen sen tarkoituksenmukaisena, ikään kuin ”joku tahto olisi järjestänyt sen jonkun säännön representaation mukaan” (KU 5: 220). Mikäli olen siis kontemploinut objektin representaatiota vapaasti ja näin onnistunut tekemään puhtaan kauneusarvostelman, myös toisten tulisi tuntea mielihyvää vastaavan kontemplaation tilassa. Kant kutsuu tällaista kauneusarvostelmaan liittyvää välttämättömyyttä eksemplaariseksi: se on subjektiivista välttämättömyyttä, joka esitetään objektiivisena sen oletuksen varassa, että jaamme samat tietokyvyt (KU 5: 239).

Wittgenstein

Kolmannen esteettistä havaintoa koskevan formalistisen puheenvuoron, joka rakentuu miellyttävän ja kauniin, patologisen ja puhtaan makuarvostelman, kausaalisen ja normatiivisen välisen eron varaan, löydämme Wittgensteinin estetiikkaa käsitteleviltä luennoilta. Vuonna 1933 Cambridgessa Wittgenstein toteaa: ”Jos tarkoittaisimme ’kauneudella’ ’aiheuttaa minulle vatsan-väänteitä/nautintoa’, silloin kyseessä olisi yksinomaan oire: ja kokemus kertoisi meille onko asia näin vai ei” (M 9:18). Mitä kauneudella sitten tarkoitetaan? Wittgensteinin mukaan meidän on kiinnitettävä huomiota niihin tilanteisiin, joissa teemme esteettisiä arvostelmia. Wittgensteinin oma esimerkki on

seuraava: ”Olettakaamme, että sinusta basso on liian raskas – että se liikkuu liikaa; tällöin et sano: Jos se liikkuisi vähemmän, se olisi miellyttävämpää. Että sen pitäisi olla hiljaisempi, on päämäärä itsessään, ei keino johonkin päämäärään […] Kyse ei ole siitä, että pyrimme tuottamaan jonkin vaikutuksen, esimerkiksi miellyttävän vaikutuksen” (M 9: 20). Kantin ja Hanslickin tavoin Wittgenstein siis torjuu ajatuksen kauneusarvostelman palauttamisesta kohteensa empiirisesti tuottamiin miellyttäviin vaikutuksiin ja korostaa kauneuden olevan päämäärä itsessään.

Wittgenstein ei kiistä esteettiseen arvostelmaan kuuluvaa subjektiivista ulottuvuutta. Kantin tavoin Wittgenstein olettaa esteettisen arvostelman perustuvan osaltaan siihen reaktioon, joka minussa herää tarkastellessani esteettistä systeemiä, kuten musiikkiesitystä. Hän toteaa: ”kenties tärkein asia estetiikan yhteydessä on se, mitä voitaisiin kutsua esteettisiksi reaktioiksi, esimerkiksi tyytymättömyys, epämukavuus, inho” (LC II: 10). Mutta sen sijaan, että samastaisi arvostelman esteettiseen reaktioon, Wittgenstein pyrkii säilyttämään yhteyden reaktion ja sen kohteen välillä. Esteettinen epämukavuus on hänen mukaansa ”suuntautunutta” ja asiaankuuluva esteettinen selitys on ”kieliopillinen” (LC II: 17–18).

Kuvatessaan esteettisen arvostelman kyvyn kehittymistä Wittgenstein toteaa, että ensin on opittava esteettistä systeemiä konstituoivat säännöt, joista esimerkkinä hän mainitsee harmonian ja kontrapunktin säännöt: ”Jos en olisi oppinut sääntöjä, en voisi tehdä esteettistä arvostelmaa” (LC I: 15). Mutta arvostelukykyni kehittyessä en seuraa sääntöjä orjallisesti tai matkien toisia (vaikka alun perin ehkä opin säännöt matkimalla). Pikemminkin ”kehitän sääntöjä koskevan tunteen”, mikä mahdollistaa alkuperäisen sääntöjen mukaan rakennetun esteettisen kohteen, kuten musiikkiesityksen, arvioimisen (LC I: 15). Vaikka tiedän, että esimerkiksi säestys on kirjoitettu tavalla, joka ei riko harmonian ja kontrapunktin sääntöjä millään ilmeisellä tavalla, voin olla tyytymätön tapaan, jolla se on toteutettu: ”Onko tämä harmonista? Ei. Basso ei ole aivan tarpeeksi voimakas. Tässä vain haluan jotakin muuta…” (LC I: 19). Arvostelmassa siis kohtaavat musiikin perinteen välittämät säännöt ja oma subjektiivinen reaktioni näiden sääntöjen soveltamiseen.

Wittgensteinin estetiikan luentojen tunnettu teema on hänen korostamansa ero esteettisen tutkimuksen ja empiirisen tutkimuksen välillä. Wittgenstein korostaa Kantin ja Hanslickin tavoin, että estetiikassa emme ole kiinnostuneita kausaalisista selityksistä. Syy tähän on nimenomaan ero miellyttävän ja kauniin välillä. Ruoan ja juoman miellyttävyys on Wittgensteininkin mukaan puhtaasti subjektiivinen ja empiirisesti selitettävissä oleva seikka: ”Näen suunnilleen tämän – on mielihyvän ilmausten ala, kun

maistat miellyttävää ruokaa tai haistat miellyttävän tuoksun, jne., sitten on taiteen ala, joka on aivan erilainen, vaikka usein sinulla on sama ilme kuullessasi musiikkikappaleen kuin maistaessasi hyvää ruokaa" (LC II: 3; ks. myös M 9: 13–26). Kun puhumme kauneudesta tai ylipäätään esteettisesti kiinnostavasta[5], esitämme vahvemman väitteen. Wittgenstein toteaa: "Kun sanon, 'Tämä basso liikkuu liikaa', en tarkoita pelkästään, että se saa minussa aikaan sen ja sen vaikutuksen, koska jos tarkoittaisin, minun täytyisi tyytyä vastaukseen 'No, minussapa se ei saa aikaan samaa vaikutusta'" (M 9: 28). Mikäli empiristisen estetiikan tavoin samastaisimme miellyttävää ja kaunista koskevat arvostelmat toisiinsa tai pitäisimme eroa luonteeltaan määrällisenä (esimerkiksi olettamalla kauneusarvostelmien ilmentävän suurempaa tilastollista yksimielisyyttä verrattuna miellyttävää koskeviin arvostelmiin), meidän täytyisi tyytyä ajattelemaan, että kaikki subjektiiviset reaktiot ovat yhtä oikeutettuja. Kantin ja Hanslickin tavoin Wittgenstein kuitenkin kiistää tämän. Vaikka esteettinen arvostelma ei jäännöksettä palaudu esteettistä systeemiä konstituoiviin sääntöin, vaan nojaa myös arvostelman subjektin tunteeseen, se esitetään normatiivisella, "oikeaan" ja "väärään" viittaavalla kielellä (LC I: 8).

Kantin tavoin Wittgenstein myös kuvaa esteettistä arvostelmaa viittaamalla välttämättömyyteen. Kun kuvaamme esteettistä systeemiä, esimerkiksi musiikkiesitystä, väitämme tämän sävelen tässä, bassolinjan vahvuuden, jne., olevan välttämättömiä:

> 'Välttämättömyys', jolla toinen ajatus seuraa ensimmäistä. ('Figaron häiden' alkusoitto.) Mikään ei ole tyhmempää kuin sanoa, että toinen on 'miellyttävä' kuulla toisen jälkeen. – Mutta paradigma, jonka mukaan kaikki tämä on *oikein*, on tietenkin epäselvä. 'Se on luonnollinen kehitys.' Teemme kädenliikkeen, haluaisimme sanoa: 'Tietenkin!' – Voimme verrata siirtymää myös kertomuksen siirtymään, esimerkiksi uuden hahmon mukaantuloon, tai runoon. *Tällä tavoin* tämä kappale sopii ajatustemme ja tunteidemme maailmaan. (YH, 105.)

[5] Vuonna 1933 Wittgenstein viittaa kantilaiseen kauniin ja miellyttävän väliseen eroon. Vuonna 1938 "kaunis" on väistynyt tarkastelun keskiöstä ja Wittgenstein puhuu esteettisestä ylipäätään. Kehitys heijastaa Wittgensteinin keskittymistä negatiivisiin esteettisiin reaktioihin Kantin korostaman mielihyvän sijaan. On kuitenkin huomionarvoista, että kantilainen puhdas makuarvostelma ei edellytä mielihyvää, vaan myös Kant puhuu mielipahasta, jonka kohteen representaation intressitön ja vapaa kontemplaatio voi synnyttää. Toisin sanoen, puhtaan makuarvostelman olennainen piirre on käsitteistä ja intresseistä vapaa muodon kontemplaatio, joka kyllä parhaimmillaan johtaa mielihyvään, mutta voi olla myös mielipahan aihe mikäli kohteen muoto ei näyttäydy tarkoituksenmukaisena tietokyvyille.

Koska musiikin säännöt eivät nojaa mihinkään musiikin ulkopuoliseen standardiin, ei musiikillista välttämättömyyttä voida selittää vetoamalla johonkin ei-musiikilliseen, kuten psykologiaan. Kokemus musiikillisen liikkeen tai bassolinjan dynamiikan välttämättömyydestä syntyy pikemminkin itse musiikillisen systeemin sisäisestä tarkoituksenmukaisuudesta. Tästä syystä musiikin esteettinen havaitseminen johtaa kokemukseen musiikin merkityksellisyydestä, jota emme kuitenkaan pysty käsitteellisesti selittämään. Wittgenstein toteaa musiikillisesta teemasta: ”…on kuin minun olisi saatava selville, *mitä* se sanoo. Kuitenkin tiedän, että se ei sano mitään sellaista, minkä voisin ilmaista sanoin tai kuvin” (SR, 264).

Kantin ja Hanslickin tavoin Wittgenstein siis argumentoi, että estetiikan puhe on normatiivista eikä se siksi ole redusoitavissa pelkkiin kausaali-suhteisiin objektin ja subjektin tyydytyksen välillä. Jos kuuntelen musiikkia innoissani tunnistamatta, milloin basso tulee mukaan, olen Wittgensteinin mukaan kuin häntäänsä heiluttava koira eikä kohdallani ole syytä puhua musiikin ymmärtämisestä (LC I: 15). Reaktioni musiikkiin nojaa tällöin empiirisiin, kausaalisiin yhteyksiin, joita Kant ja Hanslick kutsuvat patologisiksi. Tästä syystä myös Wittgenstein johtopäätös, jonka G.E. Moore kirjoittaa luentomuistiinpanoihinsa, on: ”Kaunis ≠ miellyttävä” (M 9:26).[6]

Loppusanat

Tässä kirjoituksessa olen argumentoinut, että Kantia, Hanslickia ja Wittgensteinia yhdistää oletus kauneusarvostelman normatiivisuudesta, jota empiristinen, kauniin ja miellyttävän toisiinsa läheisesti kytkevä näkemys ei heidän mielestään onnistu tavoittamaan. Tästä syystä kaikki kolme argumentoivat, että taideteokset ovat hengen pikemminkin kuin luonnon tuotteita. Kant toteaa taiteen syntyvän vapaudesta, siis rationaalisen olennon kyvystä asettaa itselleen sääntö, joka ylittää luonnonlait. Samoin Hanslick kuvaa musiikkia ”hengen liikkeenä hengelle alttiissa materiaalissa”. Wittgensteinille saman suuntainen ajatus tarkoittaa esteettisen tutkimuksen kieliopillisuutta vastakohtana empiiriselle tutkimukselle. Kaikki kolme myös korostavat kauneuden olevan päämäärä itsessään. Kuten Kant, joka toteaa kauneuden olevan muodon tarkoituksenmukaisuutta vailla käsitteellisesti määriteltävissä olevaa tarkoitusta, Hanslick toteaa, että ”Kauniilla ei ylipäätään ole mitään tarkoitusta, sillä se on pelkkää muotoa” (Hanslick 2014, 12). Vastaavasti Wittgenstein toteaa tietyn musiikillisen ratkaisun olevan päämäärä sinänsä riippumatta sen kausaalisista vaikutuksista (M 9: 20). Tämän

[6] Wittgensteinin vuoden 1933 estetiikan luentojen kantilaisuudesta, ks. Appelqvist (ilmestyy).

näkemyksen seuraukset esteettisen havainnon analyysille ovat huomattavat. Vaikka subjektin reaktio aistimelliseen kohteeseen nähdään kauneusarvostelman perustana, on tämän reaktion synnyttävä oikeanlaisesta huomiosta kohteensa muotoon.

On myös huomion arvoista, että kuvatessaan esteettisen havainnon edellyttämää näkökulmaa niin Kant, Hanslick kuin Wittgensteinkin keskittyvät kauniina pidetyn kohteen muotoon. Kant määrittelee kauneuden muodon tarkoituksenmukaisuutena, jota emme voi käsitteellisesti tavoittaa. Hanslick samastaa musiikillisesti kauniin soiden liikkuviin muotoihin, jotka ovat oma sisältönsä eivätkä redusoidu käsitteisiin tai tunteisiin. Wittgenstein kuvaa esteettistä kokemusta systeemin palasten loksahtamisena kohdalleen tavalla, jota emme voi käsitteellisesti selittää vaan korkeintaan ”verrata sitä johonkin muuhun, millä on sama […] muoto” (LC III: 1, FT § 527). Koska kyseessä oleva muoto on esteettinen sanan aistimellisuutta tarkoittavassa merkityksessä, ovat parhaatkin yritykset sen käsitteellistämiseksi ongelmallisia. Siksi Wittgensteinin painottama ”tieto” esimerkiksi musiikin kieliopista ei ole diskursiivista tietoa musiikin teoriasta, vaan ennen kaikkea kykyä seurata ja ennakoida musiikin omalakista liikettä. Esteettisen havainnon kiinnittäminen kohteen muotoon takaa kauneuden autonomian ja toisaalta antaa subjektiiviseen tunteeseen perustuvalle arvostelmalle pelkistä kontingenteista vaikutelmista riippumattoman perustan.

Turku Institute for Advanced Studies
Turun yliopisto

Kirjallisuus

Allison, Henry (2001). *Kant's Theory of Taste*. Cambridge: Cambridge University Press.

Appelqvist, Hanne (2011) ”Form and Freedom: The Kantian Ethos of Musical Formalism”, *The Nordic Journal of Aesthetics* 40–41, 75–88.

Appelqvist, Hanne (ilmestyy). ”Aesthetic Normativity and Grammar”, teoksessa D. Stern (toim.), *Wittgenstein in the 1930s*. Cambridge: Cambridge University Press.

Guyer, Paul (2006) ”The Harmony of the Faculties Revisited”, teoksessa *Aesthetics and Cognition in Kant's Philosophy*. Toim. Rebecca Kukla. Cambridge: Cambridge University Press, 162–193.

Hanslick, Eduard (1891/1922). *Vom Musikalisch-Schönen: Ein Beitrag zur Revision der Ästhetik der Tonkunst*. 13.–15. Auflage. Leipzig: Breitkopf & Härtel.

Hanslick, Eduard (1986). *On the Musically Beautiful: A Contribution towards the Revision of the Aesthetics of Music*. Kahdeksannesta (1891) editiosta kääntänyt Geoffrey Payzant. Indianapolis: Hackett.

Hanslick, Eduard (2014). *Musiikille ominaisesta kauneudesta: Yritys säveltaiteen estetiikan uudistamiseksi*. 13.–15. painoksesta suomentanut Ilkka Oramo. Tampere: niin & näin.

Kant, Immanuel (1790/1908). *Kant's gesammelte Schriften.* Herausgeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Band V. Erste Abtheilung: Werke, Fünfter Band: *Kritik der praktischen Vernunft, Kritik der Urtheilskraft.* Berlin: Georg Reiner. **(KU)**

Makkreel, Rudolf A. (2006). "Reflection, Reflective Judgment, and Aesthetic Exemplary", teoksessa Rebecca Kukla (toim.), *Aesthetics and Cognition in Kant's Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 223–244.

Payzant, Geoffrey (2002). *Hanslick on the Musically Beautiful: Sixteen Lectures on the Musical Aesthetics of Eduard Hanslick*. Christchurch: Cybereditions Corporations.

Wittgenstein, Ludwig (1966). *Lectures & Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Toim. C. Barrett. Berkeley and Los Angeles: University of California Press. **(LC)**

Wittgenstein, Ludwig (1979). *Yleisiä huomautuksia.* Toim. G. H. von Wright yhteistyössä H. Nymanin kanssa. Suom. Heikki Nyman. Porvoo: WSOY. **(YH)**

Wittgenstein, Ludwig (2016). *Wittgenstein: Lectures, Cambridge 1930–1933 from the Notes of G. E. Moore*. Toim. D. Stern, B. Rogers & G. Citron. Cambridge: Cambridge University Press. (**M)**

Todellisuuden havaitsemisesta ja esittämisestä

Seppo Sajama

Russellin sense-data-teoria

Bertrand Russellia ja Edmund Husserlia ei yleensä pidetä *taiteen* filosofeina, mutta he ovat havaintoteoriansa yhteydessä sanoneet asioita, joilla on myös taiteenfilosofista kantavuutta. Russellin sense-data-teoria on tästä hyvä esimerkki. Russell omaksui Descartesilta ja klassisilta empiristeiltä ajatuksen, että vain mielessä olevat ideat tiedetään ja että kaikki muu tieto on johdettu niistä. Hän vain risti ”ideat” uudestaan ”sense-datoiksi”. Russsellin sense-data-teoria voidaan tämän artikkelin tarpeita varten tiivistää kolmeksi teesiksi:

> (1) Emme näe ulkomaailman objekteja vaan niiden aiheuttamia sense-datoja.
> (2) Sense-data on eri asia kuin aistimus. Aistimus on kokemus, kun taas sense-data on kokemuksen objekti. ”[W]henever we see a colour ... the colour itself is a sense-datum, not a sensation” (Russell 1962 [1912], 12).
> (3) Sense-datat eivät itse ole todellisia; ne ovat vain todellisuuden merkkejä, sen näyttäytymiä, evidenssiä siitä. ”[W]hat we directly see ... is merely ‘appearance’, which we believe to be a sign of some 'reality' behind” (Russell 1962 [1912], 16).

Sense-data-teorian lukuisista vaikeuksista kannattaa tässä vaiheessa mainita vain kaksi – ja säästää vaikein seuraavaan lukuun:

(i) Ovatko sense-datat fyysisiä vai psyykkisiä? Russell muutti mielipidettään 1910-luvun alussa. Vuonna 1912 ne olivat hänen mukaansa psyykkisiä, mutta jo kaksi vuotta myöhemmin hän piti niitä fyysisinä. Kirjassaan *The Problems of Philosophy* (1912) Russell kirjoitti: ”Although we are doubting the physical existence of the table, ... we are not doubting that, while we look, a certain colour and shape appear to us ... All this, which is *psychological*, we are not calling in question.” (Russell 1962 [1912], 17–18; kurs. lis.) Artikkelissaan ”The Relation of Sense-data to Physics” (1914) hän väittää, että sense-datat ovat fyysisiä: ”I regard sense-data as *not mental*, and as being, in fact, part of the actual subject-matter of physics” (Russell 1986 [1914], 111; kurs. lis.). (Myöhemmin Russell omaksui neutraalin monismin, joten hänen ei tarvinnut valita näiden kahden välillä.)

(ii) Sisältävätkö *kaikki* kokemukset sense-dataa? Russell ei kysy itseltään tätä perustavaa kysymystä, mutta humelaisena empiristinä hän näyttäisi olevan sitoutunut käsitykseen, että kaikki aisti-impressiot sisältävät sense-dataa ja että ainakin kaikki *mielekkäät* ideat palautuvat impressioihin. Näin ollen vain epämielekkäät ideat (houreet) joko eivät sisältäisi sense-dataa tai eivät palautuisi kokemuksiin, jotka sisältävät sitä. Seuraavassa lainauksessa Russell näyttää kuitenkin yllättäen hyväksyvän ajatuksen, että unet sisältävät sense-dataa: ”[T]he sense-data in [a] dream do not appear to ... [correspond] with such physical objects as we should naturally infer from our sense-data” (Russell 1962 [1912], 22). Jos uni sisältää sense-dataa, niin mikä ei sisällä? Vai olisiko niin, että unen vielä kestäessä se sisältää sense-dataa, joka haihtuu heti uneksijan herättyä? Vai pitäisikö meidän erottaa todenmukaiset ja epätodenmukaiset unet ja sanoa, että todenmukaiset unet sisältävät *todellista* sense-dataa, epätodenmukaiset vain näennäistä?

Tässä kirjoituksessa en kuitenkaan tarkastele sense-data-teoriaan yleisesti liittyviä ongelmia vaan keskityn sen sijaan siihen kiinnostavaan ja ehkä yllättävään yhteyteen, joka niillä on taiteeseen. Russell nimittäin näyttää sanovan, että taiteilijan pitää opetella maalaamaan sense-datojaan eikä niistä pääteltyjä objekteja: ”The painter has to unlearn the habit of thinking that things seem to have the colour which common sense says they 'really' have, and to learn the habit of seeing things as they appear” (Russell 1962 [1912], 9). Maalarin on opittava unohtamaan se naiivi käsitys, että kappaleilla on jokin ”todellinen” väri, jonka maalari siirtää tauluunsa. Ja hänen on opittava antamaan taulussaan kappaleille (ja niiden osille) se väri, joka niillä *näyttää* olevan. Sense-datojen kielellä ilmaistuna Russellin ohje maalarille kuuluu: Älä maalaa pöytää sellaiseksi kuin tiedät sen olevan, vaan sellaiseksi kuin se näyttäytyy sinun sense-datoissasi. Russellin ohje on kuin tiivistelmä seuraavasta paljon myöhemmästä impressionismin tavoitteen kuvauksesta:

> Impressionistit hylkäsivät hienon viimeistelyn ja tarkat yksityiskohdat, joita useimmat heidän aikansa taiteilijat tavoittelivat, ja yrittivät tavoittaa näkymän jättämän hetkellisen vaikutelman eli sen impression, jonka objektit tekivät silmään ohi kiitävässä hetkessä. … Ajan tiede alkoi hyväksyä ajatuksen, että se, mitä silmä havaitsee, ja se, mitä aivot ymmärtävät, olivat kaksi eri asiaa. Impressionistit yrittivät vangita edellisen[.] (The Art Story – Impressionism.)

Husserl ja Hintikka: maalari maalaa noemoita

Russellin sense-data-teorian suurin ongelma on kuitenkin se, ettei siinä ole sijaa merkityksille tai noemoille. Toisin sanoen siitä ei löydy selitystä sille kiistämättömälle tosiasialle, että *sama* objekti voidaan havaita ja käsitteellistää *eri* tavoin. Kantin nykyisin poliittisesti epäkorrektissa esimerkissä villi-ihminen ja kulttuuri-ihminen näkevät saman objektin mutta käsitteellistävät sen eri tavoin – jälkimmäinen taloksi, edellinen jollakin meille käsittämättömällä ”primitiivisellä” tavalla:

> Jos ... villi-ihminen näkee kaukaa talon, jonka käyttötarkoitusta hän ei tunne, hänellä on edessään mielteenä sama objekti kuin toisellakin ihmisellä, joka tunnistaa sen asumukseksi. Mutta ... tämä tieto samasta objektista on näissä ihmisissä erilainen. Yhdellä on pelkkä aistimus,[1] toisella sekä aistimus että käsite. (Kant 1981 [1800], A 40–41.)

Sense-data-teorian kannattaja – jos sellainen vielä jostain löytyisi – voisi helposti myöntää, että sama objekti aiheuttaa erilaisia sense-datoja, kun sitä katsotaan eri näkökulmista, mutta hän voisi tuskin selittää villi-ihmisen ja kulttuuri-ihmisen samasta avaruudellisesta näkökulmasta tekemien havaintojen *käsitteellistä* eroa. (”Näkökulma” tarkoittaa siis jotain muutakin kuin ”kulmaa, jonka muodostavat silmää ja jonkin kohteen kahta ääripistettä yhdistävät suorat”.) Sense-data-teoreetikon olisi mahdotonta myöntää, että havaitseminen on aina paitsi *jonkin* havaitsemista myös tuon jonkin havaitsemista *joksikin*. Sama vaikeus on Russellin kielellisen merkityksen teoriassa, jonka eri versioissa hän yrittää aina samaa – merkitysten eliminointia samaistamalla sanan merkityksen (*Sinn*) ja tarkoitteen (*Bedeutung*) – ja aina yhtä epäuskottavasti.

Havainnon peruskaava *ei* ole ”X havaitsee Y:n” vaan ”X havaitsee Y:n Z:ksi.” Tässä kaavassa ”Z” edustaa käsitettä tai noemaa tai tulkintaa. Wittgensteinin tunnetuksi tekemässä esimerkissä sama piirustus voidaan havaita sekä kaniiniksi että ankaksi. Havaintopsykologian kirjat ovat täynnä vastaavia kuvioita, jotka voidaan tulkita tai havaita kahdella tavalla. Ja itse asiassa reaalimaailmakin on täynnä asioita, jotka voidaan havaita tai tulkita monella tavalla. (Se, että reaalimaailma *tuntuu* yksiselitteiseltä, johtuu vain siitä, että useimmiten on ”ilmeistä”, mikä on se Z, *joksi* jokin X pitäisi havaita tai *jona*

[1] Alkutekstissä käytetään termiä *Anschauung*, joka tavataan kääntää havainnoinniksi, intuoinniksi tai intuitioksi. Kant käyttää myös termiä *Empfindung*, joka tavataan kääntää aistimukseksi. Voitaneen kuitenkin sallia, ettei näiden kahden termin erottelu ole tässä yhteydessä välttämätöntä. – *Toim. huom.*

tuo X pitäisi käsittää. Meille on selvää, että talo on talo, mutta Kantin villille se ei ole selvää.)

Edmund Husserlin ratkaisu sense-datojen (*Sinnesdaten*) ongelmaan on arkirealistinen: me emme näe aistimuksiamme vaan objekteja: ”En näe väriaistimuksia, vaan värillisiä objekteja; en kuule kuuloaistimuksia, vaan laulajattaren laulun jne.” (Husserl 1913, 374). Meidän on kyllä mahdollista saada tietoa aistimuksistamme, mutta se edellyttää asenteen muutosta, josta Husserl käyttää nimitystä *epokhê*. Muotokuvamaalari joutuu tekemään vastaavanlaisen asenteen muutoksen ryhtyessään muuntamaan mallinaan istuvan kolmiulotteisen ihmisen hahmoa kaksiulotteiseksi kuvaksi kankaalle.

Husserl erottaa kolme olemisen tasoa, jotka ovat: *todellinen* (fyysiset oliot), *psyykkinen* (kokemukset) ja *ideaalinen* (merkitykset, käsitteet yms.). Jokaista olemisen tasoa näyttää vastaavan sille ominainen ”tietämisen” muoto: *todellinen havaitaan, psyykkinen koetaan, ideaalinen käsitetään.* Havainto on kuitenkin asia, joka ylittää radikaalisti näiden kolmen ontologisen luokan rajat: (1) Se on itse *psyykkinen*, mutta (2) se kohdistuu *fyysisiin* olioihin, (3) jotka se käsitteellistää eli joille se antaa *ideaalisen* merkityksen.

Havainnon psyykkisen puolen olemassaoloa kukaan ei voi kiistää. Havainnon kohdistuminen fyysiseen on niin ikään havainnon olemukseen kuuluva asia. Ja ideaalinenkin taso tulee välttämättä mukaan havaintoon, jos ollaan valmiita myöntämään, että havaitseminen on aina sekä *jonkin* havaitsemista että *joksikin* havaitsemista. On esimerkiksi mahdotonta havaita metsän reunassa liikkuvaa olentoa hirve*ksi*, ellei tiedä mikä hirvi on eli ellei omista hirven käsitettä (eli ellei osaa erottaa hirviä ei-hirvistä). Tätä merkitystä tai käsitettä (tai kykyä) Husserl kutsuu noemaksi.

Kuten näimme, Russellin ohje taiteilijalle ”maalaa sense-datoja, älä olioita” tuo mieleen impressionismin. Jaakko Hintikka näkee vähintään yhtä vahvan yhteyden kubismin ja Husserlin fenomenologian välillä:

> [M]itä kubistit oikeastaan tahtoivat esittää[?] He eivät ilmeisestikään esitä objekteja, sillä heidän taulunsa eivät ole objektien näköisiä. Heidän maalauksensa esittävät noemoja tai paremmin ilmaistuna ovat noemojen havainnollisia konkretisoitumia. Niinkuin Husserlin fenomenologia on tiedettä noemoista, niin kubismi on noemojen taidetta, ei objektien. (Hintikka 1982, 15.)

Hintikka lainaa hyväksyvästi taideteoreetikko Raymond Raynalin lyhyttä kirjoitusta ”Conception et vision” vuodelta 1912:

> [Raynal] vertaa kubisteja Giottoon, joka kuvasi kaupunkia 'sellaisena kuin hän sen käsitti — se on, kokonaisena kaikkine osineen yht'aikaa. Kuvassa hän ei kunnioittanut perspektiiviä eikä näköhavaintoa; hän maalasi kaupungin sellaiseksi kuin hän sen *ajatteli* eikä sellaiseksi kuin se oli [maalauksen] etualalla olevista ihmisistä saattanut *näyttää*'. (Hintikka 1982, 16; Raynal 2008 [1912], 319–320.)

Hintikka kommentoi: ”En usko, että voi tätä selvemmin lausua julki erityistä terminologiaa käyttämättä, että kubistit maalasivat noemoja eivätkä objekteja” (Hintikka 1982, 16). Siksi Picasso ei maalaa olioita ”sellaisina kuin ne näyttävät olevan, vaan sellaisina kuin hän tietää niiden olevan” (Hintikka 1982, 16).

Cézannen synteesi

”Kantilaista” aistihavainnon (vision) ja käsittämisen (conception) eroa voi toki käyttää hyväksi kuvattaessa impressionismin ja kubismin eroa. Käytännössä näiden kahden suuntauksen ero ei kuitenkaan ole aivan näin selvä. Kubismin silmiinpistävin piirre, olioiden näkeminen samalla kertaa useista näkökulmista, oli näet usein ”jälki-impressionistiksi” luokitellun Paul Cézannen keksintö. ”Hän piti [perspektiiviä] keinotekoisena apuneuvona, joka ei vastaa todellisuutta” (Nonhoff 2005, 47). Cézanne itse ei ollut kubisti; hän ei pyrkinyt maalaamaan olioita sellaisina kuin ne ovat, vaan sellaisina, miltä ne näyttävät. Evmarie Schmitt selittää: “Ajatus, että maisema koostui värillisten läiskien verkostosta (fabric), oli peräisin Cézannen havaintoteoriasta. Sen mukaan silmä ei havaitse olioita ja niiden yksilöllisiä piirteitä, vaan 'taches colorées', väriläikkiä, jotka mieli muuntaa välittömästi loogiseen kehykseen” (Schmitt 2000, 90). Vaikka Cézanne erottaakin nähdyn todellisuuden (”vision”) ja käsitetyn todellisuuden (”conception”), hänen tavoitteenaan on vain tosiasiallisen näköprosessin kuvaus kokijan näkökulmasta. Toisin sanoen “hän yritti karkottaa mielestään kaiken näkemiään olioita koskevan tiedon ja vain kuvata niitä värivaikutelmia – eli 'aistimuksia' (sensations) kuten hän niitä kutsui – joita nuo oliot hänessä aiheuttivat” (Schmitt 2000, 90). Tämä muistuttaa melkoisesti Husserlin fenomenologisen metodin kuvauksia.

Keskustelussaan Émile Bernardin kanssa Cézanne tarkentaa näkemystään näkemisen ja käsittämisen suhteesta sanomalla, että luonto antaa taiteilijalle ”visuaalisen” lähtökohdan, jota tämä voi täysin vapaasti muokata ”konseptuaalisesti”. ”Vision” ja ”conception” eivät siten ole vastakohtia, vaan ne täydentävät toisiaan: luonto tarjoaa aistimuksen, jonka taiteilija työstää kuvaksi. Bernardin kysymykseen ”Eivätkö luonto ja taide sitten ole eri asioita?”

Cézanne vastasikin: ”Haluaisin yhdistää ne. Mielestäni taiteeseen täytyy päästä nimenomaan lähtemällä luonnosta.” (Bernard 1921.)

Kubisti Ferdnand Léger kertoo kokeneensa ”ilmestyksen” (révélation) Paul Cézannen taulujen edessä vuoden 1907 Syyssalongissa (Salon d’Automne). Sen ansiosta hän hylkäsi vanhan ”näkörealismin” (réalisme visuel) ja omaksui uuden ”käsitysrealismin” (réalisme de conception). Légerin tekemä ero näkemisen ja käsittämisen välillä siirtyi sitten runoilija Guillaume Apollinairen tunnettuun kubismin määritelmään lokakuulta 1912:

> [Kubismi on] taito maalata uusia kokonaisuuksia elementeistä, joita ei ole lainattu näkötodellisuudesta vaan käsitystodellisuudesta. (*Fragments*)

Jo ennen sitä, saman vuoden elokuussa, määritelmän sisältämä dikotomia vision / conception oli päässyt edellä mainitun Maurice Raynalin tekstin otsikoksi. Siitä Hintikkakin sen löysi artikkelinsa otsikoksi. Fenomenologi Husserlilla näyttäisikin olevan kaksi vastinetta maalaustaiteen puolella: noemoita tutkiva Picasso ja havaintoprosessia tutkiva Cézanne.

Itä-Suomen yliopisto

Kirjallisuus

The Art Story – Impressionism. http://www.theartstory.org/movement-impressionism.htm (15.10.2017).

Bernard, Émile (1921). *Conversation avec Cézanne* (Mercure de France, 1.6.1921). https://www.rodoni.ch/busoni/bibliotechina/cezanneconversation.html (15.10.2017).

Fragments. Regard sur la collection du Musée national Fernand Léger 24.10.2009 – 18.01.2010. http://musees-nationaux-alpesmaritimes.fr/fleger/fleger/sites/musees-nationaux-alpesmaritimes.fr/files/2009_dp_fragments_-_20_octobre.pdf (15.10.2017). (Näyttelyinfo)

Hintikka, Jaakko (1982). ”Conception et vision: todellisuuden esittämisen ongelmasta modernissa kuvataiteessa ja modernissa filosofiassa”, teoksessa J. Hintikka, *Kieli ja mieli.* Otava.

Husserl, Edmund (1913). *Logische Untersuchungen*, Band 2, Teil 1. Max Niemeyer.

Kant, Immanuel (1981 [1800]). *Logik*. Teoksessa *Kant Werkausgabe.* Band VI, Teil 2. Suhrkamp.

Nonhoff, Nicola (2005). *Cézanne.* Könemann.

Raynal, Raymond (2008 [1912]. ”Conception et vision”, teoksessa Antiff & Leighten (toim.), *A Cubism Reader.* 2nd ed., 319–320.

Russell, Bertrand (1962 [1912]). *Problems of Philosophy*. Oxford University Press.

Russell, Bertrand (1986 [1914]). ”The Relation of Sense-data to Physics”, teoksessa B. Russell, *Mysticism and Logic*. Unwin.

Schmitt, Evmarie (2000). *Cézanne in Provence.* Prestel.

Havainto uskonnonfilosofiassa

Sami Pihlström

Johdanto

Uskonnonfilosofisen tutkimuksen voidaan ajatella keskittyvän ensisijaisesti ei-havaittaviin olioihin: Jumalaa, sielua tai muita uskonnollisesti ja teologisesti merkityksellisiä todellisuuden elementtejä (tai sellaisiksi uskottuja) ei voida ainakaan tavallisin aistein havaita, ja juuri tällaisia olioita koskeviin kielenkäyttötapoihin ja uskomuksiin uskonnonfilosofiassa suurelta osin keskitytään. Tarkastelen tässä artikkelissa sitä, miten havainto tästä huolimatta on – eri tavoin – keskeisessä asemassa myös uskonnonfilosofiassa. Aloitan lyhyillä huomioilla uskonnonfilosofiassa käsiteltyjen argumenttien empiirisistä premisseistä ja siirryn sitten pohtimaan empiiristen premissien tulkinnassa tärkeää, havainnon maailmankatsomuspitoisuudeksi kutsumaani ilmiötä, joka (tieteenfilosofialle analogisella tavalla) nostaa esiin relativismin ongelman.

