

Reports from the Department of Philosophy  
Vol. 25

# Ymmärrys

*Toimittaneet*

Valtteri Viljanen  
Helena Siipi  
Matti Sintonen

University of Turku

Copyright © 2012 Kirjoittajat

SARJAN TOIMITTAJAT:

Olli Koistinen

Juha Räikkä

Käyttäytymistieteiden ja filosofian laitos  
20014 Turun yliopisto

ISSN 1457-9332

ISBN 978-951-29-5004-1 (painettu)

ISBN 978-951-29-5005-8 (PDF)

Uniprint Oy – Turku, 2012

## SISÄLLYS

ILKKA NIINILUOTO: Avaussanat .....	1
------------------------------------	---

### I YMMÄRRYS FILOSOFIAN HISTORIASSA

EERO SALMENKIVI: Platonin <i>episteme</i> ymmärtämisenä ja tietona .....	7
JUHANI PIETARINEN: Ymmärrys aktiivisena voimana Aristoteleella .....	13
MIIRA TUOMINEN: Aristoteles ymmärryksen onnellisuutta lisäävästä vaikutuksesta ....	25
TAPIO PUOLIMATKA: Inhimillisen ymmärryksen ehdot Augustinuksen mukaan .....	37
MATTI TANELI: Ymmärrystä etsivä usko – Anselmista Wittgensteiniin .....	47
LILLI ALANEN: Förstående och aktivitet som en form av tänkande i Spinozas <i>Etiken</i> .....	55
JANI HAKKARAINEN: Humen teoria avaruuden ymmärtämisestä .....	67
KREETA RANKI: G. F. Meier eläinten ymmärryksestä .....	76
TONI KANNISTO: Kant ja ymmärryksen (tasan) 12 kategoriaa .....	83
ARI KORHONEN: Esimerkki, kuva ja skeema: Kant filosofisen esityksen selkeydestä ..	95
HEMMO LAIHO: Diskursiivinen ymmärrys .....	106
JUSSI SAARINEN: Kantin ymmärryksen kategoriat ja niiden toimimisen ehdot .....	112
ILMARI JAUHIAINEN: Ymmärrys metodin alkupisteenä Hegelin filosofiassa .....	122

### II YMMÄRTÄMINEN TIETEISSÄ

MARJA-LIISA KAKKURI-KNUUTTILA: Ymmärtäminen kaunokirjallisuudessa ja yhteiskuntatieteissä .....	137
ILKKA NIINILUOTO: Merkitys ja ymmärtäminen .....	159
PANU RAATIKAINEN: Selittäminen ja ymmärtäminen. Nyt .....	166
KARI VÄYRYNEN: Kontrafaktuaalisuus ja modaaliset kentät historiallisessa ymmärtämisessä .....	174
MARKUS PANTSAR: Missä vaiheessa matemaattinen ymmärrys syntyy? Kohti empiirisesti pätevää matematiikan filosofiaa .....	185
INKERI KOSKINEN: Ymmärtäminen tämän päivän alkuperäiskansatutkimuksessa ....	196
HENRI PETERSSON: Metafilosofia ja filosofian itseymmärrys .....	202

### III YMMÄRRYS, KIELI JA TIETO

TIMO VUORIO: Davidson ja 'käsitteellisen skeeman' kritiikki .....	215
RAUNO HUTTUNEN: Gadamerin dialoginen ymmärrys versus Habermasin ideologiakriittinen ymmärrys.....	225
HANNE APPELQVIST: Ymmärrys ja säännöt: Wittgensteinista, jazzista ja normatiivisuudesta.....	237
LAURI JÄRVILEHTO: C. I. Lewisin intensionaalinen semantiikka kielellisen ymmärryksen analyysina .....	244
VILJO K. MARTIKAINEN: Ymmärryksen ymmärrys. Ymmärrys tieteellisen mentaalisen realismin näkökulmasta.....	252
ALMA KORKKO: G. E. Moore ja tiedon kohde .....	260
LEENA KAKKORI: Ymmärtäminen ontologisena kysymyksenä Heideggerin <i>Olemisessa ja ajassa</i> .....	270
JOOSE JÄRVENKYLÄ: Onko Maryn uusi ymmärrys hiljaista tietoa? .....	280
OLLI LAGERSPETZ: Miltä ananas maistuu? Kokemuksen kuvaamisesta .....	288

### IV ITSEN JA MUIDEN YMMÄRTÄMINEN

ARTO SIITONEN: Ymmärryksestä ymmärtäväisyyteen.....	299
HANNA MERETOJA: Ymmärryskäsitteet ja toisen kohtaamisen ongelma.....	307
TOMI KOKKONEN: Arkipsykologia oman ja muiden toiminnan ymmärtämisessä .....	319
ARTO LAITINEN: Onko toisten ihmisten ymmärtäminen normatiivista ymmärtämistä? .....	330
SAMI PIHLSTRÖM: Pahuuden ymmärtämisestä .....	340
YLVA GUSTAFSSON: Reflektioner kring empati, förståelse och samtal.....	347
JOONA TAIPALE: Husserl ja Freud toisten ymmärtämisestä.....	353
JUSSI KOTKAVIRTA: Yli ymmärryksen: psykoanalyysi ja toisen ymmärtämisen rajat ..	362
TERO VAAJA: Toiset mielet ja solipsismi: Wittgenstein ja P. F. Strawson .....	372
SANNA TIRKKONEN: Itseymmärrys ja sosiaalinen Michel Foucault'n etiikassa .....	380

## AVAUSSANAT

Ilkka Niiniluoto

Suomen Filosofinen Yhdistys on järjestänyt jo vuodesta 1980 lähtien yhden sanan kollokvioita, joissa on yritetty filosofisesti ymmärtää inhimilliseen ajatteluun ja toimintaan liittyviä avainkäsitteitä. Vaikka kohteina ovat olleet mm. totuus, tieto, taito, merkitys, järki ja kokemus, emme ole aikaisemmin ymmärtäneet valita aiheeksi ymmärrystä. Kun vuoden 2011 kollokvion järjestelyvuorossa olevat turkulaiset antoivat ymmärtää, että tämä olisi mainio pohdiskelun kohde viisauden ystäville, on ymmärrettävää, että täydessä ymmärryksessä toimiva yhdistyksen hallitus suostui ehdotukseen. Teema onkin herättänyt miltei käsittämättömän suurta innostusta. Kollokvion järjestelytoimikuntaan ovat kuuluneet dosentti Helena Siipi, professori Matti Sintonen ja dosentti Valter Viiljanen, jotka ovat hyvässä yhteisymmärryksessä sisällyttäneet ohjelmaan ennätyskellisesti 64 esitelmaa.

•

Ymmärrys on jälleen kerran esimerkki arkikielessä käytettävästä termistä, jonka monet filosofian koulukunnat ovat omaksuneet oppisanastoonsa. Monissa kielissä on myös tapahtunut siirtymiä sanojen alkuperäisestä konkreettisesta yhteydestä abstraktiin merkitykseen. Siten esimerkiksi suomen 'käsittää' – aivan kuten saksan 'begreifen', ruotsin 'begripa' ja englannin 'grasp' – on merkitykseltään laajentunut kädellä tarttumisesta jonkin asian henkiseen kiinniottamiseen. Samalla tavoin englannissa henkistä käsittämistä ilmaistaan verbillä 'comprehend', jossa prehensio tarkoittaa tarttumista. Esimerkiksi kouluissa kuullunymmärryskoe on 'listening comprehension'. Ranskan vastine on 'comprendre'.

Suomen kielessä verbi 'ymmärtää' on alun perin tarkoittanut ympäri kiertämistä ja kulkemista, ympärillä häärimistä ja myös palvelemista. Kirjakieleen se tuli 1500-luvulla tarkoittamaan jonkin asian ympäröimistä ajatuksen voimalla eli tajuamista,

käsittämistä ja henkistä haltuunottoa. Samaa kantaa ovat sanat ’ymmyrkäinen’ ja ’ymmällään’, kun taas substantiivi ’ympyrä’ tunnetaan vasta vuodelta 1835. Suomen ymmärtämistä etymologisesti lähinnä vastaavat termit englannissa ovat latinan termiin ’circus’ (ympyrä) pohjautuvat ’circumscribe’ (rajoittaa, rajata, määrittää) ja ’circumspect’ (varovainen, kaiken huomioonottava). Sen sijaan ’understanding’ merkitsee sananmukaisesti alla seisomista. Vastaavasti saksan ’verstehen’ ja ruotsin ’förstå’ viittaavat edellä tai edessä seisomiseen, kun taas ’vorstehen’ on jonkin asian tai tilanteen hallitsemista ja johtamista.

•

Inhimillistä ajattelua refleктоineet kreikkalaiset filosofit tekivät käsitteellisiä erotteluja, joita jälkimaailman oppineet ovat laajalti seuranneet. Platonin määritelmän mukaisesti tiedolla (kr. *episteme*) tarkoitetaan hyvinperusteltuja tosia uskomuksia, mutta *Theaitetos*-dialogin luonnehdinta ”tieto on samaa kuin oikea käsitys yhdessä selityksen kanssa” (201d) on saanut antiikin tutkijoita miettimään, olisiko *episteme* sittenkin käännettävä sanalla ’ymmärrys’. Aristoteles erottikin käsitteet ’tietää että’ ja ’tietää miksi’, joista jälkimmäiseen liittyy selitys ja sen kautta jonkin ilmiön tieteellinen ymmärtäminen. Aristoteles myös tunnisti ihmismielen osana henkistä katselua tai tarkastelua (kr. *theoria*) harjoittavan järjen (kr. *nous*). Järkiselun suorittama ajattelu (kr. *noesis*) on erotettava alempien sielunosien kyvyistä, kuten aistihavainto, tunteet ja kuvittelu. Järjen käyttö edellyttää käsitteitä eli kategorioita ja niistä muodostettuja arvostelmia, joiden välisten suhteiden nojalla voidaan suorittaa päättelyä. Latinan termit näille sielunkyvyille ja toiminnoille olivat *intellectus* ja *ratio*. Englannin vastaava termi *reason* tarkoittaa järkeä, perustetta ja päättelyä.

Suomen kirjakeleessä on Agricolasta lähtien käytetty sanan ’ymmärrys’ ohella termejä ’äly’ ja ’järki’, joista jälkimmäinen on alunperin merkinnyt riviä ja järjestystä.

Brittiläiset empiristifilosofit käyttivät sanaa ’understanding’ yleisterminä viittaamaan ihmismieleen ja sen toimintoihin, kuten John Locken *An Essay Concerning Human Understanding* (1689) ja David Humen *An Enquiry Concerning Human Understanding* (1748) osoittavat. Vaikutusvaltaista käännettä merkitsi Immanuel Kantin kriittinen filosofia, jossa ihmismielen kykyinä erotetaan ymmärrys (*Verstand*), arvostelukyky (*Urteilskraft*) ja järki (*Vernunft*). Kantille aika ja avaruus ovat havainnon muotoja, kun taas ymmärrys soveltaa kokemuksen aineistoon ”puhtaita käsitteitä” eli kategorioita, jotka koskevat kvantiteettia, kvaliteettia, relaatiota ja modaliteettia. Perinteiseen tapaan ymmärrys tekee mahdolliseksi arvostelmien muodostamisen ja sen myötä järjen harjoittaman päättelyn, mutta Kantille ymmärrys antaa myös perustan synteettis-apiorisille arvostelmille, sillä se säätää ilmiömaailmassa pätevät luonnonlait, kuten kausaalisuhteet. Sen sijaan järjen houkutus soveltaa kategorioita

suoraan kokemuksesta riippumattomaan intelligiibeliiin maailmaan johtaa antinomi-oihin ja vääranlaiseen metafysiikkaan.

Suomenkielisessä psykologian oppikirjassaan (*Sielutieteen oppikirja*, 1884, 4. p. 1925) Thiodolf Rein seurasi Kantia erottamalla ymmärryksen ja järjen, mutta hän ei pitänyt niitä eri sielunkykyinä, vaan ajattelun soveltamisena eri kohteisiin: ymmärrys on lähempänä välitöntä kokemusta ja käytännöllisen elämän tarpeita kuin korkealentoi-sempi järki.

Erityisesti luonnontieteiden filosofiassa tärkeän aseman saavuttanut tieteellinen realismi argumentoi Kantia vastaan, että ihmismielestä riippumaton todellisuus on tieteen avulla ymmärrettävissä ainakin siinä määrin kuin sen tosiseikkoja ja lainalaisuuksia voidaan tieteellisesti selittää. Tieteellistä ymmärrystä antava selittäminen (engl. *explanation*) perustuu tämän mallin mukaisesti maailmaa koskeviin yhtenäisiin teorioihin, jotka vastaavat miksi-kysymyksiin viittaamalla kausaaliisiin tai muihin lakeihin.

Toisenlaista ymmärtämisen käsitettä on kehitetty humanististen tieteiden tulkintaopin eli hermeneutiikan piirissä. Tyypillisenä esimerkkinä on arkielämästä tuttu ongelma omaan tai vieraaseen kieleen kuuluvan ilmauksen tulkinnasta: ymmärrämme kielellisen ilmauksen jos saamme selville tai tajuamme sen merkityksen. Ymmärtämisessä saattaa olla kyse puheen tai luetun tekstin sisällön käsittämisestä tai inhimillisen käyttäytymisen tulkinnasta sen motiivien kautta. Näin tulkintaongelma voidaan yleistää filologiasta kaikkiin tieteenaloihin, joissa tulkitaan kirjoituksia ja dokumentteja, taideteoksia ja oppijärjestelmiä, eleitä ja ilmeitä, tekoja ja toimintaa. Wilhelm Dilthey rakensi 1800-luvun lopulla hermeneuttisesta tulkintaopista yleisen perustan ”elämän ilmauksia” tutkiville ”hengentieteille”.

Tulkinnan kautta saatavan ymmärryksen (*Verstehen*) on usein ajateltu edellyttävän tekijän tai toimijan sisäiseen kokemukseen eläytymistä empatian (*Einfühlung*) avulla, mutta ymmärtävää menetelmää on pidetty myös erikoistapauksena tulkintahypoteesien asettamisesta ja testaamisesta. Onkin tärkeää erottaa tutkimuskohteina olevien tekijöiden toiminnalleen antamat merkitykset, kohteissa piilevät eietiedostetut merkitykset ja kohteiden merkitykset tutkijalle ja hänen ajalleen. Näiden erottelujen pohjalta ymmärtämiselle voidaan monissa tapauksissa asettaa totuusehtoja, jolloin on myös mahdollista puhua väärinymmärtämisestä.

Martin Heideggerin fenomenologiaan pohjautuvassa ajattelussa ymmärtämisen kohteena ei ole jokin erityinen toiminta vaan inhimillinen oleminen: ”Ymmärtäminen on Daseinin itsensä omimman olemiskyvyn eksistentiaalista olemista” (*Oleminen ja aika*, § 31). Martin Kusch teoksessaan *Ymmärtämisen haaste* (1986) suomentaa tämän mahtipontisen ajatuksen siten, että ”olemisen-osaaminen” tarkoittaa kykyä valita oma elämänprojekti.

Ludwig Wittgensteinin myöhäisfilosofian virittämää keskustelua tulkinnasta ja ymmärtämisestä on kutsuttu analyttiseksi hermeneutiikaksi. Georg Henrik von

Wrightin tasan 40 vuotta sitten ilmestynyt teos *Explanation and Understanding* (1971) on tämän alan yhä ajankohtainen klassikko. Von Wrightin mukaan ymmärtäminen poikkeaa olennaisella tavalla kausaalisesta selittämisestä, koska siinä on viitattava toimivan henkilön uskomuksiin ja arvostuksiin praktisen päättelyn kaavion mukaisesti.

Analyttiset kielifilosofit ovat myös kiinnostuneet ymmärtämisen ongelmasta osana kielellisen merkityksen teoriaa. Samoja kysymyksiä merkeistä ja niiden avulla tapahtuvasta kommunikaatiosta ovat yleisessä muodossa tarkasteltu retoriikassa, semiotiikassa ja tiedotusopissa. Erityisen kiinnostuksen kohteena ovat olleet ymmärtämisen esteet, kuten asian monimutkaisuus tai obskuurien eli ”hämärien” (lat. *obscurus* = pimeä) viestien epäjohdonmukaisuus, epämääräisyys ja monimielisyys.

Tekojen ymmärtämisellä tarkoitetaan arkikielessä joskus suvaitsevaa ymmärtäväisyyttä, johon liittyy myönteinen kannanotto jotain toimintaa kohtaan. Kuitenkin tuomioistuimien antamat rangaistukset aikomuksellisista rikoksista osoittavat, että teon ymmärtäminen ja selittäminen motiivien avulla ei kaikissa tapauksissa edellytä sen moraalista hyväksymistä.

•

Ymmärryksen käsite läpäisee arkielämäämme liittyviä toimintoja ja niihin kohdistuvia tieteenaloja. Intellektuellit eli älyköt joskus ylpeilevät sillä, että heidän ajatuksensa menevät tavalliselta yleisöltä yli hilseen eli yli ymmärryksen, mikä kuitenkin antaa aiheen epäillä heidän itseymmärrystään. Filosofit ovatkin monin tavoin vastanneet haasteeseen ”Äly hoi, ymmärrys älä jätä!”. Wittgensteinin *Tractatus*-teoksen mukaan ”kaikki ilmaistaivissa oleva voidaan ilmaista selvästi” (4.116). Vaikka tässä selkokielisyyden julistuksessa saattaa olla annos ymmärrettävää lioittelua, juuri filosofeilla on erityinen haaste tehdä ymmärtäminen ymmärrettäväksi. Uskon, että tämä tavoite ymmärryksen henkisestä ympäröimisestä toteutuu Ymmärrys-kollokviossa. Näinhän sen vanhat suomalaisetkin sananlaskijat lausuvat: ”Ympäri käydään, yhteen tullaan.”



I

YMMÄRRYS FILOSOFIAN HISTORIASSA



## PLATONIN EPISTĒMĒ YMMÄRTÄMISENÄ JA TIETONA

Eero Salmenkivi

Platonin sanotaan usein kehittäneen niin sanotun klassisen tiedonmääritelmän, jonka mukaan tieto on tosi, oikeutettu uskomus. Määritelmän ytimessä on tiedon ja toden uskomuksen välinen erottelu, joka jäsentyy siten, että tieto muodostaa tosien uskomusten osajoukon. On epäselvää, kannattaako Platon kaikissa dialogeissa tällaista jäsenystä.<sup>1</sup> Tämänkaltainen määritelmä on kuitenkin selvä dialogeissa *Menon* (”tieto koostuu tosista uskomuksista, jotka joku on sitonut yhteen perusteita koskevalla päätelmällä [*aitias logismō*]”, 98a) ja *Theaitetos* (”tieto on tosi uskomus yhdessä selityksen [*logos*] kanssa”, 201c–d).

Toisaalta filosofian historian tutkimuksen piirissä on varsin yleinen käsitys, että Platonin (ja Aristoteleen) *epistēmētā* koskevat tutkimukset eivät liittyneet tieto-oppiin sanan nykyisenkaltaisessa merkityksessä, jonka usein ajatellaan syntyneen hellenistisen filosofian piirissä.<sup>2</sup> Yksi olennainen ero on se, että Platon ja Aristoteles painottavat selittämistä eivätkä oikeutusta. Selittämisen voi toki ymmärtää yhdenlaiseksi oikeutukseksi, jolloin ero pienenee.<sup>3</sup> Koska oikeuttamiseen on muitakin tapoja, ero ei kuitenkaan häviä. Toinen edelliseen liittyvä ero on, että Platonia kiinnostaa tieto jostain kohteesta, esim. hyveestä, tai aihepiiristä, esim. lääkintätaidosta, ei tietäksittävistä asiantiloista.

Tietävän subjektin osalta Platon tarkastelee tietoa ensisijaisesti erehtymättömänä kykynä. Tämän kyvyn voi ajatella tuottavan joukon koherentteja käsityksiä tiedettävästä asiasta. Nämä puolestaan muodostavat tietäjän koherentin ja erehtymättömän mielentilan, joka eroaa luulevan henkilön epäkoherentista ja erehtyväisestä mielentilasta (Benson 2000, 205–211). Tästä näkökulmasta nykyaikainen epistemologia on samalla tavoin sirpaleista kuin yksittäisten tekojen moraalista arvoa määrit-

---

<sup>1</sup> Ks. esim. *Valtio* V, 477a–480a.

<sup>2</sup> Ks. esim. Hintikka 1974, 31; Barnes 1980, 204; Woodruff 1990, 61–62.

<sup>3</sup> Näin on tehnyt Gail Fine, ks. esim 1990, 114–115.

televät teorit suhteessa antiikin hyve-etiikkaan. Platonin painotus on asiantunte-  
muksessa, tarkoitus on oppia hallitsemaan kokonaisuus, ei oikeuttaa yksittäisiä  
väittämiä. Olen tässä suhteessa verrannut Platonin epistemologiaa 1900-luvun  
vastineeseensa kiinalaisella sananlaskulla: ”[A]nna miehelle kala niin ruokit hänet  
päiväksi, opeta hänet kalastamaan ja ruokit hänet loppuelämäksi” (Salmenkivi 2010,  
97).

Platonin lähestymistavan hahmottamiseksi on yhdeksi selitykseksi esitetty, että  
hänen ajatuksiaan *epistemestä* ei tulisikaan ymmärtää – melkoisen omituiseksi – filo-  
sofiaksi tiedosta vaan kiinnostavaksi filosofoinniksi ymmärtämisestä (esim. Burnye-  
at 1980, 186; Moline 1981; Nehamas 1994, 241). Aristoteleen yhteydessä *epistēmē*  
usein käännetään tieteelliseksi tiedoksi, mutta Platonilta puuttuu tämän käännökseen  
edellyttämä johdonmukaisuus terminologiassa ja menetelmässä. Siten ehdotuksella  
Platonin *epistēmēn* käsittämisestä ymmärtämiseksi on monia viehättäviä puolia. Se  
voi esimerkiksi selittää, miksi tieto on Platonille niin henkilökohtaista, miksi sen  
siirtäminen ihmiseltä toiselle on niin äärimmäisen hankalaa, miksi *epistemeseen* aina  
liittyy selitys ja miksi *epistēmē* näyttää äärimmäisen kokonaisvaltaiselta.<sup>4</sup>

Jos kysytään, onko Platonin käsite *epistēmē* tietoa vai ymmärtämistä, pitää olla  
jokin käsitys siitä, mitä näillä käsitteillä kysymyksessä tarkoitetaan. Tiedon ’työmää-  
ritelmänä’ käytän edellä mainittua määritelmää tiedosta totena, oikeutettuna usko-  
muksena, vaikka se ei tietenkään ole mikään (edes analyttisen) nykyfilosofian yh-  
teinen käsitys.<sup>5</sup> Ymmärtämisen määrittelemisen edes tällaisella yleisesityksen tasolla  
on ongelmallista.<sup>6</sup> Käyttökelpoisena lähtökohtana käytän Bernt Östermanin (2001)  
määritelmää ymmärtämisestä kykyä nähdä ymmärtämisen kohde koherenttina  
kokonaisuutena tai suhteuttaa se koherenttiin kokonaisuuteen.

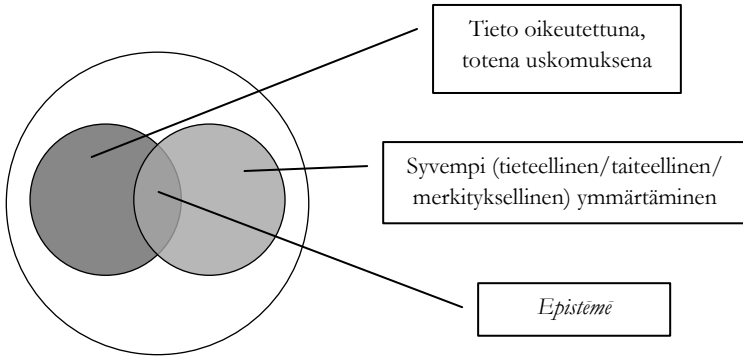
Georg Henrik von Wright (1998) on esittänyt, että tieto ja ymmärtäminen ovat  
intellektuaalisen kulttuurin kaksi komponenttia, edellinen kysyy ”miten on” ja jäl-  
kimmäinen ”mitä tarkoittaa”. Von Wrightin mukaan edellinen on ylikorostunut ja  
tätä huolta merkityskomponentin aliedustuksesta nykyisessä informaatiovirrassa  
ovat jakaneet mm. Pihlström (2010) ja Kuusela (2010). ”Miten on” -kysymyksen  
ytimessä on totuus ja ”mitä tarkoittaa” -kysymyksen ytimessä merkitys. Jos vastak-  
kainasetteluksi asettuu merkityksellisyys ja totuus on vaikea kuvitella, että edellinen  
olisi Platonille tärkeämpää kuin jälkimmäinen.<sup>7</sup> Itse asiassa totuus on juuri *epistēmēn*  
tunnusmerkki (esim. *Gorgias* 454d; *Theaetetus* 152c, 186d). Platon haluaa sekä totuu-  
den että merkityksen – sekä tiedon että ymmärtämisen. Kaaviona *epistēmē* voidaan  
siten käsittää tiedon ja ymmärtämisen leikkauksena.

<sup>4</sup> Ks. Salmenkivi 2010, 83–88.

<sup>5</sup> Ks. esim. Gettier 1963.

<sup>6</sup> Ks. esim. Benson 2000, 212, n83.

<sup>7</sup> Ks. esim. *Valtio* VI, 490a, c.



*Epistēmē* siis vaatii Platonilla sekä tietoa että ymmärtämistä. Julia Annas (1981, 242–244) on perustellut tätä yhdistelmää sillä, että *epistēmen* täytyy olla 1) systemaattista ja 2) suhteessa hyvään. Platon ei hyväksy selityksiä – eikä siten *epistēmēä* – joka ei viittaa hyvään. *Faidonissa* Platonin Sokrates kritisoi esisokraattista mekanistista selittämistä muun muassa tästä puutteesta. Mikäli selityksessä ei viitata hyvään, koko selittämisen luonne jää hämäräksi. Esimerkiksi toisaalta samat perusteet tuottavat päinvastaisen tuloksen, kuten silloin kun toinen on päätä pidempi ja toinen päätä lyhyempi (*Faidon* 96d–e); toisaalta päinvastaiset selitykset aiheuttavat samoja tuloksia, kuten sekä puolittaminen että toisen samanlaisen lisääminen tuottaa yhdestä kaksi (*Faidon* 97a–b).

Tällaisten selitysten sijaan Sokrates *Faidonissa* alkaa etsiä teleologista selitysmallia, jota kuvitteli Anaksagoraan kannattavan, kun hän perusti selityksensä järkeen. ”[J]ärki on kaiken aiheuttaja, ja [...] saattaa kaiken järjestykseen ja [...] parhain päin. Jos siis halutaan tietää, mikä aiheuttaa minkin olion syntymisen, häviämisen tai olemassaolon, on otettava selville, millainen olotila, toiminta tai tapahtuma on millekin paras” (*Faidon* 97c). Sokrates kuitenkin pettyi. Anaksagoraskin selitti kosmosta mekanistisesti, mikä Sokrateen mukaan oli samaa kuin jos hänen sanottaisiin jääneen vankilaan istumaan jalat koukussa siksi, että hänen luunsa ja jänteensä mahdollistavat tämän eikä siksi, että hän päätti jäädä (*Faidon* 98b–99a):

Jos joku sanoisi, että ilman kaikkea tätä, luita, jänteitä ja muuta sellaista en pystyisi tekemään sitä mitä pidän oikeana, hän puhuisi kyllä totta; olisi kuitenkin hyvin pintapuolista väittää näiden olevan syy siihen, että toimin kuten toimin [...]. Joka näin väittää, ei pysty näkemään eroa kahden asian välillä: toinen on todellinen syy ja toinen se mitä ilman syy ei voisi olla syy. (*Faidon* 99a–b.)

*Faidonissa* Sokrates ei sano pystyvänsä tällaiseen selittämiseen hyvästä käsin, vaan hän valitsee toissijaisen lähestymistavan<sup>8</sup> – hypoteettisen menetelmän, jonka ensimmäisenä hypoteesina on ideoiden olemassaolo. *Timaioksessa* Platon ottaa todellisuuden teleologisen selittämisen haasteen vastaan, mutta joutuu käyttämään järjellisen hyvän lisäksi selityspusteena välttämättömyyttä.<sup>9</sup>

Teleologisen selittämisen taustalla Platonilla on ajatus Hyvän ideasta.<sup>10</sup> En pyri esittämään mitään erityistä tulkintaa valtavan kirjallisuuden synnyttäneestä Platonin hyvää koskevasta ajattelusta, jota esimerkiksi Gerasimos Santas (2000, 275) on kutsunut Platonin filosofian keskiöksi (”centerpiece”).<sup>11</sup> Teleologisen selittämisen kannalta riittää ns. minimalistinen tulkinta, vaikka se aurinkovertauksen (*Valtio* VI, 507a–509c) valossa on riittämätön kokonaistulkintana Hyvän ideasta.<sup>12</sup> Minimalistisen tulkinnan ytimessä on ajatus, että hyvällä on erityinen käsitteellinen rooli selittämisessä. Hyvä on käsitteellisesti kattava vastaus kysymykseen, miksi järkevä kokonaisuus on sellainen kuin se on, sillä vaikka aina voidaan kysyä perusteluita jonkin asian hyvyydelle, ei voida samalla tavoin kysyä, miksi asian pitäisi olla hyvä.

Jos tämä pitää paikkansa, saattaa von Wrightin ja muiden huoli ymmärtämisen puutteesta tiedon ja ymmärtämisen suhteessa ehkä olla osittain vanhentunut uutena uljaana innovaatioiden aikana (”innovointi on jokaisen oikeus ja velvollisuus”, Välikangas 2011). Se, mikä on muuttunut, on hyvä. Nykyaikaisessa tietoa tuotteistavassa innovaatioyhteiskunnassa aito tieto sisältää hyvään (ja siten eräässä mielessä ’ymmärtämiseen’) liittyvän elementin. Tämä perimmäinen hyvä on lisäarvon tuottaminen. Mikään tieto ei ole täyttä ellei sitä voida tuotteistaa innovaatioiksi ja siten tuottaa lisäarvoa eli taloudellista hyvää.

Tietämisen ja ymmärtämisen muuntaminen innovaatioksi merkitseekin siten eräänlaista paluuta *epistēmeseen*, joka yhdistää tiedon ja ’ymmärtämisen’ – sillä täsmennyksellä, että ’ymmärtämisen’ tuottama hyvä on taloudellista ja tieto sisältää ymmärtävän elementin vain ja ainoastaan, jos se on tuotteistettavissa innovaatioksi. Koherentiksi kokonaisuudeksi käsittämisen sijaan ’ymmärtämisen’ määreeksi on siis tullut tuotteistettavuus, jolla on asianmukainen suhde ’hyvään’.

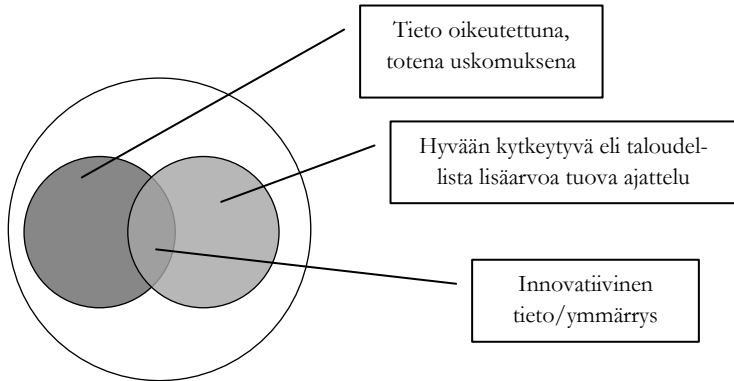
<sup>8</sup> *Deuteros plus*, Itkonen-Kailan suomennoksessa ”uusi retki”.

<sup>9</sup> Ks. esim. Lennox 1985; Strange 2000.

<sup>10</sup> Ks. *Valtio* VI, 505a–.

<sup>11</sup> Vaikkakin voi olla, kuten Simo Knuutila esitti keskustelussa, että lähestymistapani ja siten ehkä myös innovaatioita koskeva ”loppukevennykseni” vaatisi jonkinlaisen vastauksen Aristoteleen *Nikomakhoksen etiikassa* (I, 6) esittämään kritiikkiin.

<sup>12</sup> Ks. esim. Ferber 2000.



Helsingin yliopisto

### Kirjallisuus

- Annas, Julia (1981), *An Introduction to Plato's Republic*, Clarendon Press, Oxford.
- Aristoteles (1989), *Nikomakhoksen etiikka, Teokset VII*, Simo Knuutila (suom.), Gaudeamus, Helsinki.
- Barnes, Jonathan (1980), "Socrates and the Jury: Paradoxes in Plato's Distinction Between Knowledge and True Belief?", *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume LIV*, 193–206.
- Benson, Hugh H. (2000), *Socratic Wisdom: The Model of Knowledge in Plato's Early Dialogues*, Oxford University Press, Oxford.
- Burnyeat, Myles F. (1980), "Socrates and the Jury: Paradoxes in Plato's Distinction Between Knowledge and True Belief?", *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume LIV*, 173–191.
- Ferber, Rafael (2000), "The Absolute Good and the Human Goods", teoksessa Giovanni Reale & Samuel Scolnicov (toim.) *New Images of Plato: Dialogues on the Idea of the Good*, Academia Verlag, Sankt Augustin.
- Fine, Gail (1990), "Knowledge and Belief in *Republic V–VII*", teoksessa Stephen Everson (toim.), *Epistemology: Companions to Ancient Thought, Vol. 1*, Cambridge University Press, Cambridge, 85–115.
- Gettier, Edmund (1963), "Is Justified True Belief Knowledge?", *Analysis* 26, 121–123.
- Hintikka, Jaakko (1974), *Knowledge and the Known: Historical perspectives in Epistemology*, Reidel, Dordrecht.

- Kuusela, Antti (2010), *Non-reductive Physicalism, Irreducibility of the Mental and the Problem of Mental Causation: A Study of Donald Davidson's and Georg Henrik von Wright's Positions in the Philosophy of Mind*, Yliopistopaino, Helsinki.
- Lennox, James (1985), "Plato's Unnatural Teleology", teoksessa Dominic O'Meara (toim.), *Platonic Investigations*, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 195–218.
- Moline, Jon (1981), *Plato's Theory of Understanding*, University of Wisconsin Press, Madison.
- Nehamas, Alexander (1994), "Meno's Paradox and Socrates as a Teacher", teoksessa Jane M. Day (toim.), *Plato's Meno in Focus*, Routledge, London, 221–248.
- Pihlström, Sami (2010), *Elämän ongelma: filosofian eettinen ydin, niin & näin*, Tampere.
- Platon (1995), *Opera*; Tomvs I, Recognoverunt breviqve adnotatione critica instrvxerunt, E. A. Duke, W. F. Hicken, W. S. M. Nicoll, D. B. Robinson et J. C. G. Strachan, Oxford Classical Texts, Oxford University Press, Oxford; (1901–1907) Tomvs II–IV, Recognovit breviqve adnotatione critica instrvxit Ioannes Burnet, Oxford Classical Texts, E Typographeo Clarendoniano, Oxonii.
- (1979) *Faidon*, Marja Itkonen-Kaila (suom.), teoksessa Platon, *Teokset III*, Helsinki, Otava. = *Faidon*
- Salmenkivi, Eero (2010), *Knowledge through Discussion: An Interpretation of Epistemology in Plato's Meno*, Helsinki University Print, Helsinki.
- Santas, Gerasimos (2000), "The Form of the Good in Plato's *Republic*", teoksessa Gail Fine (toim.), *Plato*, Oxford University Press, Oxford, 249–276.
- Strange, Steven K. (2000), "The Double Explanation in the *Timaeus*", teoksessa Gail Fine (toim.), *Plato*, Oxford University Press, Oxford, 399–417.
- von Wright, Georg Henrik (1998), "Filosofiassa Russell on voittanut Wittgensteinin. Akateemikko Georg Henrik von Wrightin haastattelu", haastattelijoina Oskari Kuusela, Mikko Lahtinen ja Sami Pihlström, *niin & näin* 3/98, 6–12.
- Väläkangas, Liisa (2011), "Innovointi on jokaisen oikeus ja velvollisuus", *Helsingin Sanomat* 27.4.2011, 2.
- Woodruff, Paul (1990), "Plato's Early Theory of Knowledge", teoksessa Stephen Everson (toim.), *Epistemology: Companions to Ancient Thought, vol. 1*, Cambridge University Press, Cambridge, 60–84.
- Österman, Bernt (2001), "Is There General Sense of Understanding?", teoksessa Lars Lundsten, Arto Siitonen & Bernt Österman (toim.), *Communication and Intelligibility, Acta Philosophica Fennica*, Vol. 69, The Philosophical Society of Finland, Helsinki, 27–41.



## YMMÄRRYS AKTIIVISENA VOIMANA ARISTOTELEELLA

Juhani Pietarinen

**E**sitän tulkinnan, jonka mukaan ymmärryksen voi sanoa olevan Aristoteleella aistikokemusta järjestävä voima tai kyky, samaan tapaan kuin Kantin *Verstand*. Sen päämäärä on tuottaa tietoa havaittavan maailman ilmiöistä, sen rakenteesta, ominaisuuksista ja toiminnoista. Jätän tässä sivuun ymmärryksen käytännöllisen päämäärän, oikean toiminnan.

### *Potentiaalinen ja aktuaalinen voima*

Aloitan voiman tai kyvyn (*dynamis*) käsitteestä. *Metafysiikan* IX kirjassa Aristoteles määrittelee voiman muutoksen lähteeksi, ja hän tekee hyvin tärkeän erottelun aktiivisen ja passiivisen voiman kesken (1046a11-13). Aristoteles tarkastelee voiman käsitettä selvittääkseen kahta erilaista 'olemisen' muotoa, potentiaalisuutta ja aktuaalisuutta. Miten hän lopulta ajattelee erottelun liittyvän voiman käsitteeseen, jää jossain määrin hämäräksi. Rakennan oman tulkintani seuraavan ajatuskulun varaan.

Oletetaan (eloton tai elollinen) olio X, jolla on voimaa saada aikaan toisessa oliossa Y jokin vaikutus, tavallisesti jokin muutos Y:ssä: tuli lämmittää voimallaan kiveä, lääkäri tuottaa taidollaan terveyttä potilaaseen. Se edellyttää, että Y:llä on vastaavaa passiivista voimaa olla altis X:n vaikutukselle. Kutsun X:ää *tekijäksi* (agentiksi) ja Y:tä *kokijaksi* (patientiksi). Aristoteleen erottelu potentiaaliseen ja aktuaaliseen perustuu tekijän ja kokijan voimiin, ajatukseen näiden voimien kohtaamisesta. Ennen kohtaamista kysymys on siitä, mitä voimat ja siten tekijä ja kokija ovat potentiaalisesti, ja kohtaamisen jälkeen siitä, mitä ne ovat aktuaalisesti. Tämä lähtökohta avaa seuraavat tavat ymmärtää noita keskeisiä käsitteitä.

Aristoteles liittää potentiaalisuuden yleensä passiiviseen, vastaanottavaan voimaan. Kivi on potentiaalisesti lämmin ennen tullen vaikutusta, pronssi potentiaalisesti patsas ennen veistäjän työtä, naisen kuukautisveri potentiaalisesti ihmisyyksilö

ennen miehen siemenen kohtaamista. On kuitenkin huomattava, että potentiaalisuus koskee myös aktiivista osapuolta. Aristoteles näyttää näet ajattelevan, että aktiivinen voima on potentiaalisesti se tulos, minkä se luontonsa mukaisesti pystyy tuottamaan. Tämä asia vaatii selittämistä.

Aristoteles seuraa ajatusperinnettä, jonka mukaan jokaisella aktiivisella voimalla tai kyvyllä (*dynamis*) on määrätty tehtävä (*ergon*) ja päämäärä (*telos*). Voima toteuttaa tehtävänsä välttämättä ellei mikään estä, siis tuottaa tehtävän mukaisen tuloksen. Kukin voima määritellään ensisijaisesti sen mukaan, mikä sen tehtävä on ja mitä se saa aikaan. Tulen tehtävä on lämmittäminen, ja tuli on potentiaalisesti kiven lämmittäjä – se on potentiaalinen lämmön tuottaja kiveen, siis potentiaalisesti lämpöä kivessä. Lääkäriin tulee parantaa, ja hän voi tuoda taitonsa mukaista terveyttä potilaaseen. Tehtävä määrittelee sen, millaisiin asioihin tekijän voima kohdistuu ja minä suhteen se tuottaa asianmukaisia tuloksia.

Kun sitten aktiivinen ja passiivien voima kohtaavat, molemmat ’aktuaalistuvat’ eli ryhtyvät välittömästi täyttämään tehtävänsä. *Fysiikan* kolmannessa kirjassa sanotaan, että agentin aktuaalisuus (*energeia*) on tekeminen ja patientin kokeminen, ja ”edellisen tulos ja päämäärä on aktio [*poiema*] ja jälkimmäisen passio [*pathos*]” (III.3, 202a23–25).<sup>1</sup> Aktuaalinen tulos, muutos kohteessa, on tekijän kannalta aktio ja kokijan kannalta passio. Tekijän aktiivinen ja kokijan passiivinen voima toimivat samanaikaisesti, ja tuloksena on yksi ja sama muutos, joka toteutuu nimenomaan *kokijassa*. Aristoteles korostaa tätä asiaa erityisesti.<sup>2</sup> Vaikka lopputuloksena syntyvä muutos on sekä tekijän että kokijan voimien aktuaalisuutta, on monessa suhteessa kiinnostavinta tarkastella tulosta tekijän aktiona, kuten Aristoteles tavallisesti tekee.

Keskeinen ajatus on siis se, että voiman luonne, sen olemus, tulee esille siinä mitä se saa aikaan. Vasta aktuaalisuus perustelee sen mitä voima on potentiaalisesti. Näin lopputulos *on* aktuaalisesti juuri sitä voimaa, mitä toimija käyttää: kiven lämpö on tulen aktuaalista voimaa, potilaan terveys lääkärin taidon aktuaalisuutta. Tämä ajatuskulku selittää pitkälle sen, että Aristoteles puhuu aktuaalisuudesta usein paitsi voiman toimintana myös sen tuottamana tuloksena.

### *Apatia voimana*

Aktiivisen ja passiivisen voiman lisäksi Aristoteles määrittelee vielä kyvyn olla vaikuttumatta, *apatheian*. ”Edelleen kyvyiksi [*dynameis*] sanotaan niitä tiloja, joiden perusteella oliot ovat sellaisia, ettei niihin voi vaikuttaa ja ne eivät muutu, joko ollen-

<sup>1</sup> Potentiaalisena olevalla voimalla on tehtävä (*ergon*), joka toteutuu aktuaalisena tuloksena.

<sup>2</sup> Ks. esim. *Fys.* III.3, 202a13–22. Aristoteles sanoo, että molempien aktuaalinen tulos on sama asia ”samalla tavalla kuin ylämäki ja alamäki ovat yksi” (*Fys.* 202a20–21).

kaan tai niin, etteivät ne helposti muutu huonommiksi” (*Met.* V.12, 1019a26-28).<sup>3</sup> Aristoteles korostaa, että apatiassa on kysymys voimasta: että kokija ei ole altis vaikutukselle osoittaa, että se pystyy pitämään omaa tilaansa yllä (*Met.* V.12, 1019a30–32).

Kun puhutaan aineellisen maailman interaktioista, apatia tarkoittaa resistanssia, passiiviselle voimalle käänteistä voimaa. Kivi lämpenee hitaasti, koska se pystyy vastustamaan tulen voimaa. Tuollaista apaattisuutta sisältyy Aristoteleen mukaan kaikkeen aineeseen, koska materiaaliset perusosat, elementit, pyrkivät säilyttämään oman luontonsa eli pyrkimyksen luontaiselle paikalleen kosmoksessa, samoin kuin voiman vaikuttaa toisiinsa. Siksi kaikki aineellinen vastustaa kosmoksen järjestävää voimaa ja myöntyy sille aina jossain määrin vastahakoisesti.

Apatia liittyy tärkeällä tavalla siihen, mitä Aristoteles sanoo järjen ja ajattelun luonteesta. Jos ajatellaan tyypillistä kahden kappaleen välistä interaktiota, vaikuttaminen on molemminpuolista. Kun tuli lämmittää kiveä, myös tulen tila muuttuu lämmön alenemisena. Mutta kaikissa tapauksissa toimijan aktiivisessa voimassa ei tapahdu muutosta. Aristoteles käyttää esimerkkinä parantamista: kun lääkäri tuottaa taidollaan terveyttä potilaaseen, hänen käyttämänsä aktiivinen voima, lääkintätaito, ei koe muutosta. Tuo voima on, Aristoteles sanoo, potilaan terveyden kohentumiseen johtavan prosessin ensimmäinen syy, sen ensimmäinen liikkeelle panija. Tämä ensimmäinen liikuttaja on muuttumaton, apaattinen: lääkärin taito muuttaa potilaan tilaa, mutta potilaan tila ei vaikuta lääkärin taitoon. Kaikki muutokset saavat alkunsa ensimmäisistä liikuttajista.

Järki (*nous*) on tuollainen muuttumaton ensimmäinen liikuttaja.<sup>4</sup> Järjen apaattisuus ei siten ole resistanssia vaan kuuluu järjen olemukseen aineettomana substanssina. Aristoteleen mukaan ainoastaan aineellisiin substansseihin voidaan vaikuttaa, sillä vain aine aineena voi olla vaikutuksen alainen (*GC* 324b18–19). Järjen apatia perustuu siihen, että järki on olemukseltaan aktiivinen voima, joka on ja toimii vain itsensä perusteella, joten se on kaikkien muiden voimien vaikutuksen ulkopuolella. Sen toiminta voi kylläkin kohdistua aineelliseen maailmaan, mutta silloin se joutuu käyttämään hyväksi aineellisen maailman kausaalisia interaktioita. Täyttääkseen esimerkiksi tehtävänsä tuottaa tietoa maailmasta, järki joutuu olemaan yhteydessä ruumiilliseen aistitoimintaan. Palaan tähän kysymyksen kohta.

---

<sup>3</sup> Ks. myös *Met.* 1046a13–15.

<sup>4</sup> Ks. esim. *Fys.* VIII.5, 256b25–27.

### Hylomorfismi

Onko järki mielen tai sielun kyky? Meille asia on ilmeinen, mutta Aristoteleen kanta ei ole lainkaan selvä, ja siksi otan lyhyesti esille hänen hylomorfisen käsityksensä sielun ja ruumiin yhteydestä.

Puhtaasti aineellinen maailma muodostuu Aristoteleen mukaan neljästä alkeisvoimasta (kuuma, kylmä, kuiva ja märkä) ja niistä pareittain koostuvista elementeistä (tuli, ilma, vesi, maa). Kaikki aine on luonteeltaan elementtien toimintaa, niiden keskinäisiä interaktioita ja pyrkimyksiä kohti omaa paikkaa kosmoksessa – tuli ja ilma ulkokehille, vesi ja maa sisäosiin. Käyttämällä hyväksi näitä interaktioita järjestävä aktiivinen voima muodostaa organisoidusti toimivia aineellisia olioita, luonnollisia substansseja. Näin potentiaalinen aine saa aktuaalisen muodon järjen ja aineellisten voimien yhteisenä tuloksena. (Tulen myöhemmin siihen, miten tuollainen järjen voima tulisi ymmärtää.)

Aktiivinen organisoiva voima ohjaa esimerkiksi ihmisruumiin kehittymistä niin, että erilaiset elintoiminnot käyvät mahdollisiksi. Ruumis on järjestävän voiman ja sille reseptiivisten materiaalistien voimien yhteistoiminnan tulos (*entelekeheia*). Aristoteles kutsuu ruumista organisoivaa voimaa sieluksi. Se toteutuu ’muotona’ aineessa, erilaisina ruumiillisina eliminä ja niiden toimintoina. Näin sielu voimana toteutuu ruumiin järjestyksenä, tulee siinä aktuaaliseksi. (*DA* I.1, 412a27–28.)<sup>5</sup> Sielu organisoii aineen, sen voimien erilaiset interaktiot, eri toimintoihin kykeneväksi ruumiiksi ja pitää elintoimintoja yllä. Voisimme sanoa, että sielu aktiivisena voimana toteuttaa itseään ruumiin kautta. Sillä tavoin ruumis on sielun väline; ruumiilliset elimet toteuttavat sielun pyrkimystä pitää yllä substanssin muotoa eli sen organisaatiota ja toimintoja.

Ruumis ja sielu muodostavat kiinteän yhteyden. Ruumis on sielun aktio ja aineen passio, ja koska aktio ja passio ovat Aristoteleen mukaan tietyllä tavalla sama asia, ruumis ja sielu muodostavat ykseyden. ”Siten ei tarvitse kysellä, ovatko sielu ja ruumis yksi, kuten ei sitäkään, ovatko vaha ja siinä oleva jälki yksi tai yleensä jokin aine ja se, jonka aine se on” (*DA* II.1, 412b4–6). Sielu on siten erottamattomasti sidottu ruumiiseen. Aristoteelisessa hylomorfismissa se on ruumiin muoto, jolloin jokaista sielun toimintoa vastaa jokin ruumiillinen toiminto: havaitseminen edellyttää aistimista, haluaminen veren liikkeitä, ravitseminen ruuansulatusta jne. Miten Aristoteleen käsitys järjestä ja ajattelusta sopii tähän kuvaan sielusta?

---

<sup>5</sup> *Dynamis*-käsitettä käytettiin viittaamaan olion luontoon tai olemukseen, siihen sisäiseen syyhyyn tai periaatteeseen, joka saa aikaan olion tunnusomaiset piirteet ja toiminnot. Luonto, *physis*, kuuluu samaan sukuun kuin voima, *dynamis*, Aristoteles toteaa *Metafysiikan* IX:ssä kirjassa (1049b5-11).

### Järki substanssina

*Sielusta*-teoksen ensimmäinen luonnehdinta esittää järjen substanssina: ”Järki näyttää [...] olevan jonkinlainen synnynnäinen ja häviämätön substanssi” (408b18–20). *Metafysiikan* VII kirjan mukaan substanssi on ”erillinen oleva ja jokin tämä” (1029a27–28). Erillisyys tarkoittaa sekä ontologista että käsitteellistä riippumattomuutta, sitä, ettei substanssin olemassaolo edellytä mitään muuta vaan se on ja pysyy olemassa ’itsestään’, oman olemuksensa perusteella, ja että sen luonne voidaan selittää tai ymmärtää sen itsensä perusteella (*Met.* 1028a33–34, 1030b23–25). Substanssi on myös jokin määrätty yksilöllinen entiteetti, ’jokin tämä’ kuten ’tämä ihminen’ tai ’tämä muoto’.<sup>6</sup> Järki substanssina on siten muusta riippumaton yksilöllinen tapa olla olemassa.

Järjen riippumattomuus perustuu sen kykyyn pitää itse yllä omaa olemistaan, aktiiviseen voimaan, joka muodostaa sen olemuksen. Siksi sillä on ne ominaisuudet, jotka tuodaan esille useaan otteeseen *Sielusta*-kirjassa. Se on paitsi ’erillinen’, myös ruumiiseen ’sekoittumaton’, puhtaasti aineeton ja aktiivisesti toimiva voima (*DA* 430a17). Siihen ei ole mahdollista vaikuttaa, joten järki on ’apaattinen’ (*DA* 408b26, 429a16, 430a18). Ja koska sen oleminen perustuu omaan olemukselliseen voimaan, johon mikään muu ei vaikuta, se on ’kuolematon’ ja ’ikuinen’ (*DA* 413b27, 430a24). Nämä ominaisuudet seuraavat järjen luonteesta aktiivisena voimana, ja ne säilyvät silloinkin kun siihen liitetään yksilöllinen olemisen tapa. Kuten muutkin substanssit, järki on yksilöllisesti määräytynyt. Itse asiassa Aristoteleen mukaan ihmisyksilön todellisen olemuksen muodostaa juuri järjen aktiivinen voima, kuten tuon kohta tarkemmin esille. Yksilöllisen määräytyneisyyden, sen että kysymys on ’tästä tai tuosta’ järjestä, voi ymmärtää niin, että rationaalisen ajatteluvoiman määrä ihmisyksilöiden kesken vaihtelee; esimerkiksi Aristoteleen järjen voima on suurempi kuin Empedokleen.

Yllä mainitut ominaisuudet luonnehtivat järjen olemusta riippumattomana substanssina. ”Vain erikseen olevana järki on juuri se mitä se on” (*DA* 430a23–24). Järjen tehtävä on etsiä totuutta, ja siihen se pyrkii ajattelun avulla. Järjen voima ilmenee ajatteluna, ja silloin kun se on ’erikseen’ tai ’itsessään’, se on välttämättä aktiivinen ja toteuttaa tehtävänsä tuottamalla pysyviä totuuksia. Järki muodostaa Aristoteleen mukaan myös jumalan olemuksen, ja koska jumalan voimaa ei rajoita mikään, se toteutuu ajattomana ajatteluna: ”Jumala on [järjen] aktuaalisuus” (*Met.* XII.7, 1072b27).

Mutta ajallisessa maailmassa elävän ihmisyksilön kohdalla tilanne on osittain toinen, sillä tiedon hankkiminen havaittavasta maailmasta sitoo järjen toiminnan,

<sup>6</sup> Tämä näkemys substanssin erillisyydestä ja määräytyneisyydestä seuraa pitkälle Mary Louise Gillin tulkintaa; ks. Gill 1989, 31–38.

ajattelun, hylomorfisen sielun toimintaan. Sanon ’osittain’, sillä tulkintani mukaan järki toimii meissä myös ’erillisenä’, ruumiiseen sidotusta sielusta riippumattomana voimana. On loputtoman keskustelun aihe, miten Aristoteles tuon yhteyden ymmärtää. Esitän oman tulkintani siitä, mitä ajattelu sieluun liittyvänä toimintana voisi hänen mukaansa olla.

### Järki ymmärryksenä

”[S]anon järjeksi sitä, millä sielu ajattelee ja muodostaa käsityksiä” (DA III.3, 429a22–23). Oikeastaan asia pitäisi ymmärtää niin, että se mikä ajattelee on yksilö; yksilö ajattelee järjen voimalla ja käyttää sielua välineenä toteuttaessaan tehtäväänsä.<sup>7</sup> Kosminen järjestys välittyy meille aistihavaintoina, mutta ajattelu ei edellytä omaa aineellista organisaatiota vaan hyödyntää sielun tuottamaa materiaalia. Näin järki toimii ajatteluna sielussa vaikka onkin olemukseltaan siitä riippumaton voima. ”Aistikykyä ei [...] ole ilman ruumista, mutta järki on erikseen oleva” (DA 429b5–6). Kaikki ajattelu perustuu järjen voimaan. Mikään ei ajattele ilman erikseen olevaa järkeä, Aristoteles sanoo (DA 430a25).

Ajatteluvoima täytyy kuitenkin kohdistaa aistien välittämään informaatioon, joka esiintyy sielussa mielikuvina eli ’fantasmoina’ (myöhempien filosofien termiä käyttäen ’ideoina’). Mielikuvat representoivat ulkoisia kohteita, mutta niiden esiintyminen sielussa ei ole vielä varsinaisesti ajattelua, järjen käyttöä. Oleellisena erona Aristoteles pitää sitä, ettei mielikuvien totuuteen oteta kantaa, mielikuvat eivät ole väitteitä (DA 432a10). Ajattelu astuu kuvaan sitten, kun tehdään arvostelmia, kun muodostetaan uskomuksia ja rakennetaan tietoa maailmasta. Ajatteluvoima on arvostelmien tekemisen kykyä.

Ajattelun tehtävä on tunnistaa tai paljastaa aistivaikutelmiin sisältyvät muodot.<sup>8</sup> Tähän sisältyy järjen aktiivisen luonteen kannalta suuri ongelma: muotoja koskeva informaatio on otettava vastaan aistien välittämässä asussa. Mutta järki on luonteeltaan apaattinen, joten sen tulee olla ”sellainen, ettei se ole vaikutuksen kohteena mutta kykenee ottamaan vastaan muodon” (DA 429a16–17). Miten on mahdollista, että järki sekä säilyy muuttumattomana, apaattisena, että ottaa vastaan jatkuvasti muuttuvaa aistimellista materiaalia?

Esitän mahdollisena vastauksena seuraavaa. Havainnoissa sielu ottaa representaatioina vastaan kohteiden muodot siten kuin aistit välittävät niitä. Järjen tehtävä

<sup>7</sup> Aristoteles huomauttaakin, ettei pitäisi sanoa sielun ajattelevan vaan että ”ihminen tekee näin sielun avulla” (DA 408b14–15).

<sup>8</sup> Muodot liittyvät Aristoteleen mukaan aina ulotteisiin olioihin (DA 432a3–4), ja sieluun ne välittyvät aistittavina muotoina (*aistheta*), väreinä, ääninä, liikkeinä, hahmoina jne., joista järki sitten tunnistaa ajateltavat muodot, ajattelun kohteet (*noeta*). ”[A]jateltavat asiat ovat aistittavissa muodoissa” (D.4432a4–5).

on puolestaan *ajatella* representaatioiden sisältämiä muotoja, toisin sanoen muodostaa niistä käsitteitä. Järjen voima toteutuu muotoja koskevin arvoitelmina, ja arvoitelmiin tekeminen edellyttää aina aktiivista toimintaa, käsitteiden muodostamista ja yhdistelyä, synteisiä. Arvoitelma eli ”se, mikä on tosi ja epätosi, on ajatusten yhdistelmä” (DA 432a10–11), ja ”se, joka muodostaa [synteisiä] jokaisessa tapauksessa, on järki” (DA 430b7). Representaatioita koskevat arvostelmat syntyvät järjen aktiivisen työn tuloksena, eikä järki ole vaikutuksen kohteena samalla tavalla kuin aistit aistittaessa.

Tieto koskee pysyviä, universaaleja muotoja, ja niiden löytämiseksi tarvitaan suurta aktiivista kykyä organisoida havaintomateriaalia. Mitä paremmin järki suoriutuu tuosta tehtävästä, sitä enemmän ymmärrämme kosmoksen ilmiöitä ja luonnetta. Näin järjen voima organisoimalla aistimellista materiaalia johtaa muotojen tuntemiseen eli siihen, mitä voi kutsua hyvin perusteiden ymmärtämiseksi. Ymmärrys on muotojen tunnistamiseen johtava järjen voima, ja ymmärtäminen on tila mihin voima toteutuessaan johtaa.

Jos kuva todellisuudesta muodostuu näin, eikä silloin oikeastaan järki tai ymmärrys *tuota* kaikki muodot? Ymmärrämme asioita, koska itse tuotamme ne. Aristoteles mainitsee kryptisesti, että aktiivinen järki *tekee* ”kaikki asiat” (DA 430a15). Lisäksi hän sanoo, että järki toteutuessaan on yhtä kuin ajattelun kohteet: ”Yleisesti voidaan sanoa järjen aktuaalisena olevan ajattelun kohteet” (DA 431b16–17). Jos ajattelun kohteena ovat muodot, silloin järki tulee niiden kanssa samaksi konstruoida ne itse. Joidenkin tutkijoiden mielestä tämä on Aristoteleen kanta.<sup>9</sup> Näyttää kuitenkin ilmeiseltä, että hän pitää muotoja ulkoiseen todellisuuteen, maailmaan, kuuluvina ilmiöinä. Kuinka ihmisjärki voi tulla niiden kanssa samaksi?

### Järki tietona olemuksista

”[T]ieto kustakin asiasta on tietoa sen olemuksesta”, Aristoteles sanoo *Metafysiikan* VII kirjassa (1031b20). Olemuksen hän sanoo olevan se, mitä kukin olio on ’itsensä perusteella’ (*kat’auto*) (1029b13–14). Olemus tarkoittaa siten voimaa, joka määrää tai tuottaa olion, esimerkiksi substanssin, juuri sellaiseksi kuin se on, ja pitää sen olemassaoloa yllä.<sup>10</sup> Toisaalta Aristoteles samastaa muodon olemukseen: ”[M]uodolla tarkoitan jokaisen olion olemusta” (*Met.* 1032b1–2). Tämän perusteella muoto olisi olioiden olemuksellinen aktiivinen voima, joka pitää yllä niiden raken-

<sup>9</sup> Esimerkiksi Charles Kahn (2003, 374) päätyy tähän tulkintaan: ”Luonnollisen maailman formaalinen rakenne on identtinen tieteellisen mielen aktuaalisen ajattelun kanssa ja voi täysin toteutua vain siinä.”

<sup>10</sup> Aristoteles seuraa tässä Platonia, joka esitti ’itsessään olevan’ (eli muodot) vastakohtaksi sellaiselle mikä syntyy jonkin toisen olevan tuottamana (eli aistimaailman kohteet); ks. Pietarinen 2009, 16–17.

teita ja toimintoja.<sup>11</sup> Aikaisemmin todettiin, kuinka sielun ruumiin muotona voi ymmärtää tuollaiseksi aktiiviseksi voimaksi.

Kun ajattelu suuntautuu muotoihin, se pyrkii selvittämään, miten olemukselliset voimat toimivat kosmoksessa – miten taivaankappaleet liikkuvat, miten verenkierto toimii jne. Perimmäisen kohteen muodostavat muuttumattomat muodot, samana pysyvät yleiset periaatteet, joiden mukaisesti olemukselliset voimat toimivat. Vain sellaisista voi meillä Aristoteleen mukaan olla oikeaa tietoa.<sup>12</sup> Niitä tavoitellaan ajattelun voimalla havaintojen tarjoamasta materiaalista. Aristoteles sanoo, että ”järki on potentiaalisesti jollakin tavalla ajattelunsa kohteet, mutta ei aktuaalisesti mikään niistä, ennen kuin se ajattelee” (*DA* 429b31–349). Järjen avulla kykenemme saamaan tietoa muodoista, mutta se edellyttää aktiivista ajattelua, havaintomateriaalin organisointia ja yleisten piirteiden tunnistamista niistä, kunnes käsitys jostakin muodosta syntyy. Aktiivisessa ajattelussa kohteen muoto, joka ennen ajattelua on havainnoissa potentiaalisena tietämisen kohteena, ’aktualisoi’ tietona siitä. Samalla myös järjen voima toteutuu tietona. Silloin järki todella on sama kuin siinä aktualisoituneet ajattelun kohteet (*DA* 431b16–17), se mikä ajattelee on sama kuin se, mitä ajattelu koskee (*DA* 430a3–4). Järki tuo olemukset esille tiedon muodossa.

Mutta ajattelun tuottama tieto olemuksista ei kuitenkaan ole sama kuin itse olemukset. Olemuksethan kuuluvat erilaisille olioille, ja tieto perustuu näistä tehtyihin havaintoihin. Mikä takaa, että ajattelun tuottama tieto olemuksista vastaa todellisuutta? Yritän kohta antaa tähän vastauksen. Sitä ennen käsittelen paria muuta järjen luonteeseen liittyvää näkökohtaa.

### *Järki tietoisuutena itsestä*

Kun teen havaintoja tai hankin tietoa jostakin, olen tietoinen havainnoistani ja tiedoistani.<sup>13</sup> Kysymys on yhden ja saman subjektin tietoisuudesta. *Minä* aistin, *minä* ajattelen, *minun* ruumiini liikkuu. ’Minuus’ on subjektin tietoisuutta itsestä erilaisten mentaalisten aktiviteettien lähteenä. Aristoteles halusi tuoda esille järjen merkityksen itsetietoisuuden perustana: tietoisuus itsestä, minuus, ei perustu mihinkään ruumiilliseen vaan yksinomaan järjen aktiiviseen toimintaan. Järjen voima, ymmärrys, on subjektin itsetietoisuutta.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> Gill (1989, 218–222) tulkitsee muodon organismien elämää ohjaavaksi aktiiviseksi voimaksi. Vrt. *Metafyysikan* VIII.3 (1043b1) toteamus, että olemus liittyy muotoon ja aktiivisuuteen (*energeia*).

<sup>12</sup> Jaakko Hintikka (1973) on antanut kiinnostavan selityksen, miksi Aristoteleen ja Platonin ja yleensä kreikkalaisten filosofien mielestä tietoa voi olla vain muuttumattomista kohteista.

<sup>13</sup> *DA* III.2, 425b12–25.

<sup>14</sup> On pohdittu paljon, mikä Aristoteleen mukaan lopulta ajattelee – järki vai sielu vai hylomorfinen yksilö? Lloyd Gerson ehdottaa, että ajattelun subjekti on erilaisia tietoisia koke-



Aristoteles korostaa usein, kuinka järki toimii sielun osia yhdistävänä voimana. Se on ”kaikkein tärkein” niitä yhdessä pitävä tekijä, ”alkuperäisin ja luonnostaan määräävä”, sanotaan *Sielusta*-teoksessa (DA 410b13–15). Toimiessaan meissä ruumiista erillisenä voimana järki pystyy yhdistämään sielun moninaiset kokemukset yhden ja saman tietoisuuden osaksi. Kun ”havaitsemme, että havaitsemme tai ajattelemmme, havaitsemme olevamme”, Aristoteles sanoo *Nikomakhoksen Etiikassa* (1170a32–33). Olemme siis tietoisia omasta itsestämme. Hän sanoo edelleen, että järki on ”korkeinta meissä” (EN 1177a21) ja ”näyttää olevan se, mitä kukin on, sillä se on määräävä ja parempi osa” (EN 1178a1–2). Siksi järjen mukainen elämä on ”eniten ihmiselle ominaista” (EN 1178a7).

### Kuoleva ja kuolematon järki

Esittämäni tulkinnan mukaan järki toimiessaan sielun yhteydessä on representaatioihin sisältyvien muotojen ajattelua. On ilmeistä, että Aristoteles tarkoittaa sitä, kun hän puhuu ’passiivisesta’ tai ’kokevasta’ järjestä (*nous pathetikos*) – passiivisesta siksi, että järjen täytyy olla valmis ottamaan jollakin tavalla vastaan aistien välittämää informaatiota havaintojen kohteista. Kun yksilö kuolee, kaikki representaatiot luonnollisesti häviävät, ja niihin kohdistuva ajattelu lakkaa. Kun koko hylomorfinen sielu ruumiin organisaationa häviää, myös ajattelu siihen kuuluvana toimintana lakkaa, mielikuvat sammuvat ja muisti katoaa. Näin ’passiivinen’ järki häviää. (DA III.5, 430a24–25.)

Järjen toiminta ei kuitenkaan ole meissä täysin sidoksissa aistimelliseen materiaaliin. Tämä on tulkintani kannalta erittäin olennaista. Järki itsessään, ’sellaisena kuin se on’, on aistimellisesta erillinen voima, joka etsii herkeämättä tietoa siitä, mikä on *välttämättä* totta, sellaista, mikä pysyy muuttumattomana kuten aikaan sitomattomat muodot tai olemukset. Silloin kun järki toimii sielun yhteydessä, se selvittää muotoja passiivisesti vastaanotettujen representaatioiden pohjalta, mutta tieto muuttumattomista olemuksista edellyttää hylomorfinen sielun toiminnoista riippumatonta ajattelua. Sielusta ja ruumiista erillään järki kykenee löytämään yleisesti päteviä periaatteita ja tekemään luotettavia päättelyjä, joihin nojautumalla havainnoista voidaan edetä tietoon kosmoksen pysyvistä pärtteistä. Järjen luontainen olemus toteutuu silloin puhtaana aktiivisena toimintana.

Kun ihmisen ajatteluvoima toteutuu tietona pysyvistä, sellaisesta mikä on aina, meissä toimiva järki itse on aina aktuaalinen ja siten ’kuolematon’. ”Vain erikseen olevana järki on juuri se, mikä se on, ja ainoastaan tämä on kuolematon ja ikuinen”,

---

muksia yhdistävä ’itse-refleksiivinen’ persoona, jollainen on ”ideaalisesti intellekti” (Gerson 2004, 362).

Aristoteles sanoo (*DA* III.5, 430a22–23).<sup>15</sup> Tämä voima säilyy, vaikka yksilö sielun ja ruumiin yhdistelmänä häviää. Ja vaikka se toimii myös yksilön eläessä, siihen ei jää mitään jälkiä aistien tai muusta ruumiiseen sidotusta toiminnasta, koska se on täysin apaattinen. Siihen ei jää mitään muistiin. (*DA* III.5, 430a23–25.)

Kun Aristoteles pitää järkeä itsessään ikuisena, siihen sisältyy ajatus järjestä jumalallisena voimana. Se on ”jotain jumalallisempaa” kuin sielun toiminnot (*DA* I.4, 408b29); se on ”jumalallisin osa meissä” (*EN* X.7, 1177a16).<sup>16</sup> Mitä järjen jumalallisuus tarkoittaa?

### Järki jumalallisena voimana

*Metafysiikan* XII kirjassa Aristoteles käsittelee jumalan olemusta. Jumala on järjen aktuaalisuus, hän sanoo (*Met.* 1072b27), siis aktiivista, itse itseään jatkuvasti ylläpitävää ajattelua. Jumalan järkeä kuvaavat oleellisesti samat ominaisuudet kuin ihmisen järkeä *Sielusta*-teoksessa: se on kaikesta aistimellisestä erillistä, apaattista, ikuista, muuttumattomaa ja aktuaalista ajattelua (*Met.* 1074a3–1075a9). Tärkeä ero on siinä, että jumalan voima on ääretön (*Met.* 1073a8), kun ihmisellä se jää välttämättä rajalliseksi.

Jumalan aktiivinen voima on kaiken kosmoksessa esiintyvän alkusyy, siitä riippuvat ”taivaanjärjestys ja luonto” (*Met.* 1072b13–14). Se tarkoittaa, että jumalan ääretön voima tuottaa kaikki substanssit, niiden muodot ja olemukset. Miten ajattelu voi saada sellaista aikaan? Mitä tarkoittaa, että kaikki järjestys kosmoksessa riippuu siitä?

Aristoteles käyttää kuvaannollista ilmaisua: jumala saa aikaan muutokset olemalla rakastettu (*Met.* 1072b3) ja saamalla näin luonnon objektit, elävät substanssit, kaipaamaan ja haluamaan sen yhteyteen. Kaikki pyrkivät olemaan osallisia ”ikuisesta ja jumalallisesta” ja ”toimivat tämän päämäärän vuoksi toimiessaan luonnon mukaan” (*DA* II.4, 415b1–3). ’Luonnon mukaan toimiminen’ viittaa substanssien kehittymiseen ja valmiiden substanssien toimintaan. Luonnollisten substanssien generoituminen, yksilöiden kehittyminen, on pyrkimystä kohti määrättyä muotoa, ja kun muoto on saavutettu, substanssit pyrkivät säilyttämään sen ja pitämään siten yllä elämäänsä. Näin Aristoteles näkee kasvamisen oman muodon mukaiseksi ja siinä pysyttelemisen elävän olenon kaipuuna ikuisen ja muuttumattoman voiman

<sup>15</sup> ’Ikuista’ (*aidion*) on sellainen, mikä pysyy ’itsessään’, omassa olemisessaan, ilman alkua ja loppua; se on ainaista olemista, jotain mikä vain *on*, ajasta aikaan.

<sup>16</sup> Huomattakoon superlatiivi ’jumalallisin’. Meissä on ilmeisesti muutakin jumalallista, mutta vähemmässä määrin kuin ymmärrys, nimittäin kaikki sielun toiminta. Aristoteles antaa joskus jopa ymmärtää, että luonnossa olisi ihmisen lisäksi muutakin jumalallisesta osallista, vaikka me olemme sitä kaikkein eniten: ”Kaikista tuntemistamme elävistä olennoista ihminen yksin on osallinen jumalallisesta, tai ainakin kaikkein eniten” (*De partibus animalium* II.10, 656a7–8).

yhteyteen, ja tästä syntyy koko kosmoksessa vallitseva järjestys. Kaikki on järjestetty suhteessa yhteen päämäärään.

Kaikkialla kosmoksessa toimii siten rationaalista järjestystä tuottava voima, jumalallinen ajatteluvoima. Se on sekä finaalin että vaikuttava (ja formaalinen) syy kuten substansseilla yleensä, ja koska se on aina aktuaalinen, se on läsnä aina ja kaikkialla maailmassa. Ymmärrän niin, että juuri tuo voima ilmenee elävien olentojen pyrkimyksenä määrättyyn muotoon. Meillä ihmisillä voima toteutuu ruumista organisoivana ja ohjaavana hylomorfinen sieluna, mutta myös ruumiista erillisenä ajatteluvoimana,<sup>17</sup> ja vapaana toimiessaan se saavuttaa korkeimman täydellisyden mihin ihminen pystyy: saamme pysyvää tietoa ja samaa ymmärrystä, mikä sisältyy jumalan ajatteluun.

Mitä jumala ajattelee? Kuten edellä oli esillä, Aristoteleen mukaan rationaalisen ajattelun kohteena ovat ne yleiset periaatteet, joiden mukaisesti kosmos erilaisine ilmiöineen rakentuu ja toimii, toisin sanoen kaikki se, mikä määrää kosmoksen ja sen eri osien luonnon tai olemuksen tai muodon. Nuo olemukset tai muodot ovat samalla ajattelun tuloksia, sillä järjen voima aktualisoituu niissä, ja näin jumalan kohdalla ainakin ”ajatteleva on sama kuin se, jota ajattelu koskee” (*DA* III.4, 430a4). Tämä tarkoittaa sitä, että kosmoksessa esiintyvät muodot ovat tulosta äärettömän intellektin voiman toiminnasta, ja tuo voima tulee esille olioiden pyrkimyksenä tiettyihin luonteenomaisiin muotoihin ja näiden pitämiseen yllä.

Tällaisen tulkinnan pohjalta saamme mielenkiintoisen vastauksen aikaisemmin esitettyyn kysymykseen, miten ihmisjärki voi päästä partikulaaristen havaintojen pohjalta oikeaan tietoon olioiden olemuksista. Toisin sanoen kysymykseen: mihin ymmärtäminen viime kädessä perustuu? Yksinkertaisesti siihen, että todelliset olemukset tai muodot ovat jumalan äärettömän järjen tuottamia, ja ihmisjärki on osa tuota ääretöntä järkeä. Siksi vapaasti toimiva järki meissä johtaa samoihin käsityksiin kuin jumalan ajattelu, joten sen tuottaman tiedon ja ymmärtämisen voi luottaa olevan ehdottoman oikeaa.

*Turun yliopisto*

---

<sup>17</sup> Aristoteles sanoo, että haluamisen ja ajattelun primääriset kohteet ovat samat (*Met.* XII.7, 1072a26–27). Esimerkiksi ravinnon ja lisääntymisen halu ovat pyrkimystä olla osallisia ikuisesta ja jumalallisesta (*DA* II.4, 415a26–27), ja samaan tähtää pysyviä totuuksia etsivä ajattelu.

### Kirjallisuus

- Aristoteles (1990), *Metafyysiikka*, Tuija Jatakari, Kati Näätsaari & Petri Pohjanlehto (suom.), teoksessa Aristoteles, *Teokset VI*, Simo Knuuttila, Ilkka Niiniluoto & Holger Thesleff (toim.), Gaudeamus, Helsinki. = *Met.*
- (1992), *Fysiikka*, Tuija Jatakari & Kati Näätsaari (suom.), teoksessa Aristoteles, *Teokset III*, Simo Knuuttila, Ilkka Niiniluoto & Holger Thesleff (toim.), Gaudeamus, Helsinki. = *Fys.*
- (2003), *Syntymisestä ja haviämisestä*, Tuija Jatakari (suom.), teoksessa Aristoteles, *Teokset VI*, Simo Knuuttila, Ilkka Niiniluoto & Holger Thesleff (toim.), Gaudeamus, Helsinki. = *GC.*
- (2006), *Sielusta*, Kati Näätsaari (suom.), teoksessa Aristoteles, *Teokset V*, Simo Knuuttila, Ilkka Niiniluoto & Holger Thesleff (toim.), Gaudeamus, Helsinki. = *DA*
- Gerson, Lloyd (2004), ”The Unity of Intellect in Aristotle’s *De Anima*”, *Phronesis* 49, 348–373.
- Gill, Mary Louise (1989), *Aristotle on Substance: The Paradox of Unity*, Princeton University Press, Princeton.
- Hintikka, Jaakko (1973), ”Time, Truth, and Knowledge in Aristotle and Other Greek Philosophers”, teoksessa Jaakko Hintikka, *Time and Necessity: Studies in Aristotle’s Theory of Modality*, Clarendon Press, Oxford, 62–92.
- Kahn, Charles H. (1997), ”Aristotle on Thinking”, teoksessa Martha Nussbaum & Amélie Oksenberg Rorty (toim.), *Essays on Aristotle’s De Anima*, Clarendon Press, Oxford, 359–379.
- Pietarinen, Juhani (2009), ”Plato’s Dualism: the Cosmos as Active and Passive Power”, teoksessa Juhani Pietarinen & Valtteri Viljanen (toim.), *The World as Active Power: Studies in the History of European Reason*, Brill, Leiden, 11–48.
- (2005), *Platonin filosofia*, Kirja-Aurora, Turku.

## ARISTOTELES YMMÄRRYKSEN ONNELLISUUTTA LISÄÄVÄSTÄ VAIKUTUKSESTA

Miira Tuominen

Siksi ihmiset sanovat Thalesta ja Anaksagorasta ja heidän kaltaisiaan viisaiksi, mutta ei järkeviksi, kun he näkevät, että he eivät ymmärrä omaa etuaan.

Heillä sanotaan olevan tietoa merkittävistä, hämmästyttävistä, vaikeista ja jumalallisista, mutta samalla hyödyttömistä asioista, koska he eivät etsi inhimillistä hyvää. (Aristoteles, *Nikomakhoksen etiikka* VI 7, 1141b3–8; suom. Simo Knuutila)

### Johdanto

**M**onille antiikin filosofikouluille ominaisen ajatuksen mukaan viisaus lisää ihmisen onnellisuutta, ellei peräti konstituoisi sitä.<sup>1</sup> Esitän seuraavassa, että tätä ajatusta voidaan hyödyllisesti valaista artikuloimalla se väitteeksi *ymmärryksen* onnellisuutta lisäävästä vaikutuksesta. Keskityn käsittelemään Aristoteleen näkemystä, joka poikkeaa kiinnostavalla tavalla hänen jälkeensä tulleista hellenistisistä kouluista: kun hellenistisessä filosofiassa painotetaan ymmärrystä, jolla on sisällöllinen yhteys onnellisuuteen, Aristoteles pitää myös sellaisten asioiden ymmärtämistä

---

<sup>1</sup> Käytän kreikan sanan *eudaimonia* vakiintunutta suomennosta 'onnellisuus', vaikka näiden sanojen merkitykset eivät täysin vastaakaan toisiaan. Käsittelemieni filosofien keskeinen väite on, että hyveet (ja siis eettisesti oikea toiminta) ovat onnellisuuden välttämätön edellytys. Erityisesti Aristoteles kuitenkin rakentaa argumenttinsa *eudaimonian* (ja ehkä siis myös 'onnellisuuden') tavallisessa kuulijassa herättämille konnotaatioille.

välttämättömänä ihmiselämän onnellisuuden kannalta, jotka eivät ole suoraan sidoksissa ihmiseen, inhimilliseen hyveeseen ja onnellisuuteen, kuten alun sitaatista käy ilmi. Lisäksi vaikka näyttäisikin siltä, että Aristoteleen kuvaus onnellisesta elämästä perustuu argumenttiin ihmisen tehtävästä (EN I 7, 1098a12–18), tämäkin vaikutelma osoittautuu *Nikomakhoksen etiikan* X kirjassa harhaanjohtavaksi. Onkin siis kysyttävä, mihin Aristoteleen näkemys ymmärryksen onnellisuutta tuottavasta luonteesta perustuu. Vaikka eksplikoinkin näkemykseni ymmärtämisen avulla, jälkimmäiset tarkasteluni ovat riippumattomia tästä käsitteestä. Ne on ilmaistavissa kysymyksiksi viisauden (*sofia*) ja käytännöllisen järjen (*fronēsis*) roolista hyvässä elämässä ja tämän näkemyksen eroista myöhempään hellenistiseen traditioon.

Pidän kuitenkin ymmärryksen käsitettä hyödyllisenä tarkasteluni kannalta seuraavasta syystä. Laajasti tarkasteltuna se heijastaa kahta onnellisuutta lisäävän tiedon tai viisauden piirrettä: kattavuutta ja relevanssia toiminnan (ja siten myös elämän) kannalta. Kattavuudella tarkoitan tässä yhteydessä sitä, että sellainen tieto tai viisaus, jota hyvään elämään vaaditaan, ei voi koostua vain jonkin yksittäisen väitteen tietämisestä tai hajanaisten tiedonmurusten omaamisesta. Sen sijaan on omaksuttava laajoja asiakokonaisuuksia koskevaa yleisluontoista tietämystä, jossa myös asioiden väliset yhteydet on syvällisellä tavalla käsitetty. Toinen olennainen osatekijä on tarkastelemani tietämyksen relevanssi toiminnalle, ja ymmärtämisestä puhumalla voi korostaa seuraavaa aspektia tietämiseen verrattuna. Jos sanon, että *a* tietää, mitä on oikeudenmukaisuus, saattaa puhe assosioitua kognitiiviseen asenteeseen, joka mahdollistaa oikean vastauksen antamisen esimerkiksi moraalifilosofian peruskäsitteitä koskevassa tietokilpailussa (sopivin lisäoletuksin). Jos taas sanon *a:n ymmärtävän*, mitä oikeudenmukaisuus on, voin viitata siihen, että *a* on todella käsittänyt, että oikeudenmukaisuus esimerkiksi vaatii toimimaan reilusti *myös* niitä ihmisiä kohtaan, jotka eivät kuulu omaan ystäväpiiriin tai muuhun sidosryhmään.<sup>2</sup> Kielellisen ymmärtämisen merkitykset eivät siis ole tarkasteluni kannalta relevantteja.

Toimintaan liittyvästä konnotaatiosta on syytä todeta, ettei se välttämättä edellytä jokaisen teon ilmentävän moraalista ymmärrystä. Ajatuksen hyväksymisen kannalta ei siis vaadita, että esimerkiksi oikeudenmukaisuuden luonteen ymmärtäminen ohjaisi *a:n jokaista* tekoa. Niin stoalaiset kuin platonistitkin katsoisivat, että todellinen moraalinen ymmärrys johtaa oikeaan toimintaan kaikissa tilanteissa, mutta Aristoteles ja aristoteelikot tunnetusti kiistivät tämän oletuksen niin sanotun heikkoluonteisuuden (*akrasia*) tapauksessa.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Esimerkki ei riipu siitä, ajatellaanko oikeudenmukaisuuden koskevan myös ystäväpiiriä tai sidosryhmiä. Voidaan lisäksi olettaa, että oikeudenmukaisuutta on ystävyysuhteissa, mutta esimerkki toimii myös sillä oletuksella, että oikeudenmukaisuus soveltuu vain ystävyysuhteiden ulkopuolelle.

<sup>3</sup> Aristoteleen *akrasia*-käsitteen täsmällinen muotoilu on tutkimuskirjallisuudessa osoittautunut ongelmalliseksi. Tuoreesta keskustelusta ks. aihetta käsittelevät artikkelit teoksessa Natali 2009.

Ilmeinen vastaväite ajatukselle, että 'ymmärrys' sopisi kuvaamaan antiikin filosofikoulujen käsitystä tiedon ja viisauden roolista hyvässä elämässä, on, että suomenkielisenä filosofisena terminä 'ymmärrys' kiinnittyy joko kantilaiseen ymmärrykseen (*Verstand*) tai sellaiseen ymmärrykseen, jota hermeneuttisessa menetelmässä tarkoitetaan. En toki ajattele, että kumpikaan näistä termin teknisistä käytöistä sopisi asiayhteyteen. Vastaväitteen taustalta on kuitenkin löydettävissä tarkemmin antiikin lähteisiin sovellettava ajatus: Aristoteles, stoalaiset ja myöhemmät platonistit käyttävät sellaisia ilmauksia kuin 'viisaus' (*sofia*), 'tieto' (*epistémē*) ja vaikeammin käännettävä *nūs* tai *noēsis*, joka viittaa Aristoteleen yhteydessä tavallisesti 'intellektiksi' käännettyyn kykyymme tai järjen välittömään käsittämistoimintaan.<sup>4</sup> Suppeammassa merkityksessään tällainen intellektuaalinen toiminta on tiedollista tai totuusspesifiä: jos henkilöllä on viisautta, tietoa tai *noēsis*ta jostakin asia on niin kuin viisaus, tieto tai *noēsis* käsittää sen olevan. Laajemmassa merkityksessä *nūs* kuitenkin viittaa myös yleisesti ajattelukykyyn (vrt. *noein*, Aristoteles, *Sielusta* III 4, 429a13). Eikö sitten sen sijaan, että kysytään ymmärryksen onnellisuutta lisäävää vaikutusta, tulisi kysyä 'lisääkö viisaus onnellisuutta?', 'lisääkö tieto onnellisuutta?' tai 'lisääkö todellisuuden intellektuaalinen käsittäminen onnellisuutta?'

Nämä kysymykset olisivat kuitenkin triviaaleja. Niin Aristoteles, Platon, myöhemmät platonistit kuin stoalaisetkin esittävät, että viisaus on onnellisuuden olennainen osatekijä. On siis itsestään selvää, että viisaus lisää onnellisuutta, ellei jopa – kuten erityisesti stoalaiset esittävät<sup>5</sup> – onnellisuus *ole* viisautta. Vastaus on selvä myös toiseen kysymykseen: stoalaiset, platonistit ja aristoteelikit katsovat, että tieto lisää onnellisuutta. Kuitenkin kun todetaan, että tieto lisää onnellisuutta, on kysyttävä: *minkä* asian tai minkä asioiden tietäminen lisää tai tuottaa onnellisuutta? Ja *miten* tai *miksi* tieto, viisaus tai ymmärrys lisää onnellisuutta?

Lienee sanomattakin selvää, että yksittäisiä kontingentteja tosiseikkoja koskevat tietoväitteet eivät stoalaisilla ja antiikin laajassa platonis-aristoteelisessa perinteessä ole ne tärkeimmät tiedon kohteet, jotka tekevät ihmiselämästä onnellisen. Olisi kummallista, jos sellaiset nykyepistemologiassa paljon käsitellyt esimerkkiväitteet kuin ”pellolla on lammas” tai ”Smith saa tavoitellun työpaikan, ja hänellä on 10 kolikkoa taskussaan” voisivat tiedettyinä tehdä jonkun onnelliseksi. Mitä sitten on tiedettävä, jotta elämästä tulisi onnellinen? Täsmällisemmin sanottuna miksi väitän, että jotain tulee *ymmärtää*, jotta elämästä tulisi onnellinen? Ja jos tämä hyväksytään: *mitä* täsmällisesti ottaen tulisi ymmärtää, jotta elämä olisi (tai voisi olla) onnellinen?

Ennen siirtymistä asian varsinaiseen käsittelyyn on vielä todettava, että kaikki antiikin filosofit eivät toki hyväksyneet ajatusta tiedon, viisauden tai ymmärryksen

<sup>4</sup> Aristoteleen *Nikomakhoksen etiikan* uudessa suomennoksessa (2005) Simo Knuuttila tosin on luopunut 'intellektistä' ja käyttää käännoästä 'tajuava järki'.

<sup>5</sup> Vrt. myös Plotinos.

onnellisuutta tuottavasta vaikutuksesta. Pyrrhonistiset skeptikot, tärkeimpänä säilyneenä lähteenä Sekstos Empeirikos, esimerkiksi esittivät, että juuri arvostelmista pidättäytyminen näyttäisi johtavan onnellisuuteen – ei minkään välttämättömän säännönmukaisuuden johdosta, vaan ”sattumalta kuin varjo seuraa kappaletta” (*Pyrrhonismin ääriväiät* 1.29).<sup>6</sup> Viisauden tavoittelu ja sen luuloteltu saavuttaminen sen sijaan johtavat dogmaattiseen tarrautumiseen omiin käsityksiin, jotka kuitenkin ennemmin tai myöhemmin sotivat vaikutelmia vastaan. Toiseksi antiikin filosofias- sa elää myös perinne, jota kutsun ’performatiiviseksi etiikaksi’. Sitä edustavat esimerkiksi kynnikot ja kyreneläiset, ja myös varhaisessa stoalaisuudessa on pärtteitä tällaisesta lähestymistavasta filosofiaan. Koulujen keskeistä antia ovat niiden jäsenis- tä kerrotut anekdootit, joissa toiminnalla haastetaan yleisesti hyväksytyjä käsityksiä hyvästä ja oikeasta esimerkiksi sylkemällä rikasta miestä kasvoihin, piereskelemällä tai rakastelemalla julkisesti. Laajamittaisen teoreettisen ymmärryksen tavoittelulla ja artikuloinnilla ei luonnollisesti tällaisessa filosofiassa ole pääroolia. Kolmanneksi vaikka väitän, että Aristoteles katsoo ymmärryksen lisääntymisen lisäävän onnelli- suutta, ei tästä seuraa, että ymmärryksen saavuttaminen yksin riittäisi onnellisuu- teen. Tunnetusti Aristoteleen mukaan ihmisen onnellisuus riippuu myös ulkoisten tapahtumien suosiollisuudesta, eikä edes ymmärryksen maksimointi yhdistettynä luonteenhyveeseen voi poistaa niiden vaikutusta onnellisuuteen.

### *Ymmärryksen ja tiedon suhteesta Aristoteleella*

Kuten edellä esitin ’ymmärrys’ sopii onnellisuutta tuottavan tiedon kuvaamiseen, koska onnellisuutta ei voi tuottaa yhden väitteen tietäminen, vaan kyse on moni- mutkaisen kokonaisuuden syvällisestä tuntemisesta ja sisäistämisestä. Onnellisuu- den kannalta on tärkeää tietää esimerkiksi, mitä hyveet ovat, mutta viisaus ei pelkisy hyveiden määritelmien tuntemiseen, kuten ”oikeudenmukaisuus on sielunosien tai kaupunkivaltion luokkien pitäytymistä omassa tehtävässään” (kuten Platonin *Valtiossa*), ”rohkeus on sopivasti annosteltua pelottomuutta pelottavassa tilantees- sa” (kuten Aristoteleen *Nikomakhoksen etiikassa*), tai ”onnellisuus on maailmanjärjen kanssa yhteisymmärryksessä elämistä”, kuten stoalaisilla.

Kriittinen antiikin filosofiaan perehtynyt lukija ehkä väittäisi vastaan sanomalla: ”Mutta myös tietäminen on erityisesti Aristoteleelle (kuten myös stoalaisille ja Pla- tonille joissakin dialogeissa) kompleksisen kokonaisuuden ymmärtämistä, ei yksit- täiseen väitteeseen kohdistuvaa.” Tämä on oikeutettu vastaväite ja pureutuu huo- mionarvoiseen seikkaan. Aristoteles käsittelee tiedosta (*epistēmē*) puhuessaan mut-

---

<sup>6</sup> Esimerkki on kummallinen: varjohan on valaistuissa oloissa kappaleiden ainainen ja sään- nönmukainen eikä sattumanvarainen seuralainen. Arvostelmasta pidättäytymisen onnellisuu- ta tuottavan väitteen ongelmallisuudesta Sekstoksen etiikassa, ks. esim. Bett (2010, 189–192).



kikkaita tietoväitteiden kokonaisuuksia, todistuksia (*apodeiksis*). Tietäminen ei hänen mukaansa ole minkään yksittäisen väitteen tuntemista sellaisenaan vaan edellyttää sen tuntemista tarkasti määritellyssä kontekstissa. Tietäminen varsinaisessa mielessä (*epistémē haplós*) edellyttää Aristoteleen mukaan sekä asian itsensä että sen syyn tietämistä ja myös sen tietämistä, että asia ja sen syy eivät voi olla toisin (*Toimen analytiikka* I 2). Tältä pohjalta onkin esitetty, että jo *epistémē*, joka tavallisesti käännetään ’tiedoksi’, ’tieteeksi’ tai ’tieteelliseksi tiedoksi’, tulisi teoksen kontekstissa kääntää ’ymmärtämiseksi’ (*understanding*).<sup>7</sup> On kuitenkin tärkeää pitää mielessä, että Aristoteles osallistuu *Toisella analytiikallaan* Platonin *Theaitetos*-dialogin virittämään keskusteluun tiedon (*epistémē*) määritelmästä. Koska *epistémē* on perusteltu käänнос *Theaitetos*-dialogin yhteydessä, myös *Toisen analytiikan* ja *Theaitetos*-dialogin keskinäisen suhteen esilletuomiseksi on *Toisessa analytiikassakin* syytä käyttää sanaa ’tieto’ (ja joissakin tapauksissa ’tiede’) *epistémēn* käännökseenä.<sup>8</sup>

Kuitenkaan yksinään edes tieto ilman lisämääreitä (*epistémē haplós*) ei Aristoteleen näkökulmasta riitä sellaiseksi tiedoksi, joka on onnellisuuden kannalta välttämätöntä: on lisäksi käsitettävä tieteiden lähtökohdat välittömän käsittämisen kautta (*nús*) ja omattava käytännöllinen järki (*frónésis*). Korkeimpia asioita koskeva *epistémē* ja niiden lähtökohtia välittömästi koskeva *nús* yhdessä muodostavat viisauden (*sofia*, *EN* VI 7, 1141a18–20), kun taas käytännöllisen järjen Aristoteles määrittelee inhimillistä hyvää koskevaksi todeksi järjelliseksi toimintavalmiudeksi (*EN* VI 5, 1140b5–6).<sup>9</sup> Käytännöllinen järki on välttämätön luonteen hyveiden kannalta, eikä yhtä voi olla ilman toista; käytännöllisesti järkevä on siis välttämättä myös hyveellinen (*EN* VI 12, erityisesti 1143b21–25, 1144a6–9). Tunnetusti edes kaikkien näiden erittäin vaativien tiedollisten valmiuksien ja luonteen hyveiden omaaminen ei, kuten edellä todettiin, Aristoteleen mukaan takaa ihmiselämän onnellisuutta, jos joutuu kohtaamaan suuria ja vakavia onnettomuuksia (*EN* I 10, 1100b22–1101a8).

Tietäminen varsinaisessa mielessä Aristoteleen mukaan siis kohdistuu asioiden kokonaisuuteen eikä yhteen väitteeseen, ja vaikka tietäminen onkin onnellisuuden välttämätön ehto,<sup>10</sup> ei väitteeni kuitenkaan pelkisty siihen, että tietäminen (*epistémē*) on onnellisuuden osatekijä viisauden osana. Kuten juuri on käynyt ilmi, onnellisuus-

<sup>7</sup> Burnyeat 1981; Barnes (1993) seuraa käänöksessään Burnyeatia.

<sup>8</sup> Tästä ei tule päätellä, että Aristoteles omaksuisi mitään *Theaitetos*-dialogin tiedon määritelmistä, erityisesti, että hän käsittäisi tiedon jollakin tavalla rajatuksi todeksi uskomukseksi; ks. Gerson 2009. Vrt. kuitenkin *EN* VI 3, 1139b33, jossa Aristoteles sanoo *epistémēn* sisältävän sen, että henkilö on vakuuttunut (*pistené*) jostakin. Tunnetusti myös Platonin käsittelemät määritelmäyritykset kaikki hylätään *Theaitetos*-dialogissa.

<sup>9</sup> Tässä Knuutilan suomennos ’totuudenmukaiseen päättelyyn kykenevä toimintavalmius’ on epätarkka. ’Tosi’ tai ’totuudenmukainen’ ’*aléthēs*’ määrittää valmiutta (*heksis*) eikä päättelyä (*logos*), kuten suomennos antaisi ymmärtää.

<sup>10</sup> Vrt. *EN* X 7, 1177a32–34 viisaudesta itseriittoisuuden edellytyksenä; edellä nähtiin, että tieto on viisauden osatekijä.

den välttämättömän ehdon rikkaampi ja informatiivisempi kuvaus on, että se välttämättä edellyttää sekä viisautta että luonteenhyveitä, joista jälkimmäiset vaativat käytännöllistä järkeä. On tässä yhteydessä myös tarkennettava, että otsikossani esiintyvä 'ymmärrys' ei ole minkään yksittäisen kreikankielisen filosofisen erikoistermin käännös,<sup>11</sup> vaan käsittelen ymmärryksen alla viisautta ja käytännöllistä järkeä ja niiden roolia hyvässä elämässä.

### Moraalinen ymmärrys

#### Hellenistinen ajattelutapa: moraaliymmärryksen kohde liittyy onnellisuuteen

Yksi tapa ajatella ymmärryksen tai viisauden ja onnellisuuden suhdetta olisi sanoa, että ymmärrettyjen väitteiden sisällön on oltava kiinteästi sidoksissa kuvaukseen onnellisesta elämästä ja sen sisällöstä. Tämä näyttääkin jossain määrin pätevän hellenististen filosofikoulujen tapauksessa. Epikuros esimerkiksi esittää, että ihmisen onnellisuuden suurin este on kuolemanpelko ja luonnonfilosofian harjoittaminen ja maailmankaikkeuden luonteen ymmärtäminen on välttämätöntä tästä syystä (Diogenes Laertios, *Merkittävien filosofien elämät ja opit* 10.124–126, 10.142 = *Pääopit* XI). Samoin stoalaiset muotoilut usein viittaavat siihen, että viisauden keskeistä sisältöä ovat väitteet, jotka ilmaisevat onnellisuuden kannalta relevantteja seikkoja. Esimerkkeinä voidaan mainita, että onnellisuus on maailmanjärjen kanssa sopusoinnussa elämistä tai että ulkoiset asiat eivät ole vallassamme ja ovat siksi eettisesti indifferenttejä, kun taas eettisesti merkityksellistä on vain oman sielun sisäinen tila: hyvää on hyve, pahaa pahe (Epiktetos, *Kävikirja* 1). Näihin voidaan ehkä myös laskea tuttu vertaus, jossa ihminen rinnastetaan vankkureiden perään kahlehduutuun koiraan, jota vaunut vetävät mukanaan (Hippolytos, *Philos.* 21, teoksessa *SVF* II 975). Ihminen voi joko hyväksyä maailman kokonaisuudessaan, jolloin elämä on tuskatonta, tai harata vastaan, jolloin oleminen on vaikeaa.

Stoalainen viisas siis ymmärtää perustavalla tavalla sen, että maailman kulku ei ole hänen käsissään. Samalla hän hyväksyy sen, mitä juuri nyt tapahtuu, mitä on tapahtunut ja sen, mitä on tapahtuva tulevaisuudessa. Näillä kaikilla asioilla, hyvän luonteen ymmärtämisellä, kosmisella determinismillä ja maailman kulun hyväksymisellä sekä onnellisuuden luonteen kuvauksella on sisällöllinen yhteys ihmisen onnellisuuteen mielenrauhana tai järkytyksistä vapautumisena (*ataraksia*). Joissakin lähteissä esitetään lisäksi ajatus, että luonnonfilosofian harjoittaminen on tärkeää juuri siksi, että myös se tarjoaa jotakin elintärkeää ihmiselämän luonteen ymmärtämiseen. Senecan sanoin:

<sup>11</sup> Knuuttilan suomennoksessa kreikan *synesis* on käännetty 'ymmärrykseksi' ja *eusynesia* 'hyväksi ymmärrykseksi' (VI 10, 1142b34). Lisäksi *gnōmēn* käännöksenä on käytössä 'ymmärtävyisyys' (VI 11, 1143a19), joka liittyy tekojen anteeksiannettavuuteen (englannin *pardonable*). En siis viittaa tekstissäni 'ymmärryksellä' mihinkään näistä termeistä.

Näiden asioiden [fysiikan t. luonnonfilosofian] tutkiminen, niiden tunteminen, niihin paneutuminen – eikö se ole kuolevaisuuden ylittämistä ja paremman osan valitsemista? Kysyt, miten tämä tutkimus sinua hyödyttää. Ellei muuten, niin varmasti näin: tiedän kaiken olevan pientä jumalan mitalla. (*Luonnonkysymyksiä*, 1.17, 1–5; suomennos kirjoittajan.)

Korostan vielä, että tarkoitukseni ei ole väittää stoalaisten väheksyneen esimerkiksi luonnonfilosofian tai logiikan opiskelua. Stoalaiset kirjoittajat korostivat myös luonnon tutkimuksen, johdonmukaisuuden ja ristiriidattomuuden merkitystä onnellisuudelle.

**Aristoteles: käytännöllinen järki on välttämätön mutta ei riittävä hyveen kannalta**

Aristoteleen mukaan hyvän elämän kannalta olennainen ymmärtäminen sisältää sekä sisällöllisesti oikeaan toimintaan liittyvien väitteiden ymmärtämisen että viisauden, joka, kuten yllä nähtiin, on korkeimpia asioita koskevaa tietoa (*epistémē*) ja niiden lähtökohtien välitöntä käsittämistä (*nūs*), hänen vaikeaselkoisen vertauksensa mukaan ”korkeimpia asioita koskeva tieto, ikään kuin sillä olisi pää” (*EN VI 7, 1141a18–20*). Ilmaus viitataan Platonin *Gorgias*-dialogiin (505c10–d1), jossa kertomukselle (*mythos*) tai keskustelulle (*logos*) tarvitaan pää – suomeksi lisättäisiin kai myös häntä.

*Nikomakhoksen etiikka* sisältää monia hankalia tulkintaongelmia,<sup>12</sup> ja ne liittyvät kiinteästi myös ymmärryksen kohteiden eksplikointiin. Vaikka käytännöllisen järjen luonne totena järjellisenä toimintavalmiutena ja sen välttämätön yhteys luonteenhyveisiin tulevat selitetyiksi, on sen täsmällisten kohteiden artikulointi varsin hankalaa. Kiistatonta on, että käytännöllisen järjen on kyettävä hyvin hienojakoiseen ymmärrykseen elämän eri tilanteissa eikä siis ole riittävää käsittää kokoelmaa yleisiä moraaliperiaatteita, koska toimintatilanteet ylittävät kompleksisuudessaan yleispätevien periaatteiden erottelukyvyn.

Yksi monien luonteenhyveiden yhteydessä esiintyvä toimintaohje on, että hyveellinen toiminta on jonkinlainen keskiväli tai keskipiste<sup>13</sup> liiallisen ja liian vähän välillä: hyveellinen ei reagoi tunteillaan liikaa eikä liian vähän, ei lahjoita rahaa liikaa eikä liian vähän, ei arvosta itseään liikaa eikä liian vähän ja niin edelleen. Rajatusta valaisevuudestaan huolimatta tämä keskellä olemisen (*to meson*, ’se mikä on keskel-

<sup>12</sup> Mainitsen tässä vain teoksen sisäisiä ongelmia ja jätän sivuun ne kysymykset, jotka liittyvät Aristoteleen eettisten teosten kokonaisuuden tulkintaan, *Nikomakhoksen etiikan* suhteeseen *Endemoksen etiikkaan*. Näistä kysymyksistä, ks. mm. Kenny 1978; Buddensiek 1999; Bobonich 2006.