Uskonnonfilosofisten argumenttien empiiriset premissit ja niiden tulkinnat

Vaikka uskonnonfilosofiassa kiinnitetään paljon huomiota puhtaasti apriorisiin, ei-empiirisiin argumentteihin, kuten Jumalan olemassaolon yksinomaan Jumalan (täydellisen tai välttämättömän olennon) käsitteestä johtamaan pyrkivään ontologiseen Jumala-todistukseen (eri versioissaan), on tärkeää havaita, että uskonnonfilosofiassa tarkastellaan myös monia huomionarvoisia argumentteja, joilla on empiirisiä premissejä. Tällainen on esimerkiksi perinteinen kosmologinen Jumala-todistus, joka – niin ikään monissa eri versioissaan – lähtee liikkeelle oletuksesta, jonka mukaan on olemassa jotakin (kontingenttia), ja päätyy päättelemään Jumalan olemassaolon kaikkien tapahtumien ”ensimmäisenä syynä” tai kaiken kontingentisti olevan välttämättömänä perustana. Samoin niin kutsuttu suunnitteluargumentti (”design argument” eli fysiko-teleologinen Jumala-todistus) lähtee liikkeelle siitä empiirisestä tosiseikasta (tai tosiseikaksi väitetystä asiaintilasta), että maailmassa on jonkinlaista ”järjestystä”: havaittu todellisuus ei ole totaalinen kaaos, vaan havaitsemissamme ilmiöissä – niin fysikaalisessa luonnossa kuin elävissä olennoissakin – on sellaista systemaattisuutta, ettei (argumentin esittäjien mukaan) ole helppoa ajatella kaiken kehittyneen pelkän sokean sattuman seurauksena. Ateistien esittämistä empiirisiä premissejä sisältävistä argumenteista tunnetuin on pahan ongelma (teodikeaongelma), jossa

premissinä todetaan, että on olemassa (tarkoituksetonta, mieletöntä) pahuutta ja kärsimystä (vrt. esim. Kivistö & Pihlström 2016), ja jossa päätellään, ettei siis voi olla kaikkivaltiasta, kaikkitietävää ja täydellisen hyvää Jumalaa, koska sellainen Jumala ei sallisi tarkoituksetonta kärsimystä. Myös monia muita spesifejä empiirisiä premissejä sisältäviä argumentteja esitetään ja arvioidaan jatkuvasti uskonnonfilosofisessa keskustelussa – esimerkiksi väiteltäessä ihmekertomusten todenperäisyydestä (tai ylipäänsä ihmeiden mahdollisuudesta) tai vaikkapa uskonnollisesta diversiteetistä monenlaisine epistemologisine ja poliittisine implikaatioineen.[1]

Evidentialismiksi on tapana kutsua uskonnonfilosofista käsitystä, jonka mukaan uskonnollisia uskomuksia – jotta ne olisivat rationaalisesti perusteltavissa – täytyy tukea (uskonnollisesti neutraalilla) evidenssillä tai yleisemmin rationaalisilla perusteilla, aivan kuten muitakin todellisuuden luonteesta omaksuttuja uskomuksia. Havaintojen tarjoama evidenssi on tässä tietenkin keskeistä. Niinpä evidentialismin kriittinen arviointi on olennaista, kun tarkastellaan havainnon ja havaitsemisen merkitystä uskonnonfilosofiassa.

Empiiristen premissien ilmaisemat havaitut tai havaittavat tosiseikat eivät yleensä ole täysin ongelmattomasti ”suoraan” havaittavissamme. Onko maailma tosiaan ”hyvin järjestetty” tai rationaalisesti suunniteltu, kuten suunnitteluargumentin esittäjä väittää? Eikö siinä ole myös paljon sellaista, mikä ainakin *prima facie* näyttää huonosti järjestetyltä tai kerta kaikkiaan suunnittelemattomalta? Pahan ongelmaan reagoivan teodikea-argumentin esittäjä puolestaan kiistää sen, että maailmassa olisi tarpeetonta, merkityksetöntä tai mieletöntä pahuutta ja kärsimystä; hän pyrkii yleensä osoittamaan, että Jumalalla on tai ainakin voi olla hyvät perusteet sallia se paha ja kärsimys, jota maailmassa on. Näin ollen esimerkiksi pahan tarpeettomuuden ja kärsimyksen mielettömyyden havaitseminen edellyttää väistämättä tulkintaa jonkin filosofis-teologisen maailmankuvan tai -katsomuksen puitteissa. Ei voida suoraan havaita kärsimyksen tarpeellisuutta tai tarpeettomuutta, vaikka itse kärsimyskokemus on useimmiten hyvin konkreettinen ja havainnossa vastaansanomaton.[2]

Havaintoevidenssin puutteellisuus Jumalaa koskevien käsitysten muodostamisessa on itse asiassa keskeinen nykyuskonnonfilosofisten debattien teema. Jumalan kätkeytyneisyys (”divine hiddenness”) – se, ettei Jumala

[1] Jumala-todistuksista ja muista uskonnonfilosofian keskeisistä argumenteista ks. esim. Vainio & Visala 2011.

[2] Uskonnonfilosofian valtavirran teodikeakeskustelun perustuminen evidentialismiin ja melko vahvaan teologiseen realismiin on nähdäkseni tuon keskustelun keskeisiä ongelmia (vrt. Pihlström 2013; Kivistö & Pihlström 2016).

näyttäydy havainnoissamme eikä meillä ole ainakaan tavanomaista tai (monien mielestä) riittävää evidenssiä hänen olemassaolonsa puolesta – on esitetty evidenssinä ateismin puolesta. Jos Jumala olisi olemassa ja olisi kaikkivaltias, kaikkitietävä ja täydellisen hyvä, hän tekisi oman olemassaolonsa evidentimmäksi mahdollisille uskonnollisen uskon omaksujille, joista nyt monet jäävät uskoa vaille (ks. esim. Schellenberg 2015). Näin siis havaintomme siitä, ettei teismin puolesta ole riittävää (havainto)evidenssiä, toimii eräiden teismin kriitikoiden mukaan evidenssinä ateismin puolesta. Teistit puolestaan koettavat vastata tähän argumentaation pohtimalla – teodikeakeskustelulle analogisesti – mahdollisia perusteita, jotka selittäisivät tai oikeuttaisivat Jumalan jättäytymisen kätkeytyneeksi (vrt. Jonbäck 2016).

Havainnon ”maailmankatsomuspitoisuus”

Mutta miksi Jumalan (jos hän olisi olemassa) oikeastaan pitäisi näyttäytyä ihmisille tai olla edes epäsuorasti havaittavissamme? Jumalan kätkeytyneisyyttä ei tarvitse nähdä yksinomaan haasteena teismille, kuten nykyisen analyyttisen uskonnonfilosofian keskusteluissa on tapana, vaan se voidaan katsoa Jumalan käsitteen keskeiseksi tunnusmerkiksi. Jos Jumala olisi ongelmattomasti havaittavissa, hän ei ehkä edes ansaitsisi tulla kutsutuksi Jumalaksi – tai näin ainakin voitaisiin kuvitella monen Jumalaan uskovan ajattelevan. Ludwig Wittgensteinkin kirjoittaa *Tractatus logico-philosophicus* -teoksessaan: ”Jumala ei ilmesty maailmassa.” (Wittgenstein 1921, §6.432; alkutekstin ”in der Welt” -ilmaisun prepositio on kursivoitu.)

Voimme kutsua uskonnonfilosofian yhteydessä relevanttia ilmiötä, joka on analoginen tieteenfilosofiassa keskeiselle havainnon teoriapitoisuudelle (ja yleisemmin kantilaiselle havaintojen käsitepitoisuudelle), havainnon ”maailmankatsomuspitoisuudeksi”. Maailmasta tekemämme havainnot eivät ole maailmankatsomuksellisesti neutraaleja, vaan se katsomuksellinen tausta tai näkökulma, josta käsin todellisuutta ylipäänsä jäsennämme, vaikuttaa väistämättä niiden tulkitsemiseen havaintoina juuri niistä tai sellaisista kohteista, jollaisia niillä katsomme olevan. Erityisesti wittgensteinilaisessa uskonnonfilosofiassa on tapana ajatella, että uskonnollinen ihminen oikeastaan havaitsee kaiken eri tavalla kuin uskonnoton. Tätä voidaan verrata Wittgensteinin ja monien hänen seuraajiensa suosimaan kani-ankka-vaihduntakuvioon, jolla voidaan havainnollistaa ”jonakin näkemisen” eli ”seeing as” -ilmiötä. Tosin vaihduntakuviolla voidaan ilmaista nimenomaan sitä, että sama havaitsija kykenee näkemään saman kuvion kahdella eri tavalla tulkittuna; uskonnolliset ja muut maailmankatsomukselliset lähtökohdat sen sijaan voivat ohjata yksilöä näkemään maailman juuri jollakin tietyllä tavalla,

joka sulkee pois toisenlaisen tarkastelutavan tai näkökulman vaihtamisen. Toisaalta esimerkiksi uskoon tullut tai uskonsa menettänyt saattaa kyetä hahmottamaan maailman vaihduntakuvion mukaisesti sekä sellaisena kuin se hänen nykyisen maailmankatsomuksensa pohjalta näyttäytyy että sellaisena kuin se näyttäytyisi, jos hänen elämässään ei olisi tapahtunut maailmankatsomuksen murrosta.

Wittgenstein korosti, etteivät uskonnollinen ja uskonnoton henkilö välttämättä ole erimielisiä maailman tosiseikoista. Silti he voivat nähdä tosiseikat – kaikki tosiseikat – eri tavoin, eri valaistuksessa. Samaan tapaan *Tractatus* julistaa, että onnellisen ihmisen maailma on eri maailma kuin onnettoman (§6.43). Kyse on asenteesta maailmaan kokonaisuutena ja siten kaiken maailmassa havaittavan tulkitsemisesta tietyllä tavalla pikemmin kuin minkään erityisen kohteen kohtaamisesta havaittavassa maailmassa.

Luonnollisesti uskonnollisten kokemusten tulkinta, olivatpa ne kokemuksia onnellisuudesta, pelastuksesta tai mistä tahansa, tapahtuu aina suhteessa johonkin uskonnolliseen traditioon. Uskonnollisen kokemuksen merkitystä korostaneista filosofeista William James omaksui *The Varieties of Religious Experience* -teoksessaan (1902) ehkä liiankin individualistisen tavan nähdä uskonnollisten kokemusten ensisijaisuus nimenomaan yksilön näkökulmasta häivyttäen monien mielestä tarpeettoman vahvasti teologisten traditioiden ja käytäntöjen noille kokemuksille tarjoaman kontekstin. Toisella tavalla ongelmallinen on reformoitua epistemologiaa edustavan William Alstonin (1991) käsitys uskonnollisten kokemusten mahdollisesta teismiä episteemisesti tukevasta statuksesta: Alstonin mukaan kristitty filosofi voi suhtautua vakavasti mystiseen havaintokykyyn, joka mahdollistaa eräänlaisen ”Jumalan havaitsemisen” (”perceiving God”) normaalista aistihavainnosta poikkeavalla tavalla ja jonka myötä teistiset uskomukset voivat saada tiedollisen oikeutuksen. Nämä ovat hyvin erilaisia käsityksiä siitä, miten uskonnollisten kokemusten suhde traditioon (tai ylipäänsä taustakontekstiin) tulisi tulkita. Erilaisiin uskonnollisen kokemuksen filosofisiin tarkasteluihin ei tässä kuitenkaan voida yksityiskohtaisesti paneutua.

Uskonnollisesti uskova voi tehdä monenlaisia uskonnonfilosofisesti relevantteja havaintoja maailmasta, mutta neutraaleja tai ”annettuja” nuo havainnot eivät koskaan ole. Uskova voi esimerkiksi nähdä kärsimyksen mielekkäänä (kasvattavana, jalostavana tai muuten arvokkaana) – mutta tällöin hän altistuu antiteodikea-ajattelijoiden esittämälle moraaliselle kritiikille kärsimyksen perusteluyritysten turmiollisuudesta, etenkin jos hän väittää havaitsevansa toisen kärsimyksessä tuollaisen merkityksellistävän funktion. Uskova voi toisaalta havaita luonnossa merkkejä Jumalan luomistyöstä, eikä

mikään skientistinen huomautus luonnonilmiöiden sattumanvaraisuudesta tai mekanistisesta determinismistä saa häntä tulkitsemaan tuota havaintoa toisin. Uskova voi jopa katsoa Jumalan ei-havaittavuuden ja kärsimyksen selittämättömyyden tai mielettömyyden aidon uskonnollisen asenteen kannalta ratkaisevaksi todellisuuden ja inhimillisen kokemuksen piirteeksi.

Olennaista on, että näissä kaikissa tapauksissa, joissa uskova havaitsee ja tulkitsee maailman eri tavalla kuin ei-uskova, havainnot esimerkiksi Jumalan läsnäolosta tai luomistyöstä eivät toimi evidentiaalisessa roolissa (kuten tavallisten havaintouskomusten oikeuttajina toimiessaan). Ne jo olettavat uskonnollisen taustan (viitekehyksen, uskomusjärjestelmän, tradition) – ollakseen edes mahdollisia juuri sellaisina havaintoina, joita ne ovat. Tämäntapaista ymmärrystä uskonnonfilosofisesti relevantista havainnon maailmankatsomuspitoisuudesta on (vailla tätä spesifiä terminologiaa) kehitelty etenkin wittgensteinilaisessa uskonnonfilosofiassa (esim. D.Z. Phillips; vrt. esim. Koistinen 2014).

Lopuksi: seuraako relativismi?

Jos havaintojen maailmankatsomuspitoisuus uskonnonfilosofiassa (ja muualla) johtaa relativismiin, niin silloin relativismi seurannee vastaavista ilmiöistä myös tieteenfilosofiassa ja muillakin filosofian osa-alueilla. Radikaalein relativistinen päätelmä tässä tilanteessa olisi se, ettei lopulta mikään havaintouskomus oikeuta eikä kumoa mitään teoriaa tai maailmankatsomusta – sen enempää tieteellistä kuin uskonnollistakaan – koska kaikki havainnot aina jo edellyttävät teorian tai katsomuksen tarjoaman kontekstin, jonka puitteissa ne ylipäänsä ovat mahdollisia. Tällaisen jyrkän relativismin vastine uskonnonfilosofiassa olisi lähinnä fideismi eli evidentialismin vastapooli, jonka mukaan usko ja järki on tiukasti erotettava toisistaan ja uskonnolliset uskomukset omaksutaan ilman evidenssiä (ja ilman mitään rationaalisia perusteita). Pyrkimyksessä välttää sekä radikaalia relativismia että uskonnollisten uskomusten rationaalisuuden kriittisen arvioinnin tyystin mahdottomaksi tekevää fideismiä tieteenfilosofia ja uskonnonfilosofia ovat nähdäkseni ainakin jossain määrin analogisia, joskaan tästä ei pidä päätellä, että ne olisivat analogisia kaikessa muussakin.

Relativismi ei välttämättä seuraa edellä luonnosmaisesti esitetyistä havainnon maailmankatsomuspitoisuutta koskevista tarkasteluista – kuten se ei välttämättä seuraa havaintojen teoriapitoisuudesta tieteenfilosofiassakaan – mutta tästä ilmiöstä on luontevaa päätellä, että ainakin sellainen vahva evidentialismi on hylättävä, joka ei lainkaan ota vakavasti havaintojen maailmankatsomuspitoisuutta. Keskitien etsintää tarvitaan tässä kuten

monessa muussakin filosofisessa debatissa. Esimerkiksi Simo Knuuttilan (1998) presuppositioteoria – fideistisen autonomiateorian ja tieteellisten ja uskonnollisten kielipelien integraatiota edellyttävän teorian välimuoto – on yksi mahdollisuus keskitietä etsittäessä. Siihen voidaan pyrkiä liittämään jonkinlainen teoria siitä, miten havaintojen maailmankatsomuspitoisuus vaikuttaa niihin presuppositioihin, joita uskonnollisilla uskomuksilla saattaa muiden maailmaa koskevien uskomusten suhteen olla.

Sama pätee pragmatismiin, jota toisaalla (esim. Pihlström 2010, 2013) olen ehdottanut evidentialismin ja fideismin välimuodoksi. Pragmatisti voi hyväksyä maltillisen evidentialismin, jossa ei kokonaan kiistetä tarvetta perustella uskonnollisia uskomuksia evidenssin ja muiden rationaalisten näkökohtien avulla, mutta hän suhtautuu vakavasti siihen, että tuo perustelu itse on aina kontekstualisoitava uskomusjärjestelmän taustalla vaikuttavaan maailmankatsomukseen ja sen tuottamaan käytännölliseen maailmassa orientoitumiseen – johonkin sellaiseen, mitä wittgensteinilaiset (esim. Phillips 1986) mielellään nimittävät ”elämänmuodoksi”.[3]

Helsingin yliopisto

Kirjallisuutta

Alston, William (1991). *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience.* Ithaca, NY: Cornell University Press.

James, William (1902). *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature.* New York: New American Library, 1958.

Jonbäck, Francis (2016). *The God Who Seeks But Seems to Hide*. Uppsala: University of Uppsala. (Väitöskirja)

Kivistö, Sari & Pihlström, Sami (2016*). Kantian Antitheodicy: Philosophical and Literary Varieties.* Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Knuuttila, Simo (1998). *Järjen ja tunteen kerrostumat.* Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura.

Koistinen, Timo (2014). *Kontemplatiivinen filosofia: Wittgensteinilaisen uskonnonfilosofian näkökulma.* Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura.

Phillips, D. Z. (1986). *Belief, Change and Forms of Life.* Basingstoke: Macmillan.

Pihlström, Sami (2010). *Uskonto ja elämän merkitys.* Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura.

Pihlström, Sami (2013). *Pragmatic Pluralism and the Problem of God.* New York: Fordham University Press.

[3] Kiitän Hemmo Laihoa ja Miira Tuomista hyödyllisistä kommenteista varhaisempaan versioon. Kiitokset myös kaikille SFY:n Havainto-kollokviossa esitelmääni kommentoineille.

Schellenberg, J.L. (2015). *The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God.* New York: Oxford University Press.

Vainio, Olli-Pekka & Visala, Aku (2011). *Johdatus uskonnonfilosofiaan.* Helsinki: Kirjapaja.

Wittgenstein, Ludwig (1921). *Tractatus logico-philosophicus eli Loogis-filosofinen tutkielma.* Suom. Heikki Nyman. Helsinki: WSOY, 4. painos, 1996.

Kant radikaalin pahan olemassaolosta ja havaittavuudesta

Matti Taneli

Johdanto

Immanuel Kant (1724–1804) käsittelee radikaalia pahaa (*radikal Böse*) ennen muuta uskonnonfilosofisessa pääteoksessaan *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (Uskonto pelkän järjen rajoissa, 1793, myöhemmin *Religion*). Kant analysoi pahaa myös kirjoituksessaan *Vorlesungen über die philosophische Religionlehre*, joka julkaistiin postuumisti vasta vuonna 1817. Kirjoitus perustuu luentoihin, jotka Kant piti lukuvuosina 1783–1784 ja 1785–1786. Kant mainitsee pahan myös kirjassaan *Die Streit der Fakultäten* (Tiedekuntien riitely, 1798).

Kant esittää *Religionissa* näkemyksensä moraalisesta järjenuskonnosta. Teoksessa käsitellään ennen muuta radikaalia pahaa. Kantin introdusoimaa radikaalin pahan käsitettä on myöhemmin monin tavoin lainattu. Muiden muassa G. W. F. Hegel (1770–1831), F.W. J. Schelling (1775–1854), Friedrich Nietzsche (1844–1900), Sigmund Freud (1856–1939), Emmanuel Levinas (1906–1995), Hans Jonas (1903–1993) ja Hannah Arendt (1906–1975) ovat antaneet siitä oman tulkintansa. (Ks. Bernstein 2002.)

Kant sai vaikutteita filosofiaansa ennen muuta 1700-luvun johtavalta saksalaiselta filosofilta Christian Wolffilta[1] (1679–1754), jonka johdolla hän oli perehtynyt valistusajan rationaaliseen teologiaan. Wolffia on pidetty, kuten hän itsekin piti, rationalisti G. W. Leibnizin (1646–1716) työn jatkajana. Muun muassa tämän takia pietistit suhtautuivat Wolffin näkemyksiin kielteisesti. Kantin uskontoa koskeviin, myös radikaalia pahaa käsitteleviin, näkemyksiin vaikuttivat sekä rationalistinen filosofia että pietistinen käsitys hyvästä ja pahasta.

Artikkelissani käsittelen Immanuel Kantin näkemystä radikaalista pahasta, sen olemassaolosta ja havaittavuudesta.

[1] Itse asiassa Wolff ei ollut Kantin varsinainen opettaja, vaikka hän saikin ajatteluunsa vaikutteita Wolffilta. Manfred Kuehn pitää Kantia Alexander Gottlieb Baumgartenin (1714–1762) seuraajana, Eric Watkins sen sijaan, Wolffin oppilaan, Martin Knutzenin (1713–1751) työn jatkajana. (Kuehn 2001, 11; Kuehn 2002, 8, 448; Watkins 2001, 136–159.) Knutzen oli pietisti ja Baumgarten antipietisti sekä wolffilainen rationalisti, joka oli viettänyt nuoruutensa hallelaisessa pietismipiirissä. (Kuehn 2002, 79, Guyer 1999, 73.)

Kantin näkemys radikaalista pahasta

Kantin *Religion* alkaa seuraavasti:

> Se, että maailma on pahan vallassa (*die Welt im Argen liege*), on valituksen aihe, joka on yhtä vanha kuin historia tai vielä vanhempi kuin runotaide, jopa yhtä vanha kuin kaikkein vanhin runous, pappien uskonto (Ak 6: 18).

Kantin mukaan ihmisluonnolla on taipumus (*Hang*, *propensio*) pahaan. Taipumus on ihmisyyteen ylipäätään satunnaisesti kuuluvan mielihalun, joka on tavanomaiseksi vakiintunut himo (*concupiscentia*), mahdollisuuden subjektiivinen perusta. ”Taipumus on oikeastaan vain *ennakkovalmius* (*Prädisposition*) himoita sellaista nautintoa, jonka kokeminen herättää subjektissa siihen kohdistuvan mielihalun (*Neigung*)” (Ak 6: 29). Kantin mukaan radikaali paha on teoreettinen konstruktio, jonka avulla selitetään, miten paha ylipäätään on mahdollista. Hän ei tarkoita radikaalilla pahalla järkyttäviä pahoja tekoja tai ikäviä tapahtumia, kuten usein saatetaan ajatella, kun puhutaan pahasta tai radikaalista pahasta.[2] Hitlerin, Stalinin, Pol Potin, Milosevicin, Mugaben, Bin Ladenin, Timothy McVeightin tai Anders Breivikin hirvittävät teot tai Lissabonin maanjäristys vuonna 1755, Auschwitzin tapahtumat, 11.9.2001 ja muut terroriteot sekä koulusurmat eivät ole Kantin ajattelutavan mukaan radikaalin pahan ilmentymiä.

Moraalinen paha on sitä, että valitaan moraalilain, so. kategorisen imperatiivin, vastaisia maksiimeja eli toimintaohjeita tai periaatteita. Radikaali paha sen sijaan on ”subjektiivinen perusta”, joka tekee tällaisen toimintaohjeen valitsemisen mahdolliseksi. Radikaali paha ei kuitenkaan tarkoita samaa kuin kirkkoisä Aurelius Augustinuksen (354–430) näkemys perisyntiopista (*peccatum originale*, perisynti, alkusynti), vaikka sitä voidaan pitää perisyntiopin filosofisena vastineena. Sen sijaan moraalista konversiota (kääntymystä tai parannusta) Kant vertaa kristinuskon pelastuskäsitykseen.

Kantin näkemyksen ero perisyntioppiin on muun muassa se, että ihminen on täysin vastuussa (radikaalista) pahuudestaan. Ketään ei voida syyttää toisen tekemistä pahoista teoista eikä ylistää toisen hyvistä teoista. Kantin käsitys moraalisen kääntymyksen ”pelastavasta merkityksestä” muistuttaa kristilliseksi heresiaksi eli harhaopiksi kutsuttua pelagiolaisuutta.[3] Sen mukaan

[2] Radikaali paha ei ole mikään erityinen pahan laji tai tyyppi niin kuin Hannah Arendt antaa ymmärtää kirjassaan *The Origins of Totalitarianism (*1951, 1968), kun hän puhuu radikaalista ja banaalista pahasta (*the Banality of Evil*).

[3] Pelagiolaisuus on saanut nimensä Augustinuksen aikalaisesta teologi Pelagiuksesta, joka tuomittiin harhaoppiseksi Karthagon kirkolliskokouksessa vuonna 418.

ihminen yksin vaikuttaa omaan pelastumiseensa. Ihmisellä on siis vapaa tahto ja kyky hyvään. Augustinuksen ajattelua seuraten luterilaisuudessa on ajateltu eri tavoin. Reformaattori Martti Lutherin (1483–1546) mukaan Jumala vanhurskauttaa jumalattoman ilman lain tekoja, yksin uskosta, yksin armosta, yksin Kristuksen tähden (*Sola fide, sola gratia, solum propter Christum*).

Kantin mukaan ihminen ei ole luonnostaan moraalisesti hyvä eikä paha. Kant esittää, että syntiinlankeemus oli oikeastaan ihmisen ensimmäinen vapaa teko. Hän toteaa kirjoituksessaan *Mutmasslichen Anfang der Menschengeschichte*: ”Luonnon historia alkaa hyvästä, koska se on Jumalan aikaansaannosta, mutta vapauden historia alkaa pahasta, joka on ihmisen tekoa.” (Kant 1973, 56, vrt. Rousseau.)[4] Ihmisen erottelu hyviin ja pahoihin tarkoittaa ainoastaan sitä, että täytyy olla perusta – joka on selittämätön – hyvän ja pahan periaatteiden hyväksymiselle. Tietoisesti omaksuttu lainrikkomisen periaate on ”ihmisen luonnollinen taipumus pahaan (*ein natürlicher Hang des Menschen zum Böse*)” tai radikaali paha. (Ak 6: 32.) Jopa ihmisen taipumus pahaan täytyy ymmärtää moraaliseksi pahaksi. Miten taipumus pahaan voi olla moraalista pahaa (vapaasti valittu teko)?

Kant erottaa sanan ”teko” *(Tat*) kaksi erilaista merkitystä. Teon *empiirinen merkitys* tarkoittaa sitä, että teko tehdään ajassa ja teon *noumenaalinen merkitys* tarkoittaa sitä, että teko tehdään vapaasti ja vapaaehtoisesti ajan ulkopuolella. Kaikkien perustavimpien moraalisten taipumustemme alkuperä on noumenaalinen. Kant tarkoittaa, että taipumus pahaan on teko noumenaalisessa merkityksessä, ”alkusynti”.[5] Ihminen on siis ajattomassa, intelligiibelissä, teossaan valinnut taipumuksen pahaan moraaliseksi mielenlaadukseen (*Gesinnung*), joka on toimintaohjeiden omaksumisen viimekätinen perusta ja ihmisen itsensä valitsemaa. Tähän liittyen Kant toteaa *Religionin* ensimmäisessä tutkielmassa:

> Moraaliselle ominaisuudelle, josta meidän tulee olla vastuussa, ei pidä kuitenkaan etsiä ajallista alkua, vaikka tämä onkin väistämätöntä, jos halutaan *selittää* sen satunnainen olemassaolo (ehkä juuri tämän heikkoutemme mukaisesti myös Pyhä kirja on kuvannut alun ajalliseksi). (Ak 6: 43.)

[4] *Émilen* ensimmäinen lause kuuluu: “Kaikki on hyvää lähtiessään luojan käsistä: kaikki huononee ihmisen käsissä.” (Rousseau 1933, 9.) Sekä Kant että Rousseau erosivat tässä katsantokannassaan joidenkin muiden valistusajan ajattelijoiden, kuten esimerkiksi Nicolas de Condorcet’n, naiivista ja optimistisesta näkemyksestä koskien ihmisen moraalista edistystä. (Bernstein 2002, 20.)

[5] “Der Hang zum Bösen ist nun Tat in der ersten Bedeutung (*peccatum originarium*)” (Ak, 6: 31, ks. myös Adams 2008, xiii).

Kantin suhde kristilliseen armon (*Gnade*) käsitteeseen on ongelmallinen, koska on syytä pelätä, että armo voi aikaansaada moraalin vaatimuksien turmiollista höllentymistä.[6] Toisaalta hän ajattelee, että meidän pitää uskoa, että jos teemme kaiken sen, minkä voimme, Jumala antaa lisän tai täydentää sen, mitä vaaditaan. Tätä voidaan kutsua Robert Adamsin (1998, 42) mukaan pyhitetyksi armoksi (*sanctifying grace*). Pyhitetyllä armolla tarkoitetaan armoa, joka suo ihmisen jumalallisen avun avulla ”uudestisyntyä” tulemalla jopa pyhäksi. Kantin mukaan pyhitetty armo näyttää olevan sellaista, joka auttaa meissä olevan hyvän periaatteen avulla kukistamaan pahan periaatteen. Ihmisen tulee kuitenkin olla armon saamisen arvoinen! Kant kirjoittaa:

> Vaikka oletettaisiin, että hyväksi tai paremmaksi muuttumiseen tarvittaisiin jokin yliluonnollisen myötävaikutus, joka voi olla esteiden poistamista tai todellista apua, ihmisen täytyy kuitenkin tehdä itsensä arvoiseksi ottamaan *lisäavun* vastaan ja omakseen (mikä ei ole vähän); toisin sanoen hänen täytyy sisällyttää myönteinen voimanlisäys toimintaohjeeseensa, mikä yksinomaan tekee mahdolliseksi, että häntä pidetään hyvänä ja tunnustetaan hyväksi ihmiseksi. (Ak 6: 44; ks. myös Kant 1998a, 42.)

Miten radikaali paha voidaan havaita?

Radikaalia pahaa sellaisena kuin Kant sen esittää ei voida aistein havaita, koska se on ihmisen synnynnäinen taipumus pahaan. Radikaali paha on eräänlainen ”metafyysinen” tai noumenaalinen ennakkovalmius valita hyvän sijaan paha, vaikka ihmisellä onkin aina mahdollista valita hyvä. Kantin mukaan myöskään hyvä tahto ei ole aistein havaittavissa olevaa, vaan jotain syvällisempää, joka ohjaa elämäämme ja on tekojemme perustana.

Mutta miten Kant päättelee radikaalin pahan olemassaolon ja ”havaittavuuden”? Tietääkö Kant radikaalin pahan olemassaolon ja sen havaittavuuden *a priori* ja mikä on niiden yhteys hänen näkemykseensä Jumalan olemassaolosta (ja havaittavuudesta), jota hän pitää käytännöllisen eikä teoreettisen järjen postulaattina eli vaatimuksena?

Kant vastaa, että taipumus pahaan ”voidaan tietää vain *a priori* lähtemällä pahan käsitteestä, sikäli kuin se on mahdollinen vapauden lakien (sitovuuden ja vastuullisuuden) mukaisesti” (Ak 6: 35). Radikaalin pahan ”taipumuksen

[6] Kantin vanhemmat, joita hän syvästi kunnioitti, olivat pietistejä. Pietismissä ilmenevä moraalin korostaminen on vaikuttanut Kantin uskonnonfilosofiaan, vaikka Kant ei nuoruusiän jälkeen enää pitäytynytkään vanhempiensa uskonnolliseen uskoon.

juurtumista ihmiseen ei tarvitse todistaa muodollisesti; todisteeksi riittävät ihmisten tarjoamat räikeät esimerkit (Ak 6: 32–33). Toisaalta siis Kant perustelee radikaalin pahan olemassaolon sen olemassaolosta seuraavien empiiristen tapahtumien, sotien ja muiden pahojen tekojen avulla. Vaikka radikaalia pahaa ei sinänsä voi nähdä, sen olemassaolon seuraukset voidaan kuitenkin aistein havaita.

Vastaavasti Kantin mukaan emme voi havaita tai varsinaisesti *tietää* (*wissen*), että Jumala on olemassa. Meidän on kuitenkin järkevää ajatella ja toivoa Jumalan olevan olemassa. Nimittäin olisi epäoikeudenmukaista ja ihmiselle sietämätöntä, jos hyveellisesti eläneen ihmisen elämä sattuisi olemaan surkeaa mutta ilman toivoa paremmasta tulevasta elämästä. Näin ollen moraalinen ihminen ei voisi olla onnellinen ilman toivoa moraalisesta maailmanhallitsijasta, Jumalasta, ”sillä onnellisuuden *toivo* alkaa vasta uskonnosta”, kuten Kant sanoo *Käytännöllisen järjen kritiikissään* (KpV, 322).

Lopuksi

Kantin esiintuoma radikaalin pahan käsite on inspiroinut monia filosofeja pohtimaan pahuutta maailmassa. Kant väittää, että maailmassa on radikaalia pahaa, vaikka sitä ei sinänsä (*an sich*) voikaan nähdä, koska se on ihmisen myötäsyntyinen taipumus pahaan. Hän ei siis tarkoita radikaalilla pahalla mitään pahan muotoja, vaan se on teoreettinen konstruktio, joka selittää, miten ja miksi on mahdollista, että maailmassa on pahaa. Kant korostaa, että radikaalista pahuudestaan huolimatta ihminen voi aina valita hyvän ja hylätä pahan. Myös armo ja toivo ovat keskeisiä asioita, koska ilman niitä emme kykene kehittämään maailmasta moraalista rauhanvaltakuntaa, ”universaalia kirkkoa”. Maanpäällistä rauhanvaltakuntaa Kant pitää inhimillisen toiminnan päämääränä. Hän ajattelee sen aikaasaamisessa olevan ihmiselle riittävästi tehtävää, muusta Jumala pitää huolen.

Turun yliopisto

Kirjallisuus

Adams, Robert (1998). ”Introduction”, teoksessa I. Kant, *Religion within the Boundaries of Mere Reason.* Käänt. ja toim. A. Wood & G. di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, xxxii.

Arendt, Hannah (1968). *The Origins of Totalitarianism.* New York: Harcourt.

Bernstein, Richard J. (2002). *Radical Evil. A Philosophical Interrogation.* Cambridge: Polity.

Guyer, Paul (1999). "Baumgarten, Alexander Gottlieb", teoksessa R. Audi (toim.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press, 73–74.

Kant, Immanuel (1900–). *Gesammelte Schriften.* Bd 1-22 hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd 23 von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd 24 von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin: Gruyter. **(Ak)**

Kant, Immanuel (1973). "Mutmasslichen Anfang der Menschengeschichte", teoksessa Karl Vorländer (toim.), *Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik.* Hamburg: Felix Meiner. (Alkuteksti 1786)

Kant, Immanuel (1990). "Käytännöllisen järjen kritiikki", teoksessa I. Kant, *Siveysopilliset pääteokset.* Suom. J. E. Salomaa. Helsinki: WSOY. **(KpV)**

Kant, Immanuel (1998a). *Religion within the Boundaries of Mere Reason.* Käänt. ja toim. A. Wood & G. di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, Immanuel (1998b). *Tiedekuntien riitely.* Suom. Heikki Kirjavainen. Helsingin yliopiston systemaattisen teologian laitoksen julkaisuja XIV. Helsinki: Luther-Agricola-seura. (Teos sisältää kolmesta teoksen osasta vain ensimmäisen, jonka aiheena on filosofisen tiedekunnan riita teologisen tiedekunnan kanssa.)

Kuehn, Manfred (2001). "Kant's Teachers in the Exact Sciences", teoksessa E. Watkins (toim.), *Kant and the Sciences.* Oxford: Oxford University Press, 11–30.

Kuehn, Manfred (2002). *Kant. A Biography.* Cambridge: Cambridge University Press.

Rousseau, Jean-Jacques (1933). *Émile eli kasvatuksesta.* Suom. J. Hahl. Porvoo: WSOY.

Snell, Susanna (2004). "Radikaalista banaaliin pahaan", teoksessa A. Hirvonen & T. Kotkas (toim.), *Immanuel Kant. Radikaali paha. Paha eurooppalaisessa perinteessä.* Helsinki: Loki-kirjat.

Watkins, Eric (2001). "Kant`s Justification of the Laws of Mechanics", teoksessa E. Watkins (toim.), *Kant and the Sciences.* Oxford: Oxford University Press, 136–159.

Moraalisista havainnoista

Arto Laitinen

Voiko moraalisia asiantiloja tai ominaisuuksia havaita? Tässä artikkelissa puolustan kantaa, että vaikka moraaliset kokemukset ovat havainnon kaltaisia välittömyydessään, ne eivät kirjaimellisesti ole havaintoja.

§1

Puhe moraalisista havainnoista (esim. Aristoteles, Ross, Murdoch, McDowell, Blum, McNaughton, Taylor, Audi) sisältää usein kolme pääväitettä:

Ensinnäkin, että moraalin kodifiointi yleisiksi periaatteiksi on hankalaa tai mahdotonta, koska painoa tulee antaa yksittäisten tapausten yksityiskohtia ja aste-eroja koskeville arvostelmille.

> Ei ole helppoa määritellä, miten paljon ja miten tulisi poiketa jompaankumpaan suuntaan ollakseen moitittava, sillä tällaiset asiat esiintyvät yksittäisissä kohteissa ja niitä koskevat arviot perustuvat havaintoon. (Aristoteles, *Nikomakhoksen etiikka*, 1126b 2–4; vrt. 1109b 20–24.)

> Näiden *prima facie* -velvollisuuksien suhteellisen vahvuuden arvioimiseksi ei nähdäkseni voida asettaa yleisiä sääntöjä. Voidaan sanoa vain, että täydelliset velvollisuudet ovat hyvin vahvoja ja muiden suhteen asia päätetään havainnossa.[1] (Ross 1930, 42; viittaus em. kohtaan *Nikomakhoksen etiikassa*.)