<sup>13</sup> On esitetty, että *to meson* ’se mikä on keskellä’ tulisi ymmärtää paremminkin ympyrän keskipisteeksi (niin kuin maali jousiampujavertauksessa) kuin keskipisteeksi kaksitahoisella janalla, koska Aristoteleen kuvaamia moraalisen harkinnan tilanteita ei yleensä voi pelkistää kahden ulottuvuuden määrittämiksi (ks. Hursthouse 2006).

lä”) periaate ei voi tarjota yksityiskohtaista toimintaohjetta, jos henkilö ei esimerkiksi tiedä, mikä kussakin tilanteessa on liikaa ja mikä liian vähän.<sup>14</sup> Keskikohdan ajatusta mutkistaa myös se, että kyse ei ole aritmeettisesta keskiarvosta vaan sellaisesta, jota Aristoteles kutsuu ’keskiarvoksi suhteessa meihin’ (*EN* II 6, 1106a30–32). Tällaisen keskiarvon tapauksessa on siis otettava huomioon paitsi yleinen mitta liiallisen ja liian vähän välillä, myös se ihminen tai ne ihmiset, joiden suhteen toimitaan. Paremminkin kuin liian ja liian vähän välisen keskiarvon löytämisenä, ajatusta tulisikin ehkä kuvata niin, että käytännöllisen järjen on nähtävä, kuinka osua oikeaan elämän tilanteissa. Tämä taas kuulostaa yleisenä toimintaohjeena varsin abstraktilta, ehkä jopa triviaalilta. Kuinka paljon on oikeudenmukaista suuttua, kun ystävä on valehdellut peittääkseen nolon erehdyksensä? Kuinka paljon on anteliasta lahjoittaa rahaa tragediakuorolle, kun haluaa osoittaa tukensa kulttuurille vaikuttamatta pyrkyrimäiseltä?

Kaikkia hyveitä ei myöskään voi analysoida keskikohtien avulla. Erityisesti oikeudenmukaisuuden tapauksessa keskiarvianalyysi on varsin väkinäinen mm. siksi, että keskiarvo yritetään artikuloida vääryyden tekemisen ja vääryyden kärsimisen välille (*EN* V 5, 1133b30–1134a1), ei kahden paheen, liiallisen ja liian vähän tekemisen välille, kuten muut hyveet. Aristoteleen mukaan myös sananlaskun tapaan sanottuna oikeudenmukaisuus ”sisällyttää itsensä kaikki hyveet” (*EN* V 1, 1129b29–30). Koska siis keskiarvin periaate on ongelmallinen tärkeimmän luonteenhyveen analysissä, ei sen tuntemista voi pitää täysin osuvana kuvauksena moraalisesta tiedosta.

On kuitenkin huomionarvoista, että vaikka moraalinen tieto joillakin lisäoletuksilla voitaisiinkin artikuloida liiallisen ja liian vähän välttämisenä, ei tämän ymmärtämisellä kuitenkaan ole suoraa yhteyttä onnellisen elämän kuvaukseen. Yhteys muodostuu vasta sitä kautta, kun todetaan, että hyveet ovat välttämättömiä onnellisen elämän kannalta ja että hyveiden mukaan toimiminen on jossakin mielessä keskikohtaan tai paremminkin oikeaan keskipisteeseen osumista. Toiseksi, vaikka onkin välttämätöntä hyveen kannalta, ”pelkkä tieto” vaikuttaa Aristoteleen mukaan hyvään toimintaan

vain vähän tai ei ehkä ollenkaan, kun taas toiset tekijät eivät ole vähämerkityksisiä, vaan koko asian ydin. Ne näet syntyvät juuri toistetusta oikeudenmukaisen ja kohtuullisten tekojen tekemisestä. (*EN* II 4, 1105b2–5.)

Lisäys siitä, että tieto (*to eidenai*) ei vaikuttaisi lainkaan, on yllättävä, koska Aristoteles on juuri maininnut hyveellisen toiminnan ehdoiksi seuraavat: henkilön on (i) tehtävä tekonsa tietäen (*eidós*), hänen on (ii) valittava tekemänsä teot, (iib) valittava ne niiden itsensä vuoksi ja (iii) ”hänen toimintansa tulee perustua lujaan ja muuttu-

<sup>14</sup> Keskiarvin periaatteen’ kritiikistä, ks. esim. Hursthouse (2006), jossa hän vertaa keskikohdan ajatusta myös Aristoteleen teoksiin etikan kontekstin ulkopuolella.

mattomaan luonteeseen” (EN II 4, 1105a31–33). Ei siis tarvitse olettaa, että tieto ei Aristoteleen mukaan olisi välttämätöntä oikein toimimisen kannalta. Tässä yhteydessä hän korostaa paremminkin sitä, että oikein voi oppia toimimaan vain oikein toimimalla. Ehto tietämisestä (i) ja teon valitsemisesta sen itsensä vuoksi (ii) edellyttävät, että tekijä tietää tekonsa oikeudenmukaiseksi, rohkeaksi tai anteliaaksi.

### Teoreettinen ymmärrys korkeimman onnellisuuden ehtona

*Nikomakhoksen etiikan* vilkkaimmin keskusteltuja tulkintaongelmia on sen X kirjan teoreettista elämää koskevan käsittelyn suhde luonteenhyveisiin (kirjat II–V). X kirjassa käytännön elämän käsittely väistyy ja onnellisuuden määritelmä muuttuu. Nyt Aristoteles siirtyy käsittelemään täydellistä onnellisuutta ja sanoo sen olevan ”teoreettista toimintaa” (EN X 8, 1178b7–8).<sup>15</sup> Tässäkin yhteydessä on mahdollista käyttää ymmärryksen käsitettä luonnehtimaan teoreettista toimintaa, koska se aktiivisuuden tai aktualisuuden, työssä olemisen (*energeia*) luonteestaan huolimatta liittyy Aristoteleen mukaan juuri siihen, että asioita on käsitetty eikä niinkään asioiden tutkimisvaiheeseen (EN X 7, 1177a26–27). Ja tästä syystä myös, kuten hän sanoo, ”filosofia näyttää tarjoavan hämmästyttäviä nautintoja” (ibid. 25).

Kuvattessaan teoreettista toimintaa täydelliseksi onnellisuudeksi Aristoteles jatkaa:

Ajattelemme jumalien olevan kaikkein eniten autuaita ja onnellisia. Millaisia tekoja heille tulisi osoittaa? Oikeudenmukaisiako? Eivätkö jumalat näyttäisi naurettavilta, jos he tekisivät sopimuksia ja palauttaisivat haltuun uskottuja tavaroita<sup>16</sup> ja tekisivät muuta sellaista? (EN X 8, 1178b8–12.)

Vastaus näihin ja vastaaviin kysymyksiin saadaan pian: ”Jumalan toiminta, joka ylittää autuudessa kaiken muun, on siis teoreettista” (EN X 8, 1178b21–22). Lisäksi: ”Ja inhimillisestä toiminnasta on siis onnellisinta se, mikä on tälle eniten sukua” (EN X 8, 1178b22–23). Jumalat eivät siis palauta toisilleen lainaamia tavaraita eivätkä muu-

---

<sup>15</sup> Knuutila suomentaa ’teoreettista mietiskelyä’; kreikaksi ilmaus on *theôretikê tis ... energeia*. Koska mietiskely kuulostaa nojatuolissa suoritettavalta pohdiskelulta eikä Aristoteles luultavasti tarkoita sellaista, olen välttänyt tätä käännöstä. Olen käyttänyt suomeksi luontevampaa ’teoreettista toimintaa’, mutta tätä ei tule sotkea Aristoteleen tekniseen termiin ’toiminta’ (*praksis*). Tässä yhteydessä Aristoteles käyttää termiä *energeia*, latinalaisperäisittäin ’aktiivisuus, aktualisuus’, jonkin työssä tai tehtävässään olemista. Koska ’teoreettinen aktiviteetti’ tai ’teoreettinen aktiivisuus’ kuulostavat keinotekoisilta, olen valinnut ’toiminnan’.

<sup>16</sup> Vrt. Platon, *Valtio* (I 331d–332a), jossa yksi käsitellyistä ehdotuksista oikeudenmukaisuuden määritelmäksi on Simonideen lausumaksi sanottu: oikeudenmukaista on antaa kullekin se, mitä tälle on velkaa. Sokrateen vastaesimerkki on, että jos on lainannut ystävältä aseita ja jättävä on sillä välin tullut hulluksi, ei ole oikeudenmukaista palauttaa aseita hänelle.

tenkaan elä inhimillisten luonteenhyveiden mukaisesti vaan heidän elämänsä on teoreettista. Ihmisen olisi siis elettävä samoin ollakseen täydellisen onnellinen.

Monelle teoksen lukijalle nämä huomiot tulevat yllätyksenä, ja paljon on keskusteltu siitä, kuinka teoreettinen elämä liittyy aiemmissa kirjoissa kuvattuun luonteenhyveiden mukaiseen toimintaan sosiaalis-poliittisessa kontekstissa.<sup>17</sup> Tässä yhteydessä käsittelem lyhyesti samaan ongelmajoukkoon kuuluvaa kysymystä siitä, kuinka teoreettinen toiminta synnyttää onnellisuutta. Kuten aiemmin mainitsin, I kirjan argumentista, jonka mukaan ihmisen hyvä on ihmisen tehtävän hyvää ja jaloa suorittamista, näyttäisi seuraavan, että onnellisin elämä on juuri leimallisesti inhimillistä. Aristoteelisessa viitekehyksessä olisi luontevaa ajatella, että onnellisuus syntyy juuri siitä, että parhaalla mahdollisella tavalla toteutetaan lajiolemusta. Eräässä mielessä näin onkin, mutta X kirja mutkistaa tilannetta. Aristoteles nimittäin esittää, että teoreettinen toiminta, joka siis on täydellisintä onnellisuutta, ylittää ihmisolemuksen merkittävällä tavalla, ja puhtaan ihmismäinen elämä ei olekaan kaikkein onnellisinta:

Mutta toissijaisesti elämä muiden hyveiden mukaan on onnellista, sillä niiden mukainen toiminta vastaa olemustamme ihmisinä. Oikeudenmukaisia, rohkeita ja muita hyveellisiä tekoja teemme toisillemme ajatellen, mikä on kutakin kohtaan sopivaa [...], ja kaikki tämä näyttää olevan inhimillistä. (EN X 8, 1178a9–14.)<sup>18</sup>

Huolimatta tästä eriyvyydestä I kirjan suhteen Aristoteleen käsittely on vahvasti sidoksissa I kirjan tarkasteluihin. Jo I kirjassa Aristoteles esittää sen vaihtoehdon, että jos hyveitä on useita, onnellisin elämä on toimimista niistä parhaan ja täydellimmän mukaan (EN I 1098a17–18), ja juuri tähän oletukseen hän palaa yksilöidessään teoreettisen toiminnan kaikkein onnellisimmaksi myös ihmiselle (EN X 7, 1177a12–13). Toiseksi myös I kirjassa tärkeänä onnellisuutta määrittävänä tekijänä mainitaan itseriittoisuus (*autarkeia*), ja tämä toistuu X kirjassa onnellisuutta luonnehtivana piirteenä yhdessä huolta vailla olemisen ja väsymättömyyden kanssa (EN X 7, 1177b21–22). Koska nämä Aristoteleen mukaan näyttävät kuuluvan teoreettiselle toiminnalle, niin ”tämä on täydellinen inhimillisen onnellisuuden muoto, jos se kestää koko elämän ajan” (EN X 7, 1177b24–25).

Kuitenkin tällainen elämä olisi Aristoteleen mukaan ”korkeampaa kuin ihmisen elämä” (EN X 7, 1177b26–27). Ihminen ei nimittäin ole itseriittoinen suhteessa teoreettiseen toimintaan (EN X 8, 1178b33–34), vaan keho tarvitsee ravintoa ja hoitoa, ja

<sup>17</sup> Viimeaikaisesta puheenvuorosta tähän keskusteluun ks. Richardson Lear 2004, joka puolestaa ns. eksklusiivista kantaa, jonka mukaan teoreettinen elämä on ihmisen korkein hyvä ja ainoa sellainen; luonteenhyveet vain lähestyvät sitä.

<sup>18</sup> Knuutilan suomennosta hieman muutettu.

sen on oltava terve. Siten jumalallisin toiminta on jossain määrin vaikkakaan ei täydellisesti ihmiselle mahdollista, ja se itsessään on itseriittoista mutta ei itseriittoista ihmiselle. Kuitenkin se on itseriittoisinta, mihin ihminen kykenee, ja siksi voidaan ajatella, että tämä kriteeri on määrävä teoreettisen toiminnan onnellisuuden kannalta, kuten Aristoteles esittää (*EN X 7, 1177a27–28*).<sup>19</sup> Hän jatkaa, että viisas (*ho sofós*) on sitä kykenevämpi teoreettiseen toimintaan yksin mitä viisaampi hän on, ja tässä mielessä teoreettinen hyve eroaa luonteenhyveistä, jotka aina vaativat muita toteutuakseen. On huomionarvoista, että tässäkin yhteydessä Aristoteles ei malta olla sanomatta, että on parempi, jos viisaalla on kollegoja tai tovereita (*synergoi*, *EN X 7, 1177a34*). Täysin yksinäiseksi ja muista irrallisiksi aristoteelista viisasta ei siis voi kuvata.

Viimeisenä tulkintaongelmana ymmärryksen ja onnellisuuden suhteen on syytä mainita viisauden kohteiden artikulointi. Kuten aivan alussa nähtiin, ei viisaus Aristoteleen mukaan kohdistu ihmisen hyvään. Jos näin olisi, hänestä olisi samalla oletettava, että ihminen olisi maailmankaikkeuden paras ja korkein olento (*EN VI 7, 1141a20–22*). Hän pitää siis tärkeänä sitä, että viisaus koskee kaikkein korkeimpia asioita, joista hän VI kirjassa mainitsee näkyvimpinä esimerkkeinä ne oliot, joista taivaanjärjestys muodostuu (*EN VI 7, 1141a34–b2*). Taivaanjärjestyksen ymmärtäminen ja liikkumattoman liikuttajan luonteen käsittäminen tulisi siis ainakin nähdä viisauden alaan kuuluviksi paljolti juuri siksi, että niiden ymmärtäminen ei ole käytännön kannalta merkittävää – niiden ymmärtäminen kun ei Aristoteleen mukaan ole hyödyllä alisteista.

### *Lopuksi*

Edellä on nähty, että onnellisuus niin kuin Aristoteles sen käsittää edellyttää erittäin vaativia tiedollisia saavutuksia ja hyvin monipuolista ja hienojakoista, tilanneherkkää moraalista ymmärrystä. Hänen käsityksensä eroaa siitä näkemyksestä, jonka mukaan onnellisuuden kannalta olennaisinta on transformatiivinen itseymmärrys. Transformatiivista itseymmärrystä ovat tässä puheenvuorossa edustaneet yksilulotteisina mainintoina stoalaiset ja epikurolaiset; lisäksi voitaisiin mainita ehkä se, miten esimerkiksi buddhalaisen meditaation voidaan sanoa johtavan sen syvälliseen ymmärtämiseen, että kaikki on muuttuvaa ja katoavaa. Aristoteelisen onnellisuuden kannalta välttämätön ymmärrys on yhtäältä käytäntöihin sidottua ja toiminnan kannalta välttämätöntä (käytännöllisenä järkenä) ja toisaalta hyödyllä alistumatonta teoreettista ymmärrystä, joka koskee hänen korkeimpina pitämiään asioita. Viimeksi maini-

---

<sup>19</sup> Ks. myös *EN X 7, 1177b26–1178a8*, jossa Aristoteles taas esittää järjen mukaisen (inhimilliseen verrattuna jumalallisen) elämän olevan tästä huolimatta ihmiselle ominaista ja onnellisinta, koska ”se, mikä on ominaista jollekin, on luonnostaan sille parasta ja nautinnollisinta”. Tämä jakso siis seuraa huomiota siitä, että teoreettinen elämä olisi korkeampaa kuin ihmisen elämä.

tun onnellisuutta tuottava vaikutus näyttää liittyvän siihen, että viisaus ikään kuin ylittää ihmisen olemistavan, mutta on silti hänelle mahdollista: ”vaikka se olisi vähäistä, se ylittää kaiken voimassa ja arvokkuudessa” (EN X 7, 1177b34–1178a2). Viisauden avulla kehossa elävä, tarvitseva ja haavoittuva ihminen ei toteuta puhtaasti inhimillistä luontoaan vaan pääsee kosketuksiin jonkin itseään suuremman kanssa.

*Jyväskylän yliopisto*

### Kirjallisuus

- Aristoteles (2005/1989), *Nikomakhoksen etiikka*, Simo Knuutila (suom.), Gaudeamus, Helsinki. = EN
- Arnim, Hans von (toim.) (1905), *Stoicorum Veterum Fragmenta* (vol. 1), Teubner, Leipzig. = SVF
- Barnes, Jonathan (1993), *Aristotle: Posterior Analytics*, Oxford University Press, Oxford.
- Bett, Richard (2010), ”Scepticism and Ethics”, teoksessa Richard Bett (toim.), *Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Cambridge University Press, Cambridge, 181–194.
- Bobonich, Christopher (2006), ”Aristotle’s Ethical Treatises”, teoksessa Richard Kraut (toim.), *The Blackwell Guide to Aristotle’s Nicomachean Ethics*, Blackwell, Malden, MA, 12–36.
- Buddensiek, Friedemann (1999), *Die Theorie des Glücks in Aristoteles’ Eudemischer Ethik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Burnyeat, Myles (1981), ”Aristotle on Understanding Knowledge”, teoksessa Enrico Berti (toim.), *Aristotle on Science. The Posterior Analytics* (Proceedings of the Eighth Symposium Aristotelicum), Antenore, Padova, 97–139.
- Gerson, Lloyd P. (2009), *Ancient Epistemology* (Key Themes in Ancient Philosophy), Cambridge, Cambridge University Press.
- Hursthouse, Rosalind (2006), ”The Central Doctrine of the Mean”, teoksessa Richard Kraut (toim.), *The Blackwell Guide to Aristotle’s Nicomachean Ethics*, Blackwell, Malden, MA, 96–115.
- Kenny, Anthony (1978), *The Aristotelian Ethics: A Study of the Relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford University Press, Oxford.
- Natali, Carlo (toim.) (2009), *Aristotle’s Nicomachean Ethics VII*, Oxford University Press, Oxford.
- Richardson Lear, Gabriel (2004), *Happy Lives and the Highest Good: An Essay on Aristotle’s Nicomachean Ethics*, Princeton University Press, Princeton.



# INHIMILLISEN YMMÄRRYKSEN EHDOT AUGUSTINUKSEN MUKAAN

Tapio Puolimatka

## *Johdanto*

**A**ugustinus syvensi käsitystä inhimillisen ymmärryksen ehdoista tarkastelemalla ihmisen tietoprosessia osana laaja-alaista pohdintaa ihmisen minuuden oleuksesta. Koska inhimillinen ymmärrys edellyttää itsetuntemusta ja itsekrüittisyyttä, inhimillisen ymmärryksen ongelma on osa yleisempää ongelmaa siitä, miten ihmisen minuu ja identiteetti rakentuu, mitkä tekijät tähän prosessiin vaikuttavat ja miten ihminen saavuttaa itsetuntemuksen. Tämän ongelman selvittämiseksi Augustinus analysoi perusteista lähtien omia oppimisprosessejaan ja minuutensa muotoutumiseen vaikuttavia tekijöitä. Hän lähtee elämänhistoriastaan, jota hän luonnehtii totuuden asteittaiseksi valkenemiseksi sisäiselle minuudelle. Huolimatta valtavista älyllisistä lahjoistaan ja sivistyksellisistä mahdollisuuksistaan hän piti vuosikausien ajan kiinni käsityksistä, joita hän myöhemmin päätyi pitämään harhaisina. Totuuden avautumista hän kuvaa toisiaan seuraavina murroksina, jotka eivät olleet pelkästään huolellisen ajatteluprosessin loogisia johtopäätöksiä, vaan joita luonnehti oivalluksenomainen asioiden avautuminen, asioiden näkeminen uudessa valossa. Oikean näkökulman avautumiseksi ei riittänyt hyvien opettajien tarjoama johdatus ajan sivistyksen lähteille. Jotain täytyi tapahtua hänen sisäisessä maailmassaan, ennen kuin hän pystyi näkemään asiat oikeassa valossa.

Filosofisen pohdinnan avulla Augustinus pyrki tavoittamaan inhimillisen ymmärryksen perusteet ja rakentamaan ymmärryksen ehtoja koskevat käsityksensä uudelleen perusteistaan käsin. Tässä mielessä Augustinuksen työ oli esikuvana Descartesille, joka yli vuosituhat myöhemmin halusi ajatella kaiken uudelleen perusteista: ”Kerran elämässäni minun siis piti perin pohjin kaataa kumoon kaikki ja aloittaa uudelleen ensimmäisistä perusteista, jos halusin koskaan saada tieteissä aikaan jotain lujaa ja pysyvää” (*Med.*, 32). Descartesin aikalaisia hänen yrityksensä

muistutti Augustinuksesta. Augustinuksen työ avautuu aikamme ihmiselle parhaiten, kun se nähdään Descartesin yrtityksen valossa. (Harrison 1998, 66.)

Vaikka Augustinus on monin tavoin sidoksissa antiikin filosofiseen perintöön, raamatulliset teemat saavat hänen ajattelussaan vähitellen hallitsevamman aseman. Hän pyrkii ajattelussaan suhteuttamaan käsittelemänsä kysymykset kristilliseen kertomukseen luomisesta, syntiinlankeemuksesta ja lunastuksesta.

Augustinuksen lähtökohtana on ensinnäkin vakaumus, että ihminen on Jumalan kuvaksi luotu olento, joka elää Jumalan luomassa maailmassa. Luomisen lähtökohdasta Augustinukselle hahmottuu kolme vakaumusta: (1) Ihmisen älylliset kyvyt ovat luotettavia, koska Luoja ei halua systemaattisesti pettää luotujaan. (2) Luotuna ja rajallisena olentona ihminen ei voi rakentaa tietoaan täysin itsერიითisesti, koska rajallinen olento ei voi saavuttaa luotettavaa kokonaisnäkemystä ilman kaikkietävän olennon itseilmoitusta. (3) Jumalan kuva ihmisessä on ihmisen kykyä olla yhteydessä Luojaansa. Tämän yhteyden varaan rakentuvasta dialogista nousee inhimillisen ymmärryksen syvällisyys ja itsekrüittisyys. Se, millaisena maailma näyttäytyy ihmiselle, riippuu ihmisen sisäisen vuorovaikutuksen tasosta ja sisäisistä asenteista.

Toinen Augustinuksen perusvakaumuksista on usko siihen, että ihminen on syntiinlankeemuksen takia epänormaalissa tilassa: kaikilla ihmisillä on taipumus itsepetokseen. Itsepetostaipumuksen seurauksena ihminen torjuu joitakin puolia siitä tiedosta, jota hän älyllisten kykyjensä avulla saa maailmasta – sisäisen minuuden näkökulma vääristyy ja tosiasiat tulkitaan harhaanjohtavassa valossa.

Kolmanneksi Augustinuksen käsitystä inhimillisen ymmärryksen ehdoista muokkasi kristillinen oppi lunastuksesta: Jumala tarjoaa ihmiselle anteeksiantamusta Kristuksen sovitustyön perusteella. Anteeksiantamuksen varassa ihminen uskaltaa kohdata totuuden itsestään, erityisesti omasta pahuudestaan. Anteeksiantamuksen pohjalta sisäisen minuuden näkökulma voi korjaantua, koska ihminen saa ennakkoluulottomamman näkökulman todellisuuteen.

Näiden kolmen kristillisen perusopin, luomisen, syntiinlankeemuksen ja lunastuksen, pohjalta inhimillisellä ymmärryksellä on Augustinuksen mukaan seuraavantilaisia ehtoja: (1) Saavuttaakseen oikean ymmärryksen ihmisen on ensinnäkin tehtävä ero sen välillä, miltä todellisuus näyttää hänelle ja millainen se on todella. (2) Tahottomisen ja ajattelun, ihmisen syvimpien halujen ja hänen todellisuudesta muodostamansa käsityksen välillä on läheinen yhteys. (3) Ihmisen ei ole mahdollista erottaa todellisuutta siitä, miltä asiat näyttävät, jollei hän ole tietoinen siitä, kuinka korrupoituneet halut ja ennakkoluulot vääristävät hänen näkemystään todellisuudesta. (4) Voidakseen kohdata omat pahat halunsa ja tulla tietoiseksi niiden vääristävästä vaikutuksesta, ihminen tarvitsee rohkeutta kohdata oman turmeluksensa. Tällainen rohkeus edellyttää Jumalan armoa ja anteeksiantamusta, koska ilman Jumalan armoa ihminen ei uskalla kohdata totuutta itsestään. (5) Ihminen tarvitsee sellaisen valistuksen lähteen, joka valaisee sielun syvintä olemusta ja näyttää ihmiselle totuu-

den hänestä itsestään. Tällaisen valistuksen lähteen täytyy olla peräisin ihmisen ulkopuolelta, jottei se pelkisty ihmisen toiveajattelun luomaksi projektioksi. (6) Tällaisen valistuksen lähteen täytyy olla luonteeltaan persoonallinen, jotta se tekisi oppijalle mahdolliseksi käydä sisäistä dialogia valistuksen lähteen kanssa. Augustinus olettaa, että Jumala on jokaisen ihmisen sisäinen opettaja. Tärkeä tekijä ymmärryksen kehittämisessä on se, että ihminen pääsee syvempää dialogiseen vuorovaikutukseen ”sisäisen opettajan” kanssa.

### *Luomisen lähtökohta ja skeptikot*

Luomisuskon pohjalta Augustinus päätyi vakaumukseen, että ihmisen älylliset kyvyt tarjoavat luotettavan käsityksen todellisuudesta. Koska Jumala on luonut ihmisen järjen ja havaintokyvyn, ei ole syytä olettaa niiden olevan systemaattisesti harhaanjohtavia. Augustinus pyrkii selventämään ihmisen älyllisten kykyjen tarkoitusta pohtimalla perustavia tietoteoreettisia kysymyksiä: Mitä on tieto ja miten tietoa saadaan? Mikä on järjen suhde tietoon? Miten on mahdollista saada tietoa todellisuuden perimmäisestä olemuksesta? (Bowen 1986, 279.)

Koska skeptikot kyseenalaistivat luottamuksen järkeen, Augustinus kamppaili yhdessä kehityksensä vaiheessa skeptisten näkemysten kanssa ja päätyi lopulta hylkäämään ne. Hän pyrkii osoittamaan, että kokonaisvaltainen skeptisyys on epäjohtonukaista. Voidakseni epäillä minun täytyy uskoa jotakin. Voidakseni epäillä minun täytyy vähintäänkin uskoa olevani olemassa.

Augustinus pyrkii osoittamaan, että on ainakin neljä aluetta, joilla ihminen voi saavuttaa käsityksiä, joita on mahdotonta epäillä.

(1) Skeptikkojen mukaan emme voi luottaa siihen, että aistihavainnot antavat meille luotettavaa tietoa, koska havainnot eivät riipu pelkästään havaintojen kohteiden ominaisuuksista, vaan myös havainnoitsijan suhteesta havainnon kohteisiin. Käytännössä huomaamme, että aistit välillä pettävät meitä ja asiat näyttävät erilaisilta eri tunnetiloissa, erilaisista näkökulmista, eri etäisyyksiltä ja esimerkiksi veden ja sumun läpi nähtyinä.

Augustinus kuitenkin kiinnittää huomiota siihen, että vaikka aistit välillä pettävät meitä, ei kuitenkaan ole mahdollista tulla tällä tavalla petetyksi, ellei ole olemassa. ”Jos olen erehtynyt, olen olemassa” (*Si fallor, sum*).

Se joka ei ole olemassa, ei varmasti voi erehtyä! Koska minun täytyy olla olemassa voidakseni erehtyä, niin vaikka olisin erehtynyt, en mitenkään voi erehtyä siinä tiedossani, että olen olemassa. Tästä myös seuraa, että en erehdy tietäessäni että tiedän. Sillä samoin kuin tiedän, että olen olemassa, niin myös tiedän tämän tosiasian, että tiedän sen. (*De civ. Dei* 11.26.)

Augustinuksen argumentti oli perustana Descartesin samansuuntaiselle argumentille, jossa tämä etsi varmaa tietoa systemaattisen epäilyn avulla ja päätyi lopulta varmana pitämäänsä tietoon, ettei hän voi epäillä sitä, että hän epäilee. Koska hän epäilee, hän tietää ajattelevansa, ja koska hän ajattelee, hän tietää olevansa olemassa (*cogito, ergo sum*). Kun ihminen epäilee havaintojaan, hän ei kuitenkaan epäillessään voi epäillä sitä että epäilee, eikä siksi voi epäillä sitä, että on olemassa. Ihminen ei voi epäillä, ellei hän ole olemassa, ja siksi on mahdotonta epäillä esimerkiksi aistien luotettavuutta ja samanaikaisesti epäillä omaa olemassaoloaan. Niinpä on olemassa totuus, jota epäilevä ihminen ei voi epäillä: se että hän on olemassa.

(2) Kun epäily viedään riittävän pitkälle, ei epäilijä Augustinuksen mukaan saa pelkästään tietoa siitä, että hän on olemassa, vaan myös tietoa siitä, että hän epäilee, haluaa, ajattelee ja tuntee, sekä että hän tietää sen, että hän epäilee, haluaa ja ajattelee. Toisin sanoen, ihminen saa tietoa omasta itsestään, omasta sisäisestä minuudestaan.

(3) Myös matematiikan alueella on käsityksiä, joita mikään epäily ei voi horjuttaa. Ihmisen on mahdotonta epäillä, että  $2 + 2 = 4$ .

(4) On myös olemassa loogisia totuuksia, joita on mahdotonta epäillä. Esimerkkinä tästä on ristiriidattomuuden periaate. Tämän skeptikotkin joutuvat oletamaan väittäessään, ettei ole mahdollista saavuttaa varmaa tietoa. Tällöin he joutuvat kieltämään sen kanssa ristiriitaisen käsityksen, että on mahdollista saavuttaa varmaa tietoa. On myös mahdotonta epäillä monia loogisia totuuksia maailmasta, että esimerkiksi joko sataa tai ei sada, joko aine on olemassa tai se ei ole.

Näillä neljällä alueella on siis olemassa käsityksiä, joita ihmisen on mahdotonta epäillä. Voiko ihminen siis tietää, että hän ymmärtää joitakin näistä yleispätevistä totuuksista sillä perusteella, ettei hän voi mitenkään epäillä tiettyjä käsityksiä? Vastauksena tähän kysymykseen Augustinus lähtee etsimään tarkastelemalla ihmisen käsityskyvyn ja ymmärtämisprosessin rakennetta. Etsiessään varman tiedon perusteita hän pohtii sen minuuden olemusta, joka pyrkii hankkimaan tietoa.

Ihmisen käsitykset on erotettava siitä todellisuudesta, joka on hänen kokemuksensa ja käsitteellistämisensä kohteena. Ihmisten elämykset, kokemukset ja käsitykset vaihtelevat. Ei ole kuitenkaan mielekäästä olettaa, että näiden käsitysten kohteena olevat oliot vaihtelisivat näiden käsitysten mukana. Silloinhan ei olisi olemassa todellisuutta, joka olisi ihmisen tietoisuudesta riippumatonta. Huolimatta erilaisista kokemuksistaan ja käsityksistään ihmiset elävät samassa maailmassa: he pystyvät keskustelemaan toistensa kanssa sellaisistakin asioista, joista heillä on osittain erilaisia käsityksiä. Tämä pätee myös matemaattisiin ja loogisiin totuuksiin. Ihmisten ymmärrys voi vaihdella ja lapset oppivat vähitellen ymmärtämään paremmin matemaattisia totuuksia, mutta itse matemaattiset ja loogiset totuudet eivät ole riippuvaisia inhimillisen ymmärryksen rajoista. Matemaattiset ja loogiset totuudet pätevät

riippumatta ihmisten vaihtelevista käsityksistä; ne ovat siinä mielessä ajattomia tai ikuisia.

Merkitseekö se, että ihmisen on mahdotonta epäillä tiettyjä käsityksiä, samalla sitä, että nuo epäilemättömät käsitykset antavat varmaa tietoa ihmisen tietoisuuden ulkopuolisesta todellisuudesta? Augustinuksen mukaan tämä ei seuraa itsestään selvästi, ilman lisäoletuksia. Jotta voitaisiin ajatella ihmisen ymmäryksen varmuuden ja selvyuden merkitsevän sitä, että todellisuus on sellainen, millaisena ihmisjärki sen mieltää, on oletettava, että ihmisjärki on yhteydessä siihen, miten asiat todella ovat. Ihminen saattaa tulkita hänelle näyttäytyviä ilmiöitä väärässä valossa, koska hän rajallisena olentona ei voi saavuttaa kaikkietävän olennon näkökulmaa eikä hänellä näin ollen ole tietoa kokonaisuudesta, jonka puitteissa yksityiskohtat pitäisi tulkita. Kuitenkaan hän ei voi oikein ymmärtää yhtään yksityiskohtaa, jollei hän osaa sijoittaa sitä oikeaan kokonaiskuvaan. Tältä pohjalta Augustinus päättelee, että ihmisen asema luotuna olentona tekee hänet riippuvaiseksi kaikkietävän olennon ilmoituksesta, joka antaa hänelle sen kokonaiskäsityksen, jonka valossa hän voi oikein tulkita yksityiskohtia. Ilman ilmoituksen tarjoamaa valoa ihmisjärki jää lopullisen epävarmuuden valtaan. Niinpä Augustinus näkee ihmisen tarvitsevan sellaista dialogia, joka asettaisi rajallisen ihmisen yhteyteen kaikkietävän olennon kanssa.

### *Sisäinen minuuks ja dialogi sisäisen opettajan kanssa*

Ihmisen erityisasema luomakunnassa perustuu siihen, että ihminen on Jumalan kuvaksi luotu olento. Niinpä kolmas luomisoppiin perustuva näkökohta Augustinuksen ajattelussa on käsitys ihmisestä olentona, jonka on tarkoitus elää jatkuvassa sisäisessä dialogissa Luojaansa kanssa. Tästä sisäisestä suhteesta kumpuaa inhimillisen ymmäryksen olennaisesti dialoginen luonne. Augustinus etsii ihmisen ydintä sisäisestä minuudesta, jossa ihminen voi kokea yhteyden Luojaansa. ”Sinä olet luonut meidät itsellesi, ja levoton on sydämemme, ennen kuin se sinussa löytää levon” (*Conf.*).

Ihmisyymmäryksen dialogisuus on syvimmillään sitä, että jokaisella ihmisellä on ”sisäinen opettaja”. Asioiden ymmärtäminen edellyttää aktiivista vuorovaikutusta ”sisäiseen opettajaan”, niin että ihmisen sisäisestä ajattelusta tulee dialogista, ei monologista. Sisäisellä opettajalla Augustinus tarkoittaa kolmiyhteisen Jumalan toisen persoonan, Kristuksen eli Totuuden läsnäoloa jokaisen ihmisen sisimmässä. ”Asioiden ymmärtäminen perustuu siihen, että kysymme järjen kautta neuvoa sisäiseltä Totuudelta” (*De Mag.* 12.39.5). Totuudet tulevat ihmiselle ”sisäisesti ilmeisiksi, kun Jumala ilmaisee ne” (*ibid.*). Oikean ymmäryksen saavuttaminen vaatii aktiivista sisäistä pohdintaa, joka oikein suoritettuna johtaa ihmisen näkemään asian oikeassa valossa, ymmärtämään sen. Kaikki pohdinta ankkuroituu tietoisuuteen, että totuus

on persoonallinen, ihmistä lähellä oleva sisäinen opettaja, joka auttaa häntä, kun hän aktivoituu etsimään tietoa.

Jumala ei ole pelkästään tuonpuoleinen olento, joka on antanut olemassaololle järjestyksen, vaan olento, josta ihmisen tiedolliset prosessit joka hetki ovat riippuvaisia. Jumala ei ole pelkästään olento, jonka näkemistä ihminen kaipaa, vaan olento, joka tekee näkemisen mahdolliseksi. Niinpä Jumala ei ole vain ihmisen ulkopuolella oleva olemassaolon järjestyksen valaisija, vaan Jumala on myös sisäinen valo, sielun valo. (Taylor 1989, 129.) Kuten Augustinus toteaa: ”On olemassa yksi valo, jonka näemme silmin, ja toinen, jonka avulla itse silmä pystyy näkemään, tämä valo, jonka avulla [ulkoiset oliot] tulevat näkyviksi, on varmasti sielun sisällä” (sit. Gilson 1961, 65). Sisäisen dialogin avulla saavutettu itsekriittinen näkökulma on pohja ihmisen kyvyille tunnistaa totuus ja erottaa se valheesta.

Augustinuksen mukaan sisäinen opettaja ei mekaanisesti siirrä uutta tietoa passiivisen oppijan mieleen. Passiivisen mukautuva tai sokeasti alistuva suhde sisäiseen opettajaan ei palvele ymmärryksen syntymistä. Sisäinen opettaja ei lähesty ihmistä monologisesti vaan dialogisesti. Hän herättää ihmisen pohtimaan asioita uudesta näkökulmasta, haastaa hänet arvioimaan asioita kriittisesti. Pyrkimyksenä ei ole oppijan sulautuminen sisäiseen opettajaan, vaan aito dialogi, jossa ihminen tulee korostetun tietoiseksi omasta yksilöllisyydestään. Ihmisen oma ääni ja yksilöllisyys eivät sulaudu sisäiseen opettajaan, vaan ihminen saavuttaa syvenevän tietoisuuden omasta erikoislaadustaan. Vain aito dialogi auttaa ihmistä näkemään totuuden itseltään, omista ennakkoluuloistaan, haluistaan ja peloistaan. Ilman aitoa itsetuntemusta todellisuus vääristyy ihmisen silmissä ja hän käsitteellistää ja ymmärtää sen väärässä valossa.

### *Syntiinlankeemuksen vaikutus sisäiseen näkökulmaan*

Sisäisyyden näkökulma nostaa Augustinuksen ajattelussa esille kristillisen kertomuksen toisen pääteeman: syntiinlankeemuksen, jonka seurauksena ihmisen sisäinen maailma on vääristynyt. Tämän vääristymän korjaaminen edellyttää itsekriittistä näkemystä, jossa ihminen tiedostaa omat ennakkoluulonsa.

Itse Totuuden Valkeus valaisee jokaisen järjellisen sielun, myös intohimonsa sokaiseman, suhteessa sen käsityskykyyn ainakin heikosti, niin että se tajuaa pohdiskellessaan jonkin totuuden. Kuitenkaan mitä tahansa tuossa harkinnassa on totta, sitä ei ole luettava tällaisen sielun, vaan juuri Totuuden Valkeuden ansioksi. (*De Sermone* 9.32.)

Augustinus luonnehtii syntiinlankeemusta ihmisen kokemaksi henkiseksi ja moraaliseksi katastrofiksi. Sen seurauksena ihmisen sisimmässä vaikuttaa tekijä,

joka vääristää hänen näkemyksensä todellisuudesta. Ihminen on nyt taipuvainen itsepetokseen, joka ilmenee erityisesti hänen pyrkimyksessään paeta kaikkea, mikä muistuttaa häntä Luojasta. Ihminen tulkitsee myös luonnollisen maailman tosiasioita vääristyneellä tavalla, koska hän haluaa olla näkemättä Luojansa kädenjalkia luomakunnassa.

Sen jälkeen kun ihminen on ensin tiedostanut, millaisena todellisuus näyttäytyy hänen tietoisuudelleen, hänen keskeiseksi tiedolliseksi ongelmakseen tulee se, näkeekö hän todellisuuden oikeassa valossa. Ihmisellä on taipumus nähdä todellisuus omien toiveidensa, halujensa ja pelkojensa vääristämänä sekä pyrkii näyttäytymään itselleen ja muille parempana kuin on. Siksi hän ei voi itsestään selvästi luottaa siihen, millaisena todellisuus näyttäytyy hänelle. Jos ihminen ei tunne itseään, hän ei ymmärrä omaa näkökulmaansa todellisuuteen. Silloin hän ei voi suhtautua itsekritiitiksi siihen, missä valossa hän näkee todellisuuden.

Augustinuksen käsitys minuuden luonteesta rakensi Sokrateen, Platonin ja Aristoteleen rakentamalle perustalle ja syvensi heidän puolustamiaan näkemyksiä. Sokraattinen käsitys minuudesta on yksikerroksinen. Minuuden ajatellaan olevan läpinäkyvä, kokonaan järkipäisen pohdiskelun tavoitettavissa, niin että järkevä ja hyveellinen ihminen voi ongelmatomasti hallita olemustaan. Edellytyksenä on tosin se, että ihminen on vapautunut luulotelluista tiedoistaan. Ihminen maksuu vääriä käsityksiä luullessaan tietävänsä sellaistaakin, mitä ei itse asiassa tiedä. Järkipäinen pohdiskelu vapauttaa tästä harhasta. Tullessaan tietoiseksi omasta tietämättömydestään ihminen luo samalla edellytykset oikealle tiedolle. Ihminen voi keskittyä kriittisen ajattelun kehittämiseen ja käsitysten arvioimiseen niin, ettei hän omaksu käsityksiään perusteettomasti. Tällä tavoin voidaan taata oikean tiedon omaksuminen ja samalla hyvä elämä. (Knuutila 1989, 220, 226.)

Augustinuksen mukaan itsetuntemuksen ja oikean ymmärryksen saavuttaminen ei ole näin yksinkertaista. Augustinus syvensi sokraattiseen ihanteeseen kuuluvaa kriittistä asennetta kristillisen syntyinlankeemusopin pohjalta. Vaikka ihminen alistaisi käsityksensä järkipäiseen arviointiin ja paljastaisi oman tietämättömyytensä, hän ei ole vielä päässyt kosketuksiin sisimmän olemuksensa kanssa. Ihmisen olemus on paljon syvempi ja monikerroksisempi kuin sokraattiset dialogit antaisivat aavistaa.

Augustinus ei katsonut järjen tuovan lopullista ratkaisua itsetuntemuksen vaikeuksiin, koska järjellistä ajattelua ohjaavat minuuden syvemmät tasot, jotka antavat ajattelulle suunnan. Järki ei itsenäisenä ole riittävä antamaan ihmiselle vastausta perimmäisiin kysymyksiin. Ihmisen järki tarvitsee valoa, joka auttaa sitä näkemään todellisuuden oikein. Tämä valo löytyy sisäisen etsinnän kautta, jossa ihminen tulee tietoiseksi omaa ajatteluaan vääristävistä haluista ja vapautuu niiden hämärtävästä vaikutuksesta.

Edes aristoteelinen luonteen harjoittaminen ei tavoita ongelman ydintä, koska siinä oletetaan, että pelkkä totuttaminen ja järjen kehittäminen suuntaa tahdon oikein. Augustinuksen mukaan ihmisen sisimmän voi saada valtaansa joko rakkaus hyvään tai rakkaus pahaan. Lisäksi ihminen saattaa haluta sekä hyvää että pahaa yhtä aikaa, niin että hänen sisimmästään tulee moraalisen taistelun näyttämö. Ihminen ei välttämättä halua hyvää, vaikka hän näkisi sen selvästi ja ymmärtäisi, mitä se merkitsee. Ihminen voi kääntää selkensä hyvälle, jonka hän näkee selvästi ja rakastua paheeseen.

Pahuuden ongelma ei Augustinuksen mielestä ole ajattelun tietä ratkaistavissa. Turmeltuneelta sielulta puuttuu voimaa vastustaa huonoja yllykkeitä. Se taipuu helposti seuraamaan niitä sen sijaan, että se kiinnittyisi hyvään. Ihminen ei pysty itse parantamaan jakautunutta sieluaan. Augustinus pohdiskelee *Tunnustuksissaan* syitä pahuuden vallalle omassa sisimmässään ja päätyy näkemykseen, ettei hänen pahuuteensa ollut mitään muuta syytä kuin pahuus itse. ”Iljettävä oli pahuuteni, mutta minä rakastin sitä, rakastin turmiota, rakastin lankeemustani” (*Conf.* 2.4). Kaikkein vaikeinta on käsittää se, että ihmistä motivoi itse väärin tekemiseen sisältyvä viehäytys. Ihmisen nautinto on ”itsessään pahassa työssä” (*Conf.* 2.8). Tällaisessa mielymyksessä pahuuteen on jotakin selittämätöntä, joka osoittaa ihmisen syvyksien olevan järjellisesti tavoittamattomissa (*Conf.* 2.9). Ihmissieluun sisältyy arvoituksellisia syvyyskysymyksiä, jotka määräävät koko elämän suunnan ja jotka samalla ohjaavat ajattelua.

Rakkaus paheeseen kätkeytyy hyvän verhoon niin, että ihmisen on vaikea tunnistaa omaa pahuuttaan. Augustinus syvensi sokraattisen itsetutkistelun merkitystä korostamalla ihmisen olemuksen pimeitä puolia ja itsepetostaipumusta. Ei riitä, että ihminen tietää, mikä on hyvää, hänen on myös tiedettävä omassa sisimmässään oleva paha ja sen taipumus naamioitua.

### *Lunastuksen merkitys ihmisen ymmärrykselle*

Osa havaintojen ja ajattelun virheistä on seurausta siitä, ettei ihminen tunne oman pahuutensa syvyyskysymyksiä, jotka vaikuttavat hänen tietoprosesseihinsa hänen tiedostamattaan. Ihmisen ajatus ei kaikessa terävyydessäänkään pysty selvittämään elämän äärimmäisiä perusteita ja salaisuuksia ilman sisäistä valoa. Augustinuksen mukaan ihminen ei uskalla nähdä omaa pahuuttaan, ellei hän ole varma Jumalan anteeksiantamuksesta. Vain evankeliumin julistus täydellisestä anteeksiantamuksesta vapauttaa ihmisen tuntemaan itsensä.

Sisäisen opettajan, Kristuksen, merkitys ihmisen tiedollisissa prosesseissa korostuu ihmisen itsepetostaipumuksen takia. Koska Kristus tarjoaa ihmiselle anteeksiantamusta, ihminen uskalttaa nähdä oman turmeluksensa ja tulla tietoiseksi into-



himoista, jotka vääristävät hänen näkökulmansa ja harhauttavat hänen ajatteluaan. Omien etupypteiden tiedostaminen on itsekriittinen väline oman ajattelun ennakkoluulojen tunnistamisessa.

Kristus inspiroi inhimillistä ymmärrystä, koska hän vapauttaa ihmisen uskomaan ja kyseenalaistamaan samanaikaisesti. Kristuksen läsnäolo Sanassa tuottaa perustavia vakaumuksia. Niiden varassa uskova vapautuu kyseenalaistamaan yleisesti hyväksytyjä käsityksiä, koska hänellä on Kristuksen uskossa vallitsevista käsityksistä riippumaton perusta. Järjen luonteeseen kuuluu koetella kaikki mahdolliset vasta-argumentit, koska ainoa tapa tulla älyllisesti vakuuttuneeksi on viedä epäilykset perimmäisiin johtopäätöksiinsä. Tämä älyllisen vakuuttumisen prosessi on lähes loputon, koska järki löytää jatkuvasti uusia vasta-argumentteja. Siksi sydämen usko ja järjen dialoginen prosessi ovat rinnakkaisia ja toisiaan täydentäviä prosesseja. Sydämen usko antaa järjelliselle tutkimusprosessille suunnan, mutta älyllisesti oikeutettujen näkemysten muodostaminen edellyttää argumenttien ja vasta-argumenttien pätevyyden arviointia. Pyrkimyksenä on ”ymmärtää järjen valolla se, mistä aikaisemmin pidettiin kiinni uskolla” (*Ep.* 120.2). Tällä tavalla usko inspiroi järjellistä etsintää, mikä tekee aikaisemmin tiedon ulkopuolella olleet totuudet ymmärrettäväksi (Kirjavainen 1983, 75).

Kristus auttaa ihmistä pitämään kiinni tiedollisen kehityksen ja henkisen aktivoitumisen edellytyksenä olevista totuuksista, jotka näyttäisivät osittain olevan jännitteisessä suhteessa toistensa kanssa. Kristuksen anteeksiantamuksen varassa ihminen voi yhtä aikaa säilyttää tietoisuuden moraalista ihanteesta ja tiedostaa oman turmeluksensa. Ihminen säilyttää uskon tiedon mahdollisuuteen, samalla kun hän saa syvällisen käsityksen omasta erehtyväisyydestään. Tällainen vastakkaisuuksien välinen jännite aktivoi ihmistä henkisesti, mikä on edellytys kriittiselle ajattelulle. Kristus on valo juuri siksi, että hän mahdollistaa tämän jännitteen viemisen niin pitkälle, ettei ihminen tyydy pinnallisiin vastauksiin vaan joutuu perusteellisesti pohtimaan asioita.

### Kirjallisuus

- Augustinus, Aurelius (1896), *Confessionum libri XIII*, Pius Knöll (toim.), CSEL 33, F. Tempisky, Wien; G. Freytag, Leipzig. = *Conf.*
- (1895–1923), *Epistulae*, A. Goldbacher (toim.), CSEL, Epp. 31–123 vol. 34/2; Praefatio et indices vol. 58. F. Tempisky, Wien; G. Freytag, Leipzig. = *Ep.*
- (1954), *De Sermone domini in Monte PL*, Patrologiae cursus completus, series latina, J. P. Migne (toim.), Paris 1878–1890, vol. 35 1229–1408; CCL, Corpus Christianorum, series Latina, Tournhout, vol. XXXV. = *De Sermone.*
- (1955), *De civitate Dei*, toim. B. Dombart & A. Kalb, CCSL 47–8, Brepols, Turnhout. = *De civ. Dei*
- (1970), *De Magistro*, liber unus, Klaus-Detlef Daur (toim.), Corpus christianorum series latina XXIX: Aurelii Augustinei opera, pars II.1, Turnhout, editores Pontificii. = *De Mag.*
- Bowen, James (1986), *A History of Western Education, Volume One, The Ancient World: Orient and Mediterranean*, Methuen, London.
- Descartes, René (2002), *Mietiskelyä ensimmäisestä filosofiasta. Teokset II*, Tuomo Aho & Mikko Yrjönsuuri (suom.), Gaudeamus, Helsinki. = *Med.*
- Gilson, Etienne (1961), *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, Gollancz, London.
- Harrison, Simon (1998), ”Augustine on What We Owe to Our Teachers”, teoksessa Amélie Oksenberg Rorty (toim.), *Philosophers on Education: New Historical Perspectives*, Routledge, London, 66–80.
- Kirjavainen, Heikki (1983), *Uskon ja tiedon samanaikaisuus*, Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 137, Helsinki.
- Knuutila, Simo (1989), ”Selitykset”, teoksessa Aristoteles, *Nikhomakhoksen Etiikka*, Simo Knuutila (suom.), Gaudeamus, Helsinki.
- Taylor, Charles (1989), *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, MA.

## YMMÄRRYSTÄ ETSIVÄ USKO – ANSELMISTA WITTGENSTEINIIN

Matti Taneli

### Johdanto

Canterburyn arkkipiispana toiminutta Anselm Canterburylaista (1033–1109) pidetään yhtenä kaikkien aikojen merkittävimpänä kristikunnan teologina ja opettajana. Artikkelissani käsittelen hänen näkemystään uskonnollisesta uskosta (*fides*), jonka hän esittää kirjassaan *Proslogion* (1077/1078). Tarkastelen myös Anselmin näkemyksen yhtymäkohtia Immanuel Kantin (1724–1804) ja Ludwig Wittgensteinin (1889–1951) uskonnollista uskoa koskeviin näkemyksiin.

Jo ennen *Proslogionia* Anselm kirjoitti *Monologionin*, josta käytetään myös nimitystä *Soliloquium* eli Yksinpuhelu, joka on esimerkki uskon sisällön mietiskelystä. Hän kirjoitti sen Normandian herttuakunnan Beckin luostarin priorina luostariveljien pyynnöstä palvelemaan heidän hartaudentarjoitustaan. Luostariveljet esittivät, että Anselm kirjoittaisi sellaisen Jumalan olemusta koskevan mietiskelyn, millaisen hän oli heille suullisesti kertonut. He pyysivät häntä kirjoittamaan sen vetoamatta kirkkolisiin tai raamatullisiin auktoriteetteihin. Sen sijaan hänen tuli käyttää korutonta tyyliä ja yleistajuisia argumentteja ja perustella johtopäätöksensä niin, että perustelun välttämättömyys (*rationalis necessitas*) ja totuuden kirkkaus (*veritatis claritas*) selkeästi todistaisivat asian olevan juuri sillä tavoin. Lisäksi veljet pyysivät, että Anselm ottaisi huomioon mahdolliset vastaväitteet, myös sellaiset, joita hän pitäisi helppoina tai lähes tyhminä. (Holopainen 2000, 62.)

### Monologionin *rationalistisuus*

*Monologionin* ensimmäisen luvun alussa ilmaistaan yksiselitteisesti sen rationalistinen lähtökohta. Anselmin ajatuksena on se, että jos joku on keskinkertaisen lahjakas, hän järkensä avulla kykenee päättämään suuren osan niistä asioista, mitä kristityt

uskovat Jumalasta ja hänen luomastaan maailmasta, vaikka hän ei olisi koskaan kuullut niistä edes puhuttavan.

Mitä Anselm todistaa kirjassaan? Hän todistaa, että on olemassa korkein luonto ja sillä on kaikki ne ominaisuudet, jotka kristillisessä perinteessä liitetään Jumalaan. *Monologionissa* Jumalan olemuksesta ja persoonista uskottu on välttämättömillä perusteilla todistettu lukuun ottamatta inkarnaatiota eli Jumalan ruumiilistumista, ihmiseksi tulemistä.

Lanfranc (n. 1005/1010–1089), joka oli Anselmin luostari-isä ja edeltäjä Canterburyn arkkipiispana, oli tyytymätön ennen muuta teoksen rationalistiseen metodiin. Saamastaan palautteesta huolimatta Anselm julkaisi kirjansa tekemättä siihen olennaisia muutoksia, aluksi nimettömänä, mutta myöhemmin nimellä ”Esimerkki uskon sisällön mietiskelystä”. (Holopainen 2000, 64–65.)

### Proslogionin ”yksi argumentti”

Anselmin *Proslogionissa*, josta käytetään myös nimeä *Fides quaerens intellectum* eli ymmärrystä etsivä usko, oleva lause: ”Uskon, jotta ymmärtäisin” (*Credo, ut intelligam*) kuvaa uskonnollisen uskon ja ymmärryksen välistä suhdetta. Hän tarkoittaa, että kristinuskon sisältö on auktoriteettien, esimerkiksi kirkkoisä Aurelius Augustinuksen (354–430) antama, mutta sen analysoiminen tai selvittäminen on järjen tehtävä.

Anselm sanoo *Proslogionin* (*Alloquium* eli Puhuttelu) johdannossa: ”Tarkastelen kysymyksiä sellaisen ihmisen näkökulmasta, joka ylentää mielensä katselemaan Jumalaa sekä pyrkii ymmärtämään sen, minkä hän uskoo” (*Prosl.*, 38).

Anselm oli ylpeä dialektikko eli loogikko ja rationaalisten argumenttien esittäjä, koska järjen toiminta perustuu jumalalliseen valaisemiseen (dialektiikkaan ja illuminaatioon). Hän toteaa *Proslogionin* esipuheessaan olleensa kuitenkin tyytymätön *Monologionin* argumentaatioon – ei sen metodiin, vaan sen päättelyn monimutkaisuuteen. Hän kertoo alkaneensa pohtia, voisiko löytyä yksi argumentti (*unum argumentum*, ”yksi ainoa todistus”), jonka avulla voitaisiin todistaa sekä Jumalan olemassaolo että kaikki Jumalan olemusta koskevat totuudet.<sup>1</sup>

*Proslogionin* toisen luvun ontologinen argumentti, joka on Immanuel Kantin antama nimitys, ”Jumala on se, mitä suurempaa ei voida ajatella” (*Deus est quo maius cogitari non potest*), on päättely, jossa Jumalan olemassaolo johdetaan Jumalan käsitteestä. Anselmin argumentti perustuu käsitteen ”se, mitä suurempaa ei voida ajatella” (se-mitä-suurempaa-ei-voida-ajatella) analysointiin. Anselm argumentoi niin, että asia tulisi selväksi ja ymmärrettäväksi myös ”tyhmälle”, so. ihmiselle, joka kieltää Jumalan olemassaolon.

---

<sup>1</sup> Ks. Palomäki 2002, 352–358.

Anselmin argumentissa ”tyhmä” (*insipiens*) introdusoidaan psalmilainauksella,<sup>2</sup> mutta termiin liittyy myös toinen assosiaatio. Nimittäin Boethiuksen (n. 480–525) tavoin voidaan tehdä erottelu kaikille evidenttien ja vain oppineille evidenttien periaatteiden välillä siten, että edelliset ovat niitä, jotka sekä *insipiens* että *sapiens* (”viisas”) välittömästi hyväksyvät. On myös mahdollista, että psalmien *insipiens* Anselmin todistuksessa on tämä välittömästi evidenttien lauseiden hyväksyjä. (Knuuttila 1984, 119.) ”Suuruudella” viitataan olion hyvyteen ja arvokkuuteen, eikä suureen kokoon. Anselmin päättely voidaan lyhyesti esittää seuraavasti:

Kun joku kuulee ilmauksen ”se, mitä suurempaa ei voida ajatella”, niin hän ymmärtää sen ja sen seurauksena hänellä on tuo asia mielessään. Siis hänellä on mielessään se, mitä suurempaa ei voida ajatella. Mutta ei voi olla niin, että se on pelkästään mielessä. Nimittäin voidaan ajatella, että se olisi todella olemassa ja sellainen, mikä on oikeasti olemassa, on suurempaa kuin sellainen, joka on pelkästään mielessä. Siis jos se, mitä suurempaa ei voida ajatella, olisi pelkästään mielessä, se olisi sellainen, mitä suuremman voi ajatella. Mutta tämä on selvästi mahdotonta. Siis se, mitä suurempaa ei voi ajatella, on ei vain olemassa mielessä, vaan myös oikeasti olemassa. Kun se, mitä suurempaa ei voi ajatella, on tietysti Jumala, voidaan katsoa todistetun, että Jumala on olemassa. (Holopainen 2000, 59–60.)<sup>3</sup>

Argumentin täsmälliseen esittämiseen liittyy monia ongelmia,<sup>4</sup> mutta on selvää, että se on niin sanottu *reductio ad absurdum* -päättely. Nimittäin Anselm tekee yhden oletuksen, sitten hän tästä oletuksesta johtaa tätä oletusta apuna käyttäen ristiriidan ja lopuksi ristiriidan nojalla päättelee oletuksensa vastakohtan. Anselmin tekemä oletus on se, että se, mitä suurempaa ei voida ajatella, olisi olemassa pelkästään mielessä.

Tätä argumenttia voidaan tulkita eri tavoin. Kaksi tunnetuinta tulkintatapaa ovat perinteinen eli rationalistinen ja barthilainen eli fideistinen tulkintatapa. Perinteisesti on ajateltu, että Anselmin tarkoituksena on uskottujen totuuksien todistaminen järjen avulla eli pyrkimys siihen, että ainakin jotkut (kristinuskon) uskotuista totuuksista tulisivat myös järjen totuuksiksi.

Sveitsiläinen reformoitu teologi Karl Barth (1886–1968) sen sijaan väittää Anselmin ohjelman olevan argumentatiivinen. Hänen perustelunsa ja todistelunsa eivät kuitenkaan lähde järjen tasolta, vaan uskonnollisen uskon tasolta. Niissä käytetään pmissinä eli lähtöoletuksina toisia uskottuja lauseita, eikä siis järjen totuuksia. Anselmin ohjelmassa on Barthin mukaan kysymys uskottujen totuuksien todistamisesta toisten uskottujen totuuksien avulla, ja ymmärrys, jota tavoitellaan, liittyy

<sup>2</sup> Vrt. Ps.14:1; 53:2: ”Mieletön se, joka ajattelee: ’Ei ole Jumalaa.’”

<sup>3</sup> Ks. myös Holopainen 1995, 149–158.

<sup>4</sup> Ks. Knuuttila 1984, 117.

uskotun sisäiseen johdonmukaisuuden saavuttamiseen ja osoittamiseen. Perinteisen tulkinnan mukaan argumentti ei suinkaan ole mikään yksi argumentatiivinen kokonaisuus, joka muodostuisi joukosta premissejä ja joukosta johtopäätöksiä ja niiden välisistä päättelyaskelista. Se on ”tekninen elementti” (*ein technisches Element*), jota käytetään todistamisen apuna useissa *Proslogionin* argumentaatioissa. Holopaisen mukaan Barth identifioi tämän teknisen elementin joissakin huomautuksissaan kuitenkin näin sanoen oikein, vaikka hän ei olekaan asian suhteen johdonmukainen (Holopainen 2000, 67). Anselmin *reductio ad absurdum* -päättelyn avulla voidaan siis todistaa, että sillä, mitä suurempaa ei voida ajatella, on kaikki ne ominaisuudet, jotka Jumalalla uskotaan olevan.

Tästä argumentista voidaan käyttää nimitystä ”Anselmin yksi argumentti”. Esimerkiksi voimme seuraavalla tavalla todistaa, että se, mitä suurempaa ei voida ajatella, on kaikkivaltias. Oletetaan, että se, mitä suurempaa ei voida ajatella ei ole kaikkivaltias. Mutta jos se ei ole kaikkivaltias, sen voitaisiin ajatella olevan kaikkivaltias, mikä olisi suurempaa. Siis, jos se, mitä suurempaa ei voida ajatella ei ole kaikkivaltias, se ei ole se, mitä suurempaa ei voida ajatella. Tämä on ristiriita. Siis se, mitä suurempaa ei voida ajatella, on välttämättä kaikkivaltias. Anselmin mukaan Jumalan olemukseen kuuluvat ominaisuudet ovat sellaisia ominaisuuksia, jotka tekevät kantajansa paremmaksi tai arvokkaammaksi. Tämän takia sillä, mitä suurempaa ei voida ajatella, voidaan todistaa olemassa olevaksi mikä tahansa Jumalan olemukseen kuuluva ominaisuus, koska jos jokin niistä puuttuisi siltä, se ei olisi se, mitä suurempaa ei voida ajatella. (Holopainen 2000, 67–68.) Nykyajan filosofisen koulutuksen saaneen mielestä sanan ”argumentti” käyttäminen on outoa, mutta varhaiskeskiajan logiikan eli dialektiikan taustaa vasten tällainen puhetapa on kuitenkin luonteva. Sen ajan logiikka oli perusteiltaan aristoteelista.

### *Anselmin credo eli uskontunnustus*

*Proslogionin* ensimmäisessä luvussa Anselm kuitenkin myöntää uskovansa, että hän ei ymmärtäisi, jos hän ei uskoisi. Hän kirjoittaa:

Herra en yritä päästä kohoamaan korkeuksiisi, siihen ei ymmärrykseni mitenkään yllä. Mutta jotakin toivoisin ymmärtäväni totuudestasi, jonka sydämeni jo uskoo ja jota se rakastaa. Ei niin, että pyrkisin ymmärtämään, jotta uskoisin, vaan uskon, jotta ymmärtäisin. Uskon nimittäin myös, että ilman uskoa minun on mahdotonta ymmärtää [*Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo: quia "nisi credidero, non intelligam"*]. (*Prosl.*, 44.)

Anselmin näkemys uskonnollisesta uskosta muistuttaa hänen suuresti arvostamansa kirkkoisä Augustinuksen käsitystä: ”Usko, jotta voisit ymmärtää” (*Crede, ut intelligas*)

(*Serm.* 43: 7–9). Siinä on paljon samankaltaisuutta myös Uuden testamentin heprealaiskirjeessä (hepr. 11:1) olevan kanssa: ”Mutta usko on luja luottamus siihen, mitä toivotaan, ojentautuminen sen mukaan, mikä ei näy” (edellisen raamatunkäännöksen mukaan) ja nykyisen raamatunkäännöksen (1992) mukaan: ”Usko on sen todellisuutta, mitä toivotaan, sen näkemistä, mitä ei nähdä.” Anselm ei siis pyri todistamaan Jumalan olemassaoloa järjen avulla, vaan hän asettaa uskon ymmärryksen edellytykseksi.

### Kantin ”erehdys”

Immanuel Kant puhuu hieman oudosti ontologisesti argumentista, vaikka siitä käytettiin keskiajalla yleisesti nimitystä Anselmin argumentti (*argumentum Anselmi*). Kantin kritiikin mukaan olemassaolo ei ole ominaisuus. Hän pyrkii osoittamaan sen seuraavasti:

Jos sanon ”Jumala on olemassa oleva olio” näyttää siltä, että ilmaisen predikaatin relaation subjektiin. Mutta tässä ilmaisussa on epätarkkuus. Tarkkaan ottaen se pitäisi muotoilla näin: ”Jokin olemassa oleva on Jumala.” Toisin sanoen, olemassa olevalle oliolle kuuluvat ne predikaatit, joiden yhdistelmään viittaamme ilmaisun ”Jumala” avulla. (AA2, 75.)<sup>5</sup>

Hän esittää seuraavan, Koistisen (2008, 119) mukaan erinomaisen, huomion:

Jos kuvittelen Jumalan antavan mahtikäskynsä ”*Olkeon*” jollekin mahdolliselle maailmalle, niin hän ei myönnä mitään uusia determinaatioita sille kokonaisuudelle, jota hän ymmärryksessään representoi. Hän ei lisää siihen mitään uusia predikaatteja. Pikemminkin hän asettaa olioiden sarjan absoluuttisesti ja ehdoitta, ja asettaa sen kaikkine predikaatteineen[.] (AA2, 74.)

Kantin esittämä ontologisen argumentin kritiikki perustuu siihen, että olemassaolo ei ole aito predikaatti tai ominaisuus. Onnistuuko Kant esittämään käsitykselleen yhtään loogisesti pätevää argumenttia, ei ole aivan ilmeistä (Koistinen 2008, 120).

Mutta Kant näyttää erehtyvän siinä, että hän tarkastelee Anselmin argumenttia ontologisesti näkökulmasta. Tosiasiassa Anselm ei tarkastele Jumalan olemassaoloa niinkään ontologisesti kuin *tietoteoreettisesti*. Nimittäin Jumalan olemassaoloon uskomisessa on ensisijaista uskomisen, koska uskon avulla ihminen kykenee ymmärtämään uskonnollisen uskon, myös jumalauskon, syvintä olemusta. Tätä järki ei kykene paljastamaan. Anselm *ei* oikeastaan *pyrikään todistamaan Jumalan olemassaoloa*, koska hän uskoo jo ennen argumenttinsa esittämistä, että Jumala on olemassa. Hän

---

<sup>5</sup> Ks. Koistinen 2008, 119.

sen sijaan pyrkii osoittamaan sen toisille kristityille – ei ateisteille tai muille uskontottomille – jotka pitäytyvät katoliseen uskoon, että se, mihin he uskovat on sellainen olento, joka on mahdollista rationaalisesti selittää olevan ristiriidaton olento. Tämä olento ei ainoastaan ole olemassa, vaan sen on välttämätöntä olla olemassa.

Toisaalta Kant sanoo *Puhtaan järjen kritiikki*nsä toisen painoksen johdannossa: ”Minun on pitänyt kieltää tieto tehdäkseni tilaa uskolle” (”Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu kommen”) (*KrV*, B xxx). Hän esittää myös kirjansa loppupuolella ”Puhtaan järjen kaanonissaan”, että uskossa Jumalan olemassaoloon on kysymys nimenomaan uskosta (*Glauben*), eikä tietoteoreettisesti sitä vahvemmassa tiedosta (*Wissen*), eikä uskoa heikommasta mielipiteestä (*Meinen*) (*KrV*, B 848–851).<sup>6</sup>

Emme voi tietää, onko Jumala olemassa. Näin ollen Kantin on johdonmukaista väittää, että kolme perinteistä jumalatodistusta, so. ontologinen, kosmologinen ja fysiko-teologinen (Kantin käyttämä nimitys) eli suunnitteluargumentti, eivät voi olla päteviä Jumalan olemassaolon todistamiseksi. Mutta hänen mukaansa Jumalan olemassaolo, sielun kuolemattomuus ja vapaa tahto ovat käytännöllisen järjen (*a posteriori*-tietoa), eivät teoreettisen järjen (*a priori*-tietoa), postulaatteja eli vaatimuksia.

Kieltäessään tiedon Kant tekee tilaa uskonnolliselle uskolle. Hänen ymmärryksensä sanoo, että on oltava transsendentti Jumala tai ainakin sellainen on kuviteltava olevan olemassa, jotta moraalilaki olisi mahdollinen. Moraalinen ihminen ei voi olla onnellinen ilman oletusta oikeudenmukaisesta maailmanhallitsijasta, Jumalasta. Kant sanoo *Käytännöllisen järjen kritiikin* toisessa kirjassaan onnellisuuden *toivon* alkavan vasta uskonnosta (*KpV*, 322).

### Wittgensteinin ”sanomaton” uskon perusvarmuus

Ludwig Wittgensteinin (1889–1951) myöhäisfilosofiaa on pidetty uskonfilosofisesti tärkeänä (esim. Reijo Työrijoja 1984 ja D. Z. Phillips 1976). Tämä pitää paikkansa, vaikka hän esittää usko(nno)sta jo varhain kiinnostavia ja myöhäisfilosofiansa kanssa samankaltaisia käsityksiä. Nimittäin vuodesta 1929 eteenpäin Wittgenstein ei näytä muuttaneen oikeastaan ollenkaan näkemyksiään uskonnollisesta uskosta, etiikasta tai estetiikasta (Barrett 1991, xii–xiii). Jo *Traktuksesta* lähtien Wittgenstein viittaa uskontoon: ”Mistä ei voi puhua, siitä on vaiettava” (*T* 7). ”Miten maailma on, on täysin yhdentekevää sille, mikä on korkeampaa. Jumala ei ilmesty maailmassa” (*T* 6.432); ”Mystistä ei ole se, *miten* maailma on, vaan *että* se on” (*T* 6.44).

Se on kuitenkin varmaa, että Wittgenstein ei vaiennut uskonnollista uskoa ja Jumalaa koskevista kysymyksistä. Hänen näkemyksensä muistuttaa Augustinuksen kirjassaan *Tunnustukset* (I,4) esittämää näkemystä, joka kuuluu seuraavasti: ”[V]oi

<sup>6</sup> Ks. myös Pihlström 2008, 53.



niitä, jotka vaikenevat Sinusta sillä nekin, jotka puhuvat, ovat mykkiä.” Wittgenstein näyttää ajattelen niin, että voimme kuvailla pyhien ihmisten elämää, mutta emme voi kuvailla pyhyyttä tai Jumalaa sinänsä, *an sich*. Jumala on sanomaton (*unsayable, ineffabilis*). Wittgensteinin mukaan uskonnollinen usko on luonteeltaan ”kaikkein lujinta uskoa” (*the firmest of all beliefs*). Se ilmenee ennen muuta siinä, että ihminen uskaltaa sen nojalla tehdä sellaista, mitä hän ei uskaltaisi tehdä perusteilla, jotka ovat hänelle paljon paremmin perusteltuja (*LA*, 54). Uskonnollinen usko on ”järkkymättömyyttä uskoa”. Sille ei ole ominaista se, millaisia perusteita sille annetaan tai vedotaanko lainkaan tavanomaisiin uskomisen perusteisiin (*ordinary ground for belief*). Se on kuitenkin sellaista luonteeltaan, että se ohjaa ihmisen koko elämää. Mikään perustelu ei voi olla riittävän vakuuttava ja sitova, että se sellaisenaan saisi ihmisen uskomaan Jumalaan ja muuttamaan hänen elämänsä tämän uskon varassa. Uskonnolliselle ihmiselle siis usko Jumalaan on sellainen perusvarmuus, jolla on hänen elämänsä ohjaava ehdottoman regulatiivinen voima. Wittgensteinin mukaan ei ole niin, että uskonnollinen usko ei ole järkevää, se ei edes ole olevinaan järkevää (”it doesn’t pretend to be [reasonable]”) (*LA*, 58). Hän ajattelee kuten Blaise Pascal (1623–62), joka sanoi: ”C’est le coeur qui sent Dieu, et non la raison” (”Sydän aistii Jumalan eikä järki”) (sit. von Wright 2002, 122).

### **Lopuksi**

Anselmin lausuma ”uskon jotta ymmärtäisin” muistuttaa Augustinuksen käsitystä uskonnollisesta uskosta. Sillä on selkeä yhtymäkohta myös Uuden testamentin heprealaiskirjeen Jumalaan uskomisen luonnehdintaan. Kant kritisoi Anselmin (ontologista) argumenttia sanomalla, ettei olemassaolo ole aito ominaisuus, kun hän tarkastelee sitä ontologisesti. Toisaalta hän *Puhtaan järjen kritiikissään* kieltää tiedon tehdäkseen tilaa uskolle. Hänen ymmärryksensä sanoo, että on oltava transsendentti Jumala tai ainakin sellainen on kuviteltava olevan olemassa, jotta moraalilaki kategorisine imperatiiveineen olisi mahdollinen. Moraalinen ihminen ei voi olla onnellinen ilman oletusta oikeudenmukaisesta maailmanhallitsijasta, Jumalasta. Kantin mukaan onnellisuuden toivo alkaa vasta uskonnossa. Myöskään Wittgensteinin mukaan Jumala ei ilmesty maailmassa. Jumalaan uskomisen tarkoittaa hänelle ennen muuta sitä, että ymmärtää sen, että elämällä on tarkoitus. Usko Jumalaan on sellaista sydämen ymmärrystä tai viisautta, jota luonteeltaan teoreettinen järki ei paljasta. Mutta Jumalan olemassaoloon uskomisessa ei kuitenkaan ole mitään loogisesti ristiriitaista. Näin ollen pyhä Anselm voi johdonmukaisesti sanoa: ”Credo, ut intelligam.”

## Kirjallisuus

- Anselm Canterburylainen (1986), *Ymmärrystä etsivä usko (Proslogion)*, Paavo Rissanen (suom.), Kirjaneliö, Helsinki. = *Prosl.*
- Augustinus (1981), *Tunnustukset*, Otto Lakka (suom.), Sley-kirjat, Helsinki-Jyväskylä.  
— *Sermones*, <http://www.augustinus.it/latino/discorsi/index2.htm> (luettu 30.5.2011). = *Serm.*
- Barrett, Cyril (1991), *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*, Blackwell, Oxford.
- Holopainen, Toivo J. (1995), *Dialectic and Theology in the Eleventh Century*, Systemaattisen teologian laitos, Helsingin yliopisto, Helsinki.
- (2000), ”Järjen ja uskon totuutta? Johdatusta Anselmin Proslogion-teokseen”, teoksessa Toivo J. Holopainen (toim.), *Oppi – kable vai kalleus*, STKS:n symposiumissa marraskuussa 1999 pidetyt esitelmät, Suomen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 224, vuosikirja 2000, Helsinki, 56–81.
- Kant, Immanuel (1902–), *Kants gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, 29 Bände, Walter de Gruyter, Berlin. = AA
- (1990a), *Kritik der reinen Vernunft (1781/1787)*, Raymund Schmidt (toim.), Felix Meiner, Hamburg. = *KrV*
- (1990b), *Käytöllisen järjen kritiikki*, J. E. Salomaa (suom.), teoksessa Immanuel Kant, *Siveysopilliset pääteokset*, WSOY, Porvoo. = *KpV*
- Knuuttila, Simo (1984), ”Insipiens ja Proslogion 2”, teoksessa Annala, Pauli (toim.), *Elevatis oculis. Studia mystica in honorem Seppo A. Teinonen*, Missiologian ja ekumeniikan seuran julkaisuja, Annals of the Finnish Society for Missiology and Ecumenics 42, Helsinki, 115–120.
- Koistinen, Olli (2008), *Kant ja puhtaan järjen kritiikki*, Areopagus, Turku.
- Palomäki, Jari (2002), ”Ääretön transsendentti Jumala”, *Teologinen aikakauskirja, Teologisk tidskrift* 4, 352–358.
- Phillips, D. Z. (1976), *Religion without Explanation*, Blackwell, Oxford.
- Pihlström, Sami (2008), ”Etiikan ja metafysiikan yhteydestä”, *niin & näin* nro 57, 51–57.
- Työrinoja, Reijo (1984), *Uskon kielioppi, Uskonnollisten väitteiden ja käsitteiden luonne Ludwig Wittgensteinin myöhäisfilosofian valossa*. 2. painos, Suomen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 141, Helsinki.
- von Wright, Georg Henrik (2002), *Elämäni niin kuin sen muistan*, Iiro Kuuranne (suom.), Otava, Helsinki.
- Wittgenstein, Ludwig (1978), *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Cyril Barrett (toim.), Blackwell, Oxford. = *LA*
- (1997), *Tractatus Logico-Philosophicus* eli *Loogis-filosofinen tutkielma*, Heikki Nyman (suom.), WSOY, Porvoo. = *T*

## FÖRSTÅENDE OCH AKTIVITET SOM EN FORM AV TÄNKANDE I SPINOZAS ETIKEN

Lilli Alanen

I

Förnuftet i en vid bemärkelse som täcker förmågan både till teoretiskt förstånd och praktisk moralisk överläggning har sedan antiken betraktats som den främsta av alla naturliga förmågor – medlet till det högsta slaget av mänsklig fullkomning och därmed också förutsättningen för ett lyckligt mänskligt liv.

Bland de många utmaningar som den mekanistiska naturuppfattningen på 1600-talet ställde filosofin inför, var besvarandet av frågan om det mänskliga förnuftets natur, ställning och förklarbarhet en av de svåraste och mest kontroversiella. Descartes försökte bemöta den genom sin dualism, som gick ut på att begränsa det mekanistiska synsättet till naturfilosofin i snäv mening – till naturen i bemärkelsen av den utsträckt fysiska materien –, och därmed lämna rum för centrala traditionella metafysiska och psykologiska teser, som den om förnuftets autonomi och makt.

Descartes' dualistiska kompromissystem förkastades snart, men hans karaktärisering av tänkande och utsträckning som av varandra oberoende begreppsligt skilda kategorier blev en del av de standard distinktioner som filosofin ännu heller inte helt skakat av sej – också om den uppträder med nya namn, som medvetande och materia, psykiskt och fysiskt, subjekt och objekt, eller något annat. Spinoza, som i övrigt gjorde rent hus med dualismens antaganden om en transcendent gudom och om individuella, från materien skilda själssubstanser, ser tänkande och utsträckning som två av varandra oberoende sätt att förstå en och samma verklighet. Han försvarade en konsistent monistisk och strängt necessitaristisk världssyn; en syn på världen där alla förändringar, inklusive dina tankar – reflektiva omdömen lika väl som önskningar och passioner – följer samma stränga lagbundenhet som rörelserna

i den fysiska naturen. I Spinozas extrema naturalism lyder mentala såväl som fysiska fenomen under samma allmänna och oföränderliga lagar. Samtidigt försvarar Spinoza en extrem rationalism, och följer den antika filosofins ideal där förnuftet och förstående intar en central plats i den mänskliga strävan efter lycksalighet eller sinnesfrid. De frågor som här tas upp har att göra med de förändringar begreppen förnuft och förstående härmed undergår, och hur det förnuft som drivs av strävan att förstå – det förstående subjektet, m.a.o., om det finns något sådant – individueras. Det är inte lätt att göra Spinozas egenartade lära rättvisa på den korta tid jag har till mitt förfogande, jag kan bara skissera några tankelinjer här.<sup>1</sup>

Spinozas radikala naturalism innebär inte att han skulle försvara någon form av reduktionism eller eliminativism – liknande termer är överhuvudtaget inte tillämpliga inom ramen för hans system, som kombinerar en kompromisslös substansmonism med en strikt attribut-dualism. Begreppen substans och attribut tar Spinoza över från Descartes men definierar på sitt eget sätt. Med attribut menar Spinoza ”det som intellektet uppfattar av substansen som utgörande dess väsen” (E1def4).<sup>2</sup> Det som är, substansen, är oändligt och evigt. En oändlig substans har oändligt många attribut, av vilka det mänskliga intellektet uppfattar dessa två: tänkande och utsträckning – därav attribut-dualism trots att pluralism vore en riktigare beskrivning av hans lära. Attributen uttrycker substansen väsen – att vi endast kan uppfatta dess väsen på två sätt visar vårt mänskliga förstånds begränsning. För oss uttrycker sig substansen – Gud eller naturen – både som tänkande eller olika former (modi) av tänkande å ena sidan, och som utsträckning eller modi av utsträckning å den andra. Till de senare hör allt som kan uppfattas med hjälp av från utsträckningen härledda begrepp, som storlek, figur, rörelse, mängd etc. Liksom Descartes’ tänkande och utsträckning är dessa två spinozistiska attribut inte bara väsentligen distinkta och ömsesidigt oberoende, de är också varandra uteslutande, vilket betyder att det som förstås i termer av ett attribut inte kan förklaras i termer av det andra. Så även om det följer av substansmonismen, eller identitetsteorin som den också kallats, att alla enskilda mentala ting och processer är kroppsliga: rörelser i ett oändligt utsträckt plenum alltså, kan likväl inget enskilt modi av tänkande eller mentalt fenomen förklaras i termer av utsträckning och därav härledda begrepp. Idéer kan förstås endast genom andra tankemodi, genom hela den kontext av idéer de tillhör. Substansmonism går sålunda hand i hand hos Spinoza med strikt be-

<sup>1</sup> Den här publicerade texten skrevs för Filosofiska föreningens i Finland årsmöte vid Åbo universitet, januari 2011. För en utförligare diskussion av i artikeln berörda teman se Alanen 2011 och utkommer<sub>b</sub>.

<sup>2</sup> Referenserna till *Etiken* härafter är till den engelska standardutgåvan, *The Collected Works of Spinoza* (Spinoza 1985), användande följande förkortningar: E = *Etiken*, åtföljt av delnummer (1–5), p = *propositio* (teorem), d = *demonstratio* (bevis), s = *scholium* (anmärkning), c = *corollarium* (korollarium); def = *definitio* (definition); a = *axioma* (axiom). Jfr. Spinoza 2001 (1989).

grepps dualism och explanatoriskt oberoende. Den position som kanske kommer närmast Spinozas i samtida filosofi är Donald Davidsons, som kallade sin lära ”anomol monism”. De lagar som gäller i det fysiska universum – naturlagarna – är inte enligt Spinoza tillämpliga på det mentala, snarare bör det fysiska universums och det mentalas lagar ses som olika, av varandra oberoende och icke reducerbara uttryck av en och samma grundläggande enligt nödvändiga lagar verkande kraft.

Kort sammanfattat är naturen som den framstår i *Etiken* ett oändligt dynamiskt system av i ständig förändring varande krafter som förstas antingen i termer av tänkande eller av utsträckning men som på vilket sätt de än förstas uttrycker en och samma verklighet.

## II

Låt mej först, med hjälp av en kort översikt av kapitelindelningen i *Etiken*, säga något om terminologin och de begrepp Spinoza använder. *Etiken* är i främsta rummet en frälsningslära – som antikens filosofer vill Spinoza påvisa hur man genom att använda sitt förnuft på rätt sätt skall kunna befria sig från slaveriet under passionerna och tillfälligheternas spel, för att finna den bestående sinnesfrid – *acquiescentia in se ipso* – som endast sann kunskap el. förstående kan medföra.

I de två första delarna framställer han sina metafysiska grundteser. Del 1 handlar om Gud, och där lär oss Spinoza att det finns endast en nödvändigt och evigt existerande oändlig substans, kallad Gud eller Naturen. Natur och Gud är samma sak. Del 2 handlar om tänkandets eller förnuftets (*mentis*) natur och ursprung. Underrubriken klargör att Spinoza här befattar sig endast med det som kan hjälpa oss till kunskap om människosinnets eller -förnuftets natur och högsta lycka. Del 3 handlar om ”Affekternas natur och ursprung”. ”Affekt” är Spinozas term för emotioner eller passioner och tillämpas både på kroppsliga ”affektioner” och deras mentala motsvarighet, idéer om affektionerna eller affekterna. Affekterna (emotionerna) är ett speciellt slag av ”affektioner”, som är Spinoza’s allmänna term för sinnesintryck, vilka också de samtidigt är fysiologiska förändringar i de kroppsliga sinnesorganen – modi av utsträckning – och idéer eller föreställningar, vilka är former eller modi av tänkande. Del 4 handlar om ”Människans slaveri eller affekterna makt”, och Del 5 slutligen ”Om intellektets makt eller människans frihet.” I korthet: de två första delarna lär oss om naturen och det mänskliga förnuftets natur och plats i naturen i övrigt, medan de två följande delarna klargör till vilken grad vi är prisgivna åt och underkastade de yttre omständigheter som påverkar våra kroppstillstånd och därmed våra idéer,<sup>3</sup> och den sista delen skall visa

---

<sup>3</sup> Det är viktigt att understryka att det inte här kan vara frågan om någon kausal växelverkan mellan fysiska skeenden och mentala, vilka utgör två olika uttryck för samma grundläggande

förnuftets makt att höja sig över tillfälligheterna spel och försäkra oss den sinnesfrid och lycka som endast insikten om de lagbundna omständigheter som håller oss i fångenskap kan ge.<sup>4</sup>

Jag har ovan använt termerna ”tänkande”, ”förnuft”, eller ”sinne” som översättningar av Spinozas latinska ”*mens*” – i engelska översättningar ”mind”. Jag kunde också ha använt termerna ”själ” (franska översättningar använder *âme*, el. *esprit*), eller det modernare ”medvetande”, som är en vanlig översättning av engelskans ”mind” i dagens filosofi.<sup>5</sup> Även om man kan finna stöd för en sådan översättning (t.ex. i E5p42s)<sup>6</sup> är den enligt min uppfattning missvisande. *Mens* är traditionellt den latinska termen för den högsta själsförmågan som innefattar intellekt, förnuft och praktiskt förstånd – ofta omtalad som den förnuftiga rationella själen, därför använder jag kort förnuft här. Jag vill inte härmed göra gällande att Spinozas *mens* oproblematiskt skulle motsvara vad den skolastiska traditionen avsåg med den rationella själen, långt därifrån. Spinoza motsätter sig indelning av själen i olika fakulteter eller väsentligen olika själsförmågor och följer här snarare Descartes som ju definierar mänskösjälen el. *mens humana* som ett tänkande ting. I den vida bemärkelse av termen ”tänkande” som Descartes inför, täcker det, förutom kognitiva förmågor som förnuft, omdömesförmåga, och sinnesförnimmelser, också emotioner och konativa förmågor som vilja och begär. Att känna smärta är en form av tänkande, att bevisa att Gud och naturen är ett och samma är en annan. Det *mens*, vars ursprung och natur Spinoza undersöker i del 2 av *Etiken* karaktäriseras av tänkande i denna nya, vida bemärkelse. Här, som Spinoza bevisar i början av del 2, går idéerna före, och förutsätts i alla andra former eller modi av tänkande (*cogitatio*). Begreppet idé är centralt för vad Spinoza kallar *mens*, eller tänkande (*cogitatio*), och vad som utmärker en idé är dess logiska och semantiska egenskaper: idéen har ett innehåll el objekt som den representerar. Spinozas idéer skiljer sig likväl från Descartes’ i ett viktigt avseende: de är inte bara föreställningar eller representationer, de är samtidigt påståenden eller trosföreställningar, för idéerna kommer alltid med affirmationer, de är bejakande omdömen. Om du föreställer dej Pegasus, en bevingad häst, är det inte bara en bild av Pegasus som du tänker på, utan ett försant-

---

processer, utan om två skilda orsaksserier, där den ena förstås i termer av utsträckning och som förklaras enligt mekanistiska naturlagar, och den andra i termer av tänkande, som en följd av idéer deducerade enligt logiska lagar.

<sup>4</sup> Spinoza är inte helt konsekvent i sitt språkbruk, och motsätter sej indelningen av kognitiva, mentala förmågor i skilda fakulteter. Termerna *mens* (här översatt med sinne el. förnuft, jfr. nästa not) och *ratio* (förnuft) används i regel för det begränsade mänskliga tänkandet, och *intellectus* (intellekt) för det oändliga, gudomliga förståndet, som också mänskoförnuftet i någon mån kan bli delaktigt av. Se t.ex. *Etiken*, del 5, företal.

<sup>5</sup> ”Tietoisuus” (medvetande) används i den finska översättningen av *Etiken* (Spinoza 1994), öv Vesa Oittinen.

<sup>6</sup> Se också Nadler 2008.

hållande: du tänker, enligt Spinoza, om en häst att den har vingar- du tänker kanske därtill att den är vit, att den har utbredda vingar, att den är en mytisk varelse som du någon gång läst eller hört om. Idéer är presentationer med logisk eller propositionell struktur – de framställer sitt objekt med mer el mindre bestämda och tydliga egenskaper, och de framställer därtill alltid sitt objekt som närvarande (aktuellt existerande). Tänkandet är en komplex, oavbruten process, där idéerna inte uppträder som diskreta, enkla entiteter el. representationer, utan de följer av och ger upphov till andra idéer som tillsammans utgör det sammanhang som bestämmer deras innehåll. Min idé el. fantasibild av sagodjuret Pegasus framställer en häst med vingar som jag, på basen av andra idéer jag har, kan sluta mej till är en föreställning som inte har en reell motsvarighet. Likväl menar Spinoza att alla idéer framställer tingen som närvarande: idén påverkar mej på samma sätt som tinget den föreställer, vore det närvarande, skulle göra – också om idén, då det är frågan om fantasier eller minnesbilder, sällan har samma effekt på mej som tinget självt då jag direkt förnimmer det med mina sinnen. Jag kan inte här gå in på Spinozas teori om idéer som affirmationer, som han utvecklar i direkt polemik mot Descartes, och som i många avseenden pekar fram mot Humes idé begrepp.<sup>7</sup> Men det är viktigt att förstå hur originell den är. Långt från att vara statiska, ”stumma” tavlor, är idéerna liksom tingen vilka utgör deras objekt ett slag dynamiska entiteter, krafter, som hävdar sig med en viss styrka: ju starkare (eller som Hume säger, ”livligare”) en idé är, med desto större övertygelse omfattar vi den.

Användandet av ”medvetande” som en översättning av ”mens” i bemärkelsen av tingets/kroppens idé är därför på många sätt missvisande. Musslan, stenen och datorn är objekt för var sin idé men är inte nödvändigtvis själva medvetna härom. De saknar inte bara vad Spinoza kallar ”idéer om idéer” (E2p29d), som vissa kommentatorer ser som Spinozas motsvarighet till medvetande, de saknar framförallt förmågan att forma och bejaka (*affirmare*) idéer el begrepp (E2p48s). Att å andra sidan säga att de har en själ (*anima*) är också missvisande såvitt talet om själ förutsetter individuella från kroppen distinkta själssubstanser.<sup>8</sup> Tänkandet – idéerna – är

---

<sup>7</sup> Descartes hävdar i den Fjärde Beträktelsen (*Metafysiska Beträktelser*) att våra omdömen el försantförhållanden är produkten av samverkan mellan två av varandra oberoende förmågor, förnuft el intellekt och viljan, och att vi, eftersom vår vilja är fri och under vår kontroll, kans sägas själva ansvara inte bara för våra handlingar men också i viss mån för våra omdömen eller försantförhållanden – en för Spinoza fäfang illusion som han gjuter mycket spe över i *Etiken* (Se t.ex. E2p49 samt E5pref). Likväl kan man se Spinozas lära om idéer som försantförhållanden som en direkt vidareutveckling av Descartes’s teori om viljans betydelse för våra försantförhållanden (se härom t.ex. Lin 2004), och den kan också ses som pekande framåt mot Hume’s uppfattning om idéer som varierande i den styrka och kraft eller livlighet med vilka de omfattas.

<sup>8</sup> Spinozas uppfattning om individuella, enskilda objekt och kriterierna för individuering, liksom frågorna om medvetande och idéernas representationella natur är omdebatterade och kan inte närmare diskuteras här. Se t.ex. Garrett 2008; Renz 2011 och utkommer.

identiska med och löper parallellt med det kroppsliga överallt och *ad infinitum*, och det är genom sina idéer som tingen blir kunskapsobjekt.

Spinoza skiljer mellan adekvata och inadekvata idéer. De förra är alltigenom tydliga och sanna, eller med den term Spinoza använder, adekvata – de senare mer eller mindre oklara och otydliga eller förvirrade och partiella. Guds oändliga intellekt omspannar den oändliga naturen (de är ju identiska) och innefattar endast adekvata, sanna idéer. Det mänskliga förnuftet däremot, som är ett begränsat modus – ett, kunde man säga, under en begränsad tid existerande och av sitt bestämda lokala perspektiv betingade moment i Guds tänkande – har endast delvis adekvata, sanna idéer.

Den bild av det mänskliga sinnet eller förnuftet som här tecknar sig är följande: Som del av det oändliga intellektet är, får man förmoda, den idé som utgör det mänskliga sinne (*mens humana*) en adekvat och därmed också komplett idé av den enskilda kroppen med alla dess relationer till andra ting och de förändringar som den undergår. En sådan idé, kan man vidare anta, är idén om dess individuella väsen ur evighetens perspektiv.<sup>9</sup> Betraktad här och nu består det enskilda mänskossinnets idé av en bestämt avgränsad ständigt föränderlig samling idéer och relationer mellan idéer, där olika idéer som hävdar sig med olika styrka strider mot varandra och var ”starkare” idéer har övertaget. Hela *Etiken* kan sägas handla om hur vad Spinoza kallar adekvata idéer skall få övertaget över idéer som är bristfälliga (partiella) och förvirrade, samt hur det mänskliga förnuftet skall kunna frigöra sig från sitt av kroppens tillfälliga affektioner betingade lokala och begränsade perspektiv för att uppta det vidare perspektiv som det i sin egenskap av del i det gudomliga intellektet har tillgång till. Den enskilda människans förnuft är ju som alla hennes andra egenskaper del av naturen – en del, mer exakt, av den oändliga gudomliga tankekraften eller systemet av idéer – naturen som tänkande.

I ett brev till sin vän Oldenburg sammanfattar Spinoza sin lära i en serie häpnadsväckande påståenden:

As regards (1) the human mind, I maintain that it, too, is a part of Nature; for I hold that (2) in nature there also exists an infinite power of thinking (3) which, in so far as it is infinite, contains within itself the whole of Nature objectively, and whose thoughts proceed in the same manner as does Nature, which is in fact the object of its thought.

Further, I maintain that (4) the human mind is that same power of thinking, not in so far as that power is infinite and apprehends the whole of Na-

---

<sup>9</sup> För olika nyare tolkningar av Spinoza's väsensbegrepp se t.ex., Wilson 1999; Garrett 2009. Jfr. Alanen utkommer<sub>6</sub> (del II.2, och där i noter 27 och 28 nämnd litteratur).



ture, but (4.1) in so far as it is finite, apprehending the human body only. (5) The human mind, I maintain, is in this way part of an infinite intellect.<sup>10</sup>

Det första stycket kan indelas i följande – här fritt översatta – teser som jag kort skall försöka belysa:

- (1) det mänskliga förnuftet är en del av naturen, eftersom
- (2) det finns en oändlig tankekraft i naturen, och
- (3) denna tankekraft, till den del den är oändlig, innefattar i sig hela naturen objektivt: dess tankar följer på samma sätt som (tingen i) naturen som utgör dess objekt.

Det mänskliga sinnet el. förnuftet (*mens*) – definierat i *Etiken* 2p11 som ”den aktuellt existerande mänskokroppens idé” – är en del av det oändliga intellektet eller Gud, d.ä., ett moment i den oändliga tankekraft som uttrycker Naturen betraktad under attributet tänkande. Att säga att det gudomliga tänkandet innefattar hela naturen objektivt, är att säga att det innehåller idéer av alla ting: varje enskilt ting är objekt för dess tänkande. Idén och tinget som det representerar är enligt Spinozas identitetsteori samma sak, alltså har de samma grad av verklighet- idéen innefattar den verklighet tinget själv exemplifierar aktuellt, som idé-innehåll eller tankeobjekt. Det finns en total motsvarighet mellan idéns innehåll och det ting det representerar- de är ju samma sak uttryckt på två olika sätt. (2p7) (Jag måste förbigå många svårigheter här.)

I det andra stycket preciserar Spinoza att

- (4) ”Det mänskliga förnuftet (*mens humana*) är samma tankekraft, icke försäsvitt den är oändlig och uppfattar hela naturen, men försäsvitt den är ändlig, och uppfattar enbart den mänskliga kroppen.”
- (5) ”Det mänskliga förnuftet är, hävdar jag, på detta sätt del av ett oändligt intellekt.”

Det mänskliga förnuftet har, förefaller det, en dubbel identitet: å ena sidan är det en adekvat idé i det oändliga intellektet, å andra sidan är det en ändlig samling idéer av den enskilda mänskokroppens tillfälliga och växlande temporal affektioner. Dessa senare idéer är genom sinnena uppfattade perceptioner el. intryck av de förändringar den enskilda kroppen som del av naturen och de förändringar den undergår (E2a1, a4, a5), av vilka, som vi skall se, somliga är adekvata, somliga inte.

I *Etiken* 2p11 hävdas att ”det främsta ting som utgör det mänskliga förnufts/sinnets aktuella vara är idéen om ett aktuellt existerande enskilt ting”. Det mänskliga sinnets existens och väsen är beroende av den aktuellt existerande kroppen som

---

<sup>10</sup> Brev 32; Spinoza 1995, 194–195. Jfr. E2p14–p22. Numreringen min.

är dess objekt. Hur skall detta förstås, och hur skall det tidigare påstående om att det mänskliga sinnets uppfattningar begränsas till den kropp vars idé konstituerar det?

Sedd som ett oändligt system av tankar eller idéer är det oändliga intellekt – naturen som tänkande – allvetande: det är ett system av idéer där alla ting, skeenden och processer ingår i en kausal/deduktiv ordning som förklarar dem och gör dem fattbara. Det finns inga idéer i det oändliga tänkandet som helhet betraktat som inte är adekvata. En idé är adekvat då de nödvändiga och tillräckliga betingelserna för densamma är givna (kända). Det oändliga tänkandet är ett oändligt förstående av de oändliga orsakssamband i vilket allt som är föremål för detta tänkande ingår och kan deduceras. Den tillräckliga grundens lag gäller här obetingat.

Mänskosinnet däremot – idén om denna aktuellt existerande kropp som t.ex. jag eller du utgör – har inte någon adekvat, fullständig kunskap varken om sej själv eller om den kropp vars idé det är, ej heller om det vidare orsakssamband i vilket den ingår (E2p25–p27). Adekvat kunskap om ett ting förutsätter adekvat kunskap om dess orsaker (E1a4), men vårt ändliga förnuft har inte kunskap om den oändliga kedja orsaker som påverkar det aktuella tillståndet i den kropp vars idé den utgör och som är dess objekt. Mänskokroppen står i konstant interaktion med andra ändliga kroppar som den påverkar och påverkas av. Dessa påverkningar är vad Spinoza kallar ”affektioner” eller ”bilder” (*imagines*) vilka utgörs av kroppsliga intryck som i sin tur registreras av mänskosinnet som inadekvata, ofullständiga och förvirrade idéer. Spinozas term affektion kan, som vi såg, stå både för det kroppsliga intrycket och för dess mentala motsvarighet, som jag här kallar affektionsidén. Affektionsidéerna är förvirrade för att de föreställer effekterna av kroppsliga påverkningar utan att föreställa deras orsaker, eller, till den del de föreställer någon av deras orsaker, gör de det bristfälligt och otydligt. Affektionerna består ju i de aktuella tillståndsförändringar som deras yttre eller inre orsaker framkallar i kroppen och dess organ, och därmed är affektionsidéerna också inblandade med och påverkade av övriga samtidigt uppfattade idéer. I stället för att representera de ting vilka orsakar dem som de är i sig själva, föreställs de genom affektionsidéerna partiellt och otydligt, såsom de för tillfället råkar påverka en. Peters föreställning om Paul betingas av hur intrycken av Paul råkar affektera Peters kropp och hur de råkar bli associerade med Peters övriga aktuella intryck och idéer. Peters idé om Paul säger därmed mer om Peters (subjektiva) tillstånd, d.ä. om hans intryck och minnesbilder av Paul, än om Pauls natur som den är, oberoende av Peters intryck, minnen, associationer, känslor och åsikter. (E2p17c, d, s.)

Föreställningarna eller bilderna är grunden för det lägsta slag av kunskap (*cognitio*) som Spinoza kallar föreställning (*imaginatio*) eller åsikt (*opinio*) – ibland slumpmässig erfarenhet (*experientia vaga*). Vi har som bäst endast föreställningar och åsikter, inte sann kunskap, om de ting som påverkar vår kropp och vad som sker i den. Likväl, eftersom vår kropp är en del av den övriga naturen och vårt förnuft eller

sinne på motsvarande sätt ingår som idé i det oändliga intellektet har vi inom oss resurser för sann, adekvat kunskap. Vårt förnuft exemplifierar ju inom sina egna gränser det oändliga tänkandet, så hur upptaget det än är av oklara och förvirrade idéer av kroppens alla olika aktuella affektioner, innefattar dessa idéer också allmänna adekvata begrepp med hjälp av vilka vi kan, om inte förtydliga själva affektionensidéerna, åtminstone klargöra deras allmänna orsaker och effekter.

Hur detta skall ske säger Spinoza inte mycket om detta men ger oss några antydningar. Såsom jag förstår dem är tankegången följande. Mänkosinnet är kroppens idé, och liksom mänskokroppen är en summa av delar, är dess idé sammansatt av idéer om dess olika delar. Allt som det mänskliga sinnet uppfattar, uppfattas genom idéerna om kroppen, om dess delar eller organ och deras tillstånd och funktioner.<sup>11</sup> Enligt teorin som utvecklas i E2p13, är mänskokroppen sammansatt av inbördes relaterade delar eller organ – bitar av utsträckning som alla påverkas av varandra och av yttre ting. I och med att sinnet uppfattar kroppens påverkningar eller intryck, uppfattar det också de allmänna egenskaper som mänskokroppen delar med alla andra kroppar, och vilka ”ingår på samma sätt i delarna som i helheten”. De är allmänna el. gemensamma – de tillhör alla ting i samma grad och utgör därför inget enskilt tings väsen (E2p37). De är till sin natur klara och tydliga och kan endast uppfattas/föreställas adekvat (E2p38c). De utgör Spinozas version av medfödda idéer och kan också liknas vid de förnuftets gnistor som t.ex. stoikerna talade om. Exempel på sådana idéer av allmänna egenskaper är utsträckning, rörelse, vila, och vad som följer av dessa (E2p37 och lemma2). Eftersom endast adekvata idéer kan följa av adekvata idéer, bildar dessa allmänna el ”gemensamma”, adekvata begrepp (*notiones communes*) utgångspunkten för all högre slag av kunskap – adekvat kunskap (E2p40s). Spinoza skiljer på två olika former av högre kunskap och indelar kunskapen i tre olika slag. Det högsta, tredje slaget av kunskap (*cognitio*) kallar han intuition el. intuitiv kunskap men klargör egentligen inte vad den består i eller hur den relaterar till det andra slaget av kunskap som utgår från de gemensamma begreppen och till vilken Spinoza ser ut att räkna den ”moderna” matematiska och mekanistiska fysiken. För vad Spinoza kallar det andra slaget av kunskap, som till skillnad från det första och lägsta slaget (föreställning eller slumpmässig erfarenhet), är adekvat, handlar naturvetenskapen om dessa för alla ting gemensamma egenskaper och processer och de allmänna lagar som styr desamma.<sup>12</sup>

Det tredje och högsta slaget av kunskap el. förstående är slutligen den intuitiva kunskapen, som gäller de enskilda tingen och hur deras individuella, formella väsenden, sedda ur evighetens perspektiv, härleder sig från den oändliga helhet – gud eller den skapade naturen (*natura naturata*) – i vilken de ingår, och vars skapande

<sup>11</sup> Jfr. Spinozas brev 64 till Schuller; Spinoza 1995, 298.