Tämä yksityistapausten painotus ei kuitenkaan merkitse, että moraalisia ominaisuuksia kuten hyvä tai oikea kirjaimellisesti havaitaan.[2] Ross liittää tilannekohtaisiin arvostelmiin myös termit "the verdicts of the moral consciousness" (41) tai "power of appreciation of moral distinctions"(41) ja on sitä mieltä, että keskitason periaatteet kuitenkin paljastuvat ajattelussa itsestään selviksi – niiden oikeutus ei perustu havaintoon. Myöhemmin Ross (1939, 168)

[1] τῇ αἰσθήσει ἡ κρίσις (1126b4).

[2] Aristoteleen havaintoteoriasta seuraa triviaalisti, että moraalisia ominaisuuksia ei voi varsinaisessa mielessä havaita, koska ne eivät ole havaittavia (kuten värit, äänet, hajut, maut, koot, muodot, lukumäärät yms.). Kiitän Miira Tuomista tästä huomista.

tarkensi myös, että emme suoraan havaitse hyvyyttä tai oikeutta, vaan muita ominaisuuksia, joihin perustuen jokin on hyvää tai oikeaa.[3]

Toiseksi, puheessa moraalisesta havainnosta korostuu, että moraalisen elämämme keskeinen osa ovat välittömät moraaliset kokemukset, jotka kytkeytyvät emotionaalisiin, välitöntä tajuamista ja motivaatiota sisältäviin tiloihin. Moraali ei ole pääasiassa tilanteiden ulkopuolisen harkinnan tai periaatteiden pohtimisen asia (vaikka niillekin on oma paikkansa).

Koemme välittömästi tilanteet moraalisesti – ja laajemmin normatiivisesti – merkityksellisinä. Toimijan näkökulmasta tilanteet motivoivat meitä: hätätilanne *vaatii* toimimaan; nähty kärsimys vaatii auttamaan; uhkaava vaara vaatii reagoimaan. Sivustakatsojan näkökulmasta välittömät moraaliset emootiot korostuvat: toisten toiminta näyttäytyy oikeana tai vääränä, julmana, tahdikkaana jne. Samat moraaliset kannat, asenteet ja ymmärrystavat (dispositiot) ilmenevät molemmissa konteksteissa tilannekohtaisina haluina ja tunteina. Tunteisiin ja motivaatioihin liittyvät ulottuvuudet ovat varmastikin yhtä keskeisiä.

Välittömien kokemusten korostaminen ei vielä ratkaise sitä, onko kyse kirjaimellisesti moraalisten ominaisuuksien havainnosta vai muunlaisesta välittömästä kokemuksesta, joka perustuu moraalisesti relevanttien luonnollisten piirteiden havaitsemiseen. On syytä erottaa kolme kantaa: yhden mukaan moraaliset ominaisuudet kirjaimellisesti havaitaan, toisen mukaan moraaliset ominaisuudet kuuluvat välittömään kokemukseen tavalla, joka ei vaadi kokijalta prosessointia, kolmannen mukaan moraaliset ominaisuudet lisätään salamannopean prosessoinnin avulla havaittuun sisältöön. Keskimmäistä mahdollisuutta ei aina ole moraalihavaintokeskusteluissa kyllin korostettu. (Viimeisen kannan mukaan prosessin alkuvaiheessa on jokin representaatio vailla moraalisia ominaisuuksia, ja sen loppuvaiheessa representaatio on rikastunut koskemaan moraalisia ominaisuuksia. Mikäli kokemus kuitenkin on moraalisten odotusten jäsentämää alusta asti, tällaista prosessointia ei liene kyseessä.)

Kolmanneksi, keskusteluissa korostuu, että samaan tapaan kuin tavallisessa havainnossa olemme avoimia maailmalle ja koemme sen piirteitä, niin välittömässä moraalisessa kokemuksessa on kyse välittömästä avoimuudesta maailmalle. Kokemuksemme eivät pelkästään ilmaise reaktioitamme ja projisoi moraalisia ominaisuuksia todellisuuteen, vaan ne ovat moraalisten ominaisuuksien havaitsemista. Kysymys moraalisesta havainnosta

[3] Naturalistit voivat toki argumentoida, että moraaliset ominaisuudet ovat lopulta sama ominaisuus kuin ne luonnolliset ominaisuudet, joiden vuoksi jokin on hyvää, pahaa, oikein tai väärin (ks. van Roojen 2015, luvut 11–12).

on kiinnostavin sellaisten teorioiden yhteydessä, joiden mukaan maailmassa on jotain moraalista havainnoitavaa: teot voivat olla moraalisesti oikein tai väärin, luonteet voivat olla hyveellisiä tai paheellisia jne.

Esimerkiksi John McDowell (1994, 1998) korostaa, että asiat voivat olla niin tai näin, voimme havaita niiden olevan niin tai näin, ja voimme muodostaa arvostelman tai uskomuksen, että asiat ovat niin tai näin. Niin maailma, havainnot kuin uskomuksetkin ovat käsitteellisesti jäsentyneitä. Esimerkiksi värit ovat maailman havaittavia ominaisuuksia, vaikka ovatkin ”sekundaarisia ominaisuuksia” ja subjekteista riippuvaisia. Se, että moraaliset seikat ja toiminnan perusteet ovat niin ikään subjekteista riippuvaisia[4], ei merkitse etteivätkö ne voisi olla läsnä välittömässä havainnossa, maailmassa ja reflektiivisessä ajattelussa. Lisäksi McDowell korostaa, kuinka hyveellinen toimija näkee, kokee tilanteen eri tavoin kuin voimakasluontoinen tai heikkoluontoinen tai paheellinen: eri seikat ovat heille merkillepantavia, silmiinpistäviä, huomionarvoisia, motivoivia, merkityksellisiä. Moraalisissa tuntemuksissa on välittömyyden, keskittyneen passiivisuuden ja maailmalle avoimuuden elementti. Käsitteet ja taustatiedot jäsentävät kokemuksiamme, eivät vain (spontaania) ajatteluamme. Moraaliseen kokemukseen liittyy jonkinlaisena ilmeneminen, joltakin näyttäminen (seeming, appearance), joka ei välttämättä häviä, vaikka eksplisiittinen arvostelma muuttuisi. Voidaan hyväksyä, että välittömässä kokemuksessa on moraalista sisältöä, vaikka se ei olisikaan suoranaisesti havaittua.

§2

Voidaanko moraalisia ominaisuuksia kirjaimellisesti havaita? Tämä kysymys on noussut vilkkaan keskustelun aiheeksi viime vuosina. Debatti nojaa vahvasti kysymykseen siitä, mitä ylipäätään havaitaan. Riippumatta näiden debattien yksityiskohdista, voidaan argumentoida yleisemmällä tasolla, että havainnot *eivät* ole välttämättömiä eivätkä riittäviä tilanteen moraaliselle arvioimiselle.

Oletettavasti, näköaistin toimivuus ei ole välttämätöntä moraaliselle ymmärrykselle. Sama koskee muita aisteja. Esimerkiksi visuaalisten esteettisten arvojen kohdalla tilanne on toinen – niiden ymmärtäminen voi vaatia näkökykyä. Samoin musiikin täysi arvostaminen voi vaatia, että kuulo on ainakin jossain vaiheessa toiminut. Moraaliset ominaisuudet eivät tunnu

[4] McDowellin mukaan (1998, 143) ero värien ja moraalisten termien välillä on, että värien tapauksessa kyse on tietynlaisten kokemusten aiheuttamisesta, moraalisten termien kohdalla tietynlaisten kokemusten ”ansaitsemisesta” (*merit*), kokemusten oikeanlaisuudesta. Molempiin ominaisuuksiin tarvitaan kuitenkin kokevia subjekteja.

edellyttävän vastaavaa riippuvuutta yksittäisistä aisteista. Tilanteen normatiivisen ulottuvuuden hahmottaminen ei ylipäätään vaikuta edellyttävän läsnäoloa tilanteessa tai havaitsemiseen perustuvaa tuttuutta sen kanssa. Voimme arvioida tilanteen moraalisia piirteitä, vaikka emme havaitse itse tilannetta.

Myös kuvitteleminen (ajatuskokeet) tai hahmottaminen kuvailun (tekstin, puheen) perusteella voivat mahdollistaa tilanteen moraalisen arvioimisen. Näin on, vaikka kuvailu koostuisi vain deskriptiivisistä seikoista eikä sisältäisi moraalisia tai normatiivisia kannanottoja. Voimme tarkastella moraalisesti myös tilanteita, jotka eivät koskaan ole vallinneet. Kokonaisarvioinnin tekeminen yksittäistapauksesta, eri tekijöiden keskinäisestä painoarvosta kyseisessä tapauksessa, ei näytä edellyttävän havaintoja, eikä kokonaisarvio itse ole kirjaimellisesti havainto. Havaitseminen ei siis näytä olevan välttämätöntä moraaliselle arvioinnille.

Lisäksi, monet tilanteessa ei-havaittavat taustatekijät (oikeudet, vastuut, menneet teot, lupaukset jne.) ovat moraalisesti relevantteja. Sitä, onko joku aiemmin luvannut jotain, tai sitä että ei ole luvannut jotain, ei voi lukea vallitsevan tilanteen havaittavista piirteistä. Sama koskee oikeuksia, vastuita, toimijoiden välisiä erityissuhteita kuten perhesuhteita jne. Vaikka omaksuttaisiin hyvin salliva näkemys siitä, mitä vallitsevassa tilanteessa voi havaita, nämä havaittavat piirteet eivät riittäisi moraalisen arvioinnin perustaksi – ne jättäisivät kaikki menneisyyteen liittyvät ei-havaittavat tekijät avoimeksi.

Sama koskee tekojen seurauksia. Tekojen sallittavuus riippuu tyypillisesti niiden odotettavissa olevien seurausten odotettavissa olevasta hyvyydestä tai pahuudesta, mutta seurauksia ei suoranaisesti voi tekohetkellä vielä havaita. Niiden odotettavissa olevat seuraukset tulee huomioida jo tekohetkellä, odottamatta että seuraukset tulevat havaittaviksi. Tämä on yleinen piirre koskien kaikkien tekojen sallittavuutta, eikä koske vain niin sanottuja ”havaitsemattomissa olevia vahinkoja” (*imperceptible harms*): tilanteita, joissa laaja joukko esimerkiksi saastuttaa merkittävästi, mutta kunkin yksittäisen toimijan aiheuttama vahinko yksinään on merkityksetön (Parfit 1984).

Nämä yleiset huomiot riittävät perustelemaan kantaa, että tilanteiden havaittavien piirteiden havaitseminen ei aina ole riittävää eikä välttämätöntä tilanteen oikealle moraaliselle arvioimiselle. Kyse on pikemminkin metaforisesta puheesta, jossa korostetaan välittömiä moraalisia kokemuksia, ei-inferentiaalista moraalista ymmärrystä tilannetta koskien.

Kenties kuitenkin voi olla tilanteita, joissa havaittavien piirteiden havaitseminen on riittävää moraalisen arvostelman tekemiseen, kuten

eläinrääkkäystapauksissa. Kun näen joidenkin kiduttavan kissaa, ymmärrän heidän toimivan (ainakin prima facie) väärin, mutta *näenkö* heidän toimivan (prima facie) väärin?

§3

Se, että havaintotieto ei ole välttämätöntä eikä riittävää tilanteen moraalisten ominaisuuksien hahmottamiseksi, on yhteensopivaa sen kanssa, että suora havaitseminen on kuitenkin eräs tapa tavoittaa tilanteen joitain moraalisia piirteitä.

Mitä ylipäätään voidaan havaita? Kaikkien mielestä voimme havaita (i) niin kutsuttuja alemman tason havaittavia ominaisuuksia, kuten värit, muodot ja liike. Kiistanalaisempaa on, havaitsemmeko (ii) korkeamman tason seikkoja, yksilöolioita, luonnollisia luokkia tai lajeja, kausaatiota, tekoja, asiaintiloja, mahdollisuuksia tai välttämättömyyksiä. Näihin korkeamman tason seikkoihin voidaan lukea myös erilaiset käyttötavat, affordanssit, merkitykset. Tuntuu luontevalta ajatella, että voin nähdä, että orava kiipeää mäntyyn, koska koira ajaa sitä takaa. Kantilaisen teoreettisen filosofian perusajatusta soveltaen, voimme kuitenkin ajatella, että nämä korkeamman tason seikat ovat ymmärryksemme aikaansaannosta. Näitä seikkoja ei havaita, vaan ne ovat ymmärryksemme tapa luovasti jäsentää havaintojamme kirjaimellisesti havaittavista alemman tason ominaisuuksista.

Kontrastiargumenteilla on puolustettu sallivampaa käsitystä havainnoista, jonka mukaan esimerkiksi lajeja ja kausaatiota voi havaita (Siegel 2010). Kontrastiargumenteissa oletetaan kaksi kokemusta, joilla on samanlainen alemman tason sisältö, mutta jotka poikkeavat kokemuksina fenomenaalisesti. Esimerkiksi lintujen havaitseminen on erilaista, kun on opittu tunnistamaan lintulajeja. Fenomenaalisessa erossa ei kontrastiargumenttien mukaan ole kyse vain huomion kiinnittämisestä eri tavoin. Sen sijaan havaintojen representationaalinen sisältö on erilainen. Tottumattoman havaintoon ei lainkaan sisälly tiettyjä erotteluja ja piirteitä, jotka taas kokeneemman lintu-tarkkailijan havaintoon sisältyvät.

Tätä ilmiötä kutsutaan ”kognitiiviseksi läpäisyksi”[5]. Havainnot ovat kognitiivisesti läpäisemättömiä, jos havainnoilla ei voi olla fenomenaalista eroa,

[5] “Perception is typically distinguished from cognition. For example, seeing is importantly different from believing. And while what one sees clearly influences what one thinks, it is debatable whether what one believes and otherwise thinks can influence, in some direct and non-trivial way, what one sees. The latter possible relation is the *cognitive penetration of perception*. Cognitive penetration, if it occurs, has implications for philosophy of science, epistemology, philosophy of mind, and cognitive science.” (Dustin Stokes 2013)

ellei eroa ole myös havainnon kohteissa, olosuhteissa, tarkkavaisuuden tiloissa tai aisti-elimissä:

> [H]avainto on kognitiivisesti läpäisemätön, jos kahden havaitsijan kokemusten (tai saman havaitsijan kokemusten eri aikoina) on mahdotonta olla eri sisältöisiä ja luonteisia, kun havaintotapahtuma ja sen kohde, havainnon ulkoiset ehdot (kuten valaistus), huomion kiinnittyminen avaruudellisesti ja havaintoelinten tilat pysyvät samoina. (Stokes 2013, 647; cf. MacPherson 2012.)

Erikoistapauksen korkeamman tason havainnosta muodostavat (iii) moraaliset, normatiiviset tai arvolatautuneet ominaisuudet ja asiaintilat. Eläinrääkkäys on väärin, koska se aiheuttaa turhaa kärsimystä tuntoiselle olennolle; mutta onko meillä havaintotietoa siitä, että turhan kärsimyksen aiheuttaminen on väärin?[6] Nälkä on peruste syödä, mutta havaitsemmeko, että näin on? Teko voi olla moraalisesti kiitettävä (hyvä), koska se perustuu pyyteettömään haluun auttaa; mutta havaitsemmeko että näin on? Niin kutsuttu *rikostoveriargumentti* esittää, että jos (iii):n havaittavuus kiistetään, joudutaan kiistämään myös (ii) (ks. esim. Audi 2013).[7]

Väyrynen (ilmestyy) ehdottaa, että moraalisten ominaisuuksien tunnistamiselle löytyy yhtä hyvä kilpaileva selitys. Sen mukaan moraaliset aspektit ovat mukana välittömässä kokemuksessa sisältymättä kirjaimellisesti havaintoon. Kyseessä on habituaalinen ”ajatussiirtymä” (*transition in thought*). Voidaan myös esittää välittävä kanta, jonka mukaan moraalisten ominaisuuksien tunnistaminen on aidosti välitön kokemus, jossa ei ole kyse edes siirtymästä: emme ensin representoi tilannetta ilman moraalisia ominaisuuksia ja sitten salamannopean siirtymän kautta moraalisten ominaisuuksien kanssa, vaan heti ensimmäinen representaatiomme tilanteesta on moraalisesti värittynyt. Toki havaitseminen on prosessuaalista luonteeltaan, mutta se koskee myös alempien ominaisuuksien (i) havaitsemista: ei tarvitse

[6] Ks. Antti Kauppinen (2013): “Here a natural objection arises. Perhaps what happens in purported cases of moral perception is that we perceive some non-moral facts F, which form the minor premise in a possibly non-conscious inference to a moral conclusion M. The real justificatory work is done by some antecedently held moral principle of the form F -> M, which forms the major premise of the inference. Contrary to Audi, there is no "perceptual warrant" (45) for F -> M. Perception doesn’t tell us that causing pain to an innocent animal is wrong (or wrong-making). Any warrant must come from elsewhere.”

[7] Audi kuitenkin ajattelee Rossin (1939) tapaan, että havaitsemme kirjaimellisesti niitä luonnollisia ominaisuuksia, joiden ansioista teoilla on moraalisia ominaisuuksia. Ks. Kauppinen 2013.

ajatella, että niiden havaitsemisen myötä muodostamme ensin representaation, johon nopeasti lisäämme moraalisia piirteitä. Vaikka havaitseminen olisi subpersonaalisella tasolla monivaiheinen prosessi, voi itse välitön kokemus sisältää välittömästi korkeamman tason ominaisuuksia, mukaan lukien evaluatiivisia, normatiivisia ja moraalisia.[8]

Voimme erottaa kolme kantaa: yhden mukaan moraaliset ominaisuudet kirjaimellisesti havaitaan, toisen mukaan moraaliset ominaisuudet värittävät ja jäsentävät (kantilaisten kategorioiden tapaan) välitöntä kokemusta tavalla, joka ei vaadi kokijalta prosessointia, kolmannen mukaan moraaliset ominaisuudet lisätään habituaalisen prosessoinnin avulla havaittuun sisältöön. Pidän keskimmäistä kantaa lupaavimpana, vaikka sitä ei moraalihavainto-keskusteluissa olekaan kyllin korostettu.

Sopiiko edellisessä alaluvussa puolustettu kanta, että havaitseminen ei ole riittävää eikä välttämätöntä tilanteen moraaliselle ja normatiiviselle arvioimiselle, tämän kanssa yhteen? Sopii. Periaatteessa aina voi olla seikkoja, jotka eivät ole havaittavissa, mutta joiden tuleminen tietoomme muuttaa arviotamme tilanteen moraalisista ominaisuuksista. Toisaalta, havaitsemis-hetkellä vallitsevat käsityksemme aiemmista tapahtumista (kuten lupauksista) ja odotuksemme seurauksista (kuten toisille aiheutuvista riskeistä) värittävät sitä, millaisena esimerkiksi jokin esille tuleva toimintamahdollisuus välittömästi moraalisesti koetaan, tai vertauskuvallisemmin sanottuna ”havaitaan”.

Tampereen yliopisto

Kirjallisuus

Aristoteles (2003). *Nikomakhoksen etiikka. Suom. Simo Knuuttila. Helsinki: Gaudeamus.*

Audi, Robert (2013). *Moral Perception.* Princeton: Princeton University Press.

Anna Bergqvist & Robert Cowan (ilmestyy). “Evaluative Perception – An Introduction”, teoksessa A. Bergqvist & R. Cowan (toim.), *Evaluative Perception*. Oxford University Press.

Blum, Lawrence (1994). *Moral Perception and Particularity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kauppinen, Antti (2013). Review of Robert Audi, *Moral Perception*, *Notre Dame Philosophical Reviews*.

[8] Charles Taylor on johdonmukaisesti korostanut tätä eroa subpersonaalisten ja personaalisten prosessien välillä (ks. Taylor 1995).

Macpherson, Fiona (2012). "Cognitive penetration of colour experience: rethinking the issue in light of an indirect mechanism", *Philosophy and Phenomenological Research*, 84 (1), 24–62.

McDowell, John (1994). *Mind and World.* Harvard University Press.

McDowell, John (1998). *Mind, Value and Reality.* Harvard University Press.

McNaughton, David (1988). *Moral Vision*. Oxford: Blackwell.

Murdoch, Iris (1970). *Sovereignty of the Good.* Routledge and Kegan Paul.

Parfit, Derek (1984). *Reasons and Persons.* Oxford University Press.

Ross, W. D. (1930). *The Right and the Good.* Toim. Philip Stratton-Lake. New York: Oxford University Press, 2002.

Ross, W. D. (1939). *Foundations of Ethics: the Gifford Lectures Delivered at the University of Aberdeen, 1935-6.* Oxford: Clarendon Press.

Siegel, Susanna (2006). "Which Properties are Represented in Perception?", teoksessa T. G. Szabo & J. Hawthorne (toim.), *Perceptual Experience.* Oxford University Press, 481–503.

Siegel, Susanna (2010). *The Contents of Visual Experience*. New York: Oxford University Press.

Stokes, Dustin (2013). "Cognitive Penetrability of Perception", *Philosophy Compass* 8, 646–663.

Taylor, Charles (1995). *Philosophical Arguments.* Harvard University Press.

van Roojen, Mark (2015). *Metaethics: A Contemporary Introduction.* Routledge

Väyrynen, Pekka (ilmestyy). "Doubts about Moral Perception", teoksessa A. Bergqvist & R. Cowan (toim.), *Evaluative Perception*. Oxford University Press.

Onko moraali-intuitio havainto moraalisista tosiasioista?

Ninni Suni

Intuition havaintoteorian (engl. *perceptual intuitionism*) mukaan intuition episteeminen rooli on luontevimmin selitettävissä aistihavaintoanalogialla. Yleisesti ajatellaan, että aistihavainnot voivat oikeuttaa uskomuksia ilman aiempien uskomusten tukea, mikäli ei ole erityistä syytä epäillä aistien luotettavuutta. Intuition havaintoteorian kannattajat vetoavat intuition ja aistihavainnon samankaltaiseen fenomenologiaan: molemmat ovat spontaaneja, sisällöllisiä kokemuksia, joiden myötä asiat vaikuttavat olevan jollakin tavoin.[1] Tämän näkemyksen mukaan intuitio on eräänlainen älyllinen havainto abstrakteista asioista: intuition myötä abstraktit asiat vaikuttavat olevan tietyllä tavoin.[2] Kumoavan todistusaineiston puuttuessa tällainen tila voi oikeuttaa uskomuksen: intuitio oikeuttaa ei-empiirisiä, abstrakteja uskomuksia.

Näkemys on herättänyt myös moraalifilosofien kiinnostuksen. Klassinen moraali-intuitionismi nojasi itsestäänselviin ja epäilyksettömiin moraali-periaatteisiin, mutta ajautui ongelmiin oudon ontologian ja epäilyttävän epistemologian takia.[3] Havaintoteoria voisi tarjota moraali-intuitioille naturalistisen ja mystiikasta riisutun mallin. Tarkastelussa on tällöin aposterioriset tapauskohtaiset moraali-intuitiot (esim. Bedke 2016, Kauppinen 2013). Ongelmana on, kantaako analogia riittävän pitkälle: voiko moraali-intuition välityksellä havaita objektiivisia, mielestä riippumattomia moraalisia tosiasioita?

Intuition havaintoteoria

Elijah Chudnoff[4] selittää aistihavaintojen ja intuitioiden väliset samankaltaisuudet niiden jakamalla esittävällä fenomenologialla (engl. *presentational phenomenology*). Psykologiset tilat, joilla on esittävä fenomenologia, esittävät asiat tietynlaisina – niiden myötä asiantilat vaikuttavat olevan tietyllä tavoin.

[1] Havaintoteoriaa puolustavat mm. Bealer (1998), Bengson (2010), (2015), Chudnoff (2011a), (2011b), (2013) ja Huemer (2005).

[2] On tärkeä pitää mielessä, että puhe älyllisestä havainnosta on kuvaannollista, eikä oleta minkäänlaista erityistä aisti-elintä tai mystistä fakulteettia.

[3] Ks. esim. Moore (1903), Ross (1930), Sidgwick (1874) intuitionismin puolustus; Mackie (1977) ontologinen kritiikki.

[4] Tämän esityksen perustana on pääasiassa Chudnoff (2011b).

Esittävän fenomenologian ominaisuuksiin kuuluu, että samanaikaisesti vaikuttaa siltä, että havaitsee sekä proposition, että sen totuudentekijän:[5] yhtäaikaisesti on havainto-että-p, ja havainto p:stä. Esimerkiksi:

(1) Antti näkee raketin.
(2) Antti näkee, että raketti on laukaistu.

Nämä ovat eri tiloja. Antti voi nähdä raketin näkemättä, että se on laukaistu, tai hän voi nähdä, että raketti on laukaistu näkemättä itse rakettia, näkemällä esimerkiksi pelkästään laukaisun synnyttämän pilven. Tämä erottelu ulottuu myös vaikutelmatiloihin.[6]

Oletetaan, että katsot pöydällä olevaa kirjaa ja vaikuttaa siltä, että näet sen olevan punainen. Nähdessäsi että se on punainen, olet samanaikaisesti sensorisesti tietoinen sen punaisuudesta. Sensorinen tietoisuutesi kirjan punaisuudesta toimii totuudentekijänä propositiolle, että kirja on punainen. Toisinaan asia, josta havaitsija on sensorisesti tietoinen, ei ole totuudentekijä propositiolle p vaan ainoastaan osalle siitä. Esimerkiksi auton nopeusmittaria katsoessani näen auton kulkevan 60 km/h. Tällöin sensorisen tietoisuuteni kohde, nopeusmittarin näyttö, ei tee totta propositiosta, että auto kulkee 60 km/h, vaan ainoastaan indikoi sitä. Siten aistihavaintokokemukselta puuttuu esittävä fenomenologia auton nopeuden suhteen, mutta sillä on esittävä fenomenologia toisen proposition suhteen: sen, että nopeusmittari näyttää 60 km/h. Jokaisella propositionaalisella havaintokokemuksella on esittävä fenomenologia jonkin propositionaalisen sisältönsä osan suhteen. Tarkemmin määriteltynä:

> Havainnon esittävyys: Aina kun vaikuttaa siltä, että havaitsija havaitsee että p, on olemassa jokin q (ehkä =p) siten että – samassa kokemuksessa – vaikuttaa siltä, että havaitsija havaitsee että q ja vaikuttaa siltä, että havaitsija on aistillisesti tietoinen asiasta, joka tekee q:sta totta.

Analogisesti tästä seuraa intuition määritelmä:

> Intuition esittävyys: Aina kun vaikuttaa siltä että, henkilöllä on intuitio että p, on olemassa jokin q (ehkä =p) siten että – samassa kokemuksessa –

[5] Koska esittävät tilat ovat määritelmällisesti vaikutelmia (seemings), jätän jatkossa tämän lisämääreen pois tekstin sujuvoittamiseksi.
[6] Näiden erilaisten havaintotyyppien välinen suhde jakaa havainnonfilosofeja, mutta tässä tilanteessa riittää, että ymmärrämme eron.

vaikuttaa siltä, että henkilöllä on intuitio että q ja vaikuttaa siltä, että henkilö on älyllisesti tietoinen asiasta, joka tekee q:sta totta.

Esimerkkinä voi pohtia seuraavia propositioita:

P1 Ympyrän puoliskot ovat symmetrisiä ympyrän halkaisijan suhteen.
P2 Helsinki on Suomen pääkaupunki.

Kumpikin propositio vaikuttaa todelta (toivottavasti), mutta ei aivan samalla tavoin. Ne tuntuvat erilaisilta. Intuitio, että ympyrän puoliskot ovat symmetrisiä ympyrän halkaisijan suhteen ei pelkästään tunnu todelta, se tuntuu todelta näiden käsitteiden merkityksen nojalla. Proposition totuus vaikuttaa perustuvan tietoisuuteen siitä, mitä ylipäätään merkitsee, että jokin on ympyrä tai sen halkaisija. Suomen pääkaupungin sijainti taas on kontingentti totuus: on täysin mahdollista, että valtioneuvosto on tietämättäni juuri päättänyt siirtää pääkaupungin takaisin Turkuun.

Kuten aistihavainnoilta, joiltakin intuitioilta voi puuttua esittävä fenomenologia jonkun sisältönsä osan suhteen. Otetaan esimerkiksi intuitio, että mikään ei ole itsensä kanssa erilainen. Tämän proposition totuudentekijä ei välttämättä ole välittömän tietoisuuden kohteena. Chudnoffin mukaan tämä tapaus on analoginen nopeusmittariesimerkin kanssa, jossa propositio nopeusmittarin näyttöä koskien ei ole havaitsijan huomion kohteena, mutta vaikuttaa taustalla. Samalla tavoin havaitsijan ei tarvitse olla tietoinen totuudentekijästä propositiolle, että mikään ei ole erilainen itsensä kanssa, mutta havaitsija (tms.) voi samanaikaisesti olla tietoinen totuudentekijästä propositiolle, että kaikki on identtistä itsensä kanssa, ja tämä puolestaan indikoi, että mikään ei ole ei-identtistä itsensä kanssa. Siten vaikka ei olisi aina selvää, mikä abstraktin proposition totuudentekijä on, on aina olemassa jokin proposition osa, jonka suhteen intuitiolla on esittävä fenomenologia. (Chudnoff 2011, 643.)

Päätelmien rooli

Chudnoffin teoriasta puuttuu kuitenkin jotain. Palataanpa nopeusmittari-esimerkkiin. Havainto auton nopeudesta ei ole puhdas havainto, joka olisi kausaalisesti yhteydessä ominaisuuksiin, vaan sensorisen havainnon pohjalta tehty päätelmä. Toki myös yksinkertainen havainto, kuten havainto siitä, että kirja on punainen, tarvitsee jonkin siirtymän raa'asta aistidatasta vaikutelmaan, että kirja on punainen – vähintään tarvitaan oikeat käsitteet. Pelkkä käsitteellinen kompetenssi ei kuitenkaan riitä siihen, että voi havaita auton kulkevan 60 km/h. Päätelmä tarvitsee lisäksi tuekseen sopivat tausta-

uskomukset, kuten esimerkiksi: "nopeusmittarin funktio on mitata nopeutta." Tämän lisäksi päätelmän tulee olla pätevä. Ei pitäisi olla mahdollista antaa uskomuksen oikeuttajan statusta mille tahansa propositiolle, johon esittävä sisältö voisi viitata. Paranneltu määritelmä esittävyydelle on siten:

> Havainnon esittävyys*: Aina kun havaitsijasta vaikuttaa siltä, että hän havaitsee, että p, on olemassa jokin q (ehkä =p) siten että – samassa kokemuksessa – vaikuttaa siltä, että havaitsija havaitsee että q ja vaikuttaa siltä, että havaitsija on aistillisesti tietoinen asiasta, joka tekee q:sta totta, ja siirtymä q:sta p:hen on pätevä päätelmä.

Analogisesti:

> Intuition esittävyys*: Aina kun vaikuttaa siltä, että henkilöllä on intuitio että p, on olemassa jokin q (ehkä =p) siten että – samassa kokemuksessa – vaikuttaa siltä, että henkilöllä on intuitio että q ja vaikuttaa siltä, että henkilö on älyllisesti tietoinen asiasta, joka tekee q:sta totta, ja siirtymä q:sta p:hen on pätevä päätelmä.

Mutta voiko intuitioita päätellä? Ensinäkemältä tämä olisi ristiriidassa yleisen käsityksen kanssa, jonka mukaan ei-inferentiaalisuus on yksi intuition määrittäviä ominaisuuksia. Tarkemmin katsoen tämä ei kuitenkaan ole ilmeistä, sillä se riippuu päätelmän määritelmästä. Tiukimmatkin ei-inferentialistit voivat hyväksyä ainakin käsitteelliseen kompetenssiin nojaavat päätelmät. Muiden päätelmien suhteen on mahdollista erottaa kapeampi ja laveampi käsitys. Kapean määritelmän mukaan päätelmäksi lasketaan ainoastaan tietoinen päättely eksplisiittisesti evidenssiksi hyväksytyistä premisseistä (Audi 2004, 45). Lavea käsitys puolestaan lukee mukaan myös tapaukset, joissa päätelmä on kokonaan tai osittain tiedostamaton, premissejä ei kyetä artikuloimaan, tai ei välttämättä olla edes tietoisia näiden premissien hyväksymisestä (Sturgeon 2002, 209). Jos hyväksytään etiikan autonomia, on jo implisiittisesti sitouduttu varsin laajaan päätelmäkäsitykseen – kun joku vaikuttaa siirtyvän puhtaasti ei-eettisestä premissistä suoraan eettiseen johtopäätökseen, tyypillisesti tämän tulkitaan nojaavan implisiittisiin eettisiin premisseihin (Väyrynen 2008, 493). Siten intuitionistien tulisi hyväksyä inferentiaalisuus osana intuition rakennetta.

Seuraava ongelma onkin, voiko intuitio rakentua jostakin. Tyypillisesti intuitioiden ajatellaan olevan *sui generis.* Intuitio voi kuitenkin olla redusoimaton ja *sui generis*, ja silti koostua muista mentaalisista tiloista, kuten

ajatuksista ja kuvitelmista. Patsas ei ole identtinen savimöhkäleen kanssa, vaikka niillä on sama paikka ja möhkäle konstituoi patsasta (Chudnoff 2011, 645). Yksi intuition havaintoteorian etuja on se, että määrittelemällä intuition sen episteemisen ja psykologisen roolin kautta, näkemys voi välttää yhden tavallisen vasta-argumentin, jonka mukaan intuitioilla ei ole yhtenevää fenomenologista luonnetta (Williamson 2007, 217).

Moraali-intuitiot havaintoina

Miten moraali-intuitiot sopivat edellä esitettyyn kuvaan? Tarkastelussa ovat edelleen aposterioriset tapauskohtaiset intuitiot, ja nämä syntyvät tyypillisesti kahdella tapaa. Harmanin klassisen esimerkin kaltaisissa tapauksissa voi yksinkertaisesti *nähdä*, että kissan kiduttaminen on väärin (Harman 1977). Toiset intuitiot taas syntyvät pohdiskelemalla. Oletetaan, että pohtiessani jälleen yhtä raitiovaunudilemmaa, alkaa vaikuttaa siltä, että joissain erityisissä tilanteissa on sallittua uhrata yksi useampien henkien pelastamiseksi.

Molemmilla arvostelmilla on esittävien tilojen ominaisuudet: ne ovat autonomisia, vakuuttavia ja antavat *prima facie* oikeutuksen uskomukselle. Mutta inferentiaalisuus antaa olettaa, että on ainakin periaatteessa mahdollista purkaa nämä arvostelmat, toisin sanoen, on mahdollista vastata kysymykseen: miksi vaikuttaa siltä, että on väärin kiduttaa kissaa, tai että toisinaan on sallittua uhrata ihmishenki?

Aloitetaan raitiovaunudilemmasta. Ensisilmäyksellä klassisen dilemman pohdiskeleminen näyttäisi olevan esimerkki Chudnoffin älyllisestä vaikutelmasta: pyörittelen tapauksen osia mielessäni, kuvittelen tilanteen ja siihen ajautuneet ihmiset, yritän katsoa tilannetta eri näkökulmista, kuvittelen mahdollisia lopputuloksia ja miltä eri valintojen mahdolliset seuraukset tuntuisivat. Mutta tämän pidemmälle ei älyllisellä pohdinnalla pääse. Kun tilanteesta ja valintojen seurauksista on muodostunut kokonainen kuva, ratkaisematta on edelleen olennaisin kysymys: mikä on oikea tapa toimia? Oletetaan, että päädytään hyväksymään, että joissakin tilanteissa on sallittua uhrata yhden ihmisen henki useiden pelastamiseksi. Tämän päätelmän muodostaminen edellyttää, että on jo hyväksynyt jonkin konsekventialismin muodon. Lopputulokseen ei ole mahdollista hypätä pelkästään tilanteen kuvittelusta, vaikka kuvitelma olisi kuinka yksityiskohtainen – mikään piirre itse tilanteessa ei johda suoraan tähän arvioon. Sama koskee myös päinvastaista arvostelmaa. (Bedke (2010) esittää samankaltaisen huomion.)

Entä sitten tapaus kissa, jossa ei tietoisesti etsitä vastausta moraaliseen ongelmaan, vaan astutaan yllättäen tilanteeseen, joka herättää välittömän reaktion? Arvostelman oikeutus voisi lähteä liikkeelle osoittaen tilanteen

moraalisesti relevantteja piirteitä, kuten esimerkiksi kissan näkyvää kärsimystä, sitä että kissa on elävä olento, joka tuntee kipua, että huligaaneilla ei ole teolleen oikeuttavia perusteita ja niin edelleen. Mutta jälleen kerran herää kysymys: entä sitten? Kissan tuska ei ole totuudentekijä propositiolle, että kissan kiduttaminen on väärin. Vaikutelman esittävä fenomenologia viittaa silmien edessä avautuvaan näkymään, aivan kuten tavallisessa aistihavainnossakin. Se, mitkä piirteet kussakin tilanteessa ovat moraalisesti relevantteja, ei ole empiirinen tosiasia, vaan edeltävän moraalisen sitoumuksen tulos.

Sensorinen havainto, samoin kuin abstraktien propositioiden pohdintakaan ei yksin riitä moraaliarvostelman muodostamiseksi ilman tukea edeltävältä moraaliselta näkemykseltä. Aposteriorinen A posteriori tapauskohtainen moraali-intuitio on siis aina episteemisesti riippuvainen muista lähteistä. Tarkemmin sanottuna: kun vaikuttaa siltä, että p on F, missä F on moraalinen käsite, kuten 'väärin', vaikutelman esittävä fenomenologia viittaa pelkästään p:hen. Moraalisuus hiipii sisään takaovesta.

Lopuksi

Intuition havaintoteoria ei, eduistaan huolimatta, anna tyydyttävää selitystä aposteriorisille moraalisille intuitioille. Etiikan autonomia edellyttää, että tapauskohtaiset moraali-intuitiot sisältävät moraalisen premissin, mikä puolestaan nostaa esiin kysymyksen, mistä nämä premissit tulevat. Toisin kuin miten useimmat filosofit ymmärtävät havaintoteorian, Bedke (2016) argumentoi, että havaintoteoria soveltuu paremmin yleisten propositioiden – moraalin tapauksessa moraaliperiaatteiden – selittämiseen. Tätä tulkitaa on mahdollista puoltaa muutamalla argumentilla. Esimerkiksi propositiossa ’varastaminen on väärin’ ’varastaminen’ on tiheä käsite, jolla on sekä deskriptiivistä että normatiivista sisältöä. Sikäli kun näitä käsitteitä käytetään tavanomaisesti, on tosiaankin käsitteellinen totuus, että ’varastaminen’ kuuluu ohuen käsitteen ’väärin’ alaan normatiivisen sisältönsä suhteen. Mikäli Bedke on oikeassa ja havaintoteoria epäonnistuu tapauskohtaisten intuitioiden selittämisessä, havaintoteorian kannattajien tulisi myöntyä, että on olemassa vain apriorisia moraalisia intuitioita. Se, osoittavatko nämä mielestä riippumattomiin moraalisiin totuuksiin, on toisen tutkielman aihe.[7]

Helsingin yliopisto

[7] Kiitän kommentaattoreita sekä Suomen Kulttuurirahastoa työni tukemisesta.

Kirjallisuus

Audi, R. (2004). *The Good In the Right.* Princeton University Press.

Bealer, G. (1998). "Intuitions and the Autonomy of Philosophy", teoksessa M. DePaul ja W. Ramsey (toim.), *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 201–239.

Bedke, M. S. (2008). "Ethical Intuitions: What They Are, What They Are Not, and How They Justify", *American Philosophical Quarterly*, 45 (3), 253–269.

Bedke, M. S. (2010). "Intuitional Epistemology in Ethics", *Philosophy Compass*, 5 (12), 1069–1083.

Bedke, M. S. (2016). "Intuitions, Meaning, and Normativity: Why Intuition Theory Supports a Non-Descriptivist Metaethic", *Philosophy and Phenomenological Research* XCIII (1), 44–177.

Bengson, J. (2010). *The Intellectual Given*. Väitöskirja, University of Texas.

Bengson, J. (2015). "The Intellectual Given", *Mind* 124, 707–760.

Chudnoff, E. (2011a). "The Nature of Intuitive Justification", *Philosophical Studies*, 153 (2), 313–333.

Chudnoff, E. (2011b). "What Intuitions Are Like", *Philosophy and Phenomenological Research* 82 (3), 625–654.

Chudnoff, E. (2013). *Intuition.* Oxford University Press.

Harman, G. (1977). *The Nature of Morality*. Oxford University Press.

Huemer, M. (2005). *Ethical Intuitionism*. New York: Palgrave MacMillan.

Kauppinen, A. (2013). "A Humean Theory of Moral Intuition", *Canadian Journal of Philosophy* 43 (3), 360–381.

Mackie, J. L. (1977): *Ethics: inventing right and wrong.* London: Penguin Books.

Moore, G. E. (1903). *Principia Ethica.* Cambridge: Cambridge University Press.

Ross, W. D. (1930). *The Right and the Good*. Oxford Clarendon Press.

Sidgwick, H. (1907 [1874]). *The Methods of Ethics.* New York: MacMillan.

Sosa, E. (2007). *A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge.* Volume I. Oxford: Oxford University Press.

Sturgeon, N. (2002). "Ethical Intuitionism and Ethical Naturalism", teoksessa P. Stratton-Lake (toim.), *Ethical Intuitionism: Re-evaluations.* Oxford: Clarendon Press, 184–211.

Väyrynen, P. (2008). "Some Good and Bad News For Ethical Intuitionism", *The Philosophical Quarterly* 58, 489–511.

Williamson, T. (2007). *The Philosophy of Philosophy*. Oxford: Blackwell.

Minä havainnon kokijana ja kohteena

Heidi Haanila

Johdanto

Sekä *havainto* että *minuus* ovat jokapäiväisen kokemuksemme keskeisiä tekijöitä, ja sellaisina myös mielenfilosofiassa merkittäviä kiinnostuksen ja määrittelyn kohteita. Tässä kirjoituksessa selvitän, miten nämä kaksi mielenfilosofian suurta teemaa liittyvät toisiinsa, eli mikä on minuuden rooli havainnossa. Pyrin esittämään yleiskuvan[1] niiden yhteenliittymisestä ja lisäksi nostan esiin potentiaalisia lisätutkimuksen kohteita, joita selvittämällä niitä voitaisiin ymmärtää entistä tarkemmin. Tarkasteluni edustaa enimmäkseen modernia, osin poikkitieteellistä mielenfilosofiaa, joka käsiteanalyysin ja argumenttien lisäksi pyrkii myös vuoropuheluun empiiristen tieteiden kanssa.[2]

Yleisesti ottaen *minuus* on kattotermi, joka kattaa suuren joukon erilaisia omaan itseen liittyviä ilmiöitä. Lähestyn minuutta tässä erityisesti *itsetietoisuuden* käsitteen kautta, sillä itsetietoisuus kytkeytyy suoraan minän havaitsemiseen: havaitessamme itsemme olemme itsestämme tietoisia[3].

Itsetietoisuuden käsite on tunnetusti monimerkityksinen. Jotta sitä voitaisiin ymmärtää kokonaisuudessaan ja selventää sen yhteyttä havaintoon, onkin tärkeää huomioida, että itsetietoisuudella on eri muotoja. Yleisluontoisin keskeinen käsitteellinen erottelu tehdään kahden itsetietoisuuden muodon tai tason välillä: minimaalinen ja reflektiivinen itsetietoisuus (esim. Bayne & Pacherie 2007; Gallagher 2000; Zahavi 2014).[4] *Reflektiivinen itsetietoisuus* tarkoittaa kykyä ottaa oma minuus kognition kohteeksi ja kykyä ajatella tai

[1] Koska molemmat teemat ovat laajoja, en pysty tässä lyhyessä kirjoituksessa käsittelemään niitä kaikilta puoliltaan, ja myös lähdeviitteiden määrä on maltillinen. Kirjallisuuteen tutustumalla voi kuitenkin saada laajemman kuvan aiheeseen liittyvistä keskusteluista.

[2] Tämän poikkitieteellisen keskustelun yhtenä aloittajana voidaan pitää Shaun Gallagherin artikkelia 'Philosophical conceptions of the self: Implications for cognitive science' vuodelta 2000. Keskusteluun ovat osallistuneet esim. lähteissä mainitut artikkelit 2000-luvulta sekä teokset Gallagher 2011 ja Gallagher & Zahavi 2008. Historiallisempaa näkökulmaa tarjoavat esim. Thiel 2011 sekä Siderits et al. 2011.

[3] Toki voidaan puhua myös implisiittisestä eli 'tiedostamattomasta havaitsemisesta', mutta tässä lyhyessä kirjoituksessa viittaan 'havainnolla' nimenomaan tietoiseen havaintoon. Lisäksi käytän termejä 'tietoisuus' ja 'kokemus' sekä 'itse' ja 'minä' synonyymisesti.

[4] Tämä erottelu tehdään erittäin yleisesti, mutta eri tutkimusperinteissä siihen viitataan eri termein. Erottelu on myös poikkitieteellisesti merkittävä: eri itsetietoisuuden muotoihin liittyy esimerkiksi erilaisia neuraalisia prosesseja.

havaita oma itse itsenä. *Minimaalinen itsetietoisuus* puolestaan on itsetietoisuutta primitiivisemmässä muodossa: se viittaa minään kokemuksen subjektina tai subjektiivisuutena ja on tietoisuuden rakenteellinen osatekijä. Alla analysoin itsetietoisuutta juuri tämän erottelun valossa. Kirjallisuuteen perusten selitän yksityiskohtaisemmin, millä tavoin itsetietoisuuden kaksi muotoa ilmenevät havainnossa. Lopuksi huomautan tarpeesta syventää analyysia edelleen muotojen välisiin linkkeihin: toistaiseksi tutkimuksissa ei juuri ole huomioitu näitä linkkejä, vaikka käytännössä minimaalinen ja reflektiivinen itsetietoisuus esiintyvät yhteenkietoutuneina.[5]

Minä havainnon kokijana – minimaalinen itsetietoisuus

Minimaalinen itsetietoisuus on perustavanlaatuisin itsetietoisuuden muoto, sillä se voi esiintyä ilman korkeammantasoisia itsetietoisuuden muotoja, mutta ei toisin päin. Minimaalinen itsetietoisuus on siis itsetietoisuuden hierarkian alin taso, jonka perustalle korkeamman tason itsetietoisuuden muodot kehittyvät ja joita se konstituoi.

Minimaalinen itsetietoisuus on välittömään kokemukseen kuuluvaa sellaista tietoisuutta itsestä, joka on läsnä jo ennen tuon kokemuksen tarkastelua. Minimaalisessa itsetietoisuudessa huomio ei välttämättä ole kiinnittynyt lainkaan omaan itseen, vaan se voi olla suuntautunut esimerkiksi ulkomaailman havainnointiin: yksinkertaisessakin aistihavainnossa *minä* on läsnä havainnon *kokijana eli subjektina* (esim. Legrand 2007; Strawson 2000; Zahavi & Kriegel 2015)[6]. Esimerkiksi ihaillessani kaunista maisemaa, kuten auringonlaskua meren rannalla, en keskity itseeni, vaan ulkomaailmaan suuntautuvaan havaintokokemukseen. Katsellessani taivaanrannassa palavien värien vaihtumista voin samalla kuunnella aaltojen kohinaa, erottaa suolan tuoksun tuulessa ja tuntea lempeän tuulen ihollani. Vaikken ajattelisi asiaa, havainto auringonlaskusta on kuitenkin juuri minun havaintoni, se ankkuroituu tiettyyn aikaan ja paikkaan minun näkökulmastani ja esiintyy

[5] Esim. Gallagher 2013 tarttuu minuuden moniulotteisuuteen kuvaamalla, että yksittäinen minä muodostuu kehollisista, kokemuksellisista, affektiivisista, intersubjektiivisista, psykologis-kognitiivisista, narratiivisista, laajentuneista sekä tilanneaspekteista. Näistä minimaalisen itsetietoisuuden voidaan nähdä sisältävän ainakin kehollisia, kokemuksellisia ja affektiivisia aspekteja, kun taas reflektiivisen itsetietoisuuden yhteydessä on korostettu kielen mahdollistamia psykologis-kognitiivisia ja narratiivisia aspekteja. Pelkkä yksittäisten aspektien nimeäminen ei kuitenkaan kerro, miten ne suhteutuvat toisiinsa.

[6] Tässä mainitut filosofit jakavat näkemyksen, jonka mukaan minimaalinen minä on oleellisesti kokemuksellinen. Eriäviä näkemyksiä vastaan argumentoi esim. Zahavi 2014 (erit. luvut 3 ja 4) sekä Grünbaum & Zahavi 2013.

osana minun kokemusteni virtaa. Jos tahdon edelleen syventää kokemustani auringonlaskusta rannalla, voin kastaa jalkani rantaveteen veden lämpötilaa tunnustellakseni. Tällöinkään huomionkohteeni ei ole ensisijaisesti jaloissani vaan vedessä, mutta koen veden lämmön tai viileyden kehoni kautta. Samoin kaikki kokeminen tapahtuu minimaalisen itsetietoisuuden kautta: itse ei tässä mielessä ole havainnon kohde vaan kokemisen tapa, jonka kautta kokeminen tapahtuu.

Minimaalista itsetietoisuutta luonnehditaan monesti *ensimmäisen persoonan perspektiiviksi*. 'Perspektiivinä' se on ajallinen ja paikallinen kokemuksen rakenne, jonka lävitse kokeminen tapahtuu ja jota ilman (havainto)kokemusta ei syntyisi. Kokemus tapahtuu tietyssä sijainnissa, jota minun kehoni ja aistini määrittävät, ja minä vastaa tietoisuuden yhtenäisyydestä, jossa (esimerkiksi) eri aistien välittämät tiedot ovat asettuneet yhteen kokonaisvaltaiseksi juuri nyt tapahtuvaksi kokemukseksi. Olennaista on kuitenkin huomioida myös, että tuo perspektiivi on 'persoonallinen' eli subjektiivisesti koettu: omat kokemukseni ovat minulle välittömästi tuttuja ja siten täysin erilaisia kuin muiden kokemukset, joihin minulla ei ole samanlaista suoraa pääsyä. Silloinkin kun empaattisesti eläydyn ja asetun toisen ihmisen asemaan, teen sen omassa ensimmäisen persoonan perspektiivissäni, oman näkökulmani kautta.

Huomattavaa on myös, että minimaalinen itsetietoisuus on tietoisuuden osatekijä. Nykymielenfilosofiassa tietoisuutta kuvataan tyypillisesti sanomalla, että se on *kokemuksellinen* eli *tuntuu joltakin* (esim. Block 1995; Nagel 1974), ja tätä voidaan täydentää sanomalla *jollekulle* (esim. Zahavi & Kriegel 2015). Tämän tarkennuksen avulla voidaan huomata, että itse asiassa kokemuksellisuuteen kuuluu kaksi puolta: kokemuksen laadullinen luonne ja subjektiivinen luonne. *Laadullinen luonne* tarkoittaa kokemuksen sisältöä (ruusun tuoksu, kahvin maku, oma peilikuva), kun taas *subjektiivinen luonne* viittaa kokemisen tapaan; siihen, että tuo sisältö on subjektiivisesti koettu. Laadullinen luonne koskee siis sitä, *mitä* koetaan, ja subjektiivinen luonne sitä, *miten* koetaan. Pelkkä laadullinen luonne ei riitä selittämään kokemusta, sillä sama tietoisuuden sisältö voidaan kokea eri tavoin. Saatan esimerkiksi puhtaasti nauttia auringonlaskun katselemisesta tai sitä katsellessani jo surra, että joudun lähtemään rannalta. On myös eri asia välittömästi havaita auringonlasku kuin videofilmiä katselemalla muistella tuota kokemusta tai haaveilla siitä tulevaisuudessa. Lisäksi eri ihmisten kokemukset samastakin auringonlaskusta vaihtelevat, sillä kokemuksen subjektiivinen luonne on yksilöllinen. Ajatuksena tietoisuuden kokemuksellisuudesta puhuttaessa on siis, että laadullisten sisältöjen alati vaihdellessa kokemuksen subjekti säilyy samana ja sitoo eri laadulliset sisällöt yhteen.

Minimaalinen itsetietoisuus tarkoittaa juuri kokemuksen subjektiivista luonnetta: se on tietoisuuden rakenteellinen osatekijä, jota ilman mentaalisen tilan sisältö ei ole lainkaan tiedostettu. Näin ollen minuudella on fundamentaalinen rooli havainnossa: koska havaitseminen edellyttää havainnon kokijaa, ilman minimaalista itsetietoisuutta emme voisi havaita ollenkaan.

Minimaalisen itsetietoisuuden tutkiminen

Minimaalisen itsetietoisuuden tutkimiseen liittyy kuitenkin metodologisia ongelmia, eli on epäselvää millä tavoin sitä tulisi tutkia. Vaikka se on läsnä kaikissa kokemuksissa, emme voi havaita tai tutkia sitä introspektiolla, sillä introspektio kuuluu reflektiivisen itsetietoisuuden alaan. Näin ollen näyttääkin, ettemme milloinkaan kykene havaitsemaan minimaalista itsetietoisuutta sellaisenaan tai ”puhtaana” ja herää kysymys, miten oikeastaan pystyisimme tutkimaan sitä tarkemmin.

Jotkut filosofit ovat esittäneet, että itseasiassa emme oikeastaan voikaan tutkia minimaalista itsetietoisuutta, vaikka voimmekin tietää sen olevan olemassa. Esimerkiksi Immanuel Kantin näkemyksessä (1781) *minä* on tietoisuuden yhtenäisyydestä vastaava kokemuksen ennakkoehto: se tekee kokemuksen mahdolliseksi, mutta emme voi tavoittaa sitä kokemuksessa. Kantin mukaan minä on looginen subjekti, joka liittää arvostelman osat toisiinsa ja jota ilman emme voisi muodostaa kokonaisia arvostelmia. Tällaisena loogisena toimijana minän merkitys mielemme rakenteena on hyvin suuri, mutta muuta tietoa minän luonteesta emme voi saavuttaa.

Myöskään empiiriset tieteet eivät juuri ole onnistuneet valottamaan minimaalisen itsetietoisuuden olemusta, sillä minuutta tutkittaessa ne(kin) ovat tyypillisesti keskittyneet reflektiiviseen itsetietoisuuteen. Esimerkiksi neurotieteellisissä kokeissa on monesti selvitetty aivoaktivaation eroa tilanteiden välillä, joissa ajatellaan itseä ja joissa ajatellaan muita ihmisiä. Tällöin tutkimusasetelma on siis keskittynyt kokemuksen laadullisen sisällön neuraalisten korrelaattien paljastamiseen eikä sen subjektiiviseen luonteeseen.

Kuitenkin viimeaikaisissa poikkitieteellisissä keskusteluissa minimaaliseen itsetietoisuuteen on alettu kiinnittää enemmän huomiota. Kiinnostuksen kohteena on ollut kehittää uusia innovatiivisia menetelmiä, joiden avulla siihen päästäisiin paremmin käsiksi. Yksi lupaava tutkimuslinja pyrkii tähän erilaisia muuntuneita tajunnantiloja[7] tutkimalla (esim. Fasching

[7] Muuntuneilla tajunnantiloilla tarkoitetaan tietoisuutta esimerkiksi unennäkemisen, syvän meditaation tai hypnoosin aikana. Lisäksi muuntuneisiin tajunnantiloihin voidaan lukea

2008; Grünbaum & Zahavi 2013; Metzinger 2003). Arkikokemuksessa minimaalinen itsetietoisuus on niin tuttu ja kaikenkattava, ettemme tule kiinnittäneeksi siihen lainkaan huomiota: se on kaikkia kokemuksia leimaava tietoisuuden taustatekijä. Ajatuksena muuntuneiden tajunnantilojen tutkimuksessa onkin, että vasta tietoisuuden ollessa jotenkin poikkeava tai ”epänormaali” minimaalinen itsetietoisuus erottuu paremmin: vasta minimaalisen itsetietoisuuden muuttuessa ymmärrämme, mitä se alun perin oli. Näin muuntuneet tajunnantilat voivat toimia kontrastina tai vertailukohtana, joka pystyy merkittävästi valottamaan myös normaalia minimaalista itsetietoisuutta. Tästä uudesta tutkimusmetodiikasta hieman lisää myöhemmin reflektiivisen itsetietoisuuden vivahteiden yhteydessä.

Minä havainnon kohteena – reflektiivinen itsetietoisuus

Reflektiivisessä itsetietoisuudessa huomio kiinnitetään kokemuksen laadulliseen sisältöön: minä otetaan tietoisuuden kohteeksi, eli objektiksi, ja tunnistetaan itsenä. Kykyä reflektiiviseen itsetietoisuuteen on psykologisissa tutkimuksissa mitattu esimerkiksi niin kutsutun peilitestin avulla. Näissä kehityspsykologisissa kokeissa lapsen kasvoihin tehdään huomaamatta väriläikkä ja hänet asetetaan peilin eteen. Pieni lapsi ei vielä ymmärrä näkevänsä peilissä omaa kuvaansa ja väriläikkää tutkiakseen voi koskea peiliä tai yrittää päästä sen taa. Reflektiivisen itsetietoisuuden kehityttyä, noin puolentoista vuoden iässä, lapsi kuitenkin tunnistaa itsensä peilistä ja peilikuvansa nähdessään tunnustelee väriläikkää omissa kasvoissaan (ei peilin pinnassa). Vastaanvantyyppisen peilitestin läpäisevät myös jotkut muut lajit: monet kädelliset, delfiinit, norsut ja jotkut linnut, eli myös niillä on kyky reflektiiviseen itsetietoisuuteen, siihen että itse tunnistetaan itsenä.

Ihmisen reflektiivinen itsetietoisuus on kuitenkin oleellisesti kielellinen ja erityinen rikkaudessaan. Tutkimuksissa onkin kiinnitetty huomiota erilaisiin tapoihin, joilla minää tarkastellaan tai joilla itseen viitataan. Kiinnostusta on herättänyt esimerkiksi se, kuinka itseen voidaan viitata kahdella eri tavalla, ensimmäisen persoonan perspektiivissä ja kolmannen persoonan perspektiivissä, ja kuinka näistä edelliseen viittaaminen on episteemisesti ja motivationaalisesti erityistä (esim. Perry 1979; Shoemaker 1968). Tällöin itseen viitataan käyttäen ensimmäisen persoonan pronominia ’minä’ (tai suomen kielessä yksinkertaisemmin verbien persoonapäätteitä), ja sen sisältäviä ajatuksia kutsutaan itsetietoisiksi ajatuksiksi. Tällaiset ajatukset ovat

psykiatriassa tutkitut patologiset tajunnantilat, kuten skitsofreniasta kärsivän potilaan harhainen kokemus.

episteemisesti ainutlaatuisia, sillä niiden ajattelija ei voi erehtyä henkilöstä, johon hän viittaa, vaan hän välttämättä tietää ja ymmärtää viittaavansa itseensä. Lisäksi itsetietoiset ajatukset ovat motivationaalisesti erityisiä, sillä niillä on suoria vaikutuksia käytännölliseen päättelyyn sekä oman toiminnan suuntaamiseen. Sitä vastoin jos itseen viitataan kolmannessa persoonassa, kuten käyttämällä nimeä, demonstratiivia tai määräistä kuvausta, identifikaatio sisältää enemmän askeleita, eivätkä ensimmäisen persoonan viittaamista koskevat erityiset tunnusmerkit päde. Kolmannen persoonan viittaamista käytettäessä on aina mahdollista erehtyä puheena olevasta henkilöstä (esimerkiksi saatan nähdä itseni kauempana olevasta peilistä käsittämättä näkeväni itseni ja siksi viitata kaukaiseen hahmoon demonstratiivilla 'tuo mustapaitainen nainen', tai saatan viitata itseeni määräisellä kuvauksella 'kollokvion nuorin naispuhuja' vaikka vain oletan olevani nuorin ja myöhemmin käy ilmi, etten tosiasiassa ollutkaan), eikä ajatusten vaikutus toimintaan ole yhtä välitön.

Minä voi esiintyä subjektina tai objektina siis myös kognitiivisesti korkealla reflektiivisen itsetietoisuuden tasolla. Vastaavantyylistä erottelua ensimmäisen ja kolmannen persoonan perspektiivin välillä voidaan soveltaa myös itsen havaitsemiseen ulkoisten aistien avulla: minä voidaan havaita samoin kuin muutkin ulkoiset objektit tai erityisesti subjektina. Saatan tarkastella itseäni objektina esimerkiksi seisoessani ihmisjoukossa suuren peilin edessä ja kiinnostuessani arvioimaan ihmisten pituuksia: verratessani peilikuvani ulkoista ominaisuutta suhteessa muiden pituuksiin havaitsen itseni objektina muiden joukossa. Toisissa tilanteissa taas tarkastelen itseäni erityisesti aktiivisena subjektina: esimerkiksi joogatessa havainnoin kehoni liikkeitä ja hengitykseni rytmiä tuntien aktiivisen osallistumiseni ja vaikutusmahdollisuuteni niihin.

Reflektiivisen itsetietoisuuden vivahteita

Erottelu itsen havaitsemiseen subjektina ja objektina on merkittävä itsetietoisuuden kokonaisuuden ymmärtämiseksi, mutta näyttää siltä, että itseä koskevia havainnon tapoja voitaisiin analysoida vielä tarkemmin. Itsetietoisuudessamme on lukemattomia sävyjä ja vivahteita, ja jotta niille tehtäisiin oikeutta, on lisäerotteluille edelleen tarvetta. Viimeaikoina tähän tarpeeseen onkin kiinnitetty huomiota ja pyritty kehittämään entistä hienosyisempiä malleja itsetietoisuudesta. On huomioitu esimerkiksi, että itsen tahdonalainen havainnointi voidaan erottaa tapauksista, joissa itseen kohdistuva huomio on jollain tapaa tahatonta tai pakonomaista (Colombetti & Ratcliffe 2012; Sass et al. 2013). Pakonomainen itsen tarkastelu on ominaista

joissakin mielenterveyden häiriöissä, joissa potilaan huomio tai havainnointi kääntyy jatkuvasti omiin kummallisiin (minimaalisesti itsetietoisiin) tuntemuksiin, mutta reflektion harjoittaminen ei auta korjaamaan noiden tuntemusten kummallisuutta, vaan saattaa vain voimistaa ja ylläpitää niitä. Tällainen pakonomainen itsen tarkastelu on siis patologinen ilmiö, joka voidaan erottaa normaalista tahdonalaisesta itsereflektiosta.

Toinen potentiaalinen lisäerottelu, jonka avulla itsetietoisuuden tapoja pystyttäisiin ymmärtämään vielä paremmin, koskee niihin liittyvää affektiivisuutta. Vaikka havainnon kohde on sama, eli oma itse, siihen voi liittyä lukuisia eri tunteita. On huomattu, että itseen liittyvä tunteiden puute on tunnusomaista joillekin mielenterveyden häiriöille. Esimerkiksi kliinisesti todettu depersonalisaatio määritellään tunteeksi siitä, että oma itse on vieras, epätodellinen tai etäinen. Potilailta puuttuu itseen normaalisti liittyvä tunnelataus: he ikään kuin katselevat itseään ulkopuolelta, samoin kuin vierasta henkilöä, ja kokevat tämän minuudestaan vieraantuneen tilan hyvin ahdistavaksi (Colombetti & Ratcliffe 2012; Sass et al. 2013). Kuitenkin itseen liittyvän affektiivisuuden väheneminen on tyypillistä myös joillekin ei-patologisille muuntuneille tajunnan tiloille, jotka koetaan positiivisina. Esimerkiksi joissain meditaation muodoissa nimenomaan pyritään päästämään irti itseen liittyvistä tunteista tai havainnoimaan omia mielentiloja neutraalisti, mihinkään identifioitumatta. Onkin esitetty, että depersonalisaatio muistuttaa meditatiivista tilaa (Metzinger 2003). Näyttää kuitenkin selvältä, että vaikka näitä molempia tajunnantiloja kuvaa normaalin affektiivisuuden puuttuminen tai muuttuminen, ne ovat erilaisia tuntemuksia itsestä: toinen koetaan ahdistavana ja toinen miellyttävänä. Näyttäisikin, että itsetietoisuuden vapaaehtoisuudella on osansa myös näiden ilmiöiden erottamisessa: patologisessa tapauksessa affektiivisuuden puute ei ole itse valittua tai omassa hallinnassa, kun taas meditoija saa muuntuneen tajunnantilan aikaan aktiivisesti muuntamalla tapaansa olla tietoinen. Patologiseen depersonalisaatioon liittyykin kyvyttömyys nähdä itse aktiivisena subjektina sekä minäkokemusta pakonomaisesti leimaava kolmannen persoonan perspektiivi.

Nämä esimerkit itsetietoisuutta koskevien lisäerottelujen tarpeesta osoittavat kiinnostavasti myös, kuinka minimaalinen ja reflektiivinen itsetietoisuus ovat tiiviisti sidoksissa toisiinsa. Tyypillisesti affektiivisuus lasketaan minimaalisen itsetietoisuuden piiriin kuuluvaksi, joka kuitenkin toimii osana reflektiivistä itsetietoisuutta ja vaikuttaa itsetietoisiin ajatuksiin. Minimaalisen ja reflektiivisen itsetietoisuuden dynamiikka tarjoaakin

merkittävän lisätutkimuskohteen, sillä niiden väliset linkit vaikuttavat oleellisesti itsetietoisuuden tai -havainnon kokonaisuuteen.

Yhteenveto

Kirjoituksen alussa lähdin selvittämään kysymystä, millaista osaa minuus esittää havainnoissa. Minuus on ilmiönä laaja, ja sillä onkin kahdenlainen rooli havainnossa: minimaalisessa itsetietoisuudessa minä on havainnon kokija eli subjekti, kun taas reflektiivisessä itsetietoisuudessa minä on havainnon kohde eli objekti. Erityisesti minimaalisen itsetietoisuuden merkitys havainnossa on perustavanlaatuinen, sillä se on havaintokokemuksen välttämätön ehto: ilman minimaalista itsetietoisuutta ei havaintokokemusta synny lainkaan. Lisäksi minimaalinen itsetietoisuus toimii pohjana korkeammantasoisille itsetietoisuuden muodoille: reflektiivinen itsetietoisuus on mahdollista ainoastaan minimaalisen kautta ja minimaalinen itsetietoisuus konstituoi sitä. Reflektiivinen itsetietoisuus on monimuotoinen ilmiö, joka esiintyy eri muodoissa: keskeinen erottelu sen sisällä on itsen tarkasteleminen ensimmäisen persoonan perspektiivissä aktiivisena subjektiivisena toimijana sekä kolmannen persoonan perspektiivissä muiden henkilöiden tai objektien kaltaisena. Kuitenkin näihin kaikkiin itsetietoisuuden muotoihin liittyy myös avoimia kysymyksiä: minimaalisen itsetietoisuuden kohdalla koko sen tutkimusmetodiikka on vasta kehittymässä ja reflektiivisen itsetietoisuuden tutkimisen piirissä kaivataan entistä täsmällisempiä erotteluja sen eri ilmentymismuotojen välillä. Lisäksi minän ollessa havainnon kohteena minimaalinen ja reflektiivinen itsetietoisuus ovat toisiinsa kietoutuneet, joten myös niiden väliset linkit kaipaavat systemaattista lisätutkimusta. Minuus ja havainto siis liittyvät merkittävästi ja ratkaisevastikin toisiinsa, mutta tarkat niiden väliset yhteydet ovat edelleen epäselviä; näin minuus havainnossa tarjoaa hedelmällisen maaperän lisätutkimuksille.

Turun yliopisto

Kirjallisuus

Bayne, Tim & Pacherie, Elisabeth (2007). “Narrators and comparators: the architecture of agentive self-awareness”, *Synthese* 159, 475–491.

Block, Ned (1995). “On a confusion about a function of consciousness”, *Brain and Behavioral Sciences* 18, 227–247.

Colombetti, Giovanna & Ratcliffe, Matthew (2012). “Bodily Feeling in Depersonalization: A Phenomenological Account”, *Emotion Review* 4 (2), 145–150.

Fasching, Wolfgang (2008). "Consciousness, self-consciousness, and meditation", *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 7 (4), 463-483.

Gallagher, Shaun (2000). "Philosophical conceptions of the self: Implications for cognitive science", *Trends in Cognitive Sciences* 4 (1), 14–21.

Gallagher, Shaun (2013). "A pattern theory of self", *Frontiers in Human Neuroscience* 7 (443), 1–7.

Gallagher, S. (toim.) (2011). *The Oxford Handbook of the Self*. Oxford University Press.

Gallagher, Shaun & Zahavi, Dan (2008). *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. Routledge.

Grünbaum, Thor & Zahavi, Dan (2013). "Varieties of Self-Awareness", teoksessa Fulford et al. (toim.), *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry*. Oxford University Press.

Kant, Immanuel (2000 [1781]). *Critique of Pure Reason*. Toim. ja kääntäjä P. Guyer & A. Wood. Cambridge University Press.

Legrand, Dorothée (2007). "Pre-Reflective Self-as-Subject From Experiential and Empirical Perspectives", *Consciousness and Cognition* 16 (3), 583–599.

Metzinger, Thomas (2003). "Why Are Identity Disorders Interesting for Philosophers?", teoksessa T. Schramme & J. Thome (toim.), *Philosophy and Psychiatry*. De Gruyter.

Nagel, Thomas (1974). "What Is It Like to Be a Bat?", *The Philosophical Review*, 83 (4), 435-450.

Perry, John (1979). "The problem of the essential indexical", *Noûs* 13 (1), 3–21.

Sass, L., Pienkos, E., Nelson, B., Medford, N. (2013). "Anomalous self-experience in depersonalization and schizophrenia: A comparative investigation", *Consciousness and Cognition* 22 (2), 430–441.

Siderits, M., Thompson, E. & Zahavi, D. (toim.) (2011). *Self, No-Self? Perspectives from Analytical, Phenomenological, and Indian Traditions*. Oxford University Press.

Shoemaker, Sydney (1968). "Self-Reference and Self-Awareness", *The Journal of Philosophy* 65, 555–567.

Strawson, Galen (2000). "The phenomenology and ontology of the self", teoksessa D. Zahavi (toim.), *Exploring the Self*. John Benjamins.

Thiel, Udo (2011). *The Early Modern Subject: Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*. Oxford University Press.

Zahavi, Dan (2014). *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*. Oxford University Press.

Zahavi, Dan & Kriegel, Uriah (2015). "For-me-ness: What it is and what it is not", teoksessa D. O. Dahlstrom, A. Elpidorou & W. Hopp (toim.), *Philosophy of Mind and Phenomenology: Conceptual and Empirical Approaches*. Routledge.

Ajan havaitsemisesta: onko aika empiirinen käsite?

Matias Slavov

Pohdin tässä artikkelissani, missä mielessä tapahtumien välinen aikajärjestys on havaittavissa. Mikä siis on ajallisten käsitteiden, kuten samanaikaisuus ja peräkkäisyys, suhde havaintoihin? Mikäli havainnoilla on perustava rooli ajallista järjestystä koskevien käsitteiden alkuperään, määrittelyyn, viittaamiseen ja oikeuttamiseen liittyen, voitaisiin ajan sanoa olevan ainakin jossain mielessä havaittavissa. Kiinnitän huomioni suppean suhteellisuusteorian (tästedes SST) samanaikaisuuden suhteellisuutta koskevaan argumenttiin. Nähdäkseni se antaa perusteita ajatella, ettei aika ole newtonilainen absoluuttinen ja havaitsematon rakenne, eikä kantilainen aikajärjestyksen havaitsemista edellyttävä aistimellisuuden *a priori* -muoto. Sen sijaan aika voidaan mieltää empiiriseksi käsitteeksi. Ajallista järjestystä ilmaisevat käsitteet, perättäisyys ja samanaikaisuus, viittaavat havaintoihin. Lisäksi havaintoja tarvitaan oikeuttamaan tapahtumien järjestystä koskevat arvostelmat.

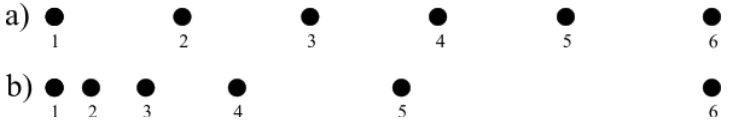
Lopuksi esitän väitteelleni lievennyksen. Vaikka aikaa voidaan pitää empiirisenä käsitteenä, jyrkkä käsite-empirismi ei ole hyväksyttävä kanta, sillä se on jännitteisessä suhteessa suppea suhteellisuusteorian (SST) edellyttämän realistisen ontologian kanssa. Ilmiöiden havaittu aikajärjestys voi olla eri kuin niitä koskevien tapahtumien todellinen aikajärjestys — todellinen suhteessa valittuun inertiaalikoordinaatistoon, paitsi absoluuttisen menneisyyden tapauksessa.

Absolutistinen ja transsendentalistinen argumentti

Newtonin dynamiikan mukaan aika on todellinen, itsessään olemassa oleva rakenne. *Principiassaan* (1999, 408) hän kirjoittaa: ”Absoluuttinen, tosi […] aika virtaa itsestään ja luonnostaan tasaisesti vailla suhdetta mihinkään ulkoiseen ja on toiselta nimeltään kesto.” Edellinen lainaus paljastaa Newtonin oletuksen ajan absoluuttisuudesta. Aika on olemassa täysin itsenäisesti. Sen olemassaolo on riippumaton havaitsijoista, ainekappaleista sekä ylipäänsä mistään luonnontapahtumista. Aika kuluu tasaisesti, ja sillä on määrätty suunta menneisyydestä tulevaisuuteen. Näin samanaikaiset ja peräkkäiset tapahtumat ovat absoluuttisesti määritettävissä niin, että samanaikaisten tapahtumien

välinen aikaero on nolla, ja kahden eriaikaisen tapahtuman välinen kesto poikkeaa nollasta.

Newtonin oletuksesta seuraa, että aika on havaitsematon. Hän (1999, 408) kirjoittaa, että ajan suuretta ”ei voi käsittää pelkästään viittaamalla aistihavaintojen kohteisiin”. Mikäli aika (sekä avaruus) määritettäisiin ainoastaan havainnon kohteiden avulla, olisi mahdotonta tehdä eroa todellisen (kiihtyvän) ja suhteellisen (tasaisen) liikkeen välille. Newtonin argumentti ajan (ja avaruuden) absoluuttisuudesta kehystääkin hänen dynamiikan lakejansa. Tätä voi kuvata alla olevan liikediagrammin avulla (kuva 1). a-kohdassa liikkuvaan kappaleeseen ei kohdistu voimaa, joten se liikkuu tasaisesti. b-kohdassa voima vaikuttaa kappaleeseen, jolloin se kiihtyy. Aikavälit 1−2−3−4−5−6 ovat a-kohdassa ehdottoman saman suuruisia, mutta b-kohdassa ne ovat ehdottoman eri suuruisia.