<sup>12</sup> Om Spinozas teori om olika kunskapslag se Wilson 1996.

kraft (*natura naturans*) de är bestämda uttryck för. Spinoza säger för litet om detta tredje slag av kunskap för att man skall veta om det rör sig om ett ouppnåeligt ideal eller ett slag av kunskap som vi de facto kan ha (Se t.ex. brev 56; Spinoza 1995, 276–279). Den grundläggande tanken är klar: endast det tredje och högsta slaget av kunskap kommer med det slag av direkt, intuitivt förstående om tingen, oss själva och vår plats i universum som bestående sinnesfrid eller lyckosalighet förutsätter.<sup>13</sup>

### III

Oavsett vi uppnår denna högsta lycka eller ej, kan vi, som tänkande varelser, ha våra ögonblick av insikt och glädje. Att ”människan tänker” är ett av axiomen i del 2 av *Etiken*. Tänkande så som jag tolkar det innefattar alltid någon form av förstående, vilket förutsätter något slag av begreppslig aktivitet: förmågan att forma begrepp eller adekvata idéer och härleda andra adekvata idéer från dem. Jag baserar mej här på Spinozas definition i E2def3 av ”idé” som ”ett begrepp” (*conceptus*) som förnuftet formar för att det är ett tänkande ting (*res cogitans*). Begrepp, till skillnad från perceptioner (uppfattningar) sägs uttrycka mental aktivitet, medan perception däremot förefaller, som Spinoza försiktigt säger, passivt eftersom det innebär påverkan. Det finns alltså två olika slag av idéer enligt Spinoza, nämligen perceptions-idéer som är passiva och inkluderar idéerna om kroppens affektioner, och begrepps-idéer eller konceptuella idéer som är aktiva. Till de senare hör, antar jag, de allmänna begreppen ur vilka adekvata idéer härleder sig. Det mänskliga sinnet el. förnuftet är aktivt såvitt det formar (adekvata) begrepp, men passivt då det inregistrerar av yttre påverkan orsakade perceptuella idéer. Skillnaden mellan aktivitet och passivitet, när det gäller idéer, är dock, kunde man invända, en fråga om grad snarare än slag, eftersom alla idéer, som allt annat i universum, är beroende av och uttrycker naturens ändlig aktivitet eller skaparkraft. Likväl är också gradskillnader, som vi skall se, av största betydelse i Spinoza’s frälsningsprojekt.<sup>14</sup>

Vad menar då Spinoza med aktivitet eller verksamhet – *actio*? I del 3 definieras aktivitet i termer av adekvat orsakande eller förstående. Vi sägs ”handla” (*agere*) när något sker inom eller utom oss vars adekvata orsak vi är”, medan vi sägs vara passiva eller påverkade då något sker i oss eller följer från vår natur som vi endast partiellt orsakar (E3def2). Om jag kokar soppa är jag endast en partiell orsak till soppan som kokar – mitt kokande betingas av en oändlig serie yttre av mej oberoende orsaker. Mitt eget aktiva bidrag till kokandet av soppan är högst obetydligt

<sup>13</sup> Om Spinozas ideal av förstående som det högsta goda och dess likheter med antika och medeltida aristoteliska ideal se John Carrieros klagörende ”The Highest Good and Perfection in Spinoza” (Carriero utkommer). Se också Koistinen 2009.

<sup>14</sup> Tack till Valter Viljanen för en kommentar om detta. Jag redogör utförligare för hur jag förstår Spinozas syn på idéernas aktivitet-passivitet i Alanen utkommer, och 2011.

och begränsar sig till de handlingar eller rörelser jag i detta sammanhang förstår och intentionellt utför, som att skala potatis, kombinera vissa ingredienser i en kastrull och låta dem koka en viss tid vid en viss temperatur... men ponera att jag är upptagen med någon logisk eller matematisk härledning där jag klart ser hur en viss slutsats följer av premisserna, och att de självklara premisserna är nödvändiga och tillräckliga villkor för slutsatsen. Här är jag – mitt förnuft eller sinne – aktivt och mitt förstående av hur slutsatsen hänger ihop med och följer av premisserna exemplifierar inom sina egna gränser den oändliga tankekraftens verksamhet. Allt vad vi gör av vår egen kraft beror av den för envar väsentliga individuella strävan eller *conatus* – drivkraften till allt vi själva kan sägas göra eller försöka göra (den bestämda drivkraft som enligt E3p7 konstituerar ett vart tings individuella väsen). När vi förstår hur vad vi gör härleder sig från denna vår egen strävan är vi aktiva. Försåvitt tänkande är utmärkande för människans natur enligt Spinoza, kan alltså allt som följer av vårt tänkande och den strävan till förstående det innefattar, ses som aktiv verksamhet i motsats till passivt undergående i relation till oss själva. Så t.ex. är vi aktiva när vi härleder slutsatser med hjälp av begrepp vårt intellekt aktivt utformat.

Det finns mycket som talar för att Spinoza skiljer mellan aktivitet i stark el absolut bemärkelse och aktivitet i relativ bemärkelse. Vi, som alla andra ting, är delar av naturen och underkastade dess lagar. Också om det vi med vår komplexa kroppsliga konstitution kan orsaka mera verkningar i naturen än vad t.ex. ett ostron eller en tornade kan (vi kan ju som känt utplåna allt liv på jorden om vi så önskar), så är vår aktivitet likväl alltid partiell och relativ, som när vi kokar mat, räddar en vän, bryter ett kontrakt eller eftersträvar mål vi föresatt oss, för i alla dessa fall är vår verksamhet beroende av yttre orsaker som måste samverka med vår egen drivkraft och aktualisera den. I en stark och absolut bemärkelse av aktivitet är vi däremot aktiva *endast* då vi förstår och tänker i termer av adekvata idéer. Det finns goda skäl att fråga sig om det enskilda mänskliga sinnet/förnuftet någonsin kan vara aktivt i denna starka bemärkelse. Kanske tänker sig Spinoza att det kan: då man klart inser och förstår hur en slutsats följer av premisserna eller en verkan av sina orsaker är man aktiv – man blir då ett med eller tar del av det gudomliga intellektets tankekraft som är identisk med naturens egen skapande kraft. Min fråga, som jag inte har ett klart svar på, är vem det i så fall är som är aktiv och förstår – det individuella mänskliga sinnet (den här och nu aktuella kroppens idé), eller det oändliga alltid och allestädes närvarande gudomliga intellektet? Har saken någon betydelse?<sup>15</sup>

*Uppsala universitet*

---

<sup>15</sup> Mitt varma tack till Juhani Pietarinen och Valtteri Viljanen som vänligen läst en tidigare version av föredraget och vars kommentarer (per korrespondens) jag har haft stor nytta av.

## Litteratur

- Alanen, Lilli (2011), ”Spinoza on the Human Mind”, *Midwest Studies in Philosophy* 35, 4–25.
- (utkommer<sub>a</sub>), ”Spinoza on Passions and Self-Knowledge: The Case of Pride”, i Martin Pickavé & Lisa Shapiro (red.), *Emotion and Reason in Medieval and Early Modern Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.
- (utkommer<sub>b</sub>), ”The Metaphysics of Affects or the Unbearable Reality of Confusion”, i Michael Della Rocca (red.), *The Oxford Handbook of Spinoza*, Oxford University Press, Oxford.
- Carriero, John (utkommer), ”The Highest Good and Perfection in Spinoza”, i Michael Della Rocca (red.), *Oxford Handbook of Spinoza*, Oxford University Press, Oxford.
- Garrett, Don (2008), ”Representation and Consciousness in Spinoza’s Naturalistic Theory of the Imagination”, i Charlie Huenemann (red.), *Interpreting Spinoza: Critical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, 4–25.
- (2009), ”Spinoza on the Essence of the Human Body and the Part of Mind that Is Eternal”, i Olli Koistinen (red.), *The Cambridge Companion to Spinoza’s Ethics*”, Cambridge University Press, Cambridge, 284–302.
- Koistinen, Olli (2009), ”Spinoza on Action”, i Olli Koistinen (red.), *The Cambridge Companion to Spinoza’s Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 167–187.
- Lin, Martin (2004), ”Descartes and Spinoza on Judgment”, i Antonella Del Prete (red.), *Il Seicento e Descartes: Dibattiti cartesiani*, Le Monnier, Florence, 269–291.
- Nadler, Steven (2008), ”Spinoza and Consciousness”, *Mind* 117, 575–601.
- Renz, Ursula (2011), ”The Definition of the Human Mind and the Numerical Difference between Subjects (2p11–2p13s)”, i Michael Hampe, Ursula Renz & Robert Schnepf (red.), *Baruch de Spinoza. Ethica more geometrico demonstrata. Collective Commentary*, Brill, Leiden, 99–118.
- (utkommer), ”The Perspective of Finite Subjects in the *Ethics*: Spinoza’s Conception of the Human Mind and its Consequences for His Rationalism”, i Michael Della Rocca, *Oxford Handbook of Spinoza*, Oxford University Press, Oxford.
- Spinoza, Benedictus de (1985), *The Collected Works of Spinoza, Volume I*, Edwin Curley (red. och övers.), Princeton University Press, Princeton.
- (1994), *Etiikka*, Vesa Oittinen (övers.), Gaudeamus, Helsinki.
- (1995), *The Letters*, Samuel Shirley (övers.), Hackett, Indianapolis.
- (2001/1989), *Etiken*, Dagmar Lagerberg (övers.), Thales, Stockholm.
- Wilson, Margaret (1996), ”Spinoza’s Theory of Knowledge”, i Don Garrett (red.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge University Press, Cambridge, 89–141.
- (1999), ”Infinite Understanding, *Scientia Intuitiva*, and *Ethics* I.16”, i Margaret Wilson, *Ideas and Mechanism: Essays on Early Modern Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, 166–177.

# HUMEN TEORIA AVARUUDEN YMMÄRTÄMISESTÄ

Jani Hakkarainen

## Johdanto

Humen avaruuden metafysiikka ja hänen teorianensa avaruuden havaitsemisesta ja ymmärtämisestä lukeutui pitkään hänen filosofiansa niihin osa-alueisiin, jotka ymmärrettiin perustavanlaatuisesti väärin. Sen seurauksena tätä Humea oppia pidettiin suorastaan absurdina jopa skolaareiden keskuudessa (esim. Norman Kemp Smith, Anthony Flew, Robert J. Fogelin).<sup>1</sup> Asiantila johtui pääasiassa *A Treatise of Human Nature*n ensimmäisen kirjan toisen osan ”Of the ideas of space and time” (1739) vaikeaselkoisuudesta. Viimeisen kahdenkymmenen vuoden aikana skolaarit (esim. Donald L. M. Baxter (2009), Lorne Falkenstein (2006) ja Thomas Holden (2004)) ovat kuitenkin tehneet läpimurtotutkimusta, jonka vuoksi ymmärrämme Humea avaruuden metafysiikan paremmin kuin aiemmin.

Väärinymmärryksen takana oli myös Humea teorian keskeinen väite, joka voidaan ilmaista seuraavalla paradoksilla: avaruudellinen ulotteisuus (puhun jatkossa ulotteisuudesta) koostuu ei-ulotteisesta. Osoitan artikkelissa, kuinka tämä paradoksaaliselta kuulostavan väitteen kuvaama asiointi voisi olla mahdollinen tai edes käsiteltävissä. Nojaan sekä omaan post doc -tutkimukseeni että viimeaikaiseen tutkimukseen Humea avaruuden metafysiikasta. Artikkelini on siis ensisijaisesti filosofianhistoriallinen, joka tähtää ennen kaikkea ymmärtämiseen eikä arviointiin. Esitän lopuksi kuitenkin lyhyitä huomautuksia Humea teorian filosofisesta arvosta.

Hume käsittelee avaruuden metafysiikkaansa kunnolla vain *Treatisessä*, joka on hänen esikoisteoksensa. Myöhemmästä tuotannosta löytyy vain hyvin lyhyitä tiivistyksiä, tärkeimpänä teoksen *Tutkimus inhimillisestä ymmärryksestä* (*An Enquiry concerning Human Understanding*, 1748) viimeisen, 12. luvun toinen osa. *Treatisen* ensimmäi-

---

<sup>1</sup> Ks. Falkenstein 2006, 59; Baxter 2009, 105.

sen kirjan toinen osa, joka on siis tärkein ensikäden lähde aiheesta, jakaantuu kuuheen lukuun. Niistä ensimmäisessä Hume argumentoi sitä vastaan, että avaruus voidaan havaita ja käsittää äärettömästi jaollisena. Tämän perusteella toinen luku pyrkii osoittamaan, että avaruus ei voi olla äärettömästi jaettavissa. Kolmannessa luvussa Hume esittelee oman positiivisen teorian, avaruuden metafysiikkansa ja perustelee sitä. Perustelu jatkuu kahdessa seuraavassa luvussa, jossa hän vastaa erilaisiin vastaväitteisiin. Neljännen ja viidennen luvun keskiössä ovat vastaväitteet euklidisesta geometriasta ja tyhjiöstä. Kuudes luku käsittelee olemassaolon käsittämistä. Avaruuden rinnalla Hume kuljettaa analogista ajan metafysiikkaansa.

Ennen kuin aloitan, on syytä tehdä lyhyt terminologinen huomautus. Käytän artikkelissa Humen keskeisiä teknisiä termejä 'impressio', 'idea' ja 'perseptio'. 'Perseptio' on Humen yleistermi kaikille mielelle läsnä oleville sisällöille. Ne jakaantuvat kaikenkattavasti ja poissulkevasti kahteen tyyppiin. Erottelu on tosin pikemmin aste- kuin tiukka lajierottelu. Impressiot ovat eloisampia ja voimakkaampia perseptioita: aistihavaintoja, ruumiillisia tuntemuksia (nautinto ja kipu) ja passioita. Ideat ovat vähemmän eloisia ja voimakkaita ajatuksia niistä. Tämä riittää tämän artikkelin tarpeisiin tästä Humen erottelusta, joka on tunnetun ongelmallinen. Humen havaintoteoria on siis hänen impressioidensa teoriaa ja käsittäminen sekä ymmärtäminen kuvataan ideoiden avulla. Hänen toinen erottelunsa on yksinkertaisten ja kompleksien perseptioiden välillä. Siitä seuraan Garrettin kompositionaalista tulkintaa: kompleksit perseptiot jakaantuvat varsinaisiin osiin mutta yksinkertaiset eivät. Yksinkertaiset ovat aina myös laadullisesti yksinkertaisia: ne esittävät mielelle vain yhden ominaisuuden.

Esittelen ensimmäisessä luvussa Humen teorian. Toisessa osassa tarkastelen hänen argumenttejaan teorian puolesta. Lopuksi teen huomautuksia sen filosofisesta uskottavuudesta hyvin lyhyesti. Valitettavasti artikkelini on kuvaava ja väittävä. Tila ei anna mahdollisuutta perustella tulkintaväitteitäni jokaisessa tapauksessa sitaateilla tai tarkastella Humen argumentteja ja niiden validisuutta yksityiskohtaisesti.

### *Humen teoria*

Hume on tiukka nominalisti: mitään aidosti yleistä ei ole vaan kaikki on määrättyä ja partikulaaria (*T*, 18; 1.1.7.6).<sup>2</sup> Ulotteisuutta tai avaruutta yleisesti itsessään, esimerkiksi niiden aidosti yleistä impressiota tai ideaa, ei ole (Garrett 1997, 61). Lisäksi tulemme näkemään, että Humen teoria on pikemmin relationistinen kuin absolutistinen: avaruus ei ole jokin muista riippumaton olio, jossa avaruudelliset oliot ovat, vaan avaruudellisten olioiden ja niiden suhteiden muodostama kokonaisuus. 'Ava-

---

<sup>2</sup> Teokseen viitataan normaalin sivuviitteen lisäksi puolipisteen jälkeen standardilla numeroyhdistelmällä kirjan numero.osan numero.luvun numero.kappalenumero.



ruus’, ’ulotteisuus’ ja ’ulotteinen olio’ ovat siis Humelle synonyymejä (muttei ’spatiaalinen olio’ tai ’avaruudessa oleva olio”).

Humen avaruuden metafysiikan ymmärtämisen avainasia on, että ulotteisuus ei ole rakenneosiansa ulotteisuuden vaan niiden lokaatioiden funktio (Falkenstein 2006, 63). Pienin mahdollinen esimerkki ulotteisuudesta, pienin mahdollinen ulotteinen olio on jana, joka koostuu kahdesta, vierekkäisestä pisteestä. Oletetaan, että pisteiden lokaatiot ovat (0) ja (1). Silloin janan pituus on  $1-0=1$ . Se ei siten ole eikä voikaan olla pisteiden pituuden funktio, koska pisteillä ei ole pituutta. Niillä ei ole ulotteisuutta eikä muotoa. Oleellista on myös se, että pisteet ovat vierekkäin: niiden välissä ei ole yhtään mitään.

Tällä yksinkertaisen kuuloisella asialla on tärkeitä seurauksia. Se myös sisältää mahdollisia, vakavia ongelmia teorian koherenssin suhteen. Ensimmäinen seuraus on, että jokainen ulotteinen olio ja avaruuden impressio tai idea ei ole kompositiionaalisesti yksinkertainen vaan kompleksi: osien kokonaisuus (*T*, 150; 1.4.4.8 ja Falkenstein 2006, 67–69).<sup>3</sup> Tämä johtuu siitä, että pisteet itsessään eivät ole ulotteisia – niillä ei ole edes pituutta (*T*, 31; 1.2.4.3) –, joten ne voivat olla ainoastaan avaruudellisia, avaruudessa: niillä voi olla spatiaalinen lokaatio.

Toinen seuraus on, että avaruus koostuu matemaattisista pisteistä, jotka erotettiin varhaismodernissa filosofiassa fyysikaalisista eli ulotteisista pisteistä. Humen itsensä mukaan ennen häntä tätä kantaa pidettiin mielettömänä, koska matemaattiset pisteet eivät ole entiteettejä. (*T*, 31; 1.2.4.3 ja 26–27; 1.2.2.9.) Avaruus, joka on olemassa, ei voi koostua olemattomasta. Humen teorian eräs keskeinen oivallus onkin, että matemaattisilla pisteillä voi olla ominaisuus – tai tarkemmin että ne voivat olla ominaisuuksia. Jos jollakin on ominaisuus, se voi olla olemassa eli entiteetti. Humen selityksessä avaruuden havaitsemisesta ja ymmärtämisestä nämä ominaisuudet ovat joko värejä tai kosketusominaisuuksia (kovuus, lämpötila, pinnan laatu). Humen teoria perustuu siis värillisiin tai kosketettaviin matemaattisiin pisteisiin, tarkemmin sanottuna niiden *yksinkertaisiin* impressioihin ja ideoihin eli perceptioihin. Koska niillä on ominaisuus (ovat siten entiteettejä) ja koska niillä voi olla lokaatio muodostamissaan komplekseissa, voivat ne muodostaa ulotteisuuden:

It has often been maintain'd in the schools, that extension must be divisible, *in infinitum*, because the system of mathematical points is absurd; and that system is absurd, because a mathematical point is a non-entity, and consequently can never by its conjunction with others form a real existence. This wou'd be perfectly decisive, were there no medium betwixt the infinite divisibility of matter, and the non-entity of mathematical points. But there is evidently a medium, *viz.* the bestowing a colour or solidity on these points; and the ab-

---

<sup>3</sup> Ks. myös Garrett 1997, 61.

surdity of both the extremes is a demonstration of the truth and reality of this medium. (*T*, 31; 1.2.4.3.)

Kolmanneksi, Hume korostaa useaan otteeseen, että avaruus tai ulotteisuus on joko värillisten tai kosketettavien matemaattisten pisteiden 'order', 'manner', 'disposition' tai 'composition' – niiden avaruudellinen järjestymisen tapa, sijoittuminen eli järjestys: ”[*T*]he idea of space or extension is nothing but the idea of visible or tangible points distributed in a certain order” (*T*, 40; 1.2.5.1).<sup>4</sup>

Humen avaruuden metafysiikka on siis todellakin pikemmin relationistinen kuin absolutistinen. Hume on lähempänä Leibnizia kuin Newtonia. Impressioiden ja ideoiden suhteen tämä tarkoittaa sitä, että ulotteisuus on avaruuden impression tai idean, joka on aina kompleksi, ominaisuus (*T*, 150; 1.4.4.8). Hume mukaan ei siis ole erillistä avaruuden tai ulotteisuuden perseptiota, jokainen sen impressio tai idea on jonkin ulotteisen olion perseptio: ”The ideas of space and time are therefore no separate or distinct ideas, but merely those of the manner or order, in which objects exist” (*T*, 31; 1.2.4.2). Avaruuden ymmärtäminen edellyttää siten, että mielelle on läsnä sopiva kompleksi perseptio:

I [...] have shewn that 'tis impossible to conceive extension, but as compos'd of parts, endow'd with colour or solidity. The idea of extension is a compound idea; but as it is not compounded of an infinite number of parts or inferior ideas, it must at last resolve itself into such as are perfectly simple and indivisible. These simple and indivisible parts, not being ideas of extension, must be non-entities, unless conceiv'd as colour'd or solid. (*T*, 150; 1.4.4.8.)

Esimerkiksi jokainen näkökenttämme kokonaisuus on tällainen kompleksi perseptio. Hume mukaan näkökenttä on hyvin kompleksi visuaalinen impressio, joka koostuu yksinomaan vierekkäisten värillisten matemaattisten pisteiden yksinkertaisista impressioista, jos näkökentässä ei ole täydellisen pimeyden pisteitä tai alueita. Analogiana voisi olla tietokoneen näyttö, joka koostuu pikseleistä. Erona on, että pikseleillä on koko ja muoto.

Hume uskoo myös pystyvänsä selittämään sen, kuinka onnistumme ajattelemaan avaruutta ja ulotteisuutta yleisesti (*T*, 28; 1.2.3.5). Tässä hän hyödyntää abstraktien tai yleisten – muttei abstraktien yleisten – ideoidensa teoriaa (*T*, 18; 1.1.7.7ff.). Sen mukaan abstrakti/yleinen idea on määrätty partikulaari idea, joka on *representaatioltaan* yleinen, koska se *muistuttaa* muita *samanlaisia* määrättyjä partikulaareja ideoita. Samanlaisuuden vuoksi mieleemme voi assosioida mihin tahansa näistä muista ideoista. Apuna on myös vastaava yleisnimi. Esimerkiksi jokin tietty punai-

---

<sup>4</sup> Ks. myös *THN*, 28, 31 ja 40; 1.2.3.5, 7, 1.2.4.2 ja 1.2.5.1.

sen idea muistuttaa muita punaisen ideoita ja voimme assosioida niiden kesken punainen-sana avulla. Ulotteisuuden kohdalla tämä tarkoittaa sitä, että voimme ajatella avaruutta yleensä, koska jokainen ulotteisen olioiden idea muistuttaa muita ulotteisten olioiden ideoita ja on siten representaatioltaan yleinen. Samanlaisuuden perustana toimii tekijä, jonka kaikki nämä ideat jakavat: värillisten tai kosketuksellisten matemaattisten pisteiden yksinkertaiset ideat, joista ne koostuvat, ovat järjestyneet avaruudellisesti jollakin tavalla. Mieleemme voi siirtyä mihin tahansa näistä ideoista. Apuna on yleisnimi 'ulotteisuus', 'ulotteinen olio' tai 'avaruus':

But afterwards having experience of the other colours of violet, green, red, white, black, and of all the different compositions of these, and finding a resemblance in the disposition of colour'd points, of which they are compos'd, we omit the peculiarities of colour, as far as possible, and found an abstract idea merely on that disposition of points, or manner of appearance, in which they agree. Nay even when the resemblance is carry'd beyond the objects of one sense, and the impressions of touch are found to be Similar to those of sight in the disposition of their parts; this does not hinder the abstract idea from representing both, upon account of their resemblance. All abstract ideas are really nothing but particular ones, consider'd in a certain light; but being annex'd to general terms, they are able to represent a vast variety, and to comprehend objects, which, as they are alike in some particulars, are in others vastly wide of each other. (*T*, 28; 1.2.3.5.)

Neljäs seuraus on, että Humen teoriaa avaruuden havaitsemisesta ja ymmärtämisestä voidaan käsitellä hänen avaruuden metafysiikkanaan. Tämä johtuu siitä yksinkertaisesta syystä, että impressiot ja ideat eli perseptiot värillisistä ja kosketuksellisista matemaattisista pisteistä ovat entiteettejä, koska perseptiot yleisesti ovat (*T*, 154–155; 1.4.5.10). Jo ne siis muodostavat avaruuden – tosin havaitsemisesta riippuvan. Humen selitys avaruuden havaitsemisesta ja ymmärtämisestä on siis avaruuden metafysiikkaa.

Humen teorian ydin saattaa herättää kysymyksen, onko se koherentti. Eikö ole kehämäistä sanoa, että matemaattiset pisteet, joilla on avaruudellinen lokaatio, muodostavat avaruuden? Avaruudellinen lokaatio näyttäisi edellyttävän avaruutta.

Nähdäkseni tämä ongelma perustuu pikemmin teorian väärinymmärrykseen kuin uhkaa sitä. Tulee nimittäin ymmärtää, että värillisten tai kosketettavien matemaattisten pisteiden perseptioilla on avaruudellinen lokaatio vain niiden sopivissa kokonaisuuksissa, visuaalisissa ja taktileissa komplekseissa perseptioissa. Kun niitä tarkastellaan yksinään, erotettuna kaikesta muusta, niillä ei ole lokaatiota. Itse asiassa niillä ei ole mitään muita ominaisuuksia kuin tietty, määrätty värisävy tai kosketusominaisuus. Värillisten ja kosketettavien matemaattisten pisteiden perseptiot ovat värejä tai kosketusominaisuuksia. Niille muodostuu lokaatio vasta silloin, kun ne ovat mukana muodostamassa sopivaa kompleksia perseptiota: kun ne ovat muiden

värillisten tai kosketettavien pisteiden perseptioiden vieressä (ei mitään välissä) ja läheisyydessä. Humen mukaan näin vain tapahtuu tietyissä tapauksissa. Sama koskee vierekkäisyysrelaatiota ja muita avaruudellisia suhteita. Nämä kaikki suhteet ja lokaatio ovat nykytermein derivatiivisia eivätkä intrinsisiä ominaisuuksia. Värien ja kosketusominaisuuksien, värillisten tai kosketettavien matemaattisten pisteiden yksinkertaisten perseptioiden ainut intrinsinen ominaisuus on väri tai kosketusominaisuus. Kuten johdannossa esitin, ne ovat laadullisesti yksinkertaisia.

Ennen kuin etenen Humen argumentteihin oppinsa puolesta, täytyy esittää yksi tärkeä huomautus. Humen mukaan meillä ei ole ”positiivista ideaa” täydellisestä pimeydestä, koska se on vain valon puutetta (*T*, 41; 1.2.5.5). Siten kun ”näemme” täydellistä pimeyttä, meillä ei ole mustan impressiota. Jos olen täysin pimeässä huoneessa, jossa näen vain yhden värillisen matemaattisen pisteen, minulla on itse asiassa vain yksinkertainen impressio tästä väristä, ei kompleksia impressiota väripisteestä pimeässä.

Tähän liittyen Humen täytyy olla plenisti. Hänen täytyy kieltää tyhjiön mahdollisuus; avaruuden täytyy olla täysi. Humen avaruuden metafysiikka edellyttää, että avaruus ja sen jokainen osa pitää olla täytetty vierekkäisillä matemaattisilla pisteillä, joilla on jokin intrinsinen ominaisuus (pimeys ei ole ominaisuus). Aukkoja ei saa olla. *Treatisen* ensimmäisen kirjan toisen luku osoittaakin Humen todella olevan plentisti ainakin esikoisteoksessaan: ”[W]e can form no idea of a vacuum, or space, where there is nothing visible or tangible” (*T*, 40; 1.2.5.1).

### *Humen argumentit*

Humen mukaan hänen ”systeeminsä” koostuu kahdesta osasta, joiden hän sanoo olevan toisistaan riippuvaisia (*T*, 31; 1.2.4.3). Osat voidaan nähdä myös Humen kahdena yhteenkietoutuneena tapana argumentoida avaruuden metafysiikkansa puolesta. Ensimmäinen argumentaatiolinja, jota Hume käsittelee toiseksi, on hänen käsitteelliselle empirismilleen tyypillinen. Se lähtee liikkeelle eräästä teoriasta näkö- ja kosketushavainnosta, Humen termein näkö- ja kosketusimpressioista. Seuraava askel on argumentoida kahden Humen peruseriaatteen avulla, että saman täytyy päteä vastavista ideoista. Ensimmäinen tapa argumentoida puolustaa siis sitä, että Humen avaruuden metafysiikka on oikea kuvaus avaruuden havaitsemisesta ja ymmärtämisestä.

Kyseinen havaintoteoria, josta Hume lähtee liikkeelle, seuraa pääosin Berkeleyn aikanaan paradigmaattista teoriaa (*NTV*, § 54). Valitettavasti tässä ei ole mahdollisuutta lähteä perkaamaan tätä oppia ja sen suhdetta Humeen tarkemmin. Riittää todeta, että sen mukaan näkö- ja kosketushavainnot koostuvat minimeistä – *minima sensibilia* –, jotka ovat juuri värillisiä tai kosketettavia pisteitä vailla ulottuvuutta. Hume katsoo ilmeisesti teorian lepäävän empiirisellä perustalla. Hän nimittääin

vetoaa kahdesti optiseen kokeeseen, jota voidaan nimittää mustetahrastiksi. Kokeessa valkoiselle paperille tehdään mustetahra. Sen jälkeen katsoja perääntyy paperista pois päin (tai päinvastoin). Katsojan näkökentässä mustetahra pienenee ja pienenee, kunnes se katoaa kokonaan näkyvistä. Humen mukaan juuri ennen katoamista katsoja havaitsee vain musteenvärisen pisteen, jolla ei ole muotoa eikä kokoa, ts. musteenvärisen matemaattisen pisteen. Hume katsoo tämä tukevan väitettä, että koko näkökenttä koostuu vastaavien väripisteiden havainnoista. (T, 24 ja 32; 1.2.1.4 ja 1.2.4.7.) Koetta voisi modifioida siten, että paperi halkaistaan mustetahrannan keskeltä kohdassa, jossa katsoja vielä sen havaitsee. Myös silloin tahrannan pitäisi hävitä näkyvistä.

Humen kopioperiaatteen mukaan jokainen yksinkertainen idea on täysin samanlainen kuin jokin yksinkertainen impressio, joka on myös sen (osittainen) syy. Toisen prinssiipin mukaan kompleksit perseptiot koostuvat yksinomaan yksinkertaisista perseptioista. Näistä kahdesta periaatteesta seuraa, että idean sisältö ei voi erota sen impression sisällöstä, josta idea on peräisin. Muuten ne eivät olisi täysin samanlaisia. Tämän tuloksen ja berkeleylaisen havaintoteorian perusteella Hume voi väittää, että myös näkö- ja kosketus*ideat* joko ovat värillisiä tai kosketettavia matemaattisia pisteitä tai koostuvat yksinomaan niistä. Teoria pätee siis molemmista perseptioiden lajeista, sekä impressioista että ideoista. On huomattava, että tämä tarkoittaa myös näkö- ja kosketus*ideoiden*, ajatusten, todella ilmenevän värillisinä tai kosketuksellisina, esimerkiksi tietyn lämpöisinä. Silloinkin kun ajattelen esimerkiksi metallia pakkasessa, tunnen sen kylmyyden – vaikkon ruumiillisesti enkä yhtä elävästi ja voimakkaasti kuin kielen juutuessa metallitankoon kiinni lastentarhan pihassa. Kuten Hume sanoo väri-ideoista:

Suppose that in the extended object, or composition of colour'd points, from which we first receiv'd the idea of extension, the points were of a purple colour; it follows, that in every repetition of that idea we wou'd not only place the points in the same order with respect to each other, but also bestow on them that precise colour, with which alone we are acquainted. (T, 28; 1.2.3.5.)

Humen toinen argumentaatiolinja avaruuden metafysiikalleen on yllättävämpi. Se sisältää rationalistisia *a priori* -askelia, jotka eivät helposti sovi Humen empirismiin. Tämä johtunee kahdesta seikasta. Argumentti on ensinnäkin pääosin peräisin hugenottifilosofi ja ensyklopedisti Pierre Bayleltä (1647–1706), johon rationalismi oli vähintäänkin vaikuttanut merkittävästi. Erona Humeen Bayle tosin pyrki osoittamaan, että ulottuvuus on käsittämätön *Zenon d'Elée* -artikkelissaan massiivisessa sanakirjassaan *Dictionnaire Historique et Critique* (1697) (Ryan 2009, 21–22). Toiseksi Humen argumentin tarkoitus on yleistää perseptioita koskeva tulos universaaliksi metafysiiseksi opiksi.

Argumentti lähtee liikkeelle yllä kuvatusta analyysistä ihmisen avaruuden käsitteistä. Tähän se lisää periaatteen, jota Hume-tutkimuksessa kutsutaan *käsitettävyyperiaatteeksi* (Conceivability Principle): käsitettävyydestä seuraa absoluuttinen/metafyysinen mahdollisuus. On siis metafysisesti mahdollista, että havainnosta riippumaton tai havaitsematon avaruus, jos sellaista on, koostuu ei-ulotteisista matemaattisista pisteistä, joilla on jokin intrinsinen ominaisuus ja jotka ovat jakamattomia (avaruudellisesti ja aktuaalisesti). Seuraavaksi argumentti olettaa rationalistiseen henkeen, että tällä metafysisellä mahdollisuudella on kolme kaikenkattavaa ja toisensa poissulkevaa vaihtoehtoa: (1) avaruuden ääretön jaettavuus, (2) sen koostuminen fysikaalisista pisteistä eli jakamattomista ulotteisista pisteistä ja (3) matemaattisista pisteistä, joilla ei ole mitään ominaisuutta (non-entities). Koska nämä vaihtoehdot ovat ristiriitaisia, absurdeja ja siten metafysisesti mahdottomia, avaruuden täytyy koostua matemaattisista pisteistä, joilla on jokin intrinsinen ominaisuus – oli avaruus sitten havainnosta riippuvaista tai riippumatonta. (T, 31; 1.2.4.1 ja 3) Humen vihjaa epäsuorasti, että Bayleltä jäi tämä neljäs vaihtoehto huomaamatta (T, 26–27; 1.2.2.9). Sama ongelma vaivaa hänen mukaansa Zenonin paradokseja, jotka hän katsoi täten ratkaisseensa (T, 26–27 23 ja 24; 1.2.1–2 ja 4).

Tämä argumentti olettaa siis sekä fysikaalisten pisteiden, matemaattisten pisteiden ominaisuudettomuuden että erityisesti avaruuden äärettömän jaettavuuden metafysisen mahdottomuuden. Valitettavasti tässä ei ole mahdollisuutta käsitellä Humen rohkeaa äärettömän jaettavuuden kumoamista (T, 24–27; 1.2.2, perustuen T, 23–24; 1.2.1).<sup>5</sup> Voidaan vain todeta, että se tekee kaksi oletusta spatiaalisesta jaettavuudesta, jotka olivat kiistanalaisia jo varhaismodernissa filosofiassa ja Hume tiesi tämän: jaettavuuden täytyy olla aktuaalista (vs. potentiaalinen) ja tasajakoa (vs. suhteellinen) (T, 23 ja 25; 1.2.1.2 ja n. 6).<sup>6</sup> Jaon aktuaalisuuden välttämättömyyden kielsi nimittäin jo Aristoteles (Fys. III.6 ja VIII.8). Silti sillä oli myös laajaa kannatusta varhaismodernissa filosofiassa (esim. Bayle, Pierre Gassendi (1592–1655), Jacques Rohault (1618–72), Isaac Barrow (1630–77), Samuel Clarke (1675–1729), Ralph Cudworth (1617–88), Berkeley ja Thomas Reid (1710–96)).<sup>7</sup>

### Filosofinen uskottavuus

Humen avaruuden metafysiikka kärsii useista ongelmista. Voidaan esimerkiksi huomauttaa, että se olettaa atomistisen käsityksen aistihavainnosta, kun jokin holistinen teoria vaikuttaa uskottavammalta. Sen mukaan myös ideat eli ajatukset voivat olla värillisiä tai niillä voi olla kosketusominaisuus, mikä ei tunnu uskottavalta. Puutun

<sup>5</sup> Ks. Baxter 2008, 22–29.

<sup>6</sup> Ks. Baxter 2008, 22–25.

<sup>7</sup> Ks. Holden 2004, 84–91.

tässä kuitenkin vain yhteen sen filosofisen kohdallisuuden mahdolliseen ongelmaan. Se ei näytä olevan yhteensopiva euklidisen geometrian kanssa. Euklidinen geometria olettaa olotteisuuden jatkuvuuden, mutta Humen teoria on selvästi diskreetti. Falkensteinin mukaan se vastaakin diskreetin avaruuden käsitettä myöhemmässä matematiikassa. Diskreetin yksiulotteisen avaruuden mallina on kokonaislukujen joukko, joka on järjestetty suurempi kuin -relaatiolla. Avaruus on diskreetti vain jos jokainen suora siinä koostuu vierekkäisistä pisteistä. (Falkenstein 2008, 62–63.) Meidän on myös syytä tehdä ero matematiikan filosofian ja metafysiikan välillä. Vaikka jokin teoria olisi huonoa matematiikan erään teorian filosofiaa, siitä ei vielä seuraa, että se ei olisi kohdallinen metafysisinen kuvaus. On sinänsä täysin mahdollista, että tämä matemaattinen teoria ei representoi todellisuuden perimmäistä luonnetta, vaikka jopa sitä käyttävä fysiikka toimisi. Humen oma vastaus *Treatisen* ensimmäisen kirjan toisen osan neljännessä luvussa on, että geometria ei ole eksakti tiede. Siten geometrian euklidiset demonstraatiot eivät voi kumota hänen oppiaan. (*T*, 33; 1.2.4.8ff.) Tämä vastaus ei selvästikään kuulu Humen terävimpiin oivalluksiin.

Tampereen yliopisto

### Kirjallisuus

- Aristoteles (1992), *Fysiikka*, Tuija Jatakari & Kati Näätäsaari (suom.), Simo Knuuttila (toim.), Gaudeamus, Helsinki. = *Fys.*
- Baxter, Donald L. M. (2008), *Hume's Difficulty: Time and Identity in the Treatise*, Routledge, London.
- (2009), ”Hume's Theory of Space and Time in Its Skeptical Context”, teoksessa David Fate Norton & Jacqueline Taylor (toim.), *The Cambridge Companion to Hume (Second Edition)*, Cambridge University Press, Cambridge, 105–146.
- Berkeley, George (1996), *An Essay Towards a New Theory of Vision*, teoksessa Michael Ayers (toim.), *Philosophical Works: Including the Works on Vision*, Dent, London. = *NTV*
- Falkenstein, Lorne (2006), ”Space and Time”, teoksessa Saul Traiger (toim.), *The Blackwell Guide to Hume's Treatise*, Blackwell, Oxford, 59–76.
- Garrett, Don (1997), *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.
- Holden, Thomas (2004), *The Architecture of Matter: Galileo to Kant*, Oxford University Press, Oxford.
- Hume, David (2007), *A Treatise of Human Nature*, David Fate Norton & Mary J. Norton (toim.), Clarendon Press, Oxford. = *T*
- Ryan, Todd (2009), *Pierre Bayle's Cartesian Metaphysics: Rediscovering Early Modern Philosophy*, Routledge, London.

## G. F. MEIER ELÄINTEN YMMÄRRYKSESTÄ

Kreeta Ranki

### Johdanto

Tarkastelen kirjoituksessani Georg Friedrich Meierin (1718–77) käsitystä eläinten ymmärryksestä. Meier oli teologi ja filosofi. Hän oli Alexander Gottlieb Baumgartenin oppilas ja tämän seuraaja Hallen yliopistossa. Hän tarkasteli pääasiassa metafysiikan ja teologian kysymyksiä, mutta käsitteli teoksissaan myös kirjallisuutta ja estetiikkaa. Myös eläinten käyttäytyminen kiinnosti häntä. Hän kirjoitti eläimistä kokonaisen kirjan, *Versuch eines neuen Lebrgebäudes von den Seelen der Thiere* (1749).

Varhaismodernia filosofista eläin keskustelua dominoi Descartesin substanssi-dualismiin perustuva mekanistinen eläinkäsitys, jota joko kannatettiin tai useammin vastustettiin. Tämän näkemyksen mukaan eläimet toimivat mekaniikan lakien mukaisesti eivätkä ajattele, eikä niiden tuntemiskyvystäkään juuri voida vakuuttua. Meier osoitti suoraa kritiikkiä Descartesin eläinkäsitykselle ja puolusti pitkälti vastakkaista käsitystä eläimistä olentoina, joilla ei ole ainoastaan vaistoja vaan myös ymmärrys ja järki.

Vaikka Meierin argumentit ovat paikoin hyvinkin hataria, kannattaa hänen eläinkäsitykseensä kuitenkin tutustua. Meierin ansioihin kuuluu huolellinen eläinten tarkkailu, joka monelta muulta eläimistä kirjoittavalta filosofilta on varmasti jäänyt paljon vähemmälle. Hän muun muassa kirjoittaa monta sivua muurahaisien käyttäytymisestä tekemistään havainnoista, joiden perusteella hän on vakuuttunut siitä, että muurahaiset kommunikoivat kielellisesti keskenään. Meier yhdistää empiriisiin havaintoihinsa teoreettisen mielenfilosofiansa ja rakentaa näin kuvan eläimistä, joiden toiminta perustuu ympäristön analysointiin ymmärryksen avulla sekä päätte-lyyn.



Meier tuo esiin monia ajalleen tyypillisiä ajatuksia, ja Meierin käsityksiin tutustuminen auttaa ymmärtämään esimerkiksi Leibnizin ajatusta eläinsieluista. Meierin ajattelu on vaikuttanut myös Kantiin, jolla oli kaksi Meierin teosta: *Vernunftlehre* ja *Auszug aus der Vernunftlehre* (Warda 1922, 52). Kant käytti logiikan luentojensa tukena jälkimmäistä teosta yli neljäkymmenen vuoden ajan seuraten sitä alkuun uskollisesti ja myöhemmin yhä enemmän siitä poiketen, eivätkä hänen oppilaansa lopulta nähneet tarpeelliseksi hankkia itselleen Meierin kirjaa (Young 1992, xxiii). Kant oli perillä myös Meierin eläinkäsityksestä ja mainitsee tämän mm. metafysiikan luenlollaan (AA29, 907) puhuessaan eläinten ja ihmisen välisen eron laadusta.

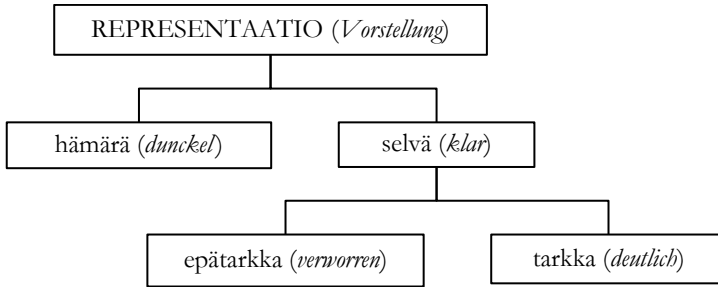
Meier lähtee liikkeelle oletuksesta, että on selvää, että eläimillä on ymmärrys. Eläinten ymmärrys kuitenkin poikkeaa olennaisesti ihmisen ymmärryksestä. Mielenkiintoiseksi Meierin käsityksen tekeekin juuri hänen tapansa jakaa ymmärrys ja järki moneen asteeseen, joista eläimetkin pääsevät ainakin osittain osallisiksi. Selvitän ensin, mitä Meier tarkoittaa ymmärryksellä sekä tarkastelen hänen tapansa jakaa se eri asteisiin. Seuraavaksi katson, miten eläimet sijoittuvat tässä Meierin jaottelussa ja miten eläinten ymmärrys eroaa ihmisen ymmärryksestä. Lopuksi tuon esiin Meierille esitettyä kritiikkiä ja esitän muutamia omia huomioita.

### Ymmärrys

Liki jokainen varhaismoderni filosofi esitti jonkinlaisen mielen kykyjen kartoituksen, joko omansa tai joltakulta omaksutun. Meier kertoo lähtevänsä luotaamaan mielen kykyjä introspektiivisellä metodilla, mikä antaa aiheen olettaa tämän olevan Meierin itse kehittämä järjestelmä. Meierin järjestelmässä erityislaatuista on ymmärrykselle ja järjelle annettu suuri rooli.

Representaation käsite on keskeinen Meierin puhuessa kognitiivisista kyvyistä, joten ensin on syytä käydä läpi, mitä hän sillä tarkoittaa. Representaatio voi olla selvä (*klar*) tai hämärä (*dunckel*). Meier (*SdT*, § 30, 66) tarkoittaa selvällä representaatiolla yksinkertaisesti tietoista representaatiota tai ajatusta. Tiedostamattomat representaatiot, joita voi olla esimerkiksi unessa, ovat hämääriä (*ibid.*). Selvä representaatio voi edelleen olla tarkka (*deutlich*) tai epätarkka (*verworren*). Representaatio on tarkka, kun se erotetaan ainakin jossain määrin muista representaatioista. Jos eroa ei pystytä tekemään, kyseessä on epätarkka representaatio. (*SdT*, § 31, 67.) Epätarkka representaatio on representaatio kokonaisuudesta muttei osista, kun taas tarkka representaatio sisältää myös osien representaation (*VL*, §28, 28–29). Meillä on tarkka representaatio lähellämme olevan henkilön kasvoista: pystymme erottamaan siitä vaikkapa silmät, nenän ja suun, mutta etäisyyden kasvaessa representaatio muuttuu koko ajan epätarkemmaksi. Taulukko 1 havainnollistaa representaatioiden välisiä suhteita.

Taulukko 1. Representaation jaottelu



Meier jakaa kognitiokyvyn kahteen osaan, alempaan ja ylempään. Alempi kognitiokyky muodostaa hämääriä ja selviä mutta epätarkkoja representaatioita. Ymmärrys taas on ylempi kognitiokyky, ja sen tehtävänä on muodostaa tarkkoja representaatioita. (*SdT*, § 32, 69.) Meierille ymmärryksen ja järjen asteissa on kyse eri tasoisesta tarkkaavaisuudesta tai erottelukyvystä: ymmärryksen avulla aistien antama materiaali jaetaan yksittäisiksi, yhtenäisiksi objekteiksi (*SdT*, § 63, 111).

Ihmisen ymmärryksessä on neljä astetta. Alimman ymmärryksen asteen tehtävänä on tehdä mielensisältö tarkaksi, mikä edellyttää, että ainakin osa mielessä olevista representaatioista on selviä eli tietoisia. Ymmärryksen toinen aste tekee singulariset arvostelmat mahdollisiksi. Tämä edellyttää, että ainakin yksi mielessä olevista representaatioista on tarkka, eli se erotetaan yksittäiseksi entiteetiksi. Ymmärryksen kolmannella asteella tarkat abstraktit representaatiot tulevat mahdollisiksi. Tähän vaaditaan tarkka representaatio tarkkojen representaatioiden yhtäläisyyksistä. Se siis edellyttää kyvyn vertailla representaatioita toisiinsa. Ymmärryksen neljäs ja korkein aste on taas kyky muodostaa universaaliarvostelmia, joiden subjekti ja predikaatti ovat abstrakteja käsitteitä, joiden kokonaisuuden representaatio on tarkka. (*SdT*, § 33–36, 70–72.) Ymmärryksen tehtävät on tiivistetty taulukkoon 2.

Taulukko 2. Ymmärryksen asteet.

<i>Ymmärryksen aste</i>	<i>Tehtävä</i>	<i>Edellytys</i>
1. aste	Mielensisällön tekeminen tarkaksi	Selvä eli tietoinen representaatio
2. aste	Singulariarvostelmien muodostaminen	Tarkka representaatio
3. aste	Abstraktien representaatioiden muodostaminen	Tarkka representaatio tarkkojen representaatioiden yhtäläisyyksistä
4. aste	Universaaliarvostelmien muodostaminen	Tarkka representaatio abstraktien representaatioiden yhtäläisyyksistä

Järki on Meierille osa ymmärrystä. Sen tehtävänä on representoida olioiden välinen yhteys. Siinä missä ymmärrys tekee erotteluja objektien välillä, järki etsii niiden välisiä yhteyksiä. Ihmisjärjessä on kaksi astetta: ensimmäinen aste on kyky tunnistaa yksittäisten olioiden välinen yhteys ja toinen aste kyky tunnistaa universaalilauseiden välinen yhteys ja tehdä päätelmiä. Järjen toinen aste edellyttää kaikki neljä ymmärryksen astetta. (*SdT*, § 37, 73.) Järjen tehtävät ovat tiivistettyinä taulukkoon 3.

*Taulukko 3.* Järjen asteet.

<i>Järjen aste</i>	<i>Tehtävä</i>	<i>Edellytys</i>
1. aste	Singulaaristen olioiden välisen yhteyden tunnistaminen	Ymmärryksen toinen aste
2. aste	Universaalilauseiden välisen yhteyden tunnistaminen	Ymmärryksen kaikki asteet

Ymmärrys ja järki kulkevat tiiviisti rinnakkain toisiaan tukien. Harvoin jos koskaan pelkkä ymmärrys tai pelkkä järki on toiminnassa tietynä ajanhetkenä. Miksi järjen asteita on vain kaksi, eikä esimerkiksi neljä kuten ymmärryksen asteita? On ymmärrettävää, että ensimmäinen ymmärryksen aste voi olla ilman minkäänlaista järkeä, koska siinä ei vielä edellytetä olioiden välisen yhteyden tunnistamista. Järjen ensimmäinen aste, joka tekee mahdolliseksi singulaaristen olioiden välisen yhteyden tunnistamisen, riittää myös ymmärryksen kolmannella asteella, jolloin ollaan edelleen tekemisissä singulaaristen olioiden kanssa, joskin abstraktien. Vasta neljäs ymmärryksen aste edellyttää toisen järjen asteen.

Nämä kyvyt voivat olla olennolla kahdella tavalla: absoluuttisesti tai hypoteettisesti. Absoluuttinen ymmärrys tarkoittaa kyvyn itsensä olemassaoloa, mutta siitä ei vielä suoraan seuraa mahdollisuutta sen käyttöön koko laajuudessa, mistä taas on kyse hypoteettisessa ymmärryksessä. Ihmisellä on ymmärrys ja järki absoluuttisesti ja hypoteettisesti, joskin Meier huomauttaa, että humalassa hypoteettinen ymmärrys ja järki usein katoavat. (*SdT*, § 38–39, 74–76.)

### Eläinten ymmärrys

Meier on vakuuttunut siitä, että eläimillä on aistien lisäksi järki ja ymmärrys. Kaikilla eläimillä siis on selviä representaatioita ja siten tarkkaavaisuuskyky. Meierin mukaan suurimmalla osalla eläimistä on ymmärryksen kaksi ensimmäistä astetta. On myös mahdollista, ettei kaikilla eläimillä ole järkeä ollenkaan. Tällaiset eläimet eivät kykene erottamaan mielenisisällöstään yksittäisiä representaatioita. Kaikki eläimet ovat kuitenkin tietoisia, sillä tietoisuus on selvien representaatioiden ehto. (*SdT*, § 62, 110.) Sen selvittämiseen, millä eläinlajeilla sitten on minkäkin verran ymmärrystä ja

järkeä, vaaditaan tarkempaa eläintutkimusta – vaatimus, johon nykyajan kognitiivinen etologia pyrkii vastaamaan. (*SdT*, § 58, 105–106.)

Ymmärryksen ja järjen ohella eläinten kognitiivisiin kykyihin kuuluvat mm. kuvittelukyky, muisti, kyky ennakoida ja arvella, arvostelmakyky (joka kohdistuu miellyttävään ja epämiellyttävään, hyvään ja pahaan, kauniiseen ja rumaan) ja jopa kyky muotoilla ajatuksensa (*SdT*, § 24, 45). Kahden ensimmäisen ymmärryksen asteen ansiosta eläimet kykenevät muodostamaan singulaariarvostelmia. Lisäksi ne kykenevät järjen ensimmäisen asteen avulla tunnistamaan singulaaristen olioiden välisen yhteyden ja näin ollen jonkinlaiseen alkeelliseen päättelyyn. (*SdT*, § 40–42, 76–83.) Eläimet pysyvät singulaariarvostelmien tasolla, eivätkä ne kykene abstraktiin ajatteluun, universaaliarvostelmien muodostamiseen ja yleiseen päättelyyn kuten ihmiset (*SdT*, § 60, 107–108). Käytännössä tämä tarkoittaa sitä, että eläimet kykenevät tunnistamaan yksilöitä, mutta niiltä puuttuu kyky nähdä, mikä yksittäisessä on yleistä. Ne eivät siis kykene muodostamaan käsitteitä.

Eläimillä on kaikki ymmärryksen ja järjen asteet absoluuttisesti muttei hypoteettisesti, mikä tarkoittaa, etteivät ne voi käyttää niiden kaikkia asteita (*SdT*, § 63, 111). Tämä johtaa siihen omituiselta tuntuvaan ajatukseen, että kuolemalla on eläimille enemmän hyviä puolia kuin huonoja. Kuolemansa jälkeen ne nimittäin saavuttavat kaikki ymmärryksen ja järjen asteet ja ymmärtävät, kuinka hyvää huolta Jumala on niistä elämän aikana pitänyt ja alkavat kunnioittaa tätä. Meier toteaa jopa, että ”eläinten osaksi ei voi tulla suurempaa hyvää työtä kuin se että ne tapetaan” (*SdT*, § 69, 118).

Meier etsii kokemuksesta tukea väitteelleen eläinten ymmärryksestä ja toteaa, että joka on hänen kanssaan eri mieltä, ei ole tarkkailut eläimiä riittävästi. Koska esimerkiksi metsästyskoira osaa seurata juuri oikeaa hirveä eikä sinkoile sinne tänne, täytyy sillä olla kyky erottaa hirven representaatio koko havaintokentästä. Tähän vaaditaan Meierin käsityksen mukaan ymmärryksen ensimmäinen aste. (*SdT*, § 40, 77.) Todisteeksi toisesta ymmärryksen asteesta käy Meierin mielestä koiran kyky erottaa isäntänsä muista ihmisistä sekä se, että lehmä ihmettelee kovasti uutta porttia (ja hoksaa sen olevan eri kuin ennen) (*SdT*, § 41, 79). Koira ja lehmä pystyvät siis tekemään erotteluja yksilöiden välillä.

Esimerkkinä eläimestä käyttämässä järjen ensimmäistä astetta Meier kertoo tositarinan lehmästä, joka pääsi kerran ruokailemaan rehuvarastoon, jonka ovi oli epähuomiossa jäänyt auki. Tämän jälkeen ovi suljettiin huolella puisella salvalla, jonka sai auki vain yhdellä tavalla. Lehmä muisteli usein herkkuaateriaansa ja pohti, miten päästä uudelleen herkkujen ääreen. Se tarkkaili, kuinka salpa avataan, ja kun hoitajien silmä vältti, se yritti sitten samaa itse sarvensa kanssa. Se siis hoksasi salvan yhteyden muihin suljinmekanismin osiin. Meier lisää vielä pontta esimerkillen mainitsemalla, että lehmä on typerä eläin, ja jos kerran sillä on näin paljon järkeä ja ymmärrystä, on sitä varmasti myös muilla eläimillä. (*SdT*, § 42, 81–82.)

Aluksi saattoi tuntua siltä, että Meierilla olisi hyvinkin korkea käsitys eläinten kognitiivisista kyvyistä, mutta tosiasiaa hänellä on hyvin alhaiset kriteerit ymmärrykselle ja järjelle. Kun Meierin eläinten ymmärrystä koskevien väitteiden sisältöä tarkastellaan tarkemmin, huomataan, ettei hänen käsityksensä eläinten kognitiivisista kyvyistä loppujen lopuksi olekaan poikkeuksellisen korkea. Tämän ovat panneet merkille monet Meierin lukijat. Esimerkiksi Hermann Samuel Reimarus tarkastelee Meierin argumenttia monen sivun verran (§§ 120–123, 260–275) teoksessaan *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere, hauptsächlich über ihre Kunsttriebe* (1773), jossa hän argumentoi eläinten toimivan yksinomaan vaistojensa ajamina. Hän katsoo Meierin postuloivan eläimille turhaan ylempiä kognitiivisia kykyjä, kun niiden toiminta voidaan aivan hyvin selittää myös pelkillä vaistoilla. Reimarus syyttää – mielestäni varsin oikeutetusti – Meieria myös termien ’käsité’ ja ’ymmärrys’ liian väljästä käytöstä.

Immanuel Kant ilmaisee olevansa tyytymätön Meierin tapaan ajatella ihmisen ja eläinten välistä kognitiivista eroa pelkkänä aste-erona, kun kyseessä on hänen mielestään laadullinen ero (AA2, 59; AA29, 906). Kantin mielestä eläinten ei mitenkään ole mahdollista saavuttaa järkeä ja ymmärrystä, ei edes pientä osaa niistä, koska eläimet ovat aistimellisuuteen rajoittuneita olentoja eikä aistimellisuus muutu muuksi kyvyksi vaikka sitä miten kehittäisi. Eläinfilosofiassa kiistellään edelleen siitä, onko eläinten ja ihmisten välinen kognitiivinen ero määrällinen vai laadullinen.

### Pohdintaa

Meierin tapa jakaa ymmärrys ja järki asteisiin on systemaattinen ja onnistunut. Meier tuo hyvin esiin, miten tarkkaavaisuuden asteittainen kasvaminen tuo havainnon objekteista asteittain esiin uusia piirteitä lähtien liikkeelle yksittäisten objektien erottamisesta päätyen abstrakteihin universaaliarvostelmiin. Hän myös antaa järjelle roolin etsiä yhtäläisyyksiä, joka nivoutuu hyvin yhteen ymmärryksen kanssa yhdeksi yhtenäiseksi yhteistyössä toimivaksi kokonaisuudeksi.

Meierin laaja käsitys ymmärryksestä vie kuitenkin pontta pois tältä käsitteeltä etenkin puhuttaessa sen alhaisista asteista. On kyseenalaista nimittää ymmärryksen ensimmäistä ja toista astetta ymmärrykseksi siitä huolimatta, että niissä kieltämättä on kyse jonkinlaisesta havainnon jäsentämisestä, ja on luontevaa ajatella, ettei pelkkä aistimellisuuden kyky pysty itse luokittelemaan itseään. Meierille kasvit ja bakteerit ovat likipitään ainoat elolliset olennot ilman ymmärrystä ja järkeä.

Etenkin varhaismodernissa eläinfilosofiassa eläinten kognitiivisista kyvyistä puhuttaessa on vaarana, että eläimille myönnetään hienoja kognitiivisia kykyjä ja samalla asetetaan näille kyvyille hyvin alhaiset kriteerit. Meierin lisäksi paremmin tunnettu tämän menettelytavan edustaja on David Hume, joka pitää päivän selvänä

että eläimillä on järki ja että ne ajattelevat. Toisaalta, jos eläimille ei haluta suoda tällaisia kykyjä ja niiden toiminnan selittämisessä turvaututaan pelkkään mekanismiin kuten Descartes tai vaistoihin kuten Reimarus, täytyy näiden kykyjen puolestaan kattaa hyvin monipuolisia ja monimutkaisiakin toimintoja. Näin ollen eri filosofien eläinkäsityksiä ei voida suoraan vertailla keskenään sen suhteen, kuinka paljon ymmärrystä he ajattelevat eläimillä olevan.

Reimarus, joka ilmaisee olevansa eri mieltä Meierin kanssa eläinten ymmärryksestä, on kuitenkin tarkkaan luettuna hyvinkin samaa mieltä Meierin kanssa siitä, millaiset eläinten kognitiiviset kyvyt ovat. Suurin erimielisyys näiden filosofien välillä koskee ymmärryksen määrittelyä. Jotta eläinten kognitiivisista kyvyistä voidaan käydä hedelmällistä keskustelua, on tärkeää, että käsitteet määritellään tarkasti ja että niitä käytetään niin yhteneväisesti kuin mahdollista. Tämä on edelleen ajankohtaista eri tieteenaloilla tehtävän eläintutkimuksen vuoropuhelussa. Esimerkiksi kognitiivinen etologia tutkii kokeellisesti sellaisia asioita kuin eläinten kieli ja tietoisuus. Eläinfilosofian roolina on näiden käsitteiden rajaaminen ja määritteleminen.

*Turun yliopisto*

### Kirjallisuus

- Kant, Immanuel (1900–). *Gesammelte Schriften*, toim. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (niteet 1–22), Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin (nide 23), Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (niteet 25–29), Reimer/de Gruyter, Berlin. = AA
- Meier, Georg Friedrich (1752), *Vernunftlehre*, Johann Julius Gebauer, Halle. = VL  
— (1749), *Versuch eines neuen Lehrgebäudes von der Seelen der Thiere*, Carl Hermann Hemmerde, Halle. = SdT
- Reimarus, Hermann Samuel (1773), *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere, hauptsächlich über ihre Kunsttriebe. Zum Erkenntnis der Welt, des Schöpfers, und unser selbst*, kolmas painos, Johann Carl Bohn, Hamburg.
- Warda, Arthur (1922), *Immanuel Kants Bücher. Mit einer getreuen Nachbildung des bisher einzigen bekannten Abzuges des Versteigerungskataloges der Bibliothek Kants*, Verlag von Martin Breislauer, Berlin.
- Young, J. Michael (1992), ”Translator’s Introduction”, teoksessa Immanuel Kant, *Lectures on Logic*, Michael J. Young (känt. & toim.), Cambridge University Press, Cambridge, xv–xxxii.

## KANT JA YMMÄRRYKSEN (TASAN) 12 KATEGORIAA

Toni Kannisto

### *Johdanto*

Harvaa filosofista teoriaa on ilkuttu niin kuin Kantin käsitystä, että maailman perustavimpia ontologisia rakenteita kuvaavia kategorioita on tasan 12, sievästi neljään kolmen ryhmään jaoteltuina. Sitä on pidetty äärimmäisenä esimerkkinä Kantin pakonomaisesta arkkitehtonisuudesta, jonka mukaisesti samojen rakenteiden on toistuttava symmetrisesti eri tasoilla. Eräänlaista lukumystiikan tuntua lisää se, ettei Kant näytä perustelevan kategoriataulukkoaan lainkaan, vaan johtaa sen suoraan arvostelmien loogiset muodot luettelevasta niin kutsutusta arvostelmataulukosta – jonka hän vieläpä näyttää ottavan perin dogmaattisesti aikansa logiikasta. Pisteenä i:n päälle Kant syyttää (*KrV*, A 81/B 107)<sup>1</sup> kategoriapoin isää Aristotelesta kategorioiden mielivaltaisesta ja perusteettomasta listauksesta – eli täsmälleen siitä, mistä jälkipolvet ovat Kantia itseään kritisoinet.

Kantin kategoriataulukko ei kuitenkaan ole sen enempää mielivaltainen kuin perusteetonkaan. Sen johtaminen voi vaikuttaa yliolkaiselta, mutta Kant esitteleekin sen vain alustavana hypoteesina, jonka pätevyyttä arvioidaan vasta seuraavien satojen sivujen valossa. Toisaalta ei ole syytä kieltää, etteikö Kant olisi jättänyt lähtökohtana toimivaa arvostelmataulukkoa jokseenkin perustelematta; vaan harvapa tänäänkään pysähtyy filosofisen vallankumouksen keskellä puolustelemaan eksistenssi- ja universaalkvanttoreita. Olennaisempaa onkin se, onko Kantin logiikka nykylogiikan kanssa olennaisilta osin ristiriidassa – ja tässä meillä on uskoakseni syytä optimismiin. Pysin kirjoituksessani selventämään arvostelma- ja kategoriataulukkoita sekä niiden välistä kytköstä yleisellä tasolla – sen lukuisat yksityiskohdat sivuuttaen.

---

<sup>1</sup> Jos ei muuta mainita, viittaukset ovat teokseen *KrV*; käännökset kirjoittajan.

### Ajattelu ja sen funktiot

Kant jakaa Aristoteleen käsityksen, että kategoriat kuvaavat olioiden fundamentaalisia ontologisia ominaisuuksia, mutta ajattelee tämän perustuvan sille, että ne ovat itse asiassa *perustavia tapoja ajatella olioita* (A 80/B 106). Koska Kantin transsendentaalisen idealismin mukaan osallistumme olioiden konstituoiemiseen ilmiöinä, olioiden *tiedostamisen* välttämättömät ennakkoehdot muodostuvat samalla niiden *itsensä* välttämättömiksi ennakkoehdoiksi – ja siten niiden universaaleiksi ontologisiksi muodoiksi. Toisin sanoen: ”*Kokemuksen mahdollisuuden* ehdot ylipäänsä [*überhaupt*] ovat samalla *kokemuksen objektien mahdollisuuden* ehtoja” (A 158/B 197; vrt. A 111).<sup>2</sup> Kantille kategorioissa on siis kyse siitä, millä ehdoilla voimme ylipäänsä mieltää eli representoida objekteja. Objektin mieltämistä ajattelussa Kant kutsuu myös tiedostamiseksi – tiedostukseen kuuluvat siis ajattelu ja sen kohde. Edellinen on ymmärryksen asia, kun taas ajattelun kohteen saamme aistimellisuuden kautta havainnoinnissa. Jokainen tiedostus edellyttää näin sekä ymmärryksen aktiivista toimintaa että aistimellisuuden passiivista reseptiivisyyttä. Kantin kuuluisin sanoin, ”[a]jatukset ilman sisältöä ovat tyhjiä, havainnoinnit ilman käsitteitä ovat sokeita” (A 51/B 75).

Ehkä tärkein yksittäinen huomio kategorioita ajatellen on se, että *olioiden ajattelun* muotoina kategoriat ovat *ajattelun alalaji*. Niinpä Kant aloittaakin kategorioiden johtamisen kysymällä, millä ehdoilla voimme ylipäänsä ajatella. Toisin sanoen hän haluaa tietää, mitkä ovat ajattelun puhtaat muodot eli ne perusfunktiot, jotka ohjaavat kaikkea ajattelua ylipäänsä. Ei siis liene mikään ihme, että Kant kääntyy logiikan puoleen – onhan se perinteisesti tarjonnut puhtaat ajattelun säännöt. Onnistuessaan luettelemaan ajattelun perusfunktiot Kantin olisi mahdollista ymmärtää myös miten ne ilmenevät erityisesti olioiden ajattelussa eli kategorioissa. Niinpä Kant lähtee liikkeelle nämä perusfunktiot listaavasta arvostelmataulukosta.

Ennen kuin tarkastelemme tätä taulukkoa on kuitenkin kysyttävä: *mitä ajattelu oikeastaan on?* Kantilla on tähän vastaus: ajattelu on pohjimmitaan usean mielteen yhdistämistä yhden mielteen alle eli mielteiden organisoimista (esim. *Prol.*, § 22). Tässä ei ole oikeastaan mitään kummallista: ajattelun avulla organisoimme mielteitämme kokoamalla niitä yleisempien mielteiden alle ja suhteuttamalla niitä toisiinsa. Esimerkiksi arvostelma ”tapiirit ovat veikeitä” esittää ajatuksen, jossa tapiiriin ja veikeyden käsitteet ajatellaan yhdessä mielteessä toisiinsa suhteutettuna.<sup>3</sup> Kokoa-

<sup>2</sup> Sen, että näin on, Kant pyrkii osoittamaan kuuluisassa transsendentaalisessa deduktiossaan (A 84–130/B 116–69), joka hänen sanojensa mukaan oli ”*vaikein yritys*, mihin metafysiikan hyväksi saattoi ryhtyä” (*Prol.*, § 45). Perin vaikea yritys olisi myös transsendentaalisen deduktion selittäminen tämän artikkelin puitteissa.

<sup>3</sup> Kantille ajattelu ja arvosteleminen ovatkin sama asia: jokainen ajatus esittää arvostelman, ja jokainen arvostelma on ajatus (A 69/B 94; *Prol.*, § 22).



malla aistimellista materiaa käsitteiden alle, järjestelemällä käsitteitä toistensa suhteen arvostelmissa, kytkemällä arvostelmia toisiinsa esimerkiksi loogisen seuraussuhteen avulla ja lopulta päättelemällä uusia arvostelmia toisten arvostelmien avulla muodostamme yhä järjestäytyneemmän kuvan maailmasta. Ajattelu on siis ymmärryksen spontaania toimintaa, jolla se tuo järjestyksen aistimelliseen moninaisuuteen. (Myös havainnoinnin muodot, aika ja avaruus, osallistuvat tähän järjestämiseen.)

### Arvostelmien looginen taulukko

Arvostelmataulukko esittelee 12 perustavaa ajattelua ohjaavaa sääntöä eli puhtaan ajattelun muotoa (A 70/B 95; ks. *Prolog.*, § 21).<sup>4</sup> Nämä muodot jakautuvat neljään ryhmään. Kvantiteetin ryhmä määrittää arvostelman soveltuvuusalueen: koskeeko se kaikkia, joitakin vai täsmälleen yhtä oliota. Kvaliteetin ryhmä määrittää sen, myönnetäänkö vai kielletäänkö arvostelmassa jotakin, vai myönnetäänkö arvostelmassa jotakin kieltämällä jotakin – kuten pian selitettävässä äärettömässä arvostelmassa. Relaaation ryhmä määrittää itse arvostelman muodon osiensa suhteen: Kategorinen arvostelma on muotoa ”A on B” ja kytkee kaksi käsitettä toisiinsa. Hypoteettinen arvostelma puolestaan kytkee kaksi arvostelmaa toisiinsa muodolla ”jos p, niin q”. Disjunkttiivinen arvostelma taas kytkee useita arvostelmia toisiinsa muodolla ”joko p, tai q, tai...”. Lopulta modaliteetin ryhmä arvioi koko arvostelman suhdetta todellisuuteen: onko se mahdollisesti tosi eli problemaattinen, tosi eli assertoinen vai välttämättä tosi eli apodiktinen.

Kuva 1: Arvostelmien looginen taulukko sekä kategoriataulukko (A 70/B 95, A 80/B 106).

	<i>Arvostelmamuodot</i>	<i>Kategoriat</i>
1. <i>Kvantiteetti</i>	Universaalinen ( $\forall$ )	Ykseys
	Partikulaarinen ( $\exists$ )	Moneus
	Singulaarinen	Kaikkeus
2. <i>Kvaliteetti</i>	Myöntävä (+)	Reaalisuus
	Kieltävä ( $\neg$ )	Negaatio
	Ääretön	Limitaatio

<sup>4</sup> Kütettävää työtä arvostelmataulukon analyysissä on tehnyt Michael Wolff (1995).

	<i>Arvostelmamuodot</i>	<i>Kategoriat</i>
3. <i>Relaatio</i>	Kategorinen (Px)	Substanssi ja aksidenssi
	Hypoteettinen ( $p \rightarrow q$ )	Syy ja seuraus
	Disjunctiivinen ( $p \vee q$ )	Yhteys (vastavuoroisuus)
4. <i>ModaLiteetti</i>	Problemaattinen ( $\diamond$ )	Mahdollisuus ja mahdottomuus
	Assertorinen	Olemassaolo ja olemattomuus
	Apodiktinen ( $\square$ )	Välttämättömyys ja kontingenssi

Esitän näistä muodoista tässä kaksi olennaista huomiota. Tärkeimpänä lienee se hämmentävä seikka, että arvostelmataulukko näyttää olevan yleisen ja niin kutsutun transsendentaalisen logiikan hybridi. Logiikka on Kantille oppi ajattelun säännöistä, ja se voi olla joko yleistä tai erityistä logiikkaa. Edellinen on muodollista logiikkaa ja käsittelee puhdasta ajattelua eli mielteiden suhteita riippumatta niistä mahdollisista objekteista, joita nämä mielteet representoivat. Jälkimmäinen on puolestaan tietyn-tyyppisten representaatioiden ja objektien ajattelemisen logiikkaa – se voi olla tieteen tai kvantti-ilmioiden logiikkaa, tai miksei vaikkapa Perussuomalaisten tai öljy-yhtiöiden logiikkaa. Transsendentaalinen logiikka on eräs tärkeä erityinen logiikka. Se on objektin ylipäänsä, eli minkä tahansa objektin ajattelun logiikkaa – ikään kuin yleisintä mahdollista erityistä logiikkaa. Kyse on siis niistä säännöistä, jotka ohjaavat kaikkea objekteihin kohdistuvaa ajattelua, eli olioiden fundamentaalisten ominaisuuksien ajattelemista. (A 50ff./B 74ff.) Transsendentaalinen logiikka on siis oikeastaan *metafyysikan* tieteen logiikkaa.

Arvostelmataulukko on yleisen ja transsendentaalisen logiikan hybridi siinä mielessä, että siinä esitellään molempien muodot sulassa sovussa.<sup>5</sup> Tämä selittää myös Kantin pienet irtiotot aikansa standardilogiikasta: joitakin muotoja kun ei yleisessä logiikassa tarvita (*JL*, §§ 20–21; A 71–72/B 96–97). Malliesimerkki on singulaarinen arvostelma, kuten ”Toni on esitelmöitsijä”: yleisessä logiikassa se palautuu universaaliseen arvostelmaan, koska siinä väitetään jonkin pätevän kaikista sen alaan kuuluvista olioista (eli kaikista olioista, jotka täyttävät minuna olemisen ehdot). Yleiselle logiikalle se, kuuluuko alaan vain yksi olio, on yhdentekevää, mutta

<sup>5</sup> Tämä ei ole itsestään selvää. Väitettä voidaan puolustaa kuitenkin huomauttamalla ensinnäkin, että logiikan luennoissaan Kant esittelee saman taulukon, vaikka luennot käsittelevät yleistä logiikkaa (*JL*, 15–16, §§ 20–30). Esitellessään arvostelmataulukon *Pubtaan järjen kriitikeissä* Kant puolestaan toteaa sen edustavan *transsendentaalista* logiikkaa (A 71–72/B 96–97). Samaa taulukkoa voidaan siis soveltaa molemmissa logiikoissa.

ei mahdolliset objektit huomioon ottavalle transsendentaaliselle logiikalle. (Menevästä yksityiskohtiin, eräs tämän eron ilmentymä on määräisten kuvausten ongelma, eli miten yleinen arvostelma voi viitata tarkalleen yhteen yksilöön.) Toinen transsendentaaliselle logiikalle ominainen muoto on ääretön arvostelma, joka ei pelkästään myönnä tai kiellä jotakin, vaan myöntää yhden seikan kieltäessään toisen.<sup>6</sup> Esimerkiksi negatiivinen arvostelma ”sielu ei ole kuolevainen” on eri kuin ”sielu on ei-kuolevainen (eli kuolematon)”. (A 72/B 97.) Edellinen vain kieltää kuolevaisuuden sielulta, jälkimmäinen puolestaan myöntää ominaisuuden ”olla kuolematon”. (Ero on selkeä esimerkiksi arvostelmien ”kivi ei ole kuolevainen” ja ”kivi on kuolematon” välillä – kivi kun ei elä.) Tämä erottelu on sivumennen sanoen olennainen Kantin sielun metafysiikalle.

Toinen arvostelmataulukkoa koskeva tärkeä seikka on, että vaikka arvostelmien loogiset muodot on ilmaistu nykylogiikalle pitkälti tuntemattomin termein, niillä on paljon yhteistä nykylogiikan kanssa (ks. kuva 1). Ei liene yleisesti ottaen nykyäänkään omituista ajatella, että arvostelman kvantiteettia eli soveltuvuusala voidaan kuvata termein ”kaikki” tai ”joku” – eli universaali- ja eksistenssivanttoreilla. Yhtään oudompaa ei ole erotella myöntävät ja kieltävät arvostelmat, vaikka nykylogiikassa merkitäänkin vain kieltävä konnektiivi. Modaliteetikkaan ei mahdollisuksiineen, aktuaalisuusiineen ja välttämättömyysiineen yllätä. Sen sijaan relaation ryhmässä ero nykylogiikkaan on olennainen, joskaan ei filosofisesti välttämättä ratkaiseva.

Kategorisen arvostelman voidaan katsoa vastaavan nykylogiikan predikointia, joskin Kantin tapa predikoida käsitteille olioiden sijaan saattaa hämmentää. Koska käsite kuitenkin viittaa alaansa kuuluviin olioihin, arvostelman ”ihmiset ovat kuolevaisia” voidaan tulkita tarkoittavan nykylogiikan termein, että joukkoon ”ihminen” kuuluvat oliot kuuluvat myös joukkoon ”kuolevainen”.<sup>7</sup> Hypoteettisten ja disjunktivistien arvostelmien kohdalla olennainen ero nykylogiikkaan on se, etteivät ne Kantille ole totuusfunktionaalisia. Toisin sanoen Kant edellyttää, että näissä arvostelmissa yhdistetyt arvostelmat ovat relevantissa kytköksessä toisiinsa. Hänelle olisi vieras se nykylogiikan ajatus, että ”jos p, niin q” voi olla tosi myös silloin, kun p:llä ja q:lla ei ole mitään tekemistä keskenään. Vastaavasti hänelle ei sopisi mielivaltaisten arvostelmien disjunktio.

Onkin tärkeää muistaa, ettei logiikka ole Kantille puhdas formaali tiede, vaan oppi ajattelun säännöistä. Niinpä logiikka on hänelle ensisijaisesti sellaisen ajattelun tiede, joka pyrkii määrittämään arvostelmien totuuden. Kahden mielivaltaisen arvostelman disjunktio on Kantille hyödytön, koska emme pysty *perusteamaan* yhden totuutta toisella. Hänelle validi disjunktio luettelee keskinäiset vaihtoehdot, kuten

<sup>6</sup> Termin ”ääretön” motivaatiosta, ks. A 72/B 97; *JL*, § 22.

<sup>7</sup> Vrt. *JL*, § 36.

hänen esimerkissään ”maailma on olemassa joko sokean sattuman kautta, sisäisen välttämättömyyden kautta tai ulkoisen syyn kautta” (A 74/B 99). Hypoteettinen arvostelma taas esittää aidon (loogisen) riippuvuussuhteen. Kantia voi kritisoida siitä, ettei hänen logiikkansa ole tarpeeksi yleistä, mutta tämä on hänen metafysiikkalleen ja erityisesti kategoriataulukolleen toissijaista. Olennaisia ovat ne ajattelun funktiot, joita esimerkiksi hypoteettinen arvostelma kuvaa, eivät ne formaalit ominaisuudet, joita sillä on tai ei ole.<sup>8</sup>

### Arvostelmataulukosta kategoriatauluksoon

Kant siirtyy arvostelmataulukosta kategoriatauluksoon (kuva 1) varsin rivakasti, parissa sivussa (A 77–79/B 102–105). Olisi kuitenkin virhe olettaa, ettei hän siksi selittäisi siirtymää lainkaan. Hänen argumenttinsa on kyllä tiivis, mutta toisaalta suhteellisen suoraviivainen. Hän aloittaa toistamalla, ettei puhdas ajattelu yleisessä logiikassa käsittele representaatioiden mahdollisia objekteja (A 76/B 102). Esimerkiksi ”yksisarvisilla on yksi sarvi” on tosi arvostelma täysin riippumatta siitä, onko yksisarvisia olemassa. Transsendentaalinen logiikka puolestaan ottaa tämän objektisuhteen huomioon. Siksi on kysyttävä: kuinka arvostelmissa esiintyvät käsitteet voivat ylipäänsä saada sisällön eli olla objektisuhteessa? Tätä varten on ymmärrettävä, miten käsitteet ylipäänsä muodostetaan aistimellisesta materiaasta.

Kantin mukaan käsitteet saavat sisällön ja sitä kautta objektin prosessissa, jota hän kutsuu *synteesiksi*. Synteesissä aistimellista materiaa kootaan yhteen, eli syntetisoidaan, käsitteen alle. (A 77/B 103.) Siinä siis useita aistimellisia mielteitä eli havainnointeja ajatellaan yhdessä käsitteessä – esimerkiksi punaisia havaintoja punaisuuden käsitteessä. Koska synteesi on pohjimmiltaan mielteiden kokoamista yhden mielteen alle, se on *ajattelua*. Ja koska se on ajattelua, sitä ohjaavat ajattelun yleiset lainmukaisuudet eli loogiset funktiot. Synteesi siis mahdollistaa objektin ajattelun, ja niinpä Kant toteakin kategorioiden kuvaavan tätä synteesiä perustavimmillaan eli puhtaimmillaan (A 78/B 104). Näin kategoriataulukko heijastelee arvostelmataulukkoa – siinä on yksinkertaisesti kyse tarkalleen samojen ajattelun funktioiden soveltamisesta (A 79/B 104–105).

---

<sup>8</sup> Tätä ei kuitenkaan pidä sivuuttaa vain yksityiskohtana. Klassinen logiikka, mukaan lukien Kantin logiikka, eroaa nykylogiikasta myös formaalien ominaisuuksiensa suhteen. Näin Kantille ei esimerkiksi tuota ongelmia päätellä nykylogiikan vastaisesti arvostelmasta ”Kaikki ihmiset ovat kuolevaisia” arvostelmaan ”jotkut kuolevaiset ovat ihmisiä” (esim. A 303–304/B 360). Syynä on se, että edellinen arvostelma pitää jo sisällään oletuksen, että ihmisiä on olemassa (toisin kuin nykylogiikan universaalikvanttori). Myös esimerkiksi disjunkttiivisen arvostelman päättelyäännot eroavat nykylogiikan vastaavista merkittävästikin, sillä edellinen perustuu toisensa poissulkevien joukkojen analyysiin (*JL*, § 29). Toisaalta ei ole syytä jättää huomiotta sitäkin mahdollisuutta, että Kantin logiikka voitaisiin muotoilla myös nykylogiikan termein sen filosofisia taustaoletuksia vahingoittamatta.

Arvostelma- ja kategoriataulukon ero puolestaan perustuu siihen, että niissä ajattelun funktioita sovelletaan eri representaatioihin (A 79/B 105). Siinä missä arvostelmien loogiset muodot kuvaavat fundamentaaleja tapoja yhdistää käsitteitä ja toisia arvostelmia arvostelmissa, kategoriat kuvaavat tapoja yhdistää havainnointia käsitteiksi. Samat ajattelun aktit tuottavat eri tulokset, kun niitä sovelletaan erilaisiin mielteisiin.

Kategoriataulukolla on siis arvostelmataulukon muoto, koska se esittää samat ajattelun funktiot; kategoriat puolestaan eroavat arvostelmamuodoista, koska ne koskevat eri mielteitä. Esimerkiksi arvostelmataulukon hypoteettisen arvostelman looginen ajatus *perusteesta ja seurauksesta* (*ground & consequence, Grund & Folge*) muuttuu sen reaaliseksi vastineeksi eli *syynksi ja seuraukseksi* (*cause & effect, Ursache & Wirkung*). Niinpä Kant sanookin varsin selkein sanoin, että ”se sama funktio, joka antaa ykseyden eri mielteille *arvostelmassa*, antaa myös ykseyden erilaisten mielteiden pelkälle synteeseille *havainnoinnissa*” (A 79/B 104–105). Näiden funktioiden tulokset riippuvat niiden materiaana olevista mielteistä: edeltävyyden ja seuraavuuden merkitys puhtaassa ajattelussa arvostelmien välillä on eri kuin sen merkitys objektien ajattelussa olioiden välillä.

Vastaavasti looginen subjektin ja predikaatin ajatus muuttuu aistimelliseen materiaan sovellettuna substanssin ja aksidenssin kategoriaksi. Modaliteetin suhteen mahdollisesti tai välttämättä tosi arvostelma muuttuu mahdollisesti tai välttämättä olemassaolevaksi olioksi. Mistään sen kummemmasta kategorია- ja arvostelmataulukon suhteesta ei ole kysymys, ja siksi myös Kantin selitys on melko lyhyt. Sikäli kuin synteesi, jolla käsitteet muodostetaan aistimateriaalista, on ymmärryksen spontaania toimintaa eli ajattelua, sillä on ajattelun muodot, mitkä sitten saavat aistimateriaassa reaalisen tulkinnan loogisen sijaan. Kategoriataulukon muodot siis *ovat* arvostelmataulukon muotoja, vain eri mielteisiin sovellettuina.

*Kuva 2: Arvostelmien loogisten muotojen tulkinta kategorioina*

Universaalinen	→ Ykseys (muodostaa yksikön)
Partikulaarinen	→ Moneus (mahdollistaa erottelun)
Singulaarinen	→ Kaikkeus (kaikkien eri olioiden yksikkö) <sup>9</sup>

<sup>9</sup> Arvostelman ja kategorian kvantiteetin suhde on hämmentänyt Kant-tutkijoita, koska singulaarisen näkisi mieluummin sopivan yhteen ykseyden kanssa ja universaalisen kaikkeuden kanssa. Mitään patenttiratkaisua pulmaan ei ole, mutta mahdollisesti Kant ajatteli seuraavasti. Universaalisuus kokoaa kaikki tietyt samankaltaiset oliot yhteen *yksiköksi* (kuten pataljoona kokoaa sotilaat yksiköksi). Singulaarinen käsite taas olisi sellainen, joka viittaa yhteen ainoaan olioon, ja koska käsitteet viittaavat moneen mahdolliseen niihin sopivaan olioon (tapiirin käsite kaikkiin mahdollisiin tapiireihin), vain eräänlaiset totaliteetikäsitteet eli *kaikkeudet* voivat viitata yhteen olioon (esim. maailma ajateltuna yksikkönä eli kaikkeutena). Kaikkeus on moneudesta muodostettu yksikkö. On huomattava, että Béatrice Longuenesse ehdottaa alunperin Kantin todella kääntävän ykseyden ja kaikkeuden kategoriat päällelleen

Myöntävä	→ Reaalisuus (jokin, joka on myönnetty)
Kieltävä	→ Negaatio (jokin, joka on kielletty)
Ääretön	→ Limitaatio (jokin, joka kieltää ja myöntää)
Subjekti ja predikaatti	→ Substanssi ja aksidenssi (kantaja & ominaisuus)
Peruste ja seuraus	→ Syy ja seuraus
Looginen keskinäisriippuvuus	→ Vastavuoroinen kausaalisuhte
Mahdollinen totuus	→ Mahdollinen olemassaolo
Aktuaalinen totuus	→ Aktuaalinen olemassaolo
Välttämätön totuus	→ Välttämätön olemassaolo

### Kategoriat

Kuten näimme, kategoriat ovat, riippuen näkökulmasta, fundamentaaleja tapoja ajatella olioita tai yleisen objektin (*Objekt überhaupt*) fundamentaalit muodot. Oikeastaan kyse on siitä, mitä tarvitaan objektin ajatteluksi – mikä konstituoii ajattelun objektin. Koska transsendentaalisen idealismin mukaan mieltämiskykymme osallistuu objektin konstituoimiseen, olio on objekti vain sikäli kuin se mielletään objektina – siis vain ollessaan *jonkin mielteen objekti*. Näin Kantin kopernikaanisen kumouksen (B xvi) mukaisesti objektin ajattelun ehdot ovat itse objektin ehtoja, edelliset kun osallistuvat jälkimmäisen konstituoimiseen (ks. osio ”Ajattelu ja sen funktiot” ja viite 1). Siksi kategoriat edustavat yhtäältä tapojamme ajatella olioita ja toisaalta näiden olioiden itsensä universaaleja ominaisuuksia – tosin vain ilmiöinä, ei olioina sinänsä. Kategoriaoppi on oppi sekä ajattelun että olemisen muodoista – sekä tietoppiä että ontologiaa.

Jokainen kategoria osallistuu olion konstituoimiseen omalla tavallaan. Kantin kategoriaoppia kritisoidaan usein siitä, ettei hän oikein koskaan kunnolla selitä, mitä mikäkin kategoria tarkalleen ottaen tekee ja miksi niiden järjestys on se mikä on. Yritän seuraavassa, mahdollisuuksien puitteissa, hahmotella pakostikin yksinkertaistavan esityksen näistä eri kategorioiden monimutkaisista rooleista objektin konstitutiosta.<sup>10</sup>

---

suhteessa arvostelmataulukkoon (Longuenesse 1998, 249), mutta hän peruu kantansa myöhemmin (Longuenesse 2005, 45–46).

<sup>10</sup> Kant ei valitettavasti missään esittele järjestelmäänsä tällaisessa tiivistetyssä muodossa, vaan esitykseni perustuu niiden periaatteiden analyysiin, joiden avulla Kant soveltaa kategoriaitaan, eli *Pubtaan järjen kritiikin* sivuille A 158–235/B 197–287. Tärkeä on myös skematismluku, A 137–147/B 176–187.

Ensimmäinen kategoriaryhmä määrittää olion ylipäänsä jonakin, joka on ajassa ja avaruudessa (A 142/B 182; B 202–203). Esimerkiksi pöydän ajattelemisen kvantiteetin kategoriaryhmän mukaisesti määrittää sen jonakin, jolla on tietty *keko* ja *kesto*: se rajaa osan avaruudesta ja ajasta. Tämä on vähäisintä, mitä tiedostuksen objektilta edellytämme. Kvaliteetin kategoria lisää tähän aika-avaruudelliseen alueeseen sen, että se on *jonkinlainen*. Ilman tätä meillä olisi vain ajatus tyhjästä avaruudesta ja ajasta, eikä siten oikeastaan ajatusta oliosta lainkaan – vaan, näin kai voisi sanoa, sen raameista. Esimerkiksi pöydän ajattelemisen kvaliteetin kategorian avulla on sen ajattelua *tietynlaisena*: kiinteänä, puisena, ruskeana jne. Kantin sanoin nämä ominaisuudet eli realiteetit *täyttävät* osan aika-avaruudesta (A 143/B 182–183; A 173–174/B 215–216).

Kvantiteetin ja kvaliteetin kategoriat yhdessä mahdollistavat *yksittäisen* määrätyn olion ajattelemisen ajassa ja avaruudessa. Mutta olion ajatteluun kuuluu muutakin, nimittäin sen suhteet *muihin* olioihin.<sup>11</sup> Ajatellessamme pöytää määrätysti, voimme yhtäältä erotella sen täyttämän aika-avaruuden *sisällä* itse pöydän sen ruskeasta väristä – eli pöydän substanssin sen ruskeuden aksidenssista. Toisaalta, suhteessa sen *ulkopuoliseen* aika-avaruuteen, pöytä on *syy* sille, ettei sen päällä oleva kirjakasa putoa lattialle, ja samalla sen itsensä vakaus on *seurausta* lattian vakaudesta.

Kvantiteetin, kvaliteetin ja relaation kategoriat ovat kaikki, mitä objekti määrittäykseen tarvitsee (A 219/B 266; vrt. A 74/B 100): sillä on sijainti ja laajuus aika-avaruudessa, jonka se täyttää ominaisuuksillaan, ja se on suhteessa muihin aika-avaruuden olioihin. Tarvitaan kuitenkin vielä neljäs kategoriaryhmä, modaliteetti, sillä – kuten Kant toteaa – vaikka ”olion käsite olisi jo aivan täydellinen [*ganẗ Vollständig*], voin silti kysyä tästä objektista, josko se on pelkästään mahdollinen, vai myös aktuaalinen, vai, mikäli se on jälkimmäinen, onko se jopa myös välttämätön” (A 219/B 266). Me emme siis Kantin mukaan voi ajatella objektia erottamatta todellisuutta mahdollisuudesta – eli aistien todellisia objekteja pelkistä kuvitelluista mahdollisista olioista. Näin (hieman yllättäen) edellisten kategoriaryhmien määräämät objektit voivat olla myös kuvitteellisia (pelkästään mahdollisia). Kuvitteellinenkin pöytä voidaan ajatella aika-avaruudessa tietyin ominaisuuksin ja suhtein toisiin kuvitelluimiin olioihin. Perustava ero todellisiin objekteihin on kuitenkin *jobdonmu-kaisuudessa*: unien oliot voivat olla milloin jonkin syy ja milloin sen seuraus, monessa paikassa yhtä aikaa jne. Näin Kantin mukaan kategoriat kietoutuvat toisiinsa yhte-näiseksi järjestelmäksi, jonka eri osien yhteistuloksena kykenemme ajattelemaan todellisia objekteja määrätysti, yhtäältä muista todellisista olioista ja toisaalta kaikista

<sup>11</sup> Vrt. A 159–160/B 198–199.

kuvitteellisista olioista erotettuina. Toisin sanoen *organisoitunut kokemus maailmasta*<sup>12</sup> on mahdollista yksin kategorioiden asettamien ehtojen puitteissa (B 165–168, 294).

Lopuksi on vielä kysyttävä, miten Kant selittää sen, että kategorioiden rakenne on juuri tämä. Ensinnäkin se, että jokaisessa ryhmässä on nimenomaan kolme kategoriata, johtuu siitä, että kolmas kategoria on aina kahden muun synteesi (B 110–111). Esimerkiksi limitaatio on reaalisuuden ja negaation yhdistelmä, välttämättömyys on silkasta mahdollisuudesta seuraavaa aktuaalisuutta. Perustana toimivat kaksi kategoriata puolestaan ilmentävät perustavinta jaottelua kunkin kategoriaryhmän alla. Kvantiteetille tämä perustava jako on siinä, onko jotakin yksi vai monta; kvaliteetille siinä, onko jollakin jokin ominaisuus vai ei; relaatiolle siinä, onko suhde olion sisällä vai sen ulkopuolelle; ja modaliteetille siinä, onko jokin mahdollinen vai todellinen. Näin kategorioiden symmetrinen rakennekin paljastuu lopulta perustelluksi ja yleisemmistä ajattelun perusteista johdetuksi.<sup>13</sup> Alla on tiivistelmä ensin neljän eri kategoriaryhmän funktioista, sitten itse kategorioiden muodostumisesta.

*Kvantiteetin* kategoria mahdollistaa olion ajattelun jonakin aika-avaruuteen kuuluvana.

*Kvaliteetin* kategoria lisää sen, että olio täyttää aika-avaruuden ominaisuuksillaan.

*Relaation* kategoria lisää yksittäiseen oloon sen suhteen muihin olioihin.

*Modaliteetti* erottaa puhtaasti ajatellut tai kuvitellut oliot todellisista.

*Kvantiteetin* perusjako: onko jotakin yksi vai monta (ykseys/moneus).

*Kvaliteetti*: onko jollakin jokin ominaisuus vai ei (reaalisuus/negaatio).

*Relaatio*: olion sisäinen (substanssi/aksidenssi) tai ulkoinen (syy/seuraus) suhde.

*Modaliteetti*: onko olio (vain) mahdollinen vai todellinen.

<sup>12</sup> Kant käyttää termiä *kokemus (Erfahrung)* erittäin tiukassa merkityksessä, eikä sitä saa sekoittaa kokemuksen arkimerkitykseen. Puheellaan kokemuksen välttämättömistä ennakoehdoista Kant ei tarkoita minkä tahansa mielivaltaisen ja subjektiivisen kokemuksen ehtoja, vaan järjestäytyneen (jopa tieteellisen), objekteja koskevan kokemuksen ehtoja. Kyse on siis niistä ehdoista, joiden puitteissa voin luoda järjestäytyneen kuvan maailmasta, erottaen toisistaan substanssint ja niiden aksidenssit, syyt ja seuraukset sekä kuvitelmat ja todellisuuden.

<sup>13</sup> Tosiasiansa Kantin näkemys on hieman esiteltyä syvällisempi. Amfiboli-nimisessä luvussa Kant listaa ”reflektiokäsitteet”, jotka ilmentävät ajattelun funktioita yksinkertaisimmillaan (A 260ff./B 316ff.). Reflektiokäsitteiden suhdetta arvostelma- ja kategoriataulukko on vaikea määrittää, joskin siinä esitetään selvästi mainitut perustavat kahtiajaot (aiheesta ks. Longuenesse 1998, 131–166). Kantin mukaan ykseyden/moneuden taustalla on *identiteetti* ja *ero*: identittiset asiat käsitetään yksikkönä, toisistaan eroavat asiat puolestaan monena. Reaalisuuden/negaation taustalla on *yhteensopivuus* ja *vastakobitaisuus*. Relaaation perustava jako on mainittu *sisäisyys/ulkaisuus*. Modaliteetin kohdalla yhteys on tuottanut filosofeille päänaivaa, Kant kun mainitsee tässä *modon* ja *materian* käsitteet, joiden yhteyttä mahdollisuuteen ja aktuaalisuuteen on vaikea nähdä. (Tässäkin auttaa Longuenesse 1998, 147–166.) Vaikka reflektiokäsitteet tekevät Kantin kokonaisteorian entistäkin monimutkaisemmaksi, ne myös osaltaan todistavat sen puolesta, että teoria on pitkälle harkittu ja systemaattinen.



- Kaikeus* on monta ajateltuna yhtenä. (Tästä suhde *singulaarisuuteen*.)  
*Limitaatio* on negaatio ajateltuna reaalisenä (reaalisuuden ja negaation raja).  
*Vastavuoroisuus* on syy ja seuraus -suhde ajateltuna kaikkien substanssien välillä.  
*Välttämättömyys* on aktuaalisuutta, joka syntyy silkasta mahdollisuudesta.

### Lopuksi

Kategorioiden järjestelmä voisi tietysti erota Kantin kehittelemästä. Lukuisia eri muotoiluja onkin ehdotettu. Näitä ehdotuksia ei saisi kuitenkaan kritiikittömästi pitää Kantin kilpailijoina. Koska Kantillekaan kategoriat eivät ilmesty tyhjästä, vaan hän johtaa ne yleisemmistä periaatteista, ei esimerkiksi Peircen ajatus kategorioiden johtamisesta kolmesta perusprinsipiä ole väistämättä Kantin vastainen. Vastaa- vasti se kritiikki, että ihmiset voivat käsitteellistää maailmaa monin eri tavoin, on sellaisenaan varsin heikko niin kauan kuin ei voida osoittaa, että on tosiaan mahdol- lista käsitteellistää maailmaa erottelematta esimerkiksi olioiden lukumääriä ja omi- naisuuksia sekä syitä ja seurauksia. Tässä kohdin usein ilmoille heitetty epäeuklidiset geometriat, supersäieteoriat tai kvanttimekaniikka ovat melko epäolennaisia.

Olen toivoakseni osoittanut ainakin sen, ettei Kantin kategorioteorian vaikea- selkoisuutta tule sekoittaa perusteettomuuteen tai mielivaltaisuuteen. Itse asiassa se lyhytsanaisuus, jolla Kant kategoriat esittelee, kieli siitä, ettei itse listaus ole alkuun tärkeä. Hän kutsuukin esittelyään ainoastaan *johtolangaksi* (*Leitfaden*) (A 67/B 92), eli jonkinlaiseksi alustavaksi esitykseksi siitä, mistä kokemuksen välttämättömiä ennak- koehdotja kannattaisi etsiä. Kategoriataulukko on siis vain *ehdotus*, jonka pätevyyttä seuraavat pari sataa sivua arvioivat. Osoittaakin älyllistä laiskuutta arvioida Kantin kategorioteorian uskottavuutta vain muutaman, hänen itsensäkin mukaan pelkäs- tään johdattelevan sivun perusteella. On tarkasteltava koko systeemiä ja ymmärret- tävä sen osien suhteet toisiinsa. Niinpä siitä näkökulmasta, että Kant itse asiassa perustelee kategoriataulukon arkkitehtonisen rakenteen, voidaan alun ongel- manasettelu kääntää pääläelleen: sen, että olioiden ajattelun perustavat muodot asettuvat järkevään rakenteeseen eivätkä ole vain irrallinen joukko syvällisen kuuloi- sia käsitteitä, pitäisi pikemminkin tukea Kantin järjestelmää kuin asettaa se kyseen- alaiseksi.

### Kirjallisuus

- Kant, Immanuel (1902–), *Kants gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, 29 Bände, Walter de Gruyter, Berlin. = AA
- (A 1781/B 1787), *Kritik der reinen Vernunft*, teoksessa AA3–4. = *KrV*
- (1804), *Jäsche-Logik*, teoksessa AA9. = *JL*
- (1997), *Prolegomena, eli johdatus mihin tahansa metafysiikkaan, joka vastaisuudessa voi käydyä tieteestä*, Vesa Oittinen (suom.), Gaudeamus, Helsinki. = *ProL*
- Longuenesse, Béatrice (1998), *Kant and the Capacity to Judge*, Princeton University Press, Princeton.
- (2005), *Kant on the Human Standpoint*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Wolff, Michael (1995), *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.

## ESIMERKKI, KUVA JA SKEEMA: KANT FILOSOFISEN ESITYKSEN SELKEYDESTÄ

Ari Korhonen

Filosofisen esityksen käsitettävyyden huolestuttaa Kantia *Puhtaan järjen kritiikin* ensimmäisen laitoksen esipuheesta lähtien. Kant kirjoittaa:

Mitä *selkeyteen* tulee, lukijalla on oikeus vaatia, ensinnäkin *diskursiivista* (loogista) *selkeyttä* käsitteen kautta, mutta myös *intuitiivista* (esteettistä) *selkeyttä* intuitiivon siis esimerkkien tai muiden *in concreto* selvitysten kautta. Edellisistä olen huolehtinut tarpeeksi. Tämä vastasi suunnitelmiani, mutta siitä tuli kuitenkin myös satunnainen syy sille, etten kyennyt vastaamaan jälkimmäiseen, ei tosin niin ankaraan, mutta kuitenkin kohtuulliseen vaateeseen. (*KrV*, A xvii.)

Lähtökohtanani on tässä lainauksessa esiin tuleva ristiriita. *Yhtäältä* Kant myöntää, että filosofiselta esitykseltä vaaditaan selkeyttä kahdessa mielessä, sekä loogisesti eli diskursiivisesti käsitteen kautta että esteettisesti eli intuitiivisesti aistimellisen annetuuden kautta. *Toisaalta* Kant pahoittelee, että nämä kaksi selkeyden lajia eivät vaikuta sopivan samaan esitykseen vaan näyttävät sulkevan toisensa pois. Käsitteellisen selkeyden suhteen Kant esittää onnistuneensa, mutta intuitiivinen selkeys vaikuttaa perustavasti ristiriitaiselta: sitä pitäisi olla, mutta se ei vaikuta mahdolliselta.

Aion tässä tarkastella sitä, miten Kant käsittää ymmärrettävyyden ja selkeyden koskien filosofista esitystä. Tarkoituksenani on ensinnäkin selvittää, mitä Kant kirjoittaa erityisesti *Puhtaan järjen kritiikissään* filosofisen esityksen selkeydestä, ja toiseksi tarkastella sitä, mikä on esimerkkien ja havainnollistamisen paradoksaaliseksi osoittautuva asema Kantin käsitteistössä. Ajatuksenani on sijoittaa esimerkin ja havainnollistamisen kysymys Kantin ajattelun kokonaisuuteen. Näin tarkoituksena on näyttää, kuinka filosofisen esityksen selkeyden ongelma lopulta johtaa ensimmäisen kritiikin hämärimmäksi ja hankalimmaksi sanottuun skematismi-lukuun.

### Looginen ja esteettinen selkeys

Yleisesti voitaneen sanoa, että Kant on ymmärryksen ajattelija. Koko Kantin filosofista projektia määrittää pyrkimys tuottaa merkityksellisen maailman perusta äärellisestä ja tietävästä subjektista käsin. Kantin mukaan vanha metafysiikka on uudistettava nimenomaan asettamalla tämä äärellinen lähtökohta. Uusi metafysiikka saadaan aikaan vain rajaamalla tiedon kenttää niin, että syntyy ero sen, mitä voidaan tietää, ja sen, mitä voidaan vain ajatella, välille.

Kantin ajattelua ymmärryksen filosofiana ei kuitenkaan missään nimessä pidä käsittää niin, että tämän ajattelu koskisi yksinomaan ymmärryksen ja tiedon piiriä. Päinvastoin, koko Kantin projekti puolustaa ajattelun ja filosofian tieteen tehtävää ja sen kohdetta ymmärryksen piirin tuolla puolen. Ajattelua ei saa palauttaa tiedon ja ymmärryksen piiriin. Kantin mukaan vanhaa metafysiikkaa, mutta myös niin sanottua tervettä järkeä ja yleistä ymmärrystä, leimaa se, että tämä ero hälvenee. Kantin välttelemää ”populaaria” on se illuusio, että kaikki voidaan tietää, siis että kaikki tulee aistimellisen esityksen piiriin.