Kuva 1. Absoluuttisen tasaiset ja epätasaiset aikavälit idealisoidun liikediagrammin avulla hahmotettuina.

Newton ei pohjustanut dynamiikkaansa pelkkiin oletuksiin. *Principiassaan* (1999, 412−413) hän esittää myös kuuluisan vesiämpärikokeensa. Pyörivän vesiämpärin veden kovera pinta viittaa siihen, että veteen vaikuttaa todellinen voima, joka aiheuttaa todellisen kiihtyvän liikkeen. Veden liikettä ei voi selittää pelkästään havainnoimalla sen ympäristöä. Pätevä selitys ilmiölle edellyttää viittaamista havaitsemattomiin absoluuttisiin rakenteisiin.

Toinen vaikutusvaltainen ei-empiristinen kanta ajan käsitteestä on löydettävissä Kantin *Puhtaan järjen kritiikistä*. Kantin kanta eroaa Newtonista merkittävästi. Kant (KrV, A32/B49; 2013, 74) selvästi kritisoi Newtonia väittäessään, ettei ”aika ole mitään, mikä olisi olemassa itsenäisesti”. Siinä missä Newton käyttää ajasta puhuessaan substantiivia, Kant kiinnittää huomiota ajan käsitteen adverbiaaliseen käyttöön. Hänen mukaansa emme havaitse tapahtumia ajassa vaan ajallisesti (Bardon 2013, 33). Kant kiteyttää näkemyksensä seuraavasti:

> Aika ei ole empiirinen käsite, joka on saatu jostakin kokemuksesta. Samanaikaisuus tai perättäisyys eivät nimittäin itse päätyisi havaintoon, mikäli ajan representaatio ei olisi perustana *a priori*. Se, että jotakin on

> yhdellä ja samalla hetkellä (samanaikaisesti) tai eri hetkinä (perättäin), voidaan representoida ainoastaan edellyttämällä aika. (KrV, A30/B46; 2013, 73.)

Kantin transsendentalistinen argumentti perustuu olennaisesti empiristisen kannan riittämättömyyden osoittamiseen. Empiristinen argumentti, joka on löydettävissä esimerkiksi Locken *Esseestä*, ei selitä ajallisten käsitteiden alkuperää. Locke (*Essay*, 14.3) ajatteli, että havaintojen seuraanto mahdollistaa ajan kokemisen. Tämä päättely on ongelmallinen. Kun olemme tietoisia ajan kulusta havaintojen sarjan avulla, emmekö jo oleta, ennen yksittäisiä havaintojamme, ajallisen seuraannon? Miten voisimme mieltää menneen havaintojen sarjan ajallisesti, ilman että jo sovellamme ajallisuuden miellettä? Yksittäisten havaintojen kokeminen ajallisesti järjestyneiksi ei ole mahdollista ilman havaintoja edeltävää tiedostusta.

Kantin johtopäätös on, että tämä *a priori* välttämättömyys on aikasuhteiden perusta. ”Ajalla on vain yksi ulottuvuus: eri ajat eivät ole samanaikaisia vaan perättäisiä”, hän kirjoittaa (KrV, A31/B47; 2013, 73). Näin transsendentalistinen argumentti selittää, miten me koemme ajan, ja miksi ajan kululla on (meille ihmisille) vain yksi määrätty suunta menneisyydestä tulevaisuuteen.

Empiristinen argumentti

Empirismin perinne, hyvinä esimerkkeinä Humen ja Machin filosofiat, esittää hyvin erilaisen kannan ajan käsitteestä verrattuna absolutistiseen ja transsendentalistiseen argumenttiin. Tämän perinteen ymmärtäminen on tärkeää, sillä käsite-empirismi oli osittain yhteydessä SST:n syntyyn. SST on ensimmäinen tieteellinen teoria, joka tekee ajasta empiirisen käsitteen.

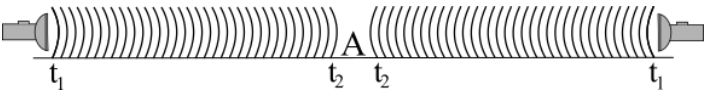
Humen filosofian tärkein periaate on kopioperiaate. Sitä voi luonnehtia tomistisella tunnuslauseella: ”Mikään ei ole mielessä mikä ei ole ensin aisteissa.” Jokainen yksinkertainen idea muistuttaa jotakin yksinkertaista aistivaikutelmaa. Yksittäinen vaikutelma aiheuttaa sen idean; idea on kopio sen vaikutelmasta. Kaikkien ideoiden, mukaan lukien monimutkaiset, yleiset ja abstraktit, alkuperä on vaikutelmissa. Lisäksi jokainen mielekäs ja ymmärrettävä kielen sana tulee voida liittää yksittäiseen ideaan, jonka voi palauttaa sitä vastaavaan vaikutelmaan (EHU 2).

Kun ajan käsitettä arvioidaan kopioperiaatteen avulla, on selvää, että absolutistiset ja transsendentalistiset argumentit ovat sen kanssa ristiriidassa. Newtonin argumentti absoluuttisen avaruuden puolesta selittää havaittavat ilmiöt, liikkeen lait, vetoamalla havaitsemattomaan rakenteeseen. Meillä ei ole aistivaikutelmista kopioituja ideoita tällaisesta oletetusta absoluuttisesta

rakenteesta. Kant puolestaan vetoaa siihen, että ajallisuuden havaitseminen edellyttää *a priori* -tiedostusta. Tämän on myös kopioperiaatteen kanssa yhteensovittamaton kanta. Periaate olettaa, ettei minkäänlaisia sisäsyntyisiä ideoita[1], tai ylipäänsä mitään *a priori* -tiedostuksen osia, kuten aistimellisuutta tai esimerkiksi kategorioita, ole olemassa ennen vaikutelmia. Hume (EHU 2.9) tylysti toteaakin, että kopioperiaatetta soveltamalla voimme ”tehdä lopun kaikesta siitä jargonista, joka on jo niin pitkään hallinnut metafyysistä ajattelua, ja aiheuttanut sille häpeää”.

Mach muotoili empirisminsä/empiristisen filosofiansa kiinteässä yhteydessä fysiikkaan. Hänen mielestään absoluuttinen aika on ”tyhjä metafyysinen käsitys”, josta kypsän tieteen tulisi päästä eroon. *Mekaniikan tiede* (1919, 224) -teoksessaan Mach argumentoi, että Newtonin vesiämpärikokeen tulkinta on spekulatiivinen. Se ei ota huomioon koko maailmankaikkeuden keskimääräistä massajakaumaa. Vettä ympäröi ämpäri, rakennus, planeetta Maa, Aurinkokunta, kaukaiset tähdet, ja niin edelleen. Emme tiedä, miten havaitsija kokisi kiihtyvyyden tilanteessa, jossa kaikki maailmankaikkeuden aine ja kiintopisteet, kuten kaukaiset tähdet, olisi poistettu. Silloin emme välttämättä havaitsisi mitään eroa pyörimisen ja ei-pyörimisen, kiihtyvyyden ja tasaisen liikkeen, tai edes liikkeen ja levon välillä. Tämän argumentin avulla Mach (1919, 229) päätyi lopulta siihen, että Newtonin vetoaminen aikaan sinänsä, joka virtaa tasaisesti, on perusteeton metafyysinen lisä dynamiikan lakeihin, jota ei voi ”tuottaa kokemuksessa”.

Einstein opiskeli Humen ja Machin teoksia 1900-luvun alussa ennen SST:n muotoiluaan. Hän oli selvästi vaikuttunut käsite-empirismistä (Norton 2010). Hän käytti tätä filosofiaa samanaikaisuuden suhteellisuutta koskevassa argumentissaan (Einstein 2001, luku 9). Tämä auttoi häntä osoittamaan, että SST:n postulaatit, valon vakionopeus tyhjiössä, *c*, sekä luonnonlakien invarianssi, ovat keskenään ristiriidattomia. Seuraavassa sovellan Einsteinin alkuperäistä argumenttia (kuva 2).



Kuva 2. Kahden tapahtuman, jotka eivät liity toisiinsa kausaalisesti, samanaikaisuus IK:ssa.

Inertiaalikoordinaatistossa (IK) havaitsija A sijaitsee akselin keskellä. Taskulamput kytketään päälle akselin ääripäissä ajanhetkellä t_1. A havaitsee

[1] Tässä kohtaa on hyvä tarkentaa, ettei aika ole Kantille sisäsyntyinen idea.

lampuista saapuvan valon sekä oikealta että vasemmalta samanaikaisesti, sillä valoaallot liikkuvat absoluuttisella nopeudella *c*, ja saavuttavat A:n hetkellä t_2. Mikäli toinen havaitsija B liikkuisi vakionopeudella *v* akselin suhteen vasemmalta oikealle, ohittaessaan A:n hän havaitsisi oikean puoleisen valon tulevan ennen vasenta. Vastaavasti nopeudella –*v* liikkuva havaitsija C näkisi akselin vasemman puolen valon ennen oikeaa ohittaessaan A:n.

Tämä SST:n – teorian, joka on varmennettu kokeellisesti lukuisia kertoja – perustava tulos osoittaa, että aikajärjestys on havaittavissa. Se kumoaa Newtonin oletuksen absoluuttisen tasaisista aikaväleistä. Ei ole olemassa aikaa sinänsä; se on suhteellista IK:n sopimukselliseen valintaan. Tapahtumien aikajärjestys riippuu havaitsijoiden keskinäisistä suhteellisista liikkeistä. Lisäksi tulos myös näyttäisi osoittavan, ettei ajalla ole *a priori* perustaa intuitiossamme, kuten Kant ajatteli. Samanaikaisuus ja peräkkäisyys ovat havaintoihin viittaavia ja niiden avulla määritettäviä ja oikeutettavia käsitteitä. Ne eivät ole havainnointia edeltäviä ja niitä mahdollistavia aistimellisuuden muotoja.

Tästä huolimatta jyrkkä käsite-empirismi on myös ongelmallinen kanta. Se ei tee eroa havaitun aikajärjestyksen ja tapahtumien aikajärjestyksen välille. Tämä on hahmotettavissa kuvan 3 avulla.

Kuva 3. Tapahtumat näyttävät A:sta samanaikaisilta, mutta ne ovat kyseisessä IK:ssa todellisuudessa eriaikaisia.

A sijaitsee akselin vasemmalla äärilaidalla. Hän havaitsee lampuista saapuvan valon samaan aikaan. Tarkoittaako tämä, että havainnot aiheuttavat tapahtumat, lamppujen kytkennät, ovat samanaikaisia? Ei. Oikean puolen lamppu kytketään päälle ensin, sillä valoaallot liikkuvat äärellisessä ajassa äärellisen akselin puolelta toiselle. Kun oikeanpuoleisen lampun valo on saavuttanut A:n, vasemmanpuoleinen lamppu kytketään päälle. Koska $t_2 > t_1$, tapahtumat ovat eriaikaisia, vaikka näyttävätkin samanaikaisilta.

Havaittu aikajärjestys voi siis erota tapahtumien todellisesta aikajärjestyksestä.[2] SST edellyttää ontologisiin kategorioihin, kuten tapahtuma,

[2] Käyttämässäni esimerkissä todellisesta voi puhua vain valitun IK:n suhteen. SST:ssa mikään IK, ja näin mikään niissä tapahtuvista aikajärjestyksistä, ei ole ensisijaisessa asemassa. Toisaalta samanaikaisuuden suhteellisuudella on seuraava rajoitus, jonka Mauro Dorato ja Marc Wittman (2015, 195) ilmaisevat selkeästi: ”[T]ämä suhteellisuus pätee *vain* sellaisissa tapauksissa, jotka eivät voi olla kausaalisessa suhteessa edes valosignaalien avulla. Johtuen

rakenne ja kausaliteetti, sitoutumista. Tapahtuma on olemassa tietyssä avaruuden pisteessä ennen kuin se havaitaan. Valo rakentuu sähköisistä ja magneettisista kentistä, jotka yhdessä muodostavat sähkömagneettisen aallon joka säilöö energiaa ja kuljettaa informaatiota absoluuttisella nopeudella. Valo on myös kausaalisesti merkittävässä roolissa informaation välittämisessä ja vastaan ottamisessa.

Perustellun ontologisen kannan puolustaminen tapahtuman, rakenteen ja kausaliteetin suhteen ei ole tässä lyhyessä artikkelissa mahdollista. On kuitenkin hyvin tunnettua, että empiristiset ja positivistiset perinteet filosofiassa tyypillisesti suhtautuvat joko epäillen tai suorastaan torjuvasti tällaiseen ontologiseen kategorisointiin, koska se on havaintojen ”tuolle puolen” kurottavaa metafysiikkaa. Tästä syystä jyrkkä empirismi ei ole SST:n kanssa yhtäpitävä kanta.

Lopuksi

Olen artikkelissani perustellut, että aika on empiirinen käsite siinä mielessä, että samanaikaisuuden ja peräkkäisyyden käsitteet viittaavat havaintoihin. Havaintoja tarvitaan näiden ajallisten käsitteiden määrittelyyn, sekä niitä koskevien arvostelmien oikeuttamiseen. Nähdäkseni maltillista empirismiä, joka sitoutuu SST:n olettamiin ontologisiin kategorioihin, voi pitää onnistuneena ajan filosofiana. Kun IK on asetettu, ei ole syytä olettaa, että aika olisi havaitsematon absoluuttinen rakenne tai *a priori* aistimellisuuden muoto. Sen sijaan, aika on empiirinen käsite.

Tästä ei kuitenkaan seuraa, että newtonilaiset ja kantilaiset kannat olisivat täysin vanhentuneita tai vääriä. Vaikka Newtonin olettamaa absoluuttista aikaa (tai avaruutta) ei ole, monet fyysikot ja fysiikan filosofit pitävät absoluuttista aika-avaruutta todellisena. Kiihtyvyyksien, kuten pyörivän vesiämpärin veden liike, voidaan ajatella tapahtuvan sen suhteen (ks. Greene 2004, 61). Myös Kantin argumenttia ajallisten käsitteiden alkuperästä voi pitää onnistuneempana kuin empirististä argumenttia (ks. Bardon 2007, 60). Hän on oikeassa siinä, ettei aika ole empiirinen käsite *siinä mielessä*, että se voitaisiin jotenkin johtaa kokemuksesta. Käsitteiden käyttö edellyttää sopimuksia ja määritelmiä, ennen kuin niitä voi soveltaa. Ennen havaintojen, mittauksien ja

valonnopeuden rajoittavasta luonteesta, mitkä tahansa kaksi tapahtumaa voivat liittyä toisiinsa kausaalisesti, jos ja vain jos, signaali ensimmäisestä tapahtumasta voi tavoittaa toisen nopeudella, joka on valonnopeus tai sitä pienempi nopeus.” Kyseinen rajoitus mahdollistaa absoluuttisesta menneisyydestä puhumisen. Kaikissa IK:oissa pätee, että tapahtuma on todella varhaisempi, jos sen lähettämä valosignaali saavuttaa sen suhteen todella myöhäisemmän tapahtuman. C. W. Rietdijk (1966) on todistanut tämän matemaattisesti.

kokeiden tekoa keskeiset oletukset, kuten SST:n kaksi postulaattia, ja määritelmät, kuten IK ja havaitsija (ja esimerkiksi kello), on eksplikoitava. Samanaikaisuuden ja peräkkäisyyden käsitteet eivät painaudu passiivisen havaitsijan mieleen yksisuuntaisesti. Lisäksi kantilaisen ajan filosofian voi nähdä yhtäpitävänä eternalismin kanssa, jota pidetään yleisesti ottaen SST:n suhteen ristiriidattomana. Neliulotteinen aika-avaruus ei tee objektiivista eroa menneen, nykyisen ja tulevan välille. Ajan kulu saattaa olla mieliemme subjektiivinen piirre, ja todellisuus ajaton ja staattinen – kuten Kant ajatteli (ks. Weinert 2005, 588). Näiden seikkojen huomioon ottaminen ei kuitenkaan edellytä sitoutumista absolutistiseen ajan filosofiaan tai transsendentaaliseen idealismiin.

Jyväskylän yliopisto

Kirjallisuus

Bardon, Adrian (2007). "Empiricism, Time-Awareness, and Hume's Manners of Disposition", *Journal of Scottish Philosophy* 5, 47–63.

Bardon, Adrian (2013). *A Brief History of the Philosophy of Time*. New York: Oxford University Press.

Dorato, Mauro & Wittman, Marc (2015). "The Now and the Passage of Time. From Physics to Psychology", *Kronoscope* 15, 191–213.

Greene, Brian (2004). *The Fabric of the Cosmos: Space, Time, and the Texture of Reality*. New York: Alfred A. Knopf.

Einstein, Albert (2002). *Relativity. The Special and the General Theory*. Käänt. Robert W. Lawson. London & New York: Routledge.

Hume, David (2000). *An Enquiry concerning Human Understanding*. Toim. Tom L. Beauchamp. Oxford: Clarendon Press. **(EHU)**

Kant, Immanuel (2013). *Puhtaan järjen kritiikki*. Suom. Markus Nikkarla & Kreeta Ranki. Helsinki: Gaudeamus. **(KrV)**

Locke, John (1996). *An Essay concerning Human Understanding*. Toim. Kenneth P. Winkler. Indianapolis: Hackett Publishing. ***(Essay)***

Mach, Ernst (1919). *The Science of Mechanics*. Käänt. Thomas McCormack. Chicago: Open Court.

Newton, Isaac (1999). *Principia. The Mathematical Principles of Natural Philosophy*. Käänt. I. Bernard Cohen & Anne Whitman, avustanut Julia Budenz. Berkeley: University of California Press. ***(Principia)***

Norton, John D. (2010). "How Hume and Mach Helped Einstein Find Special Relativity", teoksessa M. Domski ja M. Dickson (toim.), *Discourse on a New Method: Reinvigorating the Marriage of History and Philosophy of Science*. Chicago: Open Court, 359–386.

Rietdijk, C. W. (1966). "A Rigorous Proof of Determinism Derived from the Special Theory of Relativity", *Philosophy of Science* 33, 341–344.
Weinert, Friedel (2005). "Einstein and Kant", *Philosophy* 80, 585–593.

Voiko kvanttiobjektien liikeratoja havaita?

Paavo Pylkkänen

Yksi kvanttiteoriaan liittyvän filosofisen keskustelun keskeinen teema on havaitsemisen vaikutus havaittavaan objektiin. Toki myös klassisessa fysiikassa pätee, että aina kuin havaitaan jotain, pitää tapahtua vuorovaikutus havaittavan kohteen, havaintolaitteen, ja havaitsijan välillä. Tyypillisesti vuorovaikutus vaikuttaa havaittavaan objektiin, jolloin havaitun koetuloksen ei voi automaattisesti olettaa kuvaavan tarkasti ominaisuutta, joka objektilla oli ennen havaintoa. Silti klassisen fysiikan piirissä ajatellaan, että vuorovaikutuksen aiheuttamaa häiriötä havaintotulokseen voidaan periaatteessa pienentää niin paljon, että sen merkitys on häviävän pieni (ainakin tilanteissa, joissa vuorovaikutukset eivät aiheuta kaoottisesti epävakaata liikettä).

Kvanttiteoriassa tilanne on toinen. Jos esimerkiksi halutaan mitata tietyllä hetkellä sekä hiukkasen paikka (x) että liikemäärä (p), Heisenbergin epätarkkuusperiaate antaa (hieman pelkistettynä) maksimaalisen mahdollisen tarkkuuden $\Delta p \Delta x \geq h$ (tässä Δp on liikemäärän epätarkkuus; Δx on paikan epätarkkuus; ja h on Planckin vakio, joka tunnetaan myös vaikutuskvanttina). Tämä rajoittaa sitä, mitä voimme tietää hiukkasesta koehavaintojen perusteella. Mutta miten tilanne pitäisi tulkita? Onko niin, että elektronilla kyllä on hyvin määritelty paikka ja liikemäärä, mutta meidän on vain jostain syystä vaikeata saada tietoa niistä molemmista samanaikaisesti (epätarkkuusperiaatteen epistеeminen tulkinta)? Vai onko niin, ettei elektronilla edes ole samanaikaisesti hyvin määriteltyä paikkaa ja liikemäärää (epätarkkuusperiaatteen ontologinen tulkinta)?

Kvanttiteorian tulkintakeskustelussa on kannatettu molempia vaihtoehtoja. Kvanttiteorian perinteisen ”Kööpenhaminan tulkinnan” pääarkkitehdit Bohr ja Heisenberg katsoivat, että kyseessä ei ole pelkästään epistеeminen rajoitus, vaan myös ontologinen rajoitus sen suhteen, miten hyvin havaitun systeemin tila voidaan määrittää. Heidän näkemyksensä perustui postulaattiin, jonka mukaan vaikutuskvantti h on jakamaton ja sen seuraukset kussakin yksittäisessä vuorovaikutuksessa ovat ennustamattomia ja kontrolloimattomia. Heisenbergin kuuluisassa mikroskooppikokeessa käy ilmi, että elektronin paikan tarkka mittaus edellyttää, että käytetään valoa, jonka aallonpituus λ on pieni (ja taajuus f siten suuri). Valolla on kuitenkin myös hiukkasluonne, ja mittauksessa on käytettävä vähintään yhtä valokvanttia (valohiukkasta tai ”fotonia”). Koska yhden valokvantin energia $E = hf$, suuri

taajuus merkitsee suurta energiaa. Tällaisen kvantin käyttö mittauksessa muuttaa elektronin liikemäärää rajusti, ja näin ollen tarkka paikan mittaus tekee liikemäärän täysin epämääräiseksi. Vastaavasti tarkka liikemäärän mittaus edellyttää matalaa taajuutta (ja siten pitkää aallonpituutta), jolloin paikkaa ei voida määrittää.

Heisenberg ja Bohr katsoivat, että kyse ei ole pelkästään siitä, että hiukkasen paikka ja liikemäärä ovat epätarkkoja meille; heidän mielestään niihin ei voi ylipäätään perustellusti liittää merkitystä yli sen, mitä Heisenbergin epätarkkuusperiaate sallii. Hiukkasen olemisen tapa näyttäisi siten olevan epämääräinen. Tästä seuraa, että kvanttitasolla ei voida sanoa, mikä elektroni on ja mitä se tekee.

Toisaalta kvanttiteorian tulkintakeskustelussa on vuosien kuluessa esitetty myös johdonmukaisia ja empiirisesti adekvaatteja malleja, joissa alkeishiukkasella kuten elektronilla on samanaikaisesti hyvin määritelty paikka ja liikemäärä, erityisesti de Broglie-Bohmin tulkinta. Tämän mukaan elektroni on hiukkanen, jota uudentyyppinen kenttä ohjaa. Tulkinnan avulla voidaan myös laskea mahdollisia liikeratoja elektroneille. On kuitenkin pidettävä mielessä, että de Broglie-Bohmin tulkinnan ehdotus elektronien liikeradoista on hypoteesi, jota ei ole voitu testata kokeellisesti. Epätarkkuusperiaate estää havaitsemasta, kulkevatko yksittäiset elektronit pitkin tulkinnan ehdottamia liikeratoja. Epätarkkuusperiaatteen takia emme myöskään voi ”preparoida” yksittäistä elektronia siten, että antaisimme sille tietämämme hyvin määritellyn paikan ja liikemäärän tietyllä hetkellä (jolloin de Broglie-Bohmin teorian avulla voitaisiin ennustaa sen käyttäytymistä tarkasti ja ylittää epätarkkuusperiaatteen rajat).

Kvanttiteorian havaintoaineisto on yhteensopiva monien eri tulkintojen kanssa ja kvanttiteoria tarjoaakin yhden tärkeimmistä esimerkeistä teorioiden ja tulkintojen empiirisestä alimääräytyneisyydestä (Lewis 2016). Viime vuosina on kuitenkin tapahtunut kehitystä, joka saattaa tuoda uutta valoa tähän keskusteluun. Vuonna 2011 arvovaltaisen brittiläisen Institute of Physics -järjestön lehden *Physics Worldin* ”vuoden läpimurto” -huomionosoitus myönnettiin Aephraim Steinbergille ja tämän ryhmälle Toronton yliopistossa (Johnston 2011). Käyttämällä kehittyvää tekniikkaa, jota kutsutaan ”heikoksi mittaukseksi”, ryhmä sanoi määrittäneensä Youngin kaksoisrakokokeessa yksittäisten fotonien keskimääräisiä liikeratoja, jotka heidän mukaansa vastasivat de Broglie–Bohmin tulkinnan liikeratoja (Kocsic et al. 2011). Vaikka kyse on vain keskimääräisistä liikeradoista, se että ylipäätään puhutaan fotonin liikeradasta (mikä tarkoittaisi sitä, että fotonilla on hyvin määritelty paikka ja

liikemäärä samanaikaisesti) sotii ainakin ensi näkemältä vahvasti Bohrin ja Heisenbergin tulkintaa vastaan.

Fyysikko Jean Bricmont (2016) on kuvannut heikkoja mittauksia tiiviisti mainiossa teoksessaan *Making Sense of Quantum Mechanics*. Perusajatus on, että nopeuksien heikosta mittauksesta voidaan rekonstruoida liikeratoja:

> …jotta saavutetaan nopeuden heikko mittaus täytyy ensiksi mitata hiukkasen paikka 'heikosti'. Tämä tarkoittaa, ettei aaltofunktiota häiritä paljoa. Mutta tällöin ei myöskään saada hiukkaselle tarkkaa paikkaa. Koska tämä [ensimmäinen] mittaus on heikko, voidaan tehdä 'vahva' (s.o. tavallinen) mittaus hieman myöhemmin, ja tällä kertaa saadaan tarkka paikka. Toistamalla operaatio monta kertaa saadaan tilastollinen paikkajakauma ja ottamalla sen keskiarvo saadaan paikka ensimmäisessä sijainnissa. (Bricmont 2016, 135.)

Edellinen ei ole ristiriidassa epätarkkuusperiaatteen kanssa, sillä meidän pitää tehdä monta operaatiota ja laskea keskiarvo saadaksemme tuloksen. Epätarkkuusperiaate pätee vain vahvojen (tavallisten) mittausten tuloksiin. Bricmont jatkaa:

> Nyt on saatu kaksi perättäistä paikkaa ja niiden välinen aikaintervalli, joten näistä voidaan laskea nopeus, joka voidaan liittää ensimmäiseen paikkaan. […] Toistamalla "heikkoa mittausta" eri paikoissa saadaan nopeuskenttä (s.o. jokaiseen avaruuden pisteeseen liitetään nopeus). Tästä kentästä voidaan rekonstruoida liikeratoja piirtämällä viivat, joiden tangentit saadaan nopeuskentästä. " (Bricmont 2016, 135–136.)

Bricmont toteaa, että on osoitettu, että yllä kuvaillulla tavalla saadaan de Broglie-Bohmin teorian ennustamat liikeradat. Hän muistuttaa kuitenkin, että tämä ei todista, että de Broglie-Bohmin teoria on tosi, sillä on muitakin teorioita, jotka antavat samat empiiriset ennustukset (esim. Fenyes & Nelson ja Deotto & Ghirardi). Hänen mukaansa tulos on silti suuntaa antava, sillä de Broglie-Bohmin teorian tässä yhteydessä tekemät ennustukset ovat luontevia teorian näkökulmasta, ja havainnot konfirmoivat ne.

Yllä olevaan liittyy kuitenkin ongelma. Steinbergin ryhmän kokeet on tehty fotoneilla, mutta ironisesti Bohmin ja Hileyn tulkinnan mukaan fotonilla (toisin kuin esim. elektronilla) ei ole liikerataa. Näyttäisi siten siltä, että Steinberg oli väärässä olettaessaan, että heidän mittauksensa tukevat de Broglie-Bohmin teorian käsitystä fotoneista (ainakin mitä tulee Bohmin ja

Hileyn (1993) versioon Bohmin tulkinnasta). Siksi olisi mielekästä tehdä heikot mittaukset fermioneilla (esim. elektroneilla tai atomeilla), joiden Bohmin teoria olettaa kulkevan pitkin liikeratoja. Marion et al. (2016) ovatkin ehdottaneet, miten kokeen voisi tehdä elektroneilla, mutta koetta ei ole vielä tehty. Robert Flack, Basil Hiley ja Peter Barker Lontoon yliopiston University Collegessa puolestaan tekevät vuoden 2017 aikana heikkoja mittauksia atomeilla (ks. Flack ja Hiley 2014).

He toteavat, että heikkojen mittausten tekniikkaa on toistaiseksi useimmiten käytetty vain optisissa kokeissa (eli fotoneilla). Ei ole kuitenkaan tehty heikkoja mittauksia hiukkasilla, joiden lepomassa ei ole nolla ja jotka tottelevat Schrödingerin yhtälöä. Siksi he aikovat tehdä kaksi koetta, joissa mitataan atomin spinin ja liikemäärän heikot arvot. Tämä on ensimmäinen kerta, kun heikkojen mittausten tekniikkaa sovelletaan hiukkasiin, joilla on nollasta poikkeava lepomassa. Heidän mielestään tämä voi avata mahdollisuuksia uuden typpisten mittausten tekemiseen. Ja joka tapauksessa nyt (toisin kuin fotonien tapauksessa) on selkeitä teorian antamia ennusteita, joita voidaan verrata koehavaintoihin.

Lopuksi

Edellä kuvailtu voi filosofista kuulostaa tekniseltä fysiikalta, jonka yleisempää filosofista merkitystä on vaikea hahmottaa. On kuitenkin muistettava, että ollaan tekemisissä varsin perustavanlaatuisten asioiden kanssa. Viime vuosikymmenien aikana on vahvistunut lähestymistapa filosofiaan, jota voidaan kutsua tieteelliseksi metafysiikaksi (ja jota toisinaan kutsutaan myös tieteen metafysiikaksi). Yksi tämän suuntauksen näkyvimmistä teorioista on ollut onttinen rakennerealismi (engl. *ontic structural realism*), joka nojaa vahvasti ei-relativistiseen kvanttiteoriaan väittäessään, että tieteellisessä ontologiassa ensisijaisia ovat rakenteet ja relaatiot, eivätkä yksilöoliot (Ladyman ja Ross 2007). De Broglie-Bohmin tulkinta kuitenkin kyseenalaistaa Ladymanin ja Rossin näkemystä, koska se todistaa, että yksilöolioilla voi olla vahvempi status kuin Ladyman ja Ross olettavat (ks. Pylkkänen, Hiley ja Pättiniemi 2016). Tämä keskustelu yksilöolioista tieteellisen metafysiikan piirissä on yksi esimerkki siitä, miten kvanttiteorian tulkinnalla voi olla perustavanlaatuinen merkitys filosofialle.

Myös heikoilla mittauksilla voi tulevaisuudessa olla filosofisesti kiintoisia seurauksia. Kvanttimekaniikassa on kyse olennaisesti myös havaittavuuden rajoista. Pitkään on uskottu, että esim. kvanttiobjektien liikeradoista puhuminen on puhdasta "metafysiikkaa". Heikot mittaukset tuovat liikeradan

käsitteen havaittavuuden piiriin. On kuitenkin muistettava, että kyse on vain keskimääräisistä liikeradoista, eikä ole vielä selvää, miten nämä pitäisi tulkita.

Helsingin yliopisto ja Högskolan i Skövde

Kirjallisuutta

Aharonov, Albert & Vaidman (1988). "How the result of a measurement of a component of the spin of a spin-1/2 particle can turn out to be 100", *Physical Review Letters* 60 (14), 1351–1354.

Bricmont, J. (2016). *Making Sense of Quantum Mechanics.* Berlin: Springer.

Bohm, D. & Hiley, B. J. (1993). *The Undivided Universe. An Ontological Interpretation of Quantum Theory.* London: Routledge.

Flack R. & Hiley B. J. (2014). "Weak Measurement and its Experimental Realisation", *J.Phys: Conference Series*, 50. arXiv:1408.5685 Ks. myös http://www.hep.ucl.ac.uk/-qupot/

Johnston, H. (2011). "Physics world reveals its top 10 breakthroughs for 2011", *IOP Physics world,* Dec 16, 2011. http://physicsworld.com/cws/article/news/2011/-dec/16/physics-world-reveals-its-top-10-breakthroughs-for-2011

Kocsis, S., Braverman, B., Ravets, S., Stevens, M. J., Mirin, R. P., Shalm, L.K., Steinberg, M. A. (2011). "Observing the Average Trajectories of Single Photons in a Two-Slit Interferometer", *Science* 332, 1170-1173.

Ladyman, J. & Ross, D. (with Spurrett, D. & Collier, J.) (2007). *Every Thing Must Go: Metaphysics Naturalized*. Oxford: Oxford University Press.

Lewis, P. (2016). *Quantum Ontology: A Guide to the Metaphysics of Quantum Mechanics.* Oxford: Oxford University Press.

Marian, D., Zanghí, N. ja Oriols, X. (2016). "Weak values in dispacement currents in multiterminal electron devices", *Physiscal Review Letters* 116.110404.

Plotnitsky, A. (2010). *Epistemology and Probability. Bohr, Heisenberg, Schrödinger and the Nature of Quantum-Theoretical Thinking.* Heidelberg & New York: Springer.

Pylkkänen, P., Hiley, B. J. & Pättiniemi, I. (2015). "Bohm's approach and individuality", teoksessa A. Guay & T. Pradeu (toim.), *Individuals Across the Sciences*. Oxford: Oxford University Press. http://arxiv.org/abs/1405.4772

Kun havainto ja odotus eivät kohtaa: huumorista ja hämmennyksestä

Jarno Hietalahti

Haastan tässä tekstissä yleisesti jaetun huumoriteoreettisen käsityksen, jonka mukaan huumorin ytimessä oleva *havainnon ja odotuksen välinen epäsuhta täytyy ratkaista huvitusta aiheuttavalla tavalla*. Frankfurtin koulukunnan kriittiseen teoriaan, ja erityisesti Erich Frommin ja Theodor W. Adornon ajatteluun, perustuen esitän, että humoristinen ristiriita voi jäädä myös elämään ratkaisemattomana eikä sen välttämättä tarvitse aiheuttaa riemua. Tällä kriittisellä täydennyksellä on merkittäviä implikaatioita muun muassa huumorin seurausten ymmärtämisen suhteen.

Huumori ja ristiriita

Huumorissa on kyse dissonanssista havainnon ja kognitiivisten prosessien välillä. Toisin sanoen huumori perustuu siihen, että jotain menee niin sanotusti vikaan. Yhteisössä opitaan tiettyjä toimintamalleja ja syy-seuraussuhteita, ja huumorin katsotaan ilmaisevan jonkinlaista havaittua ristiriitaa suhteessa edellisiin. Tämä idea on yhteensopimattomuus- eli inkongruenssiteorian peruspilari, johon moderni huumorintutkimus nojaa. Teoriasta on esitetty lukuisia eri muotoiluja (ks. Morreall 2016), mutta yhteinen perusajatus on selkeä: ”Missä on ristiriitaa, siellä on koomisuus läsnä” (Kierkegaard 2001, 519).

Nähdäkseni inkongruenssiteoria perustuu klassiseen logiikkaan, jonka ytimessä on ristiriidattomuuden laki. Vaikka huumorintutkijoiden keskuudessa onkin eriäviä näkemyksiä siitä, miten havaittu koominen ristiriita tulee tarkalleen ottaen ratkaista, yleisen näkemyksen mukaan ristiriita täytyy joka tapauksessa tehdä jollain tapaa ymmärrettäväksi: humoristisen ristiriidan on käytävä järkeen. Tämä voi tapahtua esimerkiksi siten, että havainto osoittaa yksilön omat ennakkokäsitykset vääriksi. Tällöin yllättävä käänne (kuten vitsihuipentuma eli punchline) osoittaa yksilön ennakko-odotusten rajallisuuden. Tämä on perustava idea Arthur Schopenhauerin muotoilussa, jonka mukaan havainto on ensisijainen suhteessa yksilön ennakolta tekemiin käsitteellistyksiin: Schopenhauer esittää, että havainnon ja odotuksen yllättäen ilmaantuneen ristiriidan äärellä ihmisen muodostama käsitteellistys on väärässä, koska se ei saata tavoittaa konkreettisen maailman loputtoman hienovaraisia yksityiskohtia. (Schopenhauer 1887, 279–281). Toisaalta havainto

voi myös vahvistaa ennakkokäsityksiä silloin, kun jokin kohde toimii eri tavoin kuin havaitsija olettaa. Tällöin havainnon kohde arvotetaan oman ”oikeana” pidetyn käsityksen pohjalta sen suhteen, kuinka kohteen tulisi toimia. Henri Bergsonin (1994, 107, 153) mukaan huumorin kirvoittamalla naurulla onkin yhteisöllinen funktio, joka toimii ennen kaikkea sosiaalisen simputtamisen ja oikaisemisen mekanismina.

On ilmeistä, että kaikki havainnon ja odotuksen väliset ristiriidat eivät ole samanlaisia. Huumorinfilosofi John Morreall esittääkin, että inkongruenssi on vahvasti läsnä myös tragiikan, groteskin, makaaberin, kauhun, outouden ja fantastisen kategorioissa. Ratkaisevaa onkin, kuinka havaittu ristiriita ratkaistaan. Morreallin mukaan huumori eroaa edellisistä siten, että se on ainoa johon kuuluu leikkisyyttä ja taipumusta nauruun. Ihmiset eivät tietenkään aina naura huvittuessaan, mutta yksittäisistä poikkeuksista huolimatta nauru on huvituksen luontainen seuralainen. (Morreall 2009, 73–74.) Morreall, kuten moni muu huumorintutkija, jakaa käsityksen siitä, että ollakseen huumoria havainnon ja odotuksen välisen ristiriidan on ratkettava sellaisella tavalla, joka tuottaa riemua. Huumorin ja naurun välinen yhteys nähdään suorana: huumori saa aikaa huvitusta, joka purkautuu esiin nauruna (tai hymynä tai sisäisenä nauruna). Jos ristiriita on huumorin ytimessä, tällöin sen oletetaan olevan suorassa yhteydessä myös huvitukseen. Huvituksen tunne voi tietysti vaihdella hyvin hennosta myhäilystä erittäin intensiivisiin tuntemuksiin. Toisinaan se saa aikaan räjähtävää naurua ja toisinaan lyhyen naurahduksen, mutta joka tapauksessa tutkijat toistuvasti katsovat huumorin, huvituksen ja naurun suhteen erittäin suoraviivaiseksi.[1] Tätä painottaa muun muassa Aarne Kinnunen: ”naurun yhteys koomiseen ja huumoriin on välttämätön. Ja silloin ilo (hilpeys) pysyy mukana tavalla tai toisella.” (Kinnunen 1994, 42.)[2] Tästä juontuu yleinen johtopäätös: jos huumori ei huvita, se on jollain tapaa epäonnistunutta.

Kun huumori ei naurata

Arkiset kanssakäymiset osoittavat kiistattomasti, että aina huumori ei naurata: kerrottu vitsi voi olla kuulijan mielestä mauton, käsittämätön tai vaikkapa vanhentunut. Tällöin tarjottu havainnon ja odotuksen välinen epäsuhta ei

[1] Systemaattisemman erittelyn huvituksen, naurun ja huumorin suhteesta voi katsoa esim. Matthew Hurleyn, Daniel Dennettin ja Reginald Adamsin esityksen (2011).

[2] Kinnunen (1994, 42) erottaa ”fyysisen naurun” ja ”metafyysisen naurun”. On ilmeistä, että ihmiset voivat nauraa lukuisista eri syistä fyysisesti (kutituksen vuoksi, kemiallisten aineiden seurauksena tai vaikkapa vaivaantuneisuuttaan), mutta tässä kohden mielenkiinto on naurussa, jonka pääasiallisena laukaisijana toimii huumori.

onnistu herättämään vastaanottajassa huvitusta. Toisin sanoen näiden kahden toimijan huumorintajut eivät kohtaa eli he hahmottavat kulttuurisia kategorisointeja eri tavoin. Syyt tähän ovat tietenkin moninaisia: muun muassa kasvatus, psykologis-kognitiiviset erot ja sosiaalinen tausta kaikki vaikuttavat yksilöiden välillä. Ludwig Wittgenstein (1980, 83) avaa tilannetta pelimetaforalla: Palloteltaessa pallo heitetään toiselle ja tämän odotetaan myös heittävän pallon takaisin. Jotkut ihmiset ovat kuitenkin sellaisia, että kun ovat pallon saaneet, he laittavat sen taskuunsa ja poistuvat paikalta. Otetaan esimerkki siitä, kuinka eri tavoin yksittäisen vitsin voi hahmottaa:

> Kolme loogikkoa meni pubiin. Baarimikko kysyi, laitetaanko kaikille olutta. Ensimmäinen vastasi: ”En tiedä.” Toinen vastasi: ”En tiedä.” Kolmas vastasi: ”Kyllä.”

Ylläoleva vitsi noudattaa muodoltaan tyypillistä vitsirakennetta. Siinä on kaksi keskenään yhteneväistä vastausta, mutta kolmas tuo mukanaan käänteen, kun vastaus ei olekaan johdonmukaisesti sama kuin edellisillä. Tähän havaittuun käänteeseen kuulijat suhtautuvat eri tavoin omien taustojensa mukaisesti. Kaikki eivät tule ajatelleeksi vitsin äärellä logiikan sääntöjä (kahden ensimmäisen loogikon kohdalla informaatio koko joukon toiminnasta on vajavaista, joten vasta kolmas voi antaa koko joukkoa koskevan vastauksen), joten heidän näkökulmastaan vitsi saattaa olla lähinnä hölmö baarijuttu. He ennemminkin odottavat huvittavaa käännettä, mutta vitsin tarjoama käänne ei olekaan huvittava perinteisessä mielessä, jos ei anna painoarvoa tehdylle pohjustukselle eli sille, että jutussa esiintyy loogikoita. Toisille taas vitsissä ei välttämättä ole mitään hauskaa, koska loogikot toimivat äärimmäisen loogisesti. Lisäksi on niitä, jotka havaitsevat käänteen, mutta eivät osaa välittömästi sanoa, mikä siinä on hauskaa. Heille mahdollinen huvitus ilmenee lyhyen prosessoinnin jälkeen, kun oivaltavat, että tarjottu vitsikäänne onkin näennäisestä poikkeavuudestaan huolimatta hyvin johdonmukainen. Tällöin nautinto tulee humoristisen haasteen tarjoamasta oivalluksesta. Toisaalta joku saattaa tulkita, että vitsi yleistää loogikot epäsuotuisalla tavalla yksiulotteisiksi ihmisiksi, jotka ovat hyvin ehdottomia ja jotka eivät kykene puntaroimaan baaritiskillä mahdollisten juomavalintojen välillä. Voihan ”en tiedä” viitata vaikkapa siihen, että loogikko ei vielä tiedä, haluaako hän tilata oluen sijaan esimerkiksi siideriä. Tämä oivallus monipuolistaa ehdotonta binäärijaottelua, joka loogikkoihin vitsissä oletusarvoisesti yhdistetään. Jos huumorissa on joka tapauksessa kyse – kuten Morreall esittää – erityisestä leikillisyyteen ja nauruun tähtäävästä ilmiöstä, tällöin huumorin epäonnistuminen tarkoittaa sitä, että

huvitusta ei onnistuta jakamaan sellaisella tavalla, joka riemastuttaisi myös kuulijoita. He eivät ratkaise havaittua ristiriitaa yhteneväisellä tavalla vitsin kertojan kanssa.

Morreallin yllä esittelemät kategorisoinnit ovat kuitenkin tarpeettoman jyrkkiä. Hän toki myöntää, että osa kategorioista on melko lähellä toisiaan (Morreall 2009, 74), mutta käsittelemättä jäävät ne tapaukset, joissa eri kategoriat sekoittuvat: tällaisia ovat esimerkiksi musta huumori, kauhukomediat, karnevaalit – nämä huumorin ilmenemismuodot kyseenalaistavat ajatuksen siitä, että huumorin, hauskuuden ja naurun oletettu yhteys olisi aina pätevä. Tästä puolestaan voidaan edelleen juontaa ajatus, että huumori saattaa toisinaan olla ensisijaisesti kummallista ilman pyrkimystä huvitukseen. Esitänkin, että huumoria ei tulisi yhdistää suoraviivaisesti leikillisyyteen, hupiin ja nauruun, koska tällainen jaottelu kaventaa huumorin kenttää. Tämän myöntäminen auttaa laventamaan huumorin käsitettä koskemaan sellaisia eläviä esimerkkejä, jotka eivät ole erityisen hauskoja mutta silti selvästi humoristisia.

Kriittinen teoria ja huumori

Niin sanotun Frankfurtin koulukunnan kriittisen teorian valossa ajatus huumorin välineellisestä ja hauskuuteen kategorisesti linkitetystä merkityksestä kyseenalaistuu voimakkaasti. Hauskuutta kritisoidessaan radikaalihumanisti Erich Fromm erottaakin huvin ja ilon käsitteen: huvituksen tarjoama mielihyvä ei ole humanistisessa mielessä elävää toimintaa, vaikka se tuntuukin voimakkaan nautinnollisena. Fromm puhuu tässä yhteydessä kiihottumisesta:

> Radikaalihedonistin nautinnot, ahneuden tyydyttäminen yhä uusin tavoin ja nyky-yhteiskunnan suomat huvit synnyttävät kaikki eriasteista *kiihottumista.* Mutta ne eivät tuota *iloa.* Itse asiassa juuri ilon puute pakottaa meidät etsimään yhä uusia ja jatkuvasti kiihottavampia nautintoja. (Fromm 1977, 140.)

Fromm painottaa, että ”huippukokemuksia” – kuten hupia – on arvioitava suhteessa siihen, kuinka nämä nautinnot suhtautuvat ihmisenä elämisen ongelmaan. Hänen mukaansa tällainen pikainen mielihyvä muuttuu nopeasti alakuloksi, koska kokemuksen jälkeen mikään ei ole muuttunut inhimillisessä mielessä. Huumorikin voi siis olla patologista, mikäli se ei johda olemassaoloon liittyvien ongelmien ratkaisuun kestävällä tavalla. (Fromm 1977, 139–141.) Frommin katsannossa jokaisen yksilön on ratkaistava tämä ihmisyyden

perustavanlaatuinen eksistentiaalinen ongelma aina uudestaan ja uudestaan; myös nauraessa (Fromm 2002, 6). Kyse on siitä, kuinka ihminen voi ylittää eläinluontonsa ja kurottaa kohti järkeä kuitenkaan kadottamatta yhteyttään luontoon. Ihminen on Frommin mukaan itsetietoisuutensa myötä ainutlaatuinen olio, joka ymmärtää, että vaistoihin perustuva yhteys muihin olioihin on katkennut. Jokaisen elämänmittaisena tehtävänä onkin pyrkiä löytämään uusi yhteys muihin ihmisiin ja maailmaan ilman, että toimija kadottaa oman yksilöllisyytensä tässä prosessissa. (Fromm 1984.) Frommia seuraten tämä ristiriitaisuuden värittämä tilanne määrittää myös sitä, kuinka huumoria voidaan arvioida ja arvottaa. Frommin yhteiskunnallisen kritiikin ytimeksi suhteessa huumorintutkimukseen voidaankin paikantaa, että vaikka moni ajattelija (ks. Bergson 1994, Provine 2000, Kuipers 2008) ylistää huumorin ja naurun ihmisryhmiä yhdistäviä ominaisuuksia, pelkkä yhteys ei riitä: on kyettävä arvioimaan millaista yhteisöä huumori ja nauru rakentavat.

Frommia viiltävämpää kulttuuriteollisuuskritiikkiä – ja huumorin kritiikkiä sen osana – ovat muotoilleet Max Horkheimer ja Theodor W. Adorno, joiden analyysin mukaan tuotteistettu hupi (kuten komediaelokuvat) ovat lähinnä kapitalistisen logiikan halpamaista jatkumoa. He painottavat, että huumoriproduktioissa eivät kilise narrin kulkuskaavun vapauttava helinä vaan kapitalistisen eli välineellisen järjen kahleista muistuttava avainnippu. Horkheimer ja Adorno esittävät, että naurajien yhteisö parodioi ihmiskuntaa. Nauru ei onnistu lunastamaan sitä lupausta, joka sillä on joskus kuviteltu olevan, vaan se pakottaa ihmiset entistä ankarammin kapitalistisen alistuksen ikeeseen – ilman, että huumorista nauttiva yksilö tätä itse edes tiedostaa. (Horkheimer & Adorno 2008, 162–221.) Edellisestä voidaan juontaa ajatus, että kulttuuriteollisuuden läpäisemä huumori ohjaa jo etukäteen katsojan odotusta kohti huvitusta: havainto on jo ennakolta ehdollistettu kohti tietynlaisia kulttuurisesti soveliaita huvittavia ristiriitoja. Täten huumorin äärellä havaintokoneiston on operoitava kulttuuriteollisuuden tarjoamien ennakkoehtojen puitteissa – toisin sanoen huumori kahlitsee havaintojen mahdollisuuksia, ja tällä piirteellä on nähdäkseni yhteys myös ylempänä esiteltyihin huumorinteoreettisiin muotoiluihin, joiden mukaan huumori on kategorisesti sidoksissa hupiin ja nauruun.

Lukuisista kulttuurikielteisistä huomioistaan huolimatta kriittisen teorian edustajat eivät lopulta kiistä huumorin merkitystä ihmisyydelle. Ennemminkin kritiikki kohdistuu vallitsevaan tapaan tuottaa ja ajatella hupia. Kun stand up -koomikoiden 10 käskyssä esitetään (ks. Motturi & Kurki 2014), että nauru on ylin Jumala eikä ilman naurua ole huumoria, kriittinen teoria esittää voimakkaan vasta-argumentin. Huumorin, huvituksen ja naurun yhteys ei ole

kategorinen, eikä huvin tai naurun puute ilmaise huumorin epäonnistumista. Tätä myöten tarkasteluun voidaan ottaa myös huumori, joka on ensisijaisesti hämmentävää ilman pyrkimystä huvitukseen.

Hämmennys kriittisenä elementtinä

Kriittisen teorian valossa voidaan haastaa näkemys siitä, että huumorin suhteen odotuksen ja havainnon välinen ristiriita tulisi ratkaista lähtökohtaisesti huvitusta poikivalla tavalla. Etenkin absurdiuden käsite on keskeisessä roolissa tässä tulkinnassa. Adorno (2002, 153) käsittelee muun muassa Samuel Beckettin näytelmiä ja argumentoi, että ne ovat absurdeja mutta eivät merkityksettömiä: Beckettin katsojille tarjoama absurdius asettaa koko vallitsevan järkikäsityksen tuomiolle. Tulkintani mukaan tässä kuviossa huumorissa esiintyvä absurdius toimii erityisenä kriittisenä elementtinä suhteessa vallitseviin yhteiskunnallisiin oloihin.

Absurdin käsitettä voidaan avata narrin idean valossa. Anton Zijderveldin mukaan narri esittää vakiintuneet käsitykset todellisuudesta ikään kuin vääristyneen peilin kautta: narri kääntää tutut arkipäiväiset olettamukset nurinkurin, jolloin järkevänä pidetty näyttäytyy järjettömänä. Narrin tarjoama absurdi on vastavoima valistuksen ja tieteen voittokululle, jolloin myös auktoriteetit yhteiskunnallinen järjestys kyseenalaistetaan. Narri rienaa maailmankuville, merkityksille, arvoille ja normeille. (Zijderveld 1982, 10–16.) On kuitenkin huomattava, kuten Adorno (2002) huomauttaa, että absurdius voi olla myös sisällöltään merkityksetöntä ja sitä myöten irrelevanttia. Hän asettaakin absurdiudelle normatiivisen vaatimuksen: myös absurdiudesta on löydyttävä jokin yhteys vallitsevaan yhteiskunnalliseen tilanteeseen.

Adornon kanssa osin samoilla linjoilla on Fromm, joka kyseenalaistaa klassisten logiikoiden perustana olevan ristiriidattomuuden lain, joka on hänen mukaansa läpäissyt läntisen maailman. Fromm käyttää vastakkaisena ajattelumuotona paradoksaalilogiikkaa, jonka valossa ristiriidat voivat jäädä myös elämään. (Fromm 2000, 66–69.) Hänen mukaansa esimerkiksi Freudin ambivalenssin käsite on järjetön klassisen logiikan valossa; tässä ajatuskehikossa olisi mieletöntä väittää, että yksilö rakastaa ja vihaa samaa ihmistä samanaikaisesti. Sen sijaan paradoksaalinen logiikka auttaa ylittämään tämän mielettömyyden, koska se sallii, että myös vastakkaiset tuntemukset voivat olla eläviä samanaikaisesti. (Fromm 1960, 102.)[3]

[3] En ota tässä yhteydessä kantaa Frommin esityksen virheettömyyteen, vaan käytän hänen oivallustaan osoituksena siitä, kuinka eri tavoin samaan ilmiöön voidaan suhtautua

Frommin kritiikki ei kohdistu varsinaisesti formaaliin logiikkaan (ks. Hietalahti 2016), vaan se haastaa ajattelemaan vallitsevia kulttuurisia paradokseja. Fromm alleviivaa eri ajatteluperinteiden lähtökohtaisesti eriävää suhtautumistapaa eläviin ilmiöihin. Hän painottaa, kuinka klassinen logiikka on johtanut objektiivisuuden ja dogmien painottamiseen, jolloin tavoitteena on ajatella oikein. Paradoksaalisessa logiikassa puolestaan on kliinisen tietämisen sijaan kyse kokemuksellisuuden ensisijaisuudesta ja pyrkimyksestä löytää elävä yhteys maailmaan. (Fromm 2000, 70–71.)

Näin ollen edellisten ajattelutapojen välinen ero on merkittävä myös suhteessa huumoriin: karkeasti jaotellen inkongruenssiteorian kannalta olennaista on ratkaista havainnon ja odotuksen välinen ristiriita, kun taas paradoksaalisen logiikan valossa ristiriita voi jäädä elämään. Yleistäen voidaan esittää, että jälkimmäisessä kuviossa on helpompaa hyväksyä ajatus nauruttomasta huumorista, joka on ennemmin hämmentävää kuin huvittavaa. Tällöin absurdiudesta voi tulla kriittinen voimavara, joka haastaa vallitsevia käsityksiä. Tästä voidaan juontaa ajatus huumorin metatason merkityksestä: huumorin tulisi kyseenalaistaa oma perustansa ja tämän perustavanlaatuisen haastamisen myötä avartaa vallitsevia tapoja tarkastella maailmaa ja huumoria sen osana.

Tapausesimerkki: Ihmebantu

Kulttuuriteollisuuskritiikissä olennainen huomio on, että katsojille tarjotaan aina pohjimmiltaan samankaltaista viihdettä (Horkheimer & Adorno 2008), jonka keinoin pyritään pakenemaan tylsyyden kokemusta ilman että tarjotaan vastausta kalvavaan ikävystymiseen (Fromm 1986). Tästä perustavanlaatuisesta kritiikistä huolimatta sekä Fromm että Adorno paikantavat emansipatorisia momentteja myös huumorin parista: he tunnustavat, että huumorissa on kriittistä potentiaalia myös kulttuuriteollisuuden puitteissa, vaikka useimmiten kapitalistinen logiikka murskaisikin huvitusten luovuuden ja vapauden.

Mikäli hyväksytään, että huumorin ei tarvitse aina olla hauskaa, tällöin huumorin omia perustoja ruotiva kriittinen momentti voidaan paikantaa esimerkiksi suomalaisesta *Ihmebantu*-televisiosarjasta (2009).[4] Sarjaa tehtiin ainoastaan yhden tuotantokauden verran, joten se ei sorru monille komedioille

tulokulmista riippuen. Kyse on ennen kaikkea yhteiskunnallisen ilmapiirin vaikutuksesta siihen, miten asioita havainnoidaan ja miten näihin havaintoihin suhtaudutaan.

[4] Esitän tässä oman tulkintani sarjasta yhteiskuntafilosofisesta näkökulmasta. En väitä, että sarjan tekijät olisivat pyrkineet tulkintojeni mukaisiin päämääriin.

tyypilliseen toisteisuuteen. *Ihmebantu* on modernin televisioviihteen äärellä outolintu, jossa on ilmiselviä komediallisia vivahteita, mutta se ei kuitenkaan pidättäydy leikillisyyden ja huvituksen sfäärissä, vaan ammentaa myös traagisen, groteskin, makaaberin, kauhean, oudon ja fantastisen kategorioista. Näin ollen sarja haastaa Morreallin edellä esittämän luokittelun tarjoamalla yhdistelmiä, jotka eivät rajoitu pelkästään perinteisten huumoriohjelmien piirteisiin. *Ihmebantu* ei kuitenkaan ole pelkästään absurdia tai pelkästään kammottavaa eikä pelkästään vitsihuumoria vaan monisyinen sekoitus näitä kaikkia.

Yksi *Ihmebantun* keskeinen piirre on haastaa katsoja esittämällä ruudussa maailman kammottavuuksia ja samalla ihmisten kyvyttömyyden suhtautua niihin. Sarjassa pohdiskellaan näennäisen vakavasti eri kansanmurhien markkina-arvoa ja toisaalta arvioidaan kannattaako itsemurhaterroristien kaappaamaa konetta yrittää pelastaa, jos kyydissä on ainoastaan yksi länsimaalainen (jakso 5). Kuva ihmisestä välittyy raadollisena olentona, joka menestyy yhteiskunnassa, joka on mahdollisesti jopa näitä yksilöitä raadollisempi. Tämä tapahtuu absurdin käsikirjoituksen ja kuvaston rinnalla. Sarjan seitsemännen jakson alkujuonnossa Tommi Korpelan ääni lukee seuraavan tekstikatkelman samalla kun Kari Hietalahden esittämä pukumies tanssii muutaman kitukasvuisen puun keskellä suuren tehtaan hallitessa taustaa:

> *Jos elokuva on todellisuutta, josta on poistettu tylsät kohdat, niin miksei elämä muka voisi olla samoin?* (...) *Haluaisin uskoa, että me tässä vielä kehitymme korkeammiksi olennoiksi, jotka kykenevät pikakelaamaan tylsät kohdat pois ja soittamaan päässään taustamusiikkia tai feidaamaan jos joku hetki tuntuu siltä, että ei tämä tästä enää paremmaksi muutu.*

Ihmebantu shokeeraa, mutta ei shokeeraamisen vuoksi. Katsojan huumorinmaun mukaisesti se saattaa naurattaa, mutta ei kepeän huvituksen vuoksi. *Ihmebantu* esittää äärimmäisen jatkumon länsimaalaisesta ajattelutavasta sen suhteen, millaisia ihmisiä me olemme ja eritoten millaisia ihmisiä meistä voi tulla. Mikäli yksilö tarkastelee sarjaa sillä taustaoletuksella, että huumorin on oltava hauskaa ja havaittujen ristiriitojen on ratkettava järkeenkäyvällä tavalla, *Ihmebantu* tuskin nousee katsojan suosikiksi. Jos lähtökohta on kuitenkin lähempänä Frankfurtin koulukunnan kriittisen teorian positiota, *Ihmebantun* suhteen avautuu uusia tulkintakehikkoja: sarjan huumori haastaa omia rajojaan, mutta ei välineellisellä tavalla. Se on elämänmyönteistä siinä mielessä, että se muistuttaa ihmisen elämää leimaavista ristiriidoista eikä yritä häivyttää

niitä viihteen alle. *Ihmebantu* ei kuitenkaan suoranaisesti ota mitään selkeää positiivista positiota eikä se tyrkytä ratkaisuja yleisölle. Sen sijaan *Ihmebantu* tarjoaa hämmentäviä havaintoja. Se osoittaa, kuinka ihminen on samanaikaisesti tyhmä ja älykäs, kaunis ja ruma, tuttu ja tuntematon. Frommin ja Adornon ajattelun valossa tämä ristiriitojen täyttämä hämmennys on syytä hyväksyä osaksi huumorin kategoriaa.

Jyväskylän yliopisto

Kirjallisuus

Adorno, T. W. (2002). *Aesthetic Theory*. Käänt. R. Hullot-Kentor. London: Continuum.

Bergson, H. (1994). *Nauru. Tutkimus komiikan merkityksestä*. Suom. S. Isto ja M. Pasanen. Helsinki: LoKi-kirjat.

Fromm, E. (2002). ”The Humanistic Concept of Mental Health”, *Fromm Forum 6/2002.* Tübingen: International Erich Fromm Society, 3–7.

Fromm, E. (2000). *The Art of Loving*. New York: Continuum.

Fromm, E. (1986). *For the Love of Life*. Käänt. R. & R. Kimber. Toim. H. J. Schultz. New York: The Free Press.

Fromm, E. (1984). *Ihmisen osa*. Suom. K. Turunen. Helsinki: Kirjayhtymä.

Fromm, E. (1977). *Olla vai omistaa*. Suom. Matti Kannosto. Helsinki: Kirjayhtymä.

Fromm, E. (1960). *Zen Buddhism and Psychoanalysis*. New York: Harped and Brothers

Hietalahti, J. (2016). *The Dynamic Concept of Humor. Erich Fromm and the Possibility of Humane Humor*. Jyväskylä: University of Jyväskylä.

Horkheimer, M. & Adorno, T. W. (2008). *Valistuksen dialektiikka. Filosofisia sirpaleita*. Suom. V. Pietilä. Tampere: Vastapaino.

Hurley, M., Dennett, D. C. ja Adarms, R. B. (2011). *Inside Jokes. Using Humor to Reverse-Engineer the Mind*. Cambridge/London: The MIT Press.

Ihmebantu (2009). Ohjaaja J. Volanen. Filmiteollisuus Fine.

Kierkegaard, S. (2001). *Päättävä epätieteellinen jälkikirjoitus*. Suom. T. Lehtinen. Helsinki: WSOY.

Kinnunen, A. (1994). *Huumorin ja koomisen keskeneräinen kysymys*. Juva: WSOY.

Kuipers, G. (2008). ”The sociology of humor”, teoksessa V. Raskin (toim.), *Primer of Humor Research.* Berlin & New York: Mouton de Gruyter, 361–398.

Morreall, J. (2016). ”Philosophy of Humor”, teoksessa E. N. Zalta (toim.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. https://plato.stanford.edu/entries/humor/ (26.5.2017).

Morreall, J. (2009). *Comic relief: A comprehensive philosophy of humor*. Chichester: John Wiley & Sons.

Motturi, Pauliina & Kurki, Riika (2014). ”Stand upin 10 käskyä”. *Yleisradio.* http://yle.fi/aihe/artikkeli/2014/09/02/stand-upin-10-kaskya (26.5.2017).

Provine, R. R. (2000). *Laughter: A Scientific Investigation*. New York: Viking.

Schopenhauer, A. (1887). *The World as Will and Idea. Volume II*. Kääntänyt R. B. Haldane & J. Kemp. https://archive.org/details/theworldaswill02schouoft (26.5.2017).

Wittgenstein, L. (1980). *Culture and Value*. Kääntänyt P. Winch. Oxford: Basil Blackwell.

Zijderveld, A. C. (1982). *Reality in a Looking-Glass: rationality through an analysis of traditional folly*. London/Boston/Henley: Routledge & Kegan Paul.

Sosiaalinen havainto: affektiivisuus, empatia ja tunnustaminen

Joona Taipale

Johdanto

Aistihavainnolla on keskeinen rooli kokemuksessamme toisista ihmisistä. Kanssaihmiset erottuvat muusta ympäristöstä ja nousevat havainto-kentässämme esiin tietyllä tavalla liikkuvina ja äänitelevinä havaintokohteina. Toisaalta heidän havaitut liikkeensä ja äänteensä hahmottuvat alusta alkaen yhdellä tai toisella tapaa merkityksellisinä. Ihon pinnanmuutosten sijaan näemme ilmeitä, fysikaalisten liikkeiden sijaan näemme eleitä ja reaktioita, ja äänien sijaan tavoitamme ilmauksia, sanoja ja lauseita. Toisten havaitseminen toisina – ja edelleen toisten sosiaalinen "tunnustaminen" – edellyttää yhtäältä toisten aistimellista havaitsemista ja toisaalta tämän aistimellisen havainnon ylittämistä, siis sen tajuamista, että toiset ovat muutakin kuin tämänhetkinen ulkomuotonsa.

Selvitän seuraavassa aistihavainnon, empatian ja sosiaalisen tunnustamisen välisiä suhteita. Jäsennän ensin toisten havaitsemisen aistimellisia rakenteita ja empatian kytköstä itsehavaintoon. Toiseksi pohdin, miten toisten sosiaalinen tunnustaminen nojaa aistihavaintoon ja oman itsen havaituksi tulemiseen. Päädyn esittämään, että vain sellainen henkilö, joka jo itse kokee olevansa toisille sosiaalisesti merkityksellinen, voi tehdä toisille selväksi näiden sosiaalisen merkityksellisyyden. Kääntäen hypoteesini voi esittää sanomalla, että henkilöille, jotka eivät kunnolla koe itseään sosiaalisesti näkyvinä, on rakenteellisesti hankalampaa myöntää tai tunnustaa toisten (ja siten aina enemmän tai vähemmän *erilaisten*) ihmisten sosiaalista merkityksellisyyttä.

Aistihavainto, affektiivisuus ja empatia: Minän ja toisen asymmetria

Aloitan vieraskokemuksen aistimellisista juurista. Jotta voimme tavoittaa toisten ihmisten kokemuksia, tuntemuksia, aikomuksia tai mielipiteitä, on meidän tavoitettava näiden kokemusten *aistimellinen ilmaus* – esimerkiksi ruumiillinen ele, puhe tai teksti. Ilman tätä aistimellista momenttia me emme voisi tietää toisten sielunelämästä mitään. Aistihavainto on siten välttämätön osa kokemustamme toisista ihmisistä. Kokemuksemme muista ihmisistä ei silti *palaudu* tai *tyhjene* aistihavaintoon. Muut ihmiset eivät hahmotu pelkkinä

kehoina, sinä miltä he tällä hetkellä "näyttävät", vaan he ovat aina jotain muutakin. Toisten ihmisten havaitut liikkeet ja äänteet jäsentyvät alusta alkaen monin tavoin *merkityksellisinä, motivoituneina*. Kuten sanottu, kasvojen pinnanmuutosten sijaan näemme ensisijaisesti *ilmeitä*, kausaalisesti aiheutuneiden liikkeiden sijaan näemme tarkoituksellisia eleitä ja reaktioita, ja äänien ohella kuulemme myös äänteitä, äänensävyjä, sanoja ja lauseita.

Se, mitä toisista kulloinkin havaitsemme, saa kokemuksissamme aina tietyn affektiivisen arvon. Toisin sanoen tavoittamamme kehot ja ilmaukset näyttäytyvät aina enemmän tai vähemmän miellyttävinä tai luotaantyöntävinä. Tämä affektiivinen ulottuvuus on keskeisessä asemassa myös sosiaalisen havainnon tapauksessa. Kokemuksemme toisista ihmisistä – siis se, mitä toiset meille kulloinkin merkitsevät – ei kuitenkaan tyhjene siihen, minkälaisia affekteja he *meissä* kulloinkin herättävät. Aistimellisten ja affektiivisesti latautuneiden kohteiden ohella toiset ihmiset jäsentyvät itsekin *aistivina, tuntevina, kokevina* ja *arvottavina* olentoina.

Aistihavainnon pohjalta muodostuva kokemus toisista etenee siis samaan aikaan *kahdella eri taholla*. Kanssaihmisten aistein havaittavat ilmaukset kääntävät *yhtäältä* huomiotamme siihen, miltä nuo havaitut ilmaukset meistä itsestämme kulloinkin tuntuvat (affektiivisuus), *toisaalta* ne kääntävät huomiotamme siihen, miten ja mitä toiset tuolloin itse kokevat ja tuntevat (empatia).

On huomionarvoista, että tilanteesta riippuen yksi näistä tahoista voi *painottua* toista enemmän. Empatian korostuessa toiset ihmiset hahmottuvat painokkaasti toisina havaitsijoina ja tuntijoina. Sen sijaan affektiivisen puolen korostuessa toiset ihmiset hahmottuvat voimakkaasti meidän omien tuntemustemme valossa. Valaiseva esimerkki jälkimmäisestä on arkinen riitatilanne, jossa omien negatiivisten affektien korostuessa taka-alalle jää se, miten toinen henkilö kokee maailman, tilanteen tai meidät itsemme: näin tuo toinen henkilö saattaa hetkellisesti hyvinkin painokkaasti määrittyä vain ärsyttävänä vastaanvänkääjänä tai muulla tavoin epämiellyttävänä objektina. Kun affektit tavalla tai toisella voimakkaasti värittävät kokemustamme toisista, jää toisten oma kokemuksellinen ulottuvuus vastaavasti enemmän tai vähemmän huomioimatta ja siten myös "tunnustamatta". Voimakkaiden affektiivisten latausten tapauksessa vaatii ponnistelua pitää mielessä se, että toiset ihmiset ovat muutakin (ja mahdollisesti jotain aivan muuta) kuin miltä he meistä tuolloin sattuvat tuntumaan.

Affektit värittävät *aina* jossain määrin havaintojamme. Siksi myös empaattisten intressien korostuessa kokemuksemme toisista ihmisistä jää rakenteeltaan epäsymmetriseksi. Toiset ihmiset ilmaantuvat kokemus-

maailmaamme toisina havaitsijoina ja tuntijoina alun perin omien affektiemme, intressiemme, kykyjemme ja halujemme avaamassa tilassa. Toisin sanoen lähtökohtaisesti oletamme toisten ihmisten havaitsevan sen maailman ja tilanteen, jonka me itse havaitsemme. Kuten olen toisaalla esittänyt, esimerkiksi synnynnäisesti sokeat henkilöt eivät alun perin *voi* kokea toisia ihmisiä näkevinä olentoina (Taipale 2012; Taipale 2014; ks. myös Revonsuon artikkeli tässä kokoelmassa). Vastaavasti näkevät henkilöt eivät alun perin *voi* kokea toisia ihmisiä sokeina. Toisen erilaisuuden hyväksyminen ei ole kokemuksen lähtökohta vaan vaatii aina ponnistelua (Taipale 2015c). Kehityspsykologiassa vastaava väite on ilmaistu puhumalla itsen ja toisen hiljalleen tapahtuvasta psyykkisestä ”eriytymisestä” (ks. Taipale 2013).

Antamani esimerkin tarkoitus on tuoda esiin empaattisten kokemusten *epäsuhtainen* lähtökohta-asetelma. Jos asymmetrisyyttä koskeva hypoteesi, jota olen eri yhteyksissä puolustanut, on oikeansuuntainen, niin toisen ihmisen omintakeisuuden ja ainutlaatuisuuden tavoittaminen tulee tulkita (mahdollisena) *pyrkimyksenä*, ei kokemuksen *lähtökohtana*. Nähdäkseni tämä kanta voi auttaa ymmärtämään niin minän ja toisen välistä suhdetta ja minän suhdetta yhteisöön ylipäänsä (ks. Taipale 2017) kuin monia ajankohtaisia yhteiskunnallisia kysymyksiä, kuten rasismia. Toisia kokiessamme lähtökohta on rakenteellisesti “epäreilu”: me huomaamatta oletamme toisten olevan itsemme kaltaisia ja havaitsevan maailman ja meidät itsemme samaan tapaan kuin me itsekin. On aina ensin yllätys, jos toinen ei koekaan asioita samaan tapaan, ja vaatii ponnistelua pitää tämä mahdollisuus mielessä.

Erityistä ponnistelua vaatii hahmottaa *omaa itseämme* toisten näkökulmasta nojaamatta jo voimakkaasti siihen, miten me itse jo itsemme koemme. Esimerkiksi riidan tapauksessa ei ole tavatonta, että ajattelemme, että toinen ei vain vain näe meitä *oikein*. Käsityksemme siitä, miten toinen meidät havaitsee, lähtee liikkeelle siitä, miten me jo itse itsemme koemme.

Itsekokemus, tunnustaminen ja asymmetrian vaaliminen

Itsekokemustamme värittävät paitsi tämänhetkiset affektimme myös aiemmat kokemuksemme siitä, miten meitä on toisten kannalta arvotettu. Jos meitä on esimerkiksi tavattu katsoa kiittävästi tai ihailevasti, tulemme helpommin odottaneeksi, että myös seuraava havaintokenttäämme ilmaantuva subjekti tulee katsomaan meitä näin (Taipale 2016c). Näin affektiivinen itse-kokemuksemme värittää paitsi sitä, miten arvotamme toisia, myös sitä, miten oletamme heidän arvottavan meitä itseämme.

Tulemme helposti paljastaneeksi toisille ihmisille, mitä ajattelemme heistä. Jo se, että toisten ihmisten läsnäolo saa meidät muokkaamaan käytöstämme,

tekee heille selväksi sen, ettemme suhtaudu heihin pelkkinä fysikaalisina kappaleina tai havaintokohteina. Kun suhtaudumme toiseen autonomisena henkilöna alistamatta häntä omien affektiemme määriteltäväksi, voi kyseinen henkilö huomata olevansa meille sosiaalisesti merkityksellinen. Tällöin tulemme – joko ekplisiittisesti tai implisiittisesti – sosiaalisesti *tunnustaneeksi* toisen henkilön. Tämä voi tapahtua niin miltei huomaamattomien eleiden kuin korostetumpienkin tekojen myötä (ks. Honneth 2001). Tunnustaminen on siten asteittainen ilmiö.