*Prolegomenan* loppuhuomioissa Kant muistuttaa, että vaikka uuden metafysiikan luonnetta ei heti käsittäisikään, tämän haasteen vastaanottavan olisi ainakin pidättäytyttävä kaikkein vaarallisimmista virheistä:

Vain kahdesta asiasta minun on pyydettävä pidättäytymään siinä tapauksessa, että haaste otetaan vastaan: on ensinnäkin pidättäytyttävä *todennäköisyydellä* ja oletuksilla leikittelystä, joka sopii metafysiikkaan yhtä huonosti kuin geometriaan, ja toiseksi niin sanotun *terveen ihmisymmärryksen* taikavarpuun turvautumisesta, joka ei ole kaikille sama vaan taipuu henkilökohtaisten ominaisuuksien mukaan. (*Prol.*, 211.)

Ajattelun piiri ei siis ole ymmärryksen ja kokemuksellisen tiedon asia, tämä on selvää. Kant on ymmärryksen ajattelija korostamansa äärellisyyden takia. Populaaria ja yleistä ymmärrettävyyttä on vastustettava siksi, että sitä ei voi erottaa vanhan metafysiikan virheestä, siitä että käsitetään transsendentaalinen aistimellisesti annetuksi.

Vaikka yhtäältä Kant osoittaa uuden metafysiikan kohteen olevan transsendentaalista, toisaalta ajattelun projektin on Kantin mukaan toimittava aina ymmärryksen ja tiedon suunnasta käsin. Transsendentaalinen on transsendentaalista nimenomaan suhteessa ymmärrykseen, kokemukseen ja yksittäisen subjektin tietokykyyn.

Mutta mitä on filosofisen esityksen itsensä ymmärrettävyys? Kant nimittäin kirjoittaa, ja hyvin ymmärrettävistä syistä, paljon tästä ensimmäisen kritiikkinsä julkaisemisen jälkeen. Kyse on siis Kantin teoksen kohtaamasta ymmärtämättömydestä. *Puhtaan järjen kritiikkiä* ei näytä ymmärtävän kukaan, ”se ei tavoita kuuli-joitaa”, kuten Kant kirjoittaa eräissä kirjeessään Hertzille (Kant 2010, 90).

Jo mainitussa *Puhtaan järjen kritiikin* ensimmäisen laitoksen esipuheessa Kant pahoittelee teoksensa vaikeutta, tässä vaiheessa vielä ennen teoksen saamaa hämmentynyttä vastaanottoa. Kuitenkin nimenomaan siksi, että kyseinen teksti ei ole Kantin reaktio kohtaamaansa ymmärtämättömyyteen, Kantin tässä esinnostama hankaluus ei palaudu pelkästään teoksen lukijoiden empiiriseen mielipiteeseen ja palautteeseen. Kyse on nimittäin filosofisen esityksen ymmärrettävyydestä ylipäätään.

Alun lainauksesta nousee esiin kaksi seikkaa. *Ensinnäkin* käy ilmi, että kysymys filosofisen esityksen ymmärrettävyydestä koskee sen selkeyttä, *Deutlichkeit*.<sup>1</sup> Filosofisen esityksen kannalta selkeyteen kuuluu siis kaksi välttämätöntä elementtiä. Kuten sanottua, lukijan on Kantin mukaan oikeus vaatia selkeyttä sekä loogisena että esteettisenä, toisin sanoen diskursiivisena käsitteiden kautta ja intuitiivisena aistimellisen intuition kautta. Kant siis esittää, että filosofian on huolehdittava molemmista. Termit ovat tutut. Looginen selkeys yksin veisi puhtaaseen muodolliseen dogmatismiin. Pelkkä esteettinen selkeys ei taas pääsisi aistimellisesti annetun yksittäisyyttä pidemmälle.

*Toiseksi* käy ilmi, että konkreettisesti tämä selkeyden vaatimus tarkoittaa vaikeutta suhteessa filosofisen esityksen havainnollistamiseen. Kant selvittää, kuinka looginen selkeys ei sinänsä ole tuottanut vaikeuksia. Ongelmaksi on osoittautunut se, että esitys vaatii, ollakseen intuitiivisesti selkeä, tiettyä havainnollisuutta esimerkiksi (*Beispiel*) tai muiden *in concreto* selvitysten kautta.

Tässä kohtaa voisi huomauttaa, että aivan perinteisesti esimerkki pitää sisällään kaksinaisuuden: yhtäältä se on ideaali ja malli, ikään kuin asia sinänsä, ja toisaalta se on selvitys ja havainnollistus, ikään kuin vain esimerkki jostakin, joka ei tule esitetyksi sellaisenaan vaan vain pelkästään havainnollistetuksi. Tämä ero on esillä latinan kielessä sanojen *exemplar* ja *exemplum* välisessä erossa.<sup>2</sup> Näistä edellinen tarkoittaa lähinnä mallia ja mallikuvaa ja jälkimmäinen *exemplum* tiettyä havainnollistavaa esitystä, vertauskuvallista selvitystä. Kantin tässä vaatima havainnollistus olisikin näin lähinnä sitä, mitä vertauskuvallinen ja valaiseva selvitys, anekdootti ja paraabeli, *exemplum*, olisi.

<sup>1</sup> Käytän tässä *Deutlichkeit*-termille käännöstä 'selkeys' vaikka toinen vaihtoehto olisi ollut kääntää termi 'tarkkuudeksi'. Toisaalla Kant nimittäin käyttää termejä *deutlich* ja *Deutlichkeit* kartesiolaista 'kirikkaan ja selkeän' (*clara et distincta*) erottelua vastaten, jolloin vastaavat saksan kielen termit ovat *klar* ja *deutlich*. Suomalaisessa keskustelussa käännökset eivät vielä ole vakiintuneet ja esimerkiksi Mikko Yrjönsuuri kääntää Descartesin *Filosofian periaatteiden* '*clara et distincta*' selväksi ja tarkaksi.

<sup>2</sup> Latinan kielen termit *exemplar* ja *exemplum* merkitsevät molemmat esimerkkiä, mutta siinä missä *exemplar* on esimerkki mallikuvan ja ideaalin mielessä, jälkimmäinen merkitsee esimerkkiä enemmän havainnollistamisena ja valaisemisena. Erityisesti keskiajalla termi *exemplum* merkitsi havainnollistavaa ja opettavaista kertomusta.

Alustavasti voisi myös väittää, että eksemplaari mallikuvan mielessä olisi vaarallisen lähellä sitä, mitä Kant ajattelee ideaalina, idean mahdollittamana ”*in concreto ja in individu* esityksenä”, kuten Kant muotoilee. Kant nimittäin tekee eron idean (*Idea*) ja ideaalin (*Ideal*) välille. Siinä missä puhtaat ymmärryskäsitteet voivat vielä ymmärryksen kohteita jäsentävinä käsitteinä olla läsnä *in concreto* ymmärryksen kohteissa ja siinä missä ideatkin esittyvät epäsuorasti ymmärryksen kohteiden kokonaisuutta säätelevinä, ideaali on Kantin mukaan tästä objektiivisuudesta kaikkein kauimpana. (*KrV*, A 567–571/B 595–599).

Ensimmäisen kritiikin käsitteistössä tästä esimerkillisyyden kaksinaisuudesta seuraa paljon puhuva jännite. Alustavasti voisi väittää, että koska Kant pelkää esittävänsä ideaalin, siis *eksemplaarin*, hän ei tahdo havainnollistusta ja *exemplumia*. Tämä jännite tulee alun lainauksesta lähtien esiin siinä, että ensimmäisen kritiikin sanastossa kaksi filosofisen selkeyden tyyppiä vaikuttavat sulkevan toisensa pois. Filosofisen esityksen pitäisi olla selkeä näiden molempien kautta, mutta, kuten Kant myöhemmin *Arvostelukyyn kritiikin* esipuheen ensimmäisessä versiossakin kirjoittaa, nämä selkeyden tyypit ovat kokonaan eri asioita, ne ”eroavat toisistaan kuin yö ja päivä” (*KU*, 40).

Tämä on vaikeuttanut Kantin työtä. Alussa esitetty lainaus jatkuu:

Olen lähes koko työni edistymisen ajan ollut päättämätön. Esimerkit ja selvitykset näyttivät minusta olevan aina välttämättömiä ja siksi ne teoksen ensimmäisessä hahmotelmassa myös todella löysivät paikkansa. Huomasin kuitenkin tehtäväni suuruuden ja niiden kohteiden määrän, joita minun pitäisi käsitellä, ja havaitsin, että kaikkein kuivimmassa, *skolastisen* esittelyn muodossakin ne yksin täyttäisivät teoksen kokonaan. Siksi huomasin, että ei ole viisasta paisuttaa teosta enää esimerkein ja selvityksin, jotka ovat välttämättömiä vain *populaareissa* tarkoituksissa. Etenkin kun tämä työ ei missään määrin voi vastata populaariin tarpeeseen eivätkä tieteen todelliset tuntijat niin paljon tarvitse (vaikka se tietysti olisikin mukavaa) tätä helpotusta, joka tässä tapauksessa voisi jopa tuoda mukanaan jotakin tarkoituksen vastaista. (*KrV*, A xvii.)

Kantin argumentin logiikka on tässä kiero. Kant kyllä tunnustaa, että esityksen on pidettävä sisällään selkeyden molemmat puolet. *Yhtäältä* Kant sitten selvittää, että on ollut tämän ongelman kanssa hankaluuksissa ja että tehtävä ei tässä mielessä ole onnistunut. *Toisaalta* Kant taas väittää, että esteettinen selkeys ei olekaan niin oleellista ja että tehtävää ei edes tarvitse toteuttaa. Samaan hengenvetoon hän vielä jatkaa, että itse asiassa esteettinen selkeys on kokonaisuudessaan, vaikkakin sitä tottakai voi vaatia, jotakin joka filosofisen esityksen kannalta on pikemminkin vaarallista. Esteettinen selkeys kuuluu vain populaariin esitykseen. Se on tarpeellinen nimenomaan vain sitä yleistä ymmärrystä varten, jota on välttävää ”terveen järjen taikavarpana”.

Esteettinen selkeys kuuluu siis populaariin esitykseen. Jostakin syystä asia kuitenkin vaivaa Kantia. Miksi? Syy tähän on se, että filosofian selkeys ei voi Kantin mukaan jäädä puhtaan diskursiiviseksi. Sikäli kuin uusi metafysiikka synteettisenä tietona *a priori* on mahdollinen, filosofian on pidettävä huoli siitä, että sen esitys tekee selväksi oman luonteensa. Puhtaan diskursiivinen esitys ei voisi välttää näyt-täytymistä tietona aistien tuonpuoleisesta. Kuitenkin, aina kun Kant kohtaa vaatimuksen valita selkeyden lajeista jompikumpi, valituksi tulee looginen selkeys. Kant on päättämätön, mutta päättää käytännössä. Käytännössä Kantin filosofinen esitys on aistimellisuuden ja esteettisen selkeyden suhteen negatiivinen – vaikka Kant periaatteessa vaatiikin filosofian yleisyyden olevan jotakin muuta kuin käsitteen yleisyyttä *in abstracto*.

Kant ei siis käytännössä suostu ajattelemaan muuta kuin käsitteen yleisyyttä.<sup>3</sup> Tämän lähtökohdan takia Kantin teoksen pitääkin olla intuitiivisessa mielessä vaikea. Kriittisen filosofian esitystä ei siis pidäkään intuitiivisesti ymmärtää. Esityksen täytyy näyttää ja oikeuttaa doktriini ja sääntöjen kokonaisuus, ei yksittäistä ymmärryksen ja tiedon piiriin tulevaa käsitettä ja siihen liittyvää periaatetta.

Näin jokainen *in concreto* havainnollistus vie lukijan huomion pois kokonaisuudesta, jolla ei voi olla *in concreto* esitystä. Jo mainitussa esipuheen kohdassa Kant selvittääkin apotti Terrassonia lainaten, kuinka esityksen liian vähäinen havainnollistaminen, siis lyhyys, tekee teoksesta aina pidemmän kuin se onkaan, kun teoksen pituutta mitataan sen ymmärtämiseksi vaadittavana aikana. Kant kääntää tämän ympäri ja toteaa, että ”monesta kirjasta olisi tullut paljon selkeämpi, jos niiden ei olisi tarvinnut olla aivan niin selkeitä” (*KrV*, A xix).

### *Salattu skematismi ja esimerkki*

Paradoksaalisista muotoiluista huolimatta Kantin suhde esimerkkeihin on johdonmukainen. Havainnollistamisesta olisi kyllä apua, mutta periaatteessa se on mahdollonta ja vaarallista. On tyydyttävä siihen, että uuden metafysiikan opettajat saavat aluksi ”hämärän opettajan” leiman, kuten Kant kirjoittaa eräässä kirjeessään (Kant 2010, 140).

Mihin tämä sitten johtaa Kantin ajattelun kokonaisuudessa? Miten tämän esimerkin ja havainnollistamisen ongelman voisi asettaa Kantin ajattelun systeemin kokonaisuuteen? Millä termein tämä kysymys on ylipäätään ymmärrettävä?

---

<sup>3</sup> Kolmannessa kritiikissään Kant esittelee ikään kuin toisen yleisyyden. Kyse on tällöin jaetusta aistista (*Gemeinsinn*), Kantin sanoin tietystä aistiyhteisöstä (*sensus communis*), jota ei kuitenkaan tule ymmärtää terveeksi järjeksi tai yleiseksi ymmärrykseksi vaikka se käännetäänkin usein englantiin termillä *common sense* (*KU*, § 40).

Kysymyksen voi avata jo edellä esiintyneiden *in concreto* ja *in abstracto* termien kautta. Alun lainauksessakin Kant nimittäin selvittää esityksen intuitiivista selkeyttä havainnollistamisena ”esimerkkien tai muiden selvitysten *in concreto*” avulla. Esimerkki on *in concreto* nimenomaan siksi että se on yksittäinen. Tämä tarkoittaa kohteen aistimellista esittämistä, sen määrättyä olemassaoloa. Sen sijaan *in abstracto* merkitsee Kantille sellaisia kohteita, jotka ovat vain ajateltuina ja vailla aistimellista annettuutta.

*Logiikan luennoissaan* Kant, selvitettyään ensin kuinka mielteemme on joko intuitiivinen tai käsitteellinen, ja kuinka intuitiivinen mielle on yksittäinen ja käsitteellinen taas yleinen, etenee erittelemään käsitteellisten mielteiden välisiä suhteita. Käsitteet voivat olla ylempiä tai alempia, enemmän tai vähemmän puhtaita. Kaikki käsitteet ovat kyllä abstrakteja, siis vailla aistimellista materiaalia, mutta kun tietyille käsitteille on olemassa niitä vastaava intuitio, toisille vastaavaa intuitiota ei ole löydettävissä. Näin jälkimmäiset määrittyvät vain suhteessa toisiin käsitteisiin. Tässä mielessä termit *in abstracto* ja *in concreto* määrittävät Kantin mukaan ”meidän suhdettamme käsitteisiin”. Kyse ei siis ole niinkään näistä käsitteistä itsestään vaan näiden käsitteiden käyttämisestä. Kantin määrittäminen on siinä mielessä suhteellinen, että kummankaan käytön ei voi päättää olevan ensisijainen suhteessa toiseen. Toisaalta Kant kuitenkin korostaa, että näiden välistä eroa ei saa sekoittaa. Itse asiassa Kant mainitsee tässäkin yhteydessä populaarin: yleistajuisuuden taito (*Kunst der Popularität*) on nimenomaan näiden kahden käsitteiden käyttötavan yhdistämistä.<sup>4</sup>

Näin päädytään Kantin ajattelun perustaviin lähtökohtiin. Meidän kokemuksemme, se että kohde on konkreettisesti koettu, tarkoittaa sitä, että ymmärrys käsitteiden kykyä on löytänyt säännön ja alistanut yleisen alle aistimellisesti annettun yksittäisen. Tätä on looginen, määrittävä arvostelma.

Keskeinen kysymys on kuitenkin seuraava. Kantin läpi tuotantonsa toistama, mutta usein ohitettu väite on se, että ymmärrys ja määrittävä arvostelma eivät yksin riitä. Ymmärryksen kyvyn piirissä kohteet tulevat kyllä määritetyiksi, ne ovat *in concreto*. Kuitenkin se, miten kunkin kokemuksen tuottanut synteesi tapahtui ja kuinka ymmärrys löysi yksittäistä vastaavan yleisen, ei voi tulla tähän piiriin. Myöskään järki ymmärryksen toimintaa säätelevänä kykyä ei lopulta voi täydentää Kantin etsimää kokonaisuutta. Kun ymmärrys on Kantin mukaan käsitteiden kyky, järki on päätelmien kyky. Se voi kyllä päätellä käsitteestä toiseen, mutta tämä tapahtuu *in abstracto*.

Näin se, miten yleisyys ja yksittäisyys kohtaavat, jää auki. Näillä termein ei ole mahdollisuutta selvittää, mikä sääntö sopii kulloisellekin yksittäiselle. ”Lääkäri, tuomari ja valtiomies”, jotka Kant antaa esimerkkeinä, saavat opiskella sääntöjä

---

<sup>4</sup> Kantin logiikka muodostuu luennoista, joista on julkaistu eri versioita. Tässä viitatu kohdat sisältyvät niin sanotun *Jäsche*n logiikan lukuihin §§1–16; AA9, 91–100.



kuinka paljon tahansa ja näin tuntee säännön *in abstracto*, mutteivät tätä kautta koskaan löydä sitä, mikä sääntö sopii mihinkin tapaukseen, mikä *in concreto* kohde kuuluu minikin säännön alaisuuteen. Tämän takia tarvitaan kolmas tekijä. (*KrV*, A 131–137/B 170–176.)

Kyse on siis, aivan klassisesti, yleisen ja yksittäisen suhteesta, jonka Kant ratkaisee tietyllä tavalla. Yksinkertaisesti sanottuna Kant ajattelee tätä suhdetta, joka on sekä merkityksellisen maailman että kokemuksen tuottava suhde, synteessä yksittäisen aistimellisen annetun ja käsitteen tarjoaman yleisyyden välillä. Se, kuinka tämä synteesi on mahdollinen, on Kantin itsensäkin mukaan hankala selvittää. Tuloksena on *Puhtaan järjen kritiikin* osa periaatteiden analytiikka sekä sen ja koko teoksen hämärimpänä ja kaikkein vaikeimmin ymmärrettävänä osana tunnettu skematismiluku.

Systemaattisesti kyse on siitä, kuinka puhtaiden ymmärryskäsitteiden lainmuokaus on käsitettävissä. Tämä *transsendentaalisen logiikan* tehtävä jakaantuu kahteen osaan. Ensin on löydettävä ja oikeutettava, siis Kantin termin dedusoitava, itse nämä käsitteet. Toiseksi on löydettävä ja oikeutettava näiden käsitteiden käyttämiseksi tarvittavat periaatteet. Vaikeus on siinä, että puhtaat ymmärryskäsitteet eivät määritelmällisesti voi tulla kokemuksesta. Ne eivät, kuten Kant kirjoittaa, ”puhu objekteista intuition ja aistimellisuuden, vaan puhtaan *a priori* ajattelun predikaattien kautta” (*KrV*, A 88/B 120). Kysymykseksi jää siis se, ”kuinka ajattelun subjektiivisilla ehdoilla voi olla objektiivinen pätevyys” (*KrV*, A 89/B 122). Tämän vuoksi tarvittava operaatio on transsendentaalinen deduktio.

Varsinainen vaikeus on Kantin itsensäkin mukaan juuri periaatteiden analytiikassa. Edelleen, sikäli kuin tämäkin tehtävä jakaantuu kahtia, jälkimmäisen osan ollessa periaatteiden systemaattinen järjestelmä, vaikeimmaksi osoittautuu osista ensimmäinen, jonka pitäisi onnistua oikeuttamaan näiden periaatteiden järjestelmän ehdot. Tämä juuri on skematismi-luvun tehtävä. Kyse on siitä, missä mielessä puhtaat käsitteet, siis käsitteet, joilla ei ole yhteyttä aistimellisiin predikaatteihin, ovat aistimellisia.

Skematismien systemaattisena tehtävänä on siten viime kädessä välittää kaksi keskenään heterogeenistä tekijää. Kantin kysymys on tässä se, kuinka ymmärryksen puhdas käsite, kategoria, ja aistimellinen intuitio voivat mitenkään olla yhden synteessin yhdistettävissä:

Kuinka intuitio voidaan subsumoida kategorian alaisuuteen ja kuinka kategoria siten voi olla sovitettavissa ilmiöön – koska varmastikaan kukaan ei voi väittää, että kategoria [...] voisi olla aistien kautta havaittavissa ja sisältyisi ilmiöön? (*KrV*, A 137/B 176.)

Kyse on nimittäin siitä, että ymmärryksen käsitteiden mahdollisuus kohdata aistimellinen materiaali vaatii sen, että nämä kaksi elementtiä ovat keskenään jossakin mielessä homogeenisia. Tämän vuoksi puhdas käsite ja aistimellinen intuitio vaativat kolmannen tekijän, joka on ”sekä intellektuaalinen yhtäältä että aistimellinen toisaalta”, kuten Kant muotoilee. Tällainen ”välittävä esitys” olisi transsendentaalinen skeema. (*KrV*, A 138/B 177.)

Skeema on siis kyllä esitys ja mielle, *Vorstellung*, mutta Kant selvittää että, se ei ole kuva, *Bild*. Kuva on nimittäin aina aistimellinen intuitio. Vaikkapa lukumäärän käsitettä vastaava kuva olisi esitys tietyistä määrätstä mitä tahansa olioita. Lukumäärää vastaava skeema taas on yleinen malli sille, miten käsitämme lukumäärän. Käsitteäksemme tuhannen olion joukon tuhanneksi meillä ei ole mielessämme kuvaa tuhannesta oliosta. Tämän sijaan skeema on Kantin sanoin ”puhdas ja muodollinen aistimellisuuden ehto, joka rajoittaa ymmärryksen käsitettä sen käytössä” (*KrV*, A 140/B 179). Se on arvostelukyvyn transsendentaalinen määre, joka antaa kategorioiden käytön aistimellisen ehdon. Skeema on aistimellinen olematta kuitenkaan aistimellisesti annettu.

Sitä kuinka yleinen sopii yksittäiseen esitykseen, ei voi esittää kuvana. Yleisestä ei voi antaa *in concreto* esitystä, sillä silloin tämä yleisen esitys tulisi välttämättä heti ymmärretyksi säännön esityksenä, kaavana, joka edelleen vaatisi täydennykseen säännön tämän säännön soveltamisesta. Skeema on kyllä kuvittelukyvyyn tuote, mutta se ei ole lähtöisin aistimellisesta materiaalista, vaan, päinvastoin, käsitteestä. (*KrV*, A 140/B 179.)

Ensimmäisen kritiikin termin skematismi siis todella on ratkaisu Kantin systemaattisen kokonaisuuden avaamaan ongelmaan. Skematismi nimeää tämän ongelman, mutta skematismiin itsensä luonne jää hämäräksi. Viime kädessä se on ”inhimillisen sielun syvyyksiin kätkeytyvä taide, jonka todellisia otteita tulemme luonnolta tuskin koskaan arvaamaan ja paljastamaan silmiemme eteen sielun syvyyksiin kätkeytyväksi taiteeksi”, kuten Kant tunnetusti kirjoittaa (*KrV*, A 141/B 180–181).<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Vaikka skematismien toiminta jääkin viime kädessä ihmisielun syvyyksiin kätkeytyväksi taiteeksi, Kant ei suinkaan tarkoita että *Pubtaan järjen kritiikki* jäisi tältä osin epäselväksi. Skematismien on todella tarkoitus selvittää sille asetettu systemaattinen tehtävä artikuloidea kunkin käsitteen suhde aistimellisuuteen. Kantin mukaan tämä tapahtuu sitä kautta, että skeema määrittää käsitteen yleisyyden suhteen aikaan. Skeema on kutakin ymmärryksen käsitettä vastaava aikamääritys. (*KrV*, A 142–146/B 182–186.)

### Lopuksi: ideaali ja esimerkki

Edellä esitetyn kautta Kantin esimerkkeihin ja havainnollisuuteen liittyvät paradoksaaliset muotoilut näyttävät uudessa valossa. Voisi nimittäin väittää Kantin välttelevän sitä vaaraa, että esimerkki, havainnollistaminen ja filosofisen esityksen selkeys, sen helppo ymmärrettävyys, veisi lukijan huomion pois uuden metafysiikan keskeisestä väitteestä. Sikäli kuin Kant esimerkeistä kirjoittaessaan tarkoittaa juuri puhtaiden ymmärryskäsitteiden havainnollistamista, vaarana on se, että tarvittava kielikuva, retorinen keino, peittää oman luonteensa ja näyttäytyy lukijalle intuitiivisena, aistimellisena. Tämä taas tarkoittaisi Kantin termistössä samaa kuin kuvan ja skeeman sekoittaminen keskenään.

Viime kädessä Kantin huolen voi siis sanoa kohdistuvat siihen, että esimerkin mukana tulisi annettua idean aistimellinen *in concreto* ja *in individuo* esitys. *Puhtaan järjen kritiikin* termin tämä esitykseen illuusion kautta karannut idea on juuri ideaali. Tämän pitäisi olla mahdoton kaikissa muodoissaan. Koko Kantin projektia määrittää nimenomaan tämän mahdollisuuden torjuminen kriittisen idealismin tehtävänä.

Puhtaan ymmärryskäsitteen havainnollisen esityksen ilmaantuminen tarkoittaisi sitä, että näin filosofia antaisi sekä perustavan käsitteen että säännön tämän käsitteen käyttämiseksi. Jos Kantin oman esimerkin mukaan koiran skeeman ja kuvan sekoittaminen johtaisi siihen, että meidän olisi mahdotonta tunnistaa koiraksi mitään muuta oliota kuin se nimenomainen, jota kyseinen kuva esittää, niin puhtaan ymmärryskäsitteen suhteen tämä sekaannus johtaisi paljon vakavampaan lopputulokseen. Aistimellinen esitys, siis kuva puhtaasta käsitteestä, veisi nimittäin ajattelun paikan, sen nimenomaisen tehtävän, joka arvostelukyvyllä eli Kantin sanastossa ajattelulla on. Tällä tavalla esimerkki on vaarassa opettaa lukijaa tämän arvostelukyvyn käytössä. Se näyttäisi kuinka ajatella. Kant haluaa välttää tämän vaaran, sillä tämä tehtävä kuuluu vain transsendentaaliselle logiikalle systemaattisena oppina. (*KrV*, A 133/B 172.) Ajattelemaan ei voi oppia yksittäisen ja intuitiivisen selkeyden kautta vaan systemaattisen opin avulla. Tästä ratkaisusta seuraa tietenkin tunnettua vaikeuksia filosofisen esityksen ymmärrettävyyden suhteen. Kant siis haluaa välttää filosofisen esityksen esimerkillisyyden. Tämän mukana menee kuitenkin havainnollisuus, *exemplarim* mukana esimerkin toinen ulottuvuus, *exemplum*.

Tarkoituksena ei ole sanoa, että Kant ikään kuin epäonnistuisi filosofisen esityksen havainnollisuuden kohdalla. Ajatuksena on pelkästään se, että esimerkkiin ja havainnollisuuteen liittyvä jännite kertoo Kantin ajattelun jännitteisyydestä, siitä käsitteellisestä asetelmasta, jonka kautta Kant kriittisen ja äärellisen projektinsa määrittelee. Tarkoituksena ei ole osoittaa Kantin epäjohdonmukaisuutta vaan päinvastoin selvittää, missä mielessä Kantin hankaluus esimerkkien suhteen on mielekäs. Tarkoituksena on ehdottaa, että itse asiassa havainnollisuuden, siis esteettisen selkeyden, ongelma kieliä siitä, mikä pakottaa Kantin myöhemmin

jatkamaan kohti estetiikkaa. Tässä mielessä puolustaisin sellaisia Kant-tulkintoja, joissa korostetaan Kantin kolmannen, siis *Arvostelukyyn kritiikin* asemaa ja tiettyä eroa ja siirtymää Kantin teosten välillä. Tällainen tulkinta vastaa Kantin jälkeisen saksalaisen idealismin käsitystä, siis sitä että kolmannessa kritiikissään Kant on spekulatiivisimmillaan ja löytämisillään jotakin muuta kuin äärellisen ja subjektiivisen lähtökohtansa määräämän ajattelun.

Kolmannen kritiikin suhteen väitteenä on tällöin, että siinä ei ole missään mielessä kyse taideteoriasta tai edes kauneutta koskevasta ajattelusta sinänsä vaan Kantin alusta pitäen avaamasta transsendentaalisen idealismin projektista. Hegeliläisittäin voisi sanoa, että makuarvostelmassa ja esteettisessä selkeydessä on kyse totuudesta erotettuna tiedosta, siis sellaisesta objektiivisen ylittävästä absoluuttisesta, jolle Kant sallii vain negatiivisen ilmenemisen mahdollisuuden. Pisimmälle tämä negatiivisen ilmiön ajattelu menee *Arvostelukyyn kritiikin* yleävän analytiikassa.

Tämän voi väittää olevan selvää kolmannen kritiikin johdannoista lähtien, siis sen, että makuarvostelman analyysi tarvitaan juuri siksi että jo aiempien kritiikkien pohjalta Kantin projekti vaatii jäsennyksen siitä, mitä on ymmärryksen ja kokemuksen lain lainmukaisuus. Arvostelukyyn kritiikissä taideteos, tai oikeammin kaunista koskeva arvostelma, ilmaantuu toteuttamaan tämän tehtävän. Kuten tunnettua, kaunis muoto on tarkoituksenmukaisuutta vailla tarkoitusta. Se on vailla käsitettä ja intressiä, mutta silti, tai juuri siksi, se on yleinen.

Ensimmäisen kritiikin termistössä esteettinen selkeys on vaarallista. Kant ajattelee tätä tekijää skematismina, siis kysyy, kuinka käsitteen käytön säännön voisi esittää ilman että se tulisi esitetyksi sääntönä. Näin se kuitenkin jää pelkästään erotetuksi kuvasta ja siksi epäselväksi sielun syvyyksiin kätkeytyväksi toiminnaksi suhteessa kuvan selkeyteen. Mutta vaikka Kant *Puhtaan järjen kritiikissään* näyttää pelkästään kieltävän ideaalisen esityksen mahdollisuuden, hän jo *Prolegomena*-teoksen luvussa 57 esittelee mahdollisuuden ajatella symbolisesti, sellaisen epäsuoran esityksen kautta, jota hän nimittää ”symboliseksi antropomorfismiksi”. Varsinaisesti Kant tekee erottelun kuvan, symbolin ja skeeman sekä symbolisen ja skemaattisen esityksen välillä *Arvostelukyyn kritiikissä* (KU, § 59).

Lopuksi voisikin sanoa, että kolmannessa kritiikissä Kantilla on filosofisen esityksen havainnollisuuden suhteen käytössään toiset termit. Makuarvostelman kautta Kant nimittäin määrittää toisen yleisyyden, jaettuuden, joka ei ole käsitteellinen. *Arvostelukyyn kritiikin* termein kaunis kohde ja sitä koskeva makuarvostelma on itse esimerkki. Kauniin kohteen yleisyydellä on Kantin sanoin ”eksemplaarinen pätevyys” (KU, § 22). Kaunista koskeva arvostelma on yleinen arvostelman esittäjän tunteen nojalla, mutta tämä tunne on vain arvostelman esittämisen kautta ja siten se on aina jaettu tunne.

Kolmannessa kritiikissään Kant erottaakin tämän esimerkillisyyden tarkasti ideaalista. Makuarvostelma toimii sen varassa, että yhtäältä yleisyys on, mutta että toisaalta tätä ei voi esittää mitenkään muuten kuin jokaisessa yksittäisessä makuarvostelmassa. *Arvostelukyyn kritiikin* monipolvisessa ja jännitteisessä luvussa 17 Kant selvittää, kuinka makuarvostelmalle ei missään mielessä voi löytää ideaalia, siis eksemplaaria mallin mielessä. Maulle ei voi löytää sääntöä, mutta myöskään toisia arvostelijoita ei voi ottaa malliksi. Makua, siis ajattelua, ei voi oppia jäljittelemälläkään. Juuri tällaisena makuarvostelma ja kaunis kohde ovat hyvän symboli.

Ensimmäisen kritiikin puitteissa taas esimerkin haitat ja vaarat ovat etuja suu-remmat. Esimerkki on vain apuneuvo niille, joilta arvostelemisen luonnollinen kyky puuttuu. Kant kirjoittaa:

Se että esimerkit teroittavat arvostelukykyä, on niiden erityinen ja suuri etu. Mitä taas tulee ymmärryksen oikeuteen ja tarkkuuteen, niin esimerkit pikemminkin yleisesti haittaavat, koska ne vain harvoin täyttävät [...] säännön ehdot. Sitä paitsi, usein esimerkit heikentävät ymmärryksen pyrkimystä käsittää säännöt itselleen riittävän yleisesti ja riippumattomina kokemuksen erityisistä olosuhteista. Näin ne viimein totuttavat meitä käyttämään sääntöjä enemmänkin kaavoina kuin periaatteina. Siten esimerkit ovat vain arvostelukyvyn kävelyvaunu, josta ne, joilla tätä luonnollista kykyä ei ole, eivät koskaan pääse eroon. (*KrV*, A 134/B 173.)

*Helsingin yliopisto*

### **Kirjallisuus**

- Kant, Immanuel (1902–), *Kants gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, 29 Bände, Walter de Gruyter, Berlin.= AA
- (1997), *Prolegomena*, Vesa Oittinen (suom.), Gaudeamus, Helsinki. = *ProL*
  - (1998), *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg. = *KrV*
  - (2009), *Kritik der Urteilskraft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg. = *KU*
  - (2010), *Kirjeenvaihtoa 1759–1799*, Panu Turunen (suom.), Areopagus, Turku

## DISKURSIIVINEN YMMÄRRYS

Hemmo Laiho

### Johdanto

**T**ranssendentaalifilosofiallaan Immanuel Kant (1724–1804) pyrki viime kädessä osoittamaan *a priori* -tiedostamisen (*cognitio*, *Erkenntniß*) ehdot ja rajat, jotta järki ei erehtyisi tekemään perusteettomia metafysisiä väitteitä.<sup>1</sup> Projektinsa loppuun viemiseksi Kant joutuu samalla esittämään, mitkä ovat empiirisen tiedostamisen ja kokemuksen perimmäiset ennakoedellytykset. Esitys nojaa pitkälti ajalle ominaiseen fakulteettipsykologiaan, jossa mieli jaetaan erilaisiin osastoihin tai erityiskykyihin. Yksi perustavimmista mielen kyvyistä on päivän aiheen kannalta osuvasti nimetty *ymmärryksen* (*Verstand*, *intellectus*).

Kantin logiikan luennossa inhimilliselle tiedostamiselle ominainen, *diskursiiviseksi* luonnehdittu toimintatapa esitetään seuraavasti:

Inhimillinen tiedostaminen on ymmärryksen puolelta *diskursiivista*, ts. se tahtuu sellaisten representaatioiden kautta, jotka ottavat tiedostusperustaksi sen, joka on yhteistä monelle oliolle[.] (*Logik*, AA9, 58.)<sup>2</sup>

Näkemyks on kuvaava. Vaikuttaa todellakin siltä, että yrittäessämme ymmärtää jotakin maailmaa koskevaa joudumme jäsentämään sinänsä hyvinkin moninaista materiaalia siten, että siitä on eristettävissä samana pysyviksi katsottavissa olevia, yksittäisten olioiden jakamia elementtejä.

Sama voidaan sanoa viittaamalla *käsitteiden* (*Begriff*, *conceptus*) muodostamiseen, soveltamiseen ja käyttöön.<sup>3</sup> Käsitteet ovat juuri niitä representaatioita, ”jotka otta-

---

<sup>1</sup> Ks. esim. *Metaphysik Mrongovius*, AA29, 799.

<sup>2</sup> AA-käännökset kirjoittajan.

<sup>3</sup> Siitä, että käsitteiden käyttö ilmentää ymmärryksen diskursiivisuutta, ks. *Metaphysik L1*, AA28, 241; *Kritik der Urtheilskraft*, AA5, 406; *KrV*, A 230/B 283.

vat tiedostusperustaksi sen, joka on yhteistä monelle oliolle.” Tällaisiin *yleisin representaatioin*, jollaisiksi Kant käsitteitä myös kutsuu (*KrV*, A 713/B 741; AA24, 904), meidän on mahdollista tarkastella ja puhua asioista (myös) ilman suoraa viittausta johonkin partikulaariseen havainnossa annettuun. Muuten objektiiviseen todellisuuteen viittaaminen olisi epäilemättä hankalaa.

Kerrattakoon kuitenkin heti, mitä lainauksessa sanotaan aivan ensimmäiseksi. Siinä esitetään väite, että tiedostaminen on diskursiivista ymmärryksen *puolelta*. Koska ymmärryksen vastinpari on *aistimellisuus* (*Sinnlichkeit, sensualitas*) ja koska tähän kuuluvat representaatiot ovat *intuitioita* (*Anschauung, intuitus*), Kant tulee samalla epäsuoraan sanoneeksi, että tiedostaminen on aistimellisuuden puolelta *intuitiivista*.<sup>4</sup>

Tiedostamisen kahtiajakautunut luonne Kantin mallissa herättää helposti sekaannuksia. Kant-tutkimuksen piirissä korostetaan toisinaan voimakkaasti tiedostamisen diskursiivisuutta; puhutaan niin sanotusta diskursiivisuusteestistä (Allison 2004, 13). Tämän mukaan inhimillinen tiedostaminen edellyttää fakulteettikielellä ilmaistuna sekä aistimellisuuden että ymmärryksen panoksen ja on siksi diskursiivista. Lainausta kuitenkin vihjaa, ettei tiedostaminen ole suinkaan diskursiivista sinänsä, vaan joko intuitiivista tai diskursiivista – siis molemmat ”puolet” huomioon ottaen paremminkin *intuitiivis-diskursiivista*. Näin ollen diskursiivisuusteestillä on jos ei suorastaan väärä niin ainakin puolueellinen nimi. Nimenomaan ymmärrys on Kantin mukaan diskursiivinen.

Minkälainen sitten on tällainen ymmärrys? Kysymys on sikäli hankala, että se johtaa nopeasti hyvinkin monimutkaiseen kysymykseen, miten ymmärryksen rooli ylipäänsä pitäisi ymmärtää Kantin mielen mallissa. Tila on kuitenkin rajallinen. Lisäksi eksplisiittiset tekstikohdat paljon puhutusta diskursiivisuudesta ovat harvalukuiset. On siis valittava kiertotie keskittymällä intellektuaaliseen intuitioon. Tähän tarvittaisiin Kantin mukaan erityinen intuitiivinen ymmärrys, jollaista meillä ihmissubjekteilla ei ole ja jota meidän on oikeastaan mahdotonta käsittää. Kant ei ole silti aiheesta aivan sanaton. Voidaankin kysyä, mitä intuitiivisella ymmärryksellä spekulointi kertoo meidän ymmärryksestämme, joka diskursiivisen luonteensa takia on tuollaista erityistä intuitiota vailla.

### Intuitiivinen ymmärrys

Johannes Duns Scotus (1255/6–1308) painiskeli intellektuaalisen intuition käsitteen kanssa koko filosofis-teologisen uransa. Onko meillä tällainen intuitio vai ei? Välillä Scotus myöntää, välillä kieltää tämän, välillä hän asettaa intellektuaalisen intuition olemassaololle aivan erityisen ehdon: saavutamme sen kuoleman jälkeisessä elämässä (Wolter 1990). Vaikka Kant ammentaa yleisesti ottaen paljonkin skolastisesta

<sup>4</sup> Ks. myös *KrV*, A xvii; B 39, 170.

traditiosta, tässä tapauksessa hän on ehdottoman kielteinen: meillä ei kerta kaikkiaan ole tuollaista intuitiota (*KrV*, B 308–309).

Näin on tosin vain inhimillisen olennon tapauksessa. Kant tunnustaa auliisti intellektuaalisen intuition (*intuitus intellectualis*) mahdollisuuden sinänsä. Eräissä ”esikriittisen” Kantin metafysiikan luennossa viitataan intuitiiviseen ymmärrykseen, joka tiedostaa oliot niin kuin ne ovat (AA28, 241). Kant jatkaa kuvailemalla tällaista intellektuaaliseen intuition kykenevää ymmärrystä mystiseksi (*ibid.*). Toisaalla jo ”kriittinen” Kant määrittelee mystisismiksi näkemyksen, joka olettaa intuitiivisen ymmärryksen (*intellectus intuitivi*) ja intellektuaalisen intuition. Näkemyksen pääedustajaksi Kant nimeää Platonin (AA29, 953). On tuskin kovin harhaanjohtavaa lisätä, että ’mystinen’ ja ’mystisismi’ ovat Kantille pejoratiivisia ilmauksia.

Vaikka Kant suhtautuu varauksella siihen, mitä oikeastaan voimme sanoa tuollaisesta meille vieraasta intuitiosta, hän liittää sen kakistelematta *jumalaiseen* ymmärrykseen (AA29, 888). Tosin hän halunnee vain sanoa, että tällä kurin me tulemme jälkimmäisen itsellemme esittäneeksi. Tokikaan meillä ei ole välineitä moisen objektin tosiasialliseen tiedostamiseen. Toisaalta sen johdattamana, ettei ymmärryksemme ilmeisestikään ole sellainen, jonkalaiseksi kuvailisimme jumalaisen ymmärryksen, voidaan kysyä, mitä intellektuaalisen intuition puuttuminen merkitsee ymmärryksemme kannalta?

Käyn läpi muutaman seurauksen tai oikeastaan ihmisymmärryksen vajavaisuuden. Niistä ensimmäiseen tulikin jo viitattua mahdollisuudella tiedostaa *intuition* avulla oliot niin kuin ne ovat. Meidän intuitiomme ovat kuitenkin aistimellisia; intuimalla voimme tiedostaa olioita ainoastaan siten kuin ne ilmenevät meille. Intellektuaalisen intuition avulla pääsisimme siis ikään kuin ilmentymien (*Erscheinung*) taakse.<sup>5</sup> Subjekttiivinen konstituutiomme ei tällöin rajoittaisi meitä, vaan meillä olisi suora pääsy olioihin ilman, että ne olisivat aistimellisuutemme modifioimia. Positiivista kuvausta tällaisesta emme kuitenkaan kykene antamaan, sillä ”emme koskaan näe olioita siten kuin ne ovat, vaan siten kuin ne esittäytyvät aisteillemme” (AA29, 800).

Inhimillisessä kokemuksessa ymmärrys on pakotettu työskentelemään ilmentymien varassa. Se ei voi muuta kuin reflektoida ilmentymiä ja näiden kautta sille annettua materiaalia.<sup>6</sup> Samalla se joutuu sulkeistamaan aistimellisuuden tarjoilua. Diskursiivisena se nimittäin joutuu esittämään asiat itselleen siten, että aikaan saatu representaatio sisältää vain olioiden jakamia piirteitä (*gemeinsame Merkmal*) jättämällä yksilölliset erityispiirteet (*das Besonder*) pois (AA5, 484). Tällainen esittäminen tapahtuu *in abstracto*.<sup>7</sup> Se on toisaalta ”tyhjää”, mihinkään viittaamatonta ajattelua, jos turvautuminen aistimellisiin intuitioihin ei viime kädessä onnistu (*KrV*, A 47–48/B 65, 288–294).

<sup>5</sup> Ks. AA28, 206.

<sup>6</sup> Ks. esim. AA29, 833.

<sup>7</sup> Ks. esim. AA29, 851–852.



Samalla ymmärryksemme erottuu aistimellisuudesta, jonka tarjoilut ovat konkreettisuudessaan näkökulmariippuvaisia ja laadullisesti vaihtelevia, koska – vään-tääkseni nurin niskoin lainauksen jolla aloitin – ne antavat tiedostusperustaksi sen, joka koskee jotakin yksittäistä oliota juuri sille ominaisine erityisyyksineen. Ymmärrys ei ole samalla tavalla sidottu aistimateriaaliin – saati, että sellaiset intellektuaaliset entiteetit kuin subsistenssi tai välttämättömyys ilmenisivät meille. Ymmärrys yleis-ne representaatioineen pikemminkin pyrkii koko ajan aistimellisten ilmentymien singulaarisuudesta ja välittömyydestä eroon – käyttäakseni taas samaa lainausta – ”sellaisten representaatioiden kautta, jotka ottavat tiedostusperustaksi sen, joka on yhteistä monelle oliolle”. Esimerkiksi ymmärtääkseni kaksi oliota kiviksi minun täytyy representoida ne jonkin yhteisen nimittäjän, kuten kovuuden, perusteella. Tämä puolestaan onnistuu vain, koska kykenen esittämään kummatkin tuon jaetun ominaisuuden perustaksi, mihin tarvitsen substanssin ja aksidenssin kategorian.

Tällainen on periaatteessa työlästä toimintaa. Sitä vastoin intuitiivinen ymmärrys sen kuin vain katsoisi intellektuaalisella intuitiollaan, miten asiat ovat. Se ei tarvitsisi sen enempää yleisiä representaatioita välittäjiksi kuin aistimateriaalia yhteen koottavaksi tai vahvistukseksi. Pikemminkin, ainakin mikäli ajattelemme jumalaista ymmärrystä, tiedostamalla oliot se tulisi samalla *tuottaneeksi* ne (*KrV*, B 145; AA29, 797, 800, 880). Meidän ymmärryksemme sen sijaan ei tuota olioita, vaan on sidottu tapaan, jolla tulemme objektien affektoimiksi (esim. AA29, 797). Tässä mielessä ymmärryksemme ei ole luova ymmärrys, vaan rajoitettu ja riippuvainen ymmärrys. Tosin sen onnistuu kuin onnistuukin silti ylittää aistimellisuuden reseptiivisyys sikäli, että se pystyy representoimaan *objektin yleensä* käsitteen, joka ei ole sidottu objektien välittömään ilmenemisen tapaan.<sup>8</sup> Kaikki käsitteet ovat toisaalta sidotut ilmenemisen ehtoihin muodollisesti ottaen sikäli kuin ne koskevat mahdollisen kokemuksen objekteja. Siksi jos ymmärrys sivuuttaa nuo ehdot, se ajautuu hakoteille pyrkien johonkin sellaiseen, jollaiseen se kykenisi vain intellektuaalisen intuition avulla.<sup>9</sup>

Diskursiivista ymmärrystä voidaan kutsua myös *kuvariippuvaiseksi* ymmärrykseksi (*der Bilder bedürftigen Verstand, intellectus ectypus*) (AA5, 408). Muotoilu korostaa, miten ymmärryksemme tarvitsee havaintomateriaalia, intuitioita tueksi ja malliksi – Kant nimittäin kutsuu intuitioita myös *kuvallisiksi representaatioiksi* (*bildliche Vorstellung*) (AA8, 133). Niiden pohjalta se alkaa alunperin toimia ja koostaa itselleen ajattelun objekteja. Sitä vastoin intuitioon kykenevä ymmärrys olisi *arkkityyppinen* ymmärrys (*urbildlicher Verstand, intellectus archetypus*) (AA5, 408).<sup>10</sup> Siinä missä ymmärryksemme joutuu etenemään osista kokonaisuuteen – kivi-esimerkissä aina kovuuden aistimuksista representaatioon kahden kovan objektin muodostamasta kokonaisuudesta

<sup>8</sup> Ks. esim. AA29, 888.

<sup>9</sup> Ks. *KrV*, B 308–309.

<sup>10</sup> Ks. myös Kantin kirje Marcus Herzille 21.2.1772, AA10, 131 tai Kant 2010, 86.

desta – arkkityyppinen, esikuvallinen ymmärrys tavoittaisi minkä tahansa kokonaisuuden osineen päivineen välittömästi. Se ei joutuisi koostamaan tai yhdistelemään kuvia – jos tämä osittain vertauskuvallinen ilmaisu sallitaan – vaan se muodostaisi kohteesta kerralla ideaalin, täydellisen kuvan.

Jonkin hyvin suuren objektin koon representoiminen on melko kuvaava esimerkki. Siinä missä me tarvitsemme jonkinlaisen numeerisen perustan,<sup>11</sup> jolta lähteä antamaan objektille mitta, intuitiivinen ymmärrys olisi niin sanotusti saman tien perillä. Se kykenisi kaiketi representoimaan äärettömänkin, koska sen harjoittama representoiminen ei olisi rajoitettu sen enempää aikaan kuin paikkaankaan. Sillä voisi olla intuitio äärettömästä. Me sen sijaan, vaikka voimme toki ajatella ääretöntä *in abstracto*, emme voi mitenkään representoida ääretöntä itsellemme aistimellisesti *in concreto*.<sup>12</sup>

Koska ymmärryksemme etenee osista kokonaisuuteen, sen empiirisen materiaalin pohjalta suorittamat yhdistelyt ja näin muodostamat konstituutiot ovat myös väistämättä kontingentteja: se, minkälaisen kokonaisuuden representoimme, riippuu siitä, miten tulemme representoineeksi osat. Jos taas kokonaisuus olisi kauttaaltaan annettu, osat määrittyisivät suhteessa siihen – siten ne olisivat jo määrittyneet kokonaisuuden määräämällä tavalla. Näin arkkityyppinen ymmärrys kai toimisikin: representoidessaan minkä tahansa kokonaisuuden se tulisi samalla representoineeksi osien mahdollisuuden tuosta kokonaisuudesta välttämättä riippuvaiseksi.<sup>13</sup>

### *Diskursiivinen ymmärrys ja intuitiivinen representoiminen*

Kykenemme kuitenkin intuoimaan yhtä sun toista välittömästi, joskin vain aistimellisesti. Tämä voi tapahtua joko aistien tai kuvittelukyvyyn välityksellä. Sitä paitsi vaikka intuitiomme ovat aistimellisiä, nekin omalla tavallaan korostavat nimenomaan diskursiivisen representoimisen vajaavaisuutta. Ajatellaan vaikkapa kuvauksen antamista jostakin suhteellisen yksinkertaisesta kohteesta, kuten parkkipaikasta. Mitä monimutkaisemman kuvauksen pyrimme antamaan siitä – kuinka monta autoa siinä on, mitä väriä löytyy eniten, onko pohja asfalttia vai hiekkaa, miten ruudut on maalattu, kuka meni milloinkin mihinkin autoon, ja niin edelleen – sitä hankalammaksi pyrkimys käy, kunnes olemme epätoivoisessa pisteessä, jossa olemme pakotetut tyytymään tietynlaiseen kuvaukseen. Epäilemättä tämän takia meille on muodostunut erinäisiä konventioita siitä, miten vähän determinoiduin käsittein toimimme arjessa.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> Ks. AA29, 836–837.

<sup>12</sup> Vrt. AA29, 836–837.

<sup>13</sup> Ks. AA5, 407.

<sup>14</sup> Myös Kant viittaa tässä merkityksessä konventioihin, ks. *Logik*, AA9, 97.

Huomattakoon lisäksi, että pyrkimyksemme loppuvaiheessa olemme jo unohaneet yhden jos toisenkin parkkipaikan moninaisuudesta löytämämme jaetun piirteen. Emme loppujen lopuksi kykene ajattelemaan objektia kovin monimutkaisesti, emme ainakaan yhdeltä seisomalta. Intuitiivinen representaatiomme siitä sen sijaan on harvinaisen selvä koko ajan: tuossahan tuo juuri tuollainen parkkipaikka on! Intuitio voi olla enemmän tai vähemmän tarkka (distinkti) riippuen siitä, miten paljon kiinnitämme huomiota parkkipaikan lukuisiin yksityiskohtiin, mutta silti intuitiivinen tietoisuutemme kohteesta on jotakin enemmän kuin kuvauksemme kautta kykenemme ikinä tuomaan esille.<sup>15</sup> Tämä vain korostuu, jos vertaamme omakohtaista kokemusta toisten kertomaan.

Jos nyt ajatellaan taas intuitiivista ymmärrystä, sille kohde ei ainoastaan näyttäytyisi täydellisen tarkasti alunperinkin, sen ei myöskään tarvitsisi erikseen ruveta kiinnittämään huomiota sen yksityiskohtiin. Sen tietoisuudessa kaikki olisi sillä hetkellä kun se kohteen representoi. Yhtä kaikki, aistimellinen intuitiomme antaa pienen häivähdyksen tuollaisesta täydellisyydestä tai ainakin osoituksen siitä, että aistimellisuus tarvitsee arvonpalautuksen. Myös tämän pyrkimyksen löydämme Kantin projektin ytimestä.

*Turun yliopisto*

### Kirjallisuus

- Allison, Henry E. (2004), *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense* (Revised and Enlarged Edition), Yale University Press, New Haven.
- Kant, Immanuel (1900–), *Gesammelte Schriften*, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (niteet 1–22), Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin (nide 23), Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (niteet 25–29) (toim.), Reimer/de Gruyter, Berlin. = AA
- (A 1781/B 1787), *Kritik der reinen Vernunft*, teoksessa AA3–4 = *KrV*.
- (2010), *Kirjeenvaihtoa 1759–1799*, Panu Turunen (suom.), Areopagus, Turku.
- Wolter, Allan (1990), *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, Marilyn McCord Adams (toim.), Cornell University Press, Ithaca.

---

<sup>15</sup> Intuitiivisesta tietoisuudesta ks. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, AA7, 141. Intuitioiden distinktiydestä ks. *Metaphysik L1*, AA28, 240; *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*, AA8, 218\*, 220. Ks. myös *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, AA2, 403; *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, AA4, 285–286; *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, AA4, 483–484, joissa Kant käyttää niin sanottuja yhteensopimattomia vastakappaleita esimerkiksiä siitä, miten tiettyjä intuitiivissa esiintyviä piirteitä ei kerta kaikkiaan voi esittää diskursiivisesti.

# KANTIN YMMÄRRYKSEN KATEGORIAT JA NIIDEN TOIMIMISEN EHDOT

Jussi Saarinen

## Johdanto

I mmanuel Kantin ymmärryksen kategoriat ovat keskeinen tekijä hänen metafysiikassaan. Kant halusi tehdä selvän pesäeron vanhaan, dogmaattiseen metafysiikkaan nähden, joka oli hänen aikanaan ollut vallalla. Hän esitti *Pubtaan järjen kritiikissä*<sup>1</sup> nk. transsendentaalisen idealismin teorian. Sen perusta on nk. kahden maailman teoria, jonka mukaan maailma jakautuu toisaalta noumenaaliseen eli yliaistilliseen maailmaan ja toisaalta arkipäivän fenomenaaliseen ilmiömaailmaan. Noumenaalisessa maailmassa ovat ”oliot sinänsä”, emmekä voi saavuttaa siitä min-käänlaista tietoa. Ilmiömaailmassa koemme kaikki arkipäivän tapahtumat ja otamme vastaan vaikutteita omien inhimillisten aistikykyjemme kautta. Tämä vastaanottaminen tapahtuu toisaalta ajan ja avaruuden sallimissa puitteissa ja toisaalta taas ymmärryksen kategorioiden mukaisesti. Ymmärryksen kategoriat toimivat eräänlaisina ymmärryksen sääntöinä tehden inhimillisen kokemuksen mahdolliseksi. Kantin kategorioita on 12 ja ne jaetaan neljään ryhmään: *määrän, laadun, subteen ja modaalisuuden* mukaan. En mene tässä esitelmässä kategorioiden luokitteluun sen enempää, vaan keskityn niiden toimimisen ehtoihin. Millä ehdoilla kategoriat toimivat?

Kategoriat tarvitsevat toimiakseen välttämättä inhimillistä ulkoista kokemusta, eli intuitioita (*Anschauung*) ulkomaailmasta. Ilman sitä kategoriat ovat pelkkiä arvostelman muotoja, eli oikeastaan tyhjiä käsitteitä. *Pubtaan järjen kritiikkinsä* ”Metafysiisessä deduktiossa” ja ”Transsendentaalisessa deduktiossa” Kant erottaa nämä arvostelman muodot ja kategoriat toisistaan selvästi. Ilman ulkoista kokemusta kategorioita ei saada edes ”käyttöön”. Koska kategoriat tarvitsevat välttämättä ihmisais-

---

<sup>1</sup> *Kritik der reinen vernunft*, A-editio ilmestyi 1781 ja paranneltu B-editio 1787.

tien tuottamaa empiriistä sisältöä toimiakseen, on ulkoisen kokemuksen reaalisuus ja ulkoisten objektien olemassaolo todistettava.

Kant kirjoitti *Puhtaan järjen kritiikin* B-edition osan ”Idealismin kumoaminen”,<sup>2</sup> joka toimii lähtökohtana kirjoitukseni problematiikkaan. Sen tarkoitus on kumota kartesiolainen skeptikko osoittamalla, että sisäisen kokemuksen välttämätön ehto on ulkoisen kokemuksen reaalisuus<sup>3</sup>. Kartesiolaisen skeptismin mukaan ulkoinen kokemus on aina epäilyksenalaista. Ainoa ehdottoman varma asia on sisäisen kokemuksen reaalisuus: ”ajattelen, siis olen olemassa”<sup>4</sup>. Miten voin todistaa skeptikolle, etteivät kaikki havaintoni ulkomaailmasta ole pelkkää johdonmukaista unta tai illuusiota? Kysymys on viime kädessä siitä, millä ehdoilla meillä on itsetietoisuutta.<sup>5</sup> ”Idealismin kumoamisen” perusidea on, että meillä on *oltava* ulkoista kokemusta, koska ilman sitä meillä ei ole sisäistä kokemusta. Pelkkä oletus ei kuitenkaan riitä. ”Idealismin kumoaminen” on lyhyt osio tämän todistamiseen, joten pelkästään siihen tukeutumalla ei päästä vielä kovin pitkälle.

Kantin tarkoitus oli osoittaa *Puhtaan järjen kritiikissä* ulkoisen kokemuksen mahdollisuuden ennakkoehdot *a priori*. Projekti jäi kuitenkin kesken. Väitän, että Kant osoittaa ulkoisen kokemuksen reaalisuuden lopullisesti myöhäisvuosien käsikirjoitusliuskoista koostetussa teoksessaan *Opus postumum*. Sen antaman todistusaineiston kautta saamme punottua langat yhteen. Keskiössä on nk. lämpöaineen käsite.<sup>6</sup>

Käyn aluksi lyhyesti läpi *Opus postumumin* julkaisuhistorian ja sen yleisen sisällön. Tämän jälkeen päästään lämpöaineeseen ja sen todistukseen. Esittelen primitiiviset voimat vetovoiman ja repulsion, joiden kautta lämpöaine toimii, sekä nk. subjektin itseasettamisen käsitteen ja sen roolin lämpöaineen todistamiselle. Lopuksi arvioin, miten hyvin Kant onnistuu myöhäistuotannossaan esittämään nämä ulkoisen kokemuksen mahdollisuuden ennakkoehdot.

<sup>2</sup> ”*Widerlegung des Idealismus*.” Kant lisäsi tämän vain alle nelisivuisen osion B-edition.

<sup>3</sup> *Puhtaan järjen mukaan* mukaan se, että meillä on ulkoista kokemusta, on yhtäpitävä sen kanssa että ulkoiset kokemuksen objektit ovat olemassa. Tämän todistamiseen edes pelkkä *KrV* ei riitä.

<sup>4</sup> ”*Cogito, ergo sum*”, kuten René Descartes esitti 1637 ilmestyneen teoksensa *Metodin esitys* neljännessä osassa (*DM*, 140).

<sup>5</sup> Kant määrittelee itsetietoisuuden itsen määritelmäksi ajassa ja väittää, että kaikki ajan määrittelyt olettavat ennalta jotain pysyvää aistittua ja että tämä pysyvä ei voi olla itsessä, koska itsen olemassaolo ajassa voidaan määrittää vain pysyvyyden kautta. Kartesiolaiset eivät ole tästä itsetietoisuuden määritelmästä samaa mieltä. Aiheeseen paneutuminen syvemmin ei ole mahdollista tässä.

<sup>6</sup> Käytän käsitettä ’lämpöaine’, mikä on oma suomennokseni sanasta *Wärmematerial*, *Wärmestoff*, engl. *caloric*. Esitän myös muut keskeiset käsitteet alkukielellä.

## Opus postumum

Aluksi kerron lyhyesti teoksen julkaisuhistorian. Kantin kuoleman jälkeen 1804 *Opus postumum* oli pitkään Kantin perikunnan hoteissa. Se oli vain pino käsikirjoitusliuskoja, joille ei annettu suurempaa huomiota. Pitkään näytti siltä, kuin kukaan ei oikein tietäisi mitä kirjoitusliuskoille pitäisi tehdä. 1800-luvun lopulla liuskat joutuivat Albrecht Krausen haltuun. Erich Adickes sai liuskat 1916 Krausen leskeltä järjestäen ne parhaansa mukaan. Adickes julkaisi 1920 oman versionsa teoksesta.

Niin kutsuttu Kant-komissio päätti 1923, että se tarttuu julkaisuutoimeen. Seurasi kiistelyä oikeuksista, editoinnista ym. komission ja Adickesin välillä. Adickes erosi projektin ”ylivalvojan” paikaltaan 1926, johon hänet oli muodollisesti nimetty. Adickes kuoli 1928. *Opus postumumin* nk. Akademiaeditio ilmestyi viimein vuosina 1936 ja 1938 Kuninkaallisen preussilaisen tiedeakatemian toimesta (*Preussische Akademie der Wissenschaften*)<sup>7</sup>. Vuonna 1955 julkaistiin vielä *Ergänzungen zum Opus postumum*, jossa on molemmista aiemmista versioista puuttuvia liuskoja.<sup>8</sup> On huomautettava, että kumpikaan *Opus postumumin* julkaistuja versioista ei ole kovin yhtenäinen teos. Mutta kyse onkin irrallisista käsikirjoitusliuskoista, joita Kant ei ehtinyt järjestää kuntoon ennen kuolemaansa.

Edellä mainituista syistä on selvää, että *Opus postumum* ei ole rakenteeltaan mitenkään systemaattinen. Vaaditaan kärsivällisyyttä, jotta liuskoista saisi koostettua tutkijaa edes jokseenkin tyydyttävän kokonaisuuden. Ei ole kuitenkaan muuta vaihtoehtoa kuin keskittyä Kantilta jäljellejääneeseen aineistoon.

*Opus postumumissa* Kantin tarkoitus on luoda *a priori* perusta fysiikan mahdollisuudelle järjestelmänä. Kant paneutuu siinä ongelmaan, miten löytää eräänlainen välittävä tiede metafysiikan ja fysiikan välillä. Teoksen tarkoitus on spesifioida ne ehdot *a priori*, joiden kautta voin tulla tietoiseksi jostakin pysyvästä avaruudessa. *Opus postumumin* projekti ”välittäjätieteenä” pureutuu jo ”Idealismin kumoamisen” kysymykseen, miksei havaintoni avaruudellisista objekteista voisi olla illusorista. Onko *Opus postumumin* tarjoama tekstuaalinen evidenssi riittävä tähän vastaamiseen? Palaan asiaan kirjoitukseni loppupuolella.

*Opus postumumissa* Kant esittää materian liikkuvien voimien järjestelmän.<sup>9</sup> Perusta sille luotiin jo 1786 ilmestyneessä teoksessa *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Kaikki ulkoisen aistin objektit ovat riippuvaisia materian liikkuvista voimista. Fysiikan tarkoitus on tutkia näitä kokeellisesti. *Metaphysische Anfangsgründe* pyrkii jonkin sellaisen määrittämiseen, joka on avaruudessa liikuteltava, liikkeen lakien alainen ja voi tulla ulkoisten aistien kohteeksi. Kyse on siis yleisestä materian käsitteestä. Ulkoisen aistin objektin käsite eli *materia* käydään teoksessa läpi kaikkien

<sup>7</sup> Kaikki kirjoitukseni lainaukset ovat suoraan tästä editiosta.

<sup>8</sup> Toisessa maailmansodassa liuskoja katosi, eikä niitä kaikkia löydetä välttämättä koskaan.

<sup>9</sup> Kantin mukaan ”siirtymäprojektissa” tarvitaan välittäviä käsitteitä *a priori*.

neljän kategoriatyypin kautta ja jokaisen kappaleen kohdalla materiaan lisätään uusi määritelmä.<sup>10</sup> Perusta *Opus postumumille* on siis *Metaphysische Anfangsgründe*. Tosin vasta ensin mainitussa Kant pääsee projektinsa kannalta tiettyihin merkittäviin johtopäätöksiin.<sup>11</sup>

Jotta fysiikka tieteenä olisi mahdollista, on Kantin mukaan oletettava objektien olemassaolon avaruudessa olevan selviö. Orgaanisten kappaleiden *mahdollisuus* on fakta, eikä sitä edes voida postuloida.<sup>12</sup> Orgaanisten kappaleiden mahdollisuuden perusta on immateriaalinen substanssi. Se ei voi olla itseorganisoiva omien voimiensa kautta siten, että se muodostaisi itse orgaanisia kappaleita. Tämä olisi atomismia, mikä on kantilaisesta näkökulmasta katsottuna virheellinen teoria.<sup>13</sup>

### Lämpöaine

Ulkoisten aistien objekti, eli avaruudessa liikuteltava, on materia. Ennen lämpöä on oletettava alkuperäisesti liikkuva materia, joka täyttää avaruuden. Materian yhtenäisyydestä seuraa että sen voimille on oltava yhteinen periaate eli lämpöaine. Materian liikkuvat voimat saa alunperin liikkeeseen tämä ensimmäinen liikuttaja, *primus movens*, jota Kant kutsuu eetteriksi tai ”lämpöaineeksi”<sup>14</sup> joka ulottuu universaalisti läpi koko maailmankaikkeuden, läpäisten kaikki kappaleet ja täyttäen kaikki tilat.

Jos ei oletettaisi liikkuvaa materiaa jatkumona, kokemus sallisi ”loikan” luonnossa. Kantin mukaan voimme ajatella tyhjää avaruutta, mutta emme aistia sellais-

<sup>10</sup> Kappaleet jakautuvat seuraavasti: (1) Foronomia, (2) Dynamiikka, (3) Mekaniikka ja (4) Fenomenologia. Jako on tehty kategorioiden taulukon mukaisesti, minkä Kant myöntää *Opus postumumissa* (esim. AA22, 135).

<sup>11</sup> Förster (2000) nekee, että *Opus postumum* on Kantin koko aikaisemman filosofian synteesi yhdistäen sen teoreettisen, käytännöllisen ja teologisen aspektin toisiinsa. Olen taipuvainen samalle kannalle.

<sup>12</sup> Orgaanisten kappaleiden käsite edellyttää kokemusta, muuten niiden idea olisi tyhjä käsite.

<sup>13</sup> Newtonin luonnonfilosofiassa oli keskeistä, että kaikki havaitut ilmiöt olivat hiukkasissa eli atomeissa vaikuttavien voimien seurausta. Kantin tarkoitus oli ilmeisesti esittää paranneltu versio Newtonin teoriasta. Vrt. myös Leibnizin monadologia.

<sup>14</sup> On väitetty, että kyse on *Puhtaan järjen kritiikin* ”olioista sinänsä” (*Das Ding an Sich*), minkä merkitys on nyt muuttunut selvästi (ks. Förster 2000). Eetterin käsite oli Kantilla mukana jo 1770-luvulla, ks. *Reflexionen*. Eetterin käsitteen taustaa: lämpöaine eli *kalorikki* on oletettu aine, jollaisena lämpöä pidettiin yleisesti 1800-luvun puoliväliin saakka. Joseph Black (1728–99) oletti lämpöaineen nesteeksi ja antoi sille nimeksi kalorikki. Se selitti helposti lämmön virtaamisen. Antoine Laurent Lavoisier (1743–94) piti sitä yhtenä alkuaineista. Lavoisier jakoi alkuaineet todellisiin ja painottomiin. Painottomiin alkuaineisiin kuuluivat kalorikki ja valoaine. Kalorikin oletettiin olevan massatonta tai ainakin äärimmäisen harvaa, näkymätöntä ja nestemäistä ainetta, jota kaikki kappaleet sisälsivät sitä enemmän, mitä korkeampi niiden lämpötila oli. Lämmön johtumisen oletettiin johtuvan kalorikin siirtymisestä kappaleesta toiseen. Siitä sekä oletetuista sähkö-, valo- ja magneettinesteistä käytettiin yhteisnimitystä *imponderabilia*.

ta.<sup>15</sup> Tyhjä avaruus ei voi olla kokemuksen objekti, joten jotta avaruus voisi olla aistittavissa, on se ajateltava täyttyneenä voimien jatkumoilla, jotka ulottuvat läpi kosmoksen.

Mahdollisen kokemuksen yhtenäisyys, jota järki vaatii *a priori*, edellyttää kaikkien *materian liikkeuvien voimien* yhdistymistä kollektiiviseen yhtenäisyyteen. Lämpöaine on siis perusta *materian liikkeuille voimille*. Eli se on mahdollisen kokemuksen materiaallinen ehto.

Kant kutsuukin lämpöainetta ”*materian liikkeuvien voimien* järjestelmän ylimmäksi periaatteeksi”. Tämän täyttävän materian on oltava jatkuvassa liikkeessä ja liikutettavissa. Sen liike on alkuperäistä ja kestää ikuisesti. Kant luonnehtii sitä *Opus postumumissa*:

Die allgemeine Basis der bewegenden und die Sinne afficirenden Kräfte der Materie ist ein allgemein und gleichformig verbreiteter Weltstoff ohne dessen Voraussetzung ein äußeres Object der Eine keinen empirisch//möglichen Gegenstand haben[.] (AA22, 475.)

Lämpöaineen tarkoitus on todistaa ulkoisten objektien olemassaolo avaruudessa. Lämpöaineen tarkoitus on olla perusta *a priori* ulkoisen kokemuksen mahdollisuudelle. Se on kaiken inhimillisen ja ulkoisen kokemuksen mahdollisuuden välttämätön ehto. Koska se on perusta kaikelle mahdolliselle kokemukselle *a priori*, se ei voi olla hypoteettinen ideaobjekti, vaan välttämätön postulaatti.<sup>16</sup>

Lämpöaine on kategoriaalisesti annettu materiaali, koska ilman sitä ulkoinen kokemus ei olisi mahdollista. Lämpöaineen ominaisuudet ovat jaettavissa kaikkien neljän kategoriityypin mukaan.<sup>17</sup>

*Määrä*: universaalisti ulottuva

*Laatu*: kaikkialle tunkeutuva

*Subde*: kaikkialle liikkuva

*Modaalisuus*: sen sisäiset liikkeet ovat pysyviä eli välttämättömiä

*Opus postumumin* myöhemmissä liuskoissa Kant esittää *materian liikkeuvien voimien* luokittelun kategoriityypien toimintojen mukaisesti ja siirtää lämpöaineen modaalisuuden kategoriityypin (välttämättömyys) alle. *Materian liikkeuvien voimien* luokittelu

---

<sup>15</sup> Puhtaan järjen kritiikissä Kant vielä sallii tyhjän avaruuden mahdollisuuden, mutta *Opus postumumissa* hän on muuttanut kantansa.

<sup>16</sup> *Opus postumumin* aiemmin päivitettyissä liuskoissa Kant luonnehtii lämpöainetta hypoteettiseksi, mutta myöhemmissä liuskoissa hän on jo eri mieltä ja toteaa sen olevan apodiktisen välttämätön.

<sup>17</sup> Noudatan Eckart Försterin (2000) esittämää jakoa.



*a priori* on mahdollista juuri näiden lämpöaineelle esitettyjen ominaisuuksien mukaisesti. Ominaisuudet onkin annettu identiteetin periaatteen mukaisesti, mistä seuraa että lämpöaine on pysyvä ja välttämätön.

Se on universaalisti ulottuva, kuten todettiin. Se on ”kevytmateriaali” elastisena lämpönä, jota kappaleet imevät itseensä. Eli se on kaikkialle tunkeutuva, laajentuva materia, jonka tunkeutuminen sisältää perustan kaikille ilman muodoille. Näyttää siltä, että laajentuva eli kaikkialle liikkuva materia edellyttää kuumuutta laajentumisen syyksi. Tulielementti on materian tyyppi, joka liikkuu ja joka on kaikissa kappaleissa. Se on kuumuuden ja valon avulla kaiken nestemäisyyden syy.<sup>18</sup> 1700-luvulla oli pitkään vallalla käsitys, jonka mukaan kuumuus koostuu erityisen substanssin tai materian (lämpöaine) liikkeestä. Vasta vuosisadan vaihteen lähestyessä tuli esiin vastakkainen kanta,<sup>19</sup> jonka mukaan kuumuus on materian osien sisäistä liikettä.

### Vetovoima ja repulsio

Lämpöaine on käsitettävissä annettuna, aina aktiivisena materiana, joka vaikuttaa kaikkeen universumissa vetovoiman (*Anziehung*) ja repulsion (*Abstossung, Zurückstossung*) eli työntövoiman kautta. Vetovoima ja repulsio ovat universumissa vaikuttavat voimat, jotka ovat toisiinsa nähden ristiriidassa.

Vetovoima ja repulsio ovat nimenomaan aktiivisia, läpätunkevia voimia, jotka täyttävät avaruutta. Ilman niitä materiaa ei olisi olemassa.<sup>20</sup> Edelleen, ne on annettava *a priori* aikaan ja avaruuteen nähden. Ne ovat liikkeen lait materian liikkuville voimille. Nämä primitiiviset voimat perustuvat lakkaamattomiin värähtelyihin, jotka ovat peräisin lämpöaineesta. Lämpöaine on perusta kaikelle materian liikkeelle. Kaksi objektiä voi yhdistyä kokemuksessa vain tämän välittävän havainnon objektin kautta, joka on samalla itse liikkuva voima. Se on itse jatkuvassa sisäisessä liikkeessä oman vetovoimensa ja repulsiionsa kautta. Kant toteaa:

---

<sup>18</sup> Kant sanoo *Opus postumumissa*, että eetteri ”toimii valon kautta”. Hän käyttääkin eetteristä myös nimitystä ”valomateriaali”.

<sup>19</sup> Sen esitti kreivi Rumford alias Benjamin Thompson (1753–1814), joka mietiskeli tykinpiippujen poraamisessa syntyvää lämpöä. Näistä ajatuksista syntyi kirja, josta modernin lämpöopin voidaan sanoa syntyneen. 1797 Rumford päätyi esittämään kokeellisesti, että lämpöä syntyy kitkasta, eikä se ole aineellista vaan liikettä. Hän selitti lämmön värähtelevän eetterin avulla. Hänen teoriansa hyväksyttiin vasta puoli vuosisataa myöhemmin.

Voidaan näin ollen väittää Kantin lämpöaineen käsitteellä olevan vankka perusta tuon- aikaisessa lämpöopin. Ehkä lämpöaineen statuksen muuttuminen Kantin teoriassa hypoteettisesta apodiktisen varmaksi materiaaliksi voidaan ajoittaa kreivi Rumfordin kokeelliseen menetelmään? On joka tapauksessa selvää, että Kant oli hyvin perillä oman aikansa kehityksestä.

<sup>20</sup> Kant koetti välttää nk. materian teorian kehän näiden voimien avulla. Tilanpuutteen vuoksi en voi syventyä asiaan tässä.

Die bewegende Kraft der Wärmematerie ist eine *lebendige Kraft* des Stoßes nämlich einer concussorischen Bewegung der Theile der Materie in ihren repulsiven Kräften: nicht eine todte Kraft des Drucks und Gegendrucks. (AA22, 142.)

Materia on laadultaan joko nestemäistä tai kiinteää. Lämpöaine pitää kaiken materian nestemäisenä ja ilman sitä materia jäykistyy, mutta lämpöaine itsessään ei voi olla nestemäinen eikä kiinteä. Kant toteaa: ”Der Grund warum die Wärmematerie elastisch ist bleibt unerklärbar” (AA21, 523).<sup>21</sup>

Jos materian sisäisen kiinnevoiman vetovoima lakkaisi yhtäkkiä kokonaan, materia laajenisi äärettömiin. Jos taas repulsio lakkaisi, kaikki materia sulautuisi yhteen paikkaan. Molemmissa tapauksissa avaruus olisi tyhjä, mikä *Opus postumum*in mukaan ei ole mahdollista. Materian sanottiin aikanaan toimivan etäisyydessä eli tyhjän avaruuden kautta.<sup>22</sup>

Lämpöaine on ”väistämätön, välttämätön hypoteesi”. Ilman sitä fyysisen kappaleen muodostamisessa tarvittavaa koheesiota eli kiinnevoimaa ei voida edes ajatella. Kitka kuuluu kiinteisiin kappaleisiin, muttei nestemäisiin. Sen ansiosta kiinteät kappaleet vastustavat osiansa irrottamista toisistaan. Kuitenkin kitka edellyttää kiinteyden ominaisuutta. *Opus postumum*in aiemmin kirjoitettujen liuskojen mukaan onkin vielä arvoitus, miten kiinteät kappaleet ovat mahdollisia.

### Eetterideduktio

Entä lämpöaineen todistaminen? Koko *Opus postumum*in projekti välittäjätiitteenä on riippuvainen lämpöaineen todistuksesta. Tutkijoiden keskuudessa on kiistely siitä, todistaako Kant lämpöaineen olemassaolon sinänsä, sen idean ulkopuolella, vai todistetaanko lämpöaine pelkästään ”ideassa”, eli ”ajatusobjektina”. Olisiko uskottava, että tämän materiaalin ”erityisyys” ja ”ainutlaatuisuus” sinänsä riittäisi sen olemassaolon todistamiseen *a priori*? Kuten todettua, *Opus postumum*issa voidaan havaita selvä muutos lämpöaineen käsitteen statuksessa: alkuun pelkkä hypoteettinen materia onkin nyt todistettavissa *a priori*.<sup>23</sup> Tilanpuute estää menemästä tähän eetterideduktioon tarkemmin. Joka tapauksessa tutkijat ovat erottaneet Kantin lämpöaineen todistuksessa kaksi askelta: subjektiivinen askel ja objektiivinen as-

<sup>21</sup> ”On käsittämätöntä, miten sitä voitaisiin kutsua nestemäiseksi” (suomennos kirjoittajan).

<sup>22</sup> Newton esitti tämän käsitteen ensimmäisenä. Kant viittaa *Opus postumum*issa Newtoniin ja hänen teokseensa *Philosophia naturalis principia mathematica* (1687) useaan otteeseen. Newtonin ohella myös Leibnizilla oli suuri merkitys Kantin ajattelulle.

<sup>23</sup> Todistuksessa on nähty samoja piirteitä kuin Kantin jumalatodistuksessa. En ota tässä kirjoituksessa aiheeseen vahvaa kantaa. On totta, että *Opus postumum*issa Kant käsittelee Jumalaa korkeimpana absoluuttina.

kel.<sup>24</sup> Edellinen koskee mahdollisen yhtenäisen kokemuksen ehtoja.<sup>25</sup> Tämä tarkoittaa subjektiin vaikuttavien liikkuvien voimien kokemuksen kollektiivista yhtenäisyyttä. Jälkimmäinen askel koskee luonnon oman systemaattisen yhtenäisyyden periaatetta sen liikkuvissa voimissa. Yhdessä askeleet pyrkivät todistuksessaan osoittamaan, että se mikä on subjektiivisesti pätevää, on myös objektiivisesti reaalista, identiteetin periaatteen nojalla. Lämpöaineen olemassaoloa sinänsä ei tarvitse todistaa, vaan sen *välttämättömyys mahdolliselle yhtenäiselle kokemukselle*.

### Selbstsetzungslehre

Lämpöaineen välttämättömyyden todistaminen ei vielä riitä *Opus postumumin* projektin kannalta. Kant esittää myös käsitteen *Selbstsetzungslehre* (esim. AA22, 68 tai AA22, 417) eli ”subjektin itseasettaminen”. Saadakseen kokemusta subjektin on käsitettävä liikkuvien voimien relaatio subjektiivisesti suhteessa itseensä. Tämän kokoamistoinninnon kautta subjekti tekee itsensä objektiksi sellaisena kuin se itselleen ilmenee; siten kuin se vaikuttaa itseensä ja ilmenee itselleen, eikä se vedä havainnosta mitään muuta ulos kuin mitä se on itse siihen asettanut. Eli subjektin itseasettaminen tulee aina ennen empiiristä kokemusta. Kyseessä on subjektiivisesti epäsuora ilmiö – subjekti on empiirisen tiedon objekti itselleen ja samalla tekee itsensä kokemuksen objektiksi sikäli kuin se vaikuttaa itseensä; eli se on itselleen ”fenomeenin fenomeeni”.

”Idealismin kumoamisessa” esitetty argumentti toistuu tässä hieman eri muodossa: vaikutus objektien kautta ja itsevaikutus ovat saman kolikon eri puolia. Näen itseni ruumiillisena olentona, koska vain siten voin tulla avaruuden liikkuvien voimien vaikuttamaksi. Tällaisena olentona en ota havaintoja vastaan vain passiivisesti, vaan havaitsemiseen liittyy myös subjektin omaa aktiivisuutta. Kyse on eri asiasta kuin vain ymmärryksen panoksesta tiedostusprosessissa. *Selbstsetzungslehre* on ulkoisen aistin ehto. Näin ollen se on välttämätön lämpöaineen todistamiseksi. Lämpöaineen todistaminen taas vaatii materian liikkuvia voimia, jotka ovat kategorioiden määräämät. Tilanpuutteen vuoksi en voi mennä todistuksen yksityiskohtiin tarkemmin. Kantin filosofisen järjestelmän arkkitehtoniiikka on kuitenkin mielestäni takuu sille, että kaikki esiintulleet elementit lopulta tukevat toisiaan ja tekevät Kantin teoriasta koherentin kokonaisuuden. Voidaan väittää, että Kantin heikkoutena on liiallinen jumiutumisen omaan arkkitehtoniiikkaansa. Se muodostaa kuitenkin

---

<sup>24</sup> Ks. Förster 2000.

<sup>25</sup> *Yhtenäinen kokemus* viittaa siihen, että Kantin mukaan meillä voi olla vain yksi kokemus joka kuuluu yhdelle ja samalle identtiselle subjektille. Vrt. Kantin apperceptionin käsite, joka on esillä jo *Puhtaan järjen kritiikin* transsendentaalista deduktiota käsittelevässä osassa. Apperceptionin idea on, että havainnoinnit yhdistetään yhdessä ja samassa tietoisuudessa. Ilman tätä yhdistämistä emme voisi tiedostaa havainnointejamme ollenkaan.

perustan Kantin koko filosofialle. Siihen sisäänpääseminen vie toki oman aikansa, mutta se myös palkitsee aikanaan. Toki kokonaisuuden hahmottaminen ja kaikkien palojen jäljittäminen Kantin tekstien pohjalta vaatii aikaa ja kärsivällisyyttä.

### Lopuksi

Tarkoitukseni oli esittää ymmärryksen kategorioiden toimimisen ehdot Kantin myöhäistuotannon valossa. Koska kategoriat tarvitsevat aina toimiakseen inhimillistä aistihavaintoa, on kyse *ulkoisen kokemuksen* mahdollisuuden välttämättömistä ennakkoehdoista. *Puhtaan järjen kritiikin* transsendentaalisessa deduktiossa Kantin tarkoitus oli todistaa kategorioiden validiteetti sinänsä. Niiden *toimimisen* ehtona tarvitaan ulkoista kokemusta, minkä mahdollisuuden välttämättömät ennakkoehdot *a priori Opus postumum* tarjoaa. Kuinka hyvin Kant onnistuu näiden ennakkoehtojen esittämisessä, on jo laajan tutkimuksen aihe. Kyse on *Puhtaan järjen kritiikissä* esilläoleista kokemuksen mahdollisuuden ennakkoehdoista *a priori*, joita Kant muokkaa uuteen uskoon *Opus postumumissa*. Ilman inhimillisen ulkoisen kokemuksen validiteetin osoittamista Kantin koko transsendentaalisen idealismin teoria on avoin idealismisyytöksille. *Puhtaan järjen kritiikin* ilmestymisen jälkeen Kantia syytettiin puhtaasta idealismista berkeleyläiseen tyyliin. Toisaalta Kantia voitaisiin syyttää transsendentaaliseksi realistiksi, joka ei tee mitään erottelua arkipäivän ilmiömaailman ja yliaistillisen, ”olioiden sinänsä” maailman välillä. Jos Kant ei pysty osoittamaan ilmiömaailman ja yliaistillisen maailman selvää eroa toisistaan, hän ajautuu transsendentaaliseen realismiin. Silloin meillä on vain yksi maailma, jossa kohtaamme suoraan ”oliot sinänsä”. Emme voisi koskaan olla varmoja siitä, ovatko ulkomaailman havaintomme totta vai pelkkää harhaa. ”Oliot sinänsä” ovat Kantin transsendentaalisen idealismin perusta. Niiden välttämätön postulointi on perusta Kantin nk. kahden maailman teorialle. *Opus postumumissa* ne muuttavat muotoaan lämpöaineen postuloinnin myötä. Lämpöaineen välttämättömyyden validiteetin osoittaminen on avainasemassa, jotta Kantin ”uusi” transsendentaalisen idealismin teoria pelastuu. *Opus postumumin* epäjärjestelmällisen rakenteen vuoksi on tulkinnanvaraista, miten hyvin Kant onnistuu tässä. Tässä kirjoituksessa ei ollut mahdollista kuin raapaista pintaa tästä monitahoisesta aiheesta.<sup>26</sup>

Olen sillä kannalla, että on mentävä Kantin kriittisen kauden teoksiin kokonaisuudessaan, jotta *Opus postumumin* tarjoama aineisto pääsee täysin oikeuksiinsa. Muusta tuotannosta irrotettuna myöhäistuotannon kirjoituksena sen tarjoama evidenssiä on vaikea arvioida riittäväksi kokemuksen mahdollisuuden ennakkoehto-

---

<sup>26</sup> Kant puhuu jo *Puhtaan järjen kritiikin* kokemuksen analogioissa jostakin pysyvästä ja muuttumattomasta, kaiken takana olevasta *perustasta*. Lämpöaineen postulointi tuo problematiikkaan lisäaineistoa.

jen puolesta. Ainakin teosta on vaikea tulkita ilman minkäänlaista kokonaisnäkemystä Kantin laajaan tuotantoon. Joka tapauksessa olen sitä mieltä, että *Opus postumum* tarjoama aineisto riittää todistukseen, kunhan teoksen suhteellisen niukan materiaalin takia syntyviä ”aukkoja” paikkaillaan Kantin muihin kirjoituksiin paneutumisella.

Jyväskylän yliopisto

### Kirjallisuus

- Descartes, René (2001), *Metodin esitys*, teoksessa Descartes, *Teokset I*, Sami Jansson (suom.), Gaudeamus, Helsinki. = DM
- Förster, Eckart (2000), *Kant's Final Synthesis: An Essay on the Opus postumum*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Kant, Immanuel (1786), *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Riga.
- (1882–4), *Reflexionen zur kritischen Philosophie*, teoksessa AA.
- (1902–), *Kants gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, 29 Bände, Walter de Gruyter, Berlin. = AA
- (1936, 1938), *Opus postumum*, teoksessa AA21–22.
- (1998), *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg. = KrV

## YMMÄRRYS METODIN ALKUPISTEENÄ HEGELIN FILOSOFIASSA

Ilmari Jauhiainen

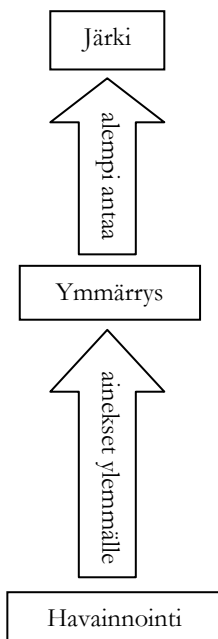
**K**un haluaa ymmärtää jotain Hegelin filosofian ominaispiirrettä tai selventää jotain hänen käyttämäänsä käsitettä, on yleensä pakko aloittaa Kantista. Ymmärryskään ei ole poikkeustapaus, sillä Hegelin tapa puhua ymmärryksestä kytkeytyy olennaisesti hänen edeltäjänsä käsitteistöön. Kantin filosofiassa ymmärryksellä (*Verstand*) on tietty paikkansa inhimillisen tiedostuksen kykyjen hierarkiassa. Ymmärrys saa materiaalia havainnoinnilta (*Anschauung*).<sup>1</sup> Kantin mukaan ymmärrys käsitteellistää havainnoinnilta saamansa materiaalin lainmukaiseksi kokonaisuudeksi, jossa esimerkiksi kausaalilait pätevät: ”Ymmärryksen synteesin myötä omakseni kutsumaani havainnointiin sisältyvä moninainen mielletään itsetietoisuuden välttämättömään ykseyteen kuuluvaksi, ja tämä tapahtuu kategorioiden avulla” (*KrV*, B 144). Näin ymmärrys toimii aktiivisesti verrattuna passiivisempaan havainnointiin, jonka tehtävä on yhdistää ymmärryksen käsitteistö johonkin olevaan. Toisaalta ymmärrys tarvitsee Kantin mukaan havainnoinnin antamaa materiaalia, koska se ei voi sanoa olioista mitään mielekästä ilman edes mahdollisia havainnoiteja: ”[J]os käsitettä vastaavaa havainnointia ei voitaisi antaa, käsite olisi muodoltaan ajatus,

---

<sup>1</sup> On hyvä huomata, että Kant enemmän tai vähemmän selkeästi erottaa havainnoinnin ja aistimukset (*Empfindung*) ja suhteuttaa molemmat havaintoihin (*Wahrnehmung*): ”Havainto on empiirinen tietoisuus eli sellainen, jossa on samalla aistimus. Ilmiöt havainnon kohteina eivät ole puhtaita (pelkästään muodollisia) havainnoiteja, kuten avaruus ja aika (sillä avaruutta ja aikaa ei voi sinänsä havaita lainkaan)” (*KrV*, A 106/B 207). Kant siis erottaa muodolliset tai tyhjat ajan ja avaruuden havainnoinnit havainnoista, joihin liittyy avaruuden ja ajan lisäksi aistimuksia. Kant tuntuu siis haluavan sanoa, etteivät aistimukset ole sinällään aika-avaruudellisia, mutta havainnossa aistimukset on jäsennelty havainnoinnin antamaan aika-avaruudelliseen kehikkoon. Kantin jälkeisessä saksalaisessa filosofiassa havainnoinnin ja aistimusten eroa ei aina huomioitu – havainnointi samaistettiin joskus aistimisen kanssa yhdeksi kyyksi, jolla ihminen sai vaikutelmia olioista ulkopuoleltaan.

mutta ilman mitään kohdetta eikä sen avulla olisi mikään tiedostus mistään oliosta mahdollinen” (*KrV*, B 146). Ymmärrys on siis tässä mielessä alisteinen havainnoinnille, joka tarjoaa inhimilliselle tietämiselle kosketuspinnan siihen, mitä on olemassa.

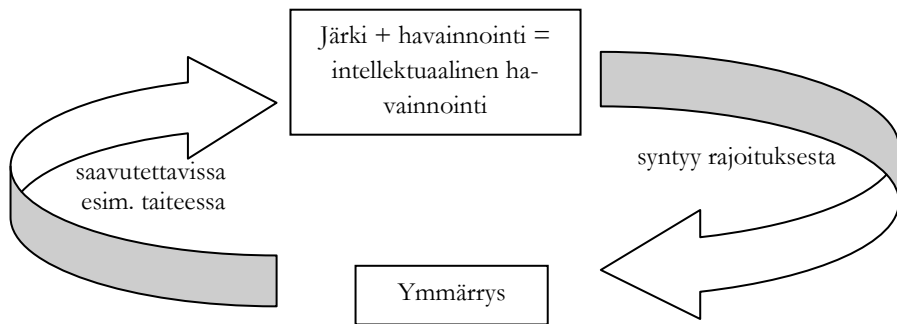
Ymmärrys ei Kantille siis ole tietämisen ainoa peruskivi, muttei se myöskään johdata jäsenellyimmälle tasolle, sillä tämä rooli on Kantin filosofiassa varattu järjelle (*Vernunft*): ”Kaikki tiedostuksemme lähtee aisteista, etenee siitä ymmärrykseen ja päättyy järkeen” (*KrV*, A 298/B 354). Ymmärryksen suhde järkeen on siis Kantilla tavallaan analoginen havainnoinnin ja ymmärryksen suhteelle. Ymmärrys tarjoaa yhdessä havainnoinnin kanssa järjelle materiaalin eli säännönmukaisen kokemuksen, jota järki sitten jäsentää eteenpäin hierarkkiseksi järjestelmäksi. Aivan kuten ymmärrys ei tule toimeen ilman havainnointia, järkikään ei saa aikaan mitään järkevää ilman ymmärrystä. Järki voi kyllä yrittää omin voimin kehittää metafysisiä teorioita esimerkiksi maailmankaikkeudesta, mutta ilman kokemuksen tarjoamaa pohjaa se ei pysty päätymään mihinkään varmaan tietoon, vaan esittää vain tyhjiä aivokummajaisia: ”[K]aikki päätelmämme, jotka johdattavat meidät yli mahdollisen kokemuksen alueen, ovat petollisia ja perusteettomia” (*KrV*, A 641/B 669). Vaikka järki siis on näennäisesti alisteinen ymmärrykselle, se on toisessa mielessä ymmärrystä korkeampi mielenkyky: ”[I]nhimillisellä järjellä on luonnollinen taipumus ylittää [kokemuksen] rajat” (*KrV*, A 641/ B 669). Järki siis luonnostaan yrittää kohota inhimillisen tietämyksen yläpuolelle ja asettaa näin regulatiivisen päämäärän, johon tiedostuksen pitäisi pyrkiä.



*Mielenkyvyt Kantilla*

Kantin filosofiassa ymmärrykselle on siis annettu tavallaan välittävän lenkin rooli: ymmärrys työstää havainnoinnin olioista antamaa materiaalia järjen päämäärin käyttöön. Ymmärrykseltä puuttuu havainnoinnin konkreettisuus, mutta myös järjen tavoittelema kokonaisvaltainen kuva maailmasta. Ei siis tavallaan olekaan ihme, että jälkikantilaisessa, erityisesti schellingiläisessä filosofiassa ymmärryksen arvo laski, kun järki ja havainnointi lähestyivät toisiaan.<sup>2</sup>

*Järjen ja ymmärryksen subde Schellingillä*



Schellingin niin sanotussa identiteettifilosofiassa esiintyi keskeisenä ajatus intellektuaalisesta havainnoinnista, jossa havainnoija ja havainnoinnin kohde samastuivat täysin toisiinsa:

[Sellainen tietäminen] on tietämistä, jonka objekti ei ole tietämisestä *riippumaton*, siis *tietämistä, joka samalla on objektinsa tuottamista* – havainnointia, joka on ylipäätään vapaasti tuottavaa ja jossa tuotettava ja tuotettu ovat yhtä ja samaa

Sellaista havainnointia kutsutaan *intellektuaaliseksi havainnoinniksi* erotuksena aistimellisesta havainnoinnista, joka ei ilmene objektinsa tuottamisena ja jossa siis *havainnointi itse* eroaa havainnoidusta. (*STI*, 59.)

Tällainen intellektuaalinen havainnointi oli ilmeisestikin mahdollista vain maailman tai maailmansielun tietoisuutena omasta itsestään. Schelling kutsuikin intellektuaalista havainnointia joskus myös järjeksi, sillä kantilaisen järjen tavoin intellektuaalinen havainnointi yritti tavoittaa maailman kokonaisuuden, tosin Schellingillä intellektuaalinen havainnointi myös saavutti tavoittelemansa:

<sup>2</sup> Kant tunnetusti kielsi ainakin ihmisiltä sen mahdollisuuden, että järki tai ymmärrys ja havainnointi yhdistyisivät: ”Jos ymmärryksessä itsetietoisuuden myötä havainnoitaisiin samalla kaikkea moninaista, ymmärrys havainnoisi: meidän ymmärryksemme voi vain ajatella ja sen täytyy etsiä havainnointi aisteista” (*KrV*, B 136). Kantilla järjen, ymmärryksen ja havainnoinnin hierarkiasta ei siis voisi tulla schellingiläistä kehää.



Kun järki on tässä tietävä, havainnointi on järjen havainnointia, tai kuten sitä myös muuten kutsutaan, *intellektuaalista havainnointia*. Seuraa vain järjen välttämättömästä olemuksesta Jumalan idean välttämättömänä affirmaationa, että tieto absoluutista on välitöntä, kontemplatiivista, intellektuaalisesti havainnoivaa. Vastaavasti voidaan myös kääntäen päätellä järjen kontemplatiivisen, välittömästä havainnoivan tiedon olemuksesta, että sellaisen tiedon kohde voi olla vain absoluutti eikä mitään sen lisäksi. (Schelling 1860 [1804], 154.)

Schellingiläinen järki on siis havainnoinnin tavoin välittömässä yhteydessä kohteeseensa ja näin hyvin keskeisessä asemassa. Järki on Schellingille paitsi tietämisen ideaali, myös perusta, jolle kaikki tietäminen jollain tavoin perustuu: intellektuaalinen havainnointi on lopullinen ehto, jota ilman ei olisi lainkaan olemassa tietoa. (*STI*, 53.) Näin Schellingin järki tavallaan yhdistää Kantin järjen ja havainnoinnin tehtävät. Kantin filosofiassa välittävänä linkkinä toiminut ymmärrys taas jää Schellingin identiteettiilosofiassa selvästi lapsipuolen asemaan. Ymmärrys merkitsee Schellingille sellaista tietämisen muotoa, joka on ihmisyksilölle ominainen. Ymmärrys tulkitsee ja käsitteellistää alkuperäistä havainnointia jostain rajatusta näkökulmasta ja näin väistämättä tiedostaa vain osan maailmasta. Schelling menee jopa niin pitkälle, että kutsuu ymmärrystä langenneeksi järjeksi. (Schelling 1860 [1804], 43.) Ymmärrys on siis selvästi järkeä huonompi tietämisen muoto, joskin yksilölle ilmeisesti ainoa mahdollinen: vain jonkinlainen taiteellinen inspiraatio voi yhdistää ymmärryksen ja järjen näkökulman (*STI*, 325).

Kun muistamme ymmärryksen alisteisen roolin Kantia seuranneessa saksalaisessa filosofiassa, vaikuttaa yllättävältä, että Hegelin filosofiassa ymmärrys saakin paljon positiivisemmän roolin. *Logiikan tieteessä* Hegel sanoo suoraan, että ymmärrystä on hänen aikansa filosofiassa kritisoitu turhaan. Ymmärrys on Hegelin mukaan paljon korkeampi mielenkyky kuin Kantin ja Schellingin tiedon perustaksi oletama havainnointi.<sup>3</sup> Lisäksi ymmärrys on ehto tiedostuksen päämäärälle eli järjelle eikä ole ymmärryksen vika, ettei päämäärää saavuteta.<sup>4</sup> Paikoitellen Hegel

<sup>3</sup> ”Havainnoinnin konkreettisuus on *totaalisuutta*, mutta *aistimellista* – reaalista ainesta, joka on yhdentekevän *eriytyneesti* avaruudessa ja ajassa: varmastikaan tätä moninaisuuden ykseydettömyyttä, jossa havainnoinnin sisältö on, ei silti tulisi lukea havainnoinnin kunniaksi eikä sille pitäisi antaa etusijaa ymmärrykselliseen nähden” (*WL2*, 41).

<sup>4</sup> ”Koska ymmärrys siis esittää äärettömän voiman, joka määrittää Yleistä tai kääntäen lahjoittaa yleisyyden muodon myötä kiinteän pysymisen sinänsä ja itselleen katoavalle määreisyydelle, ei ole ymmärryksen vika, jos tästä ei edetä pitemmälle. *Järjen* subjektiivinen *kyryttömyys* omaksuu nämä määreisyudet kiinteydessään eikä kykene palauttamaan niitä ykseyteensä tätä abstraktia yleisyyttä vastustavan dialektisen voiman eli niiden ominaisen luonnon tai käsitteen avulla.” (*WL2*, 42.)

suorastaan ylistää ymmärrystä: ymmärrys on ihmeellisin ja suurin, jopa absoluuttinen ja ääretön voima (*WL2*, 41; *PG*, 27).

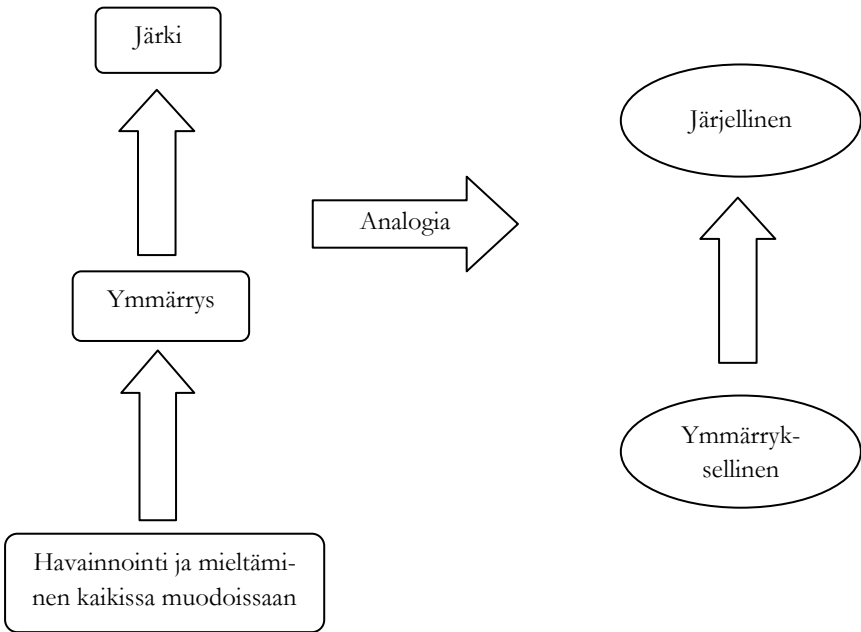
Ymmärryksen roolin kasvaminen liittyy Hegelillä ennen kaikkea siis havainnoinnin merkityksen vähenemiseen. Hegel toki myöntää, että inhimilliseen tiedostukseen kuuluu yhtenä osana havainnoiminen ja aistiminen. Tietoisuus myös alkaa aistimellisuudesta. (*PG*, 63; *VorB*, 74.) Aistiminen ja havainnointi eivät kuitenkaan voi Hegelin mielestä olla inhimillisesti parhaimman mahdollisen tiedostuksen perusta. Tämä ei ole suorainen vastaisku empirismää vastaan eikä paluu äärimmäiseen rationalismiin. Tiedon pitää Hegelin mukaan koskea inhimillisesti koettavissa olevaa todellisuutta ja siksi sen pitää olla kokemuksellisesti varmennettavissa. (*Enz.*, § 6.) Hegelin kritiikki onkin kohdistettu enemmän pelkän havainnoinnin passiivisuutta vastaan. Havainnointi ja aistit vain ottavat vastaan vaikutelmia olioista, ja nämä vaikutelmat muuttuvat paikasta, ajasta tai näkökulmasta riippuen. (*PG*, 64–66; *Enz.*, § 72.) Yksittäistä havainnointia tai aistimusta kaikessa moninaisuudessaan taas on mahdotonta toisintaa. Pelkän havainnoinnin pohjalle ei siis voi rakentaa mitään yleisemmin pätevää ja kaikkien jaettavissa olevaa tietoa. Jopa Schellingin intellektuaalinen havainnointikin jää viime kädessä pelkäksi hämäräksi oraakkelinlausumaksi, koska Schelling ei anna varmaa metodia, jolla tämän havainnoinnin voisi saavuttaa yksilön näkökulmasta. Ymmärryksen käsitteet taas päinvastoin ovat jotain, minkä kaikki tietoisuudet pystyisivät periaatteessa sisäistämään. Havainnoinnin muuttuvuuteen verrattuna ymmärrys tekee määrittelemistään asioista vakaita. (*WL2*, 41.)

Ymmärryksen ja havainnoinnin arvonmuutos heijastaa syvällisempää eroa Hegelin ja hänen edeltäjiensä filosofian välillä. Kantille ja Schellingille oli tärkeää yhdistää tiedostus johonkin konkreettiseen, käsin kosketeltavaan: ymmärrys saattoi vain selittää ja jäsentää olemassa olevaa, mutta yksinään se ei pystynyt tavoittamaan olemassaoloa, joten se tarvitsi aistimellisen tai intellektuaalisen havainnoinnin apua sisällöllisen tiedon luomisessa. Kant ja Schelling katsovat tiedon kaipaavan näkymää tai kosketusta johonkin: Kantilla näkymää ja kosketusta tiedostukselle ilmenevään oloon ja Schellingillä näkymää ja kosketusta maailman kokonaisuuteen.

Hegel sen sijaan nostaa katseensa tiedosta siihen, miten hankimme tietoa. Tärkeää ei ole se, että opimme tuntemaan ja tietämään jonkin asian, vaan että opimme ylipäättään, miten tietoa on hankittava. Hegelille tärkein asia, minkä ihminen voi oppia tietämään, on itse tietämisen metodi. Näin Hegelin pääteosten lopputulokset ovat kaikki tavallaan muunnelmia samasta teemasta. *Hengen fenomenologia* huipentuu absoluuttiseen tietämiseen ja *Logiikan tiede* absoluuttiseen ideaan, kun taas koko Hegelin filosofinen järjestelmä huipentuu filosofian käsitteeseen. (*PG*, 422; *WL2*, 236; *Enz.*, § 574.) Kaikki nämä käsitteet viittaavat Hegelillä itseään ajattelevaan ajatteluun: tietoon tiedosta eli tietoon niistä metodeista ja strategioista, joilla tietoa hankitaan ja käytetään hyödyksi.

Se, mitä Hegel kutsuu tietämisen tai tieteen metodiksi<sup>5</sup> ei ala havainnoinnista, aistimisesta tai ylipäätään mistään annetusta. Tietysti jostain annetusta pitää aloittaa, mutta metodin pitäisi olla niin yleispätevä, että on yhdentekevää, minkälainen lähtökohta metodille on annettu – toisin sanoen, on metodin kannalta yhdentekevää, mitä kohdetta sen avulla tutkitaan ja miten informaatiota tästä kohteesta saadaan. Metodin lähtökohta onkin Hegelille ensimmäisen informaationsysäyksen sijaan se ensimmäinen toiminto, jota metodissa sovelletaan informaatioon. Tätä metodin ensimmäistä askelta Hegel kuvaa ymmärrykselliseksi (*verständige*). (*Enz.*, §§ 79–80.)

*Mielenkykyjen ja tieteellisen metodin suhde Hegelillä*



Hegelin metodi alkaa siis ymmärryksellisestä eikä ymmärryksestä. Ymmärrys-hän oli Kantille merkinnyt ennen kaikkea tiettyä tiedostuksen kykyä, nimittäin kykyä käsitteellisesti jäsentää havainnoiteja ja aistimuksia tiettyjen abstraktien rakenteiden eli kategorioiden avulla. Hegel ei jälleen halua rajoittaa omaa metodologiaan vain tiettyyn kontekstiin ja tiettyyn tapaan jäsentää informaatiota. Hegelin metodi ei siis välttämättä ala ymmärryksestä, sellaisena kuin Kant ja Schelling ymmärsivät tämän

<sup>5</sup> Tämä metodi tosin on abstraktiotasoltaan yksittäisiä metodeja korkeammalla ja siksi sitä voisi kutsua paremminkin tieteen strategiseksi.

mielenkyvyn. Sen sijaan Hegelin metodi alkaa ylipäätään jostain operaatiosta, joka toimii samalla tavalla kuin ymmärrys mielenkykyjen kohdalla.

Miten sitten ymmärrys toimii Hegelillä ja minkälainen olisi vastaava ymmärryksellinen toiminta ylipäätään? Hegelin ymmärryksen käsitteellä on taas juurensa hänen edeltäjiensä ajatuksissa. Kant oli nimennyt ymmärryksen erityiseksi tehtäväksi kokemuksen käsitteellisen puolen eli kategorioiden synnyttämisen. Aivan vastaavasti Hegel puhui ymmärryksestä käsitteiden muodostamisen tai yleensäkin käsittelemisen kykynä. (*WL2*, 40.) Ymmärrys siis kehittää ja luokittelee erilaisia käsitteellisiä struktuureita.

Puhtaimmillaan ymmärryksen toiminta näkyy Hegelin mukaan tieteistä abstrakteimmassa eli matematiikassa. Tässä Hegel tietoisesti vastustaa Kantia, jonka mielestä matematiikan määrittävä piirre oli sen havainnollisuus: Kantilla matematiikka perustui havainnoinnin puhtaaseen muotoon – jonkinlaiseen inhimillisen tiedostuksen luonteeseen kuuluvaan matemaattisuuteen. Hegel johdonmukaisesti kieltäytyi pitämästä havainnollisuutta minkään tieteen perustena: matematiikassakaan emme voi vain luottaa siihen, että kaikki todella havainnoivat esimerkiksi kolmion täysin samalla tavalla. Havainnollisuuden sijaan matematiikan ja ylipäätään matemaattisten tieteiden menestys perustuu Hegelin mukaan siihen, että niiden käsittelemät rakenteet ovat niin abstrakteja ja siksi helppoja käsitteellistää. (*WL2*, 41, 226.) Matematiikka ei tarvitse havainnollisuutta, koska se ei tarvitse kosketusta olioihin. Hegel onkin sanonut, että esimerkiksi planeettojen liikettä kuvaavat abstraktit matemaattiset lait jo itsessään riittävät planeettasysteemin mahdollisten liikkeiden tuntemiseen täydellisesti – vaikkei edes olisi mitään planeettoja, jotka tottelisivat näitä lakeja. (*VorH*, 8.) Vastaavasti ylipäätään mikä tahansa matemaattinen struktuuri voidaan tuntea täydellisesti, vaikkei tiedettäisi, vastaako sellaista struktuuria mikään kokemusmaailmassa.

Ymmärryksellisen rooli Hegelin metodissa ei kuitenkaan rajoitu ymmärryksen rooliin käsitteiden muodostamisen kykynä. Tässä viitataan taas Schellingiin, jolle ymmärrys merkitsi yksinkertaisesti jonkin rajallisen näkökulman omaksumista maailman kokonaisuuteen. Samanlainen rajallisuus luonnehtii myös Hegelin ymmärrystä ja ymmärryksellisyyttä. Jo ymmärryksen kyky Hegelin mukaan rajaa maailmaa: ymmärrys pitää rajallista ja äärellistä absoluuttisena. (*VorH*, 10.) Toisaalta jo käsitteellistäminen on tavallaan ylimääräisen havainnollisuuden rajaamista: ymmärrys on kykyä abstrakteihin käsitteisiin (*WL2*, 40). Toisaalta käsitteiden abstraktius ei merkitse Hegelille ainoastaan sitä, että abstraktiot on tyhjennetty havainnollisesta materiaalista, kuten kolmion abstrakti käsite kaikista väreistä. Sen sijaan abstraktius merkitsee Hegelille myös käsitteiden yksipuolisuutta: abstraktio kuvaa vain yhden mahdollisuuden monien joukossa. (*WL2*, 41) Abstraktit käsitteet muodostavat näin toisiaan rajaavien, vaihtoehtoisten struktuurien järjestelmän, jossa esimerkiksi kolmio ei ole neliö. Hegelin metodin ensimmäinen, ymmärryksellinen vaihe tarkoittaa

siis ylipäätään asioiden rajaamista. Tähän sisältyy ainakin tutkittavan kohteen analysoiminen ja käsitteellistäminen, mutta kohteesta riippuen mahdollisesti myös jotain konkreettisempaa. Tutkittavaa kohdetta ei välttämättä pureta vain käsitteellisesti eri puoliinsa, vaan se saatetaan myös aivan konkreettisesti purkaa osiinsa. Hegel katsookin käsitteellisen analyysin olevan rakenteellisesti samanlaista toimintaa kuin esimerkiksi kemiallinen analyysi, jossa aineet konkreettisesti jaotellaan elementteihinsä. (*SP*, § 38 Z.)

Tähän ymmärryksen ja ymmärryksellisen rajoittavaan ja purkavaan tehtävään liittyy myös aiemmin mainittu lausahdus *Hengen fenomenologiasta*: ymmärryksellä on absoluuttinen voima. Metaforisesti Hegel puhuu ymmärryksestä kuoleman voimana – ymmärrys pilkkoo asioiden luontaisia kokonaisuuksia ja siis ikään kuin tappaa ne – mutta paradoksaalisesti myös elämää antavana tai säilyttävänä voimana – ymmärrys antaa nimittäin elämän niille osatekijöille, joihin se kokonaisuuden purkaa. (*PG*, 27.) Tämän voi ymmärtää hyvin konkreettisella tavalla: ymmärrys ja ymmärryksellinen osa Hegelin metodia etsivät niitä ehtoja, joiden vallitessa yksittäisten olioiden tai ilmiöiden osatekijät pystyvät esiintymään puhtaassa, muista olioista ja ilmiöistä riippumattomassa muodossa. Tämä voi jälleen vaatia aivan konkreettisia toimenpiteitä. Esimerkiksi jonkin kemiallisen aineksen eristäminen puhtaassa muodossa voi vaatia huomattavia erikoisjärjestelyjä, koska kyseinen aines reagoi niin herkästi ympäristönsä kanssa. Toisaalta kaikissa tapauksissa ilmiöiden tai olioiden konkreettinen eristäminen ei yksinkertaisesti ole mahdollista. Esimerkiksi avaruutta ja aikaa ei voida Hegelin mielestä kokea ilman toisiaan tai edes ilman avaruudellisia ja ajallisia objekteja. (*Enz*, § 261.) Tällaisissakin tapauksissa nämä osatekijät voidaan eristää ainakin ajattelussa. Voimme esimerkiksi geometriassa mallintaa asioiden avaruudellisia ominaisuuksia ottamatta samalla huomioon niiden ajallisia ominaisuuksia. (*Enz*, § 256.)

Hegelin metodi tarvitsee ymmärryksellistä osatekijäänsä, jotta sillä olisi jokin enemmän tai vähemmän vakaa perusta, josta ponnistaa liikkeelle (*WL2*, 41). Ilmiötä täytyy siis analysoida ja purkaa osatekijöihinsä, tai muuten jäädään epämääräiselle tasolle, jossa ilmiö voidaan vain todeta, mutta siitä ei voida sanoa yhtään mitään. Hegel ei siis ollut mikään naiivi holisti, joka tyytyisi vain toteamaan mystisesti, että kaikki liittyy kaikkeen, vaan hän vaati, että tälle lauseelle annetaan sisältöä tutkimalla, mikä kaikki liittyy mihin kaikkeen. Ymmärrys ja ymmärryksellinen tarjoavat näin lähtökohdan metodille, mutta metodi ei voi jäädä ymmärrykselliseen. Emme siis Hegelin mukaan voi vain jatkaa olioiden ja ilmiöiden analysoimista ja purkamista. Tämä ei merkitse, että analysoinnilla olisi Hegelin mukaan jokin luonnollinen päätepiste. Ilmiöt tuntuvat päinvastoin olevan Hegelille siinä mielessä pohjattomia, että analyysi tai purkaminen ei voi löytää mitään kohtaa, missä analyysi viimein loppuisi – ympäristömme voidaan jakaa esimerkiksi olioihin, mutta olioiden ominaisuudet

voi taas tulkita itsenäisiksi olennoiksi, joista ensimmäinen olio koostuu ja niin edelleen. (PG, 76; *WL1*, 333–334, 358–359.)

Metodin ymmärryksellistä osaa ei pidä lopettaa siksi, että jossain vaiheessa emme voisi enää analysoida ja purkaa asioita pidemmälle, vaan siksi, että ymmärryksen analyysit ovat ylipäätään vain materiaalia metodin seuraavalle askelelle eli järjestellessä. Itse asiassa Hegel erottaa kaksi järjestellistä askelta metodissaan: negatiivisen eli dialektisen ja positiivisen eli spekulatiivisen. (*Enz.*, §§ 81–82.) En kuitenkaan tässä lähemmin puutu siihen, onko näillä kahdella askeleella sen syvällisempää eroa vai johtuuko niiden erottaminen vain Hegelin viehtymyksestä kolmijaotteluihin. Mutta minkälainen kyky sitten ylipäätään järki on Hegelille ja minkälainen vastaavasti järjestellinen askel hänen metodissaan? Jos ymmärrys on kykyä käsitteellistä ja analysoida asioita jostain rajallisesta näkökulmasta, järki on vastaavasti ymmärryksen rajojen rikkomista. ”Dialektisuuden olemus muodostuu siitä, että rajoitettu kielletään ja rajoitukset tuhotaan, jotta luotaisiin uusia rajoituksia” (*VorH*, 13). Jos ymmärrys esitti rajoitettua tai yksipuolisia käsitteitä asioista, järkeä voisi kutsua siis vaihtoehtoisten käsitteellistämisten etsimiseksi. Tähän viittaa myös Hegelin kuulu ajatus vastakohtien ykseydestä: joitakin olioita voi käsitteellistää monilla ja jopa ainakin näennäisesti toisensa poissulkevilla tavoilla. Hegelillä järki ikään kuin rikkoo ymmärryksen asettamat rajat ja näyttää, että toisissa konteksteissa asiat näyttävät erilaisilta. Toisaalta Hegelin järki ei kuitenkaan johda täyteen kontekstualismiin, sillä Hegel myöntää, että eri käsitteellistämistavat voivat olla parempia tai kuvata samaa asiaa tarkemmin ja totuudenmukaisemmin.<sup>6</sup> Hegelillä järki ei siis vain etsi samoille asioille vaihtoehtoisia käsitteellistystyksiä, vaan myös asettaa niitä paremmuusjärjestykseen.

Jos järki on kyky, joka etsii ymmärryksen käsitteellistämislle vaihtoehtoja, metodin järjestellinen askel on vastaavasti metodin ymmärryksellisen askeleen purkamien osatekijöiden kokoamista yhteen. Kun siis ymmärryksellisessä vaiheessa pyritään löytämään ne tilanteet, joissa olioiden ja ilmiöiden osatekijät voivat esiintyä puhtaina, järjestellessä vaiheessa katsotaan, miten nämä osatekijät kadottavat puhtaan tilansa, sekoittuvat tai siirtyvät jälleen toisiinsa. (*VorB*, 85.) Hieman selkeämmin ilmaistuna järjestellinen vaihe etsii riippuvaisuussuhteita toisistaan näennäisesti eristettyjen asioiden väliltä. Järjen havaitseman sekoittumisen pitäisi tapahtua kuin itsestään (*WL2*, 241–242), joskin tässä Hegel kyllä ehkä liioittelee hieman. Aivan täysin vailla avustusta eivät esimerkiksi kemiallisen yhdisteen osatekijät sitoudu taas toisiinsa, vaan tämä vaatii kokeilua eri vaihtoehdoilla.

Mitä Hegel sitten ylipäätään tarkoittaa sanoessaan, että asiat yhdistyvät tai siirtyvät järjestellessä vaiheessa toisiinsa eli mitä metodin järjestellessä vaiheessa pitäisi

---

<sup>6</sup> Hegel esimerkiksi uskoo, että orgaanisia ja yhteiskunnallisia rakenteita ei voi täysin tyhjentävästi kuvata mekaanis-kausalisin termein (*WL1*, 400–401).

oikeastaan tehdä? Tässä vastaus riippuu siitä, mitä ollaan yhdistämässä: Hegel ei anna tarkkaa ohjeistusta, miten asioita yhdistetään, vaan esittää vain strategisen tavoitteen tutkia, millä eri tavoin asiat ovat yhdistyneet toisiinsa. Joissakin tapauksissa yhdistyminen onnistunee vain käsitteellisesti: jos osatekijöiden eristäminenkin onnistuu vain käsitteellisessä abstraktiossa, on näiden tekijöiden yhdistäminenkin yhtä abstraktia. Näin on esimerkiksi avaruuden ja ajan läitä Hegelin mukaan. Emme voi eristää esimerkiksi avaruutta ajasta konkreettisesti, vaan vain käsitteellisellä tasolla muodostaessamme avaruudesta matemaattisen mallin. Vastaavasti avaruuden yhdistämisen aikaan pitää tapahtua yhtä abstraktilla tasolla. Pitää esimerkiksi näyttää, että avaruuden geometrisen mallin avulla pystytään mallintamaan myös joitakin ajan piirteitä – esimerkiksi konstruomalla sarja geometrisia kuvioita, jossa kärkipisteiden määrä kasvaa sarjaa pidemmälle mentäessä, voidaan avaruudellisesti havainnollistaa ajalle ominaista järjestyksen piirrettä.<sup>7</sup>

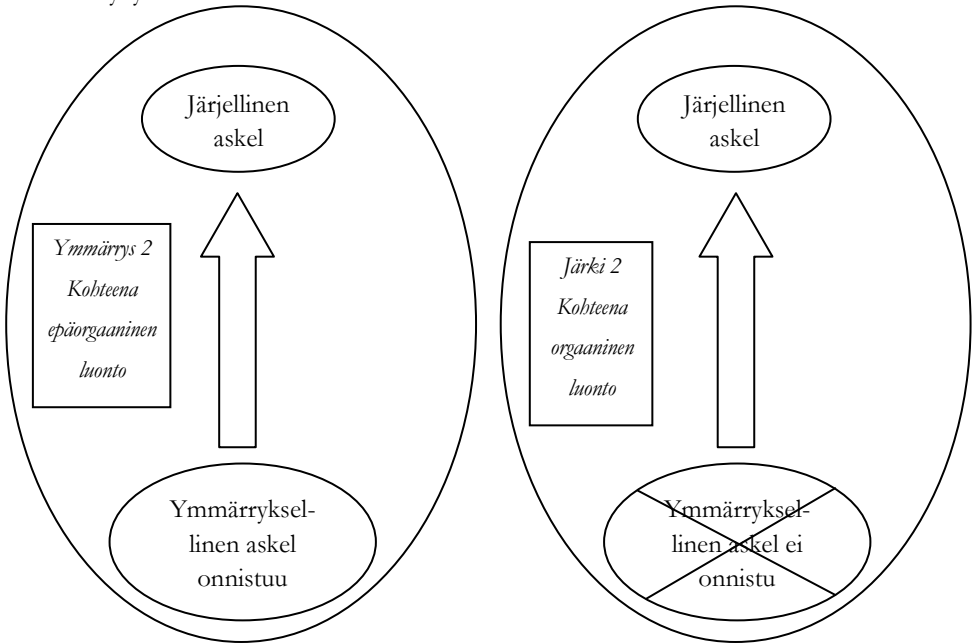
Vaikka joissakin tilanteissa Hegelin metodin järjellinen osa joutuu tyytymään vain ajatuksellisten tai käsitteellisten yhteyksien etsimiseen, joissakin tilanteissa on mahdollista löytää konkreettisempiäkin yhteyksiä. Jopa aika ja avaruus ovat joissakin yhteyksissä tavallista läheisemmässä vuorovaikutussuhteessa. Hegel viittaa esimerkiksi putoamisliikkeeseen, jossa kappaleen putoamisajan ja pudotun matkan välillä on riippuvuusuhde – jos tiedämme, miten kauan kappale on pudonnut Maata kohti, pystymme laskemaan, miten pitkän matkan se on kulkenut. (*Enz.*, § 267.) Putoamisliikkeessä aika- ja avaruussuureiden välillä vallitsee siis lainmukainen suhde, joka mahdollistaa yhden suureen määrittämisen toisen avulla. Joissakin ilmiöissä osatekijöiden yhdistäminen voi tapahtua vieläkin konkreettisemmin. Näin esimerkiksi kemiallisen analyysin eristämät ainekset voivat taas sitoutua toisiinsa tai jostain prosessista analysoidut vaiheet voidaan yhdistää prosessiksi siinä mielessä, että opimme, miten prosessin alkuvaihetta muistuttavasta tilanteesta päästään ympäristöä manipuloimalla seuraavaan vaiheeseen.

Hegelinäinen metodi koostuu siis kahdesta toisilleen vastakkaisesta vaiheesta, jossa ensiksi jokin ilmiö tai olio puretaan osatekijöihinsä joko käsitteellisesti tai konkreettisesti ja sitten yhdistetään nämä tekijät taas toisiinsa esimerkiksi mallintamalla yhden tekijän piirteitä toisen avulla, etsimällä tekijöiden välisiä riippuvuusuhdeita tai jopa tutkimalla, miten konkreettisella manipulaatiolla voitaisiin yksi osatekijä muuttaa toiseksi tai ainakin yhdistää toiseen. Kaikissa tarkastelluissa esimerkeissä metodin vaiheet pystyttiin suorittamaan kohtuullisen erillään toisistaan. Ennen kaikkea ymmärryksellinen abstraktio tai asioiden purkaminen oli ainakin käsitteellisesti ja jossain tilanteissa jopa fyysisesti mahdollista. Ymmärryksen eli käsitteellistämiskyvyn ja ymmärryksellisen eli yleisen asioiden purkamiseen tähtäävän metodisen askeleen eron lisäksi Hegel kuvaa hieman sekaannusta aiheuttavasti

<sup>7</sup> Jotain tällaista Hegel vaikuttaa tekevän luonnonfilosofiassaan (*Enz.*, §§ 256–257).

myös tällaista selkeästi erillisistä askelista muodostuvaa metodin soveltamista ymmärrykseksi. (*Enz.*, §§ 422–423; *PG*, 90–95.)<sup>8</sup>

Hegel puhuu siis ymmärryksestä yhdessä merkityksessä yhtenä mielenkyknä, jonka tehtävänä on käsitteellistää asioita. Ymmärrys mielenkyknä toimii yhteistyössä toisen mielenkyknän eli järjen kanssa. Järki mielenkyknä taas etsii vaihtoehtoisia tapoja käsitteellistää samoja asioita. Mielenkykyjen ymmärrys ja järki jaottelu heijastuu sitten Hegelin metodin kahdessa askeleessa. Ymmärryksellinen askel pyrkii eristämään ja purkamaan asioita, järjellinen askel taas yhdistämään niitä. Tutkimusta, jossa metodin kaksi osaa pystytään erottamaan toisistaan, Hegel kutsuu jälleen ymmärrykseksi, joskin toisessa mielessä kuin aiemmin. Kutsun ymmärrystä uudessa merkityksessään nyt tutkimukselliseksi ymmärrykseksi erotuksena ymmärryksestä mielenkyknä.



Tutkimuksellista ymmärrystä vastaa jälleen tutkimuksellinen järki. Jos tutkimuksellisessa ymmärryksessä metodin ymmärryksellinen ja järjellinen vaihe pystytään selkeästi erottamaan toisistaan, tutkimuksellisessa järjessä näin ei pystytä tekemään – jos ensimmäinen askel eli olioiden ja ilmiöiden analysointi tai purkaminen

<sup>8</sup> Ks. myös *WL2*, 345–347.



osatekijöihinsä osoittautuu heti mahdottomaksi, ja ikään kuin välittömästi siirrytään metodin järjelliseen askeleeseen. Tutkimuksellinen ymmärrys soveltuu tutkittaessa sellaisten asioiden yhteyksiä ja riippuvaisuussuhteita, jotka edes jossain mielessä ovat toisistaan erillisiä. Vähintäänkin meidän täytyisi pystyä mallintamaan niitä toisistaan erillään, kuten avaruutta ja aikaa. Tutkimuksellisesta järkeä taas sitten tarvitaan aina, kun tutkittavan aiheen osatekijät muodostavat niin kiinteän systeemin, ettei niitä pystytä edes mallintamaan toisistaan erillään. Hegelin aikaisessa saksalaisessa filosofiassa organismien ajateltiin olevan näin kiinteitä systeemiä.<sup>9</sup> Organismin eri osia yhdistää funktionaalisuus: esimerkiksi ruoansulatusjärjestelmän käsitteeseen jo kuuluu, että se tuottaa ravinnosta rakennusaineita muulle elimistölle. Voidaan tietysti erottaa aivan konkreettisesti esimerkiksi ruoansulatuselimet muusta elimistöstä, mutta tällöin nämä elimet eivät enää täytäkään ruoansulatusjärjestelmän käsitettä – ne eivät enää toteuta ruoansulatusjärjestelmän käsitteeseen olennaisesti kuuluvaa funktiota.

Elämä tarjoaa siis ymmärryksen ja ymmärryksellisen toiminnalle Hegelin filosofiassa tietynlaisen rajapyykin: kaiken muun luonnossa voi jakaa osiin ja käsitteellistää osa kerrallaan paitsi eläviä olentoja. Ymmärryksen käsitteelliset analyysit eivät kuitenkaan ole aivan tarpeettomia elämääkään tutkittaessa, sillä jos emme edes yrittäisi käsitteellistää ja mallintaa elävien olentojen osia toisistaan erillään, emme koskaan huomaisi, että ne ylittävät tutkimuksellisen ymmärryksen kyvyt. Ymmärrys kaikissa muodoissaan on siis tässäkin tavallaan tutkimuksen pohja ja metodin lähtökohta.

*Helsingin yliopisto*

### Kirjallisuus

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1955), *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden. Band 8. System der Philosophie. Erster Teil. Die Logik (1830)*, Fr. Frommanns Verlag, Stuttgart. = SP
- (1980), *Gesammelte Werke. Band 9. Phänomenologie des Geistes. (1807)*, Felix Meiner Verlag, Hamburg. = PG
- (1981a), *Gesammelte Werke. Band 11. Wissenschaft der Logik. Erster Band. Objektive Logik. (1812/ 1813)*, Felix Meiner Verlag, Hamburg. = WL1
- (1981b), *Gesammelte Werke. Band 12. Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Subjektive Logik (1816)*, Felix Meiner Verlag, Hamburg. = WL2

<sup>9</sup> Hegel käsittelee mahdottomuutta tulkita elämää ymmärryskäsittein hyvin pitkällisesti Hengen fenomenologiassa (PG, 145–166). Ks. myös Hegel WL2, 181.

- (1992a), *Gesammelte Werke. Band 20. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, Felix Meiner Verlag, Hamburg. = *Enz.*
- (1992b), *Vorlesungen: ausgewählte Nachschriften und Manuskripte. Band 11. Vorlesungen über die Logik und Metaphysik (Heidelberg 1817)*, Felix Meiner Verlag, Hamburg. = *VorH.*
- (2001), *Vorlesungen: ausgewählte Nachschriften und Manuskripte. Band 10. Vorlesungen über die Logik (Berlin 1831)*, Felix Meiner Verlag, Hamburg. = *VorB.*
- Kant, Immanuel (1911), *Gesammelte Schriften. Erste Abteilung: Werke. Dritter Band. Kritik der reinen Vernunft. Zweite Auflage*, Druck und Verlag von Georg Reimer, Berlin. = *KrV.*
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1860), *Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings Sämtliche Werke. 1804*, J. G. Cotta'scher Verlag, Stuttgart.
- (2005), *Historisch-kritische Ausgabe. R. 1, Werke, 9: System des transscendentalen Idealismus (1800)*, Frommann-Holzboog, Stuttgart. = *STI*

II

YMMÄRTÄMINEN TIETEISSÄ



# YMMÄRTÄMINEN KAUNOKIRJALLISUUDESSA JA YHTEISKUNTATIEETEISSÄ

Marja-Liisa Kakkuri-Knuuttila<sup>1</sup>

## Johdanto

Tavoitteeni tässä kirjoituksessa on osoittaa kaksi asiaa. Ensinnäkin perustelen näkemystä, että sekä kaunokirjallisuudessa että yhteiskuntatieteellisessä tutkimuksessa esiintyy narratiiveja, joiden rakenne vastaa Aristoteleen näkemystä narratiivien rakenteesta. Yhteistä näille narratiiveille on toimintaan johtavan käytännöllisen päättelyn keskeinen asema niissä.<sup>2</sup> Lopuksi arvioin kriittisesti von Wrightin näkemystä käytännöllisen päättelyn luonteesta ja erityisesti hänen perusteluaan sille, että käytännöllinen päättely on ymmärtämisen mutta ei kausaalisen selittämisen malli.

Jo Aristoteles esitti käytännölliselle päättelylle useita muotoiluja (Charles 1984; von Wright 1971, 26). Näin selittyy käytännöllisestä päättelystä usein käytetty nimitys 'käytännöllisen syllogismi', sillä syllogismi (kr. *sylogismos*) on Aristoteleen termi päättelylle yleensä (*Topiikka* I 1). Käytännöllisen päättelyn yksi muotoiluista on seuraava, jossa viivan yläpuolella olevat lauseet ovat päättelyn pmissesjä ja viivan alapuolella oleva lause on päättelyn johtopäätös:<sup>3</sup>

A (Matti) tavoittelee G:tä (kiinnostavaa työpaikkaa).

A uskoo, että T (maisterintutkinnon suorittaminen) on hyvä keino

G:n saavuttamiseksi.

\_\_\_\_\_ (KP)  
A tekee T:n / ryhtyy tekemään T:tä (suorittamaan maisterintutkintoa).

---

<sup>1</sup> Kirjoituksen viimeistelyvaiheessa olen saanut useita arvokkaita kommentteja Päivi Seppälältä, mistä hänelle kiitokset.

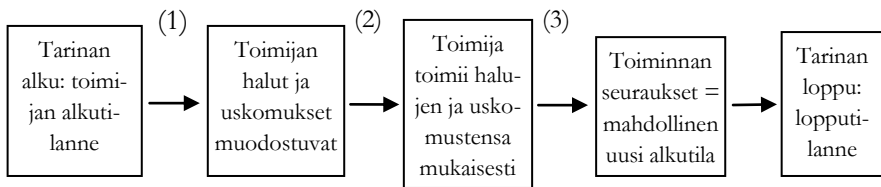
<sup>2</sup> En väitä, etteikö historiantutkimus tarjoaisi myös rakenteeltaan muunlaisia narratiiveja. Vrt. Danton esimerkki ratsuväen hyökkäyksen epäonnistumisesta (Dray 1971, 169).

<sup>3</sup> Vrt. Niiniluoto 1983, 305.

Koska päättelyn ensimmäinen premissi koskee toimijan tavoitteita tai haluja ja toinen hänen uskomuksiaan, käytännöllistä päättelyä kutsutaan usein toiminnan halu–uskomus-malliksi (Stoutland 2002).

Sanan ’narratiivi’ sijasta käytän seuraavassa mieluummin ’tarina’ sanaa, koska se on minusta luontevampi suomenkielisessä tekstissä.<sup>4</sup> Havainnollistan neljän esimerkin avulla, että käytännöllinen päättely esiintyy tavanomaisessa tarinassa kolmessa eri tehtävässä ja että näissä kaikissa on kysymys kausaalisista suhteista. Ensinnäkin tarinassa osoitetaan, kuinka toimijan halut ja uskomukset eli käytännöllisen päättelyn premissit muodostuvat. Toiseksi tulee tavallisesti esiin, että toimija toimii halujensa ja uskomustensa mukaisesti, toisin sanoen toimija etenee käytännöllisen päättelyn premissistä johtopäätökseen. Kolmanneksi tarinasta käy ilmi mitä tästä toiminnasta seuraa toimijalle itselleen tai muille toimijoille. Sanotun nojalla tarinan perusrakenne on seuraava, jossa siirtymät (1)–(3) ovat kausaalisia selityksiä:

*Kuva 1:* Tarinan perusrakenne



Kaunokirjallisen analyysin kohteeksi olen valinnut kohtauksen Tolstoin realismin mukaisesta romaanista *Ylösousemus* (2008 [1899]).<sup>5</sup> Tutkimusesimerkit ovat Ylikankaan tuomarinohjeiden kirjoittajaa koskeva historiallinen selvitys (Ylikangas 1988), USA:n kouluampumisia koskevasta tutkimuksesta (Roth & Mehta 2002), sekä erään organisaation kulttuurinmuutosprosessin tutkimuksesta (Dent 1991). Esimerkit havainnollistavat, että kukin siirtymistä (1)–(3) osoittaa kysymyksessä olevassa tilanteessa välttämättömän tekijän seuraavalle vaiheelle eli syyn tässä erityisessä merkityksessä. Tämän lisäksi tarina kokonaisuudessaan selittää miksi ja miten alkutilanteesta päädyttiin lopputulokseen.<sup>6</sup>

Tarkasteluni antavat tukea suomalaisen filosofin Georg Henrik von Wrightin teoksessaan *Explanation and Understanding* (1971) ilmaisemalle näkemykselle, että käytännöllinen päättely ”antaa ihmistä tutkiville tieteille niiden metodologiasta

<sup>4</sup> Ikonen tekee eron kertomuksen ja tarinan välillä siten, että kertoja kertoo kertomuksen joka sisältää tarinan (Ikonen 2001, 185–193). Kalela (2009) puhuu kertomuksista tekemättä tätä eroa. Tässä ei nähdäkseni ole tarpeen erottaa kertomusta ja tarinaa.

<sup>5</sup> Realismista kirjallisuudessa ks. esim. Rikama 1978.

<sup>6</sup> Tämä vastaa Danton näkemystä (Danto 1965, 141, 251; ks. Dray 1971, 157).

kauan puuttuneen apuneuvon” (von Wright 1971, 27).<sup>7</sup> Esimerkiksi historianfilosofi William Dray ei mainitse lainkaan käytännöllistä päättelyä samana vuonna ilmentyneessä kirjoituksessaan ”On the Nature and Role of Narrative in Historiography”, jossa hän arvioi tarinan rakenteesta 1900-luvun puolivälin paikkeilla käytyä keskustelua (Dray 1971).

Hyväksyn tänä päivänä yleisesti omaksutun kannan, että käytännöllisellä päättelyllä on *kaksoisluonne*. Päättely tekee johtopäätöksen kuvaaman teon *ymmärrettäväksi* osoittaen mihin toimijan omiin haluihin tai tavoitteisiin sekä näiden toteuttamiskeinoja koskeviin uskomuksiin teko kytkeytyy. Päättelyn premissien nojalla ymmärrämme mitä teko *merkítsee toimijalle itselleen*. Toiseksi päättelyn premissit kuvaavat teon *kausaalisia syitä* eli sitä mikä sai toimijan tekemään johtopäätöksen osoittaman teon.<sup>8</sup>

Kirjoituksen toisessa osassa selvittelen, miksi aiemmassa keskustelussa nämä kaksi vaihtoehtoa, ymmärtäminen ja selittäminen, on nähty toisensa poissulkevinä. Ehdotan, että taustalla on Collingwoodin ilmaisema ajatus, että teon identifiointi juuri tietyksi teoksi edellyttää toimijan motiivien, tavoitteiden ja tekoa koskevien uskomusten määrittämistä. Collingwoodin mukaan historiantutkimuksessa riittävä teon määrittäminen sisältää teon taustalla olevan ajatuksen,<sup>9</sup> joka on tulkittavissa käytännöllisen päättelyn premissien ilmaisemaksi haluiksi ja uskomukseksi. Tästä seuraa, että käytännöllisen päättelyn premissit ovat tekoa määrittäviä eli konstituivia tekijöitä. Von Wright näyttää nojaavan tämänkaltaiseen ajatukseen pyrkiessään teoksessaan *Explanation and Understanding* (1971) osoittamaan, että premissien kuvaamat halu ja uskomus eivät voi olla teon kausaalisia syitä. Hän vetoaa Humen ehtoon, jonka nojalla syy- ja seuraustekijöiden tulee olla käsitteellisesti riippumattomia toisistaan (von Wright 1971, 93). Collingwood ei itse päädy tähän tulokseen, vaan hänelle teon ’ajatus’ on teon kausaalinen syy. Pyrin osoittamaan, miksi von Wrightin yritys osoittaa, että käytännöllinen päättely ei voi olla kausaalisen selittämisen muoto, ei onnistu.

Aloitoin tarinan rakenteen tarkastelun Aristoteleen *Runousopin* näkemyksellä, koska siinä voimme nähdä käytännöllisen päättelyn keskeisen aseman. Sen jälkeen tarkastelen neljää esimerkkiä tarinan rakenteesta ja lopuksi käsittelen lähemmin käytännöllistä päättelyä päättelyinä.

<sup>7</sup> Suom. Niiniluoto 1983, 306. Keskustellessani 1990-luvun alkupuolella von Wrightin kanssa hän totesi lioitelleensa käytännöllisen päättelyn merkitystä ihmistä tutkivissa tieteissä vuoden 1971 teoksessaan ja totesi, että työskennellessä jonkun teeman kanssa helposti ylikorostaa sen merkitystä. Ei ole tarpeen olla von Wrightin kanssa samaa mieltä hänen toteamuksestaan, että käytännöllinen päättely antaa ”itsenäisen selitysmallin, joka on subsumptioteoreettisen peittävän lain mallin selvä vaihtoehto” (von Wright 1971, 27); vrt. Niiniluoto 1983, 271–281.

<sup>8</sup> Klassinen kirjoitus, jossa puolustetaan halu-uskomus tekijän olevan teon vaikuttava syy on Davidson (1963).

<sup>9</sup> Mikäli Collingwood käsittelisi ymmärtämisen ja selittämisen suhdetta, hän hyväksyisi tämän päivän kannan, että molemmat ovat mahdollisia samanaikaisesti (Collingwood 1986 [1946], 214, 216).

### Käytännöllinen päättely tarinoissa Aristoteleella

Aristoteleen *Runousoppi*-teos sisältää hänen näkemyksensä tarinan rakenteesta, jossa tarinan eri osia yhdistää juoni (*mythos*), joka ”muodostuu siitä, millä on alku, keskikohta ja loppu” (*Poet.* I 7, 1450b28–29; Ikonen 2001, 184–206). Vähemmän yllättävästi hän toteaa tarinan alusta, että alku ei ole välttämätön seuraus jostakin, vaan sen seurauksena muut asiat kehkeytyvät. Keskikohta taas on seurausta toisesta ja siitä seuraa jotain muuta, ja loppu on välttämätön tai todennäköinen seuraus jostain ja sen jälkeen ei seuraa mitään. Juoni tekee tarinasta kokonaisuuden, mikä tarkoittaa, ettei siitä voi ottaa mitään pois tai siirtää toiseen paikkaan kokonaisuuden muuttumatta (*Poet.* I 7; Freeland 1992, 112–116; Halliwell 1998).

Aristoteleen näkemys vastaa tässä esittämäni sikäli että hänen mukaansa juoni muodostuu teoista, joilla on kaksi syytekijää, ajatus ja luonne. Luonteesta Aristoteles toteaa, että se on joko hyvä, huono tai keskinkertainen ja ”luonne selittää, mitä ihminen valitsee tai karttaa” (*Poet.* I 6). Juuri luonne määrittää toimijan tavoitteet eli käytännöllisen päättelyn halu-tekijän kussakin toimintatilanteessa. Tärkeä tarinan rakennetta koskeva huomio on se, että luonnetta ei osoiteta erikseen vaan se ilmenee teoissa. ’Ajatus’ vastaa siten käytännöllisen päättelyn toista premissiä, se osoittaa toimijan keinon tavoitteensa toteuttamiseksi.

Tunnettu käytännöllisen päättelyn muotoilu löytyy Aristoteleen *Nikomakhoksen etiikka* -teoksen VII kirjan luvussa 3. Se osoittaa hänen ajattelevan, että halut ja uskomukset ovat teon vaikuttavia eli kausaalisia syitä:

Esimerkiksi jos on niin, että ”kaikkea makeaa tulee maistaa” ja ”tämä on makeaa” siinä mielessä, että se on yksi yksittäisistä makeista asioista, silloin sen on samaan aikaan toimittava, joka voi toimia ja jota mikään ei estä. (*EN* VII 3, 1147a28–30.)

Normi ’kaikkea makeaa tulee maistaa’ on ymmärrettävissä tilanteen aktiivomaksi toimijan tavoitteeksi ja havainto ’tämä on makeaa’ tilanteen mukaista keinoa koskevaksi uskomukseksi.<sup>10</sup> Kun tätä sovelletaan narratiivisiin meillä on kuvan 1 askeleet (1) ja (3), koska aivan ilmeisesti Aristoteles hyväksyisi myös askeleen (3) eli tekojen seuraukset tarinan keskeiseksi rakenteelliseksi tekijäksi.

Aristoteleen seuraava huomautus vastaa tämän kirjoituksen näkemystä realistisen kaunokirjallisuuden ja tutkimuksen tarinoiden rinnakkaisuudesta:

---

<sup>10</sup> Aristoteleen syy muodostuu aktiivisen ja passiivisen syytekijän osuessa yhteen. (*Metafysiikka* IX 1; Witt 2003, 41–45.) Toisin sanoen kun ulkoiset tekijät ja henkilön luonne kohtaavat, henkilö asettaa luonteensa mukaisen tavoitteen.



[H]istoria kertoo tapahtuneista asioista, runous sellaisista asioista, jotka voivat tapahtua. (*Poet.* I 9, 1451b5.)

Runouden (tai kaunokirjallisuuden) ja historian (tai yhteiskuntatieteellisen tutkimuksen) tarinoiden välillä ei Aristoteleen mukaan siten ole suurta eroa.

### **Käytännöllinen päättely romaanissa ja tutkimustarinoissa**

#### **Kryltsovin tarina Tolstoin *Ylösousemus*-romaanissa**

Kryltsovin tarina Leo Tolstoin romaanissa *Ylösousemus* (2008 [1898]) tarjoaa lyhydessään (pari sivua) hyvän esimerkin tarinan perusrakenteesta kaunokirjallisuudessa. Se on pieni mutta tärkeä osa romaanin päähenkilön, venäläisen aatelismies Nehljudovin tarinaa siitä, kuinka hän kokemustensa kautta omaksuu ’tolstoilaisuudeksi’ kutsutun maailmankatsomuksen. Tämä Tolstoin kolmas suuri romaani on vähemmän tunnettu kuin *Anna Karenina* ja *Sota ja rauha*, joten esittelen lyhyesti teoksen pääjuonen Kryltsovin osuuden selventämiseksi teoksessa.

Aatelismiehille tavanomaisen hurjan nuoruuden jälkimainingeissa Nehljudov saa tietää nuoruuden ihastuksensa Katjusan saaneen hänelle lapsen. Sukunsa hylkäämänä Katjusa on antanut lapsen pois ja ajautunut prostituoiduksi. Nehljudovin löytäessä hänet Katjusaa syytetään erään asiakkaansa murhasta ja ryöstöstä. Nehljudov ei siirrä vastuuta naiselle, vaan tuntee häpeää ja ryhtyy hankkimaan oikeutta Katjusalle. Ilmeisen viattomana nainen kuitenkin tuomitaan, ja kun hänet karkotetaan Siperiaan pakkotyöhön, Nehljudov seuraa karkotettuja vankeja. Tällä matkalla hän tutustuu Kryltsoviin, joka on yksi karkotetuista vallankumouksellisista.

Aristoteelisen mallin mukaan Nehljudovin tunteet ja toiminta ilmaisevat hänen luonnettaan, mutta hänen kokemansa sisäinen muutos erottaa Tolstoin teoksen antiikin ajattelutavasta, jossa luonne on pysyvä. Luonne muovautuu nuoruudessa ja sen jälkeen säilyy muuttumattomana, mikäli henkilö ei koe kohtuuttomia kärsimyksiä, jotka murtavat hänet. Nehljudovin tarinassa hulivilistä kypsyy vastuuntuntoinen, kanssaihminen kärsimyksiin myötätuntoisesti suhtautuva henkilö.

Kryltsovin tarina liittyy teoksen pääteemaan, tolstoilaisuus vaihtoehtona vallankumoukselliselle toiminnalle. Nehljudovin yritykset puolustaa Katjusaa paljastavat hänelle – ja samalla tietysti lukijalle – sen ajan Venäjän oikeuslaitoksen mielivaltaisuuden ja tuomioiden satunnaisuuden. Nämä kokemukset saavat Nehljudovin ihmettelemään omaa aiempaa kuten myös vertaistensa sokeutta näitä epäkohtia kohtaan. Tolstoi kirjoittaa kuinka tutustuminen karkotettuihin poliittisiin muutti Nehljudovin mielipiteet heistä:

Aivan Venäjän vallankumousliikkeen alkuaikoina ja varsinkin Maaliskuun ensimmäisen jälkeen<sup>11</sup> Nehljudov tunsi vihamielisyyttä ja halveksuntaa vallankumouksellisia kohtaan. [...] Mutta opittuaan tuntemaan heitä lähemmin ja saatuaan tietää miten usein he aivan syyttömästi saivat kärsiä hallituksen toimenpiteistä, hän käsitti etteivät he voineet olla muuta kuin olivat. (Tolstoi 2008 [1898], 458.)

Kuvattuaan oikeusjärjestelmän mielivaltaa, Tolstoi muotoilee yleistyksen:

Heitä kohdeltiin kuin olisi oltu sodassa ja he luonnollisesti käyttivät samoja keinoja mitä heitä vastaan käytettiin. (Tolstoi 2008 [1899], 459.)

Tämä yleistys selittää vallankumouksellisten toimintaa niin kutsutun peittävän lain mallin tapaan, jossa selityksen premissinä on jokin säännönmukaisuus (Niiniluoto 1983, 171–181). Tämän jälkeen seuraa Kryltsovin majoituspaikassaan Nehljudoville kertoma elämäntarina, jonka voi nähdä vastaavan narratiivista tapaustutkimusta, ja joka antaa tukea tälle yleistykselle.

Tarinan alku kuvaa Kryltsovin lapsuutta ja opiskelua, jolloin mitään dramaattista ei vielä tapahdu. Hän on yksinhuoltajaäidin lahjakas, koulussa ja yliopistossa menestyvä poika, joka ei osaa päättää jatkaako opiskelua ulkomailla vai mennäkö naimisiin. Ratkaiseva muutos tapahtuu, kun opiskelukaverit pyytävät häneltä rahaa yhteiseen tarkoitukseen, jonka Kryltsov tietää olevan vallankumouksellinen toiminta. Kryltsov tekee Nehljudoville selväksi, että hänen motiivinsa ei tässä vaiheessa vielä ollut kumouksen tukeminen. Hän lainasi rahat ”toveruudesta ja itserakkaudesta, jottei häntä luultaisi pelkuriksi” (Tolstoi 2008 [1898], 461). Näin muodostuu tarinan ensimmäinen käytännöllinen päättely. Toimintansa seurauksen Kryltsov vangitaan kun rahojen saajat joutuvat kiinni ja hän paljastuu niiden antajana.

Kryltson kuvaa vankilan oloja siedettäväksi. Komento ei ollut erityisen ankara:

[M]e koputtelimme koppien seiiniin, kävelimme vapaasti käytävällä, juttelimme keskenämme, jaoimme ruokavarat ja tupakat, ja iltaisin jopa lauloimme kuorossa. (Tolstoi 2008 [1898], 461.)

Mutta yhtenä aamuna naapurisellin kaksi nuorta poikaa, jotka on yllättäen tuomittu kuolemaan pienestä rikoksesta, viedään kaikkien hämmästykseksi ja kauhuksi hirtettäväksi. Tolstoi kuvaa edeltävän yön tunnelmaa karmaisevan yksityiskohtaisesti, eikä lukijalle jää epäselväksi, miksi juuri tämä tapahtuma sai Kryltsovin liittymään vallankumouksellisiin onnistuttuaan pakenemaan vankilasta. Tässä on Kryltsovin toinen käytännöllinen päättely. Kun hän uudelleen jää kiinni, hänet tuomitaan Sipe-

---

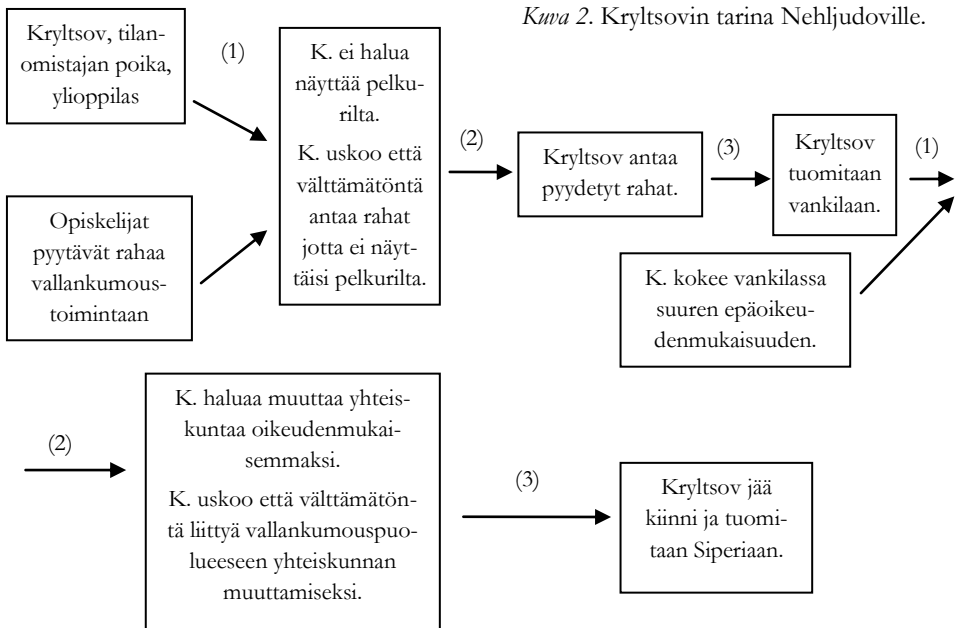
<sup>11</sup> Aleksanteri II murhattiin 1.3.1881 (suomennoksen alaviite 1, 458).

riaan pakkotyöhön. (Tolstoi 2008 [1898], 462–465.) Matkan ankeissa oloissa hän sairastuu keuhkotautiin, eikä hänellä sanota olevan paljoakaan elinaikaa. Silti hän toteaa, ettei kadu toimintaansa:

[V]iaan [hän] sanoi että jos hänellä olisi toinen elämä elettävänä, hän käyttäisi senkin samaan – niiden olojen kukistamiseen, joiden vallitessa oli mahdollista kaikki se mitä hän oli nähnyt. (Tolstoi 2008 [1898], 465.)

Tähän päättyy Kryltsovin tarina sekä kertomus kuinka Nehljudov alkoi ymmärtää vallankumouksellisia ja heidän väkivaltaisia menettelytapojaan.

Aristoteelisen tarinan rakenteen tuntemus ilmenee muun muassa Tolstoin puhuessa huonoista, keskinertaisista ja keskitasoa korkeammista ihmisistä ja heidän erilaisista motiiveistaan. Kryltsovin toteamus, ettei kadu vallankumouksellisuuttaan, ilmaisee selkeästi hänen ylevää luonnettaan. Hän kuuluu niihin, jotka ”katsoivat velvollisuudekseen nousta taisteluun vallitsevaa pahuutta vastaan”, kun taas toiset ”olivat valinneet tämän toimintatavan pelkästään itsekkäistä ja turhamaisista syistä” (Tolstoi 2008 [1898], 460). Kryltsoville vallankumouksellinen toiminta on keino oikeudenmukaisemman yhteiskunnan rakentamiseksi, kun taas ”useimmat oli vallankumoukseen vienyt vaarojen etsimisen halu mikä oli Nehljudoville tuttu hänen omilta sotilasajoiltaan” (Tolstoi 2008 [1898], 460). Tarina osoittaa siten mistä teosta Kryltsovin kohdalla on kysymys, hänen liittymisensä vallankumoukselliseen puolueeseen on hänen yrityksensä tehdä yhteiskunnasta oikeudenmukaisempaa. Hänen tarinaansa havainnollistaa seuraava kuva:



Ero kuvien 1 ja 2 välillä on sikäli mielenkiintoinen, että se tarjoaa argumentin Arthur Danton puolesta Whiten kantaa vastaan. Kryltsovin tarina ei ole yksinkertainen kausaaliketju kuvan 1 tapaan kuten White luonnehtii historiantutkimuksen tarinoita.<sup>12</sup> Muutokset Kryltsovin elämässä aiheutuvat hänen (süs keskeisen kohdeyksikkö) ulkopuolelta, joten tämän tarinan rakenne vastaa *kausaalista input-mallia*, jota nimittystä William Dray käyttää Danton tarinanäkemyksestä (Danto 1965, luku 9; Dray 1971, 164).

Mitä ilmeisimmin Kryltsovin vankilakokemus ei ole yksinään *riittävä* vaikkakin kysymyksessä olevissa olosuhteissa *välttämätön* syy sille että hänestä tuli vallankumouksellinen, mikä vastaa W. B. Gallien näkemystä historioitsijan tarinan rakenteesta (Gallie 1964, 26–27; Dray 1971, 167). Toinen ratkaiseva tekijä on Kryltsovin luonne: hän oli sen luonteinen, että tämänkaltainen kokemus muutti häntä niin paljon, että hän liittyi vallankumoukselliseen puolueeseen. Tolstoin tarina sopii nähdäkseeni yhteen sen Aristoteleen toteamuksen kanssa, että luonne ilmenee teoissa (ja puheissa); sitä ei osoiteta erikseen. Sen arvioimiseksi, onko kokemuksiin nojaava selitys kausaalinen vai jokin muu selitys, voimme soveltaa tosiasiajn vastaista ehtoa (kontrafaktuaalisen kohdionaalia).<sup>13</sup> Sitä soveltamalla saamme todenmukaiselta näyttävän lausuman, että jos Kryltsov ei olisi kokenut vankilassa voimakasta epäoikeudenmukaisuutta, hän ei olisi liittynyt vallankumouksellisiin. Näin ollen kysymyksessä on kausaalisuhte toisin kuin Dray asian näkisi (Dray 1971, 168).<sup>14</sup>

### Tuomarin ohjeiden kirjoittajan selvittäminen

Heikki Ylikankaan kirjoituksessa ”Tuomari Olaus Petrin Vaa’assa” lähtökohtana on tietty teksti, niin kutsutut ’tuomarin ohjeet’ (Ylikangas 1988).<sup>15</sup> Hänen tutkimusongelmanaan on ohjeiden alkuperä eli kuka ne on laatinut ja milloin. Perusteltu vastaus näihin kysymyksiin osoittaa samalla ohjeiden syntyamisen tavoitteen ja siten tämentää mistä teosta itse asiassa oli kysymys. Ylikankaan kirjoituksen kiinnostavuutta lisäävät sen monet tutkimusmetodologiaa koskevat huomautukset. Hän toteaa itse, että historioitsijan on rakennettava löytämästään aineistosta tarina, joka kuvaa maailmaa, jossa ihmiset ovat toimineet ja tuottaneet kysymyksessä olevat tuoma-

<sup>12</sup> Jos suomennamme Morton Whiten ilmaisun ’central subject’ hieman kömpelösti ilmaisulla ’keskeinen kohdeyksikkö’, tässä tarinassa keskeinen kohdeyksikkö on Tolstoin kertoma kertoja eli Kryltsov itse (White 1965, 235–236; ks. Dray 1971, 157). Whiten esimerkki tyypillisestä historiankirjoituksen tarinasta on ”Englannin kuningas kuoli, ja sitten kuningatar suri, jonka jälkeen prinsessa alkoi huolestua, jne.” (White 1965, 221ff.; ks. Dray 1971, 162).

<sup>13</sup> Ks. Kuorikoski 2006, 94.

<sup>14</sup> Dray ei siten näytä tunnistavan tosiasiajn vastaisen ehdon merkitystä kausaalisuhteiden määrittelyssä.

<sup>15</sup> Kakkuri-Knuutila 1992 analysoi Ylikankaan kirjoitusta toisesta näkökulmasta.

riinohjeet tarkoituksellisen, enemmän tai vähemmän mielekkään toiminnan tulokse-  
na.

Tuomarinohjeet ovat Ruotsi-Suomen ajoilta lakikirjoihin liitetyt tuomarille osoitettuja yleisiä toimintaperiaatteita, joiden oletetaan kirjatun 1500-luvun ensimmäisellä puoliskolla. Huolimatta usein käytetystä nimityksestä ”Olaus Petrin tuomarinohjeet” ohjeiden kirjoittajasta ei ole täyttä varmuutta, sillä alkuperäinen versio ei ole säilynyt (Ylikangas 1988, 14–15). Ohjeilla ei ole lain asemaa, mutta niillä on ollut huomattava merkitys oikeudenkäyttöä ohjaavina periaatteina. Ne pohjaavat historialliselle perinteelle, yhtenä lähteenään Ciceron kirjoitukset. Seuraavassa eräitä näistä ohjeista (Ylikangas 1988, 7):

Älköön kukaan olko tuomari omassa asiassaan.

Väärin saatu ei ole saatu.

Se tekee lakia vastaan, joka tekee lain tarkoitusta vastaan.

Ei kukaan voi antaa toiselle suurempaa oikeutta kuin hänellä itsellään on.

Olettaen, että ohjeet ovat Olaus Petrin laatimia, Ylikangas ajoittaa ne 1530-luvun lopulle, koska

ohjeissa kritikoidaan osaksi peitetysti osaksi suoraan kuningasta (’herra’), mitä Olaus tuskin olisi – jäljempänä esille tulevista syistä – tehnyt sen enempää 1520- kuin 1540-luvullakaan. – Sitä vastoin 1530-luvulla hänellä oli siihen sekä aihetta että ilmeisesti myös rohkeutta. (Ylikangas 1988, 20.)

Nämä jäljempänä esiin tulevat syyt ovat, että Olaus Petri tuomittiin kuolemaan vuonna 1540 kuninkaan syytekirjelmän perusteella ja että hän selvisi tuomiosta Tukholman kaupungin maksettua hänen puolestaan sakkorahat kuninkaalle. Sen jälkeen Olaus tuskin olisi pitänyt sakkorahojen haluamista pahimpana oikeudenkäytön vaarana (Ylikangas 1988, 20).

Osoittaakseen Olauksen todennäköiseksi ohjeiden laatijaksi Ylikangas käsittelee laajasti hänen elämänvaiheitaan. Sepän pojaksi tämä sai harvinaisen mahdollisuuden opiskella Wittenbergissä, jossa hän sai vaikutteita opiskelutovereiltaan, uskonnon uudistajilta Martti Lutherilta ja Philip Melanchtonilta. Kotimaahan palatuaan hän koki läheltä katolisen kirkon valtapyrkimysten julmuuden Tanskan kuningas Kristian II toimeenpanemassa Tukholman verilöylyssä. Strängnäsissä tuomio-  
koulussa työskennellessään hänen saarnansa muuttuivat luterilaisiksi samaan aikaan kun Kustaa Vaasan johtamat kapinoitsijat etenivät ja kukistivat tanskalaislinnoja. Kustaa Vaasan tultua valituksi Ruotsin kuninkaaksi Strängnäsissä vuonna 1523, Olaus toimi useissa tehtävissä hänen lähellään. (Ylikangas 1988, 22–25.)

Kuninkaan ja Olauksen tavoitteet ja toiminta olivat aluksi samansuuntaisia. Kustaa Vaasa vahvisti valtaansa rajoittamalla katolisen kirkon asemaa ja anastamalla sen omaisuutta itselleen, ja Olaus levitti luterilaista oppia. 1530-luvun alussa heidän suhteissaan tapahtui vähittäinen käänne, ja Kustaa Vaasa erotti Olauksen vuonna 1533 kanslerin virasta. Olaus ei kuitenkaan antanut periksi, vaan jatkoi aloittamaansa kritiikkiä kuningasta kohtaan. Kritiikin taustalla Ylikankaan mukaan oli se, että Olauksen näkemys kuninkaan tehtävistä vastasi keskiajan käsitystä, kun taas kuninkaan oikeuskäsitys oli uuden ajan mukainen. Keskiajan oikeuskäsityksessä hallitsijan tehtävänä oli ainoastaan pahan ja pahantekijöiden vastustaminen, kun taas Kustaa Vaasa pyrki määrätietoisesti vahvistamaan valtakuntaansa verojen, armeijan ja virkamiehistöön kautta. Kuolemantuomiosta vapautumisen jälkeen Olaus pysytteli lojaalina hallitukselle ja sai vähitellen kuninkaan luottamusta takaisin. Vaikka hän Ylikankaan käsityksen mukaan joutuikin luopumaan idealismistaan melko pitkälle, hän ei silti suostunut kaikkiin kuninkaan toivomuksiin, vaan säilytti ainakin jossain määrin kriittisen suhtautumisensa. (Ylikangas 1988, 28–38.)

Perustellessaan sitä, että juuri Olaus on kirjoittanut tuomarinohjeet, Ylikangas esittää, että koulutuksensa ja uransa johdosta hänellä oli siihen tarvittavat taidot ja tiedot, toisin sanoen hän oli tähän työhön kykenevä. Kyky ei toki ole vielä riittävää sopivien halujen ja uskomusten muodostumiseksi. Halu syntyi Olauksen seurattessa työtehtävissään tuomareiden toimintaa, jolloin hän näki kuinka sakkorahakäytäntö vääristi tuomioita. Vastoin aiempia tulkintoja Ylikangas pitää Olauksen tärkeimpänä motiivina Kustaa Vaasan kritisointista:

Hän [Olaus Petri] kirjoitti ne [tuomarinohjeet] viime kädessä ytimeksi kritiikkiin, jonka hän suuntasi Kustaa Vaasaa vastaan. Hän halusi mahdollisimman perustellusti ja perusteellisesti osoittaa, miten vääramielistä oikeudenkäyttö maassa oli. Kaikki hänen julkipanemansa periaatteet ja ohjeet palvelivat pohjimmiltaan tätä tavoitetta. Ne havainnollistivat, millaista oikeuden pitäisi olla mutta millaista se ei todellisuudessa ollut. Kun Olauksen mukaan hallitsija oli vallitsevasta pahuudesta perimmältään vastuussa, merkitsivät ohjeet miekkaa, jolla oppositio koki kaataa Kustaa Vaasan. (Ylikangas 1988, 49.)

Perinteisestä tarinan rakenteesta poiketen Ylikangas osoittaa Olauksella olleen myös muita tavoitteita tuomarinohjeiden kirjoittamisen taustalla. Toisena motiivina hän pitää Olauksen pyrkimystä ajaa tavallisen kansan parasta (Ylikangas 1988, 70), mikä voisi selittyä hänen omalla taustallaan. Kolmas motiiveista liittyy Olauksen ja muun papiston suhteisiin, hänen papistolta kaipaamaansa arvonantoon:

Olauksen syvimpänä pyrkimyksenä oli lunastaa näillä todisteilla ja niiden näyttävällä julkipanolla virkaveljiltään se myötätunto ja arvonanto, jotka hän oli

kadottanut auttaessaan kuningasta kirkon häviöön johtaneelle tielle. (Ylikangas 1988, 70.)

Tämä johtaa seuraavaan käytännölliseen päättelyyn:

Olaus tavoitteli papiston myötätuntoa ja arvonantoa sekä tavallisen kansan parasta.

Olaus uskoi saavuttavansa papiston myötätunnon ja edistävänsä tavallisen kansan parasta kirjoittamalla tuomarinohjeet Kustaa Vaasan oikeudenkäytön kritiikkinä.

---

Olaus kirjoitti tuomarinohjeet.

Tämänkaltainen monitavoitteinen toiminta näyttää rikkovan perinteistä aristoteelista yksitavoitteista toimintakäsitystä.<sup>16</sup> Mikäli kuninkaan oikeudenkäytön kritisoinen ja pyrkimys edistää tavallisen kansan parasta osoittavat keskitasoa parempaa luonnetta, kolmas motiivi viittaa pikemminkin keskitasoiseen luonteeseen.

Vaikka Ylikankaan tarina Olaus Petristä tuomarinohjeiden kirjoittajana keskitetty vahvasti yhden tai ehkä paremminkin kahden henkilön ympärille, se on rakenteeltaan huomattavasti monimutkaisempi kuin Kryltsovin tarina. Muilta osin tähän pätevät samat huomiot kuin Kryltsovin tarinan kohdalla. Selitykset ovat kausaalisia ja käytännöllisellä päättelyllä on eri vaiheissa keskeinen asema kuvan 2 tapaan, sillä Ylikankaan tavoitteena on osoittaa ne tekijät, joiden johdosta Olauksesta kehittyi vaiheittain henkilö, joka sekä kykeni että halusi kirjoittaa tuomarin ohjeet.

### Michael kouluampujana

Yhdysvaltalaiset sosiologit Wendy D. Roth ja Jal D. Mehta kuvaavat kirjoituksessaan ”The Rashomon Effect: Combining Positivist and Interpretivist Approaches in the Analysis of Contested Events” (2002) tutkimusasetelmaa, joka vastaa monissa suhteissa esiteltyä Ylikankaan historiantutkimusta.<sup>17</sup> He erittelevät metodologisesti omaa Yhdysvaltain pikkukaupunkien kouluissa sattuneita ampumistapauksia koskevaa tutkimustaan. Kuten historioitsija Ylikankaalla, heidän lähtökohtanaan on tehty teko: Ylikankaalla tietyn tekstin kirjoittaminen, Rothilla ja Mehtalla koulussa tapahtunut ampuminen. Kummassakin tutkimuksessa on selvitetävä toimijan motiivit eli tavoitellaan teon ymmärtämistä. Ero Ylikankaan asetelmaan on, että Roth

---

<sup>16</sup> Ks. Nussbaum 1986, osa I.

<sup>17</sup> Käsittelen Rothin ja Mehtan esimerkkiä myös kirjoituksessani Kakkuri-Knuutila 2006, 77–80. Esimerkin analyysistä minulla oli tilaisuus keskustella Kirsti Iivosen kanssa, mistä hänelle kiitokset.

ja Mehta tietävät kuka tekijä on, kun Ylikankaan on osoitettava tuomarinohjeiden kirjoittaja hänen motiiviansa kautta. Tarinan rakentamisen sijaan Roth ja Mehta puhuvat *triangulaatiosta*, jolla he tarkoittavat eri kontekstualisoivien menetelmien yhdistämistä ristiriitaisen aineiston käsittelyssä koherentin tulkinnan muodostamiseksi.

Roth ja Mehta kertovat laajan aineistonsa sisältäneen ampujien perheenjäsenten ja muiden sukulaisten, koulutovereiden ja opettajien, sekä naapurien, uskontokunnan jäsenten ja kaupungin muiden asukkaiden haastatteluja. Mukana oli myös ampujien koulutodistuksia ja -aineita, sekä poliisin tutkintapöytäkirjoja ja psykologien lausuntoja. Heidän tutkimuksensa tavoitteen voi sanoa olleen määrittää käytännöllisen päättelyn premissit eli ampumisen syytekijät monivaiheisen tulkintaprosessinsa kuluessa. Tässä keskeistä oli selvittää toimijan tavoitteet, sillä keino on tunnettu.<sup>18</sup> Historioitsijan tapaan heidänkin oli sukkuloitava moninaisen aineiston parissa ja arvioitava eri lähdekritiikin menetelmin eri näkemysten luotettavuutta ja tulkittava aineiston osia muiden osien valossa. Tulkintaprosessin voi sanoa etenevän kehässä *hermeneuttisen kehän* merkityksessä (Gadamer 2004 [1959]), jossa yhden tietolähteen luotettavuuden arvio ja tulkinta saa tukea tai sitä on tarpeen muokata muiden tietolähteiden arvioiden ja tulkintojen nojalla.<sup>19</sup> Tämänkaltaisen tulkintaprosessin tuloksena vahvistui näkemys, että erään koulupojan, Michaelin, ammuskelu koulun pihalla oli tarkoituksellinen teko eikä mielenhäiriöstä tai huumaavien aineiden käytöstä johtunut, koska sille oli osoitettavissa tavoitteita koskeva käytännöllisen päättelyn premissi.

Michaelin ampumisen erääksi motiiviksi paljastui – niin paradoksaaliselta kuin se kuulostaakin – pakkomielleiseksi muodostunut halu saada koulutoveriansa arvostus. Samalla motiivina näyttää olleen halu kostaa koulukiusaaminen ja toverien väheksyntä. Tämä on ilmaistavissa käytännöllisenä päättelynä:

Michael halusi saada koulutoveriansa arvostuksen sekä kostaa koulukiusaamisen ja toverien väheksyntä.

Michael katsoi, että koulutoverien ja opettajien ampuminen on sopiva tapa saada koulutoverien arvostus ja kostaa.

Michael ampui koulutovereitaan ja opettajiaan.

<sup>18</sup> Roth ja Mehta pitävät seuraavia tulkintoja positivistisina: ristiriitaisen tietojen luotettavuuden arviointi tietolähteiden lukumäärän nojalla, arvio muistivirheiden ja intressien vaikutuksesta haastateltujen lausuntoihin, arviot haastateltujen puutteellisen informaation johdosta tekemien päätelmien harhaisuudesta. Tulkinnaksi he lukevat ainoastaan kulttuurisosiaalisten sääntöjen selvitystä. (Roth & Mehta 2002, 133–136, alaviitteet 2 ja 5.) Käsitkseni mukaan ensin mainittua lukuunottamatta muut mainitut menettelyt ovat tulkitsevia ja siten ei-positivistisia.

<sup>19</sup> Hermeneutiikassa tulkinnan kriteerinä on tulkinnan evidenttisyys, sen johdonmukaisuus ja koherenssi, joita vastaa analyttisessä filosofiassa tieto-opillinen *koherenssiteoria* (koherenssiteoriasta ks. Lammenranta 1993, 156–164).



Näin rajun ratkaisun syitä selvittäessään Roth ja Mehta pitävät keskeisenä Michaelin kotikaupungin sosiaalista hierarkiaa määrittäviä sääntöjä. Niiden mukaan kaupungin arvoperheisiin kuuluivat ne, joiden suku oli asunut paikkakunnalla jo pitkään. (Roth & Mehta 2002, 156–158.) Vaikka koulutoverit pitivät kiusaamista ihan tavallisena, Michael koki sen erityisen raskaana, sillä kaupungin arvostetun perheen jäsenenä hän odotti olevansa suosittu koulu yhteisössä. Monista yrityksistään huolimatta Michael sai kerta kerran jälkeen kokea jäävänsä toveripiiriin ulkopuolelle. Hän ei uskaltanut puhua huolistaan edes äidilleen, koska hän näin olisi osoittanut epäonistumisensa arvostetun perheen jäsenenä. (Roth & Mehta 2002, 164–168.)

Rothin ja Mehtan kuvauksen taustalla voi nähdä myös eräitä yleisempiä kulttuurisia sääntöjä. Tässä on avuksi Aristoteleen *Retoriikka*-teoksessaan esittämä vihan tunteen määrittely, jossa loukkaus merkitsee sosiaalisen arvon alenemista ja kosto arvon palauttamista. Kostomotiivia tukee Michaelin toteamus koulutoverille ennen ampumista, että ”huomenna minua kunnioitetaan”. Toinen *Retoriikassa* mainittu periaate on, että mitä suurempi loukkaus, sitä suurempi koston toimen tulee olla. (*Rhet.* II 2.) Koston toimen rajuus sopii yhteen sen kanssa, että Michael koki koulukiusaamisen erityisen raskaana. Eurooppalaista lukijaa tosin hämmästyttää, etteivät kirjoittajat käsittele lainkaan ampumista keinona kostaa ja tavoitella hyväksyntää.

Rothin ja Mehtan vastakkaisista väitteistä huolimatta tässä kuten Ylikankaan tutkimuksessakaan ei tuoteta minkäänlaista yleistystä,<sup>20</sup> sillä eihän kaikista koulukiusatuista tule kouluampujia. Mutta kuten kahdessa aiemmassa esimerkissäni, tässäkin selitykset ovat kausaalisia ja käytännöllisellä päättelyllä on keskeinen asema. Mainitessaan Michaelilla todetun jo koulussa lieviä mielenterveydellisiä ongelmia Roth ja Mehta viittaavat Michaelin luonteeseen vähän samaan tapaan kuin Tolstoi antaessaan Kryltsovin todeta, ettei hän kadu menettelyään (Roth & Mehta 2002, 165–166).

### Organisaatiokulttuurin muutos

Kolmas esimerkkini käytännöllisen päättelyn keskeisestä asemasta yhteiskuntatieteellisessä tutkimuksessa on englantilaisen organisaatiotutkijan Jeremy Dentin artikkeli ”Accounting and Organizational Cultures: A Field Study of the Emergence of a New Organisational Reality” (1991). Tutkimusasetelmaltaan Dentin tutkimus eroaa edellä kuvatuista siinä, ettei hänen lähtökohtanaan ollut jo tehty teko. Sen

---

<sup>20</sup> Roth ja Mehta esittelevät syitä koskevan tutkimuksen positivistisena ja yleistykseen pyrkivänä ja jopa otsikoivat erään luvun ”Interpretively informed causal theorizing” (2002, 132–133, 166). Tämä paljastaa nähdäkseni heidän omaksuneen empiristisen kausaliteettikäsitteen, jonka mukaan syy–seuraus-suhteet aina edellyttävät säännönmukaisuuden (vrt. Kakkuri-Knuutila 2006, 59–62).

sijaan hänellä oli ainutlaatuinen mahdollisuus seurata 1980-luvun alkuvuosina Englannin 'Eurorailiksi' (ER) kutsumansa rautatieyhtiön muutosprosessia. Dent sanoo nojaavansa kulttuurintutkimuksen perinteeseen ja pyrkivänsä ymmärtämään toimintaa yhteydessään (Dent 1991, 710). Muutoksen hän tiivistää toteamalla, että Euro-railin kulttuuri muuttui insinöörikkulttuurista business-kulttuuriksi. Yksittäisen henkilön sijaan toimijana tässä on ryhmä, jonka toimintaa kuvataan ikään kuin olisi kysymys yhden henkilön toiminnasta.

Dentin tarinan alku sijoittuu thatcherilaiseen poliittiseen ilmapiiriin, jolloin valtionyhtiöitä moitittiin vanhanaikaisuudesta ja tehottomuudesta. Eurorailin johto vastasi tähän haasteeseen nimittämällä ryhmän *business managereita*, joilla oli vapaat kädet toimia ilman tarkkaa toimenkuvaa. He onnistuivat viemään asteittain läpi laskentajärjestelmien uudistuksia, jotka johtivat merkittäviin muutoksiin organisaation rakenteessa ja samalla siirsivät valtaa aluejohtajilta business managereille itselleen. Dent kuvaa kuinka muutamassa vuodessa nämä uudistukset muuttivat koko organisaation toimintatapaa ja ajankäsitystä siten, että lyhyen tähtäimen taloudelliset näkökohdat tulivat hallitseviksi. Voiton tuottamisesta tuli päätavoite, kun aiemmin junien, raiteiden ja muun kaluston kunnosta vaaliminen oli ollut keskeisin tehtävä. Kertomatta tarkempia päivämääriä ja tapahtumia, muutosprosessin taustalla on seuraava käytännöllinen päätteily:

BM:t halusivat kehittää ER:stä tuottavan yrityksen.

BM:t uskoivat, että muuttamalla ER:n laskentajärjestelmiä, ER kehittyi tuottavaksi yritykseksi.

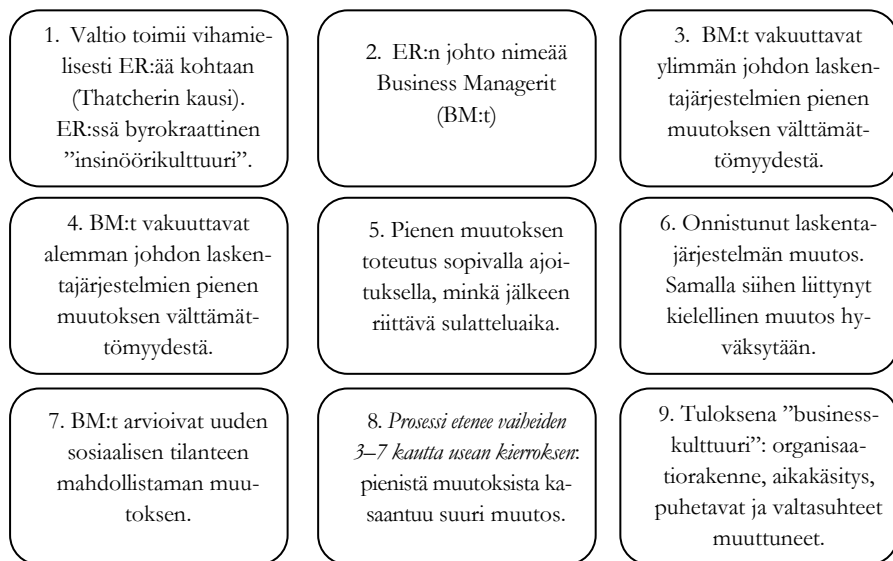
---

BM:t muuttivat ER:n laskentajärjestelmiä.

Dent ei juuri kuvaa business managerien tavoitteiden ja keinoja koskevien uskomusten muodostumista. Tämä selittyy nähdäkseni sillä, että toimijoiden luonnetta eli heidän tavoitteen asettelunsa syytä vastaa heidän ammatillinen toimeksiantonsa tehdä yrityksestä ”tehokas” ja ”uudenaikainen”. Laskentajärjestelmien muokkaamisesta sopivaksi tehokkuuden nostamisen keinoksi tuskin tarvitsee *Accounting, Organizations, and Society* -lehden lukijoille erikseen selittää.

Pidän erityisen kiinnostavana Dentin kuvausta, kuinka business managerien onnistui asteittain viedä uudistuksensa läpi samanlaisina toistuvien vaiheiden kautta. Jokaiselle uudelle idealleen he hakivat ensin Eurorailin ylimmän johdon tuen ja sen jälkeen seuraavan johtoportaan tuen. Seuraavaa uudistusta ei aloitettu ennen kuin edellinen oli osoittautunut myönteiseksi, tuottanut jonkin kielellisen ilmaisun ja saanut laajempaa hyväksyntää. (Dent 1991, 715–723.) Tätä etenemistietä havainnollistaa seuraava kuva:

Kuva 3. Eurorailin kulttuurinmuutosprosessin rakenne.



Vaiheiden (2)–(7) taustalla voimme nähdä business managerien käytännöllisiä päätelyjä, joissa tavoitteena on uudistuksen onnistunut läpivienti ja välttämättömänä keinona ensin ylimmän johdon tuen hankkiminen, sitten seuraavan tason johdon tuen hankkiminen, uudistuksen toteuttaminen sekä odottaminen, että uudistus saa laajemman hyväksynnän. Kuva 3 havainnollistaa, että vaikka prosessin kuvauksessa ei lausuttaisi julki toimijan tai toimijoiden tavoitteita ja keinoja koskevia uskomuksia, nämä käytännöllisen päättelyn premissit saattavat silti olla kuvauksen taustalla. Tämä tarkoittaa, että vaikka kuvauksella ei olisi kielellisen kuvauksen tasolla klassisen tarinan rakennetta, tämä rakenne voidaan silti tunnistaa päätelemällä.

### Loogisen yhteyden argumentti

#### Collingwood historioitsijan tehtävästä

Vaikka tänä päivänä hyväksytään yleisesti näkemys, että käytännöllinen päättely on sekä ymmärtämisen että selittämisen muoto, tarkastelen lopuksi von Wrightin loogisen yhteyden argumenttia, joka näyttää kommentoivan Collingwoodin teoksessaan *The Idea of History* (1986 [1946]) esittämää näkemystä historioitsijan tehtävästä. Collingwood hyväksyy peittävän lain selitysmallin luonnontieteissä erottaessaan histo-

riointsijan ja luonnontieteilijän tehtävät siten, että luonnontieteilijä pyrkii osoittamaan yleisen lain, jonka alaan hänen tutkimansa luonnon tapahtuma sijoittuu. Historioitsijan tehtävää hän kuvaa aristoteelisen termin avulla sanoessaan historioitsijan tavoitteeksi osoittaa tapahtumaan johtava *ajatus*. Hän ei tosin mainitse käytännöllistä päättelyä, mutta 'ajatus' näyttää koskevan toimijan haluja sekä halujen toteuttamistapaa käytännöllisen päättelyn mukaisesti. (Collingwood 1986 [1946], 214, 216.)

Collingwood erottaa teon ulkoisen eli havaittavan ja teon sisäisen puolen toden, että "[t]eko on tapahtuman ulkoisen ja sisäisen puolen ykseys" (Collingwood 1986 [1946], 213). Tutkimusasetelmaltaan tämä vastaa Ylikankaan sekä Rothin ja Mehtan tutkimuksia: lähtökohtana on ulkoisesti havaittava asia tai tapahtuma, tuomarinohjeet lakikirjojen osana tai Michael ampumassa koulun pihalla. Tutkijan tehtävä on selvittää toimijan ajatus eli hänen tavoitteensa ja uskomuksensa. Vasta näin historioitsija tietää mitä tapahtui eli mikä teko on kysymyksessä. Tuomarinohjeiden tutkimuksessa tämä tarkoittaa, että Olaus Petrin toiminta kuvataan esimerkiksi siten, että 'Olaus kritisoi Kustaa Vaasaa kirjoittamalla tuomarinohjeet voitaakseen papiston hyväksynnän'. Michaelin ampumisen riittävä kuvaus Collingwoodille olisi vaikkapa 'Michael haki koulutoverien arvostusta ja kosta koulukiusaamiseen ampumalla oppilaita ja opettajia'. Dentillä 'Business managerit muokkasivat laskentajärjestelmiä kehittääkseen Eurorailista tuottavan yrityksen'.

Collingwoodin katsoo, että teon kuvaus sisältää samalla teon kausaalisen selityksen. Hieman hämmäntävästi hän kuitenkin toteaa, että "[s]en jälkeen kun historioitsija on vahvistanut tosiasiat, ei enää tarvita syitä koskevaa jatkoselvitystä. Kun [historioitsija] tietää mitä tapahtui, hän tietää jo miksi se tapahtui" (Collingwood 1986 [1946], 214). Hänen näkemyksensä sopii yhteen nykyisen käsityksen kanssa, että käytännöllisen päättelyn premissit kuvaavat johtopäätöksensä olevan teon kausaalisen syyn, sillä hän toteaa, että on kysymys syystä erityisessä merkityksessä:

Tapahtuman [toiminnan] syy hänelle [historioitsijalle] tarkoittaa sen henkilön mielessä olevaa ajatusta, jonka ansiosta tapahtuma esiintyi: tämä ei ole jotain muuta kuin kysymyksessä oleva tapahtuma, se on tapahtuman itsensä sisäinen puoli. (Collingwood 1986 [1946], 214–215.)<sup>21</sup>

Kutsun tätä *Collingwoodin teesiksi*, jonka voi muotoilla seuraavasti: teon määrittäminen sisältää toiminnan kausaalisen selityksen käytännöllisen päättelyn muodossa, jossa premissit määrittävät johtopäätöksen kuvaaman teon sen kausaalisisina syytekeinä. Käytännöllinen päättely on siten kokonaisuudessaan teon määrittäminen.

---

<sup>21</sup> Collingwoodin näkemys historian tutkimuksen prosessista vaihtelee teoksen eri osissa. Kysymyksessä olevassa kohdassa hän puhuu kohteen ajatusten uudelleen ajattelusta (Collingwood 1986 [1946], 215). Herodotoksen historian menetelmästä kirjoittaessaan hän painottaa lähdekritiikin merkitystä (Collingwood 1986 [1946], 26).

Collingwoodin teesin sisältöä voi selvittää edelleen William Drayn kritiikin avulla. Dray ei nimittäin hyväksy Collingwoodin kantaa ja havainnollistaa näkemystään tämän esimerkillä Julius Caesarin tulosta sotajoukkoineen Britanniaan vuonna 54 eaa. Kun Collingwoodin mukaan historioitsija tietää mikä teko oli kysymyksessä vasta kun hän tietää Caesarin ajatuksen eli tavoitteen valloittaa Britannia, Drayn mukaan historioitsija voi tunnistaa oliko kysymyksessä hyökkäys, vierailu, sotajoukkojen huviretki tai jokin muu teko tietämättä täsmällisemmin Caesarin tavoitetta. Historioitsijan tehtävä Draylle on selittää, miksi Caesar hyökkäsi Britanniaan vuonna 54 eaa. eli, että Caesar halusi valloittaa Britannian. (Dray 1989, 18–24.)

Nähdäkseni erimielisyys Collingwoodin ja Drayn välillä on lähinnä kielellinen, ei metodologinen. Erimielisyys koskee sitä, kuinka teko tulisi määrittää eli mikä on teon riittävä kuvaus. Kummallekin historioitsijan tehtävänä on toiminnan kausaalisten selitysten antaminen käytännöllisen päättelyn mukaisesti, vaikka kumpikaan ei mainitse käytännöllistä päättelyä. Collingwoodille käytännöllinen päättely kokonaisuudessaan on teon riittävä kuvaus. Draylle riittäviä kuvauksia ovat sellaiset kuin 'Caesar hyökkäsi Britanniaan vuonna 54 eaa.' ja 'Olaus Petri kirjoitti tuomarinohjeet'. Drayn kanta on sikäli oikeutettu, että ilmaisut 'hyökätä' ja 'kirjoittaa' eivät kuvaa pelkästään toiminnan ulkoista puolta kuten Collingwood näyttää oletttavan, sillä jo nämä kuvaukset ilmaisevat tarkoituksellista eli *intentionaalista* toimintaa ja sisältävät toiminnan sisäisen puolen.<sup>22</sup>

### Von Wrightin loogisen yhteyden argumentti

Teoksessaan *Explanation and Understanding* von Wright katsoo käytännöllisen päättelyn olevan toiminnan ymmärtämisen muoto juuri siksi, että se osoittaa toiminnan merkityksen toimijalle itselleen. Näen hänen laajat käytännöllisen päättelyn luonnetta koskevat tarkastelunsa kriittisenä puheenvuorona Collingwoodin teesille, jonka mukaan toiminnan määrittäminen sisältää sen kausaalisen selityksen. Collingwoodin näkemys herättää nimittäin kysymään, kuinka päättelyn premissien kuvaamat halut ja uskomukset voivat olla johtopäätöksessä kuvatun toiminnan kausaalisia syitä, jos käytännöllisen päättelyn premissit ja johtopäätös yhdessä määrittävät mikä teko on kysymyksessä? Humeen ehdon mukaanhan syiden ja seurausten tulee olla käsitteellisesti riippumattomia toisistaan (von Wright 1971, 93).

Von Wright täsmentää ensinnäkin Collingwoodin erottelua teon sisäisen ja ulkoisen ulottuvuuden välillä. Hän kutsuu *käyttäytymiseksi* toimintaa, jolta puuttuu täysin sisäinen ulottuvuus, kuten silloin kun refleksinomaisesti vedät kätesi pois polttavan esineen luota, toinen henkilö nostaa kätesi tai huudat hämmästyksestä. Käyttäytymistä kuvaavat sellaiset ilmaisut kuin 'käteni nousee', 'päästän ääniä', tai

<sup>22</sup> Intentionaalisuudesta ks. von Wright 1971, 108.

'putoan'. *Teolla* von Wright tarkoittaa Collingwoodin tapaan toimintaa, johon liittyy ajatus eli merkitys toimijalle itselleen. Teko on kysymyksessä, kun nostat kätesi tarkoituksella vaikkapa äänestäaksesi kokouksessa tai pyytääsasi puheenvuoroa. Tekoja kuvaavat ilmaisut kuten 'nostan käteni', 'pudottaudun', tai 'argumentoin sen puolesta, että...' (von Wright 1971, 86–91). Collingwoodilla erottelu toiminnan sisäisen ja ulkoisen puolen välillä näyttää jäävän keskeneräiseksi, mihin edellisen alajakson lopussa viittasin.

Rajanveto käyttäytymisen ja teon välillä ei kuitenkaan aina ole selvä, ja jo mainittu esimerkki tukee Collingwoodin näkemystä historioitsijan tehtävästä. Michaelin ammuskelu koulun pihalla osoittautui teoksi, koska sille löytyi käytännöllisen päättelyn premissien mukaisia halu- ja uskomustekijöitä. Se olisi osoittautunut käyttäytymiseksi, mikäli ampumisen syyksi olisi paljastunut mielenhäiriö tai huumeiden käyttö. Tämänkaltaisia neurofysiologisia tekijöitä von Wright pitää ongelmattomasti käyttäytymisen kausaalisisinä syinä (von Wright 1971, 130–131). Toiminnan 'ajatusta' hän sen sijaan ei hyväksy kausaaliseksi syyksi.

Von Wright esittää Hume ehdosta *todistettavuusteeksi* kutsumansa muotoilun. Sen mukaan käytännöllisen päättelyn premissien totuuden osoittaminen edellyttää päättelyn johtopäätöksen totuuden osoittamista, ja käänteisesti johtopäätöksen totuuden osoittaminen edellyttää päättelyn premissien totuuden osoittamista (von Wright 1971, 107ff.).<sup>23</sup> Tietääkseni ei ole kiinnitetty riittävästi huomiota siihen, että hän katsoo todistettavuusteetin pätevän vain seuraavassa edellä esitettyä päättelyä (KP) huomattavasti vahvemmassa muodossa (KP\*) (von Wright 1971, 107):<sup>24</sup>

Tästä hetkestä lähtien A aikoo toteuttaa G:n ajankohtana t.

Tästä hetkestä lähtien A arvioi, että ellei hän tee T viimeistään ajankoh-  
tana t', hän ei voi toteuttaa G:tä ajankohtana t.

Viimeistään silloin kun hän arvioi ajankohdan t' olevan käsillä, A ryhtyy (KP\*)  
tekemään tekoa T, mikäli hän ei unohda ajankohtaa eikä ole estynyt.

Muodossa (KP\*) todistettavuusteesi pätee nähdäkseni siinä mielessä, että mikäli premissit ovat tosia, johtopäätös on tosi käsitteiden 'aikoa', 'toteuttaa', 'ajankohta', 'arvioi', 'unohtaa' ja 'estynyt' merkitysten nojalla (vrt. von Wright 1971, 117). Premissien totuuden osoittaminen edellyttää siten johtopäätöksen totuuden osoittamista. Hume käsitteellisen riippumattomuuden ehdon nojalla premissit eivät siten voi tässä ankarassa muodossa kuvata teon kausaalisia syytekijöitä.

<sup>23</sup> Perusteellinen katsaus keskusteluun on Kusch 2003.

<sup>24</sup> Lisäksi hän toteaa ymmärtämisen edellyttävän toimijan elämänpöiirin (*life-community*) instituutioiden käytäntöjen ja teknologian tuntemusta (von Wright 1971, 114–115).

Käytännöllisen päättelyn ankara muoto (KP\*) ei kuitenkaan ole relevantti kaunokirjallisuudessa tai historian ja yhteiskuntatieteiden tutkimuksissa, kuten edellä annetut esimerkit osoittavat. Kirjailijan tapaan tutkija ei pyri yksityiskohtaisesti osoittamaan tiettyjen aikomusten ja uskomusten säilyneen toimintahetkeen saakka. Kummallekin riittää sen osoittaminen, että tietyt halut ja uskomukset esiintyivät *ennen* teon suorittamista ja ettei ole syytä olettaa motiivien muuttuneen. Päättelyä kuvaa siten sen väljempi muoto (KP), jonka premissien totuus ei tee johtopäätöstä välttämättömäksi käsitteiden 'aikoa', 'toteuttaa', 'ajankohta', 'arvioi', 'unohtaa' tai 'estynyt' merkitysten nojalla. Aina voi ilmaantua esteitä, mikä juuri on otettu huomioon käytännöllisen päättelyn ankarassa muodossa (KP\*).<sup>25</sup> Tämä sopii yhteen sen edellä esitetyn huomion kanssa, että premissit eivät anna riittävää syytä johtopäätöksenä olevalle teolle, vaan kysymyksessä olevissa olosuhteissa välttämättömän syyn. Päättely ei täten ole deduktiivinen eli loogisesti pätevä, vaan pikemminkin todennäköisyyspäättely. Tämä tarkoittaa, ettei meillä ole syytä hyväksyä von Wrightin näkemystä, että premissien todistaminen edellyttäisi johtopäätöksen todistamisen, kuten on tilanne käytännöllisen päättelyn ankaran muodon (KP\*) kohdalla.

Vaikka von Wright ei nähdäkseni onnistukaan osoittamaan, etteivät käytännöllisen päättelyn premissit voi olla johtopäätöksenä olevan teon kausaalisia syitä, hänen ajatuksensa todistamisen kehästä on mielestäni silti osuva sen nojalla, mitä juuri totesin Michaelin ampumistapahtuman kohdalla. Jotta Roth ja Mehta onnistuivat osoittamaan, että Michaelin ammuskelu koulun pihalla oli tarkoituksellinen *teko* eikä mielenhäiriöstä tai huumaaivien aineiden käytöstä johtunut *käyttytyminen*, heidän oli löydettävä sopivia tavoitteita, joita Michaelin voi uskottavasti katsoa tällä teolla pyrkineen toteuttamaan.

Tämä merkitsee, että von Wright on oikeassa sikäli, että todistettavuusteesin toinen puoli toteutuu. Mutta hän ei nähdäkseni onnistu osoittamaan, että myös toinen puoli on pätevä käytännöllisen päättelyn väljässä muodossa (KP). Käytännöllisen päättelyn (KP) johtopäätöksen osoittaminen edellyttää premissien osoittamista, mutta käänteinen ei päde. Looginen yhteys on siis vain yksipuolinen (Dunn 1990). Tämä ei johda Humen ehdon rikkomiseen, sillä Humen ehdon toteutumiseksi on riittävää, että käsitteellinen riippumattomuus on yksipuolinen: premissien määrityksen on oltava käsitteellisesti riippumattomia johtopäätöksen määrityksestä. Näin päädyimme Collingwoodin teesiin: teon määrittäminen sisältää toiminnan kausaalisen selityksen käytännöllisen päättelyn muodossa, jossa premissit määrittävät johtopäätöksen kuvaaman teon sen kausaalisina syytekijöinä.

---

<sup>25</sup> Von Wright ottaa tämän huomioon esimerkissään ennustuksesta, jossa premissit ovat tosia ja teko ei silti seura, sillä henkilö on jollain tavoin estynyt toteuttamasta aikomustaan (von Wright 1971, 116–117). Myös Aristoteles mainitsee kohdassa *EN VII 3* (ks. lainaus yllä, s. 140) toiminnan esteiden mahdollisuuden.

## Lopuksi

Olen tässä kirjoituksessa tarkastellut tarinan rakennetta kaunokirjallisuudessa ja historian sekä yhteiskuntatieteellisessä tutkimuksessa Aristoteleen *Runousoppi*-teoksen pohjalta. Esimerkkeinä olen arvioinut jaksoa Tolstoin romaanista *Ylös-nousemus* sekä erästä Ylikankaan historiantutkimusta ja kahta yhteiskuntatieteellistä tutkimusta. Kaikissa näissä käytännöllisellä päättelyllä on keskeinen asema tarinan juonessa, linkittämässä yhteyksiä eri tapahtumien välille. Olen maininnut kuinka tarkasteluni täydentävät 1900-luvun puolivälin historianfilosofian keskusteluja, joissa ei käsitellä käytännöllistä päättelyä eskplisiittisesti.<sup>26</sup>

Käytännöllinen päättely osoittautuu olevan mukana *kolmessa kausaalisisessa selityksessä*, joissa osoitetaan seurausten välttämättömiä tekijöitä. Tarinassa osoitetaan ensinnäkin, mitkä tekijät kysymyksessä olevissa olosuhteissa tuottavat toimijan tavoitteet ja keinoja koskevat uskomukset, sekä toiseksi, että nämä tavoitteet ja uskomukset johtavat keinojen mukaiseen tekoon, ja kolmanneksi, minkälaisia seurauksia tällä teolla on. Mikäli ymmärtäminen tulkitaan toimijan motiiveja koskevaksi, tarinassa voi sanoa olevan kaksi ymmärtämisen muotoa. Ensimmäinen, kausaalinen selitys tekee ymmärrettäväksi toimijan motiivien muodostumisen, ja käytännöllinen päättely tekee ymmärrettäväksi, mitä teko toimijalle itselleen merkitsee.

Lisäksi olen tarkastellut kriittisesti von Wrightin todennettavuusteoksiksi nimeämää argumenttia hänen teoksessaan *Explanation and Understanding*, jossa hän pyrkii osoittamaan, että käytännöllinen päättely on ymmärtämisen, mutta ei kausaalisen selittämisen muoto. Esittelin aluksi Collingwoodin näkemyksen historioitsijan tehtävästä, jonka mukaan teon määrittäminen edellyttää toimijan ajatusten tunnistamista. Koska 'ajatus' Collingwoodille näyttää tarkoittavan käytännöllisen päättelyn premissien kuvaamia haluja ja uskomuksia, muotoilin Collingwoodin teesiksi kutsumani kannan, jonka mukaan käytännöllisen päättelyn premissit määrittävät johdopäätöksensä olevaa tekoa sen kausaalisisina syinä. Käsitäkseni mukaan von Wright täsmentää ja kritisoi tätä näkemystä erottamalla selvemmin teon käyttäytymisestä ja pyrkimällä osoittamaan, etteivät käytännöllisen päättelyn premissit voi olla teon kausaalisisia syitä. Arviossani päädyin siihen, ettei von Wright onnistu osoittamaan, etteivät teon taustalla olevat halut ja uskomukset ole teon kausaalisisia syitä. Collingwoodin teesi jää siten voimaan. Tämä tarkoittaa, ettei von Wright onnistunut kumoamaan klassista aristoteelista tarinan rakennetta, jossa juoni rakentuu kolmen esittelemäni kausaalisuhteen varaan.

*Aalto-yliopiston kauppa korkeakoulu*

---

<sup>26</sup> Vrt. Dray 1971.



## Kirjallisuus

- Aristoteles (1989), *Nikomakhoksen etiikka*, *Teokset VII*, Simo Knuuttila (suom.), Gaudeamus, Helsinki. = EN
- (1997a), *Retoriikka*, Paavo Hohti & Päivi Myllykoski (suom.), teoksessa Aristoteles, *Retoriikka ja Runousoppi*, *Teokset IX*, Gaudeamus, Helsinki. = *Rhet.*
- (1997b), *Runousoppi*, Paavo Hohti (suom.), teoksessa Aristoteles, *Retoriikka ja Runousoppi*, *Teokset IX*, Gaudeamus, Helsinki. = *Poet.*
- Charles, David (1984), *Aristotle's Philosophy of Action*, Duckworth, London.
- Collingwood, Robin G. (1986), *The Idea of History* (1946), Oxford University Press, Oxford.
- Danto, Arthur C. (1965), *Analytical Philosophy of History*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Davidson, Donald (1963), "Actions, Reasons, and Causes", *Journal of Philosophy* 60, 685–700.
- Dent, Jeremy (1991), "Accounting and Organizational Cultures: A Field Study of the Emergence of a New Organisational Reality", *Accounting, Organizations and Society* 16, 693–703.
- Dray, William H. (1971), "On the Nature and Role of Narrative in Historiography", *History and Theory* 10, 153–171.
- (1989), *On History and Philosophers of History (Philosophy of History & Culture Vol. 2)*, E.J. Brill, Leiden.
- Dunn, J. Michael (1990), "Relevant Predication and the Frame Problem", teoksessa H. E. Kyburg, Jr., R. P. Loui & G. N. Carlson (toim.), *Knowledge Representation and Defeasible Reasoning*, Kluwer, Dordrecht, 89–95.
- Freeland, Cynthia A. (1992), "Plot Imitates Action: Aesthetic Evaluation and Moral Realism in Aristotle's *Poetics*", teoksessa Amélie Oksenberg Rorty (toim.), *Essays on Aristotle's Poetics*, Princeton University Press, Princeton, 111–132.
- Gadamer, Hans-Georg (2004), "Ymmärtämisen kehästä" (1959), teoksessa Hans-Georg Gadamer, *Hermenetiikka. Ymmärtäminen tieteissä ja filosofiassa*, Ismo Nikander (suom. & toim.), Vastapaino, Tampere, 29–39.
- Gallie, W. B. (2000), *Philosophy and the Historical Understanding* (1964), Schocken Books, New York.
- Halliwel, Stephen (1998), *Aristotle's Poetics*, University of Chicago Press, Chicago.
- Ikonen, Teemu (2001), "Tarina ja juoni", teoksessa Outi Alanko-Kahiluoto ja Tiina Käkelä-Puumala (toim.), *Kirjallisuudentutkimuksen peruskäsitteitä*, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki, 184–206.
- Kakkuri-Knuuttila, Marja-Liisa (1992), *PAM Pienten askelten selitysmalli yhteiskuntatieteessä*, Helsingin kaupakorkeakoulun julkaisuja D-166, Helsinki.

- (2006), ”Kausaalisuhteet ja selittäminen tulkitsevassa tutkimuksessa”, teoksessa Kristina Rolin, Marja-Liisa Kakkuri-Knuutila & Elina Henttonen (toim.), *Soveltava yhteiskuntatiede ja filosofia*, Gaudeamus, Helsinki, 54–87.
- Kakkuri-Knuutila, Marja-Liisa, Kari Lukka & Jaakko Kuorikoski (2008), ”Straddling between Paradigms: A Naturalistic Philosophical Case Study on Interpretive Research in Management Accounting”, *Accounting, Organizations, and Society* 33, 267–291.
- Kalela, Jorma (2009), ”Miksi ei pidä ajatella että historiantutkija tuottaa kertomuksia?”, teoksessa Samuli Hägg, Markku Lehtimäki & Liisa Steinby (toim.), *Näkökulmia kertomuksen tutkimiseen*, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki, 294–313.
- Kuorikoski, Jaakko (2006), ”Syyt ja vaikutukset kvantitatiivisessa liiketaloustieteellisessä tutkimuksessa”, teoksessa Kristina Rolin, Marja-Liisa Kakkuri-Knuutila & Elina Henttonen (toim.), *Soveltava yhteiskuntatiede ja filosofia*, Gaudeamus, Helsinki, 88–110.
- Kusch, Martin (2003), ”Explanation and Understanding: the Debate over von Wright’s Philosophy of Action Revisited”, teoksessa Leila Haaparanta & Ilkka Niiniluoto (toim.), *Analytic Philosophy in Finland (Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities 80)*, Rodopi, Amsterdam, 327–353.
- Lammenranta, Markus (1993), *Tietoteoria*, Gaudeamus, Tampere.
- Niiniluoto, Ilkka (1983), *Tieteellinen päättely ja selittäminen*, Otava, Helsinki.
- Rikama, Juha (1978), *Kirjallisuustieto*, WSOY, Helsinki.
- Roth, Wendy D. & Jal D. Mehta (2002), ”The Rashomon Effect: Combining Positivist and Interpretivist Approaches in the Analysis of Contested Events”, *Sociological Methods and Research* 31, 131–173.
- Stoutland, Fred (2002), *The Belief-Desire Model of Reasons for Action*, Uppsala Prints and Preprints in Philosophy, Uppsala.
- Tolstoi, Leo (2008), *Ylösnousemus* (1989), Lea Pyykkö (suom.), Karisto, Hämeenlinna.
- von Wright, Georg Henrik (1971), *Explanation and Understanding*, Routledge & Kegan Paul, London.
- White, Morton (1965), *Foundations of Historical Knowledge*, Harper and Row, New York.
- Witt, Charlotte (2003), *The Ways of Being: Potentiality and Actuality in Aristotle’s Metaphysics*, Cornell University Press, Ithaca.
- Ylikangas, Heikki (1988), ”Tuomari Olaus Petrin Vaa’assa”, teoksessa Heikki Ylikangas, *Valta ja väkivalta keski- ja uudenajan taitteen Suomessa*, WSOY, Porvoo, 7–77.

## MERKITYS JA YMMÄRTÄMINEN

Ilkka Niiniluoto

### Johdanto

**K**aikki tieteet pyrkivät lisäämään tietoa ja ymmärrystä maailmasta ja sen ilmiöistä. Luonnontutkimuksessa tieteellinen ymmärrys perustuu teorioiden avulla annettuihin havaintojen selityksiin. Sen sijaan ihmistä ja kulttuuria tutkivissa hermeneuttisissa tulkintatieteissä ensisijaisina kohteina ovat merkkeinä toimivien sanojen ja tekojen merkitykset. Tällöin – semiotiikan ja kommunikaatioteorian mukaisesti – ymmärtäminen on erilaisten ilmausten merkityksen tai informaatiotilanteen tuntemista.