Toisaalta me joskus – joko tahtomattamme tai tieten tahtoen – katsomme toisia ihmisiä heitä voimakkaasti "objektivoiden". Saatamme katsoa toisia ihmisiä esimerkiksi tietynmuotoisina ja tietyllä tavalla liikkuvina aisti-havainnon kohteina (vaikkapa tietyn kokoisina, tietyn muotoisina tai tietyn värisinä kohteina) tai voimakkaasti tietyn funktion valossa (esimerkiksi tarjoilijana tai ruokakaupan kassana), jolloin kokemuksessamme painottuu voimakkaasti se, mitä nuo toiset meidän affektiivisen ja toiminnallisen nykytilanteemme kannalta merkitsevät (Taipale 2016a; Taipale 2016c). Esimerkiksi seksuaalisen, etnisen tai funktionaalisen objektivoinnin tapauksissa toisen merkitys alistetaan omille kuvitelmille, tarpeille, ennakkoluuloille, fantasioille tai peloille koskien kyseisen yksilön edustamaa ihmisryhmää. Molemmissa tapauksissa se, mitä kyseessä oleva toinen ihminen saattaa tuntea tai ajatella, jää toissijaiseksi, ja etualalle nousee se, minkälaisia tuntemuksia ja tarpeita hän meissä herättää.

Objektivoiminen on myös toisen havaittavissa oleva teko. Kun katsomme jotakuta esimerkiksi painokkaasti sen kannalta, mitä hän omien seksuaalisten mieltymystemme kannalta merkitsee, katseemme ikään kuin pysähtyy toisen ulkomuotoon, korostaa sen osuutta tuon toisen ihmisen kokonaisuudessa, ja ilmeemme, eleemme ja puheemme antavat tämän *rajauksen* enemmän tai vähemmän selvästi ilmi. Toinen voi siten kokea olevansa meille subjektina jotakuinkin *näkymätön*, siis pelkkä objekti. Kuten Honneth on painottanut, "sosiaalinen näkymättömyys" on enemmän kuin metafora, koska asianomaiset voivat todella *tuntea*, että jokin osa, ulottuvuus tai puoli heistä itsestään ei kunnolla tule muiden ihmisten, tai jonkin tietyn ihmisryhmän, kokemuksen piiriin (Honneth 2001).

Toisinaan näkymättömäksi tekeminen on tarkoituksellista. Saatamme riidan hetkellä painokkaasta katsoa toisen läpi viestittääksemme, että hän on meille vain ilmaa. Toisaalta se, että näin muutamme käytöstämme, paljastaa toisille, ettemme suhtaudu heihin vain elottomina olentoina. Toisten sosiaalisen mitättömyyden painokas korostaminen – esim. korostunut katse jonkun "lävitse" – tulee paradoksaalisesti samalla näyttäneeksi heille, että he *eivät* ole

pelkkää ilmaa. Aivan kuten toisen sosiaalinen tunnustaminen edellyttää toisen havaitsemista, myös toisen sosiaalinen *ohittaminen* edellyttää, että havaintokentässämme näyttäytyy jotain, minkä me syystä tai toisesta, totunnaisesti tai korostaen, sosiaalisesti ohitamme.

Kuten edellä esitin, toiset ihmiset ilmenevät meille jo alun perin sosiaalisesti merkityksellisinä: emme ensin havaitse merkityksetöntä aistimellista kehoa, johon sitten (esim. päättelemällä tai projisoiden) liitämme tiettyjä merkitysulottuvuuksia (Taipale 2015b). Jos tämä on totta, niin toisten tarkasteleminen aistimellisen ulkomuotonsa valossa on luonteeltaan regressiivistä. Objektivoiminen jättää huomiotta havaitusta toisesta jotain, mikä on kyllä joka hetki kokemuksen horisontissa, mutta jolta omien affektien tai tarpeiden korostuminen ikään kuin vie tilan. Sosiaalinen tunnustaminen näyttää tässä mielessä edellyttävän empaattisen puolen painottumista affektiivisen puolen sijaan. Tunnustaminen edellyttää, että toista ei arvioida painokkaasti omasta näkökulmasta – siis sen valossa, mitä toinen meille tällä hetkellä affektiivisesti ja funktionaalisesti merkitsee – vaan sen valossa, mitä muutakin hän on tai voi olla. Tunnustaminen toisin sanoen edellyttää vieraskokemuksen asymmetrian vaalimista ja sosiaalisen potentiaalin huomioonottamista – siis sen ajatuksen vaalimista, että toinen ei palaudu siihen, millaisena hän affektiemme ja tarpeittemme valossa näyttäytyy.

Tunnustusteorialla näyttää tässä mielessä olevan seuraava implikaatio. *Vain henkilö, joka jo itse kokee olevansa toisille näkyvä, voi tehdä toisille selväksi näiden sosiaalisen näkyvyyden*. Toisin sanoen jos minä en jo jäsentäisi itseäni sosiaalisesti merkityksellisenä – jonakin, jolla "on väliä" – ei sillä, kokevatko toiset ihmiset olevansa *minulle* sosiaalisesti näkyviä, voisi olla itselleni merkitystä toisen sosiaalisen näkyvyyden suhteen. Omat eleeni ja reaktioni saattavat toki toisten näkökulmasta satunnaisesti näyttäytyä tunnustuksena, mutta en voisi kokea, että *minun* eleilläni tai reaktioillani on kyky saada toinen tuntemaan itsensä sosiaalisesti merkitykselliseksi.

Valmius tunnustaa toisia ihmisiä nojaa tässä kohtaa ymmärrykseen omasta sosiaalisesta näkyvyydestä. Tämä implikaatio on mielenkiintoinen, ja sitä selventämällä voidaan filosofisesti tutkia erilaisuuden hyväksymiseen liittyviä rakenteellisia vaikeuksia ja sosiaalisten ongelmien "periytymistä".

Käsitys omasta sosiaalisesta merkityksellisyydestä alkaa rakentua jo varhaislapsuudessa. Kehityspsykologian alueella on tutkittu paljon tätä aihepiiriä, jota tässä vain sivuan. Kirjoitukseni kannalta keskeinen kehityspsykologinen väite on, että vauvojen ja pienten lasten kyky hahmottaa itsensä ja omat kokemuksensa sosiaalisesti relevanteiksi ja vaikutusvaltaisiksi muodostuu sen myötä, miten heidän hoitajansa *peilaavat* heidän tuntemuksiaan

(Taipale 2016b). Huomionarvoista on, että hoitajan on peilattava vauvalle *ei vain tämän ilmausten aistein havaittavaa ilmiasua* (esim. itkua), vaan myös *sitä, mitä ilmaus ilmaisee,* siis sitä mikä saa vauvan esimerkiksi itkemään (esim. nälän tunne). Kun lapsi kokee toistuvasti, että hänen ruumiillisen ilmiasunsa ohella hoitaja havaitsee ja heijastaa takaisin myös lapsen tuntemuksia ja tarpeita, tajuaa lapsi enenevästi, että hänen omilla tuntemuksillaan ja tarpeillaan on vaikutusta ja merkitystä myös häntä ympäröivässä maailmassa. Se, mitä hän tuntee, voidaan nähdä ulkoapäin. Toiston myötä vauvan *subjektiivisuus*, hänen "oma itsensä", alkaa näin hahmottua sosiaalisesti todellisena, muiden havaittavissa olevana.

Näin vakiintuva itsekokemus on yllä esitetyn pohjalta edellytys sille, että kykenemme sosiaalisesti tunnustamaan toisia ihmisiä. Vaikeudet kokea itsemme sosiaalisesti merkityksellisinä tapaavat kytkeytyä (joskaan eivät palautua) aikaisempiin kokemuksiimme siitä, miten meihin on suhtauduttu. Se, miten meitä on katsottu, näkyy siinä, miten me näemme muiden katsovan meitä; ja tämä edelleen vaikuttaa siihen, missä määrin toiset ihmiset näyttäytyvät uhkina ja missä määrin mahdollisuuksina (Taipale 2015a).

Lopuksi

Olen tässä korostanut, että sosiaalinen havainto edellyttää aistihavaintoa, muttei tyhjene siihen. Painotin, että sosiaalinen havainto tuo mukanaan niin affektiivisia kuin empaattisiakin yllykkeitä, joista jompikumpi voi korostua. Väitin, että sosiaalinen tunnustaminen edellyttää empaattisten yllykkeiden korostumista, ja esitin, että tämä puolestaan edellyttää, että kykenemme sietämään sitä, että toiset näkevät ja havaitsevat maailman, tilanteen ja meidät itsemme eri tavalla kuin me. Näin toisten tunnustaminen näyttää edellyttävän, että tunnemme jo itsemme sosiaalisesti merkityksellisiksi ja ei-mitättömiksi.

Jyväskylän yliopisto

Kirjallisuus

Honneth, A. (2001). "Invisibility. On the epistemology of recognition", *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* 75, 111–139.

Taipale, J. (2012). "Twofold Normality. Husserl and the Normative Relevance of Primordial Constitution", *Husserl Studies* 28/1, 49–60.

Taipale, J. (2013). "Facts and Fantasies. Embodiment and the Early Formation of Selfhood", teoksessa R. Jensen & D. Moran (toim.), *The Phenomenology of Embodied Subjectivity*. Dordrecht: Springer, 241–262.

Taipale, J. (2014). *Phenomenology and Embodiment. Husserl and the Constitution of Subjectivity*. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Taipale, J. (2015a). "The anachronous other: Empathy and transference in early phenomenology and psychoanalysis", *Studia Phaenomenologica* XV, 331–348.

Taipale, J. (2015b). "Beyond Cartesianism. Body-Perception and the Immediacy of Empathy", *Continental Philosophy Review*, 48/2, 161–178.

Taipale, J. (2015c). "Similarity and asymmetry. Husserl and the transcendental foundations of empathy", *Phänomenologische Forschungen 2014*, 141–154.

Taipale, J. (2016a). "From types to tokens: Empathy and typification", teoksessa Szanto & Moran (toim.), *Phenomenology of Sociality. Discovering the 'We'*. London: Routledge, 143–158.

Taipale, J. (2016b). "Self-regulation and beyond. Affect regulation and the infant-caregiver dyad", *Frontiers in Psychology*, *Frontiers in Psychology* 7:889, 1–13.

Taipale, J. (2016c). "Social Mirrors. Tove Jansson's *Invisible Child* and the importance of being seen", *Scandinavian Psychoanalytic Review* 39/1, 13–25.

Taipale, J. (2017). "The structure of group identification", *Topoi*. http://rdcu.be/qn2C

Havainto ja unennäkö tajunnanilmiöinä

Antti Revonsuo

> "*We are such stuff as dreams are made on, and our little life is rounded with a sleep.*"
>
> "Sama kude on meissä, kuin mist' unennäkö punottu on..."
>
> Shakespeare, *Myrsky*

> "Kun ajattelen tätä huolellisemmin, näen selvästi, ettei valvetilaa voi erottaa unesta millään varmoilla tuntomerkeillä – niin selvästi, että hämmennyn, ja tämä hämmennyskin melkeinpä vahvistaa käsitystä, että olen unessa."
>
> Descartes (1641), Ensimmäinen mietiskely

Johdanto: onko unennäkö havainnon kaltainen mentaalinen tila?

Näissä kuuluisissa sitaateissa sekä Shakespeare että Descartes näyttävät puoltavan – tai ehkä pitävän itsestäänselvyytenä – että unennäkö on valvehavainnon tai valvetajunnan kaltainen kokemuksellinen tila. Shakespearen tai Descartesin aikoina tämä käsitys perustui intuitioon, anekdootteihin, ja itse kunkin omiin kokemuksiin tai muistikuviin unennäöstä, mutta mitään systemaattista empiiristä aineistoa unennäön ominaisuuksista ei tuolloin ollut saatavilla.

Kysymys unennäön luonteesta ja sen suhteesta valvetajuntaan on edelleen, ja ehkäpä juuri nyt, erinomaisen ajankohtainen. Voimme nyt antaa siihen huomattavasti vakuuttavamman, koeteltuun empiiriseen tietoon perustuvan vastauksen kuin koskaan aikaisemmin. Lisäksi kyse ei ole pelkästään siitä, mihin kategoriaan muiden mentaalisten tilojen joukossa unennäkö tulisi sijoittaa. Unennäön luonteella on seurauksia myös empiirisille ja filosofisille teorioille tajunnasta. Jotkin teoriat ottavat unennäön malliesimerkiksi "puhtaasta" sisäsyntyisestä tajunnasta, joka paljastaa tajunnan perusluonteen, kun taas jotkin toiset tietoisuusteoriat eivät kykene uskottavasti selittämään unennäköä.

Itse puolustan kantaa, jonka mukaan Shakespeare ja Descartes olivat unennäön havainnonkaltaisuuden suhteen aivan oikeassa. Tämä kanta, jota kutsun unennäön *simulaatioteoriaksi* tai *virtuaalitodellisuusmalliksi*, on empiirisesti vankalla pohjalla: sen puolesta voidaan esittää nykyään suuri määrä empiiristä evidenssiä unennäön luonteesta ja sisällöistä. Tämä evidenssi on kuitenkin esitetty lähinnä unitutkimuskirjallisuudessa, ja siksi unennäkötutkimuksen tulokset ovat olleet melko heikosti tunnettuja psykologiassa, filosofiassa ja neurotieteessä.

Historiallinen keskustelu

Aluksi muutama huomautus filosofian historiasta. Tässä viittaan Jennifer Windtin erinomaiseen historialliseen katsaukseen kirjassa *Dreaming: A Conceptual Framework for Philosophy of Mind and Empirical Research* (Windt 2015). Windtin mukaan historiallisessa keskustelussa taustaoletuksena on ollut, että unennäkö on *jonkinlainen nukkumisen aikana tapahtuva mentaalinen tila* tai prosessi, jonka uneksija *kokee* tajunnassaan. Pääkysymys tai kiista on keskittynyt siihen, onko unennäkö *havainnonkaltainen* mentaalinen tila vaiko ei. Vaikka unennäön havainnonkaltaisuus näyttää olleen vallitseva käsitys, ja se on eri muodoissa löydettävissä mm. Descartesin, Humen, Schopenhauerin ja Russellin kirjoituksista, myös vaihtoehtoisia näkemyksiä on esitetty. Niissä unennäköä on pidetty ei havainnonkaltaisena, vaan kuvittelun, mielikuvien, ajattelun, tai uskomuksien kaltaisena mentaalisena tilana. Windt mainitsee, että John Locke kritisoi Descartesin väitettä unennäön havainnonkaltaisuudesta: valvehavainnossa *näemme* Auringon, mikä on aivan erilainen tila kuin Auringon *ajatteleminen* yöllä unissamme. J. L. Austin ei myöskään hyväksynyt unennäön havainnonkaltaisuutta, vaan piti unennäköä omana valvetilasta erillisenä kategoriana.Taustaoletuksena kuitenkin tässä historiallisessa keskustelussa näyttää aina olleen, että unennäkö on *nukkumisen aikana tapahtuva mentaalinen tila*. Kiistanalainen kysymys sen sijaan oli se, ovatko unenaikaiset tajunnankokemukset *kvalitatiivisesti erottamattomia* valvetajunnasta ja valveilla koetusta havaintomaailmasta.

On kuitenkin huomattava, että tässä historiallisessa keskustelussa unennäkö on ollut vain sivujuonne. Kun unennäköön on viitattu tai kun sitä on käytetty argumentaatiossa, varsinaisena tarkoituksena ei ole ollut luoda filosofista teoriaa unennäöstä, vaan pääintressit ovat tyypillisesti olleet epistemologisissa tai havaintoteoreettisissa kysymyksissä, ei niinkään kysymyksessä (uni)tajunnan luonteesta sinänsä.

Vaikka tuo historiallinen keskustelu on oma kiinnostava lukunsa, tämän kirjoituksen tarkoituksena ei ole mennä sen yksityiskohtiin (siihen suosittelen

Windtin 2015 esitystä). Oma tutkimukseni ei myöskään ole keskittynyt unennäön luonteeseen filosofian historiallisena kysymyksenä. Modernin keskustelun tästä kysymyksestä aloitti Norman Malcolm 1950-luvulla. Klassikkoteos aiheesta on Malcolmin *Dreaming* (1959). "Modernilla" viittaan tässä keskusteluun, joka on käyty empiirisen psykologisen ja neurotieteellisen unitutkimuksen aikakaudella, jonka yleensä katsotaan alkaneeksi REM-univaiheen löytymisestä vuonna 1953 ja neurofysiologisesti mitatun REM-univaiheen voimakkaasta korrelaatiosta subjektiivisesti koettuun ja raportoituun unennäköön.

Norman Malcolm: unennäkö ei ole nukkumisen aikana koettu mentaalinen tila

Norman Malcolmin 1950-luvulla esittämä kanta unennäön luonteesta oli monella tapaa kokonaan uusi pelinavaus. Malcolmin filosofinen kanta oli radikaali ja hän muotoili koko kysymyksen uudelleen. Lisäksi hän viittasi kirjoituksissaan myös empiriseen unitutkimukseen ja vastikään löydettyyn korrelaatioon REM-univaiheen ja unennäön välillä.

Malcolm otti hampaisiinsa koko perinteisen keskustelun taustaoletuksen, jonka mukaan unennäkö on nukkumisen aikana tapahtuva kokemuksellinen mentaalinen tila. Malcolm (1959) viittaa tämän käsityksen juontavan Descartesin argumenttiin, jonka mukaan tajunnallinen kokeminen on sielun fundamentaalinen välttämätön ominaisuus, eikä se voi sitä menettää lakkaamatta samalla olemasta. Unennäkö on osa tajunnallisuuden olemassaolon jatkumoa, ja siksi se on valvetajunnan ja valvehavainnon kaltainen kokemuksellinen ilmiö.

Malcolm ei pelkästään kiistä, että unennäkö olisi *valvetajunnan kaltainen* mentaalinen tila. Malcolm puolustaa kantaa, jonka mukaan unennäkö ei lainkaan ole nukkumisen aikana tapahtuva kokemuksellinen mentaalinen tila.

Malcolmin argumentti perustuu arkikielen käsiteanalyysiin. Arkikielessä käytetty "unennäön" käsite vaatii ulkoisen (behavioraalisen) kriteerin. Malcolm analysoi unennäön käsitettä Wittgensteinia seuraillen ja arkikielen filosofiaa siihen soveltaen. Unennäön käsitteen korrektin käytön ulkoinen behavioraalinen kriteeri on unista kertominen eli unien raportointi valvetilassa. Uniraportit välttämättä perustuvat heräämisen jälkeiseen vaikutelmaan ja uskomukseen, että koimme unikuvia nukkumisen aikana. Näistä hereillä koetuista vaikutelmista (ja niiden verbaalisesta kuvailusta) riippumatonta, niitä kausaalisesti edeltävää mentaalista ilmiötä ei yksinkertaisesti ole olemassakaan, tai ainakaan unennäön arkikielinen käsite ei voi viitata sellaiseen. Unennäkö – siis ne objektiivisesti verifioitavat ilmiöt, jotka toimivat arkikielen "unennäkö"-

käsitteen käytön objektiivisina kriteereinä: heräämisen jälkeiset mieleen tulevat vaikutelmat, ja näiden vaikutelmien perusteella tehty verbaalinen kuvailu – ei tapahdu nukkumisen aikana, vaan aikaisintaan heräämisen hetkellä tai joskus sen jälkeen.

Malcolm argumentoi, että unennäköä kuvaileva kieli muodostaa oman kielipelinsä tai diskurssinsa, eikä se voi koskaan olla tapahtumien kuvailua nykyhetkessä: sen aikamuoto ei voi olla kieliopillisessa preesensissä. Tästä seuraa että esimerkiksi väite "Minä nukun nyt ja näen unta!" ei voi koskaan sitä lausuttaessa olla tosi. Itse nukkumisen aikana ei voi tapahtua mitään mentaalisia ilmiöitä eikä meillä voi olla käsitteitä sellaisille, koska näitä ei voida verifioida millään ulkoisilla kriteereillä. Niinpä "unennäön" käsitekään ei viittaa (eikä voi loogisesti viitata) nukkumisen aikaisiin mentaalisiin ilmiöihin.

Kuten Windt (2015) huomauttaa, puhtaasti käsitteellisellä argumentilla ei voi kumota sitä (empiiristä) hypoteesia, jonka mukaan unennäkö on kokemuksellinen (fenomenaalinen) tajunnantila tai -ilmiö, joka tapahtuu nukkumisen aikana. Fenomenaalinen tila viittaa mentaaliseen tilaan, jolla on subjektiivisia kvaliteetteja: tapahtuessaan subjektin mielessä unennäkö *tuntuu* joltakin unennäkijälle, nukkuvalle henkilölle. Vaikka hyväksyttäisiinkin Malcolmin käsitteellinen väite, että "unennäön" (tai "kokemuksen") arkikielinen käsite ei kata tajunnanilmiöitä, jotka sattuivat nukkumisen aikana ja joita ei voida verifioida tai raportoida, tuo käsitteellinen argumentti ei silti mitenkään sulje pois sitä empiiristä mahdollisuutta, että nukkumisen aikana tapahtuu fenomenaalisia tiloja (miksi ikinä niitä sitten tahdotaankin kutsua, ellei "unennääöksi" tai "kokemuksiksi").

Windt kutsuu tätä virhepäätelmäksi nojatuolissa tehdystä käsiteanalyysistä ("Nojatuoli-virhepäätelmä"): *Kun puhtaasti käsitteellisestä analyysistä johdetaan väitteitä, jotka koskevat tajunnanilmiöiden luonnetta tai olemassaoloa. Tähän virhepäätelmään on usein sorruttu unennäköä koskevassa filosofisessa teoretisoinnissa* (Windt 2015, 16).

Daniel Dennett: empiirinen uniteoria ilman karteesista tajunnanteatteria

Keskustelun seuraava vaihe alkoi Dennettin 1976 julkaistusta artikkelista "Are Dreams Experiences?". Kuten Malcolm, myös Dennett piti ongelmallisena perinteistä näkemystä unennääöstä nukkumisen aikasena tajunnallisena kokemuksena. Dennett kuitenkin tunnusti, että Malcolmin käsitefilosofinen lähestymistapa ei toimi. Dennettin mukaan kyseessä on avoin ja empiirinen kysymys, jota ei voi ratkaista käsiteanalyysin keinoin.

Niinpä Dennett muotoilee kysymyksen uudelleen siten, että kyseessä onkin kilpailevia empiirisiä teorioita koskeva kysymys. Kykeneekö jokin

empiiriseen todistusaineistoon perustuva teoria osoittamaan vakuuttavasti, että unennäkö on nukkumisen aikana tapahtuva tajunnallinen kokemus? Kykeneekö empiirinen teoria edes periaatteessa sulkemaan pois sen vaihtoehdon, että unennäkö ei olekaan kokemuksellinen tajunnantila?

Dennett esittää, että perinteiseen näkemykseen nojautuva empiirinen teoria unennäöstä sisältää unennäön kolme vaihetta:

> 1) Unen käsikirjoitus ja tuotanto: unennäköä edeltävä, täysin *tiedostamaton* prosessointi tajunnan ulkopuolella aivoissa, jonka perusteella unennäön aihe ja sisältö ja alkamisajankohta nukkumisen aikana määräytyy.
>
> 2) Itse tajunnallinen, koettu unennäkö: unen "esitys" unennäkijälle nukkumisen aikana, jota Dennett kutsuu tajunnalliseksi *presentaatioksi*, se on siis unennäön fenomenaalinen kokemus subjektin mielessä.
>
> 3) Unitapahtumien ja -sisältöjen koodaaminen muistiin (eli unennäköä koskevien muistijälkien luonti aivoissa), johon perustuu unen myöhempi muistaminen ja raportointi heräämisen jälkeen valvetilassa.

Dennett (1976) konkretisoi kysymyksen empiiristen teorioiden väliseksi kiistaksi muotoilemalla kilpailevan "unikasettiteorian", joka ei oleta unennäön olevan tajunnankokemus. Dennettin unikasettiteoria on kuvitteellinen, edelliselle vaihtoehtoinen empiirinen teoria, josta vaihe 2) eli tajunnallinen presentaatiovaihe jätetään kokonaan pois. Kasettiteorian mukaan vaihe 1) tapahtuu siten, että aivoissa tiedostamattomasti muodostetaan unien käsikirjoituksia ja niitä on varastossa "unikasetteina". REM-univaiheen aikana varastosta sitten valikoituu yksi unikasetti prosessoitavaksi. Tällöin siirrytään suoraan kohtaan 3), eli kasetin sisältö koodataan (tiedostamattomasti) muistiin, josta unitapahtumia kuvaavat muistijäljet ovat aktivoitavissa ja palautettavissa tajuntaan valvetilassa. Heräämisen jälkeen muistijäljet aktivoidaan tietoisuuteen, jolloin henkilö kokee (ikään kuin valemuistona) nähneensä juuri unta, jonka sisältö siis vastaa muistiin ladatun unikasetin käsikirjoitusta.

Unikasettiteoriassa unennäkö koettuna tajunnallisena "esityksenä", *fenomenaalinen presentaatioprosessi,* on turha, ylimääräinen, ei-verifioitavissa oleva ilmiö. Dennett argumentoi, että taloudellisempi kasettiteoria jättää unen presentaatiovaiheen pois, sillä objektiivinen empiirinen aineisto ei mitenkään pakota sellaista olettamaan. Kasettiteoria siis kykenee selittämään kaiken empiirisen, unennäköä koskevan aineiston (narratiiviset verbaaliset uniraportit, joita unitutkijat keräävät) yhtä vakuuttavasti kuin perinteinen teoria.

Niille, jotka tuntevat Dennettin tietoisuusteoriaa, tullee mieleen, että tässä unikasettiteoriassa on jotakin tuttua. Voitaisiinkin sanoa, että unikasettiteoria on ikäänkuin varhainen versio Dennettin (1991) tietoisuuden monivedosteoriasta, joka eliminoi "karteesisen teatterin" eli subjektiivisten, kvalitatiivisten tajunnanilmiöiden "esityksen" subjektille jossakin aivojen sisällä, ei pelkästään nukkumisen aikaisena turhana unennäön presentaationa, vaan ylipäätään tieteellisesti turhana ja ongelmallisena käsitteenä, ja sama koskee myös valvetajuntaa. Dennettin lähestymistavassa subjektiivinen introspektiivinen vakuuttuneisuus unien (tai ylipäätään tajunnanilmiöiden) kokemuksellisuudesta ei oikeuta tekemään ontologisia sitoumuksia fenomenaalisten tajunnanilmiöiden olemassaolosta. Ainoastaan objektiivinen aineisto (uniraportit) pitää kausaalisesti selittää johonkin objektiiviseen ja ontologisesti ongelmattomaan kognitiiviseen mekanismiin viittaamalla.

Niinpä Dennett (1991) monivedosteoriassaan eliminoi subjektiivisen fenomenaalisen tajunnan ja kvaliat kokonaan, myös valvetajunnasta. Dennettin mukaan tajunnanilmiöt on määriteltävä *funktionaalisesti* niiksi monivedosprosesseiksi jotka *tuottavat aivoissa muistijälkiä* ja joilla on ylipäätään *laajalle ulottuvat toiminnalliset yhteydet* kognitiivisessa järjestelmässä ja jotka siten *ohjaavat käyttäytymistä* ja ovat *raportoitavissa olevia tiloja*. Mitään subjektiivisia kvalitatiivisia "presentaatioita" karteesisessa teatterissa ei ole olemassa. Dennett lähestyy tajuntaa ja unennäköä objektiivisesti "kolmannen persoonan perspektiivistä" ja siksi eliminoi fenomenaalisen tajunnan tavalla, jossa voi tunnistaa vaikutteita behaviorismista ja verifikationismista.

Jotta voisi hyväksyä Dennettin uniteorian, pitäisi oikeastaan hyväksyä myös hänen yleisempi tajuntateoriansa ja sen metodologiset ja ontologiset taustaoletukset. Uniteoria on vain yksi osa Dennettin kokonaisvaltaista teoriaa, jossa subjektiivinen fenomenaalinen tajunta eliminoidaan ja korvataan funktionaalis-behavioraalisilla objektiivisilla käsitteillä. Itse en hyväksy Dennettin eliminativistista filosofiaa subjektiivisen tajunnan suhteen, vaan olen sitä useaan otteeseen kritisoinut (Revonsuo 1993, 1995, 2006, 2010). Itse otan tajunnanteorian lähtökohdaksi realismin fenomenaalisen tajunnan suhteen, ja kutsun tätä *biologiseksi realismiksi* (Revonsuo 2006; painossa).

Dennettin vahvin ja vaikeimmin kumottava argumentti on se, että puhtaasti introspektiivinen tai retrospektiivinen *subjektiivinen vaikutelma* ja siihen perustuva uniraportti, eivät *pakota* empiiristä teoriaa tekemään ontologisia oletuksia uniraportin kuvailemien tapahtumien olemassaolosta eli presentaatioprosessista tai fenomenaalisen unimaailman olemassaolosta. Toisaalta Dennettin tarjoama vaihtoehto eli kasettiteoria tarvitsisi riippumatonta tukea sille olettamukselle, että nukkumisen aikana muistiin

tiedostamattomasti kirjoitetaan episodisia valemuistoja tapahtumista, joita ei olla tajunnallisesti lainkaan koettu. Tämä on empiirisesti hyvin epäuskottavaa, sillä episodinen tai autobiografinen muisti ei tietääksemme toimi näin. Vaikka muistiaines usein vääristyykin matkan varrella ennen kuin se raportoidaan, on vääristyneidenkin episodisten muistojen taustalla jokin todellinen kokemus tai havainto. Emme tunne mitään kognitiivista tai neuraalista mekanismia, joka sallisi "kirjoittaa" täysin tiedostamattomalla tasolla monimutkaisia episodisia muistijälkiä vakuuttaviksi valemuistoiksi.

Toisaalta, realistinen teoria unitajunnasta puolestaan tarvitsisi pelkistä subjektiivisista intuitiivisista vaikutelmista riippumatonta evidenssiä, joka tukisi fenomenaalisten unikokemusten olemassaoloa ja niiden havainnonkaltaista luonnetta. Tämän osoittamiseen vakuuttavasti ja empiirisesti tarvittaisiin konvergoituvaa evidenssiä useista erilaisesta empiirisestä lähteestä.

Sen lisäksi tällaisen empiirisen evidenssin tulisi olla metodologisesti mahdollisimman korkealaatuista, parhaita mahdollisia tutkimusasetelmia ja -menetelmiä käyttäen systemaattisesti tutkimustarkoituksiin kerättyä (siis ei anekdotaalista), eikä aineisto saisi olla altis ilmeisille virhelähteille, kuten vakaville muistiharhoille. Tällaiseen metodologiseen korkeatasoisuuteen empiirinen unitutkimus on nimenomaan viime aikoina pyrkinytkin, sillä on käynyt selväksi, että vain parhailla menetelmillä saadaan luotettavaa tietoa unennäöstä. Esimerkiksi kyselylomakkeisiin ja haastatteluihin perustuvaa uniaineistoa ei pidetä kovinkaan luotettavana muistivinoumien ja kognitiivisten vinoumien vuoksi. Uskottavin ja luotettavin unennäköä koskeva aineisto on peräisin suuresta määrästä korkealaatuista, konvergoituvaa empiiristä evidenssiä, joka on kerätty mahdollisimman pian unennäön jälkeen. Unikokemuksen ja -raportoinnin välinen viive tulee aineistonkeruussa minimoida; tällöin aineisto on kaikkein vähiten altis erilaisille vääristymille (Windt 2015). Ainostaan tällaisen evidenssin valossa voidaan ratkaista kysymys unennäön havainnonkaltaisuudesta. Ja kuten pian näemme, empiirinen unitutkimus tarjoaa runsaasti evidenssiä, joka tukee realismia ja unennäön havainnonkaltaisuutta.

Empiirinen käänne ja moderni tajunnantutkimus

Monitieteinen tajunnantutkimus ja empiirinen unitutkimus tulivat keskenään kosketuksiin 1990-luvulla, ja sen jälkeen unitutkimuksen tuottama evidenssi on enenevässä määrin otettu huomioon ainakin joissakin tajuntateorioissa sekä neurotieteellisessä tutkimuksessa tajunnanilmiöiden aivoperustasta. Niinpä meillä on nykyään huomattavasti paremmat edellytykset kuin Malcolmin ja

Dennettin aikoihin vastata kysymyksiin unennäön luonteesta runsaan ja korkeatasoisen empiirisen aineiston perusteella.

Minkälainen teoria unennäöstä siis saa tukea empiirisestä unitutkimuksesta? Entä minkälainen teoria tajunnan luonteesta sopii parhaiten yhteen unennäköä koskevan empiirisen tiedon kanssa? Muutamat tajuntateoreetikot (Metzinger 2003, 2013; Revonsuo 1995, 2006; Windt ja Metzinger 2007; Windt 2010, 2015) ovat ottaneet unennäön tärkeäksi mallisysteemiksi, jolla on keskeinen asema yleisessä tajuntateoriassa.

Tässä yhteydessä ei ole mahdollista käsitellä noita tajuntateorioita yksityiskohtaisesti. Sen sijaan keskityn tämän artikkelin pääkysymykseen unennäön havainnonkaltaisuudesta. Mitä tiedämme unennäöstä empiirisesti? Minkälaista teoriaa tuo evidenssi parhaiten tukee?[1]

Mitä tiedämme unennäöstä empiirisesti?

Kun vedämme yhteen suuren määrän empiiristä tietoa unennäöstä, minkälainen ilmiö sen perusteella hahmottuu?

Ensinnäkin unennäön kvantitatiivinen aspekti: kuinka paljon unennäköä ihmisellä esiintyy? Tutkimusten mukaan REM-univaiheessa unennäköä esiintyy noin 80–90% ajasta (eli tuolla todennäköisyydellä REM-vaiheesta herätetty henkilö raportoi nähneensä unta). Yleinen virhekäsitys on, että unennäkö rajoittuisi pelkästään REM-univaiheeseen. Empiiriset tulokset kuitenkin kumoavat tämän: 25–50% todennäköisyydellä myös NREM -univaiheesta herätetyt henkilöt raportoivat nähneensä unta. Fysiologisesti määritellyt REM- ja NREM- univaiheet siis eivät kovinkaan täsmällisesti vastaa (eikä esim. REM-vaiheen spesifi neurofysiologia siten myöskään selitä) unennäön läsnä- tai poissaoloa.

Kahdeksan tunnin yöunesta vietämme unta nähden noin 3–4 tuntia. Unennäkö on siis tila, jossa vietämme kaiken kaikkiaan vuosia elämästämme. Määrällisesti se on ihmisen tajunnan huomattavin muuttunut tajunnantila, jonka luonteen selvittäminen olettaisi olevan keskeisellä sijalla kaikissa teorioissa ihmismielen luonteesta.

Entä unennäössä esiintyvien tajunnanilmiöiden laatu ja sisältö? Kirjalliset tai suulliset uniraportit muodostavat unennäöstä kertovan tutkimusaineiston, jossa unennäön sisältöjä kuvaillaan. Unennäön tutkimuksessa käytetään useita sisällönanalyysimenetelmiä, jotka ovat samantyyppisiä kuin muittenkin

[1] Viitteet alkuperäiseen empiiriseen kirjallisuuteen löytyvät laajoista katsauksista, mm. Revonsuo 2006, 2010; Windt 2015; alla oleva lyhyt yhteenveto evidenssistä perustuu näihin katsauksiin ja niissä viitattuihin alkuperäislähteisiin, ellei muuta mainita.

verbaalisten narratiivien sisällönanalyysi (Domhoff 1996). Myös automaattisia, tietokoneella tehtäviä sisällönanalyysimenetelmiä uniraporteille on olemassa. Tyypillisesti sisällönanalyysin kuitenkin suorittaa useampi tutkija toisistaan riippumatta samaa sisällönluokittelumenetelmää käyttäen, ja tuloksille lasketaan tutkijoiden yksimielisyyttä kuvaava reliabiliteettikerroin, joka kertoo menetelmän objektiivisuudesta ja toistettavuudesta (eli kun reliabiliteetti on riittävän korkea, periaatteessa kuka tahansa saa saman tuloksen samaa menetelmää käyttämällä – tutkijoiden subjektiiviset tulkinnat käsittelemistään uniraporteista eivät olennaisesti muuta tuloksia).

Suurien uniraporttiaineistojen sisällönanalyysi on paljastanut, mikä unennäön kvalitatiivinen koostumus keskimäärin on. Unennäössä esiintyy kaikkia samoja aistimuskvaliteetteja kuin valveillakin. Näköaistimukset ovat hallitsevia, ja käytännössä kaikki uniraportit sisältävät niitä. Syntymäsokeiden unissa ei tietenkään ole puhtaita näköaistimuksia, kuten värejä, mutta hekin kokevat unissaan olevansa keskellä avaruudellisesti ulottuvaista havainto-maailmaa. Aikuisina sokeutuneiden unissa myös visuaaliset kvaliteetit säilyvät jopa vuosikymmeniä sokeutumisen jälkeen. Unitila on heille ainoa tapa todella nähdä maailma värillisenä tai katsoa läheisen ihmisen kasvoja.