### Tieteellinen ymmärrys ja selittäminen

Tiedeyhteisön harjoittama tutkimus tuottaa uutta perusteltua tietoa maailman ilmiöistä, tosiasioista, tapahtumista ja säännönmukaisuuksista. Tiede ei kuitenkaan vain kuvaile maailmaa väitelauseiden avulla, vaan myös selittää sitä. Kuten jo Aristoteles oivalsi, on eri asia tietää *miksi* ruoho on vihreää kuin tietää *että* ruoho on vihreää. Jälkimmäinen tosiseikka voidaan vahvistaa havainnon ja induktion avulla, kun taas edellinen vaatii perustelukseen ruohon vihreyden syyn ilmaisevan tieteellisen syllogismin.<sup>1</sup> Nykyinen tieteenfilosofia kutsuu miksi-kysymyksiin vastaamista *selittämiseksi* (*explanation*).

Carl G. Hempel (1965) määritteli peittävän lain mallissaan kaksipaikkaisen relaation ”E selittää Q:n”, missä *explanandum* Q on jonkin tunnetun ilmiön kuvaus ja *explanans* E sisältää luonnonlakeja ja alkuehtoja. Kun Q on deduktiivisesti tai induktiivisesti johdettavissa E:stä, selitys E antaa vastauksen kysymykseen ”miksi

---

<sup>1</sup> Ks. Aristoteles 1994.

Q??. Ymmärryksen käsitteen Hempel liitti nelipaikkaiseen pragmaattiseen relaatioon ”X selittää Y:lle Q:n E:n avulla”, jossa X ja Y ovat henkilöitä. Onnistunut selitys antaa Y:lle ymmärrystä (*understanding*) miksi Q, mutta tällainen ymmärrys riippuu Y:n uskomuksista, älykkyydestä, standardeista ynnä muista tilannekohtaisista ehdoista.

Hempel ei huomannut, että peittävän lain mallin voi luontevasti tulkita pragmaattisen selityskäsitteen erikoistapaukseksi, jossa kysyjänä X ja auditoriona Y on tiedeyhteisö.<sup>2</sup> Ilmiö Q on tieteellisesti tunnettavissa ja ymmärrettävissä, jos tiedeyhteisö osaa vastata Q:ta koskeviin WH-kysymyksiin (mitä, missä, milloin,...) ja miksi-kysymyksiin (miksi, kuinka mahdollista). Samansuuntaisia huomiota, joissa otetaan huomioon selittämisen konteksti ja kohde sekä tutkimuksen päämäärät, esitetään tuoreessa teoksessa de Regt, Leonelli ja Eigner (2009). Vaikka peittävän lain mallilla on omat täsmennystä vaativat ongelmansa, sen perusidea kuitenkin soveltuu selityksiin, jotka nojautuvat testattavissa oleviin teoreettisiin lakeihin. Tyypillisiä esimerkkejä löytyy tähtitieteestä (planeettojen kiertoliike), fysiikasta (sähkö), kemiasta (palaminen) ja biologiasta (perinnöllisyys).

### *Tulkintatieteet ja merkitys*

Francis Baconin mukaan luonnon tutkiminen on luonnon ”tulkintaa” (*interpretation*). Galileo Galilein mukaan ”luonnon kirja” on kirjoitettu matemaattisin tai geometrisin kirjaimin. Ajatus luonnon tulkitsemisesta sopii hyvin yhteen sen kanssa, että – vastoin naiivin empirismin käsityksiä – kaikessa arkisessakin havainnossa on mukana tulkitseva käsitteellinen aines.<sup>3</sup> Myös nykyisen tieteellisen realismin mukaan luonnon tieteellinen ymmärtäminen edellyttää havaintojen tulkintaa hypoteettisten teorioiden valossa, sillä havaittava ilmiö selitetään sen takana olevien teoreettisten entiteettien ja mekanismien lainomaisena ilmentymänä.<sup>4</sup> Tällaisessa tulkinnassa ovat kyseessä Charles S. Peircen semiotiikan indeksikaaliset merkit eli indeksit, joiden perustana tulkitusjälle ovat kausaalisuhteet.<sup>5</sup> Esimerkiksi savu on tulen merkki, ja vastaavasti havaittava jälki sumukammiossa on elektronin merkki.

Metafora luonnon kirjasta ja sen tulkitsevasta lukemisesta ontuu kuitenkin siinä suhteessa, että luonnonilmiöillä ei ole mitään niille ennalta asetettua merkitystä (*meaning*), jota voisi verrata kirjan kirjainten, sanojen ja kuvien merkitykseen niiden kirjoittajan omassa ajassa ja kulttuurissa.<sup>6</sup> Luonnontieteiden tutkimuskohteet ovat olemassa ihmisestä riippumatta, eikä niillä ole kohteen itse asettamia merkityksiä.

<sup>2</sup> Ks. Niiniluoto 1983, 270–271.

<sup>3</sup> Ks. Kaila 1960.

<sup>4</sup> Ks. Niiniluoto 1999.

<sup>5</sup> Ks. Peirce 2001.

<sup>6</sup> Vrt. Heinämaa 1994.

Elektroneilla ja magneettikentillä ei ole aikomuksia ja tarkoituksia. Tältä osin ihmistä ja ihmisen luomia kulttuuriobjekteja tutkivat tulkintatieteet ovat erilaisessa asemassa, sillä niissä esiintyy merkityksiä kahdella tasolla: tutkijan käyttämässä käsittejärjestelmässä ja itse kohteessa.

*Tulkinnalla* voimme yleisesti tarkoittaa vastaamista merkityskysymyksiin ”mitä z tarkoittaa?” tai ”mikä on z:n merkitys?”. Tulkinnan avulla *ymmärrämme* z:n. Kohteen merkitys on eri asia kuin sen totuudellisuus. Esimerkiksi historian tutkijan on kyettävä tulkitsemaan dokumenttien sisältöä, minkä jälkeen sisäisen lähdekritiikin kautta voidaan arvioida, onko kyseinen sisältö luotettavaa ja totuudenmukaista.

Jo Aristoteles kirjoitti tulkinnasta teoksen *Peri hermenias (De interpretatione)*.<sup>7</sup> Uuden ajan teologiassa ja filologiassa kehitettiin tulkintaoppia eli hermeneutiikkaa, jota sovellettiin mm. Raamatun, vanhojen tekstien, runouden ja lain tulkintaan. Tälle pohjalle rakennettiin 1800-luvulla ihmistä tutkivien ”hengentieteiden” ymmärtävää menetelmää (mm. Friedrich Schleiermacher ja Wilhelm Dilthey), jossa ymmärtämisen (saks. *Verstehen*) ajateltiin edellyttävän eläytymistä (saks. *Einfühlung*) kohteena olevaan elämään ja sen ilmauksiin. Ymmärtämisen nähtiin etenevän ”hermeneuttisessa kehässä” kokonaisuuden ja sen osien välillä. 1900-luvulla Martin Heideggerin hermeneutiikassa ymmärtäminen on inhimilliseen olemassaoloon kuuluva prosessi, kun taas Hans-Georg Gadamer ja Karl-Otto Apel ovat kehittäneet dialogiin ja itseymmärryksen kasvuun liittyvää tulkintametodia. Myöhäisen Wittgensteinin osaltaan innoittamassa analyyttisessä hermeneutiikassa on korostettu ihmisen tekojen ymmärtämistä, joka on sidoksissa tekijän itse käyttämiin käsitteisiin (Peter Winch) tai hänen aikomuksiinsa ja uskomuksiinsa (G. H. von Wright).<sup>8</sup>

Ymmärtämiseen on usein liitetty ajatus myönteisestä ymmärtäväisyydestä, johon liittyy moraalinen hyväksyminen. Kun jotain henkilöä ymmärretään, hänen käyttäytymistään pidetään johdonmukaisena seurauksena tilanteesta, taipumuksista, motiiveista ja uskomuksista. Tällainen asettuminen kohteen asemaan voi tukea suvaitsevaisia asenteita, mutta se ei kuitenkaan välttämättä merkitse tarkastelun kohteen ratkaisujen ja valintojen moraalista hyväksymistä – ainakaan mikäli tutkija ja tutkittava voidaan metodisesti erottaa toisistaan.

Tulkintaa ja ymmärtämistä koskevassa keskustelussa on usein asetettu vastakkain ”positivismi ja hermeneutiikka”: luonnontieteille tyypillisen objektiivisen tietokäsityksen pohjalta erityisesti eläytyvää ymmärtämistä on pidetty tieteen menetelmän kannalta liian subjektiivisena ja jopa mielivaltaisena. Nähdäkseni tässä debatisa on hyödyllistä erottaa neljä erilaista merkityksen tyyppiä.<sup>9</sup> Ensinnäkin tutkija voi olla kiinnostunut rekonstruoimaan kohteen historiallisesti *alkuperäisen merkityksen* eli

<sup>7</sup> Ks. Aristoteles 1994.

<sup>8</sup> Ks. Kusch 1986.

<sup>9</sup> Ks. Niiniluoto 1983, 172–173.

tekijän tai tekijöiden aikoman ja antaman sisällön. Toiseksi kohteella voi olla tekijälle tuntematon *päilevä merkitys*, joka esimerkiksi kumpuaa alitajuisista toiveista tai aikakauden kulttuurin suhteista ja käytännöistä. Kolmanneksi kulttuuriobjektilla tai sosiaalisella tapahtumalla on sen rakennetta ja sisäisiä suhteita koskeva *sisäinen merkitys*. Neljänneksi *tulkitsijan merkitys* avaa kohteen vaikuttavuutta tulkitsijan omalle ajalle ja yhteisölle. Kolmen ensiksi mainitun merkityksen tyyppin yhteydessä tulkinnalla on tulkitsijasta riippumattomat totuusehdot, jolloin myös tutkimuksen subjekti ja objekti voidaan erottaa toisistaan.

On myös hyödyllistä erottaa toisistaan tulkintojen keksiminen ja tulkintahypoteesien testaaminen käytettävissä olevan aineiston avulla. Eläytymisellä saattaa olla heuristinen arvo edellisessä vaiheessa, kun taas jälkimmäinen vaihe noudattaa luonnontieteistä tuttua hypoteesin menetelmään liittyvää päättelyä. Yhteydet luonnontieteiden metodiin tulevat esiin myös, jos tekojen taustalla olevia uskomuksia ja aikomuksia voidaan käsitellä toiminnan probabilistisina syinä.<sup>10</sup>

### *Kommunikaatio ja informaatio*

Merkityksen ja ymmärtämisen käsitteitä on valaisevaa käsitellä vielä kielellisen *kommunikaation* yhteydessä.<sup>11</sup> Tässä tilanteessa osapuolet X ja Y ovat dialogissa, vuorovaikutuksessa, jossa he jakavat ja välittävät toisilleen informaatiota. Perusvälineenä ovat luonnollisen kielen (esimerkiksi suomen) lauseet, joissa esiintyy symboleja eli kieliyhteisön toiminnoissa ja käytännöissä eksplisiittisesti tai implisiittisesti vahvistettuihin sosiaaliisiin sopimuksiin perustuvia merkkejä. Peircen semiotiikassa kielen alaa laajennetaan sanojen ja lauseiden verbaalisesta viestinnästä myös muihin esittäviin merkkeihin, joita voivat olla tautien oireet, eleet, ilmeet, signaalit ja kuvat. Kommunikatiivisissa akteissa eli kielellisissä teoissa (Searle 1969) käytettävät kielelliset ilmaukset voivat olla väitteiden lisäksi käskyjä, pyyntöjä ja kysymyksiä. Ilmaus on *mielekäs (meaningful)*, jos sillä on merkitys.

Kommunikaation perustilanteessa X kertoo Y:lle että H, missä H on väitelause. Tämän kielellisen aktin tarkoituksena on, että Y tietää että H. Jos X kertoo myös H:n perusteista, tavoitteena on, että Y tietää miksi H. Aktin onnistumisen edellytyksenä on, että Y ymmärtää viestin H samalla tavalla kuin X eli Y tuntee X:n viestille H tarkoittaman merkityksen.

Kommunikatiivista merkitystä voidaan analysoida *informaation* käsitteen avulla.<sup>12</sup> Fysikaalinen informaatio on aineen järjestystä. Syntaktisella informaatiolla tarkoitetaan käänteislukua viestin esiintymistiheydelle viestintäkanavassa. Nämä kybernetii-

<sup>10</sup> Ks. Niiniluoto 1983, 306.

<sup>11</sup> Ks. Lundsten, Siitonen & Österman 2001.

<sup>12</sup> Ks. Niiniluoto 1989; 2001.

kan (Norbert Wiener) ja tilastollisen informaatioteorian (Claude Shannon) käsitteet ovat sellaisinaan riittämättömiä, kun tarkastellaan ihmisten välistä kommunikaatiota siihen liittyviä merkityksiä huomioonottaen.

Rudolf Carnapin, Yehoshua Bar-Hillelin ja Jaakko Hintikan kehittämä semanttinen informaatio on määritelmän mukaan sama kuin lauseen poissulkemien asiantilojen joukko. Väitelauseen H informaatiosisällön tunteminen edellyttää siten tietoa H:n totuusehdoista eli siitä, missä asiantiloissa lause on tosi ja missä epätosi. Semanttisen informaatiosisällön määrää on mitattu kaavalla  $1 - P(H)$ , jossa P on kielien lauseille määritelty todennäköisyys. Pragmaattisella informaatiolla voidaan tarkoittaa väitelauseen H informaatiosisältöä suhteessa vastaanottajan Y aikaisempiin uskomuksiin tai tietoihin, mutta usein sillä viitataan lauseen H tärkeyteen (*significance*) Y:n elämän kannalta. Jälkimmäinen käsite on lähellä edellä mainittua tulkitsijan merkitystä.

Nuoren Wittgensteinin, Alfred Tarskin, Carnapin ja Donald Davidsonin innoittaman realistisen *totuusehtosemantiikan* mukaan seuraavat ehdot ovat yhtäpitäviä

- (1) Y ymmärtää väitelauseen H
  - = Y tuntee lauseen H merkityksen
  - = Y tietää lauseen H totuusehdot
  - = Y tuntee lauseen H informaatiosisällön.

Vaikka realismi antaakin hyvän lähtökohdan ymmärtämisen ymmärtämiselle, sen kehittyä vaatii jatkotyötä monessa suunnassa. Carnapilainen informaatioteoria olettaa, että loogisesti ekvivalenteilla lauseilla on sama informaatiosisältö, mikä edellyttää loogisesti kaikkietävän henkilön. Analyysiä on ulotettava tavallisten indikatiivisten väitelauseiden lisäksi lauseisiin, jotka sisältävät indeksikaalisia ilmauksia (kuten 'tässä' ja 'nyt'), intensionaalisia operaattoreita (kuten 'mahdollisesti', 'välttämättä', 'pitää' ja 'saa'), kysymyksiä ja käskyjä. Filosofisena välineenä tässä tehtävässä voi olla mahdollisten maailmojen semantiikka, jota on sovellettu myös metaforien ja kuvaannollisten ilmausten käsittelyyn.<sup>13</sup> Oman ongelmansa muodostavat epätäsmällisiä termejä sisältävät hämärät eli obskuurit lauseet.<sup>14</sup> Kommunikaatiossa väärinymmärryksiä aiheuttaa se, että ihmiset käyttävät samoja sanoja erilaisilla tavoilla: ihmisillä on "yhteisen ajatusmaailman harha",<sup>15</sup> vaikka tosiasia dialogin osanottajat usein liittävät samoihin termeihin erilaisia presuppositioita tai merkityspostulaatteja. Vastaavia ongelmia syntyy tilanteissa, joissa kommunikaatio edellyttää

---

<sup>13</sup> Ks. Hintikka 1982.

<sup>14</sup> Ks. Mehtonen 2002.

<sup>15</sup> Ks. Mustajoki 2011.

käännöksiä kielten välillä. Kulttuurienvälinen kommunikaatio onkin nykyisin oma akateeminen oppialansa.

Realismin vaihtoehdona on myöhäisen Wittgensteinin teesi merkityksestä käytönä (”meaning as use”), minkä pohjalta Wilfrid Sellars on kehitellyt *päättelyroolisemanttiikkaa*, jossa sanan merkityksen perustana on sen käyttö päättelyssä. Sellars hyväksyy myös materiaaliset päättelysäännöt (esim. oletuksesta ’tämä on pallo’ saa päätellä ’tämä on pyöreä’). Tarskin semanttinen analyysi loogisesta seuraussuhteesta osoittaa, että totuusehtojen nojalla voidaan perustella loogisesti pätevän päättelyn säännöt. Robert Brandom (1994) on rohkeasti argumentoinut, että kääntäen päättelyrooleista lähtien voidaan edetä totuusehtoihin. Vaikka näin olisikin, Brandomilla ovat haasteina ainakin samat yllä mainitut lisäongelmat kuin realistilla – kuten looginen kaikkitietävyys, oletettujen sääntöjen kontekstisidonnaisuus ja intensionaaliset ilmaukset.

Toinen realismin vaihtoehto on Michael Dummetin (1978) *semanttinen antirealismi*, jonka innoittajana on intuitionismi matematiikan filosofiassa. Dummettin huolena on, että totuusehtosemanttiikka johtaa pitämään mielekkäinä myös ratkeamattomia lauseita, joiden totuusarvon selville saamiseksi meillä ole mitään tehokasta menetelmää. Hän määrittelee uudelleen totuuden väitettävyytenä (*assertability*), jolloin realistin analyysi (1) korvataan ehdoilla

- (2)     Y ymmärtää väitelauseen H  
        = Y tuntee väitteen H merkityksen  
        = Y tietää väitteen H väitettävyyshdot.

Vastaväitteenä teesille (2) voi mainita matemaattiset lauseet, jotka voimme hyvin ymmärtää, vaikka emme tunne tai ymmärrä niiden monimutkaisia todistuksia. Esimerkiksi Fermat’n suuren teoreeman mukaan yhtälöllä  $x^n + y^n = z^n$  ei ole luonnollisten lukujen joukossa ratkaisuja  $x$ ,  $y$  ja  $z$ , kun  $n > 2$ . (Tapauksessa  $n = 2$  ratkaisut tunnetaan Pythagoraan lauseesta.) Fermat väitti löytäneensä todistuksen tälle väitteelle 1637, mutta vuosisatojen turhien yritysten jälkeen aukottoman todistuksen löysi Andrew Wyles vasta 1994. Wylesilla onkin todella syvällistä ymmärrystä tästä teoreemasta, mutta silti kyseisen väitteen sisällön voi ymmärtää kuka tahansa koulumatematiikan suorittanut harrastelijakin.

Dummettin ongelmaksi muodostuvat myös tosiseikkoja koskevien faktuaalisten lauseiden väitettävyyden arvioimisessa tarvittavat verifikaation ja konfirmaation käsitteet, jotka eivät ole sen helpommin filosofisesti analysoitavissa kuin realistinen totuuden käsite.<sup>16</sup> Kaiken kaikkiaan Dummettin semanttinen antirealismi vaikuttaa hätävarjeluun lioittelulta skeptisismien haasteen suhteen (Niiniluoto 1999): ei ole

---

<sup>16</sup> Vrt. Niiniluoto 1983.



aihetta pelätä sitä, että ymmärrettyjen lauseiden piiri on aina - jopa tutkimusta koskevien ideaalisten ehtojen vallitessa – laajempi kuin todeksi tunnettujen lauseiden joukko.

Helsingin yliopisto

### Kirjallisuus

- Aristoteles (1994), *Kategoriat, Tulkinnasta, Ensimmäinen analytiikka, Toinen analytiikka*, Gaudeamus, Helsinki.
- Brandom, Robert (1994), *Making it Explicit*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Dummett, Michael (1978), *Truth and Other Enigmas*, Duckworth, London.
- Heinämaa, Sara (toim.) (1994), *Merkitys*, Tampereen yliopiston filosofian julkaisusarja, Tampere.
- Hempel, Carl G. (1975), *Aspects of Scientific Explanation*, The Free Press, New York.
- Hintikka, Jaakko (1982), *Kieli ja mieli*, Otava, Helsinki.
- Kaila, Eino (1960), ”Arkikokemuksen perseptuaalinen ja konseptuaalinen aines”, *Ajatus* 23, 50–115.
- Kusch, Martin (1986), *Ymmärtämisen baaste*, Pohjoinen, Oulu.
- Lundsten, Lars, Arto Siitonen & Berndt Österman (toim.) (2001), *Communication and Intelligibility*, Acta Philosophica Fennica 69, Suomen Filosofinen Yhdistys, Helsinki.
- Mehtonen, Päivi (toim.) (2002), *Kielen ja kirjallisuuden hämärää*, Tampere University Press, Tampere.
- Mustajoki, Arto (2011), ”Väärinymmärrysten anatomiaa”, *Tieteessä tapahtuu* 29 (2), 3–10.
- Niiniluoto, Ilkka (1983), *Tieteellinen päättely ja selittäminen*, Otava, Helsinki.
- (1989), *Informaatio, tieto ja yhteiskunta*, Valtion painatuskeskus, Helsinki.
- (1999), *Critical Scientific Realism*, Oxford University Press, Oxford.
- (2001), ”Information, Meaning, and Understanding”, teoksessa Lundsten, Siitonen & Österman (toim.), 43–54.
- Peirce, C. S. (2001), *Johdatus tieteen logiikkaan ja muita kirjoituksia*, Markus Lång (suom.), Vastapaino, Tampere.
- de Regt, Henk, Sabina Leonelli & Kai Eigner (toim.) (2009), *Scientific Understanding: Philosophical Perspectives*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh.
- Searle, John (1969), *Speech Acts*, Cambridge University Press, Cambridge.

## SELITTÄMINEN JA YMMÄRTÄMINEN. NYT.

Panu Raatikainen

Georg Henrik von Wrightin teos *Explanation and Understanding* (1971) on ”analyttisen hermeneutiikan” klassikko ja epäilemättä yksi kaikkien aikojen tunnetuimpia suomalaisen filosofian tuotoksia. Se keskittyy perinteiseen ihmistieteiden ja luonnontieteiden ykseyden tai erilaisuuden sekä metodologisen monismin (tai ”naturalismin” – sanan yhdessä merkityksessä) problematiikkaan.<sup>1</sup> Von Wright puolustaa ihmistieteiden erityislaatuisuutta nojaten perinteiseen selittämisen ja ymmärtämisen vastakkainasetteluun, mutta lisää keskusteluun myös omaperäisiä aineksia.

Von Wright asettaa teoksessaan vastakkain kaksi tieteenfilosofian perinnettä, *Galilein perinteen* ja *Aristoteleen perinteen*, sekä näihin liittyvät kaksi erilaista selittämisen tapaa, mekanistis-kausaalisen sekä teleologisen tai finalistisen selittämisen. Edelleen von Wright tulkitsee kausaalisen selittämisen koostuvan yksittäistapausten alistamisesta yleisten lakien alaisuuteen (”peittävän lain malli”). Finalistiset selitykset taas nojaavat intentioihin, päämääriin tai tarkoituksiin. Edellinen selitystapa luonnehtii von Wrightin mukaan luonnontieteitä, kun taas jälkimmäinen on olemuksellista ihmistieteille.

Von Wright esittää, että inhimillistä toimintaa ei voida selittää kausaalisesti peittävän lain mallin mukaisesti, vaan se on ymmärrettävä intentionaalisenä. Intentionaalisen ymmärtämisen malliksi hän esittää sen sijaan ”praktista syllogismia”, joka asettaa toiminnan eräänlaiseen ”loogiseen yhteyteen” uskomusten ja toiveiden kanssa. Tähän perustuva von Wrightin puolustama niin kutsuttu ”loogisen yhteyden argumentti” (myös esim. Melden 1961) pyrkii sekin osoittamaan, että ihmistieteille ominainen intentionaalinen ymmärtäminen on laadullisesti erilaista kuin kausaalinen selittäminen: määritelmän mukaan ”humelaisessa” kausaalisuhteessa syy ja

---

<sup>1</sup> Ks. myös Raatikainen 2004.

vaikutus ovat toisistaan käsitteellisesti riippumattomia, kun taas käytännössä syllogismissa teko on – näin argumentti pyrkii osoittamaan – vahvassa käsitteellisessä riippuvuussuhteessa relevantteihin uskomuksiin ja toiveisiin.

Von Wright siis olettaa perinteiseen tapaan, että luonnontieteellistä kausaalista selittämistä luonnehtii osuvasti peittävän lain malli eli selittämisen subsumptiot teoria (tunnetaan myös nimellä ”deduktiivis-nomologinen malli”, tai tunnetuimman edustajansa mukaan ”Hempelin malli”).<sup>2</sup> Sen mukaan yksittäinen ilmiö selitetään ”upotamalla” se yleisiin lakeihin:

$L_1, \dots, L_n$	(lait)
$C_1, \dots, C_m$	(alkuehdot)
$E$	(selitettävä tapahtuma)

Hempelin mukaan tieteelliset selitykset ovatkin aina nomologisia, toisin sanoen niissä käytetään aina ainakin yhtä lakia.

Yhtäältä von Wright siis sitoo tieteellisen selittämisen – ainakin luonnontieteessä – peittävän lain malliin, ja sitä kautta implisiittisesti kausaation säännönmukaisuusteoriaan. Toisaalta von Wright myös puolustaa teoksessaan (kuten aiemmin Collingwood 1940 ja Gasking 1955) erityistä *manipulatiivista kausaation teoriaa*; ts. hän analysoi kausaatiota manipuloitavuuden käsitteen avulla: ”p on syyssuhteessa q:hun, ja q on vaikutussuhteessa p:hen, jos ja vain jos tekemällä p:n voisimme aiheuttaa q:n, ja estämällä p:n voisimme poistaa q:n tai estää sen toteutumisen.” Herääkin kysymys, eikö von Wright nähnyt kunnolla näiden kahden teorian erillisyyttä. Joka tapauksessa tämä muodostaa von Wrightin esitykseen jonkinlaisen jännitteen (josta lisää myöhemmin).

Oli miten oli, von Wright asettaa peittävän lain mallin vaihtoehdoksi ihmistieteissä ”praktisen syllogismin” – kuten hän sitä kutsuu. Se on päätelmä, jonka muoto on seuraava:

Praktinen syllogismi (PS):

X aikoo saada nyt E:n toteutumaan  
X ajattelee, että ellei hän tee A:ta nyt, hän ei saavuta E:ta  
 Siis X ryhtyy tekemään A:ta, ellei häntä estetä

Von Wrightin mukaan praktinen syllogismi antaa ihmistieteille ”itsenäisen selitysmallin, joka on selvä vaihtoehto [...] peittävän lain mallille. Yleisesti sanoen, se mitä subsumptiot teoreettinen malli on kausaalisille selityksille ja selitykselle luonnontie-

<sup>2</sup> Ks. esim. Niiniluoto 1983, IV, 2.2.

teessä, käytännöllinen syllogismi on teleologisille selityksille ja selityksille historiassa ja yhteiskuntatieteissä” (von Wright 1971, 27).

### *Loogisen yhteyden argumentti*

Von Wright kieltää, että intentio (siis esim. X:n aikomus saada nyt E toteutumaan) voisi olla teon syy; toisin sanoen niiden välinen suhde ei ole hänen mukaansa kausaalinen. Hän huomauttaa ensiksikin, että Humesta alkaen filosofit ovat erottaneet toisistaan yhtäältä synn ja vaikutuksen ja toisaalta perusteen ja seurauksen. Edelliset ovat loogisesti riippumattomia toinen toisistaan. Kausaalista suhdetta, joka toteuttaa tämän loogisen riippumattomuuden vaatimuksen sen osapuolten välillä, von Wright siis kutsuu ”humelaiseksi”. (On hyvä huomata, että tämä ”humelainen” käsitys ei itsessään sitoudu säännönmukaisuusteoriaan tai muihin erityisiin humelaisiin näkemyksiin kausaatiosta, vaan on paljon yleisempi vaatimus.)

Tarkemmin sanottuna von Wright tarkastelee kysymystä, voiko intentio, tai tahto tai halu, olla käyttäytymisen *humelainen* syy? Von Wright toteaa, että jos suhde on kausaalinen, asiaan liittyy yleinen laki – ja praktinen syllogismi on vain peittävän lain mallin mukaisen deduktiivis-nomologisen selityksen verhoiltu muoto. Hän kuitenkin toteaa, ettei praktiseen syllogismiin sisälly mitään lakeja premissihin eikä sellaisia myöskään implisiittisesti oleteta – esim. lakeja, jotka liittäisivät tietyntyyppiset intentiot tietyntyyppiseen toimintaan tai käyttäytymiseen. Von Wright argumentoi edelleen, ettei praktisen syllogismin johtopäätöstä voida verifioida muutoin kuin verifioidamalla premissit ja toisin päin – ja että niiden suhde on näin käsitteellinen eikä (humelainen) kausaalinen.<sup>3</sup>

### *Kehitysaskeleita kausaation filosofiassa*

Von Wrightin klassikkoteoksen ilmestymisen jälkeen kuluneina neljänä vuosikymmenenä tieteenfilosofian maasto on muuttunut monella tapaa.

Von Wright sitoo kausaalisen selittämisen tiukasti peittävän lain malliin. Tieteenfilosofiassa ollaan kuitenkin tänä päivänä laajasti sitä mieltä, että peittävän lain malli on täysin kestämaton malli myös selittämislle luonnontieteissä ja ylipäänsä kausaaliselle selittämislle. Ensiksi, se ei kykene erottamaan todella kausaalisesti relevantteja tekijöitä ja pelkkiä korrelaatioita; ja toisaalta edes monissa luonnontieteissä (esim. biologia) ei juurikaan esiinny lakeja, mutta silti niissä annetaan koko ajan selityksiä, jotka ainakin vaikuttavat kausaalisilta.

---

<sup>3</sup> Tätä von Wrightin verifikationistista lähestymistapaa on arvosteltu; ks. esim. Tuomela 1977.

Perinteisesti peittävän lain mallia on motivoitu positivistis-empiristisellä käsitteellä kausaatiosta (kausatio havaittavana säännön mukaisuutena; Hume-Mill-Hempel). Kuten edellä todettiin, von Wright kuitenkin esittää myös toisaalta oman, varsin poikkeavan näkemyksen kausaatiosta. Hänen ja eräiden muiden kannattama manipulatiivinen kausaation teoria ei ole sellaisenaan saavuttanut laajaa hyväksyntää ongelmallisen ihmiskeskeisyytensä vuoksi; se kärsii myös kehällisyydestä. Teoria tekikin kausaatiosta hyvin vahvasti ihmisestä riippuvaisen käsitteen: siitä näyttäisi seuraavan, että vain siellä, missä inhimillinen toimija voi manipuloida alkuohteja, voi esiintyä kausaatiota. Tuntuu kuitenkin järkevältä ajatella, että esimerkiksi kausaation taivaankappaleiden tai historian menneiden tapahtumien välillä on kausaalisia vaikutussuhteita, vaikka ne ovatkin käytännössä ihmisten vaikutuksen ulottumattomissa.<sup>4, 5</sup>

Viime aikoina tieteenfilosofiassa on kuitenkin saavuttanut yhä kasvavaa suosiota niin kutsuttu ”interventionistinen” teoria kausaatiosta. Se on von Wrightin kannattaman manipulationistisen teorian suora perillinen ja muunnelma. Siihen perustuva selittämisen teoria on myös lupaava ehdokas korvaajaksi peittävän lain mallille tieteellisestä selittämisestä. Teoriaa on tieteenfilosofiassa kehittänyt erityisesti James Woodward (1997; 2000; 2001; 2003); samansuuntaisia ajatuksia ovat esittäneet myös muiden muassa Pearl (2000) sekä Spirtes, Glymour ja Scheines (2000).

Tämän teorian keskeinen käsite on ”interventio”. Heuristisesti interventioita voidaan ajatella inhimillisen toimijan suorittamina idealisoituina kokeina. Nykyaikainen interventionistinen teoria kausaatiosta ei kuitenkaan ole ongelmallisesti ihmiskeskeinen, sillä interventio voidaan määritellä viittaamatta inhimilliseen toimintaan, puhtaasti kausaalisin käsittein. (Tämä tarkoittaa, että teoria ei edes pyri kausaation käsitteen reduktiiviseen analyysiin. Teoria ei kuitenkaan ole ongelmallisesti kehämäinen: se selventää väitettä ”X aiheuttaa Y:n” muiden kausaalisuhteiden avulla.) Myös täysin luonnolliset interventiot (ts. interventiot joihin ei liity inhimillistä toimijaa manipuloimassa syytä) ovat mahdollisia (esimerkiksi suuri meteoriitti voisi joissakin tilanteissa olla sellainen).

Yksi tapa motivoida interventionistista lähestymistapaa on kysyä, miksi meillä ylipäänsä on kausaation käsite – erotuksena esimerkiksi pelkän korrelaation käsitteestä? Miksi haluamme erottaa todelliset kausaalisuhteet pelkistä satunnaisista korrelaatioista? Interventionistisen teorian mukaan vastaus on, että tieto kausaalisuhteista mahdollistaa todellisuuden manipuloinnin ja kontrollin. Sellainen tieto on – toisinaan – käytännöllistä ja sovellettavissa: manipuloimalla syytä voimme

---

<sup>4</sup> Ks. myös Woodward 2001.

<sup>5</sup> Von Wrightin puolustukseksi on kyllä sanottava, että hän oli tietoinen tästä ongelmasta ja pyrki ratkaisemaan sen. Se, kuinka hyvin hän tässä lopulta onnistui, on kuitenkin kiistanalaisia.

vaikuttaa seuraukseen. Jos siis A:n ja B:n välillä vallitsee aito kausaalinen suhde, A:n manipuloiminen on tapa muuttaa B:tä. Pelkkä korrelaatio C:n ja D:n välillä sen sijaan vain katoaa, jos D:hen yritetään vaikuttaa C:tä manipuloimalla. (Kausaalisen tietomme ja kiinnostuksemme kausaalisuhteisiin ei toki tarvitse rajoitua pelkästään sovellettaviin kausaalisuhteisiin vaan voi olla myös puhtaasti teoreettista ja uteliaisuuteen perustuvaa; kaikki tiede ei ole soveltavaa tiedettä.) Voimme siis esimerkiksi pyrkiä parantamaan AIDS:in, poistamaan huono-osaisuutta tai ehkäisemään Itämeren rehevöitymistä niihin liittyvään kausaalisiin suhteisiin koskevaan tietoon pohjautuvalla väliintulolla. Interventionistinen teoria korostaakin kausaalisen ajattelun läheistä yhteyttä todellisuuteen vaikuttamiseen sekä kokeelliseen tutkimukseen, vaikkei pyrikään tyhjentämään sen merkitystä näihin.

Interventionistinen teoria on sofistikoitu versio kontrafaktuaalisista kausaation teorioista. Se liittyy kausaaliväittämät kontrafaktuaalisiin (tosiasioiden vastaisiin) väittämiin siitä, mitä vaikutukselle tapahtuisi, mikäli syyhyn kohdistuisi interventio. Teorian mukaan kysymys siitä, onko jokin suhde kausaalinen, voidaan arvioida hypoteettisten interventioiden tuloksia koskevien kontrafaktuaalisten ehtolauseiden avulla. Karkeasti ilmaisten S aiheuttaa V:n (tai vaihtoehtoisesti ilmaistuna: S on V:n syy tai S on kausaalisesti merkityksellinen V:lle), jos jokin S:ään kohdistuva interventio saisi aikaan muutoksen myös V:ssä. Hieman tarkentaen tässä lähestymistavassa kausaaliväittämät suhteuttavat muuttujia, esimerkiksi X ja Y, jotka voivat saada vähintään kaksi eri arvoa. Nämä voivat olla jotain sopivia suureita (esimerkiksi lämpötila, sähkövaraus, verenpaine, tulotaso), mutta yksinkertaisessa tapauksessa ne voivat olla myös erillisiä vaihtoehtoisia tapahtumia tai asiantiloja (esimerkiksi potilas kuoli/selviytyi). Ajatuksena on, että jos – aktuaalisen totuuden vastaisesti – alkuehdon X arvoon kohdistuisi kuvitteellinen interventio, tämä muuttaisi myös vaikutuksen Y arvoa. Tällöin siis X on Y:n syy, tai hieman toisin sanoen X on kausaalisesti merkityksellinen Y:lle.

Kaksi interventionistisen teorian piirrettä ansaitsee tarkastelumme kannalta erityistä huomiota.

Ensiksi, teoriassa ei millään tavalla edellytetä, että syiden ja vaikutusten välillä vallitsisi jokin lakeja tai edes yleisiä säännönmukaisuuksia (toisin kuin perinteisesti on oletettu). Toiseksi, teoria ei edellytä, että syyt olisivat jotain luonnontieteiden alueelle kuuluvaa; kaikki mitä vaaditaan on, että on mielekäästä puhua niiden manipuloimisesta. Niinpä tämän teorian näkökulmasta ei ole mitään periaatteellista estettä pitää vaikkapa X:n intentiota (aikomusta saada E toteumaan) tai uskomusta (esim. että ellei tee A:ta ei voi saavuttaa E:tä) toiminnan syinä: jos jonkin interventio saisi X:n luopumaan intentiostaan (tai uskomuksestaan), hän ei ilmeisestikään ryhtyisi tekemään A:ta. Suhteen kausaalisuuden ehdot täytyvät. Mikäli siis intentio tai uskomus ei voi olla toiminnan syy, perusteen täytyy tulla jostain muualta – kuten loogisen yhteyden argumentista. Mutta onko argumentti pätevä?

### Loogisen yhteyden argumentin ongelmia

Loogisen yhteyden argumentti ei ole enää niin suosittu kuin kulta-aikanaan. Keskeinen syy tähän on Davidsonin esittämä vaikutusvaltainen kritiikki sitä kohtaan (vaikka sen laajempi hyväksyminen onkin tapahtunut vasta pidemmän ajan kuluessa; Davidsonhan esitti kritiikkinsä jo 1963). Lyhyesti, Davidson esitti, että tapahtumia (erityisesti syytä ja seurausta) voidaan kuvata ja nimetä usealla eri tavalla – joidenkin kuvaustapojen välillä voi olla käsitteellinen riippuvuus, toisten ei; kausaalisuhde kahden tapahtuman välillä toisaalta vallitsee tai ei vallitse kuvaustavoista riippumatta. Davidsonin oma käsitys on, että selitykset ovat riippuvaisia intresseistä ja näin suhteellisia, kun taas kausaalisuhde tapahtumien välillä absoluuttinen ja täysin objektiivinen. Lisäksi Davidson edellyttää, että kausaalisuhteessa tapahtumien välillä vallitsee ehdottomia lakeja. Kumpikin ajatus on tieteenfilosofian nykytietämyksen valossa ongelmallinen.

On erittäin luontevaa ajatella, että kausaaliset *selitykset* selittävät viittaamalla selitettävän tapahtuman syihin – selittämisen ja kausaation jyrkkä erottaminen Davidsonin tapaan ei ole luontevaa. Edellä on jo todettu ongelmalliseksi ajatus, että kausaatio edellyttäisi lakeja. Tieteenfilosofiassa ja kausaation metafysiikassa valtaa myös alaa käsitys, että kausaaliväittämäkään eivät kuvaa mitään yksinkertaista kaksipaikkaista relaatiota kahden tapahtuman välillä, vaan niihin tosiasiaassa sisältyy (vaikkakin usein implisiittisesti) kontrastiivinen luokka sekä syyllä että vaikutuksella, toisin sanoen ne vertailevat vaihtoehtoja oletetulle syyllä ja vaikutukselle.<sup>6</sup>

Myös interventionistinen teoria kausaatiosta, joka tarkastelee muuttujia, pitää sisällään tämän ajatuksen: muuttujat voivat saada eri arvoja, ja erilaiset valinnat muuttujien mahdollisista arvoista tuottavat eri kontrastiluokkia. Jotkut kontrastiluokat täytyy kiinnittää; muutoin kausaaliset väittämät eivät ole yksikäsitteisesti tosia tai epätosia. Jos esim. X voi saada arvokseen joko  $x_1$  tai  $x_2$ , ja Y joko  $y_1$  tai  $y_2$ , relevantti kausaalinen väittämä, kun kontrastit tehdään näkyväksi, on:

Se että X oli  $x_1$  (eikä  $x_2$ ) aiheutti sen että Y oli  $y_1$  (eikä  $y_2$ ).

Toisenlainen kontrastien valinta, esim.  $x_3$  ja  $y_3$ , samoille aktuaalisille  $x_1$  ja  $y_1$ , johtaa eri kausaaliisiin väittämiin – niistä toiset voivat olla tosia ja toiset epätosia.

Mutta jos hyväksytään, että myös itse kausaalisuhde on tällä tavalla suhteellinen, kuinka käy davidsonilaiselle ratkaisulle loogisen yhteyden ongelmaan? Väitän, että voidaan erottaa kaksi eri tapaa, jolla kausaalinen puhe voi olla suhteellista erilaisiin kuvaustapoihin. Ensiksi, meidän tulee hyväksyä edellä kuvattu kausaalisten arvostelmien suhteellisuus valittuihin kontrasteihin. Mutta toiseksi, vielä sittenkin

---

<sup>6</sup> Ks. esim. Hitchcock 1996.

kun jotkut tietyt kontrastiluokat on valittu ja kiinnitetty, syyhyn ja vaikutukseen on mahdollista viitata erilaisilla kuvauksilla. Ja väitän, että jälkimmäinen tapa on edelleen käyttökelpoinen vastattaessa loogisen yhteyden argumenttiin.

Ehdotan myös, että oletettu ”looginen yhteys” teon ja intension välillä onkin todellisuudessa erikoistapaus selittämisen teoriasta tutusta niin kutsutusta *virtus dormitiva* -ongelmasta. Tällä tarkoitetaan sen kaltaisia tapauksia kuin oopiumin unettavan vaikutuksen selittäminen sille postuloidulla ”unettavalla kyvyllä” (*virtus dormitiva*). Tällainen selitys on tietysti täysin tyhjä ja hyödytön. Tieteenfilosofiassa ollaan varsin yksimielisiä siitä, että tällaiset nyt vain ovat huonoja ja tyhjänpäiväisiä selityksiä, koska ovat lähes täysin epäinformatiivisia (ne voivat kyllä olla sinänsä tavallaan tosia – mutta hyödyttömiä ja triviaaleja).

Myös selkeästi kausaalisia suhteita voidaan kuvata tällä tavalla (edellä sanotun nojalla näihin pitää tietysti ajatella jotkut luonnolliset kontrastiluokat):

E saa aikaan (kausaaliset) vaikutuksensa

E:n aiheutti sen syy

Oireet aiheuttaa sairaus, jonka oireita ne ovat

Uhrin menehtymisen aiheutti kuolinsyy

Oleellista siis on, että kun syyt tai vaikutukset on kuvattu näin, tuloksena olevat kausaaliväitteet ovat jokseenkin tyhjiä ja epäinformatiivisia – ei niin etteivätkö ne olisi tosia kausaalisia väitteitä. *Hyvältä* kausaaliselältä selitykseltä vaaditaan muitakin ominaisuuksia.<sup>7</sup>

*Helsingin yliopisto*

---

<sup>7</sup> Ks. Ylikoski & Kuorikoski 2010.



## Kirjallisuus

- Collingwood, R. G. (1940), *An Essay on Metaphysics*, Clarendon Press, Oxford.
- Davidson, Donald (1963), "Actions, Reasons and Causes", *Journal of Philosophy* 60, 685–700.
- Gasking, Douglas (1955), "Causation and Recipes", *Mind* 64, 479–487.
- Hitchcock, Christopher (1996), "The Role of Contrast in Causal and Explanatory Claims", *Synthese* 107, 395–419.
- Melden, Abraham I. (1961), *Free Action*, Routledge and Kegan Paul, London.
- Niiniluoto, Ilkka (1983), *Tieteellinen päättely ja selittäminen*, Otava, Keuruu.
- Pearl, Judea (2000), *Causality*, Cambridge University Press, New York.
- Raatikainen, Panu (2004), *Ihmistieteet ja filosofia*, Gaudeamus, Helsinki.
- Spirtes, Peter, Clark Glymour & Richard Scheines (2000), *Causation, Prediction, and Search*, 2nd ed., MIT Press, New York.
- Tuomela, Raimo (1977), *Human Action and its Explanation*, Reidel, Dordrecht.
- von Wright, Georg Henrik (1971), *Explanation and Understanding*, Cornell University Press, Ithaca.
- Woodward, James (1997), "Explanation, Invariance, and Intervention", teoksessa *PSA 1996*, volume 2, 26–41.
- (2000), "Explanation and Invariance in the Special Sciences", *British Journal for the Philosophy of Science* 51, 197–254.
- (2001), "Causation and Manipulability", teoksessa Edward N. Zalta (toim.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2001 Edition)*, URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2001/entries/causation-mani/>>.
- (2003), *Making Things Happen: A Theory of Causal Explanation*, Oxford University Press, New York.
- Ylikoski Petri & Jaakko Kuorikoski (2010), "Dissecting Explanatory Power", *Philosophical Studies* 148, 201–219.

## KONTRAFAKTUAALISUUS JA MODAALISET KENTÄT HISTORIALLISESSA YMMÄRTÄMISESSÄ

Kari Väyrynen

”Höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit”  
(Heidegger, *Sein und Zeit*, 38).

**M**itä jos Hitlerin Saksa olisi voittanut toisen maailmansodan? Olisiko Grönlanti osa Norjaa, jos keskiajan lämmin ilmastokausi olisi jatkunut nykyaikaan saakka? Tämäntapaiset mielikuvitusta kiihottavat ja jopa romaaniaineiheitä tarjonneet kysymykset ovat nousseet viime vuosikymmenien historian teoriaa koskevissa keskusteluissa varsin laajasti esiin. Ne ovat myös tuottaneet paljon fiktiivistä historiankirjoitusta. Onko tämä vain merkki historian viihteellisyydestä ja siitä, ettei rajaa kaunokirjallisuuteen voida tarkasti vetää? Vai piilekö taustalla vakavasti otettavaa, mahdollisesti jopa historian tutkimuksen paradigmoja uudistavaa teoreettista pohdintaa? Onko keskustelulla myös laajempaa tieteenteoreettista merkitystä?

Kontrafaktuaalisuus on kytketty läheisesti kausaliteetin käsitteeseen (Lewis 1976) ja siinä mielessä sitä on myös historian tutkimuksessa pääosin käytetty. Raimo Väyrynen onkin todennut, etteivät kontrafaktuaaliset selitykset toimi yhtä hyvin rakenteellisissa historianselityksissä (Väyrynen 2005, 135). Historian tutkimuksessa kontrafaktuaaliset kysymyksenasettelut sitoutuvatkin lähinnä tapahtumahistoriaan. Tapahtumahistoria muodostaa kuitenkin vain historian empiirisen pintatason ja ”tapahtumien” syvempi merkitys ja tiettyjen tapahtumakulkujen valikointi tutkimuksen kohteeksi edellyttää historian oleellisia voimia ja merkityksiä koskevia näkemyksiä. Mahdolliset tapahtumakulut, joita kontrafaktuaaliset selitykset luonnehtivat, viittaavatkin syvemmässä mielessä historian modaliteetteihin yleensä. Tapahtumahistoriaan painottuvien kontrafaktuaalisten selitysten ohella tarvitaan historian rakenteellisia tekijöitä valaisevia modaalisia selityksiä.

Puhun tässä yhteydessä *modaalisista kentistä*, joiden puitteissa myös vaihtoehtoiset tapahtumakulut ovat mielekkäitä ja saavat varsinaisen merkityksensä. Esimerkiksi sodankäynnin eksplisiittiset ja implisiittiset käytännöt (enemmän tai vähemmän tiukat säännöt) tietynä aikana sanelevat sotahistorian tuolloin mahdolliset kontrafaktuaaliset tapahtumakulut. Historian modaaliset kentät voivat kytkeytyä myös luontoon (ja ympäristöhistoriaan): historiallisesti muuttuvat *ekologiset mahdollisuudet* rajoittavat elinkeinotoimintaa esimerkiksi silloin, kun ilmaston kylmetessä keskiajan jälkeen karjanhoito ei enää ollut Grönlannissa mahdollista. Modaalisten kenttien teoriaa voidaan soveltaa laajasti myös muiden tieteiden tieteenfilosofiaan. Modaalisten ”selitysten” tai modaalisen ymmärtämisen tietoisesta käytöstä on tosin löydettävissä yllättävän vähän esimerkkejä (pisimmälle viety löytämäni on Holzkampin (1983, 545–583) marxilaisessa psykologiassa). Tämä kertoo siitä, että teeman yleinen tieteenfilosofinen ja tiedespesifi metodologinen selvittelytyö on varsin laajasti tarpeen.

### *Modaliteetit ja filosofia*

Jotkut ajattelijat ovat nähneet filosofian oleellisesti modaliteettien tarkasteluna. Christian Wolff esitti Leibnizin inspiroimana teesin että ”filosofia on tiedettä mahdollisesta, sikäli kuin se voi olla” (*Disc.* § 29). Nicolai Hartmann kirjoitti kaksisataa vuotta myöhemmin, että ”metafysiikan perustavat ratkaisut ovat aina kuuluneet modaliteetin alueelle” (Hartmann 1966, vii). Näihin arvioihin voidaan edelleenkin yhtyä: filosofia ei ole empiirinen reaalityiede vaan se on tutkimusta ajatus- ja reaalimodaliteeteista sekä käytännöllisistä modaliteeteista (deontinen logiikka osana modaalilogiikka).

Aluksi kannattaa tehdä ajatuskoe, jonka kautta on helppo ymmärtää modaliteettien perustava merkitys.<sup>1</sup> Kuvitteleminen helposti arkielämässä, että todellisuus on modaalisesti perustava käsite. Olemme kuitenkin ajallisia olentoja, jatkuvasti suhteessa menneeseen ja tulevaan. Nykyhetki ja se mitä siinä koetaan ”reaalisena” on vain siirtymäpiste menneestä tulevaan. Kuten Hegel *Logiikan tieteesä* alussa totesi (*WL*, 82–83), kokemus siitä että jotain *on* (*Sein*), kytkeytyy välttämättä vastakohtaansa, ei-olevaan (*Nichts*). Voimme ajatella jonkin olevan vain suhteessa sen ei-olemisen mahdollisuuteen. Tai Hegelin *Logiikan* välitöntä keskustelukontekstia laajemmin: sen toisinolemisen mahdollisuuteen. Tämä välttämätön kytkentä olevan ja ei-olevan (tai toisinolevan) välillä on Hegelille ennen muuta ajallinen: siksi olevalle ja ei-olevalle perustava käsite on tuleminen (*Werden*). Aika muodostaa siis sen modaalisen kentän, jossa olevan ja ei-olevan varsinainen merkitys paljastuu.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Vrt. myös Simo Knuutilan (2000, 15) hieman vastaava pohdinta.

<sup>2</sup> Tulkitsen tässä siis ’ei-olevan’ toisinolemiseen viittaavassa merkityksessä, osana todellisuuden prosessia, enkä absoluuttisesti ei-olevana kuten Nicolai Hartmann. Hän sulkee ei-olevan kokonaan pois modaalikäsitteiden piiristä (Hartmann 1966, 25).

Tätä Hegelin *Logiikan* ensimmäistä triadia voidaan hyvin soveltaa havainnollistamaan modaliteettien fenomenologista merkitystä. Se, minkä nyt ajattelemme olevan, on seuraavassa hetkessä jotain muuta tai ainakin se koetaan eri tavoin. Siten edeltävä ’ollut’ on aina potentiaalisesti ei-oleva. Näin on sekä suhteessa menneeseen että tulevaan. Siten voi sanoa että elämme varsinaisesti ’tulemisen’ kategorian puitteissa: se minkä miellämme todellisena, on todellisuudessa maailma, joka on sekä mennyt että tuleva, ei niinkään nykyinen. ’Nyt’ on siis pitkälle illusorinen kokemus, äärettömän pieni ajan hetki menneiden ja tulevien mahdollisuuksien jatkumossa.

Viime vuosikymmeninä keskustelua modaliteeteista on käyty lähinnä analyttisen filosofian piirissä. On puhuttu ’mahdollisista maailmoista’ ja tutkittu niiden formaalisia ominaisuuksia. Keskustelu on liitetty myös kausaliteetin käsitteeseen (Lewisin kontrafaktuaalisuus). Näen tämän sinänsä erittäin kompleksisen ongelmakentän lähinnä Leibnizin perinteen jatkumona, jossa loogiset mahdollisuudet ja reaali mahdollisuudet sotkeutuvat iloisesti keskenään. Leibnizin metafysiikka asetti tehtäväkseen rekonstruoida maailman reaali mahdollisuudet loogisista mahdollisuuksista (*possibile logicum*) käsin ristiriidattomuutena (Hubig 2010, 1644). Edelleenkin keskusteluun maailmoista kytketään analyttisessä metafysiikassa ristiriidattomuuden vaatimus. Tärkeä teema on myös keskustelu mahdollisten maailmojen keskinäisestä yhteensopivuudesta. (Lewis 1976; Juti 2001, 253–296.)

Kaiken kaikkiaan voitaneen sanoa, että analyttinen modaalimetafysiikka sotkee kieleen sidotut ja kielellisesti konstruoidut ajatusmahdollisuudet reaali mahdollisuuksiin. Nämä asiat tulee kuitenkin pitää erillään ja tarkastella aristoteelista modaalijattelua kehittäen eritasoisia potentiaalisuuksia (*dynamis*) diakronisesti, ajassa toteutuvina. Tällöin myös mahdollisuuden ja välttämättömyyden käsitteet kytkeytyvät läheisesti toisiinsa. (Juti 2001, 292–296.) Siten esimerkiksi aristoteelista perinnettä seuraava Hegel saattoi väittää ”vapauden olevan välttämättömyyden tiedostamista”, ts. ihmistoiminnan modaliteettien olevan ihmiselle lajityypillisiä potentiaalisuuksia, tiettyyn – lanseeratakseni tässä vaiheessa oman uudistermini – *modaaliseen kenttään* sidottuja mahdollisuuksia. Modaliteetteja ei tule tarkastella ontologisista laatueroista riippumattomina vaan mahdollisuudet ja välttämättömyydet tulee hahmottaa kontekstuaalisesti, eritasoiisiin todellisuuden sfääreihin kytkeytyvinä. Tässä suhteessa näen myös Nicolai Hartmannin pluralistisen ontologian (Hartmann 1933, 11–14, 26–28) ja todellisuuspainotteiden modaalijattelun (Hartmann 1966, 8–9, 12–13, passim.) hedelmällisenä lähtökohtana, jota kannattaa kehittää eteenpäin.

Terminologisesti on ehkä hyvä käyttää tässä yhteydessä Husserlin fenomenologiasta tuttua termiä regionaalinen ontologia, joka, erotuksena formaalisesta ontologiasta, tutkii tosiasiatieteiden olemuksellisia perusteita (*Ideen*, 18–19). Husserlin käsitys formaaliohtologiasta loogis-matemaattisten olemusten ja ”kohteellisuuden [*Gegenständlichkeit*] ylipäättään” keskinäisenä vastaavuutena, jolle regionaaliset onto-

logiat viime kädessä perustuvat (*Ideen*, 18) on kuitenkin hylättävä Husserlin ongelmalliseen platonismiin liittyvänä.

Hegel, jonka 'Logiikka' myös on samalla ontologiaa, esittää filosofisessa järjestelmässään mallin regionaalisten ontologioiden dynaamisemmalle tulkinnalle. Hegelin järjestelmällä on vahva materialistinen ja realistinen sisältö, kuten etenkin Marx on korostanut. Tämä viittaa siihen, että jokainen empiiristen tieteiden rajaama regionaalinen ontologia on sisäisissä suhteissa toisiin, vaikkakin laadullisesti eroaviin, regionaalisiin ontologioihin. Alueiden välillä on aristoteeliseen tapaan kontinueetti: esimerkiksi psykologiset ilmiöt kehittyvät biologisten ilmiöiden pohjalta, biologiset tekijät siis vaikuttavat ikään kuin uuteen muotoon puettuna (ja toki nyt kulttuurisille tekijöille alisteisina 'momentteina', jos sallitaan Hegelin termi) psyykkisiin ilmiöihin.<sup>3</sup> Tai jos otetaan esimerkiksi Hegelin analyysi perheinstituutiosta, siinäkin on lähtökohtana luonnollinen suvunjakamisprosessi, joka yhteiskunnassa ja kulttuurisissa saa uuden hahmon ja merkityksen. Toiseksi Hegel tarkastelee 'regioita' historiallisina. Myös tämä on Husserlista poikkeavaa – vasta Heidegger palaa tässä hegeliläisiin lähtökohtiin. Kaiken kaikkiaan Hegelin käsitys 'regioista' antaa oivan dynaamisen mallin hahmottaa eri 'maailmojen' välisiä suhteita ilman essentialistisia taustaoletuksia. Toki tällöin Hegeliä on tulkittava Marxin tapaan materialistisesti.<sup>4</sup>

Ihminen ei ole näissä reaaliominaisuuksissa painottavissa perinteissä sellainen kaikkivoipa olento, jollaiseksi uuden ajan rationalismi (Descartes, tietyn varauksin Leibniz) hänet kuvitteli. Ei siis ole syytä olettaa, että meillä olisi jonkinlainen jumalallinen näkemys 'mahdollisista maailmoista' ja niiden loogisista tai muista ominaisuuksista. Jos halutaan Kantin tapaan harjoittaa kriittistä metafysiikkaa, joka perustuu ihmiselle mahdolliseen kokemukseen, on modaalijattelun nähtävä reaaliominaisuuksien ensisijaisina loogisiin mahdollisuuksiin nähden.<sup>5</sup> Ajattelu – ja logiikka yhtenä sen ilmenemismuotona – on siis itsessään vain eräiden ihmiselle lajityypillisten reaaliominaisuuksien toteutumista. Siten leibnizilainen näkemys loogisten mahdollisuuksien fundamentaalisuudesta on väärä.

Reaaliominaisuuksien luonne on myös itsessään metafyyinen kiistakysymys. Esimerkiksi David K. Lewis näkee reaaliominaisuuksien naturalistisesti fysikaalisina mahdollisuuksina. Hän antaa teoksensa *Counterfactuals* ensimmäisellä rivillä esimerkin, joka kertoo paljon hänen tavastaan lähestyä modaalikäsitteitä: ”*Jos kenguruilla ei olisi häntää, ne kaatuisivat?*” (Lewis 1976, 1). Esimerkki kuvaa hyvin pelkkää fysikaalista välttämättömyyttä eikä kerro yhtään mitään tuon eläinlajin biologiaan ja fysiologiaan liittyvistä mahdollisuuksista ja välttämättömyyksistä. Yhtä hyvin ihmisestä voisi

<sup>3</sup> Vrt. Väyrynen 2011.

<sup>4</sup> Marxilaisuuden piirissä kannattaa mainita Georg Lukácsin massiivinen *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, jonka hän viimeisteli juuri ennen kuolemaansa 1971.

<sup>5</sup> Kant korostikin modaliteettien kytkentää kokemukseen (*KrV*, A 218).

sanoa että ”Jos ihminen kävelisi neljällä jalalla, hän ei kompastuisi yhtä helposti kuin kahdella jalalla kävellessään”. Huomattavasti mielenkiintoisempaa on kysyä tällaisten esimerkkien relevanssia määrätyn *modaalisen kentän* (tässä tapauksessa sekä biologiset että kulttuuriset modaliteetit) puitteissa: mitä evolutiivisia seurauksia olisi ollut siitä jos ihminen olisi jäänyt kävelemään neljällä jalalla? Olisimmeko edelleenkin gorillan tai simpanssin tavoin vain satunnaisesti työkaluja käyttäviä ja yksinkertaisesti äänteleviä olentoja?

Lewis erottaakin vain seuraavanlaisia välttämättömyyksiä: (a) looginen, (b) fysikaalinen, (c) ajallinen, (d) faktuaalinen, (e) fatalistinen, (f) deonttinen ja (g) tyhjä välttämättömyys (Lewis 1976, 7–8). Näistä vain moraalinen (deonttinen) välttämättömyys eroaa todella pelkistä fysikaalisista välttämättömyyksistä. Faktuaaliset välttämättömyydet (*”necessity in respect of facts of so-and-so kind”*) voivat toki viitata kaikenlaisiin ”faktoihin”, mutta niitä ei kontekstoida millään tavalla erilaisiin regionaalsiin ontologioihin. Vaikka hän joskus korostaa fysiikan olevan kontingenttia eikä koskevan siten kaikkia mahdollisia maailmoja, hän ei viittaa konkreettisesti muiden tieteidien regionaalsiin ontologioihin. Vain fysikaalinen maailmankuva näyttää olevan hänelle metafysisesti mielenkiintoinen. (Lewis 1976, 90–91.) Lewisin varsin perinteinen, positivismin mukainen maailmankuva huipentuu ehdottomaan luottamukseen logiikkaan ja matematiikkaan: vaikka on mielekästä ajatella mahdollisia maailmoja, joiden fysiikka on erilainen kuin meidän maailmamme, ei ole olemassa maailmoja, joiden ”logiikka ja aritmetiikka eroaa meidän maailmamme logiikasta ja aritmetiikasta” (Lewis 1976, 88).

Leibnizilta periytyvä ’mahdollisen maailman’ käsite, joka on analyttisessä modaalimetafysiikassa keskeinen, on myös regionaalisten ontologioiden suhteen indifferenti. Lewis toteaa yksinkertaisesti mahdollisten maailmojen olevan olemassa, koska ”on kiistatta totta, että asiat voisivat olla toisin kuin mitä ne ovat”. Hän uskoo, että ”asiat olisivat voineet olla eri tavoin lukemattomilla tavoilla”. Edelleen hän ilmoittaa uskovansa ”enteettien olemassaoloon, joita voisi nimittää ’tavoiksi joilla asiat olisivat voineet olla’”. Näitä hän nimittää ’mahdollisiksi maailmoiksi’. (Lewis 1976, 84.) Lewisin ”realismi” mahdollisten maailmojen suhteen johtaa jopa varsin esineellistävään kielenkäyttöön, hän esimerkiksi toteaa, että ”realismi koskien ei-aktualisoituneita mahdollisuuksia on tarkkaan ottaen teesi, että on olemassa enemmän olioita kuin mitä aktualisesti on” (Lewis 1976, 86). Kannattaa panna myös merkille, että hän kieltää laatuerojen reaalisuuden mahdollisten maailmojen suhteen (Lewis 1976, 87). Kriittinen metafysiikka toki tunnustaa, että tieteellisen havainnoinnin myötä törmätään kvalitatiivisesti uusiin ilmiöihin, esimerkiksi elämän esiintymiseen olosuhteissa, joissa sen ei ennen kuviteltu olevan mahdollista (vrt. esim. NASA:n 2010 kohulla esiin tuoma mikrobilöyö myrkkylärvästä Kaliforniassa, joka osoitti ettei fosfori olekaan elämän välttämätön ehto). Mutta tämä riittää Lewisistä, tässä yhteydessä ei ole mahdollista puuttua muihin hänen ajattelunsa ongelmiin.

Regionaalisen ontologian puitteissa tulee kysyä, millaisia reaalimahdollisuudet eri 'regioiden' puitteissa ovat? Mikä on esimerkiksi fysikaalisesti, biologisesti ja ekologisesti mahdollista? Ja kenelle se on mahdollista, ihmiselle vai muurahaiselle? Ihmisen kannalta kiinnostavaa on lisäksi, millaisia ovat kulttuurikehityksen avaamat mahdollisuudet, mikä on meille esimerkiksi teknisesti, taloudellisesti ja yhteiskunnallisesti mahdollista? Millaisia ovat subjektiiviset toimintamahdollisuudet tietyssä historiallisessa kontekstissa? Nämä regionaaliset mahdollisuudet osoittavat myös inhimillisen vapauden rajat – tai optimistisemmin ilmaistuna niin sanotun positiivisen vapauden kentän. Edellä mainittu hegeliläinen vapauskäsitte – vapaus välttämättömyyden tunnustamisena – voidaan ymmärtää näiden kulttuuris-yhteiskunnallisten mahdollisuuksien kautta. Järkevä vapauskäsite esimerkiksi tunnustaa, että vaikka avaruusmatkailu on teknisesti mahdollista, se ei ole taloudellisesti järkevä mahdollisuus liikaväestön uudelleenasuttamiseen ja sitä kautta ekologisten ongelmien ratkaisuun. Tekniikan avaamalla vapauden sfäärillä on siis omat erityiset rajoituksensa muiden mahdollisuuksien sfäärien (biologia, talous, yhteiskunta) kautta.

Kyky ajatella mahdollisuuksia lienee pitkälle vain ihmisen lajityypillinen ominaisuus. Siksi onkin kysyttävä, onko mahdollisuus perimmältään – Heideggerin ilmaisu käyttäksemme – ”eksistentiaali [...] alkuperäisin ja viimeisin Daseinin ontologinen määre” (*SZ*, 143). Intuitiivisesti tuntuu selvältä, että modaalinen ajattelu edellyttää vapaan tahdon olemassaoloa. Kuvittelemme mielessämme ’mahdollisia maailmoja’. Luomme utopioita paremmista maailmoista. Entä sitten maailma ilman meitä: jos lajimme häviää, jääkö vain todellisuus ”sellaisena kuin se on”? Jääkö vain muutos, aktuaalisuus sellaisenaan? Mahdollisuuden käsite näyttääkin edellyttävän ajallisen tietoisuuden olemassaoloa, joka voi hahmottaa todellisuutta modaalikäsitteiden avaaman kokonaisuuden puitteissa.

Modaalikäsitteet ovat näin ymmärryksemme rakenteeseen oleellisesti liittyvä kuvaustapa. Näinhän jo Kant ajatteli liittäessään modaliteetit ymmärryksen kategorioihinsa (*KrV*, A 80). Objektivinen olemassaolo modaliteeteilla on ajattelun, valintojen ja tekojen kautta. Tässä suhteessa on myös pantava merkille modaalisten ja deonttisten käsitteiden läheinen sukulaisuus: deonttisiin eli pitämisen modaliteetteihin kuuluvat sellaiset käsitteet kuin pakollinen (mitä pitää tehdä), luvallinen (minkä saa tehdä) ja kielletty (mitä ei saa tehdä). Ne ”asiat”, joista näitä ilmaisuja käytetään, ovat tekoja. Deonttiset käsitteet kohdistuvat tekokategorioihin eivätkä tekoyksilöihin. (von Wright 1977, 147–148.) Deonttisen logikan suhde modaalilogikkaan on erityisen ilmeinen pakollisen ja luvallisen suhteen: välttämättömyyteen liittyy aina ”pakottavuutta” ja mahdollisuuteen ”luvallisuutta”. Historiallisesti kiinnostava yhteys lakinormien ja luonnonlakien välillä liittyy tähän.

### *Modaalikäsitteet ja ihmistieteiden tieteenfilosofia*

Tieteenfilosofisesti on erityisen merkittävää, että modaalikäsitteitä on toistaiseksi varsin vähän pyritty soveltamaan ihmisen toiminnan tutkimukseen, toisin sanoen ihmistieteisiin. Ihmistieteiden metodologinen jakautuminen positivistisesti selittävään ja hermeneuttisesti ymmärtävään perinteeseen ja niiden erilaisiin muunnoksiin on dominoinut alan metodologista keskustelua. Tämä 'metodologinen dualismi', kuten sitä on joskus nimetty,<sup>6</sup> on vaikeuttanut mm. ihmistieteellisen ympäristötutkimuksen luonteen ymmärtämistä. Sellaiset uudet alat kuten ympäristösosiologia, -taloustiede ja -historia eivät voi lähteä pelkästään jommastakummasta perinteestä vaan niiden on etsittävä uusia tapoja käsitteellistä ihmisen ja luonnon vuorovaikutuksen tutkimusta.

Modaalisten kenttien teoria avaa tässä suhteessa ennenäkemättömiä mahdollisuuksia. Se auttaa ymmärtämään entistä paremmin inhimillisen toiminnan luonnetta tiettyjen rakenteiden ja reunaehtojen puitteissa *subteellisen* vapaana. Positivistinen perinne pyrki näkemään ihmisen toiminnan deterministisesti, hermeneutiikka puolestaan indeterministisesti. Modaalisten kenttien teoria osoittaa toimijoiden suhteellisen vapauden ja antaa sille mielekkään tulkinnan ympäristötekijöiden ja sosiaalisen elämän eri konteksteissa. Modaalisten kenttien vertailulla voidaan myös tarkastella ihmisen suhdetta biologiaansa ja elinympäristöönsä (biologiset ja ekologiset mahdollisuudet) sortumatta ympäristö- tai biologiseen determinismiin tai vapaan toiminnan liialliseen korostamiseen.

Modaalikäsitteitä on toistaiseksi sovellettu lähinnä joihinkin yksittäistapauksiin, kuten marxilaiseen psykologiaan (Klaus Holzkamp 1983), utooppiseen ajatteluun (Ernst Bloch 1978) sekä yhteiskunnallisen strukturaation ja resurssien tarkasteluun (Anthony Giddens 1984). Myös kontrafaktuaalinen historia edustaa modaalisen ajattelun soveltamista. Toistaiseksi ei ole kuitenkaan tehty tieteenfilosofista yritystä modaalisen selittämisen (tai ymmärtämisen) yleisen merkityksen hahmottamiseksi.

Voidaan sanoa, että eri tieteissä käytetään paljon modaalisia ilmaisuja, mutta niiden luonnetta ja merkitystä tieteissä ei ole yleisesti selvitetty. Esimerkiksi historiantutkimuksessa on ”jossiteltu” pitkään, mutta vasta 1990-luvulta lähtien on laajemmin alettu keskustella kontrafaktuaalisista selityksistä eikä tämä keskustelu ole vielääkään johtanut modaalikäsitteiden tieteenfilosofisen roolin laajempaa selvittämiseen historiantutkimuksessa.

Perustava tieteenteoreettinen vaikeus (tai oikeastaan sitkeähenkinen ajatustotumus) onkin siinä, että mahdollisuuden ja välttämättömyyden käsitteet voidaan tulkita pelkkänä indeterminismi/determinismi-kysymyksen toisenlaisena ilmaisuta-

---

<sup>6</sup> Ks. esim. Raatikainen 2004.



pana.<sup>7</sup> Tällöin kuitenkin mahdollisuuden ja välttämättömyyden käsitteitä käytetään abstraktisesti eikä konkreettisesti, tiettyyn regionaaliseen sfääriin sidottuna. Silloin ei voida nähdä toiminnan konkreettista pelitilaa, reaalisia mahdollisuuksia, vaan huomio kiinnitetään yksittäisen teon tulkintaan tapahtumana. Tällöin päädytään joko toteamaan että teko oli esimerkiksi (biologisesti, ekologisesti, taloudellisesti jne.) determinoitu tai vapaan valinnan tulos. Eli se pitää joko selittää tai ymmärtää. Sovellettaessa modaalisen kentän käsitettä, voidaan agentin vapaa päätös suhteuttaa esimerkiksi siihen, miten tiettyinä aikana tai tietyssä kulttuurissa ekologiset ja taloudelliset mahdollisuudet hahmotettiin ja mitkä olivat toimintamahdollisuudet näissä puitteissa. Toisin sanoen, tällöin voidaan konkreettisesti hahmottaa toiminnan mahdollinen pelitila ja nähdä teot suhteellisen vapaina. Erityisesti ihmistieteellisessä ympäristötutkimuksessa näin on hedelmällistä ajatella: luonnon- ja kulttuuritieteelliset selitykset tulee hyväksyä saman ilmiön (esim. yksittäinen teko, käytäntö, insti-tutio) toisiaan täydentävinä osaselityksinä.

### **Modaliteetit, kontrafaktuaalisuus ja virtuaalisuus – mitä merkitystä historian tutkimukselle?**

Historiantutkimuksessa keskustelu vaihtoehtoisesta tai virtuaalisesta historiasta sekä kontrafaktuaalisista selityksistä on noussut esiin laajemmin vasta 1990-luvulta lähtien.<sup>8</sup> Keskustelu liittyy osana 1900-luvun lopulla yleistyneeseen näkemykseen historian tutkimuksen perspektivistisyydestä, erilaisten uusien historiantulkintojen kuten marginaaliryhmien historia, naisten historia tai ympäristöhistoria nousuun sekä postmodernin historiantulkinnan uudelleen esiin nostamaan kysymykseen historiankirjoituksen fiktiivisyydestä. Nämä kehitystendenssit ovat jälleen kerran kiistäneet historiantutkimuksen rankelaisen perinteen, jossa uskottiin historiatieteen kykyyn kuvata asiat siten kuin ne todella tapahtuivat (*”wie es eigentlich gewesen”*, kuten Leopold Ranke totesi – toki on huomattava, ettei hän itsekään noudattanut tätä maksimiaan).

Vaihtoehtoisen historian perusajatus on hyvin yksinkertainen (tyyppiä ”entä jos Hitler olisi voittanut toisen maailmansodan” – millainen maailma olisi sen jälkeen?) eikä ole lainkaan ihme, että se on noussut myös romaanikirjallisuudessa suosituksi teemaksi. Esimerkiksi Robert Harrisin dekkarissa *Kolmannen valtakunnan salaisuus* kuvitteellisena kehyskertomuksena on Hitlerin Saksan voittama toinen maailmansota. Puolittain fiktiiviset kysymyksenasettelut näyttävät vähitellen nousevan myös muilla tieteenaloilla esiin: ympäristötutkimuksen piirissä voidaan mainita Alan

---

<sup>7</sup> Vrt. esim. Niall Fergusonin (1997a) laaja johdanto teokseen *Virtual History*, jossa tätä vanhaa kiistakysymystä märehdittää tuskastuttavan pitkään eri ajattelijoiden yhteydessä.

<sup>8</sup> Kysymyksenasettelulla on toki paljon pitempi historia, vrt. Ferguson 1997a.

Weismanin *Maailma ilman meitä*, joka osoittaa mainiosti, kuinka haavoittuva kulttuurimme teknologinen perusta oikeastaan on. Fiktioon liittyen on kysyttävä, onko virtuaalihistorialla mitään tutkimuksellisesti merkittävää annettavaa, vaan onko se vain todiste historian entistä suuremmasta viihteellistymisestä?

Vaihtoehtoisessa historiassa sellaisena kuin sitä yleensä harjoitetaan on silmiinpistävää vahva yhteys tapahtumahistoriaan, etenkin historian niin sanottuihin ratkaiseviin käännteisiin ja niiden vaihtoehtoiseen tulkintaan fiktiivisillä tavoilla. Se näyttää siis sitoutuvan historiankirjoituksen kaikkein perinteisimpiin sota- ja poliittisen historian genreihin.<sup>9</sup> Muutamia poikkeuksia näistä painotuksista on jo nähtävissä: esimerkiksi Anne Kortelaisen (2006) artikkeli ”Mekko päälle! Entä jos autonomian ajan suomalaistaiteilijat olisivat olleet naisia?”

Niall Ferguson on – kuten edellä todettiin, varsin vanhahtavalla ja stereotyyppisellä tavalla – kytennyt virtuaalisen historian kysymykseen historiankäsitteiden deterministisyydestä ja painottanut virtuaalisen historian nostavan esiin historian indeterministisyyden (Ferguson 1997a). On oikeastaan itsestään selvää, että historioitsijan tulee punnita erilaisia valintatilanteita ja niiden vaihtoehtoja, joihin historian toimijat ikään kuin ottavat kantaa. Toisaalta vaihtoehtoisissa tapahtumakuluissa korostuu myös sattuman rooli historiassa – ja jopa ns. perhosefektin mukaiset mitättömiltä vaikuttavat tekijät, jotka saattavat dramaattisesti muuttaa tapahtumien kulkua. Ferguson (1997a, 76–79) viittaaakin suoraan ns. kaaosteoriaan.

Kysymys determinismistä ja indeterminismistä perinteisen dualistisesti asetettuna on kuitenkin modaalisesti varsin köyhä ja yksioikoinen tapa nähdä historiallisen toiminnan vaihtoehdot. Virtuaalinen historia sitoutuukin liiallisesti kausaaliseen ajatteluun ja tuo esiin oikeastaan vain vaihtoehtoisia kausaalisia tapahtumakulkuja.<sup>10</sup> Esimerkiksi Suomen historian vaihtoehtoja pohtivat Mari K. Niemi ja Ville Perna näkevät historiallisen ”jossittelun” nimenomaan vaihtoehtojen historiana. Vaikkei varmuudella voida tietää, mitä toisin toimimisesta aikanaan olisi seurannut, on kuitenkin mielekästä ”arvioida sitä, mitä vaihtoehtoja tutkittavan ajankohdan ihmisillä oli, missä kohdin he olisivat voineet valita toisin” erilaisissa päätöksentekotilanteissa. Tekijät painottavat edelleen, että ”mahdollisia historian polkuja on laskematon määrä” (Niemi & Perna 2006, 9). Vaarana tällaisessa voluntarismissa on Hegelin kritisoima ”huono loputtomuus”: ei eroteta mitkä kehityslinjat olisivat historiallisen ymmärtämisen kannalta oleellisia. Modaalisten kenttien teoria sen sijaan painottaa, että vaihtoehtoja on aina rajallinen määrä ja historiassa on tärkeää hahmottaa juuri nuo rajat, joissa ajateltiin voitavan toimia (ajalliset ja lokaaliset kulttuuriset

<sup>9</sup> Ks. esim. Fergusonin (1997b) toimittaman kirjan esimerkit; vrt. myös suurin osa Niemen & Pernaan (2006) sekä Jokisipilän & Niemen (2006) toimittamista artikkeleista.

<sup>10</sup> Vrt. Bulhof 1999; Weinryb 2009.

mahdollisuudet) tai determinoidummin todella voitiin toimia (esim. biologiset ja ekologiset mahdollisuudet).

Historiallisen päätöksenteon vaihtoehdot ovat siis aina määrättyllä tavalla rajattuja, niitä on rajallinen määrä tietyissä modaalisessa kentässä. Vaihtoehtoisen historian tulee pyrkiä näkemään tarkasti historian toimijoiden *subteellinen* vapaus – ne luontoperäiset ehdot, taloudelliset ja yhteiskunnalliset rakenteet, kulttuuriset säännöt, arvot ja uskomukset, jotka rajaavat toiminnan pelitilaa. Tällöin valinnat nähdään reaalisissa konteksteissaan ja ne kertovat yksilöllisten ”tekojen historiaa” laajemmin aikakautensa kulttuurista, yhteiskunnasta ja suhteesta luontoon omilla rajoissaan ja erityispiirteissään.

Edelleen merkittävämpää kuin historiallisen kausaliteetin tulkinta vaihtoehdoilla tavoilla on esittää laajempi modaalinen kysymys historian lähdepohjaan liittyen. Lähteet ovat aina puutteellisia ja fragmentaarisia ”varsinaiseen historiaan” – sellaisena kuin se todella tapahtui – verrattuna. Siksi jälkimmäisestä ei voidakaan tietää mitään faktuaalisesti varmaa. Postmoderni historiantulkinta onkin kritisoinut ns. lähdepositivismia, joka on pyrkinyt noudattamaan rankelaista objektivismia ja välttänyt fiktiivisten tulkintojen kehittelyä katkelmallisen lähdeaineiston pohjalta. Modaalisten kenttien teoria avaa tähän ongelmaan fiktiivisiä ratkaisuja realistisemman, tiedepohjaisen vaihtoehdon sortumatta kuitenkaan lähdepositivismiin. Historian modaalisia rakenteita kuvaamalla voidaan lähestyä sitä historiaa, joka ei suoranaisesti saa ilmaisuaan dokumenteissa, mutta auttaa ymmärtämään menneisyyden elämän ehtoja entistä paremmin.

*Oulun yliopisto*

### Kirjallisuus

- Bloch, Ernst (1978), *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Bulhof, Johannes (1999), “What if? Modality and History”, *History and Theory* 38, 145–168.
- Ferguson, Niall (1997a), ”Virtual History: Towards a ‘Chaotic’ Theory of the Past”, teoksessa Niall Ferguson (toim.), *Virtual History: Alternatives and Counterfactuals*, Picador, London, 1–90.
- (toim.) (1997b), *Virtual History: Alternatives and Counterfactuals*, Picador, London.
- Giddens, Anthony (1984), *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, Polity Press, Cambridge.
- Hartmann, Nicolai (1933), *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*, De Gruyter, Berlin.
- (1966), *Möglichkeit und Wirklichkeit*, De Gruyter, Berlin.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1976), *Wissenschaft der Logik. Werke 5–6*, Suhrkamp, Frankfurt am Main. = *WL*
- Heidegger, Martin (2001), *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen. = *SZ*
- Holzkamp, Klaus (1983), *Grundlegung der Psychologie*, Campus Verlag, Frankfurt am Main.
- Hubig, Christoph (2010), ”Möglichkeit”, teoksessa Hans Jörg Sandkühler (toim.) (2010), *Enzyklopädie Philosophie*, Band 2, Meiner, Hamburg.
- Husserl, Edmund (1980), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen. = *Ideen*
- Jokisipilä, Markku & Mari K. Niemi (toim.) (2006), *Entäs jos ... lisää vaihtoehtoista Suomen historiaa*, Ajatus, Helsinki.
- Juti, Riku (2001), *Johdatus metafysiikkaan*, Gaudeamus, Helsinki.
- Kant, Immanuel (1974), *Kritik der reinen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main. = *KrV*
- Knuuttila, Simo (2000), ”Aika ja ajattomuus”, teoksessa Sami Pihlström, Arto Siitonen & Risto Vilkkonen (toim.), *Aika*, Gaudeamus, Helsinki.
- Kortelainen, Anna (2006), ”Mekko päälle! Entä jos autonomian ajan suomalaistaiteilijat olisivat olleet naisia?”, teoksessa Mari K. Niemi & Ville Pernaa (toim.), *Entäs jos ... vaihtoehtoinen Suomen historia*, Ajatus, Helsinki, 50–69.
- Lewis, David K. (1976), *Counterfactuals*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Lukács, Georg (1984, 1986), *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins 1–2. Werke 13–14*, Luchterhand Verlag, Darmstadt.
- Niemi, Mari K. & Ville Pernaa (toim.) (2006), *Entäs jos ... vaihtoehtoinen Suomen historia*, Ajatus, Helsinki.
- Raatikainen, Panu (2004), *Ihmistieteet ja filosofia*, Gaudeamus, Helsinki.
- von Wright, Georg Henrik (1977), ”Deonttinen logiikka”, teoksessa Tauno Nyberg (toim.), *Ajatus ja analyysi*, WSOY, Helsinki.
- Väyrynen, Kari (2011), ”Hegelin psykologia ja sen myöhempi vaikutus”, teoksessa Timo Latomaa (toim.) (2011), *Kokemuksen tutkimus II*, Lapin yliopistopaino, Rovaniemi.
- Väyrynen, Raimo (2005), ”Vastafaktuaalinen päättely ja uuden tiedon mahdollisuus”, teoksessa Anneli Meurman-Solin & Ilkka Pyysiäinen (toim.), *Ihmistieteet tänään*, Gaudeamus, Helsinki, 131–142.
- Weinryb, Elazar (2009), ”Historiographic Counterfactuals”, teoksessa Avizier Tucker (toim.), *A Companion to the Philosophy of History and Historiography*, Blackwell, Oxford, 109–119.
- Wolff, Christian (1996), *Discursus praeliminaris de philosophia in genere*, Günter Gawlick, & Lothar Kreimendahl (toim.), Frommann-Holzbock, Stuttgart-Bad Cannstatt. = *Disc.*

## MISSÄ VAIHEESSA MATEMAATTINEN YMMÄRRYS SYNTYY? KOHTI EMPIIRISESTI PÄTEVÄÄ MATEMATIIKAN FILOSOFIAA

Markus Pantsar

### *Johdanto*

**E**räs matematiikanfilosofian keskeisimpiä kysymyksiä on matemaattisen ja empiriisen yhdistäminen. Vaikka on yleistä ymmärtää matematiikka puhtaan apriorisena tieteenä, täytyy filosofien tunnustaa myös matemaattisten teorioiden käytännön sovellusten merkitys. Tämä matematiikan ja empirian suhde on ollut jo antiikin Kreikasta asti filosofeja kiinnostava kysymys, mutta vaikka matemaattisen tiedon empiriset sovellukset ovat olleet vuosituhansien ajan moninaisia, on tutkimus toiseen suuntaan – empiriisen aineiston sovelluksista matematiikanfilosofian tutkimuksessa – pääasiassa 1800-luvulla herännyt ja vasta viime vuosisadan lopulla varteenotettavaksi kehittynyt ilmiö. Vähitellen perinteisen aprioristisen platonistisen matematiikanfilosofian rinnalle on syntynyt kuitenkin myös empiristisiä teorioita.

1800-luvun kuuluisin empiristinen matematiikanfilosofi oli John Stuart Mill (1843), jonka vaikutus jäi kuitenkin hyvin pieneksi, ei vähiten Gottlob Fregen (1974 [1884]) murskaavan kritiikin seurauksena. 1900-luvulla empirismin uuden nousun mukana myös matematiikanfilosofiassa alettiin kuitenkin jälleen kyseenalaistaa kuvaa matematiikasta puhtaan abstraktina tieteenä. W. V. O. Quine (1951) tunnustusti pyrki horjuttamaan vakiintunutta jakoa a prioriseen ja a posterioriseen tietoon, ja siten asettamaan myös matematiikan uudelle paikalle osana yhtenäistä tieteellistä selitysmallia. Ehkä kuuluisimmassa platonismin kyseenalaistavassa artikkelissa Paul Benacerraf (1973) kysyi, miten me täysin fyysisinä subjekteina voimme saada tietoa täysin abstrakteista matematiikan objekteista. Tämä matemaattisen tiedon (ainakin osittainen) sulauttaminen empiriiseen tietoon sai huipennuksensa Philip Kitcherissä (1983), joka esitti ensimmäisen Millin jälkeisen varteenotettavan puhtaan empiristisen matematiikanfilosofisen teorian. Hänen mukaansa matematiikka tutkii ideaa-

lisoita niistä operaatioista, joita teemme tavallisessa ympäristössämme. Kitcherin teoria on saanut paljon huomiota, ja sitä ovat myöhemmin pyrkineet täydentämään yksityiskohtaisemmaksi esimerkiksi George Lakoff ja Rafael E. Núñez (2000).

Empiristinen matematiikanfilosofia on kuitenkin vain yksi osa matemaattista ja empiiristä koskevaa laajempaa kysymystä. Vaikka emme hyväksyisi matemaattisen tiedon olevan pohjimmiltaan empiiristä, jää meillä kuitenkin useita empiriaan liittyviä kiinnostavia kysymyksiä. Matemaattisten teorioiden käytännön sovellukset ovat luonnollisesti eräs tärkeä aihe, mutta viime aikoina on alkanut tulla myös uusia filosofisesti varteenotettavia empiirisiä suuntauksia. Esimerkiksi Paolo Mancosu (2008) on tutkinut matematiikan käytäntöjä filosofisesti ja esittänyt monia mielenkiintoisia tuloksia. Eva Wilhelms (2007) sekä Benedikt Löwe ja Thomas Müller (2008) ovat pyrkineet ratkaisemaan matematiikanfilosofisia kysymyksiä sosiologisin menetelmin. Lisäksi Jacques Hadamardin (1954) klassisen tutkimuksen jälkeen monet tutkijat ovat olleet kiinnostuneita matemaatikkojen subjektiivista kokemuksesta työstään. Viimeisenä, useat psykologiset kokeet (esim. Wynn 1992) ovat tuottaneet mielenkiintoista empiiristä aineistoa matemaattisen ajattelun perusteista. Uskon, että kaikkien näiden tutkimussuuntausten huomioiminen filosofiassa on tärkeää riippumatta siitä, mikä on meidän matematiikanfilosofinen lähtökohtamme. Vaikka empiristiset filosofiset teoriat toki antavat tähän kenties parhaan pohjan, on mahdollista ajatella myös, että saamamme empiirinen lisäinformaatio auttaa selkeyttämään myös ei-empiristisiä matematiikanfilosofisia käsityksiä.

Tässä artikkelissa keskityn nimenomaan empiiriseen matematiikantutkimukseen empirististen matematiikanfilosofisten teorioiden sijaan. Empiirististä tutkimuksesta keskityn toistaiseksi parhaita tuloksia saavuttaneeseen tutkimussuuntaukseen: psykologisiin tutkimuksiin alkeellisesta matemaattisesta ajattelusta. Kehittyneen matemaattisen ajattelun tarkastelu on toki tärkeä tutkimusalue, mutta se on myös pahamaineisen vaikeaa ja epävarmaa selvittää. Matemaatikkojen subjektiivisten kokemusten kartoitus voi antaa meille viitteitä matemaattisen ymmärryksen luonteesta, mutta tätä on vaikeaa yhdistää filosofiin kysymyksiin empiirisyydestä ja apriorisuudesta. Samoin matemaatikkojen sosiologinen tutkimus antaa tärkeitä näkökulmia matemaatikkojen ammatillisista ja filosofisista käsityksistä, mutta on kiistanalaista, missä määrin tällaista aineistoa voidaan käyttää hyväksi filosofisissa teorioissa. Yleinen ajatus onkin, että matematiikka ei ole välttämättä tiiviisti sidottu matematiikanfilosofiaan: kaksi matemaatikkoa voi toimia ammatillisesti samoin, vaikka heidän filosofiset käsityksensä olisivat täysin päinvastaiset.

Psykologisilla tutkimuksilla on sen sijaan mahdollisuus pureutua niihin kaikkein alkeellisimpiin prosesseihin, jotka ovat vastuussa matemaattisen ajattelun kehittymisestä. Esittelen tässä artikkelissa muutamia sellaisia matematiikanpsykologian tuloksia, joilla uskon olevan suoraa filosofista relevanssia. En väitä, että nykyinen empiiristen tutkimusten taso on millään tavalla riittävä sitomaan meidät tiettyihin filoso-

fiin teorioihin. Mutta jos se, että meillä on varteenotettavaa empiiristä aineistoa, on merkittävää – potentiaalisesti jopa käänteentekevää. Esimerkiksi platonistiset teoriat intuitiosta ja puhtaasta ajattelusta matemaattisen tiedon perustana tuntuvat epistemologisesti tarpeettomilta, mikäli voimme tyydyttävästi selittää matemaattisen tiedon muodostumista empiirisesti. Tämä on yksi tapa, jolla empiirisellä matematiikan tutkimuksella voi olla suoraa filosofista relevanssia. Toinen tapa liittyy konventioiden asemaan matematiikassa. Ludwig Wittgensteinin (1983) matematiikanfilosofiassa kaikki matematiikka on vain konventioita. Mutta mikäli empiria osoittaa johonkin naturalistiseen syyhyn (esimerkiksi aivojen rakenteessa), josta tietyt matemaattiset käsitteet seuraavat, on konventionalismi ongelmissa. Tietenkin nämä ovat toistaiseksi vain epävarmoja luonnoksia filosofisille argumenteille. Mutta joka tapauksessa olemme matematiikanfilosofiassa nyt uudessa tilanteessa: meillä on kiinnostavaa empiiristä aineistoa, joka on potentiaalisesti filosofisesti relevanttia.

### Psykologiset tutkimukset

On ymmärrettävää, että matemaattiseen ymmärrykseen liittyvät kysymykset eivät selviä helposti psykologian keinoin. Suurin osa matemaattista ajattelua on toistaiseksi aivan liian monimutkaista mallintaa psykologiassa ja aivotutkimuksessa käytetyin metodein. Luonnollisesti matematiikanfilosofian ongelmat eivät ole juuri helpommin palautettavissa empiirisesti testattaviin kysymyksiin. Mutta tästä on myös selkeitä poikkeuksia. On tiettyjä matematiikanfilosofisia kysymyksiä, joiden vastaukset tarjoavat selkeän testattavan hypoteesin. Tällainen on esimerkiksi kysymys siitä, onko matematiikka pohjimmiltaan *kielellistä* toimintaa. Konventionalistisessa matematiikanfilosofiassa – kuuluisimpana esimerkkinä Wittgenstein – matematiikan ajatellaan olevan vain konventioita tiettyjen sääntöjen ja käsitteiden käytöstä. On vaikeaa ymmärtää, mitä nämä konventiot voisivat olla, jos ne eivät ole kielellisiä. En tässä tahdo ottaa tähän kysymykseen tarkempaa kantaa, mutta on luontevaa ajatella, että jos saamme evidenssiä siitä, että kaikki matemaattinen ymmärrys ei ole kielellistä, olisi tämä samalla evidenssiä konventionalismia vastaan. Toinen empiirisesti relevantti filosofinen kysymys on se, missä *vaiheessa* matemaattinen ymmärrys syntyy. Monet matematiikanfilosofiset teoriat pitävät matemaattista ajattelua ja siihen liittyviä intuitioita hyvin pitkälle kehittyneinä kykyinä. Uskon useimpien intuitionististen ja platonististen teorioiden olevan tämänkaltaisia, vaikka kysymys on hyvin monitahoinen ja siksi tahdon esittää tämän ajatuksen pääasiassa työhypoteesina. Mutta mikäli platonistit ovat oikeassa ja matemaattista intuitiota ei voida palauttaa yksinkertaisempiin psykologisiin prosesseihin, on syytä odottaa, ettei matemaattisen ajattelun alkeita löydy ennen tiettyjä kognitiivisia (ja kenties lisäksi kielellisiä) kykyjä saavuttaneilta lapsilta.

Nämä ovat vain kaksi esimerkkiä siitä, miten empiiriset ennusteet ja matematiikanfilosofiset teoriat liittyvät toisiinsa. Kenties nämä yhteydet voidaan selittää filosofisesti sellaisillakin tavoilla, jotka romuttavat yhteyden empiriaan. Ehkä on olemassa parempia esimerkkejä matematiikanfilosofian empiirisestä ulottuvuudesta. Mutta lähtökohtaisesti tässä esitetyt ongelmat näyttävät olevan luonteeltaan filosofisia ja sisältävän selkeän empiirisen yhteyden. Siksi matematiikanfilosofiassa on syytä ottaa erittäin vakavasti tällaiset yhteydet, etenkin kun yllä esitetyt esimerkit ovat jo saaneet taustalleen merkittäviä empiirisiä tuloksia.

Esittelen tässä artikkelissa muutamia esimerkkejä filosofisesti relevanteista psykologisista tutkimuksista. Esimerkit käsittelevät matemaattisen ajattelun syntyvaihetta, matematiikan ja kielellisyyden yhteyttä, sekä ajattelun anomaliaita, joita vauriot aivoissa ovat saaneet aikaan. Kaikki esimerkit käsittelevät hyvin yksinkertaista matematiikkaa. Ainakin yhden esimerkin kohdalla on jopa kyseenalaista, voidaanko ajatella kyseen olevan lainkaan matematiikasta. Psykologisten kokeiden ja matematiikanfilosofian yhteys vaatii vielä paljon tutkimusta sekä empiirisesti että filosofisesti. Mutta kaikilla tässä esitellyillä tutkimuksilla on eräs hyvin tärkeä ominaisuus: ne ovat empiirisesti vahvoja ja usein toistettuja. Se mitä ne lopulta tarkoittavat psykologisesti – puhumattakaan filosofisesti – jää vielä avoimeksi, mutta niiden empiirinen relevanssi on hyvin vahva. Mikäli emme halua matematiikanfilosofiassa jämähtää kvasimystiseen käsitteistöön intuitioista ja apriorisuudesta, emme voi sulkea silmiämme tältä aineistolta.

Matematiikka on kiistatta kielellistä toimintaa, mutta onko se pelkästään – tai pohjimmiltaan – sitä? Monet matemaatikot (ks. Hadamard 1954) ovat kuvaileet ”näkevänsä” matemaattisia totuuksia ja kääntävänsä ne kielellisiksi. Tämä on kiinnostava aihe, mutta sen mallintaminen koejärjestelyillä on hankalaa. Siksi tässä, kuten monessa muussakin matematiikanpsykologian kysymyksessä, parempaa empiiristä aineistoa on tarjolla matemaattisen ajattelun primitiivisimmillä asteilla. Mitä voisimme odottaa primitiivisen ajattelun suhteen, mikäli matemaattinen ajattelu olisi puhtaasti kielellistä? Ensimmäinen luonteva hypoteesi on, että mitään matemaattiseen ajatteluun liittyvää ei voitaisi havaita tutkimuskohteilla, joilla ei ole kielellistä kyvykkyyttä, kuten pienillä lapsilla ja eläimillä. Toinen yhtä luonteva hypoteesi on, että kielellisesti kehittyneillä ihmisillä ei olisi löydettävissä oleellisia eroja matemaattisen ja kielellisen prosessoinnin välillä. On erittäin mielenkiintoista, että kumpikaan näistä hypoteeseista ei kuitenkaan saa tukea empiirisestä tutkimuksesta.

Modernin matematiikanpsykologian yksi tärkeimmistä tutkijoista on Karen Wynn, jonka useat nerokkaat koejärjestelyt 1990-luvun alussa haastoivat vanhoja käsityksiä matemaattisen ajattelun syntyvaiheista. Eräässä kokeessa (Wynn 1992) 4–5 kuukauden ikäisille lapsille näytettiin nukkeja ja mitattiin aikaa, jonka lapsi katsoi niitä. Tämä *habituaation* perustuva mittaaminen on yleinen tapa tutkia pienten lasten reaktioita: lapset katsovat pitempään, kun he näkevät jotakin uutta ja mielen-



kiintoista. Wynnin kokeessa lapsi näki nukan, jonka eteen vedettiin suoja. Tämän jälkeen lapsi näki, että käsi laittaa toisen nukan suojan taakse. Nyt Wynn halusi selvittää, odottavatko lapset näkevänsä kaksi nukkea, kun suoja poistetaan kokeen lopuksi? Koe (joka on toistettu useaan otteeseen myöhemmin) paljasti, että näin todellakin tapahtuu. Jos suojan takaa poistettiin nukke lapsen huomaamatta – ja lapsi näki siis vain yhden nukan – hän jäi katsomaan nukkea pitempään kuin siinä tapauksessa, että suojan takaa paljastui lapsen odottamat kaksi nukkea. Koe toistettiin myös niin päin, että lapsi näki kaksi nukkea joiden eteen vedettiin suoja. Tämän jälkeen lapsi näki käden poistavan yhden nukan, ja osassa kokeista lapsen huomaamatta lisättiin toinen nukke takaisin. Jälleen tulos oli sama: lapsi jäi katsomaan pitempään tilannetta, joka oli aritmeettisesti mahdoton.

Tony Simonin (Simon et al. 1995) johtama tutkimusryhmä teki vielä yhden lisämuunnoksen toistaessaan Wynnin koetta: tällä kertaa nukkejen lukumäärän lisäksi nuket vaihdettiin toisen hahmoiksi. Yllättäen tulos oli jälleen sama: 3–5 kuukauden ikäiset lapset kiinnittivät suurimman huomion epäluonnolliseen nukkejen lukumäärään, vaikka nuket vaihtoivat välillä muotoa ja väriä. Myös lukuisat muut kokeet – joita on koottu Stanislas Dehaenen kirjaan *The Number Sense* (2011)<sup>1</sup> – viittaavat alkeellisiin aritmeettisiin kykyihin hyvin pienillä lapsilla. Lisäksi samanlaisia tutkimusta on tehty eläimillä. Wynnin koe on toistettu apinoilla (Hauser et al. 1996), ja lisäksi monet muut koejärjestelyt (sekä eläinten havainnointi luonnossa) antavat erittäin vahvaa todistusaineistoa siitä, että eläimillä apinoista lintuihin on kyky käyttää alkeellista aritmetiikkaa.<sup>2</sup> Lasten vastaavat *kielelliset* kyvyt kehittyvät kuitenkin vasta paljon myöhemmin ja tietenkään useimmilla eläimillä ei ole lainkaan kielellisiä välineitä edes yksinkertaiseen aritmetiikkaan.

Edellä esitetyt koetulokset antavat meille vahvan syyn uskoa, että yksinkertainen matematiikka ei voi olla täysin kielellistä. Mutta *teemmekö* me kehittyessämme matematiikasta kielellistä? Vaikka osittain näin varmasti onkin, eräät kokeet viittasivat siihen, ettemme koskaan hävitä sitä ”suoraa” yhteyttä lukuihin, joka on havaittavissa pienillä lapsilla ja eläimillä. Eräässä yksinkertaisessa kokeessa Butterworth (1999, 238) näytti koehenkilöille – tällä kertaa sisältäen aikuisia – numeropareja ja esitti helpon kysymyksen: ovatko numerot samoja? Tähän vastatakseen koehenkilön ei tietenkään tarvitse ymmärtää mitään numeroista; riittää, että hän osaa erottaa kaksi symbolia toisistaan. Voisi siis olettaa, että koehenkilöiden vastausaika olisi sama numeropareilla ”4 3” ja ”4 7”. Näin ei kuitenkaan ollut, vaan koehenkilöt

<sup>1</sup> Dehaenen kirjan alkuperäinen versio (1997) oli hyvin tärkeä katsaus 90-luvun alun empiirisiin tutkimuksiin ja tässä laajennetussa toisessa painoksessa Dehaene päivittää tilanteen ajan tasalle. On huomattavaa, miten vahvasti aiemman painoksen tutkimussuuntaukset ovat saaneet tukea myöhemmistä kokeista. Siksi tässä artikkelissa esitetyt lähinnä 90-luvulta peräisin olevat tutkimukset ovat vieläkin ajankohtaisia.

<sup>2</sup> Ks. Butterworth 1999, 126–147.

(joista nuorimmat olivat kuusivuotiaita) olivat nopeampia vastaamaan, kun (lukumäärän) ero numeroiden välillä oli suurempi. Useat muut kokeet (Butterworth 1999, 227–245) antavat saman tuloksen: ihmiset eivät voi mitään sille, että he alkavat ajatella numerosymboleja lukumäärinä. Selvästikin ajattelemme jollain tasolla matemaattisesti tiedostamattamme.

Psykologiassa Wynnin ja muiden kokeet ovat saaneet vahvan tuen lisäksi myös kritiikkiä. Esimerkiksi Kelly Mix (2002, 206) kritisoi Wynnin johtopäätöstä pikkulasten aritmetiikasta:

Aivan kuten eläintutkijoilla on riski inhimillistä ei-inhimilliset subjektinsa, pienten lasten tutkijoilla on riski peittää perushavaintoprosessit aikuisten ajattelulla. Pitemmän katseluaikat on yleisesti tulkittu evidenssiksi siitä, että lapset ovat muodostaneet abstraktin representaation, verranneet sitä koeärsykkeeseen ja käytännössä sanoneet itselleen: ”Hei, tuo on erilainen” tai ”Kuinka yllättävää!”

En mene tässä syvemmälle psykologian piiriin, mutta Mixin vasta-argumentti on syytä huomioida, sillä se on myös filosofisesti relevantti. Arvostellessaan Wynnin kokeita Mix tuntuu olettavan, että niissä lapsille postuloidaan kognitiivisia kykyjä, joita heillä ei ole. Mutta tämä ei ole Wynnin teoria, vaan se *keysymys* johon hän pyrkii vastaamaan. Jos Mix olettaa kaiken aritmeettisen osaamisen olevan kognitiivisesti kehittyntä, tietenkin tuntuu kyseenalaiselta postuloida sitä pienille lapsille tai eläimille. Mutta Wynnin kokeiden kaltaisten tulosten viesti on juuri päinvastainen: yksinkertaiset aritmeettiset taidot eivät vaadi kehittyneitä kognitiivisia kykyjä, vaan on syytä uskoa, että ne ovat jollakin yksinkertaisemmalla tavalla rakennettuna aivoihin.

Uskon, että yllä esitetyn kaltaiset kokeet on tärkeää ottaa huomioon myös matematiikanfilosofiassa. Tietenkään pienten lasten ja eläinten kyky hallita pieniä lukumääriä tai yksinkertaista aritmetiikkaa ei ole matematiikkaa siinä mielessä kuin se yleensä ymmärretään. Varsinainen matemaattinen ajattelu vaatii keinoja *yleistää* ja tämä vaatii kielellistä kehitystä. Opittuamme riittävästi kieltä voimme ilmaista sellaisia asioita kuin että millään kokonaisluvulla  $n$  ei päde  $n - 1 = n$ . Pienten lasten ja eläinten matematiikassa tämä havainto ei kuitenkaan pidä paikkaansa, sillä niiden kyky yksinkertaiseen aritmetiikkaan rajoittuu pieniin lukumääriin. Meidän onkin syytä olla tarkkana, ettemme vedä liian pitkälle meneviä johtopäätöksiä psykologisista kokeista. Voi hyvinkin olla, että suuri osa matematiikasta on oleellisesti kielellistä toimintaa ja jokin kevyempi muoto konventionalismista voi selittää tämän filosofisesti. Mutta mikäli voimme löytää alkeellista aritmetiikkaa subjekteilla, joilla ei ole riittävä kielellistä kykyä, on väite siitä että *kaikki* matematiikka on puhtaasti kielellistä vaikea hyväksyä. Siksi tässä esitetyt koetulokset ovat vakava haaste Witt-

gensteinin kaltaisille konventionalisteille. Mikäli luonnollisten lukujen yhteenlasku on pelkästään konventio, näyttäisimme jakavan jollain tasolla tämän konvention kolmen kuukauden ikäisten lasten ja korppien kanssa – jolloin koko konvention käsite on jo venytetty absurdeihin mittoihin.

Toisen matematiikanpsykologiassa kiinnostavien tulosten joukon muodostavat erilaiset anomaliat, joita esimerkiksi vauriot aivoissa ovat saaneet aikaan. Butterworth (1999) mainitsee tästä useita tapauksia. Ihminen, jolla on normaali kielellinen kyvykyys, voi olla täysin hukassa numeroiden kanssa. Eräässä Butterworthin esimerkissä (1999, 180) mies menetti aivoverenvuodon saatuaan kyvyn lukea numeroita, mutta *numeraaleja* hän pystyi lukemaan täysin vaivatta. Mies siis pystyi käsittelemään lukuja niiden esiintyessä sanoina numeroiden sijaan. Muissa esimerkeissä mainitaan tapauksia, joissa kielellisesti normaali ihminen on menettänyt kokonaan kyvyn tehdä yksinkertaisiakin päässä laskuja. Yhteistä tällaisissa tapauksissa ovat olleet vauriot vasemmassa parietaalisessa (päälaen) lohossa. Nykyaivotutkimuksen mukaan käsitteemme numeroista ja niiden relaatioista sijoittuikin juuri tähän lohkoon, samoin kuin osa avaruudellisesta hahmotuskyvystä.<sup>3</sup> Kielellinen toiminta sen sijaan tapahtuu otsalohossa.

Tässä kuvailemani matematiikanpsykologiset tutkimukset ovat peräisin 1990-luvulta ja sen jälkeen alalla on luonnollisesti tapahtunut uutta kehitystä.<sup>4</sup> Eräs kiinnostava kysymys on se, mikä on luontainen tapamme ymmärtää lukumääriä. Stanislas Dehaenen tutkimusryhmän kokeessa (Dehaene et al. 2008) tutkittiin eroja länsimaisen ja Amazonin alkuperäiskansojen lukukäsityksissä. Heidän tuloksensa tukivat käsitystä siitä, että lukujen käyttö on synnynnäinen ominaisuus, mutta he huomasivat suuria eroja siinä, miten eri kulttuureissa lukujen suhteet ymmärretään. Siinä missä länsimaissa luvut on tapana sijoittaa viivalle lineaarisesti (kuten lukusuoralla opetetaan tekemään), Amazonin kansat tekevät saman *logaritmisesti*. Dehaenen ryhmän hypoteesi onkin, että juuri tämä (ainakin kvasi-) logaritminen lukukäsitys on synnynnäinen. Tätä tukevat myös kokeet,<sup>5</sup> joissa on tutkittu pienten lasten ja eläinten lukukäsityksiä. Tutkimuskohteet ovat näissä kokeissa erottaneet pienet luvut hyvin toisistaan, mutta lähestyttäessä suurempia lukuja (joiden ei tarvitse olla viittä isompia, riippuen subjektista) tämä kyky erottaa lukumääriä heikkenee nopeasti. Pieni lapsi tai eläin erottaa kaksi kiveä kolmesta kivistä, ja kymmenen kahdestakymmenestä, muttei kymmentä yhdestätoista. Suositussa metaforassa synnynnäistä lukukäsitystämme voi verrata siihen, että ämpäriin pistetään kauhalla

---

<sup>3</sup> Ks. Blakemore & Frith 2005.

<sup>4</sup> Dehaene 2011 esittelee runsaasti uudempaa tutkimusaineistoa. Lisäksi esim. De Cruz et al. 2010 sisältää uutta empiiristä tutkimustietoa aritmetiikan perusteista.

<sup>5</sup> Ks. Dehaene 2011.

vettä. Ensimmäisten kauhallisten jälkeen erot ovat selkeitä, mutta ämpärin täytyessä käy erojen huomaaminen koko ajan vaikeammaksi.

Miten tämä logaritminen – jos se todellakin on meidän synnynäinen tapa ymmärtää lukumääriä – on sitten kehittynyt niiksi eksakteiksi ideoiksi, joita käytämme matematiikassa? Tämä on paljon lisätutkimusta vaativa kysymys, johon ei toistaiseksi voi esittää selkeitä vastauksia. Mutta oletettavasti kulttuurillinen kehitys on tässä tärkeässä asemassa. Pienillä lukumäärillä esiintyvä idea siitä, että kolme on kahden ja kaksi yhden *seuraaja*, on koko aritmetiikkamme ytimessä. Mutta tätä käsitettä eivät kaikki kansat ole pystyneet jalostamaan synnynäisistä aritmeettisista kyvyistämme. Se, miksi näin on tapahtunut, on erittäin kiinnostava kysymys, jossa siirrymme vähitellen psykologiasta matematiikan historian ja filosofian puolelle.

### *Matemaattinen ymmärrys*

Edellä esitetyn perusteella tuntuu selvältä, että matematiikanfilosofian pitää siirtyä nykyaikaan ottamalla empiirinen tutkimus vakavasti. Tämä ei tarkoita sitä, että meidän on joko kannatettava kritiikittä esimerkiksi Kitcherin empirismää tai hylättävä perinteiset menetöt tehdä matematiikanfilosofiaa. Vaikka ajateltaisiin kaiken matematiikan pohjautuvan aritmetiikkaan ja geometriaan – ja näiden olevan pohjimmiltaan empiiristä – on tärkeää ymmärtää myös matemaattisen tutkimuksen ja tiedon erityisluonne. Kuva matematiikasta puhtaana *a priori* -tieteenä näyttäisi olevan vanhentunut, kun tarkastelemme ensimmäisiä matemaattisia käsitteitämme: lukumääriä ja muotoja. Mutta yhtä virheelliseltä tuntuu ajatella, että esimerkiksi moderni algebra on jollakin oleellisella tavalla empiiristä. Matematiikka on niin äärimmäisen laaja, monipuolinen ja jatkuvasti kasvava tiede, että sen luonteen filosofinen kuvaaminen on aina vaarassa olla yksinkertaistava. Välttääksemme tämän on empiirinen kehittynen matematiikan tutkimus välttämätöntä ja Mancosun kaltaisten filosofien työ hyvin tärkeää. Selittääksemme matemaattisen ymmärryksen luonteen meidän täytyy tietää, mitä matemaatikot tekevät.

Mutta ammattimatemaatikkojen tutkimus on vain pieni osa siitä matematiikasta, jota ihmiset päivittäin käyttävät. Siksi perinteisesti paljon tutkitut matematiikanfilosofian alat kuten aritmetiikan, joukko-opin, logiikan, geometrian ja todennäköisyyslaskennan filosofiat ovat yhtä tärkeitä kuin ennenkin. Penelope Maddyn (1997, 2007) kaltaiset naturalistit uskovat matematiikanfilosofian ongelmien aukeavan parhaiten matematiikan avulla. Vaikka tämä on ymmärrettävä ja monessa yhteydessä kannatettava ajatus, jättää se silti suuren osan matematiikanfilosofian kysymyksistä ilman vastausta. Matemaattinen käytäntö ei anna meille vastausta esimerkiksi kysymykseen luonnollisten lukujen olemuksesta: logiikkaan, joukko-oppiin ja suoraan aksiomatisointiin perustuvat lähestymistavat ovat kaikki käytössä. Kui-

tenkin kysymys siitä, mistä luonnolliset luvut tulevat, on erittäin relevantti matemaattisen ymmärryksen kannalta. Matematiikanfilosofiassa onkin paikkansa sekä pitkälle kehittyneessä ammattimatematiikassa että yksinkertaisessa arkimatematiikassa.

Nämä matemaattisen tiedon kaksi hyvin eri astetta tarvitsevat kuitenkin erilaiset tutkimusmenetelmät. Siinä missä pitkälle kehittyneellä matematiikan erikoisalalla voi olla ainoastaan satoja, kenties vain muutamia, asiantuntijoita koko maailmassa, käyttävät luonnollisten lukujen yhteenlaskua käytännössä kaikki ihmiset. Myös käsitteiden kompleksisuudessa on valtava ero: on hyvin vaikea suunnitella empiiristä koetta, joka voisi selvittää mistä kehittyneet matemaattiset käsitteet tulevat. Erikoistuneen matemaatikon ajattelu on alallaan niin kehittyntä, että meillä ei ole tällä hetkellä mitään toivoa tuntea psykologisia prosesseja sen taustalla. Sitä vastoin luonnollisten lukujen olemuksesta voimme saada tietoa tutkimalla vastasyntyneitä lapsia ja eläimiä, jolloin meillä ei ole mitään riskiä siitä, että tulokset olisivat käsitteellisen ajattelun tahraamia.

Kaikessa tässä on tärkeää löytää oikea alue ja relevanssi empiiriselle tutkimukselle matematiikanfilosofiassa. Väitän, että tällä hetkellä empiirinen tutkimus on relevanteinta silloin, kun tarkastelemme perimmäisten käsitteiden kuten lukumäärän kehittymistä ihmisillä. On helppo ajatella, että matemaattinen ajattelu olisi kehittynyt ilman, että olisimme koskaan keksineet esimerkiksi aksiomaattisen systeemin ideaa. Edes formaalit kielet eivät ole välttämättömiä saavuttaaksemme tietyn matemaattisen tason. Mutta miten olisimme voineet koskaan kehittyä matematiikassa ilman taipumusta havainnoida maailmaa lukumäärinä ja muotoina? Tämä on varmasti yleisesti hyväksytty näkemys, mikä tekee kummalliseksi sen, miten vähän filosofiassa on huomioitu niitä empiirisiä tuloksia, jotka *selvittävät* meille tätä taipumusta. Platonille oli kenties luontevaa ajatella yhteys ihmisajattelun ja abstraktien matemaattisten olioiden maailman välillä. Nykytieteen ja -filosofian valossa tämä yhteys on kuitenkin erittäin ongelmallinen. Mutta Platon ei tiennyt psykologiasta ja filosofiasta sitä, mitä me tiedämme; hän ei voinut esimerkiksi tietää, että vastasyntyneellä lapsella on taipumus erottaa lukumääriä.

Toki matematiikan psykologia vaatii vielä paljon tutkimusta ennen kuin tällaiset tulokset ovat kiistattomia, ja lisäksi tutkimuksia tulisi laajentaa koskemaan esimerkiksi loogista ja geometrista ajattelua. Nykyisellään psykologinen tietämyksemme on hyvin vajavaista, mitä tulee yksinkertaisimpiinkin käsitteisiin. Mutta se on silti *jotakin*. Puhdas matematiikanfilosofia on kehittynyt hämmästyttävän vähän tällaisten perustavien kysymysten suhteen. Vielä 2000-luvulla on filosofi, jotka ajattelevat matemaattisten objektien olevan itsenäisesti olemassa abstraktissa ideoiden maailmassa. Toisaalta on myös filosofi, jotka ajattelevat matematiikan teorioiden olevan lopulta vain mielivaltaisia symbolien pelejä. Lienee selvää, että kysymys matemaattisesta ymmärryksestä on näille kahdelle filosofityyppille täysin yhteismitaton.

Siksi matematiikanfilosofiassa meidän pitäisi olla erityisen kiinnostuneita siitä mahdollisuudesta, että voimme saada yhä luotettavampaa empiiristä tietoa matemaattisen ymmärryksen synnystä. Vaikka tutkimukset toistaiseksi ovatkin vajavaisia ja suppea-alaisia, meillä on empiirisiä syitä uskoa, että matemaattinen ymmärrys on ainakin jollain tavalla sisäänrakennettu aivoihimme. On hämmästyttävää, jos tätä ei pidetä filosofisesti relevanttina alalla, joka ei perinteisesti ole saanut nauttia min-käänlaisesta empiirisestä tuesta.

*Helsingin yliopisto*

### Kirjallisuus

- Benacerraf, Paul (1973), ”Mathematical Truth”, *The Journal of Philosophy* 70, 661–679.
- Blakemore, Sarah-Jayne & Uta Frith (2005), *The Learning Brain*, Blackwell, Oxford.
- Butterworth, Brian (1999), *What Counts: How Every Brain Is Hardwired for Math*, Free Press, New York.
- De Cruz, Helen, Hansjörg Neth & Dirk Schlimm (2010), ”The Cognitive Basis of Arithmetic”, teoksessa Benedikt Löwe & Thomas Müller (toim.), *PhiMSAMP. Philosophy of Mathematics: Sociological Aspects and Mathematical Practice*, College Publications, London, 59–106.
- Dehaene, Stanislas (1997), *The Number Sense*, Oxford University Press, New York.
- (2011), *The Number Sense – Revised and Expanded Edition*, Oxford University Press, New York.
- Dehaene, Stanislas, Véronique Izard, Elizabeth Spelke & Pierre Pica (2008), ”Log or Linear? Distinct Intuitions of the Number Scale in Western and Amazonian Indigene Cultures”, *Science* 320, 1217–1220.
- Frege, Gottlob (1974), *The Foundations of Arithmetic, 2nd Revised Edition* (1884), Blackwell, Oxford.
- Hadamard, Jacques (1954), *The Psychology of Invention in the Mathematical Field*, Dover Publications, Mineola, NY.
- Hauser, Marc D., Pogen MacNeilage & Molly Ware (1996), ”Numerical Representations in Primates”, *Proceedings of the National Academy of Sciences* 93, 1514–1517.
- Kitcher, Philip (1983), *The Nature of Mathematical Knowledge*, Oxford University Press, New York.
- Lakoff, George & Rafael E. Núñez (2000), *Where Mathematics Comes From*, Basic Books, New York.

- Löwe, Benedikt & Thomas Müller (2008), "Mathematical Knowledge Is Context Dependent", *Grazer Philosophische Studien* 76, 91–107.
- Maddy, Penelope (1997), *Naturalism in Mathematics*, Clarendon Press, Oxford.
- (2007), *Second Philosophy: A Naturalistic Method*, Oxford University Press, Oxford.
- Mancosu, Paolo (2008), *The Philosophy of Mathematical Practice*, Oxford University Press, Oxford.
- Mill, John Stuart (1843), *A System of Logic*, uusintapainos 2002, University Press of Pacific, Honolulu.
- Mix, Kelly (2002), "Trying to Build on Shifting Sand: Commentary on Cohen and Marks", *Developmental Science* 5, 205–206.
- Quine, W. V. O. (1951), "Two Dogmas of Empiricism", *Philosophical Review* 60, 20–43.
- Simon, Tony J., Susan J. Hespos & Philippe Rochat (1995), "Do Infants Understand Simple Arithmetic? A Replication of Wynn (1992)", *Cognitive Development* 10, 253–269.
- Wilhelmus, Eva (2007), *Formalizability and Knowledge Ascriptions in Mathematical Practice*, ILLC Publications, Amsterdam.
- Wittgenstein, Ludwig (1983), *Remarks on the Foundation of Mathematics (Revised Edition)*, MIT Press, Cambridge, MA.
- Wynn, Karen (1992), "Addition and Subtraction by Human Infants", *Nature* 358, 749–751.

# YMMÄRTÄMINEN TÄMÄN PÄIVÄN ALKUPERÄISKANSATUTKIMUKSESSA

Inkeri Koskinen

## *Johdanto*

**A**lkuperäiskansatutkimus on nuori ala. Viimeisten muutaman vuosikymmenen aikana se on kasvanut huomattavasti, ja nykyään on olemassa kokonaisia korkeakouluja ja tutkimusinstituutteja, jotka ovat omistautuneet nimenomaan alkuperäiskansatutkimukselle. Esimerkeiksi sopivat The First Nations University of Canada Reginassa ja Saamelainen korkeakoulu Koutokeinossa. Niissä työskentelevistä tutkijoista suurin osa kuuluu tutkimiinsa kansoihin.

Ala kuuluu selvästi samaan joukkoon monien muiden sellaisten nuorten alojen ja tutkimussuuntausten kanssa, joita yhdistää valtasuhteiden korostaminen sekä tutkimuksen avoin poliittisuus ja emansipatorisuus. Alkuperäiskansatutkimus on kuitenkin myös monella tavalla lähellä perinteisempää kulttuurien tutkimusta, jolla tarkoitan tässä kulttuuriantropologiaa, folkloristiikkaa, etnologiaa ja niiden lähialoja. Alan kommunikaatiossa muun kulttuurien tutkimuksen kanssa on kuitenkin ongelmia. Kärjistäen voisi sanoa, että muut kulttuurien tutkijat vaikuttavat jossain määrin haluttomilta käymään kriittistä ja rakentavaa keskustelua alkuperäiskansatutkijoiden kanssa. Konferenssisielelmiä saattaa seurata kohtelias hiljaisuus, vaikka sama asia tavanomaisemman kulttuurientutkijan esittämänä herättäisi kriittistä keskustelua. Toisaalta kun muut kulttuurientutkijat joutuvat esittämään kritiikkiä, esimerkiksi kirjoittaessaan referee-lausuntoja, osoittautuu, että he usein pitävät monia alkuperäiskansatutkimuksessa laajalti hyväksytyjä kantoja erittäin kyseenalaisina.

Lähialojen edustajilta saatavan akateemisen rehdin kritiikin puute ei ole nuorelle alalle hyväksi. Väitettä voi perustella viittaamalla esimerkiksi Helen E. Longinon ajatuksiin tieteestä olennaisesti sosiaalisena toimintana, tai jopa Paul R. Thagardin huomautuksiin tieteellisen tutkimuksen ja pseudotieteen välisistä eroista. Yritänkin



selvittää alojen välisen kriittisen keskustelun vähäisyyden syitä. Niitä on useita, ja tässä esitelmässä voin keskittyä vain yhteen, joten olen valinnut tarkasteltavaksi sen, jota pidän filosofisesti jännittävimpänä.

Lyhyesti sanottuna sekä alkuperäiskansatutkimuksessa että muussa kulttuurien tutkimuksessa hyväksytään vähintäänkin tutkimuskäytäntöjen tasolla melko yleisesti ajatus, että inhimillinen ajattelu ei ole universaalialia, vaan jollain olennaisella tavalla paikallista. Tätä ajatusta kuitenkin lähestytään ja tulkitaan eri tavoin. Alkuperäiskansatutkimuksen piirissä hyväksytään laajalti ajatus tutkijasta, joka edustaa samaa paikallista ajattelun tapaa tai tietokäytäntöä kuin tutkittavat. Tämä johtaa osan alan edustajista arvelemaan, että tutkittavien ymmärtäminen on välitöntä. Kulttuurien tutkimuksessa yleisemmin tutkijan taas oletetaan edustavan eri tietokäytäntöä kuin tutkittavat, ja tutkittavien ymmärtäminen on siksi vaikeaa. Tästä erosta seuraa kiinnostavia käytännön seurauksia.

### *Alkuperäiskansaliike ja alkuperäiskansatutkimus*

90-luku oli YK:n alkuperäiskansojen vuosikymmen, ja termi ”alkuperäiskansa” onkin saanut selvää poliittista painoarvoa viimeisten muutaman vuosikymmenen aikana. Poliittinen alkuperäiskansaliike on alusta asti ollut kansainvälinen, esimerkiksi Kanadan alkuperäiskansoja, saamelaisia ja Uuden-Seelannin maoreja edustavat aktivistit ovat ajaneet kansojensa oikeuksia aktiivisesti ja yhteistyössä keskenään. Voimakas kansainvälisyys ei ole itsestäänselvyys, etenäkään kun otetaan huomioon, että aktivistit ajavat yleensä nimenomaan oman kansansa erityislaatuisten kulttuuri- ja kielen elvyttämistä ja säilyttämistä. Alkuperäiskansoja kuitenkin yhdistää historia, jonka aikana hallitsevassa asemassa olevat länsimaalaiset ovat luokitelleet nämä kansat primitiivisiksi, ja niihin on kohdistettu samankaltaisia, usein varsin väkivaltaisia ja traumatisoivia hallintatoimenpiteitä.

Yksi näistä jaetuista kokemuksista on pyrkimys sulauttaa primitiivit valtaväestöön koulutuksen avulla. Tämä on tarkoittanut esimerkiksi Kanadassa sitä, että kuusivuotiaat lapset on otettu vanhemmiltaan ja suljettu sisäoppilaitoksiin, joissa he eivät saaneet puhua äidinkieltään, joissa opetuksen taso oli heikko ja pitkälle 1900-luvulle saakka terveydenhoito niin kelvotonta, että merkittävä osa lapsista kuoli tauteihin. Selvinneet – heitä on runsaasti elossa ja he käyttävät itsestään sanaa ”survivor” – palautettiin perheensä ja kansansa pariin noin 15-vuotiaina kun he olivat ehtineet unohtaa äidinkieltänsä ja heidän kansansa kulttuuri oli heille vieras. Saamelaislasten kohtelu Suomessa on vielä muutama vuosikymmen sitten noudattanut vähintäänkin kielen suhteen samanoloista linjaa. Tällaisten kokemusten vuoksi yksi tärkeimmistä kohdista alkuperäiskansaliikkeen asialistalla on jatkuvasti ollut koulutuksen ottaminen kansojen omiin käsiin.

Pyrkimyksenä on perustaa koulutus ja opetussuunnitelmat alkuperäiskansojen kulttuurisille arvoille ja kansojen ”omille vanhoille filosofioille ja ideologioille” (Seurujärvi-Kari 1996, 172). Tavoitteena on itsemäärittely, henkinen omavaraisuus ja kansaan kuuluvien oman kulttuurin tuntemuksen lisääminen ja kulttuurin kehittäminen. Tämä ei tarkoita pelkästään esimerkiksi saamen kielen ja saamelaisen kulttuurin opettamista saamelaislapsille, vaan monet ajattelevat, että koulutus on otettava omiin käsiin yliopistotasolle saakka. Niinpä on syntynyt muun muassa alkuperäiskansatutkimusta tarjoavia korkeakouluja.

Toisin sanoen alkuperäiskansatutkimusta ei voi erottaa poliittisesta alkuperäiskansaliikkeestä. Tarkoituksena on tuottaa sellaista tutkimustietoa, jota alkuperäiskansaliike katsoo kansojen tarvitsevan kulttuurin elvyttämiseen ja henkiseen itenäistymiseen. Tutkimus suunnataan omalle kansalle ja kirjoitetaan usein omilla kielillä.

### *Ymmärtämisestä alkuperäiskansatutkimuksessa*

Avoimen poliittisena alana alkuperäiskansatutkimus on tietysti lainannut paljon naistutkimuksesta, postkolonialismista ja muista vastaavista avoimen poliittisista tutkimussuuntauksista. Heterogeeniseltä alalta on kuitenkin löydettävissä myös tiettyjä yleisesti hyväksytyjä, varsin omintakeisia näkemyksiä. Osittain ne tosin kuulostavat myös yllättävän 1800-lukulaisilta.

Karkeistaen alkuperäiskansatutkimuksen piirissä ajatellaan melko yleisesti, että tyypillinen tutkija edustaa, ja hänen on syytäkin edustaa, samaa paikallista tai kulttuurista ajattelun tapaa tai samaa tietokäytäntöä kuin tutkittavat. Tämän ansiosta tutkittavien ymmärtämisen ajatellaan olevan jos ei välitöntä, niin ainakin selvästi helpompaa kuin ulkopuolisille tutkijoille.

Ei tässä kuitenkaan kaikki, sillä lisäksi myös tehtävän *tutkimuksen* ajatellaan edustavan tutkittavan kansan omaa ajattelua. Tutkimukseen on siis mahdollista sisällyttää sellaista argumentaatiota tai sellaisia tiedon tuottamisen tapoja, jotka ovat hyväksyttäviä tutkittavassa yhteisössä, mutta jotka ovat kansainväliselle akateemiselle yhteisölle perustavanlaatuisesti vieraita. (Esim. Kuokkanen 2000; Porsanger 2004; Tuhiwai Smith 1999.) Käydessäni The First Nations Universityssä Kanadassa keväällä 2010 kuulin lukuisia puheenvuoroja, joissa tutkijat vaativat alkuperäiskansojen tiedon tuottamisen tapojen hyväksymistä akateemisessa tutkimuksessa. Ei ole täysin selvää, kuinka radikaalista ehdotuksesta tässä on käytännössä kyse, mutta vaatimukset esitetään usein hyvin voimakkein sanankääntein.

Moni alkuperäiskansatutkija katsoo, että alkuperäiskansojen tietokäytäntöjä voidaan verrata länsimaiseen tieteelliseen ajatteluun, ja vertailut saattavat olla hyvinkin suoria ja kumouksellisen kuuloisia: ”Indigenous peoples have argued that

their knowledge systems or oral traditions are a non-Western counterpart of Western science” (Kuokkanen 2000, 418). Voisi siis sanoa, että monen alkuperäiskansatutkijan mielestä Peter Winch oli väärässä: maagista ajattelua voidaan vallan maininosti verrata tieteellisiin teorioihin.

Näyttää siis siltä, että alkuperäiskansatutkimuksessa on hahmoteltu uudenlainen tutkijasubjekti, joka edustaa tutkittaviaan, jolla on helppo tai jopa välitön ymmärrys tutkittavasta kulttuurista ja joka tuottama tutkimus sekoittaa eri tietokäytäntöjä ja sijoittuu jonnekin niiden väliselle sumealle raja-alueelle.

### *Ymmärtämisestä kulttuurien tutkimuksessa*

Väitän erittäin monen tavanomaisemman kulttuurien tutkijan olevan lähempänä Winchin kantaa – jos ei muuten niin tutkimuskäytännöissään. Olen toisaalla pyrkinyt osoittamaan, että etnografinen kulttuurien tutkimus sisältää usein käytäntöjä, joita olen luonnehtinut nimityksellä *metodinen käsitteellinen relativismi* (Koskinen 2011).

Riippumatta siitä oletetaanko erilaisten ajattelun tapojen taustalle vähän vai paljon kaikkia ihmisiä ja kulttuureita yhdistävää, tiedon tuottamisen ja ajattelun tavat eri puolilla maailmaa eroavat toisistaan niin paljon, että etnografista kenttätyötä tekevän kulttuurien tutkijan työ on vaikeaa. Tutkittavien ymmärtäminen on usein hyvin haastavaa ja edellyttää tutusta eroavan käsitteellisen järjestelmän hidasta opettelua.

Koska ymmärtäminen on vaikeaa, eri tietokäytännöissä esitettyjä väitteitä ei voi huolettomasti verrata toisiinsa ja arvottaa. Esimerkiksi oraakkelin ilmoituksia ei tule verrata tieteellisiin teorioihin, kuten Winch (1964) totesi. Ensimmäisiltä keskenään ristiriidassa olevat väitteet eivät välttämättä ole lainkaan vertailukelpoisia, ne kun on esitetty kahden toisistaan selvästi poikkeavan viitekehyksen sisällä. Vaatii pitkälistä paneutumista tutkittavaan kulttuuriin, jotta olisi mahdollista arvioida, mihin jos mihinkään omassamme esimerkiksi oraakkelin lausuntoa olisi mielekästä verrata.

Niinpä kulttuurien tutkijat metodisesti pidättäytyvät tutkittavien ihmisten uskomusten arvostelevasta vertailusta omiin uskomuksiinsa. Useimmat kulttuurien tutkijat pitävät omituisena ja hedelmättömänä ajatuksena lähteä vertailemaan esimerkiksi Zuni-intiaanien myyttiä, jonka mukaan ensimmäiset ihmiset tulivat Amerikkaan maan alta, tutkijoiden näkemykseen, jonka mukaan he tulivat Beringinsalmen yli. Liian suoran vertailun harhaanjohtavuus myönnetään varsin yleisesti yli koulukuntarajojen. Niinkin kaukana Winchistä oleva tutkija kuin Dan Sperber toteaa, että ”resemblances across cultures may well be superficial; failure to understand this leads to poor ethnography” (Sperber 1982, 161).

Vertailujen varominen näkyy tutkimuskäytännöissä niin, että tutkijat pitävät eri tietokäytännöt selvästi erossa toisistaan. Akateemiset tietokäytännöt ja akateeminen keskustelu ovat oma, erillinen alueensa, jolle tutkittavien tietokäytäntöjä ei tuoda muuten kuin tutkimuskohteina. Julkaisuisissaan tutkija edustaa akateemisia tietokäytäntöjä, ei tutkittaviensa. Tieteellistä argumentaatiota ei siis perusteta esimerkiksi melanesialaiselle näkemykselle, että jos jonkun tiedetyn asian kertoo, sen arvo tietona katoaa. Tai episteemisen auktoriteetin ei (toivottavasti) katsota määräytyvän tutkijan iän perusteella, vaikka monien tutkittavien parissa niin ajatellaankin.

Tämä johtaa siihen, että tutkija kohtelee aivan eri tavoin toisaalta kollegoitaan ja toisaalta informanttejaan, siis tutkittavien edustajia. Kollegoiden kanssa saatetaan väitellä. Informanttien ajattelutapoihin suhtaudutaan useimmiten metodisen arvostelemattomasti; ainakaan väittelyä heidän kanssaan ei tuoda osaksi akateemista keskustelua.

### *Methodinen haaste*

Yllä kuvatun kaltainen methodinen käsitteellinen relativismi on toiminut – ja toimii monin paikoin edelleen – käytännössä erittäin hyvin. Alkuperäiskansatutkijoiden ilmaantumisen tieteen kentälle aiheuttaa sille kuitenkin ongelmia.

Hahmottelemani tavanomainen kulttuurien tutkija on ilman muuta monesta asiasta eri mieltä alkuperäiskansatutkijan kanssa. Se ei kuitenkaan selitä kritiikin vähäisyyttä ja varovaisuutta, pikemminkin saa ihmettelemään sitä. Näyttääkin siltä, että alkuperäiskansatutkimus haastaa olemassaolollaan tässä metodiseksi käsitteelliseksi relativismiksi nimittämäni tutkimuskäytännön.

Tyypillinen kulttuurien tutkija on tottunut erottamaan selvästi toisistaan tutkittavien esittämät väitteet ja kollegoitten esittämät väitteet, ja suhtautumaan niihin ainakin akateemisessa ympäristössä täysin eri tavoin: yhtäällä kollegiaalisen kriittisesti, toisaalla metodisen arvostelemattomasti. Alkuperäiskansatutkimuksessa hahmoteltu uudentyypinen tutkijasubjekti haastaa tämän erottelun. Kun alkuperäiskansatutkija tulee konferenssiin ja ilmoittaa edustavansa tutkittaviensa tietokäytäntöjä ja ajattelun tapoja, hahmottelemallani tavanomaisella kulttuurien tutkijalla saattaa lyödä tyhjää: Pitäisikö tätä henkilöä kohdella kuten kollegaa vai kuten informanttia? Uskon tämän hämmennyksen olevan yksi niistä syistä, joiden vuoksi alkuperäiskansatutkimus on vaarassa jäädä akateemisesti eristyksiin.

Kirjoitukseni voidaan tiivistää kahteen huomioon, jotka ovat myös ehdotuksiksi luettavissa. Ensinnäkin katson, että alkuperäiskansatutkimus on jonkinasteisessa akateemisen eristäytymisen ja eristetyksi tulemisen vaarassa. Mikäli alkuperäiskansatutkijat tahtovat olla osa kansainvälistä akateemista yhteisöä, ja mikäli heidän intressinsä alan kehityksen suhteen ja käsityksensä tehtävän tutkimuksen tarkoituksesta ei

ole pelkästään poliittinen, eristäytymistä olisi syytä aktiivisesti välttää. Nähdäkseni tähän jo pyritäänkin.

Kulttuurien tutkijoiden taas saattaisi olla hyvä kiinnittää enemmän huomiota siihen, etteivät kuvatkaltaiset metodisen käsitteellisen relativismin mukaiset tutkimuskäytännöt – niin hyvin kuin ne monissa tapauksissa ovatkin toimineet ja toimivat – toimi kohdattaessa uudenlaisia tutkijoita, jotka pyrkivät liuentamaan eri tietokäytäntöjen välisiä rajoja. Eri tietokäytännöissä esitettyjen väitteiden tai käytettyjen argumentaatiotapojen vertailun välttäminen toimii niin kauan kuin tutkittava tyytyy rooliinsa tutkittavana. Tutkittavien muuttuessa kriittisiksi tämän roolin suhteen metodinen käsitteellinen relativismi joutuu teoreettisesti kiinnostavan haasteen eteen.

*Helsingin yliopisto*

### Kirjallisuus

- Koskinen, Inkeri (2011), ”Seemingly Similar Beliefs: A Case Study on Relativistic Research Practices”, *Philosophy of the Social Sciences* 41, 84–110.
- Kuokkanen, Rauna (2000), ”Towards an ‘Indigenous Paradigm’ from a Sami Perspective”, *The Canadian Journal of Native Studies* 20, 411–436.
- Longino, Helen E. (2002), *The Fate of Knowledge*, Princeton University Press, Princeton, NJ.
- Porsanger, Jelena (2004), ”An Essay about Indigenous Methodology”, *Nordlit: Working Papers in Literature* 15, *Special Issue on Northern Minorities*, University of Tromsø, Tromsø, 105–120.
- Seurujärvi-Kari, Irja (1996), ”Cooperation in the Field of Education and Training among Indigenous Peoples”, teoksessa Irja Seurujärvi-Kari & Ulla-Maija Kulonen (toim.), *Essays on Indigenous Identity and Rights*, Yliopistopaino, Helsinki, 170–178.
- Sperber, Dan (1982), ”Apparently Irrational Beliefs”, teoksessa Martin Hollis & Steven Lukes (toim.), *Rationality and Relativism*, Basil Blackwell, Oxford, 149–180.
- Thagard, Paul R. (1998), ”Why Astrology Is a Pseudoscience”, teoksessa E. D. Klemke, Robert Hollinger, David Wjss Rudge & A. David Kline (toim.), *Introductory Readings in the Philosophy of Science*, Prometheus Books, Amherst, NY, 66–75.
- Tuhiwai Smith, Linda (1999), *Decolonizing Methodologies, Research and Indigenous Peoples*, Zed Books, London & University of Otago Press, Dunedin.
- Winch, Peter (1964), ”Understanding a Primitive Society”, *American Philosophical Quarterly* 1, 307–324.

## METAFILOSOFIA JA FILOSOFIAN ITSEYMMÄRRYS

Henri Pettersson

I

Tapaan usein sukujuhlien ja luokkakokousten kaltaisissa tilaisuuksissa henkilöitä, joilla ei tunnu olevan erityisen syvälleikävää käsitystä siitä, mitä yliopistoissa harjoitettu filosofia pitää sisällään. Mainitessani, että työskentelen tätä nykyä filosofian laitoksella, saan tyypillisesti vastattavakseni ihmettelevän kysymyksen: ”Mitä filosofit oikeastaan *tekevät*?” Vaikka tämä tiedustelu saattaa vaikuttaa ensisilmäyksellä puhtaasti kysyvän tahon henkilökohtaiselta tietämättömyydeltä, ei se ole missään nimessä mitenkään hölmö tai pinnallinen kysymys. Pohjimmiltaan sama aihe on nimittäin jo vuosituhansien ajan herättänyt vireää ja ajoittain kiivastakin keskustelua myös filosofikunnan omassa keskuudessa. Filosofia onkin aina pyrkinyt arvioimaan kriittisesti omia tutkimusmenetelmiään, tavoitteitaan ja rajojaan – eräässä mielessä siis selvittämään, mitä filosofit oikeastaan tekevät (ja myös mitä heidän *kuuluisi* tehdä). Aiheeseen liittyen kuulee usein jopa todettavan, että kysymys ”mitä filosofia on” on jo itsessään ensimmäinen jonkinlaista perusteltua vastausta kaipaava avoin filosofinen ongelma.

Filosofian perustuksia koskevan epäselvyyden poikkeuksellisista mittasuhteista saa hyvän kuvan kun huomaa, ettei filosofian saralla vallitse mitään selkeää yksimielisyyttä siitä, mitä keskeiset filosofiset kysymykset ovat, miten niitä tulisi lähestyä tai mitä filosofoinnilla yritetään ylipäättään saavuttaa. Mainittuihin laajoihin teemoihin kantaa ottavia näkemyskokonaisuuksia voidaan kutsua *filosofiakäsityksiksi*, joiden raameissa filosofiaa eri tavoin harjoitetaan. Juuri tällaisten toisistaan syvästikin poikkeavien filosofiakäsitysten moninaisuus erottaa yhtenä tunnusmerkillisenä piirteenä filosofian muista vakiintuneista tutkimusaloista, joiden sisällä ei esiinny yhtä kauaskantoisia periaatteellisia erimielisyyksiä (Glock 2008, 7).

En kuitenkaan tartu käsillä olevassa kirjoituksessa suoraan filosofian olemusta koskevaan ongelmavyöhytiin tai joidenkin tiettyjen filosofiakäsitysten opinkappaleisiin. Selvittelen sen sijaan vielä astetta yleisemmällä tasolla lyhyesti sitä, miten mainittuja aiheita voidaan yrittää lähestyä. Tällaista filosofian oman luonteen tarkastelua kutsutaan nykyään *metafilosofiaksi*. Esittelen aluksi hieman metafilosofian lähtökohtia ja erityislaatuista näkökulmaa. Kirjallisuudesta on löydettävissä useita käyttötapoja tälle termille, mikä puolestaan johtuu pitkälti siitä, että kyseessä on verrattain tuore uudissana, joka ei ole vielä vakiintunut käyttöön missään yhdessä täsmällisessä merkityksessä. Kyseinen metafilosofian käsitteeseen liittyvä moniselitteisyys taas aiheuttaa helposti turhauttavia väärinkäsityksiä koskien sitä, mistä tällaisessa tutkimuksessa oikeastaan on kyse. Usein nämä väärinymmärrykset ovat vielä hengeltään vahvasti kielteisiä ja ennakkoluuloisia, joiden pohjalta metafilosofisen tutkimuksen arvoon ja tarpeellisuuteen suhtaudutaan filosofien keskuudessa vähättelevästi.

## II

Oleellisin asia, joka metafilosofiasta on syytä todeta heti alkajaisiksi, on se, että kyseessä on juuri jonkinlaista filosofian *olemukseen* pohdintaa. Muista tulkinnoista esimerkiksi *Blackwell Dictionary of Western Philosophy*n kuvaileman käsityksen mukaan ”[h]eille, jotka uskovat filosofian tulevan päätepiteeseensä, metafilosofia tarkoittaa filosofian kuolemaa seuraavia teoreettisia aktiviteetteja” (Bunnin & Yu 2004, 427).<sup>1</sup> Tässä merkityksessään metafilosofia on siis jonkinlaista yleistä ”jälkifilosofiaa” (*post-philosophy*), joka toimii syrjäyttämänsä ”vanhan filosofian” perillisenä ilman, että jälkifilosofisen pohdiskelun nimenomaisena kohteena ovat filosofian itseymmärrykseen liittyvät aiheet. Tämä sanan ’metafilosofia’ käyttötapu juontuu todennäköisesti siitä, että muinaiskreikan etuliitettä ’meta’ voidaan käyttää kuvaamaan avaruudellisen relaation (takana) lisäksi myös ajallista järjestyssuhdetta (jälkeen). Toki näin ymmärretty jälkifilosofia kytkeytyy mutkan kautta metafilosofiaan siinä mielessä, että se on itsessään yhdenlainen metafilosofinen, eli siis filosofian olemusta koskeva kokonaisnäkemys, johon on päädytty metafilosofisten pohdintojen innoittamana. En silti ainakaan itse puhuisi tässä yhteydessä tarpeettomasti metafilosofiasta, kun tarkoitettua ilmiötä voi kerran kuvailla osuvamminkin ilman harhaanjohtavia sivumerkityksiä. Toinen todennäköinen alkulähde tälle sekaannukselle on uuspragmatisti Richard Rorty, joka kenties jopa enemmän kuin yksikään toinen nykyfilosofi on tehnyt eksplisiittistä metafilosofointia tunnetuksi.<sup>2</sup> Hän kuitenkin myös ehdotti

<sup>1</sup> Kaikki suomennokset ovat omiani, ellei lähdeluettelossa erikseen toisin mainita.

<sup>2</sup> Vaikutusvaltainen on ollut etenkin Rortyn toimittama kirjoituskokoelma *Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method* (1967), joka kerää yksien kansien väliin analyttisen filoso-

omissa paljon luetuissa metafilosofisissa teksteissään perinteisen ”systemaattisen filosofian” korvaamista uudella ”edifioivalla filosofialla”, jossa – toisin kuin tietoteoreettisia teemoja painottavassa systemaattisessa filosofiassa – luovutaan objektiivisen totuuden idealista ja siihen liittyvästä myyttisen ikuisen tiedon vakavamielisestä tavoittelusta. Rorty kirjoitti tulevasta edifioivan filosofian aikakaudesta paikoin myös ”jälkifilosofisena kulttuurina”, jossa filosofit ovat uusitulta työnkvaltaan yhteiskunnallista aikalaisdebattia eteenpäin vieviä julkisia intellektuelleja, jotka suhtautuvat tekemisiinsä leikittelevän ironisesti – filosofian itsensä muuttuessa samassa yhdenlaiseksi esseekirjallisuuden alagenreksi.

Ottaen huomioon Rortyn radikaalien ajatusten saaman huomion sekä toisaalta hänen keskeisen roolinsa metafilosofisen itsetietoisuuden popularisoinnissa, ovat Rortyn ajatukset monelle filosofille todennäköisesti ainoa asiayhteys, jossa he ovat ylipäättään kuulleet puhuttavan minkäänlaisesta eksplisiittisestä metafilosofoinnista. Näin heille on voinut jäädä Rortyn filosofian tulevaisuutta koskevien äärihenkisten näkemysten jäljiltä *koko* metafilosofiasta sellainen harhakäsitys, jossa tällainen pohdinta assosioituu *poikkeuksesta* perinteistä filosofiaa haastaviin jälkifilosofisiin johtopäätöksiin ja tavoitteisiin.<sup>3</sup> Niinpä negatiiviset painolastit keränneitä termejä ’metafilosofia’ ja ’jälkifilosofia’ voi tästä näiden kahden ilmiön välisestä havaitusta yhteydestä seuraten myös oletettavasti soveltaa täysin vaihtokelpoisesti, jolloin harmillinen sekaannus on valmis.<sup>4</sup>

Mutta jos metafilosofia on jonkinlaista filosofian olemusta koskevaa tutkimusta, niin miten metafilosofia oikein lähestyy kohdettaan? Keskeisintä on se, ettei metafilosofia ole mikään ”varsinaisesta filosofiasta” erillinen toisen kertaluvun hanke, joka ruotii filosofiaan ja sen harjoittamiseen liittyviä aiheita omalaatuisten – ja jossain täsmentämättömässä mielessä ”ei-filosofisten” – tutkimusmenetelmiensä kanssa. Metafilosofiaa ei siten ole vaikkapa tilastojen laatiminen siitä, miten filosofian pääaineopiskelijat ovat sijoittuneet valmistumisensa jälkeen työmarkkinoilla, vaikka tällainen data eräässä mielessä paljastaisikin mitä filosofit oikeastaan tekevät.

---

fian keskeisiä kirjoituksia yhdessä Rortyn aihetta purkavan metafilosofisen johdannon kanssa.

<sup>3</sup> Vrt. esim. metafilosofiale hakuteoksessa *Oxford Dictionary of Philosophy* (Blackburn 2008, kursiv. alkup.) annettu seuraava luonnehdinta: ”Metafilosofia: Kirjoittamista tai ajattelua, jonka kohteena on filosofia itse. Usein suuren mittakaavan kuvauksia ’filosofian kuolemasta’ ja profetioita maailmasta, jossa filosofian paikan on vallannut runous, musiikki tai tanssi. *Katso myös:* Rorty.”

<sup>4</sup> Rortyn tekemisten ohella toinen potentiaalinen hämmentäjä tässä sopassa on filosofi Morris Lazerowitz, joka on myöhemmin ottanut kunnian sanan ’metafilosofia’ esittelemisestä filosofian sanastoon 1940-luvulla. Hän avasi jälkikäteen motiivejaan tämän terminologian käyttämiselle todeten, että kyseisen uudissananan tarkoituksena oli viitata sellaiseen ”erikoislaituiseen tutkimukseen, jota Wittgenstein oli luonnehtinut yhtenä filosofian ’perillisenä’.” (Lazerowitz 1970, 91).



Tässä tarkoitettussa mielessä metafilosofia reflektoi filosofian ydintä filosofian *omalla näkökulmalla*, joten metafilosofia on viime kädessä ”vain lisää tavallista filosofointia kohdistettuna filosofiaan itseensä”, kuten Timothy Williamson (2007, 5–6) on asian ilmaissut. Samansuuntainen metafilosofian lähtökohtia koskeva luonnehdinta löytyy niin ikään Wittgensteinin *Filosofisista tutkimuksista* (FT, § 121), kun hän kirjoittaa:

Voisi ajatella: Jos filosofia puhuu sanan ”filosofia” käytöstä, on oltava toisen kertaluvun filosofia. Asianlaite ei ole kuitenkaan näin, vaan tapaus vastaa oikeinkirjoitusopin tapausta, jonka on käsiteltävä myös sanaa ”oikeinkirjoitusoppi” ilman, että se kuitenkaan on tällöin tällainen toisen kertaluvun oppi.

Erilaisten metafilosofian henkeä koskevien väärinymmärrysten välttämiseksi eräät filosofit, kuten äsken mainittu Williamson, ovat puhuneet metafilosofian sijasta *filosofian filosofiasta*, mikä ehkä tuokin hieman paremmin esille sen, että tämän toiminnan on tarkoitus olla ”automaattisesti osa filosofiaa, aivan kuten mitä tahansa aihetta koskeva filosofointi, kun taas metafilosofia saattaa kuulostaa siltä kuin se yrittäisi katsoa filosofiaa sen ylä- tai ulkopuolelta” (Williamson 2007, ix). Täten Williamsonin mukaan filosofian filosofia vertautuu näkökulmaltaan erilaisiin erityistieteiden tieteenfilosofioihin, kuten matematiikan, fysiikan, biologian, taloustieteen ja historiatieteen filosofioihin. Epätavallista tässä on nyt yksin se, että tarkasteltavana tieteenä toimii filosofia itse.

Tämä luonnehdinta ei missään nimessä sulje pois sitä mahdollisuutta, että filosofian voisi poimia tutkimuskohteeksi eri tavoin myös sen ulkopuolelta jonkin toisen tieteenalan näkökulmasta. Mikäli näissä yhteyksissä halutaan välttämättä puhua metafilosofiasta, voidaan tällaisia tarkasteluja kutsua selvyuden nimissä *eksternaaliseksi* metafilosofiaksi, jonka vastakohtana on silloin filosofian sisältä tuleva *internaalinen* metafilosofia (nk. filosofian filosofia). On toki hyvä huomata, että se, millaisella vakavuudella tähän jakoon suhtaudutaan, riippuu oleellisesti siitä, millaiseksi ajattelemme filosofiakäsityksessämme filosofian suhteen muihin tutkimusaloihin. Eräät filosofit suhtautuvat filosofisen tutkimuksen autonomiaan tinkimättömästi, kun taas toisille filosofeille hedelmällinen filosofointi edellyttää usein memminsuuntaista yhteistyötä erityistieteilijöiden kanssa. Tässä tapauksessa internaalisen ja eksternaalisen metafilosofian mustavalkoisten ääripäiden väliin jäävä maasto muuttuu enemmän tai vähemmän harmaaksi. Tämä huomio osoittaa samalla hyvin sen, miten metafilosofian luonne on dynaamisella tavalla sidoksissa itse filosofian luonteeseen.

Williamsonin ohella samansuuntaista yleistä tulkintaa metafilosofian asemasta ovat kannattaneet viimeaikaisessa kirjallisuudessa myös monet muut filosofit.<sup>5</sup> Tämä luonnehdinta tarjoaakin hyvät suuntaviivat metafilosofian ja filosofian suhteen ymmärtämiselle, vaikka se jättää vielä rutkasti liikkumatilaa metafilosofian tarkemman roolin ja sisällön suhteen. Katsotaan siis seuraavaksi millaisin tavoin tätä alustavaa ajatusta voidaan kehittää eteenpäin.

### III

Vaikka metafilosofia olisikin filosofian filosofiana kiinteä osa muuta filosofiaa ja käyttäisi tutkimuksissaan filosofiasta tuttuja tutkimusmenetelmiä, haluavat eräät filosofit kuitenkin erottaa jossain mielessä metafilosofiset ongelmat ”tavallisista” filosofisista ongelmista. Metafilosofian työnkuvaan voi näin ajatella kuuluvan esimerkiksi sellaiset filosofisen tiedon systematisointiin ja organisointiin liittyvät omanlaisensa tehtävät, joille ei ole mahdollista osoittaa suoraa paikkaa ensimmäisen tason filosofoinnin vakiintuneissa lokeroissa. Tällöin metafilosofia toimii eräänlaisena vastavoimana filosofian yhä kiihtyvälle ammatillistumiselle ja siihen liittyvälle spesialisoitumiselle, jolloin työkseen filosofiaa harjoittavia yliopistotutkijoita on jatkuvasti aiempaa enemmän, ja heidän tutkimansa ongelmat ovat rajaukseltaan yhä tarkemmin määriteltyjä.<sup>6</sup> Metafilosofian vastuulla on näin ollen systemaattisen kokonaiskuvan rakentaminen yksittäisiä filosofisia kysymyksiä korkeammalla abstraktiotasolla, mikä on kenties jossain määrin ironista, sillä samoin termein kuvataan usein myös itse filosofian tehtäviä suhteessa erityistieteisiin.

Erään toisen usein esitetyn mallin mukaan metafilosofia muodostuu filosofian eri osa-alueiden toisen kertaluvun metadiskursseista, jolloin metafilosofiset kysymyksenasettelut voidaan ryhmitellä itse filosofiaa peilaten (Moser 1995, 487). Kun esimerkiksi filosofinen etiikka puntaroi normatiivisia kysymyksiä, kiinnittää metaetiikka puolestaan huomionsa näiden normatiivisten kysymysten teoreettisiin ennakohtoihin. Tarkastelun kohteena olevia aiheita ovat tällöin esimerkiksi se, ovatko arvoväitteet ylipäättään objektiivisesti totuuskelpoisia, sekä toisaalta se, min-kälaiset ovat niissä piilevät ontologiset, epistemologiset ja semanttiset taustaoletukset (Miller 2003). Vastaavanlaisen metafilosofian ja filosofian välisen työnjaon voi nähdä toteutuvan *mutatis mutandis* myös filosofian muiden keskeisten osa-alueiden kohdalla, kuten metametafysiikassa.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Vrt. esim. Glock 2008, 6: ”Vaikka filosofian todellisia tavoitteita ja metodeja koskevaa tutkimusta kutsutaankin nykyään ’metafilosofiaksi’, ei se ole erillinen korkeamman tason oppiala, vaan kiinteä osa filosofiaa itseään.”

<sup>6</sup> Ks. Moran 2008, 3.

<sup>7</sup> Ks. Chalmers et al. 2009.

Tällainen metafilosofointi tuottaa ensimmäisen kertaluvun filosofisten kysymysten reflektoinnin sivussa seurauksia myös filosofiakäsityksillemme, jotka voidaan nähdä erilaisten filosofian lähtökohtia koskevien filosofisten näkemysten nippuina. Tässä laajemmassa mielessä metafilosofia muodostuu kaikista niistä filosofisista kysymyksistä – tulivatpa ne sitten tietoteoriasta, kielifilosofiasta, metafysiikasta, etiikasta jne. –, joihin antamillamme vastauksilla on samalla suoria seurauksia filosofiakäsityksemme kannalta.

Tosin tämä hahmotelma sallii sen, että metafilosofiaa tuotetaan usein epäsuorasti, ja jokin metafilosofisesti mielenkiintoinen implikaatio voi jäädä filosofisissa keskusteluissa piiloon rivien väliin kunnes se tehdään tarkoituksella eksplisiittiseksi. Hyvänä havainnollistuksena voidaan käyttää vaikkapa kysymystä substantiaalisen *a priori* -tiedon olemassaolosta. Tämä epistemologinen teema on toki kiinnostuksemme arvoinen jo itsessäänkin, mutta se saa vielä lisää painoarvoa kun huomaamme siinä piilevät potentiaaliset metafilosofiset kosketuskohdat filosofisen tiedon epistemologiseen luonteeseen.<sup>8</sup>

#### IV

Millaisia nämä filosofoinnin tuottamat metafilosofiset johtopäätökset sitten ovat asenteeltaan? Metafilosofian tavoitteisiin liittyen kirjallisuudessa tehdään ajoittain jako *deskriptiiviseen* ja *preskriptiiviseen metafilosofiaan*.<sup>9</sup> Ajatuksena tässä on se, että deskriptiivinen metafilosofia yrittää muodostaa ymmärrystä siitä, miten filosofia tosiasiallisesti toimii pyrkimättä muuttamaan radikaalisti näitä vallitsevia toimintatapoja – kirjoitukseni avauksessa esille otettuun kysymykseen palaten metafilosofia siis selvittää mitä filosofit *oikeastaan* tekevät.

Ajankohtaisena havainnollistuksena voidaan käyttää vaikkapa viimeaikaisessa metafilosofisessa kirjallisuudessa käytyä keskustelua filosofisten intuitioiden ja niihin läheisesti liittyvien ajatuskokeiden epistemologisesta luonteesta. Kyseisessä keskustelussa ovat olleet nokikkain kannat, joita kutsutaan *rationalismiksi* ja *naturalismiksi*. Erimielisyyksistään huolimatta monet rationalistit ja naturalistit ovat kuitenkin paljossa yhtä mieltä siitä, mitä ovat tämän metafilosofisen kiistan kohteena olevat filosofisen tutkimuksen metodologiset peruselementit ja niiden tuottamat keskeiset tutkimustulokset, ja tahtavat peistä sen sijaan siitä, miten nämä ilmiöt sekä niiden asema ja metafilosofiset implikaatiot tulisi lopulta tulkita taustavelvoitteiden osalta. He eivät näin ollen yritä tuoda filosofiaan radikaalisti uudenlaisia tutki-

<sup>8</sup> Vrt. Peacocke 2005, 739: ”Filosofin asenne *a priori* -tietoa kohtaan on koetinkivi hänen lähestymistavalleen koko tutkimusalaan kohtaan. [...] Niinpä apriorisuuden ymmärtäminen ei ole tärkeää pelkästään aiheen itsensä vuoksi. Se on välttämätöntä itseymmärryksen kannalta mikäli haluamme ymmärtää itseämme filosofeina.”

<sup>9</sup> Ks. esim. Glock 2008, 3.

musmetodeja tai tehdä muuten irtiotta analyttisen filosofian lähimenneisyyteen. Esimerkiksi naturalisti Hilary Kornblith (2002, 2) kuvailee omaa lähestymistapaansa tähän keskusteluun seuraavasti:

Kuitenkin jopa meidän [= naturalistien] täytyy tunnustaa se, että intuitioihin vetoamisen metodologia paitsi näyttölee tärkeää roolia aktuaalisessa filosofiassa toiminnassa, on sitä myös käytetty substantiaalisten oivallusten saavuttamiseen useilla alueilla. Tarvitsemme siten selityksen sille, miten tämän metodin avulla voimme saavuttaa tuon kaltaisia tuloksia.

Kontrastina tälle preskriptiivinen metafilosofia on tarkoitukseltaan revisionääriempi hanke, joka yrittää saada filosofiassa aikaan ainakin jonkinlaisen muutoksen. Toisin sanoen tarkoituksena on siis kertoa, mitä filosofien *kuuluisi* tehdä. Radikaaleissa muodoissaan tällainen metafilosofointi tarkoittaa usein jonkin perinteiseen filosofiaan kuuluvan tutkimusmenetelmän tai osa-alueen hyökkäämistä.

Tätä jakoa deskriptiiviseen ja preskriptiiviseen metafilosofiaan on luontevaa peilata tieteen tutkimuksessa tehtyyn vastaavankaltaiseen jakoon normatiivisen ja deskriptiivisen tieteen tutkimuksen välillä.<sup>10</sup> Metafilosofiasta viime aikoina kirjoittaneista filosofiasta esimerkiksi Williamson (2007, ix) näyttäisi ottavan filosofian filosofiansa esikuvaksi juuri deskriptiivisen tieteen tutkimukseen kun hän kirjoittaa: ”Tieteenfilosofian ensisijainen tehtävä on ymmärtää tiedettä, ei antaa tieteilijöille neuvoja. Samalla tapaa filosofian filosofian ensisijainen tehtävä on ymmärtää filosofiaa, eikä antaa filosofiille neuvoja.”

Tällaiset analogiat tieteenfilosofian ja metafilosofian välillä ovat tosin siinä suhteessa hieman epäonnistuneita, että toisin kuin tieteenfilosofit, jotka eivät läheskään aina ole taustaltaan samalla myös itse tutkimansa tieteenalan harjoittajia (vaan ”ulkopuolisia” filosofi), ovat filosofian filosofian tekijät väistämättä itsekin filosofi, ja näin siis toisenlaisessa asemassa antamaan filosofointia koskevia asiantuntevia neuvoja kollegoilleen. Lisäksi filosofiassa on tietystä mielessä enemmän pelivaraa filosofointia radikaalistikin uudistamaan pyrkivien linjausten kanssa kuin mitä on tässä suhteessa konservatiivisempien luonnontieteiden kohdalla. Näin preskriptiivisen metafilosofian lähtökohtiin ei liity kaikkia sellaisia haasteita, joita preskriptiiviseen tieteenfilosofiaan sisältyy.

Jakoa preskriptiiviseen ja deskriptiiviseen metafilosofiaan ei tule myöskään ymmärtää liian kärjistetysti, jolloin nämä tutkimusotteet olisivat toisensa poissulkevia. Sen sijaan ne tukevat usein hedelmällisesti toisiaan, ja esimerkiksi myös deskriptiivinen metafilosofointi voi välillisesti synnyttää mielenkiintoisia preskriptiivisiä implikaatioita. Kun esimerkiksi saavutamme deskriptiivisen metafilosofoinnin kaut-

---

<sup>10</sup> Ks. Ylikoski & Kiiikeri 2004, 12, 24–27, 53–55.

ta ymmärrystä siitä, mitä olemme filosofiassa oikein tekemässä, voimme tämän syvällisemmän itseymmärryksen kautta oivaltaa, millä tavoin voimme tehdä tutkimustamme jatkossa entistä tehokkaammin. Filosofian luonnetta koskeva deskriptiivinen tutkimus voi niin ikään johtaa myös sellaiseen lopputulokseen, että päädymme luopumaan kokonaan jostakin filosofian osa-alueesta, kun huomaamme, ettei sen alueella tehtävä tutkimus olekaan uuden ymmärryksemme valossa tarkoituksenmukaista.

Toisaalta suhtaudun epäluuloisesti myös siihen deskriptiiviseen metafilosofiaan joskus liitettyyn ideaan, jonka mukaan voisimme tehdä filosofeina metafilosofiaa säilyttäen samalla neutraalin ulkopuolisen tarkkailijan asenteen. Tässä tarjotussa metafilosofian luonnehdinnassa metafilosofiaa tehdään aina ratkaisevasti jonkin filosofiakäsityksen omasta näkökulmasta. Tällöin tuntuisi olevan mahdotonta – ehkäpä jopa haitallista – pyrkiä metafilosofoinnissa täydelliseen metafilosofiseen puolueettomuuteen.

## V

Metafilosofointi on sekä lisääntynyt viimeaikaisessa filosofisessa kirjallisuudessa että muuttunut samassa myös aiempaa eksplisiittisemmäksi.<sup>11</sup> Selitystä tälle kehitysuunnalle voidaan hakea yhtäältä päättynyttä vuosisataa leimanneesta voimakkaasta koulukuntajaosta sekä toisaalta myös siitä, että monet kyseisen aikakauden kaikkein vaikutusvaltaisimmat ajattelijahahmot tarttuivat teoksissaan metafilosofisiin kysymyksenasetteluihin (esim. 1900-luvun suurimmiksi filosofeiksi vakiintuneesti nimettyjen Wittgensteinin ja Heideggerin tuotannot ovat täynnä metafilosofiasta pohdintaa koskien filosofian omaa olemusta). Lisäksi kognitiotieteiden kaltaisten empiirisiä ja teoreettisia näkökohtia yhdistelevien monitieteisten hankkeiden syntyminen vuosisadan jälkimmäisellä puoliskolla on painostanut filosofeja arvioimaan omaa tutkimuksellista rooliaan ja arvoaltaansa osana näitä hankkeita. Tämä kehitys onkin tehnyt jälleen ajankohtaiseksi jo Immanuel Kantia pohdituttaneen kysymyksen filosofian ja empiiristen erityistieteiden välisestä suhteesta.<sup>12</sup>

Metafilosofian lisääntymisestä huolimatta kaikki filosofit eivät aina valitettavasti suhtaudu siihen myötämielisesti. Metafilosofian vieroksuminen näkyy käytännössä esimerkiksi siinä, että vaikka filosofeilla on usein kiihkeiksikin yltyviä näkemyksiä

---

<sup>11</sup> Suomessakin on kirjoitettu viimeisen vuosikymmenen kuluessa väitöskirjoja (Koskinen 2004; Leinonen 2008), monografioita (esim. Wallgren 2006) ja kokoomateoksia (Rydenfelt & Kovalainen 2010; Räsänen & Tuohimaa 2003), joissa käsitellään metafilosofisia aiheita.

<sup>12</sup> Vrt. Glock 2008, 149: ”On olemassa yleisempi kantilainen ongelma, joka koskee sitä, että voidaanko filosofia ajatella empiirisistä tieteistä erilliseksi autonomiseksi tutkimusalaksi, ja mikäli näin on, niin millä perusteella. Tämä ongelma on ollut esillä useiden niiden analyttisten filosofien kirjoituksissa, jotka ovat syventyneet metafilosofiseen reflektointiin.”

koskien sitä, millainen filosofointi on mallikelpoista filosofiaa, eivät he ole läheskään yhtäläisessä määrin innokkaita refleктоimaan kriittisesti oman filosofiakäsityksensä alkuoletuksia. Sen sijaan filosofiakäsityksiin liittyviä – äärimmäisen keskeisiäkin – metafilosofisia linjauksia otetaan valitettavan usein filosofien toimesta annettuna, ja todistustaakan ajatellaan olevan näitä aiheita koskevissa kiistoissa vastapuolella. Tämä metafilosofiaan kohdistettu kielteisyyks voi johtua ajatuksesta, että äärimmäisissä tapauksissa filosofiakäsitysten perusteiden refleктоinti koetaan jopa filosofoinnin kannalta vahingolliseksi. Kuten Stephan Körner (1973, 20) huvittavan vertauskuvan kautta toteaa, tuntuisi hieman siltä, että nämä filosofit ajattelevat olevansa kuin se tarinan tuhatjalkainen, joka pysähtyessään pohtimaan mitä onkaan tekemässä, kompastuu tuota pikaa askeleissaan.

Olen myös silloin tällöin kuullut jonkun filosofin ilmaisevan sellaisen vähättelevän näkemyksen, jonka mukaan peittelemättömät metafilosofiset pohdinnat ovat ”tylsää”.<sup>13</sup> Otaksuttavasti ongelmaksi tässä koetaan se, että miksi kuluttaa aikaa ja energiaa filosofian perustaa koskevien teoreettisten kysymysten vatvomiseen, kun näiden teoreettisten kysymysten toteuttaminen käytännön tasolla ”konkreettisten” filosofisten ongelmien yhteydessä on huomattavasti palkitsevampaa. Tämä huoli tuntuisi kuitenkin menevän ohi maalistaan ottaen huomioon, mitä edellä sanottiin metafilosofian luonteesta: koska metafilosofian ja filosofian välillä ei ole mitään radikaalia laadullista eroa, on filosofian olemuksesta puhuminen jo itsessään filosofiaa. Meillä ei siis pitäisi olla pelkoa siitä, että metafilosofia on tylsää – tai ainakaan yhtään sen tylsempää kuin mitä filosofia normaalistikaan on.

Kun huolia metafilosofian liiallisesta abstraktiudesta lähestytään toisesta – ja kenties tervepääisemmästä – suunnasta, voi niiden tulkita kritisoivan sitä, että jos uppoudumme vain puhtaasti filosofointia koskeviin metatason kommentteihin, on meillä uhkana, että unohdamme tarkastaa, kuinka nämä metafilosofiset johtopäätökset kytkeytyvät käytäntöön. Tähän liittyen Frank Jackson (1998, vii) on epäilemättä oikeassa huomauttaessaan, että ”tärkeä testi metafilosofisille näkemyksille tulee siitä, onko niissä järkeä yksittäisten ongelmien yhteydessä”.

Mutta metafilosofialta ei pidä myöskään odottaa liian paljoa. On nimittäin houkuttelevaa toivoa metafilosofiasta sellaista auktoriteettia, joka voisi toimia keskenään kilpailevien filosofiakäsitysten yläpuolisena erotuomarina asettaen niitä absoluuttiseen paremmuusjärjestykseen tai luoda kokoavaa synteisiä niiden parhaimpia elementeistä. Metafilosofian ymmärtäminen filosofian filosofiana – ja siten aina jostain tietystä filosofiakäsityksestä syntyvästä filosofiana – sulkee tavallaan tällaisen mahdollisuuden pois, sillä kun kaksi filosofiakäsitystä ovat ääritapauksissa yhteismittattomia varsinaisen filosofian tasolla, ovat ne sitä väistämättömästi myös luomien-

---

<sup>13</sup> Vrt. David M. Armstrong 1981, 19: ”Filosofian filosofia on kenties jossain määrin iloton ja epäkiitollinen reflektion aihe.”

sa metafilosofisten tarkastelujen tasoilla. Näin käy esimerkiksi silloin, kun filosofia-käsitteillä on eriävät ja omaehtoiset standardit filosofisen argumentaation ja siinä käytetyn evidenssin suhteen.

Mahdolliseksi huoleksi tulee tällöin se, että muuttuuko metafilosofia pelkäksi jonkin filosofia-käsitteiden sisäpuolella tapahtuvaksi dogmaattiseksi ”selkään taputteleksi” ilman riittävän itsekriittistä otetta. Rakentava vuoropuhelu filosofia-käsitteiden välillä on kuitenkin mahdollista silloin, kun niiden alkuoletusten välillä on tarpeeksi limittäisyyttä luoden yhteisesti jaettua maastoa metafilosofisen ajatustenvaihdon käymiseen.<sup>14</sup>

Turun yliopisto

### Kirjallisuus

- Armstrong, David M. (1981), ”The Causal Theory of Mind”, teoksessa *The Nature of Mind and Other Essays*, University of Queensland Press, Brighton, 17–31.
- Blackburn, Simon (2008), *Oxford Dictionary of Philosophy*, 2. painos, Oxford University Press, Oxford.
- Bunnin, Nicholas & Jiyuan Yu (2004), *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Blackwell Publishing, Malden.
- Chalmers, David, David Manley & Ryan Wasserman (toim.) (2009), *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, Clarendon Press, Oxford.
- Glock, Hans-Johann (2008), *What Is Analytic Philosophy?*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Jackson, Frank (1998), *From Metaphysics to Ethics: A Defence of Conceptual Analysis*, Clarendon Press, Oxford.
- Kiikeri, Mika & Petri Ylikoski (2004), *Tiede tutkimuskohteena: filosofinen johdatus tieteen tutkimukseen*, Gaudeamus, Helsinki.
- Kornblith, Hilary (2002), *Knowledge and its Place in Nature*, Clarendon Press, Oxford.
- Koskinen, Heikki (2004), *From a Metaphilosophical Point of View: A Study of W.V. Quine’s Naturalism*, Acta Philosophica Fennica 74, Societas Philosophica Fennica, Helsinki.
- Körner, Stephan (1973), *Fundamental Questions of Philosophy*, Harvester Press, Brighton.
- Lazerowitz, Morris (1970), ”A Note on ’Metaphilosophy’”, *Metaphilosophy* 1, 91.
- Leinonen, Mikko (2008), *Tieteellinen ajattelu ja filosofian rikkaruohot – filosofian identiteetistä suomalaisen filosofian ongelmana ja filosofia-käsitteet Eino Kailan ja Erik*

---

<sup>14</sup> Kiitän kirjoitukseni ja sen pohjana toimineen esitelmän kommentoinnista Jussi Haukiojaa, Markku Keinästä, Olli Koistista ja Arto Repoa. Erityiskiitokset kokoelman toimittajille kieliasua koskevista korjauksista.

- Ahlmanin tuotannossa*, Acta Universitatis Tamperensis 1313, Tampere University Press, Tampere.
- Miller, Alexander (2003), *An Introduction to Contemporary Metaethics*, Polity Press, Cambridge.
- Moran, Dermot (2008), ”Introduction: Towards an Assessment of Twentieth-Century Philosophy”, teoksessa Dermot Moran (toim.), *The Routledge Companion to Twentieth-Century Philosophy*, Routledge, London, 1–40.
- Moser, Paul K. (1995), ”Metaphilosophy”, teoksessa Robert Audi (toim.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, New York, 487.
- Peacocke, Christopher (2005), ”The A Priori”, teoksessa Frank Jackson & Michael Smith (toim.), *The Oxford Handbook of Contemporary Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 739–763.
- Rorty, Richard (toim.) (1967), *Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*, University of Chicago Press, Chicago.
- Rorty, Richard (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton.
- Rydenfelt, Henrik & Heikki A. Kovalainen (toim.) (2010), *Mitä on filosofia?*, Gaudeamus, Helsinki.
- Räsänen, Petri & Marika Tuohimaa (toim.) (2003), *Filosofinen tieto ja filosofin taito*, Acta Philosophica Tamperensia 2, Tampere University Press, Tampere.
- Wallgren, Thomas (2006), *Transformative Philosophy: Socrates, Wittgenstein, and the Democratic Spirit of Philosophy*, Lexington Books, Lanham, MD & Oxford.
- Williamson, Timothy (2007), *The Philosophy of Philosophy*, Blackwell Publishing, Malden.
- Wittgenstein, Ludwig (1999), *Filosofisia tutkimuksia* (1953), Heikki Nyman (suom.), WSOY, Porvoo. = FT



III

YMMÄRRYS, KIELI JA TIETO



## DAVIDSON JA 'KÄSITTEELLISEN SKEEMAN' KRITIIKKI

Timo Vuorio

### *Johdanto*

Donald Davidson julkaisi vuonna 1974 artikkelin nimeltä ”On the Very Idea of a Conceptual Scheme” (Davidson 1974). Siinä hän esittää, että ajatus ’käsitteellisestä skeemasta’ ja ylimalkaan erottelu, jota hän kutsuu ”dualismiksi skeeman ja sisällön välillä”, on kestävätkö. Richard Rorty on kuvannut artikkelia ”epookkia luovaksi” ja ”yhdeksi analyttisen filosofian historian käännekohtaksi” (Rorty 1999, 575). Vaikka artikkeli on epäilemättä yksi Davidsonin tunnetuimpia, niin Rortyn sanoissa on pientä ylikorostuksen makua ja ne tuntuvat heijastavan hänen omia preferenssejään. Davidson itse on todennut, että Rorty oli ”ainoa joka aikoinaan ymmärsi mihin pyrin” (Davidson 1999d, 595). Edelleen voitaneen todeta, että kenties Davidsonkin näki myöhemmän tilanteen turhan ruusuisena. Paitsi että kyseinen artikkeli on yksi kiistellyimmistä viime vuosikymmenten aikana sen keskeisten väitteiden takia, edes siitä mitä nämä väitteet tarkkaan ottaen ovat, ei ole konsensusta. Monet, jotka muuten suhtautuvat Davidsonin filosofiaan ja sen merkitykseen myönteisesti, näkevät sen jonkinlaisena harha-askeleena. Esimerkiksi John McDowell (1999) pitää Davidsonin skeema/sisältö-dualismin kritiikkiä väärin motivoituneena. Scott Soames, joka sinänsä antaa artikkelille huomattavan painoarvon 1900-luvun analyysikäsitteitä luotaavassa teoksessaan (Soames 2003), pitää sen argumenttia yksinkertaisesti epäonnistuneena (päinvastoin kuin ”davidsonilaista ohjelmaa” ylipäänsä).

Richard Rortyn ”The World Well Lost” -artikkelissa esittämän tulkinnan<sup>1</sup> mukaan Davidsonin kritiikki käsitteellisen skeeman ajatusta ja skeema–sisältö-

---

<sup>1</sup> Artikkelin julkaistiin vuonna 1972 eli paria vuotta ennen Davidsonin argumenttien ilmestymistä (Rortylla oli käytössään niitä koskevien luentojen käsikirjoitukset). Kyseessä on Rortyn

dualismia vastaan pureutuu nykyfilosofian perustavimpiin ideoihin: se kyseenalaistaa *kantilaisen* ajatuksen tietokyvyn luonteesta käsitteiden soveltamisena annettuun empiriseen havaintoon. Rorty näkee sen niin ikään kyseenalaistavan *realistisen* filosofia-konseption käsityksen kielestä riippumattomasta maailmasta. Kenties juuri Rortyn vaikutusvaltaisen tulkinnan ansiosta hänen pragmatismistaan eroa tekevät, Hilary Putnamin tavoin realistisesti orientointuneet uuspragmatistit ovat suhtautuneet siihen kriittisesti.<sup>2</sup> Toisaalta Davidsonin skeema/sisältö-dualismin kritiikkiä – vastoin Rortyn ja kumppaneiden väitettä – on tulkittu realistisena kannanottona.<sup>3</sup>

Vaikka sinänsä sympatisoin Rortyn metafilosofisia päätelmiä Davidsonin argumenteista, pidättäydyn seuraavassa Davidsonin oman argumentaation lähiluenassa.<sup>4</sup> Hahmottelen sen yleistä luonnetta sekä nostan esiin sen erityisiä kipupisteitä. Esitän lopuksi tulkinnan Davidsonin omasta konstruktivisesta positiosta suhteessa käsitteellisen skeeman teemaan. Oma kantani on, ettei Davidsonin ”skeemavastaisuus” ole niin radikaalia kuin sen ympärillä käytävä keskustelu usein olettaa.

### *Davidsonin kritiikin kohde ja argumentin yleinen rakenne*

Alkuun yksi merkittävä selvennys. Filosofiasa käsitteellisyys ja ymmärrys ovat kulkeneet perinteisesti käsi kädessä: ymmärtäminen on käsitteiden käyttöä. Vaikka Davidson pyrkii hylkäämään ”koko ajatuksen käsitteellisestä skeemasta”, tämä ei kuitenkaan tarkoita, että Davidson hylkäisi tämän perinteisen ajatuksen ymmärtämisestä. Päinvastoin läpi tuotantonsa Davidson korostaa käsitteiden läpituokevaa roolia ymmärryksessä (toki liittäen käsitteet kieleen), ja huomauttaa, että ”ihmiset eroavat suurestikin sanastojensa ja käsitteellisiltä resurssiensa laajuudeltaan” (Davidson 1999c, 307). Itseään vähätellen hän toteaaakin, että ”ei ymmärrä kvanttimekaniikkaa”, koska ei omaa vaadittavia ”käsitteellisiä resursseja” (ibid., 307). Sama ajatus voidaan soveltaa – käyttäakseni klassisia, osin myyttisiä esimerkkejä antropologian saralta – Hopi-intiaanien aika- tai eskimoiden lumen valkoisuuden asteita kuvaaviin käsitteisiin. Davidsonilaisittain onkin selitysvoimaista sanoa, että ihmisten sanastot ovat ”käsiterepertuaareja” (ibid., 308). Davidsonin kritiikin kohde ei siis ole käsitteellisyys tai käsitteet sinänsä – vaan niistä muodostuva oletettu erityinen kokonaisuus, ’skeema’ (viitekehys, struktuuri, systeemi), joka perustavanlaatuisesti

---

ensimmäinen pyrkimys yhdistää Davidsonia John Deweyn ajatteluun. Jos uuspragmatismia pidetään analyttisin filosofian ja klassisen pragmatismien synteessinä, niin Rorty ko. artikkelia voidaan pitää tämän suuntauksen suhteen ’epookia luovana’.

<sup>2</sup> Ks. Pihlström 2011.

<sup>3</sup> Ks. Chinn 2007; Farrell 1995.

<sup>4</sup> Olen toisaalla (ks. Vuorio 2011) tarkastellut sitä filosofianhistoriallista kontekstia, johon Davidsonin artikkelin argumentit sijoittuvat, erityisesti suhteessa Quinen ja Rortyn tuonaikaiseen ajatteluun.

organisoi tai muokkaa ajatuksiamme ja havaintojamme. Soamesin (2003, 313) sanoin, käsitteelliset skeemat ovat ”fundamentaalisia tapoja katsoa maailmaa”.<sup>5</sup>

Mitä skeeman ”koko ajatukseen” tulee, Davidson antaa sitä koskevan puheen mielekkyydelle kaksi kriteeriä. Ensinnäkin jotta koko ajatuksessa olisi mieltä, on oltava *vaihtoehtoisia* skeemoja: oletus yhdestä skeemasta on tyhjä. Kuten John Dewey on analogisesti todennut, jos kuviteltavissa olisi olemassa vain yksi teoria, se ei tällöin olisi varsinaisesti teoria vaan tosiseikka. Täten skeemapuhe nousee esiin vain silloin kun on mielekästä olettaa skeemoissa merkittävää varianssia. Jos skeeman fundamentaaliset käsitteelliset resurssit eroavat vain vähän toisistaan, tällöin skeemapuheen selitysvomaisuus katoaisi (voidaan kysyä okkamilaisittain, miksi olettaa turhia selittäviä tekijöitä?). Toiseksi jotta puhe vaihtoehtoisuudesta olisi mielekästä, on oltava jokin, jonka suhteen ne näyttäytyvät vaihtoehtoisina, eli oletus skeemasta pitää paralleelina oletuksen yhteisestä koordinaatio-systeemistä eli *yhteisestä sisällöstä*. Näin ollen puhe käsitteellisestä skeemasta edellyttää *skeema/sisältö-dualismia*.

Edellisen perusteella Davidsonin kritiikki käsitteellisen skeeman ajatusta voidaan nähdä jakautuvan kahteen erilliseen projektiin: (1) osoittaa, että ajatus vaihtoehtoisesta käsitteellisestä skeemasta on kestävä; (2) osoittaa, että ajatus ei-käsitteellisestä sisällöstä, jota vasten skeema asettuisi, on kestävä. Vaikka Davidsonin omat argumentit kietoutuvat toisiinsa – esimerkiksi argumentoidessaan sisältökomponenttia vastaan hän tukeutuu ajatukseen, että skeemat eivät varioi liikaa – myöhemmässä keskustelussa nämä kaksi ovat selkeästi eriytyneet omiksi keskusteluikseen. Eräiden kommentaarien mukaan (esim. Neale 1999, 660; Wang 2009, 140–142) nämä argumentit ovat toisistaan riippumattomia; esimerkiksi Rorty ei omassa tulkinnassaan allekirjoita Davidsonin kantaa ensimmäiseen, vaan tukeutuu vain jälkimmäisen mahtiin.

### Vaihtoehtoiset käsitteelliset skeemat

Aloitakaamme ensimmäisestä. Davidsonin kritiikki vaihtoehtoisia käsitteellisiä skeemoja vastaan perustuu kahteen merkittävään – ja varsin kiistelyyn – oletukseen. Ensimmäinen näistä on, että yksittäisen käsitteellisen *skeeman identifiikaatio* sekä *kielen intertranslatiivisuus* kulkevat käsi kädessä. Jos kieli *a* on käännettävissä kieleen *b*, niin ne jakavat saman käsitteellisen skeeman. Kaikki kielet, jotka ovat käännettävissä omaamme, jakavat merkittävässä mielessä samanlaiset käsitteelliset perusresurssit kuin omamme.

Voimme väittää, että hopi-intiaaneilla on erilainen aikakäsitys kuin meillä, mutta yhtä kaikki, huomattessamme tämän eroavuuden, meidän on pitänyt tunnistaa

<sup>5</sup> Tässä mielessä Kantin ”ymmärryksen *a priori* -kategoriat” tulevat paradigmaattisina esimerkkeinä eittämättä mieleen ja tähän yhteyteen jatkossa palaammekin.

paljon yhteisiä käsitteitä ja uskomuksia tämän kielen puhujien kanssa. Jopa kulttuuriantropologit, jotka aikoinaan tämän huomion tekivät, kykenivät luonnehtimaan tätä oletetun radikaalisti eroavaa aikakäsitystä sujuvalla englannin kielellä. Sama pätee eräiden tieteenfilosofien huomautukseen, että termin 'massa' merkitys on Newtonin gravitaatioteoriaan perustuvassa klassisessa fysiikassa erilainen kuin Einsteinin suhteellisuusteoriaan perustuvassa uudessa fysiikassa. Puheesta ajan käsitteen "kalibroituineisuudesta" tai massan käsitteen "yhteismitattomuudesta" eli tietyissä spesifeissä ja rajatuissa konteksteissa ilmenevistä merkittävistä merkitysvariansseista on pitkä matka puheeseen "käsitteellisestä skeemasta", joka 'konstituoit' kokemuksen tai maailman erilailla. Koska siis ero skeemojen välillä kulkee käännettävyyden kautta, kysymys vaihtoehtoisten käsitteellisten skeemojen mielekkyydestä on riippuvainen ylipäänsä siitä, onko ajatus kääntymättömästä kielestä mielekäs vai ei.

Davidsonin vastaus tähän on kielteinen ja tämä muodostaa hänen toisen keskeisen oletuksensa: *käännettävyyys* ja *kielellisyys* kulkevat käsi kädessä: kielellisyydelle ei ole käännettävyydestä riippumatonta kriteeriä. Tämä tarkoittaa sitä, että tunnistaaksemme jonkin ääntelevän tai muuten signaloivan organismin kielenkäyttäjäksi, meidän pitäisi kyetä kääntämään jossain määrin hänen kieltään omaamme. Monet kommentaattorit ja kriitikot Rortysta (1982, 8–12) Soamesiin (2003, 320, 323–325) ovat usein tieteiskirjallisuuteen liittyvillä esimerkeillä pyrkineet osoittamaan, että näin ei ole: on kuviteltavissa olevia tilanteita, joissa käyttäytymistä voidaan kuvata kielelliseksi kommunikaatioksi, vaikka emme pystyisi sanaakaan siitä ymmärtämään.

### *Ei-käsitteellinen sisältö*

Toinen tehtävä koskee ei-käsitteellisen – eli siis käsitteiden 'tuolle puolelle' menevän – "sisällön" kritiikkiä. Näitä Davidsonin mukaan on kahta päätyyppiä: "kokemus" ja "maailma". Niin ikään tavassa puhua skeemojen ja niiden sisältöjen välisestä suhteesta on kaksi päätyyppiä: skeemat joko "organisoiivat" sisältöä tai "mukautuvat" siihen. Täten muodostuu neljä eri vaihtoehtoa:

- (1) Skeema organisoi kokemusta.
- (2) Skeema organisoi maailmaa.
- (3) Skeema sopii kokemukseen.
- (4) Skeema sopii maailmaan.

Davidsonin argumentti organisoinnin funktiota vastaan – kohdat (1) ja (2) – on yksinkertaisesti seuraava: metaforinen puhe organisoimisesta sopii vain pluraliteetteihin. Kun esimerkiksi käsketään järjestämään komero, niin se mitä järjestetään, on

komeron tavarat. Kun ei-käsitteellistetyt, tulkitseamattoman 'kokemuksen' tai 'maailman' kaltainen abstrakti kohde sanotaan organisoitavan, emme tiedä mitä teemme ellei meillä ole jo jonkinlaista käsitystä tai tulkintaa tästä kohteesta. Huomattava on, että itse organisoimisen funktiota – tässä mieleen tulee Kantin *Pubtaan järjen kritiikin* tai Wittgensteinin *Tractatus*-teoksen kategorisoivat/konstituoivat funktiot – Davidson ei *sinänsä* pidä ongelmallisena, jos se mitä organisoidaan on käsitteellistetty (meillä on siitä uskomuksia). Kuten hän myöhemmin tiivistää kritiikkinsä kohteen:

Kohteenani oli ajatus jonka mukaan yhtäältä meillä on maailmankuva, joka koostuu uskomustemme totaliteetista, ja toisaalta meillä on *käsitteellistämätön* empiirinen syöte, joka tuottaa empiirisille uskomuksillemme niiden näytön ja sisällön. (Davidson 1999b, 105, kursivointi lisätty.)

Täten voidaan huomata, että Davidsonin tosiasiallinen 'sisällön' kritiikki kohdistuu Wilfrid Sellarsin polemisoiimaan tietoteoreettiseen "annetun myyntiin",<sup>6</sup> eikä Davidson tätä opillista alkuperää ole peitellyt.<sup>7</sup> "The World Well Lost" -artikkelissaan Rorty tulkitsee kyseisen tieto-opillisen dilemman kertautuvan kantilaisessa puheessa "syntetisöimättömästä intuitiosta" (kokemuskandidaatti) tai "oliosta sinänsä" (maailmakandidaatti). Eräät Kant-tuntijat (esim. Caygill 1995, 304–306) ovat esittäneet että Kant tekee erottelun termien *Objekt* ja *Gegenstand* välillä sen perusteella, kuinka tiedollisesti kohde on havainnossamme läsnä; *Objekt* siinä mielessä kun se on käsitteellistetty ja *Gegenstand* kun hahmotamme vailla vaadittavaa käsitettä.<sup>8</sup> Tässä luennessa Davidsonille kaikki on *Objektia*. Xin Li Wang (2009) onkin ehdottanut, Rortyn tulkintaa myötäillen, että Davidsonin kritiikki skeema/sisältö-dualismia vastaan kohdistuu ainoastaan sen kantilaiseen versioon, jossa 'sisältö' on täysin tulkitsematon, mutta jos sitä rikastetaan esimerkiksi pragmatistisen kokemuskäsitteen suuntaan (esim. Deweyn *funded experience*) tai wittgensteinilaiseen puheeseen "elämänmuodosta", erottelussa ei ole mitään ongelmaa.<sup>9</sup>

Mitä tulee 'sopimisen' funktioon – kohtiin (3) ja (4) – Davidsonin argumentti etenee seuraavasti: kun skeeman sanotaan sopivan kokemukseen tai maailmaan, esimerkiksi sopivan tai mukautuvan "tosiasioihin", ei itse asiassa sanota sen enempää kuin että sen kielellä ilmaistut lauseet ovat tosia. Täten puhe jostakin lauseita (tai teorioita) *vastaan asettuvasta* sisällöstä on tarpeeton. Kuten Stephen Neale (1999,

<sup>6</sup> Ks. Sellars 1963, 127–196.

<sup>7</sup> Ks. esim. Davidson 1999a, 5.

<sup>8</sup> Tosin useat Kant-tuntijat (esim. Leppäkoski 1993, 268) myös esittävät että Kantilla ei ole systemaattista tapaa käyttää *Gegenstandia* ja *Objektia* eri merkityksessä. Kuitenkin esimerkiksi *Pubtaan järjen kritiikin* toisen painoksen esipuheessa Kant selkeästi erottaa termien tekniset käyttötavat, kuten olen toisaalla esittänyt (ks. Vuorio 2002, 87–88, 88n). Tässä yhteydessä erottelun tehtävä on vain selvittää Davidsonin positiota.

<sup>9</sup> Vrt. Pihlström 2011; Hacker 1996.

662–664) on huomauttanut – ja Davidson itsekin (1999e, 668) myöntänyt – argumentti, jonka hän tässä yhteydessä tosiasiallisesti tekee, kohdistuu vain ”tosiasian” tai ”asiantilan” käsitteitä kohtaan, ei kielestä riippumattoman maailman. Sen sijaan Rorty omassa tulkinnassaan – ja hänen perässään monet muut uuspragmatistit – katsoo, että juuri jälkimmäisestä on kyse. Tästä luennasta epäilemättä kielii Rortyn ”The World Well Lost” -artikkelin antirealistinen nimi.

### *Kielifilosofisia kytköksiä*

Olen edellä hahmotellut Davidsonin argumentin yleistä muotoa ja sen keskeisiä oletuksia. Suorittamaamme tarkempi analyysi osoittaisi Davidsonin argumentin nojaavan hänen omiin kielifilosofisiin oletuksiinsa, jotka ovat tunnetusti kiistanalaisia. Täten ”On the Very Idea of a Conceptual Scheme” -artikkeli voidaan nähdä joko eräiden Davidsonin kielifilosofisten avainartikkelien yhteenvetona tai niiden keskeisten teorioiden sovelluksena (joskin, kuten alussa mainitsimme, davidsonilainen kielifilosofia seisoo jaloillaan hyväksymättä tätä ’sovellusta’).<sup>10</sup> Keskeisin näistä koskee *totuuden käsitteen* erityislaatuista roolia semantiikassa. Davidsonin merkitysteoriaa, jonka hän muotoilee läpimurtoartikkelissaan ”Truth and Meaning” (1967), voidaan Panu Raatikaisen (1997, 34) sanoin luonnehtia ”merkitysteoriaksi ilman merkityksiä”: Davidson kytkee merkityksen käsitteen totuuden käsitteeseen, ja rakentaa merkitysteorian sen pohjalta. Totuus on primitiivi, pidemmälle analysoimaton käsite, josta Tarskin semanttinen totuusteoria – niin sanottu konventio T – antaa parhaan intuitiivisen selonteon. Tarskin teorian erityisenä meriittinä voidaan pitää *käännettävyyden* kaltaisen semanttisen käsitteen liittämisenä totuuden käsitteeseen, ja juuri tätä erityistä sidettä totuuden ja käännettävyyden voidaan pitää Davidsonin semantiikan johtoajatuksena. Käsitteellisen skeeman kritiikissä skeeman ’sopivuus’ sisältöön, siis sen koeteltavuus jotakin vasten, tarkoittaa sen olemista totena – ja tästä ei ole sen pidemmälle sanottavaa. Kuten hän artikkelissa ”True to the Facts” (1969) esittää, puhe lauseen korrespondensista tai, kuten hän tulkitsee sen, ”sopivuudesta tosiseikkoihin”, ei lisää selitysoimaa sille, että se on totta. Lause ”ihoni on lämmin” on totta, jos ja vain jos ihoni on lämmin. Se että evidenssin luonne nimetään aistikokemukseksi tai tosiseikaksi ei lisää mitään lauseen totuudellisuuteen. Stephen Neale (1999) väittääkin – jossakin määrin poleemisesti – että

---

<sup>10</sup> Davidson oli kuitenkin tietoinen skeema/sisältö-dualismin liittyvistä ongelmista jo *ennen* kuin kehitti keskeiset kielenfilosofiset teoriansa. Davidsonin omien sanojen mukaan (Davidson 1999f, 729) ”empiristinen dualismi ’kokemuksen tribunaalin’ ja käsitteellisen skeeman välillä” oli se ainoa piirre, johon hän jo kiinnitti kriittisesti huomiota tarkastellessaan Quinen klassisen ”Two Dogmas of Empiricism” -artikkelin (1951; Quine 1953, 20–46) käsikirjoitusta. ”On the Very Idea of a Conceptual Scheme” -artikkelissa Davidson kutsuukin dualismia ”empirismin kolmanneksi dogmiksi”.



Davidsonin koko argumentti skeema/sisältö-erottelua vastaan nojautuu viime kädessä hänen ”tosiasian” käsitteen kritiikkiinsä.

Sama totuuden käsitteen primitiivisyys sekä sen yhteys käännettävyyden käsitteeseen muodostaa viime kädessä Davidsonin vaihtoehtoisten skeemojen kritiikin ytimen. Edellä käsitelin ajatusta täysin kääntymättömästä kielestä, mutta kun sitä lievennetään osittaiseksi kääntymättömyydeksi, olemme tilanteessa johon Davidsonilla on sovellettavissaan *radikaalitulkinnan* teoriansa. Tämän vuotta aiemmin ”Radical Interpretation” -artikkelissaan (1973) esitellyn teorian mukaan käännettävän kielen puhujan uskomusten totuudellisuuden olettamisesta tulee tulkinnan onnistumisen ehto. Ainoa tapa edetä on olettaa tulkittavan kohteemme jakavan kanssamme samoja tosia uskomuksia kuin meillä on. Etenevän tulkintaprosessin tavoitteena on maksimoida yksimielisyys. Sitä johtava ”laupeuden periaate” (*principle of charity*) ei ole quinelaisittain optio, vaan, kuten Bjørn Ramberg (1989, 66–75) on Davidson-tulkinnassaan vakuuttavasti argumentoinut, välttämätön ehto kommunikaation onnistumiselle. Täten totuus ja käännettävyys ovat lähtökohtaisesti riippuvaisia toisistaan. Kun tulkintaan perustuva käänнос onnistuu, skeema ei voi olla radikaalisti erilainen.

### Davidsonin 'skeemapositio'

Kuten sanottu, Davidsonin kokonaisargumentin jokaista askelta tai niiden osaa on kritisoitu varsin voimallisesti, enkä tässä yhteydessä ota asiaan kantaa puolesta tai vastaan. Sen sijaan käännän tilanteen toisinpäin ja haluankin esittää – muutaman Davidsonin myöhemmän huomautuksen perusteella – tulkinnan Davidsonin omasta 'skeemapositiosta', jota hän ei ”On the Very Idea of a Conceptual Scheme” -artikkelissa eksplikoi. Riippumatta siis niiden perusteluiden pätevyydestä, joita hän tämän tueksi esittää, mikä on siis se positio, jonka näkökulmasta ajatus vaihtoehdoista käsitteellisistä skeemoista ei maksa vaivaa?

Davidsonin (1999c, 308–309) mukaan jokaisessa luonnollisessa kielessä on ”jaettu ydin” (*shared core*). Tälle ytimelle on Davidsonin mukaan oleellista, että (i) se on käännettävissä mille tahansa kielelle, ja että (ii) lapset oppivat sen varsin varhain. Se on siis yhtäältä avain minkä tahansa organismin ääntelyn tulkitsemiseen kielenkäytönä, ja toisaalta se asettaa kielellisyyden ja kielen hallinnan kriteerin. Davidson on myös valmis luonnehtimaan ytimen sisällöllisiä pärtteitä. Jokaisen luonnollisen kielen perustavat käsitteelliset resurssit (”ekspressiiviset kyvyt”) ovat seuraavat:

- (a) Piilevä struktuuri, joka on ekvivalentti ensimmäisen kertaluvun predikaattikalkyyllille vahvistettuna identiteettioperaattorilla.

- (b) Ontologia keskikokoisista objekteista, joilla on ”kausaalisia potentiaaleja” (ts. kyky vaikuttaa ympäristöönsä) sekä julkiset paikkansa ajassa ja avaruudessa.
- (c) Tavat viitata sekä puhujaan että muihin henkilöihin sekä paikkoihin, menneisyyteen, nykyhetkeen ja tulevaisuuteen.

Kaikki muut käsitteelliset resurssit – koskien sitten mitä tahansa – ovat tämän keskustaytimen suhteen ”esikaupunkeja” (*suburbs*). Esikaupunkien väliset käännökset – jotka voivat olla suoraan tulkittuna yhteismitattomia keskenään – kulkevat yhteisen ytimen kautta; erilaiset ”esikaupungit” – esimerkiksi massatermin teoreettiset sovellukset, aikakäsitteiden logiikka, lumien värierot – opitaan ensikädessä sen kautta (ja joskus nämä esikaupungit holistisesti vaikuttavat jossakin määrin ytimen tulkinnaan).

Esitetyn luonnehdinnan merkitystä ei pidä aliarvioida (siitä aukeaa mielenkiintoisia ja vielä tutkimattomia näkymiä esimerkiksi universaalikielen problematiikkaan). Teemamme kannalta voidaan todeta, että juuri ”yhteinen ydin”, edellä kuvattu kaikkien luonnollisten kielten käyttäjien yhteinen käsitteellinen resurssivaranto, muodostaa kokonaisuuden jota ja jonka funktiota perinteisesti on kuvattu termillä ’käsitteellinen skeema’; Davidson tunnistaa tämän yhteyden ja mutkittelematta toteaaakin että ”skeema on ydin, jonka me kaikki jaamme” (*ibid.*, 309). Tavallaan Davidson jakaa Kantin oletuksen että on vain yksi käsitteellinen skeema – mutta siinä missä Kant puhuu ”ymmärryksen *a priori* -kategorioista”, Davidson rakentaa quinelaiselle holistiselle ajatukselle, että kieli ja maailma opitaan yhtä aikaa, eikä maailmaa koskevien uskomuksien sekä sitä viipaloivien merkitysten välille voida tehdä erottelua. Mutta hänelle, kuten totesimme, oletus vain yhdestä skeemasta tarkoittaa itse käsitteen selitysarvon romahtamista. Ainoastaan siinä tapauksessa, että ytimet eroaisivat, nousisi kysymys vaihtoehtoisista käsitteellisistä skeemoista. Mutta mikään verifioitavissa oleva seikka ei tätä tue.

### Lopuksi

Tätä vasten on lopuksi hyvä palauttaa mieleen se keskusteluyhteys, johon Davidsonin artikkeli aikoinaan sijoittui: nimittäin *käsitteellisen relativismin* ongelma. Keskustelu oli osaltaan erityisesti 1970-luvun alussa niin antropologisesti kuin filosofisesti motivoitunut.<sup>11</sup> Filosofisen puolen problematiikka oli jossain määrin alkanut Quinen käännöksen epämääräisyysteesistä, vahvistunut Kuhnin tieteenfilosofialla, ja huipentunut Feyerabendin teorioihin. Keskustelu ’käsitteellisestä muutoksesta’ oli ylikuumennut ja nähdäkseni Davidsonin tavoite oli *subiteellistuttaa* se takaisin terve-

<sup>11</sup> Ks. Hacker 1996; vrt. Vuorio 2011.

järkisimpiin mittapuihin. Mutta mikä merkille pantavaa – erityisesti suhteessa Rortyn vaikutusvaltaiseen 'antikantilaiseen' tulkintaan – Davidsonin voidaan nähdä *palauttavan* keskustelun perinteisiin kantilaisiin raameihin, jossa mm. tietoteoreettisen skeptikon älyllinen haaste näyttelee perustavanlaatuista roolia.

Tässä on siis syytä huomata, että vastoin kuin kulttuurirelativistit tai tieteenfilosofiset relativistit, Davidsonille relativismi on luonteeltaan astetta haastavampi kysymys; kyse on siitä voivatko arkisimmat ja yksinkertaisimmat uskomuksemme – se, että aurinko nousee aamulla, pöytä on edessäni, jne. – varioida ratkaisevasti eri kielenkäyttäjien (kulttuurien, tiedeparadigmojen) välillä. Jos ne varioisivat, jotkin niistä – kenties omamme – olisivat vääjäämättä epätosia. Täten ei ole ihme että Davidson yhdistää myöhemmissä töissään relativismin tietoteoreettisen skeptikon haasteeseen, ja katsoo samoin argumentein kuin millä hän oli katsonut tyrmäävänsä käsitteellisen relativistin, myös vastanneen tämän haasteeseen. Skeptikko on radikaalisti vaihtoehdoisen käsitteellisen skeeman kannattaja. Voidaan kuitenkin todeta, että Davidsonin vastaus – joka muodoltaan on transsendentaalinen argumentti, ja täten omaa tähän argumenttityyppiin liitettävät ongelmat – ei välttämättä vastaa tietoteoreettisen vaan semanttisen skeptikon haasteeseen. Se kyllä osoittaa että sanoillamme on yhteiset referentit, ja että uskomuksemme ovat suhteellisesti katsoten koherenssissa keskenään. Se ei kuitenkaan todista, että ne olivat tosia tai että käsitteellinen skeemamme vangitsisi maailman oikein.

*Tampereen yliopisto*

### Kirjallisuus

- Caygill, Howard (1995), *A Kant Dictionary*, Blackwell, Oxford.
- Chinn, Ewing (2007), ”The Relativist Challenge to Comparative Philosophy”, *International Philosophical Quarterly* 47, 451–466.
- Davidson, Donald (1967), ”Truth and Meaning”, *Synthese* 17, 304–323.
- (1969), ”True to the Facts”, *Journal of Philosophy* 66, 748–764.
- (1973), ”Radical Interpretation”, *Dialectica* 27, 314–328.
- (1974), ”On the Very Idea of a Conceptual Scheme”, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 47, 5–20.
- (1999a), ”Intellectual Autobiography”, teoksessa Hahn (toim.) (1999), 3–70.
- (1999b), ”Reply to John McDowell”, teoksessa Hahn (toim.) (1999), 105–108.
- (1999c), ”Reply to Simon J. Evnine”, teoksessa Hahn (toim.) (1999), 305–310.
- (1999d), ”Reply to Richard Rorty”, teoksessa Hahn (toim.) (1999), 595–600.
- (1999e), ”Reply to Stephen Neale”, teoksessa Hahn (toim.) (1999), 667–669.
- (1999f), ”Reply to Dagfinn Føllesdal”, teoksessa Hahn (toim.) (1999), 729–732.

- Farrell, Frank B. (1995), ”Rorty and Antirealism”, teoksessa Herman J. Saatkamp, Jr. (toim.), *Rorty & Pragmatism*, Vanderbilt University Press, Nashville, 154–188.
- Hacker, Peter (1996), ”On Davidson’s Idea of a Conceptual Scheme”, *The Philosophical Quarterly* 46, 289–307.
- Hahn, Lewis Edwin (toim.) (1999), *The Philosophy of Donald Davidson (Library of Living Philosophers, Volume XXVII)*, Open Court, Chicago & La Salle, IL.
- Leppäkoski, Markku (1993), *The Transcendental How: Kant’s Transcendental Deduction of Objective Cognition*, Stockholm Studies in Philosophy 13, Almqvist & Wicksell International, Stockholm.
- McDowell, John (1999), ”Scheme-Content Dualism and Empiricism”, teoksessa Hahn (toim.) (1999), 87–10.
- Neale, Stephen (1999), ”On Representing” teoksessa Hahn (toim.) (1999), 657–666.
- Pihlström, Sami (2011), ”The Contextuality of Scheme-(In)dependence in Pragmatist Metaphysics”, *Synthesis Philosophica* 51, 161–173.
- Quine, W.V.O. (1953), *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Raatikainen, Panu (toim.) (1997), *Ajattelu, kieli, merkitys: analyttisen filosofian avainkirjoituksia*, Gaudeamus, Tampere.
- Ramberg, Björn (1989), *Donald Davidson’s Philosophy of Language: An Introduction*, Basil Blackwell, Oxford.
- Rorty, Richard (1982), ”The World Well Lost” (1972), teoksessa Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 3–18.
- (1999), ”Davidson’s Mental-Physical Distinction”, teoksessa Hahn (toim.) (1999), 575–594.
- Sellars, Wilfrid (1963), *Science, Perception and Reality*, Routledge & Kegan Paul, New York.
- Soames, Scott (2003), *The Philosophical Analysis in the Twentieth Century*, Volume 2, Princeton University Press, Princeton.
- Vuorio, Timo (2002), ”Kant ja tieteen varma polku: Matematiikka ja luonnontiede transsendentaalifilosofian esikuvina”, teoksessa Lauri Mehtonen & Kari Väyrynen (toim.), *Järjen todellisuus: Osa 1*, Sophopolis, Oulu, 85–102.
- (2011), ”Mitä tulee empirismin jälkeen? Suuntaviivoja Quinen, Davidsonin ja Rortyn artikkeleiden lukemiseen”, *niin & näin* nro 70, 16–20.
- Wang, Xin Li (2009), ”On Davidson’s Refutation of Conceptual Schemes and Conceptual Relativism”, *Pacific Philosophical Quarterly* 90, 140–164.