Useimmat unet (noin 70% uniraporteista) nähdään värillisinä , mutta myös mustavalkoisia (tai harmaasävyisiä) unia nähdään. Yksilölliset erot unien värillisyydessä ovat joskus suuria. Unien visuaaliset kvaliteetit näyttävät pääosin samanlaisilta kuin valvehavainnossa. Tätä tutkittiin oivaltavasti Rechtschaffen ja Buchignanin (1992) unilaboratoriokokeessa, jossa nukkujat herätettiin REM-vaiheesta, ja välittömästi heräämisen jälkeen he raportoivat kokemansa uninäkymän. Lisäksi heille annettiin valokuva-albumi, jossa oli samasta valokuvasta lukuisia eri tavalla valotettuja, terävöitettyjä ja väritettyjä versioita. Koehenkilön tehtävänä oli valita albumista ne kuvat, joiden visuaaliset kvaliteetit vastasivat unimaailman kvaliteetteja. Valitut kuvat vastasivat pääosin hyvin läheisesti valvehavaintomaailman kvaliteetteja. Unimaailman visuaalinen kokemus ei siis ole kietoutunut mihinkään hämyiseen usvaan, vaikka elokuvantekijät tällaista stereotypiaa paljon viljelevätkin. Tämän tutkimuksen perusteella unimaailma näyttää subjektiivisesti melko samalta kuin visuaalinen valvehavaintomaailmakin. Vaikutelma sen hämäryydestä perustuu todennäköisesti siihen, että unien muistaminen on hyvin vaikeaa pienenkin viiveen jälkeen. Unien anekdotaalisesti koettu hämäryys siis liittyy ennemminkin unimuistikuvien nopeaan haalistumiseen ja hämärtymiseen kuin alkuperäisen unikokemuksen usvaisuuteen.

Zadra tutkimusryhmineen (1998) puolestaan selvittivät, koetaanko unimaailmassa koskaan realistista kipua. Tuhansien uniraporttien aineistosta löytyi noin 0.5% raportteja, joissa kuvailtiin puhtaasti unitapahtumiin liittyviä, selkeitä kipuaistimuksia. Kivun kokemus näissä unissa oli realistista, yksityiskohtaista ja joskus hyvin voimakastakin. Kipu paikallistui johonkin unikehon osaan, joka oli unessa vahingoittunut unitapahtumien seurauksena. Esimerkiksi yhdessä unessa uniminää kidutettiin laittamalla hehkuvia kekäleitä hänen kämmenelleen, mikä aiheutti valtavaa polttavaa kipua. Unennäkijä näki ja tunsi kämmenensä kärventyvän sekä huusi ja anoi kiduttajiaan lopettamaan. Kipu hävisi kuin tuhka tuuleen unesta herättäessä, eikä henkilön todellisessa kämmenessä ollut mitään vikaa tai kipuärsykettä. Unikipu siis ei liittynyt mihinkään todellisen fysikaaliseen kipuärsykkeeseen, joka olisi tunkeutunut unitajuntaan.

Unennäön havaintomaailma ei koostu yksittäisistä aistimuksista ja kvaliteeteista, vaan se on järjestäytynyt, dynaaminen havaintomaailma, jossa havaitaan tila, esineitä, ihmisiä, liikettä, toimintaa jne. Kuten valvehavainto-maailmassakin, myös unimaailmassa "minä" eli subjektiivinen egosentrinen perspektiivi sekä siihen liittyvä kehonkuva ovat havaintomaailman keskiössä. Vain alle 5% unista ei sisällä uniminää lainkaan. Tähän unikokemuksen perusrakenteeseen, "minä maailman keskellä", viittaamalla on useissa uniteorioissa viime aikoina määritelty unennäön perusominaisuuksiksi immersio tai välittömän läsnäolon tuntu ja (uni)maailmassa olemisen kokemus. Itse olen käsitteellistänyt unennäön "maailmasimulaatioksi" ("world-simulation", Revonsuo 2006); Jennifer Windt (2010, 2015) on päätynyt hyvin samantapaiseen määritelmään, jonka mukaan unennäkö on "immersiivinen spatiotemporaalinen hallusinaatio". Usein unennäkö metaforisesti rinnastetaan teknologisiin virtuaalitodellisuuskokemuksiin ja unitutkimus myös lainaa käsitteitä ja terminologiaa (kuten "immersio" ja "läsnäolon kokemus") virtuaalitodellisuustutkimuksesta (Revonsuo 1995, 2006).

Unen kokemusmaailmassa tapahtuu myös sellaisia asioita, joita ei voisi tapahtua valvemaailmassa (tai joiden tapahtuminen olisi hyvin epätodennäköistä). Näitä kutsutaan unitutkimuksessa termillä unien eriskummallisuus ("bizarreness") (Revonsuo ja Salmivalli 1995; Domhoff 2007). Erisummallisia ominaisuuksia ovat unen eri elementtien yhteensopimattomuus (vaikkapa Donald Trump on käymässä luonasi; tai lennät kaupungin yllä kuin Teräsmies) ja epäjatkuvuus (joku ihminen, esine, tai paikka yhtäkkiä ilmestyy, katoaa tai muuttaa muotoaan). Eriskummallisuutta esiintyy unissa melko usein, mutta useimmiten se on varsin lievää. Fysikaalisesti täysin mahdottomat asiat ja tapahtumat ovat unissakin harvinaisia, mutta saatamme muistaa sellaiset

hyvin kummalliset unet, kuten unet lentämisestä, huomattavasti paremmin kuin tavanomaiset unet. Eriskummallisuus ei ole niin läpitunkevaa ja voimakasta, että se tekisi unista täysin kaoottisia. Systemaattisesti kerättyjen uniaineistojen mukaan useimmat unet ovat varsin realistisia ja koherentteja (Foulkes 1995, Domhoff 2007).

Maailmasimulaatio ja aivot

Miten unennäön maailmasimulaatio toteutuu aivoissa? Empiirisen evidenssin valossa näyttää siltä, että kyseessä on aivojen sisäinen, ulkomaailmasta sensorisesti ja motorisesti eristäytynyt, fenomenaalinen ja havainnonkaltainen tila.

Ensinnäkin aivot aktiivisesti sulkevat ulkomaailmasta tulevat aistinärsytykset pois, jotta ne eivät tunkeutuisi tajuntaan silloin kun unen simuloitu maailma tapahtuu tajunnassa. Se, että nukumme silmät suljettuina pimeässä (eli se, että aistinärsytystä ei juurikaan ole) ei vielä selitä, miksemme näe unta ympäristöstämme. Itse asiassa perifeeriset aistinelimet ovat nukkumisen aikana kyllä toimintakunnossa ja "hereillä" (esim. silmän verkkokalvo ei "nuku", vaan on jatkuvasti fysiologisesti vastaanottavainen valoenergialle). Jo 1960-luvulla Rechtschaffen ja Foulkes (1965) osoittivat tämän mainiossa kokeessaan. He teippasivat koehenkilöiden silmäluomet auki ja antoivat heidän sitten vaipua uneen unilaboratoriossa. Kun koehenkilön REM-univaihe alkoi, nukkuvan henkilön apposen auki olevat silmät näyttivät vilkkaasti katselevan ympäri huonetta, sillä REM-vaiheeseen kuuluu runsaita nopeita silmänliikkeitä. Näkivätkö koehenkilöt siis unta todellisesta ympäristöstään?

Tutkijat testasivat tätä. He näyttivät nukkuville koehenkilöille kirkkaasti valaistuja esineitä heidän avonaisten silmiensä edessä. Tämän jälkeen koehenkilö herätettiin uniraportointia varten. Yksikään koehenkilö tai uniraportti ei sisältänyt mitään merkkejä todellisten esineiden havaitsemisesta. Sen sijaan koehenkilöt kuvailivat unimaailmansa visuaalisia yksityiskohtia (esineitä, ihmisiä, värejä, jne.), jotka eivät mitenkään vastanneet todellisen ympäristön todellisia esineitä. Aivot siis aktiivisesti sulkevat sisääntulevan aistiinformaation unitajunnan ulkopuolelle. Kun näemme unta, olemme samalla funktionaalisesti sokeita ulkomaailmasta tulevalle valoärsytykselle (johonkin ärsykevoimakkuuden rajaan saakka; voimakas ärsyke tietenkin voi herättää nukkujan).

Joskus jokin yksittäinen ulkoinen aistinärsyke saattaa silti tunkeutua unitajuntaan herättämättä nukkuvaa henkilöä. Unitutkimuksessa tätä ilmiötä kutsutaan stimulusinkorporaatioksi. Laboratoriokokeiden mukaan kasvoille suihkutettu kylmä vesisuihke saattaa päätyä vedeksi tai sateeksi unimaailmaan

(eli unimaailmassa alkaa sataa), ellei koehenkilö vesisuihkeeseen herää. Inkorporaatio on kuitenkin melko harvinaista. Joko olemme funktionaalisesti kokonaan sokeita ja kuuroja maailmalle, taikka sitten riittävän voimakas ärsyke herättää meidät. Mutta unennäkö ei helposti ota unen simuloituun maailmaan mukaan ulkomaailman ärsykkeitä unennäön jatkuessa.

Aivokuoren havaintoalueiden neuraalinen aktivaatio on tutkimusten mukaan voimakkaimmillaan juuri sellaisissa aivokuoren osissa kuin voisimme unennäön fenomenologisten piirteiden perusteella olettaakin, mikäli aivot ovat samanlaisessa tilassa kuin valvemaailmaa havaittaessa. REM-unen aikaisesta aivoaktivaatiosta voisimme ennustaa unen fenomenologiset piirteet pääpiirteissään. Horikawan ym. (2013) tutkimuksen mukaan voimme ennustaa jopa unennäön visuaaliset sisällöt yksityiskohtaisesti pelkästään aivoaktivaatiota mittaamalla. Mikäli aivoaktivaatio on unen aikana näin läheisesti havainnonkaltaista, tämä tukee voimakkaasti Descartesin oletusta, että myös unen fenomenaalinen kokemus on kvalitatiivisesti havainnonkaltainen.

Unennäköön kuuluu myös kokemus omasta kehosta ja sen liikkeistä unimaailmassa. Tätä kokemusta vastaa motorisen aivokuoren aktiivisuus REM-unen aikana. Uniminän unen kokemusmaailmassa kokemat ja kehollaan suorittamat liikkeet ovat yhteydessä liikeaivokuoren aktiivisuuteen aivan samoin kuin valveilla. Liikeaivokuorelta lähtee liikekäskyjä kohti lihaksia, mutta ne inhiboidaan aivorungossa, jossa on aktiivinen mekanismi lihastonuksen pitämiseksi halvauksen kaltaisessa tilassa REM univaiheessa (REM-atonia). Tahdonalaiset lihakset ovat äärimmäisen rentoutuneet, eikä niitä voi tahdonalaisesti liikuttaa. Tämän "unihalvauksen" voi joskus kokea unihäiriöiden yhteydessä. Unihalvaus on tila, jossa koemme heräävämme ja olevamme valveilla, mutta halvaantuneita. Silmiä ei voi avata, kehoa ei voi liikuttaa, ja hengityskin voi tuntua raskaalta. Unihalvaus on pelottava mutta vaaraton kokemus, jossa aivorungon aiheuttama REM-atonia jää joksikin aikaa päälle vielä sen jälkeen, kun aivokuori on jo valvetilassa. Narkolepsiapotilaat voivat kokea äkillisen unihalvauskohtauksen siten, että lihastonus yhtäkkiä katoaa valveilla ollessa, ja potilas kaatuu halvaantuneena äkillisesti alkaneessa REM-tilassa maahan. Nämä unihäiriöt osoittavat halvausmekanismin olemassaolon ja sen vastaansanomattoman tehokkuuden varsin vakuuttavasti.

Mekanismin onkin oltava tehokas, sillä ilman REM-atoniaa kehomme toteuttaisi kaikki unessa tekemämme motoriset liikkeet. REM-uni-käyttäytymishäiriössä tapahtuu juuri näin: REM-atoniamekanismi ei toimi silloin, kun sen pitäisi toimia. Unennäkijä voi huitoa ympäriinsä tai loikata ulos vuoteestaan ja juosta vaikka päin seiniä. Henkilön tajunta on täysin uppoutuneena unimaailmaan ja käyttäytyminen yhteensopivaa unen

simuloidun maailman kanssa. Todellisessa ulkomaailmassa oleva fyysinen keho noudattaa unimaailmassa annettuja (ja vain siihen kontekstiin sopivia) liikekäskyjä, mikä ennen pitkää johtaa vakavaan yhteentörmäykseen fyysisen maailman kanssa. Potilaat voivat saada jopa luunmurtumia ja muita vakavia vammoja törmäillessään todelliseen maailmaan unimaailman ohjaamana.

Törmäyksen jälkeen potilas tietenkin herää, ja hän muistaa nähneensä yleensä jotakin hyvin aktiivista ja tunnepitoista, usein painajaismaisen pelottavaa unta. Potilaan ulkoisesti tuottama käyttäytyminen unen aikana on yhteensopiva uniraportissa kuvailtuihin tapahtumiin ja toimintaan. Täten pelkästään havainnoimalla potilaan REM-unen aikaista liikehdintää saattaa olla mahdollista päätellä, minkälaista unta hän näkee. Vastaava ilmiö (REM-atonian puute) esiintyy myös esim. kissoilla ja koirilla, mikä tukee sitä ajatusta, että myös eläimet kokevat unennäköä oman havaintomaailmansa simulaationa ja että ne reagoivat siihen unikäyttäytymisellä.

Uskottavin selitys kaikelle tälle konvergoituvalle evidenssille on se, että havainnonkaltainen tajunnansisältö unen aikana ohjaa tahdonalaista käyttäytymistä ja sen liikeratoja. REM-atonia on hyödyllinen suojamekanismi, joka normaalitilassa estää näiden liikkeiden fyysisen toteuttamisen ja nukkujaa vahingoittamasta itseään ja toisia.

Tämä liikkeet estävä mekanismi aivorungossa ei kuitenkaan itse synnytä näitä liikkeitä. Realistisiksi koettuja liikkeitä syntyy ja koetaan unennäössä myös silloin kun liikkeet estävä mekanismi on toiminnassa. REM-atonian häiriö on uniraporteista (ja subjektiivisesta vaikutelmasta) täysin riippumaton informaatiokanava unennäön havainnonkaltaiseen fenomenaaliseen sisältöön. Havainnoimalla unennäön ohjaamaa käyttäytymistä voimme päätellä jopa eläinten unennäön sisältöjä (esim. kissat ja koirat simuloivat unissaan lajityypillisiä toimintojaan, kuten saalistamista).

Unien motoristen liikkeiden koetusta todellisuudesta on siis runsaasti konvergoituvaa evidenssiä. Myös täysin terveillä ihmisillä joskus esiintyy REM-atonian hetkellistä pettämistä. Jokin hyvin voimakas unennäössä tehty liike (esim. potku tai lyönti) saattaa johtaa kyseisen raajan nykäykseen tai jopa voimalliseen liikkeeseen, joka herättää nukkujan. Muutakin evidenssiä uniliikkeiden todellisuudesta on olemassa. Silmänliikkeet unen aikana suljettujen luomien alla korreloivat unessa nähdyn maailman visuaalisiin ominaisuuksiin. Niin sanotuissa selväunissa koehenkilöt ovat pystyneet toteuttamaan tahdonalaisia liikkeitä suunnitellusti (esim. unikäden puristaminen nyrkkiin), mikä näkyy motorisen aivokuoren aktivoitumisena.

Minkälainen teoria tajunnan luonteesta sopii parhaiten yhteen unennäöstä saadun empiirisen tiedon kanssa?

Kaiken kaikkiaan empiirisen evidenssin valossa voimme sanoa, että unennäössä tajunta toimii sisäisesti aktiivisena (aivoaktivaatio vilkasta, fenomenaaliset kokemukset runsaita, selkeitä, ja voimakkaita) mutta ulkomaailmalta suljettuna (funktionaalinen sokeus ja lihashalvaus) järjestelmänä. Näiden ominaisuuksien perusteella unitutkimuksessa on viime aikoina päädytty määrittelemään unennäkö *simuloiduksi maailmaksi*, joka on havainnonkaltainen (Foulkes 1985; Revonsuo 1995, 2006; Domhoff 2007; Windt 2010). Unennäön simulaatioteorioissa valve- ja unitajunta nähdään pohjimmiltaan samana ilmiönä, joka on vain ulkomaailmaan suuntautuvilta kausaalisilta kytköksiltään mutta ei sisäisiltä (kokemuksellisilta) ominaisuuksiltaan erilainen näissä kahdessa eri tilassa.

Unennäön simulaatiomääritelmä on osoittautunut empiirisesti hedelmälliseksi ideaksi, sillä se on johtanut uusiin teorioihin unennäön funktioista. Simulaatiofunktioteorioiden mukaan unennäkö on virtuaalista harjoittelua ja valmistautumista valvemaailman haasteisiin ja etenkin evoluutiohistoriassa henkiinjäämisen kannalta kaikkein tärkeimpien toimintamallien aktiivista ylläpitoa. Itse olen kehittänyt kahta simulaatiofunktioteoriaa, jotka täydentävät toisiaan. Uhkasimulaatioteorian (Revonsuo 2000) mukaan negatiiviset unet, kuten painajaiset, pahat unet, toistuvat unet, ja post-traumaattiset unet, simuloivat henkiinjäämisen kannalta tärkeitä tilanteita. Aluksi, kuten lapsilla, niiden sisältö on varsin hyvin sopusoinnussa evoluutiohistoriassa esiintyneiden uhkatilanteiden kanssa: villieläimet, roistot, hirviöt, myrskyt ym. hyökkäävät kimppuumme ja ajavat meitä takaa painajaisunissa. Aikuisilla uhkasimulaatioiden sisällöt voivat tulla myös todellisesta nykyelämästä, kuten unet junasta tai lennolta myöhästymisestä, tai opiskelijoiden tenttipainajaiset, osoittavat. Positiiviset unet sen sijaan saattavat simuloida tärkeitä sosiaalisia suhteita ja vuorovaikutuksia. Uhkasimulaatioteoria saa varsin vahvaa tukea empiirisistä aineistoista ja testeistä; sosiaalisen simulaation teoriasta ei vielä ole tarkempia testejä tehty. Tiedetään kuitenkin jo nyt, että sekä uhkaavat tilanteet että sosiaaliset tilanteet ovat unimaailmassa vahvasti yliedustettuja (Revonsuo ym. 2016a,b). Toisin sanoen unientuottomekanismi valikoi unien simulaation kohteeksi uhkaavia tilanteita ja sosiaalisia tilanteita huomattavasti useammin kuin niitä valvemaailmassa esiintyy. Tämä viittaa näiden kummankin liittyvän unien simulaatiofunktioihin.

Unennäkö: ylitsepääsemätön ongelma eksternalismille?

Empiirinen tutkimus tukee vahvasti näkemystä, että unennäön aikana aivot tuottaa puhtaasti sisäisellä aktivaatiollaan subjektiivisen kokemuksen maailmasta ja minästä; unennäkö on maailmassa olemisen ja siinä toimimisen tajunnallinen kokemus, jolla ei ole suoraa kausaalista yhteyttä senhetkiseen ulkoiseen ärsykemaailmaan, eikä unen maailmassa toimiminen vaadi mitään ulkoista kehollista käyttäytymistä, mutta sillä on silti periaatteessa samat kausaaliset voimat ohjata käyttäytymistä kuin valvetoiminnallakin.

Unennäkö on kiistaton, yleinen, mutta hyvin merkillinen mentaalinen tila. Siten se on tärkeä testi kaikille tajuntateorioille, jotka tyypillisesti keskittyvät vain valvetajunnan ja valvehavainnon selittämiseen. Kykenevätkö tajuntateoriat uskottavasti selittämään tämän ilmiön, joka on fenomenaalisesti valvehavainnon kaltainen mutta samalla täysin irtikytkeytynyt ja eristäytynyt ulkomaailmassa sillä hetkellä tapahtuvista fysikaalisista ärsykkeistä sekä fyysisestä kehosta ja kehon asennosta? Itse asiassa REM-univaiheessa tajunta toteutuu tilanteessa, joka ei ole kovinkaan kaukana filosofisesta "aivot vadissa" -ajatuskokeesta!

Mielen ja tajunnan selittämisessä varsin suosittu suuntaus nykyään on ns. "laajentunut" (extended) tai "kehollistunut" (embodied) kognitio. Muita nimiä samantyyppisille teorioille ovat "enaktiivinen" tai "sensomotorinen" teoria. Kaikille näille teorioille yhteistä on eksternalismi mielen ja/tai tajunnan suhteen. Toisin sanoen, niihin sisältyy väite, että tajunnan tai mielen tai kognition välttämätön ehto tai konstitutiivinen komponentti on aivojen kausaalinen konteksti ja jatkuva vuorovaikutus kehon, ympäristön sensoristen ärsykkeiden ja motoristen toimintojen kokonaisuuden kanssa. Mentaalisia tiloja ei voida paikallistaa (yksinomaan) aivoihin, eikä aivojen neurofysiologinen toiminta ilman kausaalista vuorovaikutusta koko kehon ja sensomotorisen ympäristön kanssa ole yksinään riittävä toteuttamaan mentaalisia tiloja.

Saattaa hyvinkin olla, että "kognitio" ja "mentaaliset tilat" funktionaalisesti ja behavioraalisesti määriteltyinä voidaan konstruoida eksternalistisesti. Fenomenaalinen tajunta on kuitenkin kovempi pähkinä. Fenomenaalinen tajunta viittaa subjektiivisiin, kvalitatiivisiin tiloihin, jotka *tuntuvat* joltakin ja muodostavat maailmassa olemisen peruskokemuksen tajunnallisille olennoille. Sovellettuna fenomenaaliseen tajuntaan eksternalistiset teoriat siis kieltävät sen internalistisen teesin, jonka mukaan aivojen sisäiset neurofysiologiset tilat ovat riittäviä tuottamaan minkä tahansa tajunnankokemuksen: tajunnan fenomenaaliset kokemukset ovat supervenienssisuhteessa aivotiloihin. Supervenienssisuhteeseen sisältyy kaksi väitettä: tajunnantilat *kovarioivat* aivotilojen kanssa, siten että mikään muutos

tajunnantiloissa ei ole mahdollinen ilman vastaavaa muutosta aivotiloissa. Tajunnantilat ovat *ontologisesti riippuvaisia* aivotiloista: niiden olemassaolo ei ole mahdollista ilman aivotiloja. Lisäksi neurofysiologisen riittävyyden teesi sanoo, että tiettyä tajunnantilaa vastaavan aivojen tilan toteutuminen on sekä välttämätön että riittävä ehto tuon tajunnantilan toteutumiselle: mitään aivojen ulkopuolisia tiloja ei tarvitse ottaa huomioon; ne eivät ontologisesti konstituoi tajuntaa.

Eksternalistista tajuntateoriaa puolustava Alva Noë (2009) on yrittänyt saada unennäön sopimaan yhteen eksternalistisen mielenteorian kanssa. Hän myöntää, että intuitiivisesti voi vaikuttaa siltä, että unikokemukset eivät vaadi mitään aivojen ulkopuolista tekijää toteutuakseen. Hän kuitenkin argumentoi, että unitajunta on sisällöiltään köyhempi ja epäjatkuvampi kuin valvetajunta ja että emme voi nähdä unta muusta kuin sellaisesta, jonka olemme aiemmin kokeneet valvetilassa. Kuten osoitan artikkelissani *Hard to See the Problem* (Revonsuo 2015), Noë perustaa argumenttinsa lähes täydelliseen tietämättömyyteen empiirisen unitutkimuksen tuloksista. Hän näyttää syyllistyvän "nojatuolivirhepäätelmään", sillä hän ei argumenteissaan viittaa mihinkään empiiriseen dataan tai unitutkimuskirjallisuuteen. Toisaalta tämä olisikin ongelmallista, sillä unitutkimuskirjallisuus kumoaa Noën väitteet yksiselitteisesti. Unet eivät ole valvemaailman sisältöjen orjalliseen toistoon rajoittuneita, vaan unimaailmassa on mahdollista kokea asioita, joita valvemaailmassa ei voi kokea, kuten ilman apuvälineitä lentäminen kaupungin yllä tai välitön siirtyminen paikasta toiseen tai asioiden ja ihmisten ilmestyminen tyhjästä tai kuolleiden sukulaisten tapaaminen (usein edes muistamatta, että he ovat tosiasiassa kuolleet!). Joskus uniraporteissa unennäkijä kuvailee olevansa unessa joku toinen henkilö, joka voi olla esim. sukupuoleltaan, iältään tai ihonväriltään erilainen kuin henkilö todellisuudessa on. Harvinaisissa eläinunissa uniminä kokee olevansa jokin eläin ja omaavansa sen kehon.

Vakuuttavaa evidenssiä on viime aikoina tullut tutkimuksista, joissa on kerätty uniraportteja syntymäsokeilta, halvaantuneilta ja kuuromykiltä ihmisiltä (Saurat ym. 2011; Voss ym. 2011). Tutkijoidenkin yllätykseksi aisti-puutoksista kärsivien ihmisten unikokemusmaailma on yllättävän samanlainen kuin terveiden. Halvaantuneet näkevät unta siitä, että kävelevät, juoksevat, uivat ja muutenkin liikkuvat unimaailmassa kehollaan yhtä usein kuin terveet. Kuuromykät vaikuttavat kommunikoivan muiden uni-ihmisten kanssa ikään kuin unimaailmassa kuulisivat ja puhuisivat. Unimaailmassa siis on hyvinkin mahdollista kokea asioita, joita ei ole koskaan valvemaailmassa kokenut.

Allan Hobsonin (2009) alkeistajuntateoria selittää tämän siten, että itse asiassa unitajunta on yksilönkehityksessä tajunnallisuuden varhaisin, alkuperäinen muoto. Unenkaltainen alkeistajunta syttyy ennen syntymää sikiön aivoissa noin 3 kuukautta ennen syntymää. Tällöin nähdään REM-univaiheen määrässä valtava piikki: sikiö viettää käytännössä 24 tuntia vuorokaudessa REM-univaiheessa, ja aivot ovat täten voimakkaassa sisäisen aktivaation tilassa. Hobsonin mukaan tällöin aivot käynnistävät tajunnallisen maailmasimulaation aivojen sisällä ensimmäistä kertaa. Siihen sisältyy geneettisesti koodattuja universaaleja tajunnallisia piirteitä ja lajispesifejä ominaisuuksia, kuten tietynlainen täydellinen kokemuksellinen ihmiskehon kuva ja kehollisen uniminän "maailmassa olemisen" kokemus sekä kokemus kehon liikkeestä (virtuaali)avaruudessa. Nämä perusominaisuudet eivät riipu fyysisen kehon tai aistinelinten todellisesta toimintakyvystä. Mikäli yksilön fyysinen keho syntymän jälkeen kärsii motorisista tai aistipuutoksista, tiettyjä fenomenaalisia kokemuksia ei ole mahdollista kokea, kun tajunta on kausaalisesti kytkettynä valvetilassa aistikanaviin ja lihasmotoriikkaan. Unitilassa on kuitenkin mahdollista edelleen kokea ihmistajunnan evolutiivisesti ja geneettisesti alkuperäiset sisäsyntyiset sisällöt. Niinpä unitajunta on näillä henkilöillä huomattavasti rikkaampi kuin valvetajunta.

Hobsonin alkeistajuntateoria kääntää eksternalistisen teesin päälaelleen. Valvetajunta onkin peräisin unitajunnasta, eikä päinvastoin! Hobson (2011, 30) ilmaisee tämän ajatuksen veikeästi Descartesia mukaellen:

I REM, therefore I will be.

Yksi eksternalistisissa argumenteissa usein esiintyvä virhe (myös Noë 2009 sortuu tähän) on kausaalisten (ajallisesti edeltävien) ja konstitutiivisten tekijöiden sekoittaminen keskenään. Aivojen sisäiset neurofysiologiset tilat konstituoivat tajunnantiloja, kun taas sensoriset ärsykkeet ja aistinelinten lähettämät signaalit kausaalisesti moduloivat tajunnansisältöjä, mutta eivät konstituoi niitä. Tämä sekaannus tulee esiin Noën argumentissa, jossa hän esittää, että mikäli näemme unta jostakin sellaisesta, minkä olemme ensin kokeneet valveilla, tällöin tuo valvehavainto ja sen kausaalinen taaksepäin ulottuva ketju konstituoi myöhempää unikokemusta samasta asiasta.

Valvehavaintoja ei kuitenkaan voi säilöä aivoihin niiden tajunnallisessa, fenomenaalisessa ja kvalitatiivisessa muodossa, vaan ne on joka kerta luotava uudelleen, kun ne tajunnallisesti koetaan. Kun nukun näkemättä unta, tajunta on sammuksissa, ilman mitään sisältöjä. Kun unennäkö sitten yhtäkkiä alkaa, aivot vain muuttavat sisäistä neurofysiologista tilaansa, jolloin yhtäkkiä olen

tajunnallisesti olemassa ja läsnä jonkinlaisen unimaailman keskellä. Se, ovatko unimaailmassa näkemäni paikat, ihmiset ja objektit joskus aiemmin valvemaailmassa nähtyjä vaiko ei, on irrelevanttia. Aivojen on pakko luoda ne aivojen sisällä sillä hetkellä saatavilla olevasta (tajunnattomasta) neurofysiologiasta aktivoimalla korkeamman tason neurofysiologisia tiloja, joka konstituoivat nuo tajunnanilmiöt. Tajunnanilmiö syntyy mikäli tuo korkeamman tason neurofysiologinen tila syntyy aivoissa; muuta ei tarvita.

Analogisesti voimme sanoa, että se, mikä määrää, että kultakimpale on kultaa, on sen fysikaalinen mikrotaso, ei sen kausaalinen historia. Mikäli fysikaalinen mikrotaso koostuu kulta-atomeista, kimpale on kultaa, oli sen kausaalinen historia sitten supernovaräjähdys, kuningas Midaksen kosketus, taikka alkemistin laboratorio. Samoin tajunnanilmiöiden kausaalinen historia ei niitä konstituoi: mikäli näen unessa värejä, niiden kokemus ei riipu muusta kuin aivojen senhetkisestä neurofysiologisesta tilasta. Se, olenko joskus valvetilassa nähnyt samoja värejä, on irrelevanttia. Valvetilassa aiemmin näkemiäni värejä ei kuitenkaan ole voitu fenomenaalisina värikvalioina aivoihin tallettaa, vaan neurofysiologinen aktivaatio joka tapauksessa konstituoi ne fenomenaalisesta tyhjiöstä unitilassa.

Niinpä argumentoin (Revonsuo 2015), että unennäkö on ylitsepääsemätön ongelma mille tahansa eksternalistiselle teorialle, joka olettaa tajunnan olevan välttämättä kytköksissä tai konstituoituvan sensorimotorisesta tai kehollisesta vuorovaikutuksesta ja kausaalisista kytköksistä aivojen ulkopuoliseen ympäristöön. Lisäksi eksternalistiset teoriat näyttävät olevan varsin tietämättömiä unennäön luonteesta ja unitutkimuksen tuottamasta laajasta empiirisestä aineistosta, joka paljastaa unennäön luonteen ja sisällön. Nojatuoli-intuitioihin ja henkilökohtaisiin anekdootteihin ei uskottavaa teoriaa unennäöstä ole enää mahdollista perustaa.

Lopuksi: unennäkö ON havainnonkaltainen tajunnantila!

Unennäön havainnonkaltaisuus saa empiirisestä unitutkimuksesta varsin vahvaa puoltavaa näyttöä. Se on johtanut unitutkimuksessa unennäön uuteen määritelmään ja uusiin teorioihin, joissa unennäkö on aivojen sisäinen simulaatio valvehavaintomaailmasta ja maailmassa olemisesta. Tällä näkemyksellä on (tai ainakin tulisi olla) seurauksia kaikille teorioille tajunnasta. Varsinkin eksternalistiset teoriat mielestä ovat vaikeuksissa, sillä niiden fundamentaaliset taustaoletukset mielen luonteesta näyttäisivät sulkevan pois puhtaasti aivojen sisällä konstituoidut tajunnanilmiöt.

Voimme lopettaa tämän tarkastelun siihen, mistä aloitimmekin. Shakespeare oli oikeassa: unennäkö, unimaailmamme, on fundamentaaliselta

luonteeltaan ihan samaa fenomenaalista tajuntaa kuin tajunnallinen havainto-maailmamme valveilla. Ja hän puki tämän ajatuksen sanoiksi upeammin kuin kukaan muu:

Sama kude on meissä, kuin mist' unennäkö punottu on...

Turun yliopisto

Kirjallisuus

Dennett, D. C. (1976). "Are Dreams Experiences?", *Philosophical Review* 73, 151–171.

Dennett D. C. (1991). *Consciousness Explained*. Boston: Little, Brown.

Descartes, R. (2002 [1641]). *Teokset II.* Helsinki: Gaudeamus.

Domhoff, G. W. (1996). *Finding meaning in dreams. A quantitative approach*. New York: Plenum.

Domhoff, G. W. (2007). "Realistic simulation and bizarreness in dream content: past findings and suggestions for future research", teoksessa D. Barrett & P. McNamara (toim.), *The New Science of Dreaming* (Vol. 2). Westport, CT: Praeger, 1–27.

Foulkes, D. (1985). *Dreaming: a cognitive-psychological analysis*. Hillsdale, NJ, Lawrence Erlbaum.

Hobson, J. A. (2009). "REM sleep and dreaming: towards a theory of protoconsciousness", *Nature Reviews Neuroscience* 11, 803–813.

Hobson, J. A. (2011). *Dream Life*. Cambridge, MA: MIT Press.

Horikawa, T., Tamaki, M., Miyawaki, Y., Kamitani, Y. (2013). "Neural Decoding of Visual Imagery During Sleep", *Science* 340, 639–642.

Malcolm, N. (1959). *Dreaming*. London: Routledge & Kegan Paul.

Metzinger, T. (2003). *Being No One*. Cambridge, MA: MIT Press.

Metzinger, T. (2013). "Why are dreams interesting for philosophers? The example of minimal phenomenal selfhood, plus an agenda for future research", *Front Psychol*. 4, 746.

Noë, A. (2009). *Out of Our Heads*. New York: Hill & Wang.

Rechtschaffen, A., & Foulkes, D. (1965). "Effect of visual stimuli on dream content", *Perceptual and Motor Skills* 20, 1149–1160.

Rechtschaffen, A., & Buchignani, C. (1992). "The visual appearance of dreams", teoksessa J. S. Antrobus & M. Bertini (toim.), *The Neuropsychology of Sleep and Dreaming*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum, 143–155.

Revonsuo, A. (1993). "Is There a Ghost in the Cognitive Machinery?", *Philosophical Psychology* 6, 387-405.

Revonsuo, A. & Salmivalli, C. (1995). "A Content Analysis of Bizarre Elements in Dreams", *Dreaming* 5 (3), 169–187.

Revonsuo, A. (1995). "Consciousness, Dreams, and Virtual Realities", *Philosophical Psychology* 8, 35–58.

Revonsuo, A. (2000). "The Reinterpretation of Dreams: An evolutionary hypothesis of the function of dreaming", *Behavioral and Brain Sciences* 23 (6), 877-–901.

Revonsuo, A. (2006). *Inner Presence. Consciousness as a Biological Phenomenon*. Cambridge, MA: MIT Press.

Revonsuo, A. (2010). *Consciousness, The Science of Subjectivity*. London: Routledge, Psychology Press.

Revonsuo, A. (2015). "Hard to See the Problem?", *Journal of Consciousness Studies* 22 (3–4), 52–67.

Revonsuo, A. (painossa). "Biological Naturalism and Biological Realism", teoksessa R. Gennaro (toim.), *Routledge Handbook of Consciousness*. London: Routledge.

Revonsuo, A., Tuominen, J., & Valli, K. (2016a). "The Avatars in the Machine: Dreaming as a Simulation of Social Reality", teoksessa T. Metzinger & J. Windt (toim.), *Open MIND: Philosophy and the Mind Sciences in the 21st Century*. Vol. 2. Cambridge, MA: MIT Press, 1295–1322.

Revonsuo, A., Tuominen, J., & Valli, K. (2016b). "The Simulation Theories of Dreaming: How to Make Theoretical Progress in Dream Science", teoksessa T. Metzinger T & J. Windt (toim.), *Open MIND: Philosophy and the Mind Sciences in the 21st Century*. Vol. 2. Cambridge, MA: MIT Press, 1341–1348.

Saurat, M.T., Agbakou, M., Attigui, P., Golmard, J.L., Arnulf, I. (2011). "Walking dreams in congenital and acquired paraplegia", *Consciousness and Cognition* 20 (4), 1425–1432.

Voss, U., Tuin, I., Schermelleh-Engel, K., Hobson, A. (2011). "Waking and dreaming: related but structurally independent. Dream reports of congenitally paraplegic and deaf-mute persons", *Consciousness and Cognition* 20 (3), 673-687.

Windt, J. (2015). *Dreaming: A Conceptual Framework for Philosophy of Mind and Empirical Research.* Cambridge, MA: MIT Press.

Windt, J. (2010). "The immersive spatiotemporal hallucination model of dreaming", *Phenomenology and Cognitive Science* 9, 295–316.

Windt, J. & Metzinger, T. (2007). "The philosophy of dreaming and self-consciousness: What happens to the experiential subject during the dream state?", teoksessa D. Barrett & P. McNamara (toim.), *The New Science of Dreaming* (Vol. 3). Westport, CT: Praeger, 193–247.

Zadra, A. L., Nielsen, T. A., Germain, A., Lavigne, G., & Donderi, D. C. (1998). "Pain in dreams", *Pain Research and Management* 3 (3), 155–161.

Reports from the Department
of Philosophy

University of Turku
COIMBRA GROUP

ISSN 1457-9332
ISBN 978-951-29-7135-0 (Painettu)
ISBN 978-951-29-7136-7 (Sähköinen)
Painosalama Oy – Turku, Finland 2018