## GADAMERIN DIALOGINEN YMMÄRRYS VERSUS HABERMASIN IDEOLOGIAKRIITTINEN YMMÄRRYS

Rauno Huttunen

### *Johdanto*

**H**ans-Georg Gadamer ja Jürgen Habermas ovat käyneet tunnetun tieteellisen debatin hermeneutiikan luonteesta. Voimme hahmottaa Gadamerin ja Habermasin näkemysten eroa kuvittelemalla, miten he suhtautuisivat seuraavaan filosofian opetusta koskevaan väitteeseen: ”On oikein, että filosofian laitos *X* opettaa filosofiaa pääsääntöisesti filosofisen koulukunnan *Y* näkökulmasta ja pyrkii kaikin muodoin edistämään koulukunnan *Y* kannalta tärkeiden filosofian klassikoiden lukeneisuutta, ymmärrystä ja kunnioitusta.” Oletuksenani on, että Habermas pitäisi tällaista akateemisesta filosofian opetusta selkeästi ideologisesti vääristyneenä ja näkisi sen ehkäisevän autonomisten ja ideologiakriittisten professionaalisten filosofien kehittymistä. Lisäksi oletan ehkä hiukan epäilemistäkin mutta didaktisesti perustellusti, että Gadamer ei välttämättä näkisi tämäntapaisessa filosofian opetuksessa mitään ongelmaa. Epäilemättä oletetun Gadamerin kannan puolustukseksi on sanottava, että Gadamer kyllä vaatisi opetuksen tavoitteisiin kuuluvaksi dialogisen avoimuuden myös muita filosofisia koulukuntia kohtaan.

Heräsikö lukijalla kriittisiä mielikuvia omista filosofian opinnoista ja tarve itse-kriittisesti reflektoida epäkriittisesti omaksuttuja filosofisia valintoja? Jos näin kävi, onnittele itseäsi onnistuneesta sekä hyvin epätodennäköisestä filosofisen indoktrinaation itsepurkamisesta. Palatkaamme kuitenkin pääteemaan eli Gadamerin ja Habermasin kiistaan perinteen ymmärtämisen luonteesta. Jos tähän esimerkkiin liittyen ajatellaan, miten filosofian klassikkoja tulisi ymmärtää, paljastuu Gadamerin ja Habermasin hermeneutiikkojen ero. Oppi-isänsä Martin Heideggerin tavoin Gadamerinkin mukaan ymmärtämisessä oleva paljastuu olemisessaan tietyllä tavalla

samalla myös peittäen toisen paljastumisen tavan.<sup>1</sup> Filosofian klassikkoa luettaessa se ymmärretään aina ”jonakin”. Tätä tapaa määrittävät ennakkokäsitykset ja esiymmärrys. Suotuisalla ennakkokäsityksellä jota edellyttää avautuminen ja klassikon tiedollisen auktoriteetin tunnustaminen, voi klassisen tekstin tutkija päästä pelimäiseen dialogiin, jossa paljastuu asia, totuus tai logos. Keskustelussa klassikon kanssa voi syntyä jotain, joka ylittää sekä klassikon että lukijan mielipiteet. Se on uusi merkitys, joka on syntynyt horisonttien fuusioitumisen myötä. Vasta tätä Gadamer pitää sivistyksenä eli *Bildungina*. Kirjaimellisesti *Bildung* on Gadamerille luovan hermeneuttisen kuvan muodostumista. Tämä *hermeneutische Bild* ei ole *Urbild* (originaali) eikä *Abbild* (kopio). Parhaimmillaan opiskelija voi gadamerilaisella otteella ”kadottaa itsensä” väliaikaisesti dialogin pelimäisessä tapahtumisessa, jossa nykyisyyden ja menneen horisontit kohtaavat. Filosofian opiskelija antautuu pelimäiseen dialogiin filosofian klassikon kanssa ja tämä synnyttää horisontin fuusioitumisen, jossa totuus paljastuu ja tapahtuu heideggerilaisittain. Mitä pahaa sitten voisi olla siinä, että opiskelija avautuu filosofian klassikolle, tunnustaa tämän auktoriteetin ja omaa avautumiselle suotuisat ennakkokäsitykset?

Juuri tähän kohtaan Habermas esittää ystävällis-kriittiset kommenttinsa koskien Gadamerin hermeneutiikka ja niin sanottua hermeneutiikan universaalisuusvaadetta. Gadamer siis suosittaa dialogista asennetta perinteeseen. Tämä dialoginen asenne mahdollistaa avautumisen perinteen ojentamalle merkitykselle ja osallistumisen vaikutushistorialliseen jatkumoon tulkitsemalla tätä perinnettä ja ojentamalla sitä edelleen. Habermasille tämä on muutoin kannatettava hermeneuttinen asenne, kunhan pidämme mielessä, että perinne ei ole vain tiivistynyttä dialogia, vaan se on myös valtaa ja ideologiaa. Perinteen tulkinnassa tarvitaan myös ideologiakritiikkiä, jota Gadamerin hermeneuttinen asenne ei Habermasin mukaan mahdollista. Gadamerille puolestaan ideologiakritiikki on vain eräs perinteen tapahtumisen muoto eikä katkos perinteessä. Habermas taas ymmärtää ideologiakritiikillä jotain, mikä pystyy ylittämään perinteen. Tämä on Habermasin mielestä valistuksen ja täysikäisyyden idea eli pystyä omaan järjen käyttöön nojaamalla ”ymmärtämään” esimerkiksi filosofian klassikkoa paremmin kuin klassikko itse ymmärsi itseään. Gadamer haluaa puolestaan nostaa sekä klassikon auktoriteetin että perinteen tarjoamat ennakkoluulot valistuksen niille aiheuttamasta arvon alennuksesta. Gadamerin ja Habermasin välisessä kiistassa on siis kysymys perinteen kritiikin mahdollisuudesta.

---

<sup>1</sup> Heideggerin totuuden paljastumisesta ks. Kakkori 2003, 90–113; 2009, 55-68; Tuchańska 2003, 114–128.

### Dialoginen perinteen ymmärrys Gadamerin *Warheit und Methode* -teoksessa

Gadamerin haluaa perinteeseen suhtauduttavan dialogisesti eli niin kuin perinne olisi keskustelukumppani aktuaalisessa dialogissa. Dialogisuuteen Gadamer kytkee pelin tai leikin idean. Pelin idea on vihje taideteoksen ja myös dialogin filosofian ymmärtämiseksi. Peli ei Gadamerin mielestä alistu pelaajan objektiksi, tai se ei enää ole peliä. Pelissä tai leikissä määrääväenä ei ole pelaajien tietoisuus vaan dynaaminen peli itsessään:

Peli täyttää tarkoituksensa vain jos pelaaja kadottaa itsensä peliin. [...] Pelin olemisen tapa ei salli pelaajan suhtautua peliin, niin kuin se olisi objekti. Pelaaja tietää varsin hyvin mitä peli on ja sen, että mitä hän on tekemässä on ”vain peliä”; mutta hän ei tarkkaan ottaen tiedä, mitä hän ”tietää” tietäessään tämän [...] kaikki pelaaminen on pelatuksi tulemistä. Pelin viehätys, pelin lumoava vaikutus, sisältyy siihen, että peli hallitsee pelaajia. (*WM*, 97–102.)

Pelin subjektina on peli itse. Pelin ”totuus” on pelin tapahtuminen, jossa peli sekä paljastaa että peittää itseään. Hegeliläisittäin sanottuna peli itse on se prosessuaalinen totuus, joka on itsessään ja itselleen. Sitä ei voi johtaa eikä käsittää pelaajien tietoisuuksista käsin. Se on enemmän ja ennakoimattomampaa kuin pelaajien tietoisuusiensa summa tai synteesi.

Gadamer rinnastaa pelin taideteokseen. Pelin tavoin taideteos ei asetu tietoisuuden kohteeksi, vaan se asettuu kohteellistamista vastaan itsenäisesti olevana taideteoksena. ”Taiteen kokemuksen subjekti, siis se joka jää ja kestää, ei ole kokeva subjekti, vaan taideteos itse” (*WM*, 98).<sup>2</sup> Taideteos niin kuin pelikin on oma olemisensa (*Wesen*), joka on riippumaton pelaajien tai kokijoiden tietoisuuksista. Taideteoksessa totuus ei kuitenkaan ole jokin staattinen olio, jonka eri subjektit voivat kokea tai havaita samalla tavalla. Kysymyksessä ei ole samana pysyvä totuus. Taideteoksen totuus on tapahtumista (*Ereignis*). Taideteoksen totuus on sen pelimäisessä paljastumisen ja peittymisen prosessissa.

Kun dialogi ymmärretään gadamerilaisittain pelinä, sen totuus on sen ”tapahtumaluonteisuudessa”. Dialogin onnistuessa totuus alkaa tapahtua ja paljastaa itseään. Dialogi sisältää oman sisäisen logiikkansa, joka pääsee esiin vain pelitapahtumassa ja nimenomaan yhdessä pelattaessa. Keskusteltavan asian osalta voidaan päästä tulokseen, joka on enemmän kuin dialogiin osallistuvien keskustelijoiden mielipiteiden summa ja jota ei voi johtaa etukäteen siihen osallistuvien ihmisten tietoisuuksista. ”Se mikä tapahtuu omissa totuudessaan on *logos*, joka ei ole sinun eikä minun ja joka täten ylittää keskustelijoiden omat mielipiteet jopa niin, että keskustelun vetäjä tietää, että hän ei tiedä. [...] Dialektiikka on taitoa muodostaa

---

<sup>2</sup> Ks. Warnke 1987, 48–56.

käsitteitä yhteisen merkityksen työstämisen kautta.” (*WM*, 350.) Näin dialogissa ilmenee itse asia tai hegeliläisittäin sanottuna idea, joka on enemmän kuin dialogiin osallistuvien erillisten pohdintojen summa ennen dialogin tapahtumista. Hegeliläisittäin sanottuna dialogissa tapahtuu *logos*, joka on totuus itsessään ja itselleen.

Suhde perinteeseen on Gadamerin mielestä parhaimmillaan silloin, kun subjekti ikään kuin kadottaa itsensä siinä pelimäisessä tapahtumisessa, jossa nykyisyyden ja menneen horisontit kohtaavat ja fuusioituvat. Pelin käynnistyminen edellyttää tulkitsijalta avoimuutta traditiolle, myönteisiä ennakkokäsityksiä ja tradition tiedollisen auktoriteetin tunnustamista. Kun nämä edellytykset täyttyvät, perinne voi ilmetä pelimäisenä tapahtumana.

Tähän perinteen pelimäiseen tapahtumiseen liittyy ilmiö, josta Gadamer käyttää nimitystä dialektinen tai hermeneuttinen kokemus:

[E]nsinnäkin kokemus, joka vahvistaa ja täyttää meidän odotuksemme, ja toiseksi kokemus, joka ”tapahtuu” meille. Tämä jälkimmäinen, kokemus aidossa mielessä, on aina negatiivinen. Kun uusi kokemus kohteesta tapahtuu meille, se tarkoittaa, että emme aiemmin ole nähneet kohdetta oikein ja nyt tiedämme paremmin. (*WM*, 332–333.)

Horisonttia avaava hermeneuttinen kokemus muuttaa meitä ja näkemystämme maailmasta enemmän tai vähemmän. Kyse on oppimis- tai sivistyskokemuksesta, jonka syntyä perinteelle avautuminen voi edesauttaa. Perinteelle kannattaa Gadamerin mielestä avautua, sillä se on meitä ennen eläneiden sivistyneiden ihmisten tiivistynyttä dialogia, joka ”kollektiivisena arvostelukykynä” eli *sensus communiksena* ojen-tautuu sukupolvesta toiselle.<sup>3</sup>

Nyt voimme ymmärtää, miksi Gadamer haluaa rehabilitoida perinteen, ennakkokäsitysten ja auktoriteetin käsitteet valistusfilosofian aiheuttamasta arvonalennuksesta. Valistus halusi kumota perinteen auktoriteetin ja kehotti luottamaan vain omaan autonomiseen järkeen. Gadamer haluaa antaa perinteelle mahdollisuuden tulla dialogin yhdeksi osapuoleksi, koska perinne on dialogia eli *logosta*. Me elämme perinteessä. Asian näkevät kokonaan toisin ne valistusfilosofien kriittiset perilliset, joille perinne on aina myös ideologiaa.

Ainakaan *Arbeit und Methode* -teoksessa Gadamer ei suostu hyväksymään, että järki ja perinne voisivat missään olosuhteissa olla ristiriidassa keskenään. Gadamer haluaa Hegelin tavoin ylittää valistuksen ja romantiikan kamppailusta nousseen järjen ja perinteen vastakkainasettelun (*WM*, 265). Juuri tästä syystä Gadamer ei pysty täysin näkemään sitä mahdollisuutta ja välttämättömyyttä, että järkeen perustuva reflektio voi ja sen pitää nostaa perinteestä päivänvaloon (horisonttiin) myös

---

<sup>3</sup> Ks. Väyrynen 1981, 13–15.



sinne kätkeytyviä vallan alkuperiä. Se mitä Gadamerin hermeneuttinen ote Habermasin mukaan tarvitsee, jotta se voisi esittää universaalisuusvaatimuksen, on idea hermeneuttisesta kritiikin perustasta.

### Hermeneutiikan universaalisuusvaade Gadamerilla

Gadamerin terminologiassa 'hermeneuttisen otteen universaalisuus' tarkoittaa, että filosofisen hermeneutiikan perusväitteet pätevät niin luonnontieteissä, humanistisissa tieteissä kuin arkielämässäkkin. Samat ymmärrysprosessien toimintaperiaatteet ovat läsnä kaikessa symbolisesti välittyneessä toiminnassa. Tässä Gadamer vetoaa opettajaansa Martin Heideggeriin, jonka mukaan ymmärtäminen on *Daseinin* ("ihmisen") olemistapa. *Arbeit und Methode* -teoksen toisen painoksen esipuheessa vuonna 1965 Gadamer tarkentaa puhetta hermeneuttisen näkökulman universaalisuudesta. Sitä ei rajoita sen enempää matematiikan eksaktius kuin historiatieteiden intressien moninaisuus:

Näin päästään kuitenkin viimeiseen kysymykseen [...]. Eikö ymmärtämisen universaalisuudesta seuraa sisällöllistä yksipuolisuutta, sikäli kuin siltä puuttuvat kriittiset periaatteet traditiota kohtaan ja sikäli kuin se sitten maksuu universaalien optimismin. Jos tradition olemukseen on kuulunut aina, että se on olemassa omaksumisensa kautta, niin yhtä lailla myös ihmisen olemukseen kuuluu, että hän voi murtaa tradition, kritisoida sitä ja vapautua siitä, ja eikö suhteessamme olemiseen ole jotakin alkuperäistä juuri siinä, mikä tapahtuu työn tekotavoissa ja todellisuuden muokkaamisessa tarkoituseriämme varten. [...] Samalla en halua kiistää, että olen omalta osaltani painottanut ymmärtämismomentin universaalissa yhteenkuulumisessa suuntautumista menneisyyteen ja perinteen omaksumiseen. Myös Heidegger monien kriitikoideni tapaan kaipaa loppuunvietyä radikaalisuutta johtopäätöksiini. (Gadamer 2005 [1965], 134.)

Tähän samaan teemaan Gadamer palaa vuonna 1966 julkaistussa artikkelissaan "Hermeneuttisen ongelman universaalisuus" (Gadamer 2004 [1966]). Siinä hermeneuttisen otteen universaalisuus tarkoittaa muun muassa perinteen ja ennakkoluulojen väistämätöntä roolia kaikessa tietämisessä (Gadamer 2004 [1966], 118): "Tutkijan niin genetiikassa kuin historiatieteessäkään ei tule pyrkiä kumoamaan ennakkoluuloja, koska jos tämän tietämisen ja tekemisen mahdollisuuden edellytykset jäävät hämärän peittoon, niin eikö näiden tietojen soveltaminen voi olla tuhoisaa."

Hermeneuttisen otteen universaalisuus koskee Gadamerin mielestä myös teknisiä tieteitä ja sen käytännön sovelluksia, kuten tilastotiedettä. Niinpä esimerkiksi tilastollista haastattelututkimusta tehtäessä olisi pidettävä mielessä, että tehokas

propaganda pystyy muokkaamaan haastateltavien arvostelmia, mikä rajoittaa heidän mahdollisuuttaan vapaaseen arvostelmien muodostamiseen.

Annetut vastaukset vaikuttavat tosiasioiden puheelta, kun taasen hermeneuttinen kysymyksen asettelu kuuluisi: Mihin kysymyksiin nämä tosiasiat vastaavat? Mitkä tosiasiat alkaisivat puhua, jos esitettäisiin toisia kysymyksiä? Vasta tämä kysymyksen asettelu oikeuttaisi näiden tosiasioiden merkityksen ja niistä tehdyt päätelmät. (Gadamer 2004 [1966], 119.)

Tähän hermeneuttiseen tietoisuuteen ja hermeneuttisen otteen universaalisuuteen Gadamer lisää vielä sen, että kaikki ymmärtäminen on sidoksissa kieleen, jota ei tule käsittää vain järjestelmän signaaleja. Me olemme kieltä ja keskustelua. (Gadamer 2004 [1966], 124.)

### *Habermasin kritiikki hermeneutiikan universaalisuusvaadetta vastaan*

Habermas julkaisi oman näkemyksensä Gadamerin kirjasta vasta vuonna 1967 teoksessaan *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Kirjan luku ”Der hermeneutische Ansatz” oli omistettu Gadamerin filosofiselle hermeneutiikalle (Habermas 1967). Jarkko Tolkin toimittamassa antologiassa *Tulkinnasta toiseen* on saatavilla se katkelma tästä Habermasin (2005 [1967]) tulkinnasta, joka 1971 julkaistiin kokoelmassa Apel et al. *Hermeneutik und Ideologiekritik* nimellä ”Zu Gadamer’s *Wahrheit und Methode*” (Habermas 1971a [1967]). Tässä katkelmassa Habermasin kommentit ovat hyvin kriittisiä, vaikka pääsääntöisesti Habermas edellä mainitussa kirjassaan suhtautuu erittäin myönteisesti Gadamerin filosofiseen hermeneutiikkaan.

*Wahrheit und Methode* -teoksen toisen painoksen esipuheessa Gadamer kritisoi modernia historiatiedettä metodiorientoituneisuudesta, jolloin historiallinen otetaan vieraaksi objektiksi fysiikan tutkimusotteen tavoin ymmärtämättä meidän vaikutus-historiallista yhteyttämme siihen (Gadamer 2005 [1965], 130). Habermas allekirjoittaa modernin historiatieteen objektivistisen itseymmärryksen kritiikin, mutta ei halua hylätä metodista kohteen vieraannutusta, jossa pohtiva ymmärrys panee arki-kokemuksen viralta (Habermas 2005, 202–203). Vaikka korostettaisiinkin ihmistieteiden humanistista luonnetta, se ei Habermasin mielestä saa johtaa siihen, että yhteiskuntatieteissä hylätään yhtäaikaan metodisen hermeneutiikan menetelmät ja empiiris-analyttiset menetelmät.

Gadamerilla taas ymmärtäminen ei ole subjektin metodista toimintaa vaan siirtymistä perinteen tapahtumiseen, jossa nykyisyyden ja menneisyyden horisontit jatkuvasti fuusioituvat (*WM*, 274). Gadamer kritisoi valistushenkisiä 1800-luvun historisteja siitä, että he yrittävät historiallisen objektivismiin turvin murtaa tradition mahdin ja näin ylittää oman historiallisuutensa. Myös Habermas katsoo, että hyvin

hallittukaan ymmärtäminen ei noin vain ylitä tulkitsijan vaikutushistoriallista yhteyttä traditioon. Tästä ei kuitenkaan seuraa, etteikö perinne perusteellisesti muuttuisi tieteellisessä reflektiossa. Sovelletaanhan jokaista traditiota älykkäästi uusissa tilanteissa, mistä johtuen älyn metodinen kouluminen vaikuttaa auktoriteetin painoarvoon hermeneuttisissa tieteissä. Habermasin mielestä Gadamer antaakin erheellisen kuvan itse ymmärtämisprosessissa kehkeytyvästä reflektion voimasta. Tämä reflektio ei enää ole sokea valitushenkisesti asettamastaan autonomiasta, eikä se pyri ylittämään oman historiallisen olemisensa tiettyä satunnaisuutta. Habermas väittää, että kun reflektio ymmärtää syntyneensä traditiosta, josta se lähtee ja johon se palaa, traditiosta omaksutut dogmaattiset elämäkäytännöt järkkyvät. Traditiosta nouseva reflektio pystyy siis ylittämään tietyt dogmaattiset käytännöt. (Habermas 2005, 204.) Perinteen kritiikki on mahdollista juuri perinteen ansiosta.

Habermasin mukaan voidaan oikeutetusti puhua ymmärtämisen ennakkokäsitysrakenteesta eli siitä, että ymmärtämisemme ja reflektiomme ovat ehdollistuneet perinteestä. Gadamer kuitenkin olettaa virheellisesti, että olisi olemassa joitain oikeutettuja ennakkoluuloja tai ennakkokäsityksiä. ”Tosi” auktoriteetti on Gadamerille tiedollinen mutta ei autoritääriäinen. Todellisessa auktoriteetissa on kysymys tiedosta eikä tottelemisesta (*WM*, 246). Tiedollinen auktoriteetti on tunnustettu. Tässä Habermas näkee vaaran, joka liittyy opettajan vaikutusvaltaan. Kasvatustieteessä tästä ilmiöstä käytetään nimeä indoktrinaatio, mutta 1960-luvulla tämä termi ei ollut käytössä saksan kielessä. Sisällöllisesti ottaen Habermas kuitenkin viittaa indoktrinaation vaaraan. Habermas väittää, että kasvattaja on tunnustettu tiedollinen auktoriteetti, joka käyttää valtaa:

Kasvattajan henkilö oikeuttaa tässä ennakkoluulot, jotka oppilaat sisäistävät auktoriteetilla [ts. indoktrinaatiolla, R. H.], mikä tarkoittaa enempiä kiertelemättä: rangaistusuhkien ja palkkionäkymin turvin. Samastuminen esikuvaan luo auktoriteettia, jonka kautta yksin on mahdollista sisäistää normit eli kerrosta ennakkoluulot. [...] Kun aikuistunut pääsee perille ennakkoluulorakenteestaan, hän siirtää holhoojan henkilökohtaisen auktoriteetin tunnustamisen pohditusti traditioyhteyden asialliselle auktoriteetille. Vaan silloinkin hän antautuisi auktoriteetille, sillä reflektio välittää, ei muuttaisi mitään siitä, että traditio sellaisenaan jäisi ainoaksi perustaksi ennakkoluulojen pätevyydelle. (Habermas 2005, 204–205.)

Habermas väittää, että oikeuttaessaan tradition oikeana pitämät ennakkoluulot Gadamer samalla kiistää reflektion voiman. Gadamerin esittämässä sivistymisen ja oppimisen mallissa yksilö sisäistää normit pakkovallassa kyeten vasta aikuisena – kaunaisuuden taannehtivassa voimassa – arvioimaan uudelleen näitä normeja. Yksilöllä olisi näin *ex post facto* mahdollisuus suistaa väärä ei-tiedollinen auktoriteetti pois

vallasta. Habermasia tämä manipulaatiolta kuulostava oppimisen malli ei tyydytä. Hän haluaa haastaa Gadamerin Gadamerilla eli todistella häntä vastaan hermeneuttisesti. Habermasin mielestä Gadamer suhtautuu valistukseen ylikriittisesti haluumatta avautua dialogiin valistuksen perinteen kanssa. Dialogisessa suhteessa valistukseen Gadamer huomaisi, että valistus ei välttämättä sisällikään ylemmyyden tunnetta perinnettä kohtaan. Habermas tosin myöntää, ettei asia ole aivan näin yksiselitteinen ja että Gadamer perustelee kantansa erittäin systemaattisesti.

Habermasin mielestä oikeus reflektioon vaatii, että hermeneuttista asennetta perinteeseen täytyy rajoittaa oma-aloitteisesti. Tähän tosin tarvittaisiin viitekehys, joka ylittää tulkitsijan vaikutushistoriallisen sidonnaisuuden perinteeseensä (Habermas 2005, 206). Mutta voiko tällaista ylittävää viitekehystä luoda ja oikeuttaa muutoin kuin tradition omaksumisen kautta? Näin Habermas tulee sekä myöntäneeksi että kieltäneeksi Gadamerin perusväitteen tradition vaikuttavuudesta.

Gadamerin hermeneuttiseen asenteeseen tai tietoisuuteen liittyy Habermasin mukaan väite, jonka mukaan me emme voi ylittää ”dialogia, jota olemme” (*„das Gespräch, das wir sind“*; Habermas 1971b, 133). Perinne on tätä tiivistynyttä dialogia ja se vaikuttaa kaikkien Gadamerin käsittelemien hermeneuttisten prosessien mukaisesti. Sellaisia ovat muun muassa auktoriteetti, ennakkoluulot, vaikutushistoria, tulkinta, soveltaminen, totuuden tapahtuminen ja dialoginen suhde. Habermasin Gadamer-tulkinnan mukaan hermeneuttinen ymmärtäminen ei voi lähestyä ”asiaa” ilman ennakkoluuloja (*vorurteilslos*), vaan se on aina sidoksissa kontekstiin, jonka ymmärtävä subjekti on omaksunut aikaisemmin tulkinnalliseksi skeemakseen (*Deutungsschema*). Näihin skeemoihin sisältyvää esiyymmärrystä voidaan kyllä tematisoida hermeneuttisen tietoisuuden puitteissa, mutta tämä tematisointi ja modifiointi ei kuitenkaan vapauta subjektia ”kielen objektiivisuuden” määräävyydestä. Subjekti voi tematisoinnin avulla kehittää uudet modifioidut ennakkokäsitteet (*Vorgriffe*), jotka sitten ohjaavat häntä seuraavalle hermeneuttiselle askelmalle. Tätä Habermasin mukaan Gadamer tarkoitti seuraavalla väitteellään, jonka mukaan vaikutushistoriallinen tietoisuus on ylittämättömästi merkittävämpi olemisentapa kuin yksilötietoisuus (Habermas 1971b, 123). Juuri tähän teesiin Habermas haluaa kritiikillään hyökätä.

Habermasin mukaan hermeneuttinen tietoisuus jää vajavaiseksi, jos siihen ei sisällytetä pohdintaa hermeneuttisen ymmärryksen rajoista. Habermas viittaa tilanteisiin, joissa on kysymys epäymmärrettävistä ilmauksista (*unverständliche Lebensäußerungen*). Tällaiset epäymmärrettävyydet voidaan tehdä ymmärrettäväksi käyttäen hyväksi henkilön luonnollista ”kommunikatiivista kompetenssia” (Habermas 1971b, 133). Habermas väittää, että gadamerilainen hermeneuttinen tietoisuus kaikista ansioistaan huolimatta on riittämätön tällaisissa tilanteissa.

Habermasin kritiikki tiivistyy hänen luomaansa kommunikatiivisen kompetenssin käsitteeseen. Kommunikatiivinen kompetenssi on Habermasin kehittämä Noam

Chomskyn lingvistisen kompetenssin käsitteestä. Kommunikatiivinen kompetenssi sisältää sekä natiivin kielenkäyttäjän kielelliset valmiudet että täysi-ikäisen henkilön kulttuurilliset (ts. kulttuurillinen pääoma) valmiudet osallistua keskusteluun. Chomskyn lingvistinen kompetenssi tarkoittaa ideaalipuhujan kykyä seurata luonnollisen kielen abstraktia sääntöjärjestelmää. Tämä tapahtuu pääsääntöisesti tiedostamattomalla tavalla, sillä puhuja ei pysty eksplikoimaan kaikkia niitä sääntöjä, joita hän puheessaan käyttää. Puhetta harjoittaessaan puhuja soveltaa kielijärjestelmää (*langue*) puheeseen (*parole*). Habermasin tulkinnan mukaan chomskylaisen lingvistisen otteen tarkoituksena on kielen sääntöjärjestelmän rationaalinen rekonstruktio, kun taas filosofisen hermeneutiikan tarkoituksena on reflektoida kommunikatiivisesti kompetentin puhujan peruskokemuksia. Näin Habermas tekee eron rationaalisen rekonstruktion ja hermeneuttisen itsereflektion välille (Habermas 1971b, 126).

Habermas väittää, että hermeneutisissa itsereflektiossa subjekti tulee tietoiseksi kielenkäytön hermeneutisista edellytyksistä. Hermeneuttinen tietoisuus on seurausta itsereflektion prosessista, jossa puhuva subjekti tunnistaa erityisen vapautensa ja riippuvuutensa kielestä. Hermeneuttinen itsereflektio valottaa sitä kokemusta, jonka subjekti saa harjoittaessaan kommunikatiivista kompetenssiaan, kuitenkin osamatta selittää, miten kommunikatiivinen kompetenssi toimii. Toisaalta Chomskyn kielijärjestelmän rationaalinen rekonstruktio kykenee eksplikoimaan vain lingvististä kompetenssia. Tässä rekonstruktiossa jää varjoon puhujan subjektiviteettia konstituiva horisontti, jonka sisällä subjekti voi saavuttaa hermeneuttisen itsereflektion. Chomskyn rationaalinen rekonstruktio tekee puhujan tietoiseksi kielijärjestelmän toiminnasta, mutta se ei hetkauta puhujan tietoisuutta juuri suuntaan tai toiseen. (Habermas 1971b, 126-127.)

Tähän Gadamerin ja Chomskyn väliin Habermas kaivaa oman kriittisen hermeneutiikkansa markkinaraon, jota hän kutsuu syvähermeneutiikaksi. Syvähermeneutiikka on tekemisissä systemaattisesti häiriintyneen kommunikaation, ideologikritiikin ja yhteiskunnallisten tiedonintressien kanssa, jotka Habermasin mielestä jäävät gadamerilaisen hermeneuttisen otteen ja chomskylaisen rationaalisen rekonstruktion näkökenttien katvealueeseen. Habermasin mukaan hermeneutiikka tarvitsee myös Freudia patologisen kielenkäytön kohdalla. Nämä ovat tapauksia, joissa gadamerilaisen hermeneuttisen otteen rajat tulevat vastaan. Tällaisissa tapauksissa Habermasin mielestä hermeneuttisen tietoisuuden itsereflektio ei auta pyrittäessä yhteisymmärrykseen. Patologisen tai systemaattisesti häiriintyneen kielen käytön tapauksessa Gadamerin ”ymmärtävä” ja ”dialoginen” asenne ei toimi, vaan tarvitaan freudilaista pseudokommunikaation ”selittämistä”:

Hermeneuttinen tietoisuus osoittautuu pätemättömäksi systemaattisesti häiriintyneen kommunikaation tapauksessa: epäymmärrettävyys on tässä seurausta itse virheellisestä puheen organisaatiosta. Selkeän patologisen puheen kuten

psykoottisen henkilön puheen voi hermeneutiikka ohittaa muuttamatta itseymmärrystään. Hermeneutiikan sovellusalue on yhteneväinen arkikielisen kommunikaation kanssa, kun pois suljetaan patologiset tapaukset. Hermeneutiikan itseymmärrys voi järkkyyä vain, kun ilmenee, että systemaattisesti häiriintynyt kommunikaatio alkaa toistuvasti esiintyä ”normaalissa” puheessa. Tällöin on kyse pseudokommunikaatiosta, jossa osanottajat eivät tunnista kommunikaation rikkoutumista. Vain ulkopuolinen tarkkailija voi huomata, että toinen on vääriymmärtänyt toisen. Pseudokommunikaatio luo vääriymmärtämisen järjestelmän, jota väärän konsensuksen häikäisyssä ei voida tunnistaa. Hermeneutiikka opettaa meille, että niin kauan kuin olemme osanottajia luonnollisen kielen toiminnassa, emme voi siirtyä taka-alalle reflektiivisen osanottajan rooliin. Näin meillä ei ole mitään yleistä kriteeriä, joka sallisi meidän määrittää milloin olemme pseudonormaalien ymmärryksen väärän tietoisuuden alaisina ja yritämme vain hermeneutiikan avulla ratkaista ongelmia, kun se mitä todella tarvittaisiin olisi systemaattinen selittäminen. Kokemus hermeneutiikan rajoista sisältää systemaattisesti tuotetun vääriymmärryksen tunnistamisen ilman, että ensin yrittäisimme ”ymmärtää” sitä. (Habermas 1971b, 133–134.)

Habermasin syvähermeneutiikassa on seuraava ongelma: suhteessa mihin me voimme arvioida kommunikaatiotilanteen olevan systemaattisesti vääristynyttä ja tarvitsevan joko ideologiakriittistä ja psykoterapeuttista selittämistä? Tässä Habermas ottaa avuksi G. H. Meadin idean ideaalisesta kommunikaatiosta sekä kollegansa Karl-Otto Apelin idean rajoittamattomasta kommunikaatioyhteisöstä. Suhteessa tähän ideaaliseen kommunikaatioon voimme kontrafaktuaalisesti kritisoida mitä tahansa faktuaalista yhteisymmärrystä eli arvioida sitä, onko yhteisymmärrys tulosta pseudokommunikaatiosta (Habermas 1971b, 154–155). Tämä ideaaliseen kommunikaation vetoaminen on hyvin vaikea strategia. Jos kyseessä on kommunikaation ideaali, miten sitä voidaan käyttää aktuaalisen puheen kriteerinä, joka tulee aina olemaan tavalla tai toisella rajoittunutta? Kymmenen vuotta myöhemmin Habermas luopuukin tästä vaikeasta käsitteestä ja alkaa puhua argumentatiivisen toiminnan yleisistä ehdoista, jotka eivät ole ideaalisia, vaan jokaisessa arkisessa kielen käyttötilanteessa vaikuttavia. Tähän mennessä Habermas on kuitenkin luopunut koko ideologiakriittisen hermeneutiikan ohjelmasta ja siirtynyt kommunikatiivisen toiminnan teoriaan, josta käsin Habermasilla ei enää ole kunnollisia teoreettisia välineitä kritisoida gadamerilaista hermeneutiikan universaalisuusvaadetta.

## **Onko habermasilainen ideologikriittinen asenne suotavaa tai edes mahdollista tutustuttaessa johonkin filosofiseen perinteeseen?**

Kaikkeen oppimiseen liittyy niin sanottu indoktrinatiivinen elementti tai momentti. Tämä tarkoittaa sitä, että oppija ei täysin pysty kriittisesti arvioimaan oppimaansa ja omaksumien käsitteidensä kestävyyttä avoimessa ja kriittisessä keskustelussa. Jotta sitten voisi osallistua avoimeen ja kriittiseen keskusteluun esimerkiksi jonkun filosofisen koulukunnan ja perinteen perusteista, täytyy tietenkin olla tutustunut tähän perinteeseen ja olla oppinut kyseisen filosofisen perinteen peruskäsitteet. Onko oppiminen aina kritiikitöntä antautumista perinteelle? Gadamer peräänkuuluttaa dialogista avoimuutta perinteeseen tutustumisessa, joka sitten mahdollistaa luovat tulkinnat ja horisonttien fuusioitumiset. Habermas taas peräänkuuluttaa kriittistä asennetta esimerkiksi johonkin filosofiseen koulukuntaan tutustuttaessa. Ilman tätä avoin ja kriittinen diskurssi ei myöhemmin ole mahdollinen, koska se on ideologisesti vääristynyt epäkriittisen oppimisprosessin (ts. indoktrinaation) seurauksena. Itse asiassa kyseessä on niin sanottu pedagoginen paradoksi.

Vastauksena otsikon kysymykseen ensimmäiseen osaan esitän, että habermasilainen (tai foucault'lainen, popperilainen, zizekiläinen ym.) kriittinen asenne tutustumisen kohteena olevaan filosofiseen perinteeseen on suotavaa ja jopa välttämätöntä. Vastaukseni kysymyksen toiseen osaan on epäselvä. Tiedän kysymyksen vakavuuden siinä määrin, etten tiedä onko valistushenkinen, vallangenealoginen tai kriittis-rationalistinen perinteen kritiikki mahdollista itse valistushenkeä, vallan genealogian ohjelmaa tai kriittistä rationalismia kohtaan. Onko kritiikki mahdollista tiettyä perinnettä (filosofista paradigmaa) kohtaan vain toisen perinteen näkökulmasta, joka on omaksuttu indoktrinaation kautta eli pääsääntöisesti kritiikittömästi? Periaatteessa vastaukseni otsikon kysymyksen jälkimmäiseen osaan ei pitäisi olla mitenkään epäselvä, koska olen kirjoittanut kaksi kirjaa aiheesta, kuinka ei-indoktrinatiivinen oppiminen olisi mahdollista niin sanotun kommunikatiivisen opettamisen puitteissa (Huttunen 2003; 2009). Saattaa kuitenkin olla, että Gadamerin hermeneutiikka on oppimisteoriaani lujempi.

## Kirjallisuus

- Gadamer, Hans-Georg (1975 [1960]), *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen. = *WM*
- (2004), ”Hermeneuttisen ongelman universaalisuus” (1966), teoksessa Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutiikka. Ymmärtäminen tieteissä ja filosofiassa*, Ismo Nikander (toim. & suom.), Vastapaino, Tampere, 110–151.
- (2005), ”Esipuhe *Wahrheit und Methoden* toiseen painokseen” (1965), teoksessa Jarkko Tontti (toim.), *Tulkinnasta toiseen: esseitä hermeneutiikasta*, Vastapaino, Tampere, 122–135.
- Habermas, Jürgen (1967), *Zur Logik der Sozialwissenschaften, Philosophische Rundschau Beiheft 5*, Mohr, Tübingen.
- (1971a), ”Zu Gadamer’s *Wahrheit und Methode*“, teoksessa Apel et al. (toim.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 45–56.
- (1971b), ”Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik”, teoksessa Apel et al. (toim.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 120–159.
- (2005), ”Gadamerin hermeneutiikasta”, teoksessa Jarkko Tontti (toim.), *Tulkinnasta toiseen: esseitä hermeneutiikasta*, Vastapaino, Tampere, 202–210.
- Huttunen, Rauno (2003), *Kommunikatiivinen opettaminen: indoktrinaation kriittinen teoria*, SoPhi, Jyväskylä.
- (2009), *Habermas, Honneth and Education*, LAP, Köln.
- Kakkori, Leena (2003), ”Totuus avautumisena ja paljastumisena Martin Heideggerin filosofiassa”, teoksessa Leena Kakkori (toim.), *Katseen tarkentaminen: kirjoituksia Martin Heideggerin Olemisesta ja ajasta*, SoPhi, Jyväskylä, 90–113.
- (2009), *Martin Heideggerin olemisen kysyminen*, Tampere University Press, Tampere.
- Tuchańska, Barbara (2003), ”Heideggerin ontologinen totuus”, teoksessa Leena Kakkori (toim.), *Katseen tarkentaminen: kirjoituksia Martin Heideggerin Olemisesta ja ajasta*, SoPhi, Jyväskylä, 114–128.
- Väyrynen, Kari (1981), ”Historiallisuus ja sanataide Gadamerin hermeneutiikassa”, teoksessa Lassi Kalleinen, Helena Lassila, Matti Lukkarila ja Kari Väyrynen, *Genesis, evolutio, funktio, reseptio: kirjallisuushistorian peruskäsitteistä*, nide I (monistesarja N:o 5), Oulu, Oulun ja sen lähiympäristön sanataide - tutkimusprojekti, 1–35.
- Warnke, Georgia (1987), *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason*, Polity Press, Cambridge.



## YMMÄRRYS JA SÄÄNNÖT: WITTGENSTEINISTA, JAZZISTA JA NORMATIIVISUUDESTA

Hanne Appelqvist

**M**yöhäisen Wittgensteinin mukaan ymmärtäminen ei ole mentaalinen tila, akti tai prosessi, vaan kyky. Wittgensteinin mukaan ”[l]auseen ymmärtäminen on kielen ymmärtämistä. Kielen ymmärtäminen on tekniikan hallitsemista” (*FT*, § 199). *Filosofisissa tutkimuksissa* ymmärtämistä kuvataan säännönseuraamisen käsitteen avulla. Yksittäistä kielenkäyttökontekstia verrataan peliin, ja ymmärtäminen vertautuu peliä konstituovien sääntöjen hallintaan eli kykyyn pelata kyseistä peliä. Käytännössä tietyn kielipelin ymmärtäminen näyttäytyy puhujan kyvyssä soveltaa kielipelin sanoja ja lauseita oikein sekä puhujan kyvyssä selittää, mitä sana tai lause tarkoittaa. Usein merkityksen selitykseen sisältyy myös hahmotelma siitä, millaisten olosuhteiden vallitessa olisi asianmukaista tai korrekta lausua tietty lause tai käyttää tiettyä sanaa.

Tuttu esimerkki säännönseuraamisesta on Wittgensteinin mainitsema tilanne, jossa oppilas lopulta osaa jatkaa lukujonoa oikein eli ”siten kuin me teemme” (*FT*, § 145). Tällaisissa mallitapauksissa sääntö korrektiuden kriteerinä ja oikeutuksen takaajana on, kuten Wittgenstein sanoo, ”käsillä kuin tienviitta” (*FT*, § 85). Ymmärtäminen näyttäytyy siis Wittgensteinin tarkasteluissa normatiivisena ilmiönä: ymmärtämisen käsitteessä on oleellista mahdollisuus väärin ymmärtämiseen ja kysymys oikeutuksesta.<sup>1</sup> Oikeutuksesta esimerkiksi sinä mielessä, että kysyttäessä puhuja voi perustella toimintaansa vetoamalla sääntöön eikä siis pelkästään toimi säännön kanssa yhdenmukaisesti sattumalta tai ikään kuin jonkin luonnonlain voimasta. Perinteisen Wittgenstein-tulkinnan mukaan ymmärtämisen kuvaaminen psykologisina tiloina, kuten dispoitioina, ei voi tehdä oikeutta ymmärtämisen käsitteen normatiivi-

---

<sup>1</sup> Ks. esim. *FT*, §§ 154, 155, 179, 217, 261.

suudelle tässä mielessä.<sup>2</sup>

On kuitenkin tapauksia, joissa ymmärtämisen kuvaaminen säännönseuraamisena ei tunnu yhtä luontevalta. Ajatus sääntöjen jäsentämisestä kielestä, jossa seuraillemme ennalta asetettuja tienviittoja ja jo useaan otteeseen tallattuja polkuja, näyttää olevan ristiriidassa niiden ilmaisun vapauksien kanssa, joiden tunnemme avautuvan eteemme kun avaamme tietokoneen työpöydälle uuden, tyhjiyttään kiiltelevän Word-dokumentin. Vielä vaikeammin ajatus säännöistä tuntuu sopivan taiteen kuvaamiseen. Mikään normatiivinen pakko ei toki sido meitä, vaan olemme vapaita ilmaisemaan itseämme niin kuin tahdomme!

Vuonna 1982 ilmestynyt Kripken kuuluisa Wittgenstein-kirja nosti säännönseuraamisen ja kysymyksen merkityksen normatiivisuudesta analyttisen kielifilosofian valokeilaan (Kripke 1982).<sup>3</sup> Myös Wittgenstein on vedetty mukaan kyseenalaistamalla perinteinen Wittgenstein-tulkinta ymmärtämisestä säännönseuraamisena. Esimerkiksi Åsa Wikforss ja Kathrin Glüer ovat kritisoineet näkemystä, jonka mukaan on tarpeen erottaa säännönseuraaminen pelkästä säännön kanssa yhdenmukaisesta toiminnasta. Heidän mukaansa vaatimus, jonka mukaan sääntöä seuraava kielen puhuja voi pyydettyä oikeuttaa kielenkäyttönsä vetoamalla sitä määrittävään sääntöön, on liian vahva. Lisäksi se on heidän mukaansa ristiriidassa wittgensteinilaisen yleiskatsauksellisuuden vaatimuksen kanssa: merkitystä määrittävät säännöt eivät ole puhujan saatavilla samaan tapaan kuin perusteet, vaan ne ovat hämärän peitossa. Wikforssin ja Glüerin johtopäätös on kiistää säännönseuraaminen ja kielen normatiivisuus ylipäättään. Heidän mukaansa myös Wittgenstein lopulta luopuu koko säännönseuraamisen käsitteestä. Mitään sääntöä ei tarvita. (Glüer & Wikforss 2010.)

Tarkoitukseni ei ole seuraavassa puuttua merkityksen normatiivisuutta koskevaan analyttiseen keskusteluun. Sen sijaan lähestyn kysymystä säännönseuraamisesta toisen Wittgensteinin kielen ymmärtämiselle esittämän analogian näkökulmasta. Tämä toinen analogia on Wittgensteinin analogia kielen ja musiikin ymmärtämisen, lauseen ja musiikillisen teeman ymmärtämisen välillä. Äkkiseltään voi tosin tuntua, että musiikin ja kielen analogia tekee ajatuksen ymmärtämisestä säännönseuraamisena entistä vaikeammin hyväksyttäväksi. On nimittäin huomionarvoista, että edellä kuvattu jännite sääntöjen ja säännöttömyyden välillä ilmenee paitsi kielifilosofiassa myös estetiikassa. Esimerkiksi Peter Lamarque on hiljattain todennut, että sääntöjen korostaminen ei ole ”kaikkein hyödyllisin puoli” Wittgensteinilaisessa käsityksessä kirjallisuudesta käytäntönä (Lamarque 2010, 388). Peter Lewis on väittänyt että Wittgensteinin keskittyminen korrektiuteen estää häntä huomioimasta tärkeitä taiteen arvostamiseen ja ihailuun liittyviä näkökohtia (Lewis 1997, 19–22). David Novitz on esittänyt, että Wittgensteinin tapa korostaa sääntöjä on suoranaissessa ristiriidassa

<sup>2</sup> Ks. esim. Baker & Hacker 1985; Glock 1996a ja 1996b.

<sup>3</sup> Ks. myös Boghossian 1989.

dassa taiteellisen luovuuden kanssa: ”[L]uovuuteen kuuluu tyypillisesti sääntöjen rikkominen, ylenkatsominen: luovuus on olemuksellisesti säännötöntä” (Novitz 2004, 55). Roger Scruton on puolestaan argumentoinut, että musiikin ymmärtäminen ei voi olla säännönseuraamista. Scrutonin mukaan ”välttämättömyys, jonka musiikillisessa fraasissa tai sekvenssissä kuulemme kuullessamme, että sen täytyy olla näin, ei ole samaa välttämättömyyttä, jonka tunnemme säännönseuraamisesta tai matemaattisesta todistuksesta” (Scruton 2004, 4). Se, että Wittgenstein näyttää ajattelevan näin, johtuu yksinomaan hänen vihamielisestä asenteestaan kartesiolaista sisäisyyttä kohtaan.

Kuitenkin yksi Wittgensteinin suosikkianalogioista lauseen ymmärtämiselle on musiikillisen teeman ymmärtäminen.<sup>4</sup> Luennoissaan estetiikasta Wittgenstein sitoo analogian säännön käsitteeseen. Hän hylkää voimakkain sanankääntein sellaisen naturalistisen näkemyksen musiikin ymmärtämisestä, jonka mukaan musiikin ymmärtämisessä olennaista olisi musiikin aikaansaama reaktio, elämys tai kuulijassa heräävä tunne. Näiden sijaan Wittgenstein korostaa kuulijan kykyä seurata ja ennakoita musiikillisia tapahtumia – siis itse musiikkia. Musiikin ymmärtämistä osoittavissa esteettisissä arvostelmissa on Wittgensteinin mukaan kaunetta ja ihastusta osoittavia sanoja keskeisempää sanojen ”korrekti” ja ”oikein” tai ”väärin” käyttö. Ja tällaisten arvostelmien esittäminen puolestaan edellyttää musiikin omien sääntöjen tuntemusta: ”Jos en olisi oppinut sääntöjä, en voisi esittää esteettistä arvostelmaa” (*LA* I:15).<sup>5</sup>

Juuri musiikin ymmärtämisen kohdalla Wittgenstein tarkastelee kolmea vasta-väitetä näkemykselle, jonka mukaan ymmärtämistä on mielekästä kuvata säännön käsitteen avulla. Samat argumentit voi löytää *mutatis mutandis* myös kielifilosofiasta. Ensimmäinen argumenteista koskee luovuutta. *Estetiikan luennoilla* joku kuulija toteaa Wittgensteinille, että kaikki suuret säveltäjät muuttavat sääntöjä. Taustalla on kaikei se kielifilosofiankin piirissä esitetty intuitio, että luovuus ja säännöt eivät mahdu samaan pakettiin. Tähän argumenttiin Wittgenstein vastaa toteamalla musiikillisten sääntöjen kyllä muuttuvan, mutta ”yksittäiset muutokset ovat vähäisiä ja kaikkia sääntöjä ei muuteta kerralla” (*LA* I:16). Musiikin säännöt eivät ole kerta-kaikkisesti annettuja, vaan muuttuvat ajassa yksittäisten säveltäjien tekemien ratkaisujen seurauksena. Ne eivät myöskään ole itse musiikista riippumattomia, vaan ne on annettu ensisijaisesti soivassa musiikissa. Koska kyseessä ei ole toisistaan riippumattomien sääntöjen lista, vaan sääntöjen orgaaninen järjestelmä, yksittäiset poikkeukset säännöistä (silloinkaan kun ne ajan myötä muuttuvat vallitseviksi säännöiksi) eivät muuta musiikillista järjestelmää kertaheitolla toiseksi. Yksittäisellä säveltäjällä on luovaa vapautta yllin kyllin, mutta tämä vapaus syntyy pääsääntöisesti stabiilina

<sup>4</sup> Ks. *MK*, 60–61; *SR*, 264–265; *FT*, §§ 522–536; *Z*, § 175.

<sup>5</sup> Ks. myös *LA* I:8.

pysyvää sääntöjen järjestelmää vasten, vuoropuhelussa sen kanssa. (Itse asiassa kantilaisesta näkökulmasta vain näin vapaus voidaan ymmärtääkin, siis sääntöjen perusteella toimimisen näkökulmasta sen sijaan, että toiminnan subjekti vain heijastelisi toiminnassaan luonnonlakeja mukaan lukien psykologian lainalaisuudet.) Itse ajatus luovuudesta edellyttää kontrastia tavanomaiseen, jonka juuri säännöt paaluttavat.

Toinen Wittgensteinin mainitsema vastaväite on muunnelma Wikforssin ja Glüerin argumentista, jonka mukaan vaatimus kyvystä perustella omaa kielellistä toimintaa on liian vahva. Jälleen Wittgenstein nostaa kysymyksen esiin nimenomaan musiikin ymmärtämisen yhteydessä. *Zettelissä* hän kirjoittaa: ”Jos yhtäkkiä ymmärrät tämän musiikillisen fraasin, sinun ei tarvitse osata selittää sitä.” Tähän Wittgenstein lisää: ”Ja kumminkin puhut musiikin *ymmärtämisestä*” (Z, §§ 158, 159). Eikö kyky selittää siis olekaan kriteeri, joka erottaa ymmärtämisen pelkästä säännön kanssa yhdenmukaisesta toimimisesta? Wittgenstein kuitenkin jatkaa huomauttamalla, että ellei henkilö kykene viittaamaan tiettyihin yhteyksiin teoksen ja sen kontekstin välillä, emme sanoisi, että hän ymmärtää teosta. Saman ajatuksen voi löytää myös *Estetiikan luennoista*: mikäli henkilö vain ihastelee hyvänä pidettyä musiikkia, muttei esimerkiksi osaa sanoa, milloin basso tulee mukaan, hän ei ymmärrä musiikkia sen enempää kuin häntäänsä heiluttava koira. *Estetiikan luennoissa* Wittgenstein korostaa perusteiden esittämisen keskeistä roolia musiikin ymmärtämistä ilmentävien esteettisten arvostelmien yhteydessä ja toteaa juuri oikeutuksen vaatimuksen erottavan esteettiset arvostelmat esimerkiksi ruoan makua koskevista arvostelmista. (LA II:19, 36; III:12–15; PO, 106.)

Kiinnostavaa kuitenkin on, että toisin kuin Wikforss ja Glüer tuntuvat ajattelevan, Wittgensteinin tarkastelussa esteettisen arvostelman perusteeksi (musiikilliseksi selitykseksi) voi hyvin riittää melodian viheltäminen tietyllä ilmeellä tai sen vertaaminen johonkin muuhun, jolla on sama muoto. Siis säännön eksemplifioiminen pikemminkin kuin sen formuloiminen jossakin toisessa ilmaisuvälineessä kuten kielessä. Wittgenstein kirjoittaa:

Miksi voimakkuus ja tempo etenevät juuri *tässä* muodossa? Tekisi mieli sanoa: ”Koska tiedän, mitä tämä kaikki merkitsee.” Mutta mitä se merkitsee? En osaisi sanoa sitä. ’Selityksenä’ voisin verrata sitä johonkin muuhun, millä on sama rytmi (tarkoiton sama muoto). (Sanomme: ”Etkö näe, tässä ikään kuin tehdään johtopäätös” tai: ”Nämä ovat ikään kuin sulkumerkit” jne.. Miten tällaisia vertauksia perustellaan? – On olemassa hyvin erilaatuisia perusteluita.) (FT, § 527.)

Kyse ei toisin sanoen ole oikeutuksen tarpeettomuudesta, vaan pikemminkin siitä, että kielen moninaisuus näyttäytyy myös mahdollisten oikeutuksena esitettävien perusteiden moninaisuutena.

Kun Wikforss ja Glüer argumentoivat, että perustelujen esittämisen vaatimus on liian vahva ja ristiriidassa Wittgensteinin huomautuksen kanssa, jonka mukaan kieleemme kielipiltilta puuttuu yleiskatsauksellisuutta, he tuntuvat unohtavan Wittgensteinin esittämän synn kielioppiamme koskevalle yleiskatsauksellisuuden puutteelle. Wittgensteinin mukaanhan yleiskatsauksellinen esitys ”välittää ymmärryksen, joka on juuri siinä, että ’näemme yhteyksiä’. Tästä johtuu *väljäsenten* löytämisen ja keksimisen tärkeys” (FT, § 122). Toisin kuin vaikkapa generatiivisen kielioopin säännöt, jotka toden totta ovat kielen puhujalta kätkössä ja siis mahdollisten perusteiden varaston ulottumattomissa, Wittgensteinin tarkoittamat säännöt ovat ”avoinna esillä”. Wikforssin ja Glüerin näkökulma heijasteleekin sellaisia säännön ja perusteen käsitteitä, jotka ovat aivan muuta kuin Wittgensteinin tarkoittama kieliyhteisön yksimielisessä toiminnassa annettu määritelmien ja arvostelmien joukko (FT, § 242).

Kolmas vastaväite liittyy kiinteästi edelliseen: kuinka puhe säännöistä voi sopia yhteen lauseen ilmaiseman ajatuksen ainutlaatuisuuden kanssa? Standarditulkinnan mukaan ymmärrys säännönseuraamisena ilmenee puhujan kyvyssä selittää käyttämänsä lauseen merkitys eli kyvyssä antaa lauseelle parafrasi. Wittgenstein kuitenkin toteaa, että musiikillisen teeman kohdalla voi osoittaa ymmärryksen puutetta edes etsiä parafrasia niiden ilmaisemalle sisällölle. Musiikillinen teema on siinä määrin ainutlaatuinen, että se on oman sisältönsä ainut mahdollinen ilmaus. (FT, §§ 531–532.) Aivan ensiksi on todettava, että Wittgensteinin huomautusta musiikillisen teeman ainutlaatuisuudesta ei pidä käsittää ehdottomaksi. On tilanteita, joissa musiikillinen teema voidaan korvata toisella. Kun esimerkiksi jotkut kehtolaulun yksityiskohdat ovat paenneet väsyneen laulajan mielestä, hän voi aivan hyvin säveltää omiaan *tietyissä puitteissa* ilman, että laulun kokonaisuus ja tunnustettavuus merkittävästi kärsivät. Aivan kuten lauseessa esiintyvän sanan voi korvata toisella suunnilleen samaa tarkoittavalla sanalla, voi vaikkapa kadenssissa korvata soinnun toisella, jolla on musiikillisessa systeemissämme suunnilleen sama rooli tai tehtävä. Musiikillisten elementtien mukaan lukien musiikillisten teemojen korvattavuus on itse asiassa kaiken musiikillisen improvisaation perusta esimerkiksi jazzissa, jossa soittajat lähtevät varioimaan tuttua teemaa eikä kukaan osaa etukäteen sanoa, mitä soittajat tarkalleen ottaen tulevat soittamaan. Eikä askel improvisaatiosta säveltämiseen ole järin suuri. Sekä kehtolaulun että jazz-standardin kohdalla juuri jaetut säännöt mahdollistavat varioimisen. Wittgensteinin huomautus musiikillisen teeman ainutlaatuisuudesta pitääkin ymmärtää huomautuksena siitä roolista, joka taideteoksilla (ainakin merkittäville taideteoksilla) on kulttuurissamme. Näin ymmärrettynä se on linjassa *Estetiikan luentojen* huomautuksen kanssa, jossa Wittgenstein korostettuaan sääntöjen välttämättömyyttä ja korrektiuden käsitettä esteettisten arvostelmien kohdalla huomauttaa, että Beethovenin musiikkiin korrektiuden käsitteen soveltaminen ei kuitenkaan istu. Wittgensteinin mukaan emme ylipäätään puhuisi sen *arvostamisesta*, mikä taiteessa on todella suurta (LA I:23). Tämä ei kuitenkaan tarkoita, etteikö taiteelli-

nen suuruuskin lepäisi sen tavanomaisemman varassa, ikään kuin sen erikoistapauksena. Samaan tapaan kielen puhujalla on mahdollisuus rikkoa sääntöjä ja keksiä uusia. Mutta ”jos nämä asiat olisivat aivan toisin kuin mitä ne tosiasiallisesti ovat [...] jos siitä, mikä on sääntö, tulisi poikkeus, ja poikkeuksesta sääntö; tai jos niistä tulisi suunnilleen yhtä taajaan esiintyviä ilmiöitä – normaalit kieliopelimme menettäisivät näin pontensa” (*FT*, § 142).

Wikforssin ja Glüerin johtopäätös on kiistää säännönseuraaminen ja kielen normatiivisuus ylipäätään. Mitään sääntöjä ei tarvita. He viittaavat Wittgensteinin matematiikka koskevaan huomautukseen *Varmuudesta*-teoksessa, jossa Wittgenstein kirjoittaa: ”Sääntöä ei tarvita. Mitään ei puutu.” Wikforss ja Glüer jättävät kuitenkin siteeraamatta huomautuksen jatkon, joka kuuluu: ”Laskemme säännön mukaan ja se riittää” (*V*, § 46). Kun Wittgensteinin huomautusta tarkastellaan kontekstissaan, vaikuttaa pikemminkin siltä että Wittgenstein pyrki argumentoimaan *Tractatusen* logiikan takaaman kaltaisen ”transsendentin varmuuden” tarpeellisuutta vastaan, siis sellaisen metasäännön, joka takaisi laskemisen luotettavuuden kerta kaikkiaan.<sup>6</sup> Tällaista ei tietenkään tarvita koska – kuten säännönseuraamista koskeva tarkastelu *Filosofisissa tutkimuksissakin* päättyi – säännönseuraaminen on käytäntöä. Sääntöjä ei ole tarkoitus etsiä mentaalisten tilojen joukosta, vaan kielen tosiasiallisesta käytöstä. Käyttöjä taas voi olla monenlaisia ja sama pätee sääntöihin. Myös tämä näkökohta sisältyy pelien ja kielen analogiaan. Samasta syystä myös sääntöihin vetoaminen toiminnan perusteena on useimmiten vaivatonta, kuten analogian musiikin ymmärtämisen kanssa oli tarkoitus osoittaa. On tilanteita, joissa voin kohauttaa harteitani ja todeta vain, että ”näin toimimme”. Ja tällöin olen viitannut merkitystä konstituivaan sääntöön.<sup>7</sup>

*Helsingin yliopisto*

---

<sup>6</sup> Ks. *V*, § 44.

<sup>7</sup> Olen kiitollinen Ymmärrys-kollokviossa saamastani tätä esitystä koskevasta palautteesta. Erityisesti haluan kiittää professori Lars Hertzbergiä. Suomen Akatemia on tukenut työtäni taloudellisesti.

## Kirjallisuus

- Baker, G. P. & P. M. S. Hacker (1985), *An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations, Vol. 2: Wittgenstein, Rules, Grammar and Necessity*, Blackwell, Oxford.
- Boghossian, Paul (1989), ”The Rule-Following Considerations”, *Mind* 98, 507–549.
- Glock, Hans-Johann (1996a), ”Necessity and Normativity”, teoksessa Hans Sluga & David Stern (toim.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge University Press, Cambridge, 198–225.
- (1996b), *Wittgenstein Dictionary*, Blackwell, Oxford.
- Glüer, Kathrin & Åsa Wikforss (2010), ”Es braucht die Regel Nicht: Wittgenstein on Rules and Meaning”, teoksessa Daniel Whiting (toim.), *The Later Wittgenstein on Language*, Palgrave, New York, 148–166.
- Kripke, Saul (1982), *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Lamarque, Peter (2010), ”Wittgenstein, Literature, and the Idea of a Practice”, *British Journal of Aesthetics* 50, 375–388.
- Lewis, Peter (1998), ”Wittgenstein’s Aesthetic Misunderstandings”, teoksessa K. S. Johannessen (toim.), *Wittgenstein and Aesthetics*, Universitet i Bergen, Bergen, 19–22.
- Novitz, David (2004), ”Rules, Creativity and Pictures: Wittgenstein’s *Lectures on Aesthetics*”, teoksessa Peter Lewis (toim.), *Wittgenstein, Aesthetics and Philosophy*, Ashgate, Burlington, 55–72.
- Scruton, Roger (2004), ”Wittgenstein and the Understanding of Music”, *British Journal of Aesthetics* 44, 1–9.
- Wittgenstein, Ludwig (1966), *Lectures & Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Cyril Barrett (toim.), University of California Press, Berkeley and Los Angeles. = LA
- (1975), *Varmuudesta*, Heikki Nyman (suom.), WSOY, Porvoo. = V
- (1977), *Muistikirjoja 1914–1916*, Heikki Nyman (suom.), WSOY, Porvoo. = MK
- (1978), *Zettel – filosofisia katkelmia*, Heikki Nyman (suom.), WSOY, Porvoo. = Z
- (1980), *Sininen ja ruskea kirja*, Heikki Nyman (suom.), WSOY, Porvoo. = SR
- (1981), *Filosofisia tutkimuksia*, Heikki Nyman (suom.), WSOY, Porvoo. = FT
- (1993), *Philosophical Occasions 1912–1951*, Hackett, Indianapolis. = PO

## C. I. LEWISIN INTENSIONAALINEN SEMANTIikka KIELELLISEN YMMÄRRYKSEN ANALYYSINA

Lauri Järvilehto

### *Johdanto*

**A**lbert Einsteinin sanotaan joskus sanoneen, että jos et osaa selittää asiaa selkeästi, et ole ymmärtänyt sitä riittävän hyvin. Ymmärtäminen liittyy läheisesti kielenkäyttöön ja merkityksellisyteen. Jakamalla yhteisiä ilmaisuja – äännähdyksiä, merkkejä – kykenemme välittämään merkityksiä ja sitä kautta jakamaan ymmärtämystämme.

Kielellinen ymmärtäminen on kuitenkin yhä eräänlainen filosofinen mysteeri. Yhtäältä matemaattisten tarkat ekstensionaaliseen merkitykseen perustuvat teorit eivät kykene selittämään luonnollisen kielen monimutkaisuutta. Toisaalta ekstensionaalisuudesta luopuvat teorit, esimerkiksi tavallisen kielen filosofia, joutuvat hyvin hämäräperäiselle alueelle, jossa merkityksen selittäminen muuttuu vaikeaksi ja epämääräiseksi. On kuitenkin olemassa myös kolmas vaihtoehto: intensionaalinen semanttinen analyysi.

Tässä kirjoituksessa käsittelen C. I. Lewisin intensionaalista semantiikkaa ja esitän, että Lewisin semanttinen viitekehys tarjoaa tehokkaan välineistön kielellisen merkityksen ja sitä kautta kommunikaatiossa syntyvän yhteisymmärryksen analyysiin. Lewisin intensionaalinen semantiikka tekee eksplisittiseksi sen, miksi ymmärrämme toisiamme – ja myös sen, miksi usein emme ymmärrä. Käsittämällä merkityksen ensisijaisesti intensionaalisesti sosiaalisesti kasvavana ja kehittyvänä käytäntöjen joukkona kykenemme analysoimaan vallitsevia merkityksiä ja tätä kautta selittämään erilaisia ymmärtämiseen liittyviä kysymyksiä.



### Ymmärrys ja analyysi

Kielen analyysin avulla voimme valottaa ymmärryksen syntyyn ja merkitykseen liittyviä kysymyksiä. Klassinen kielen analyysin käsitys perustui otaksumaan siitä, että käyttämämme luonnollisen kielen alla vallitsee kaikille kielille yleinen universaali-kieli, Leibnizin *characteristica universalis* (Leibniz 1989 [1679]). Kielellisten ilmaisujen epätarkkuus voitaisiin siis poistaa analysoimalla käytetyt ilmaisut universaali-kielen yksiselitteisiin ilmauksiin. Tälle peruskivelle valoivat kielifilosofiansa muun muassa Gottlob Frege (1892) ja Bertrand Russell (1903).

Jo loogiset positivistit suhtautuivat kuitenkin kriittisesti tällaiseen universaali-kielen otaksumaan. Alfred Tarski (1944) esitti, ettei luonnollista kieltä voi kenties analysoida jäännöksettä loogisiin propositioneihin. Luovuttuaan jyrkästä nuoruudenkannastaan Rudolf Carnap esitteli kuulun toleranssiperiaatteensa: luonnollinen kieli voidaan analysoida oikein lukuisissa erilaisissa loogisissa viitekehyksissä (Carnap 2002). Johdonmukaiseen päätökseensä tämän ajattelutavan vei amerikkalainen pragmatisti C. I. Lewis: hän esitti, että on olemassa lukuisia yhtäläisen konsistentteja analyttisiä viitekehyksiä, eikä yhdessä tehty analyysi ole sen oikeampi kuin toisesakaan (Lewis 1943). Luonnollinen kieli on niin monimuotoinen ja epätarkka, ettei sen ilmaisuja voida purkaa reduktiivisesti loogisiin propositioneihin.

Klassinen aristoteelinen erottelu lauseen ja proposition välillä koki kuoloniskun viimeistään Goodmanin (1949), Whiten (1950) ja Quinen (1951) kuulussa analyttisyyden käsitettä vastaan hyökänneessä vyörytyksessä. Hyökkäys kulminoitui Quinen huippuartikkeliin ”Two Dogmas of Empiricism” (1951). Artikkeleissaan Goodman, White ja Quine osoittivat, että merkitys on siinä määrin epätarkka luonnollisessa kielessä, ettei jakoa analyttisiin tai synteettisiin väitelauseisiin voida tehdä. Tästä seurasi myös, ettei klassinen erottelu lauseisiin ja propositioneihin ollut kestävä: väitelauseen merkitystä ei voi irrottaa kaikista muista tosiksi hyväksytyistä väitelauseista. Merkitys syntyy kielenkäytössä vasta kielessä kokonaisuutena (Quine 1951).

Goodmanin, Whiten ja Quinen hyökkäyksen nojalla vaikuttaa ensi kädessä siltä, ettei kielen analyysi ole mielekästä: jokainen analyysi on vain summittainen arvio analyysin kohteesta. Tässä on avuksi kuitenkin analyysin käsittäminen abstrahoivaksi toiminnaksi. Analyysi tulee käsittää käytäntöjämme selventävänä toimintana, joka ei suinkaan paljasta kielen alla piilevää propositionaalista tai loogista rakennetta, vaan karkeistaa tarkkarajaisen käsitteellisten jakojen kautta kielen sisällä vallitsevia yleisiä lainalaisuuksia niin, että ymmärrämme paremmin, miten kieltä käytämme.

Analogiana voidaan käyttää värikäsitteitä. Värit ovat täysin skalaarisia: ei ole olemassa mitään tiettyä terahertsimäärää, jossa punainen muuttuu oranssiksi. Siitä huolimatta tarkkarajaiset jaotellut punaisiin, oransseihin ja sinisiin väreihin ovat

käyttökelpoisia abstraktioita värispektristä: niiden avulla voimme viitata väreihin jouhevasti ja tarkoituksenmukaisesti. Samaten voimme analysoida kielenkäyttöä jakamalla esimerkiksi väitelauseita analyttisiksi ja synteettisiksi – vaikka Goodmanin, Whiten ja Quinen argumentaation nojalla onkin niin, että väitelauseet ovat vain enemmän tai vähemmän analyttisiä ja synteettisiä.

Tällöin kriittiseksi kysymykseksi nouseekin oikean analyttisen viitekehysten valinta. Mikä analyysimenetelmä on riittävän yksityiskohtainen, jotta voimme tehdä sen puitteissa tarkoituksenmukaisia erotteluja, mutta samalla riittävän yksinkertainen, jottei analyysista tule liian työlästä ja monimutkaista? Nykyaikana käytetään yleisimmin erilaisia ekstensionaalisen semanttisen analyysin menetelmiä. Ekstensionaalinen analyysi ei kuitenkaan ole riittävän selitysvoimainen luonnollisen kielen ja yhteisymmärryksen kysymyksien käsittelyyn.

### *Ekstensionaalisen semantiikan ongelmia*

Nykyaikana kielellinen analyysi on valtaosin ekstensionaalista. Merkittäviä ekstensionaalisen analyysin kannattajia ovat esimerkiksi Russell (1905), Tarski (1944) ja Quine (2001). Ekstensionalisteina voidaan pitää myös niin sanotun kausaalisen merkitysteorian edustajia, kuten Saul Kripkeä (1980) ja Keith Donnellania (1970).<sup>1</sup> Karkeasti voidaan sanoa, että silloin kun merkitys käsitetään ekstensionaalisesti, termi merkitsee niiden olioiden joukkoa, joihin termi viittaa. Syy ekstensionaalisen merkityksen suosioon on sen matemaattisessa tarkkuudessa: niin pitkään, kun kyse on esimerkiksi matematiikan tai fysiikan termien viittauskohteista, toimii ekstensionaalinen analyysi esimerkiksi lisäämättä semanttiseen analyysiin mitään sumeaa tai epätarkkaa.

Puhtaasti ekstensionaalinen semantiikka törmää kuitenkin ongelmiin heti kun siirrytään tarkkarajaisen tieteenalojen ulkopuolelle. Luonnollisessa kielessä ekstensionaalisesta analyysista seuraa jopa surkuhupaisia esimerkkejä. Ekstensionaalisen semantiikan puitteissa esimerkiksi jokainen termi, jonka viittauskohde on fiktiivinen, on semanttisesti samanarvoinen. Tällöin esimerkiksi 'Sherlock Holmes' ja 'kentauri' tarkoittavat samaa: kummankin ekstensio on tyhjä joukko.<sup>2</sup>

Jos termin merkitys on sen viittauskohde, pitäisi kaikkien kieltä taitavien myös osata käyttää kieltä tarkalleen samoin. Lukuisissa empiirisissä kokeissa on kuitenkin

---

<sup>1</sup> Vaikka esimerkiksi Kripken merkitysteoriaan liittyikin vahvasti erilaisia modaalikäsitteitä ja muita yleisesti intensionaalisina pidettyjä rakenteita, määräytyy merkitys kuitenkin aina viime kädessä viittausuhteen kautta – joko aktuaaliseen tai mahdolliseen olioön. Ero alla käsiteltävään C. I. Lewisin semanttiseen käsitykseen on merkittävät: Lewisilla intensio on merkityksen ensisijainen määritelmä, ja ekstensio seuraa intension ja aktuaalisten olioiden nojalla. Nykyfilosofoista David Chalmers (2002) tulee lähimmäs Lewisin positiota.

<sup>2</sup> Vrt. Goodman 1949.

osoitettu, että luonnollinen kieli on tavattoman epätarkkaa, ja kielen käytännöt vaihtelevat sekä kulttuurista toiseen että jopa kielen käyttäjästä toiseen.<sup>3</sup> Ymmärtäminen on siis paljon viittauskohteen osoittamista monimuotoisempi tapahtuma.

Donald Davidson (1973) on esittänyt, että käsitellessämme kielellistä ymmärtäystä, meidän tulisi soveltaa suopeuden periaatetta. Emme välttämättä tarkoita aina samaa. Kommunikaatiosta tulisi kuitenkin lähes mahdotonta, jollemme olettaisi, että käytämme sanoja yleensä suurin piirtein samalla tavoin. Mutta mitä tämä suurin piirtein samalla tavoin sanojen käyttäminen oikeastaan tarkoittaa? Tässä avuksi tulee intensionaalinen analyysi.

### *C. I. Lewisin intensionaalinen semantiikka*

C. I. Lewisin mukaan merkitys on itse epätarkka käsite, jota käytetään monella keskenään ristiriitaisella tavalla. Tästä syystä hän jakaakin merkityksen neljään moodiin. Nämä ovat ekstensio, komprehensio, signifikaatio ja intensio. (Lewis 1946, 39.) Ekstensio tarkoittaa kaikkien niiden olioiden joukkoa, joihin analysoitava termi viittaa. Komprehensio puolestaan tarkoittaa kaikkia niitä mahdollisia olioita, joihin termi viittäisi, jos ne olisivat olemassa. Komprehensio on siis eräänlainen modaalinen ekstensio: se käsittää termin viittauskohteet kaikissa mahdollisissa maailmoissa. (Ibid., 49.)

Signifikaatio on puolestaan muunneltu moodi intensiosta. Lewisin mukaan intension käsite on esiintynyt kirjallisuudessa hyvin sekavasti, viitaten sekä olioihin että ominaisuuksiin. Lewis haluaa erottaa toisistaan nämä kaksi viittauskohdetta. Niinpä hän esittelee signifikaation sinä merkitysmoodina, joka viittaa ominaisuuksiin. Signifikaatio on Lewisin vastine essentiaaliselle predikaatiolle: termin signifikaatio käsittää kaikki ne ominaisuudet, joita oliolla tulee olla, jotta termi voi viitata siihen. Esimerkiksi termin 'ihminen' signifikaatioon kuuluvat sellaiset ominaisuudet kuten kaksijalkaisuus, höyhenettömyys ja kuolevaisuus. (Ibid., 41.)

Intension käsitteen Lewis varaa kaikkien niiden termien konjunktiolle, jotka viittaavat siihen oloon, johon analysoitava termi viittaa. Esimerkiksi termin 'ihminen' intensioon kuuluvat sellaiset termit, kuten 'kaksijalkainen olento', 'höyhenetön olento' ja 'kuolevainen olento'. Intensioon kuuluvat siis vain sellaiset termit, jotka pätevät kaikista analysoitavan termin viittauskohteista: jos jokin ei ole kuolevainen, ei se ole ihminenkään. (Ibid., 44.)

Intensio on keskeisin kaikista Lewisin merkitysmoodeista, ja muut moodit ovat sille suoraan alisteisia. Intensio määrää termin signifikaation; se on käytännössä substantiivimuotoon muunnettu joukko niistä essentiaalisista predikaateista, joiden tulee päteä analysoitavan termin viittauskohteesta. Signifikaatio määrää ne kriteerit,

---

<sup>3</sup> Ks. esim. Rosch 1973.

joiden nojalla pystymme arvioimaan, kuuluuko jokin havaittu tai oletettu olio analysoitavan termin viittausalaan. Komprehensio on puolestaan alisteinen intensiolle siten, että termin komprehensioon kuuluvat kaikki ne mahdolliset oliot, joihin voisi viitata myös termin intensioon kuuluvilla termeillä. Ekstensio ei riipu pelkästä intensiosta – ekstensioon vaikuttaa myös se, mitkä oliot ovat todella olemassa. Mutta tässäkin intensio määrää, mitkä olemassa olevista olioista katsomme kuuluviksi analysoitavan termin viittausalaan. (Ibid., 46–47.)

Merkitys ei voi kuitenkaan olla pelkästään kielellistä. Jos jokaisen termin merkitys olisi analysoitavissa toisten termien konjunktioksi, olisi tuloksena loppumaton regressio: klassinen sanakirjaongelma. Jos opettelemme vieraan kielen sanakirjasta, emme ymmärrä sitä: jokainen sana määritellään toisten vieraiden sanojen kautta. Merkityksellä täytyy siis olla myös toiminnallinen ulottuvuus: ymmärrämme termin merkityksen vasta, kun osaamme käyttää sitä oikein.

Tässä Lewis tuo apuun intension erottelun aistimerkitykseen (*sense meaning*) ja kielimerkitykseen (*linguistic meaning*) (ibid., 133). Kielimerkitys on intensionaalinen merkitys yllä kuvatussa mielessä: se on kaikkien niiden termien konjunktio, jotka pätevät termin viittauskohteesta. Kun tunnemme analysoitavan kielen, on kielimerkityksen analyysi useimmiten riittävä. Jos kyseessä on sen sijaan erityisen vaikea käsite, tai kokonaan tuntematon kieli, on termit analysoitava niiden aistimerkityksen mukaan.

Aistimerkitys tarkoittaa termin toiminnallista merkitystä. Aistimerkitys on Lewisin mukaan skeema – jonkinlainen rutiini ja ennakoitava tulos, jonka nojalla kykenemme tunnistamaan, että analysoitava termi viittaa havaittuun olioon (ibid., 134). Kyseessä on nimenomaan aistimerkitys, sillä nämä rutiinit on purettava välittömään aistihavaintoon viittaaviin ja verifioitavissa oleviin lauseisiin. Nämä lauseet ovat muotoa ”jos S on annettu, ja teen toimen A, tulos E seuraa”. Esimerkiksi: ”Jos valkoinen suorakaide on annettu ja rutistan sen, se rutistuu helposti.” Tämän tyyppisistä kontrafaktuaaleista voimme johtaa, että havaitsemamme valkoinen suorakaide on paperi: havaittu olio tyydyttää ne toiminnalliset kriteerit, joiden nojalla tunnistamme, mitkä olioista ovat papereita, ja mitkä eivät.

Merkitys on siis pohjimmiltaan toiminnan tulosten ennakointia: termin aistimerkitys on skeema, jonka nojalla ennakoimme, että tietystä havaitusta oliosta voidaan käyttää valittua termiä oikein. Jos esimerkiksi jokin valkoinen suorakaide ei rutistuisi, vaikka tekisimme mitä, emme pitäisi termiä ’paperi’ enää soveliaana viittaamaan siihen.

### **Intensionaalinen merkitys ja ymmärtäminen**

Lewisin mukaan merkitykset eivät ole staattisia. Päinvastoin, ne kehittyvät sekä kulttuurin kehittyessä että yksilön oppiessa käyttämään kieltä sujuvammin. (Lewis 1923, 299.) Näin ollen merkitykset ovat läpeensä sosiaalisia. Tässä kohtaa onkin selvää, miten ymmärtäminen tai sen puute syntyy.

Jos käyttämiemme termien intensiot ovat riittävän samanlaiset, ymmärrämme toisiamme. Ennen kaikkea, jos käyttäytymisemme vastaa termin ennakoimia toiminnan tuloksia, uskomme käyttävämme termiä enemmän tai vähemmän samoin. (Lewis 1929, 90.) Termi 'ovi' mahdollistaa yleisessä merkityksessään esimerkiksi läpi kulkemisen. Jos sen sijaan joku nousee aina seisomaan käsillään, kun termi 'ovi' mainitaan, voimme olla melko varmoja, että ne toiminnan tulokset, joita hän ennakoivat eivät lankea yksiin niiden oletettujen tulosten kanssa, joita itse liitämme termiin.

Jos siis keskustelukumppanit käyttävät samaa sanaa niin, että niihin oppimalla liitetyt intensiot ovat käytännön kannalta riittävän samanlaisia, on yhteistoiminta mahdollista, ja näin yhteisymmärrys syntyy. Jos sen sijaan intensiot ovat liian erilaisia yhteisten tulosten muodostamisen kannalta, ei yhteisymmärrystä pääse syntymään. Useimpien arkikäytössä olevien termien intensiot ovat riittävän samanlaiset läpi koko kulttuurin niin, että Davidsonin suopeuden periaate on perusteltu. Vaikka esimerkiksi termillä 'kissa' saattaa olla pieniä intensionaalisia eroja kielenkäyttäjistä toiseen, eivät ne estä yhteisymmärryksen syntyä.

Erityisalojen ja ääriilikkeiden tapauksessa termien intensionaaliset merkitykset on kuitenkin sitoutettu kapeamman ihmisjoukon käytäntöihin. Tyypillinen esimerkki intensionaalisista merkityseroista johtuvista ongelmista on uskontojen välinen keskustelu. Kristitty ja ateisti liittävät esimerkiksi käsitteeseen 'Jumala' niin valtavan erilaisen intensionaalisen kriteeristön, ettei sana tarkoita kahdelle keskustelijalle lainkaan samaa. Ateistille termi viittaa kuvitteelliseen partasuiseen henkiolentoon. Katolinen mystikko puolestaan katsoo, etteivät tämän tapaista kuvausta voi käyttää lainkaan siitä, mikä termin viittauskohde on. Vasta siinä vaiheessa, kun tietyn termin intensionaaliset sisällöt ovat riittävän samankaltaisia kielenkäyttäjien kesken, voimme ennakoida sen nojalla yhteisiä toiminnan tuloksia. Tässä siis suopeuden periaate kääntyy itseään vastaan: oletamme, että keskustelukumppani käyttää termiä samoin kuin me itse, ja päädyimme konfliktitilanteeseen yhteisymmärryksen puutteen tähden.

### **Lopuksi**

C. I. Lewisin intensionaalinen semantiikka tarjoaa tehokkaan analyttisen viitekehysten, jonka puitteissa voimme analysoida käyttämämme kielen merkityksiä ja selittää, miksi jotkut tahot ymmärtävät toisiaan paremmin kuin toiset. Jos termiin

liitetty intensionaalinen toiminnallinen kriteeristö on kahdelle kielenkäyttäjälle riittävän yhteneväinen niin, että yhteinen toiminta on mahdollista, syntyy yhteisymmärrystä. Jos puolestaan ennakoitujen toiminnan tulokset ovat riittävän erilaiset, ei kaksi kielenkäyttäjää kykene ymmärtämään toisiaan.

Lewisin analyttinen viitekehys tarjoaa työvälineet kielen epämääräisyyden ongelmien valaisemiseksi ja kielen sosiaalisten ulottuvuuksien esiintuomiseksi. Lisäksi Lewisin analyysimenetelmä selittää sen, miksi suopeuden periaate useimmiten toimii – ja miksi taas hyvin eri tavoin ajattelevien kesken ei.

Intensionaalisen analyysin avulla voimme valaista sellaisia kielellisiä konflikteja, jotka nousevat yhteisymmärryksen puutteesta osoittamalla, että käytämme samaa sanaa liian erilaisella tavalla, jolloin yhteistoiminta ei ole mahdollista. Intensionaalisen analyysin avulla voimme selventää, mitä käyttämämme sanat merkitsevät käytäntöjemme suhteen. Ymmärtämällä sanojen intensionaalisia eroja voimme myös oppia ymmärtämään toisiamme paremmin.

*Jyväskylän yliopisto*

### Kirjallisuus

- Carnap, Rudolf (2002), *The Logical Syntax of Language*, Amethe Smeaton (käänt.), Open Court Publishing Company, London.
- Chalmers, David (2002), ”On Sense and Intension”, teoksessa James Tomberlin (toim.), *Philosophical Perspectives, Volume 16*, Blackwell, Malden, MA, 135–182.
- Davidson, Donald (1973), ”Radical Interpretation”, *Dialectica* 27, 313–328.
- Donnellan, Keith (1970), ”Proper Names and Identifying Descriptions”, *Synthese* 21, 335–358.
- Frege, Gottlob (1892), ”Sense and Reference”, *The Philosophical Review*, 57, 209–230.
- Goodman, Nelson (1949), ”On Likeness of Meaning”, *Analysis* 10, 1–7.
- Kripke, Saul (1980), *Naming and Necessity*, Basil Blackwell, Oxford.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1689), ”On the General Characteristic” (1679), teoksessa Leroy E. Loemker, *Philosophical Papers and Letters*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 221–228.
- Lewis, Clarence Irving (1923), ”A Pragmatic Conception of the A Priori”, *The Journal of Philosophy* 20, 169–177.
- (1929), *Mind and the World Order*, Dover, New York.
- (1943), ”The Modes of Meaning”, *Philosophy and Phenomenological Research* 4, 236–250.
- (1946), *An Analysis of Knowledge and Valuation*, The Open Court Publishing Company, La Salle, IL.

- Quine, W. V. O. (1951), "Two Dogmas of Empiricism", *The Philosophical Review* 60, 20–43.
- (2001), "Confessions of a Confirmed Extensionalist", teoksessa Juliet Floyd & Sanford Shieh (toim.), *Future Pasts: The Analytic Tradition in Twentieth-Century Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 215–221.
- Rosch, Eleanor (1903), *Principles of Mathematics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- (1905), "On Denoting", *Mind* 14, 479–493.
- (1973), "Natural Categories", *Cognitive Psychology* 4, 328–350.
- Tarski, Alfred (1944), "The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics", *Philosophy and Phenomenological Research* 4, 341–376.
- White, Morton (1950), "The Analytic and the Synthetic: an Untenable Dualism", teoksessa Sidney Hook (toim.), *John Dewey: Philosopher of Science and Freedom*, The Dial Press, New York, 316–330.

## YMMÄRRYKSEN YMMÄRRYS. YMMÄRRYS TIETEELLISEN MENTAALISEN REALISMIN NÄKÖKULMASTA

Viljo K. Martikainen

**T**ermin 'ymmärrys' referentti on yhtä ongelmallinen kuin filosofian ikuisiin ongelmiin viittaavien termien, kuten 'tieto', 'totuus', 'arvo', psykologian termien, kuten 'psykyke', 'mieli', 'ajattelu', 'motivaatio', fyysikoiden ja kosmologioiden termien 'kvanttitala', 'pimeä aine', 'pimeä energia', tai taloustieteen 'kannattavuus', 'kasvu', 'kestävyysvaje' jne. Näille kaikille termeille on yhteistä se, että niiden referenteistä ei voida saada suoraa aistiperustaista informaatiota. Näiden ns. teoreettisten termien tarkoitteet ovat ns. teoreettisia entiteettejä, joiden olemassaolo ilmenee määritelmänä tai muina kommunikaatioissa käytettyinä kielellisinä ilmauksina tai erilaisina materiaalisina tai mentaalisina tiloina ja vuorovaikutuksina. Wittgensteinin mukaan sanan merkitys on sen käyttö. Kaikkien sanojen ja siis myös teoreettisten termien referentit ja merkitykset syntyvät niiden yhteisöjen piirissä, jotka niitä käyttävät. Yhden sanan kollokviot ja niistä tehdyt julkaisut osoittavat, että teoreettisia entiteettejä voidaan varsin rikkaasti ja uskottavalla tavalla kuvailla käyttämällä attribuutteja, joiden viittauskohde ja sen merkitys-sisältö on jo aiemmin tunnettu. Jokaiseen entiteettiin voidaan liittää periaatteessa rajaton määrä rakenteisia attribuutteja, joilla sen eri piirteitä voidaan uskottavasti kuvata.

Oletan alustavasti, että sanalla 'ymmärrys' viitataan ihmisen tietynlaiseen mentaaliseen tilaan, jossa tilanteen ja tarkkaavuuden kohteiden eri merkitykset on oivallettu ja tilanne on hallinnassa. Ymmärryksen ymmärrys viittaa silloin ilmeisesti kuvauksiin ja selityksiin siitä, miten tuo mentaalinen tila syntyy tai miten se saavutetaan. Ymmärryksen ongelmaa lähestyn seuraavassa käyttämällä väitöstyössäni (Martikainen 2004)<sup>1</sup> soveltamaani filosofista asennetta, josta olen käyttänyt nimeä *tieteellinen mentaalinen realismi* (TMR), joka on myös työnimi valmisteilla olevalle laajem-

---

<sup>1</sup> Teos on elektronisesti saatavilla osoitteesta  
<http://lib.tkk.fi/Diss/2004/isbn9529929110/isbn9529929110.pdf>



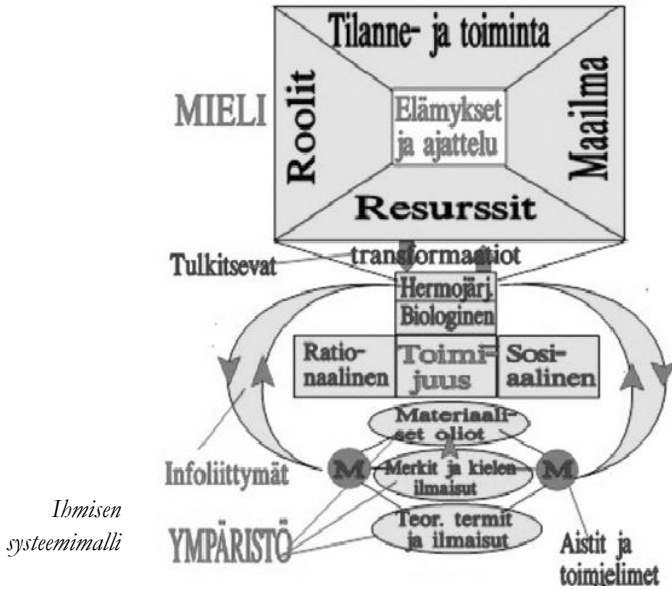
malle käsikirjoitukselleni, joka toimii perustana tälle kirjoitukselle. TMR:n sisältö selkiytyy seuraavista nimen termien täsmennyksistä:

*Realismilla* tarkoitan sitä, että olevan orgaaniset ja epäorgaaniset muodot viruksista erilaisiin mentaalisesti ohjautuviin toimijoihin ja neutriinoista ja atomeista universumimme aurinkokuntiin ja galakseihin ovat olleet ja tulevat olemaan eli eksistoimaan täysin ihmismielestä riippumatta.

*Mentaalinen* viittaa siihen, että ihminen on biologinen, sosiaalinen ja rationaalinen sekä käsiteperustaisesti ja elämyksellisesti ohjautuva evoluutioprosessin tuotoksena muotoutunut toimija. Mentaalista on kuvattava mentaalisen rakenteilla, sillä elämyksellisesti koettu ei ole selitettävissä aivoaktiiviteettien sijainti- ja intensiteettikorrelaateilla eikä välittäjäaineiden konsentraatioilla, vaikka niiden materiaallinen perusta tarvitaan mentaalisen perustaksi. Aivotutkimus, neuropsykologia, empiirinen muistitutkimus ja itsereflektio antavat kuitenkin toistokokein todennettavia perusteita ihmisen mentaalisen perustan tarkastelulle. Filosofiani on siten kaksiulotteinen monismi, jossa mentaalinen tarvitsee aina ääreis- ja keskushermoston tarjoaman materiaalsen perustan.

*Tieteellinen* viittaa siihen, että tutkimuskohteen olemus, rakenne ja funktiot kuvataan ymmärrettävästi, selitetään loogisesti ja sen tulevaa käyttäytymistä ennustetaan pätevästi nojautumalla parhaiten selittävien ja ennustavien teorioiden tuloksiin, jotka voidaan toistokokein todentaa. Systemaattinen muistitutkimus ja subjektiivinen introspektio tarjoavat jatkuvasti empiirisen todentamismahdollisuuden muistin toiminnoille.

Ymmärryksen ymmärtämiseen ja selittämiseen tarvitaan tietoja *olevasta* eli maailmasta ja ihmisestä sekä ihmisen ja maailman liittymistä ja vuorovaikutuksista. TMR:n mukaisen ihmiskäsityksen keskeiset piirteet olen koonnut väitöstyössäni rakentamaani ihmisen systeemimalliin, joka on esitetty alla olevassa kuvassa (Martikainen 2004, kuva 2.1). Sen taustana on oletus, että aistein ja/tai tutkimuslaittein havainnoitava *oleva* rakentuu kuvan alaosan mukaisesti materiaalisesti manifestoituvista entiteeteistä sekä niihin viittaavista merkeistä ja kielellisistä ilmauksista. Kolmantena olevan ryhmänä ovat teoreettiset termit ja ilmaisut, joiden referenteistä ei saada välitöntä aistimellista informaatiota.



Ihminen liittyy olevaan aisti- ja toimeilimiensä koodaamaan informaation aivoissa tapahtuvan transformatiivisen tulkinnan avulla. Siinä sähkökemiallisten afferenttien aktiopotentiaalien vuo tulkitaan elämyksellisesti koetuksi kuvaukseksi ympäristöstä ja sen muutoksista ja niiden merkityksistä. Tässä kaksisuuntaisessa ontologisessa transformaatiossa materiaallinen muuntuu mentaaliseksi. Päinvastainen muunnos tapahtuu, kun toimija ajattelun ja päätännän seurauksena käyttää toimeilimiään tavoitteeseen päästäkseen. Siinä aivojen motorinen osa tuottaa tarkoituksenmukaisen efferenttien aktiopotentiaalien vuon, joka ohjaa puhe- tai muuta motoriikkaa tilanteen vaatimalla tavalla.

Nämä hermojärjestelmän ja mielen väliset tulkitsevat ja ontologiset transformatiot ovat keskeisessä roolissa, kun halutaan selittää, mitä ymmärrys perusolemukseltaan on. Tulkintahan tapahtuu mielessä eli säilömuistista työmuistiin palautettujen muistirepresentaatioiden eli käsitteiden ja niiden tilannerelevanttien attribuuttien toimesta. Toimijan mielen rakenteita ovat maailmankuva, roolikuva, resurssikuva sekä tilanne- ja toimintakuvat, jotka usein toimivat muistia koostavina kokonaisuuksina. Evoluutioprosesseissa on varmaan varsin usein kelpoisuuden kriteeriksi muodostunut se, missä määrin aisti-informaatiota on tulkittu tilannerelevanttein käsittein. Onko näkö-, kuulo- tai hajuaistin virittämä mielikuva ympäristön olioista ollut tilannerelevantti ja siten mahdollistanut mielekkään toiminnan? Onko viesti virittänyt tietoisuuteen oikean kuvauksen ja ymmärryksen tilanteeseen sopivasta toiminnasta?

Voidaan siis todeta, että ihmisen mieltä ja toimintaa liittyy toisiinsa kaksisuuntainen transformaatio, jossa aistien koodaama afferenttien aktiopotentiaalien vuo tulkitaan ympäristön *ymmärryksi* kuvaukseksi ja toisaalta ajattelun ja päätännän tuotokset muunnetaan puhe- tai muuta motoriikkaa ohjaavaksi efferenttien aktiopotentiaalien vuoksi. Tämän kaksisuuntaisen transformaation sisällön ongelmallisuus tuottaa ja on tuottanut mm. filosofian ns. ikuiset ongelmat. Vaikka tiede ei vielä osaakaan selittää, miten aivojen 100 miljardia neuronaa ja niiden tuhannet kytketyt muihin neuroneihin rakentavat nerokkaan muistiverkon jonka dynamiikka ei näytä asettavan rajoja muistamisen määrälle eikä aina laadullekaan. Aivojen muistikapasiteetti mahdollistaa tavattoman rikkaan ja monipuolisen elämyksellisen kokemisen eli mentaalisen maailmamme, jonka avulla voimme päästä toimintamme tietoiseen ja arvoperustaiseen ohjaamiseen. Tiivistäen voidaan todeta, että:

1. *TMR:n eli tieteellisen mentaalisen realismin ontologian* mukaan oleva rakentuu eksistoiivista eli materiaalisista entiteeteistä ja mentaalisista eli subsistoiivista entiteeteistä eli toimijoiden muistirepresentaatioista ja niiden virittämistä mentaalisista tiloista.
2. Evoluutioprosessien muotoilema toimijoiden ääreis- ja keskushermoston kyky prosessuaaliseen ontologiseen transformatioon materiaalisesta mentaalisesti ja päinvastoin mahdollistaa myös ihmisen tietoisuuden, ymmärryksen ja tietoisesti ohjatun oman tavoitteellisen toiminnan.
3. Kognitiivisessa psykologiassa tätä transformaatioprosessia kuvataan työ- ja säilömuistien toimintojen avulla. Vain työmuistin sisällöstä olemme tietoisia, mutta sisällön päivitys säilömuistista on tavallisesti todella nopeaa, vaikka joskus täytyy jättää ”haku päälle” ja odottaa kunnes tilannetta selittävä muistiaines löytyy säilömuistista.
4. Tämän kaksisuuntaisen ontologisen transformaation välittäjäksi olen väitöstyössäni postuloinut *dynaamisen ja tilannerelevantin muistirakenteen, jonka olen nimenyt käsitteeksi*. Käsite puolestaan on se liittymä ja linkki, joka kytkee ihmisen mielenmaailman siihen materiaaliseen ja sosiaaliseen ympäristöön, jossa hän elää.
5. Käsitteen ja muistirepresentaation systeemimalli, jossa käsitteet toimivat mielen ja maailman liittyminä, on kuvattavissa seuraavasti (Martikainen 2004, kuva 3.1):

Aikasuora	Perus- ja arvosarake	Teoriasarake	
<b>TULEVAISUUS</b> Entiteetin odotettu ja mahdollinen tila tulevaisuudessa, joka subjektin toiveiden ja suunnitelmien mukaan todennäköisesti tapahtuu	<b>ARVO JA MERKITYS</b> Entiteetin arvo ja merkitys määräytyy sen kyvystä olla tai toimia subjektin toiminnan resurssina menneisyydessä, nykytilanteessa tai tulevaisuudessa	<b>FUNKTIOT</b> Selittävät toimijoiden tarkoituksia, motivaatiota, kykyä, rooleja ja vuorovaikutuksia sekä muiden entiteettien olettua tai tosiasiallista käyttökelpoisuutta	
<b>NYKYTILA</b> Tilannekuvaus, joka perustuu aktuaaliseen aisti-informaatioon ja sen käsiteperustaiseen tulkintaan työmuistiin ja tietoisuuteen palautettujen käsitteiden avulla.	<b>LIIKE</b>	<b>TILANNE &amp; TOIMINTA</b>	
	<b>KOSKETUS</b>	NIMI tai muu kielellinen ilmaisu	<b>KUULO</b>
	<b>MAKU</b>	<b>MUUTOS &amp; REAKTIOT</b>	<b>NÄKÖ</b>
<b>GENESIS</b> Entiteetin synty ja kehystoria, joka on johtanut sen nykytilaan ja joka luo pohjan sen tulevaisuuden arvioinnille	<b>MAKU</b>	<b>HAJU</b>	
	<b>LUOKITUSATTRIBUUTEILLA</b> entiteetit jäsennetään stereotyyppisiin tai dikotomisiin ryhmiin, kuten hyvä-paha, ystävä-vihollinen, uhka-mahdollisuus, valkoinen-musta, onnistuja-luuseri jne.	<b>RAKENNE</b> Sekä materiaaliset että mentaaliset entiteetit muodostuvat elementeistä ja niistä rakentuvista järjestelmistä, joilla on sekä sisäisiä että ulkoisia vuorovaikutus- ja vaihtosuhteita	
		<b>ONTOLOGINEN OLEMUS</b> Olevan entiteetit ovat joko materiaalisia eli existoivia tai mentaalisia eli subsistioivia. Jälkimmäisten intersubjektivisuuden aste voi varioida varsin suuresti.	

*Käsitteen ja muistirepresentaation systeemirakenne*

Johdantona käsitteen systeemirakenteen tarkasteluun kuvaan käsitteen kokonaisuutta siitä käyttämäni määritelmän avulla: *Käsite on tarkkaavuuden kohdetta kuvaavan muistirepresentaation tilannerelevanttien attribuuttien dynaaminen kooste, jonka avulla toimijalle selviää kohteen keskeiset merkitykset ko. tilanteessa.*

Käsittemalli rakentuu kolmesta sarakkeesta, joiden osista muodostuu myös kaksi kehää. Keskiruodun osista muodostuu sisäkehä eli entiteetistä saatavien aistimellisten attribuuttien kehä, jonka keskellä on entiteetin nimi tai sitä kuvaava kielellinen ilmaisu, siitä sovittu merkki, määritelmä tai entiteettiin viittaava metafora. Teoreettisista entiteeteistä – jollainen on myös ymmärrys-termin referentti – ei ole saatavissa aistimellisiä attribuutteja, mikä usein korvataan juuri määritelmällä tai sopivalla metaforalla. Aistimelliset, kuten muutkin, attribuutit prosessoituvat toimijan käsitteisiin, kun hän on materiaalisissa tai mentaalisissa vuorovaikutuksissa ko. entiteettien kanssa.

Ulomman kehän attribuutit muodostuvat sarakkeiden niistä ruuduista, jotka ovat sisäkehän ulkopuolella. Ne ovat rakenteisia eli ne prosessoituvat entiteetistä muodostetuista kuvauksista, joissa käytetään muista yhteyksistä tutuiksi käyneitä käsitteitä ja niiden attribuutteja. Rakenteisia attribuutteja, joilla kuvataan mitä hyvänsä entiteettiä, voi periaatteessa olla täysin rajaton määrä. Nehän ovat kielellisten

ilmausten synnyttämiä eikä niille voi asettaa muuta rajoitusta kuin vähintään koh- tuullinen uskottavuus.

Käsitemallin kolmas rakenteinen pääpiirre muodostuu kolmesta sarakkeesta, joiden sisältönä ovat:

1. aikuisuorassa ovat entiteetin synty-, nykytila- ja tulevaisuusattribuutit,
2. perussarakkeessa entiteetin nimi-, aistimelliset-, luokka-, arvo- ja merkitysattribuutit, sekä
3. teoriasarakkeessa olemus-, rakenne- ja funktioattribuutit

*Materiaalisesti manifestoituvaa* entiteettiä koskevaa tietoa ja ymmärrystä voidaan lisätä tarkastelemalla käsitteen sisäkehän aistimillisten attribuuttien sisältöä. Tällöin tiedämme miltä kohde näyttää, millaisia ääniä se synnyttää, miltä se tuoksuu tai haisee jne. Vaikka aistimme olion muutokset, reaktiot, toiminnat eri tilanteissa, emme voi kuitenkaan ymmärtää oliota ellemmme arvaile millaiset mentaaliset tilat hänen reaktioitaan ja toimiaan on ohjannut.

Tilanteen ulkoiset puitteet tietenkin antavat vihjeitä siitä, mitkä mentaaliset tilat ovat mahdollisesti ohjanneet reaktioita ja toimia. Vain mielikuvitus ja uskottavuus ovat rajana niiden attribuuttien joukolle, jonka tarkkaaja keksii aistitun selitykseksi.

*Perussarakkeen arvo- ja luokitusattribuutit* ovat varmaan ikivanhoja eli jo varhaisten toimijoiden hermojärjestelmän rakenteisiin prosessoituneita osia. Säilymisen edelly- tyksenä on ollut toimijan kyky oppia muistamaan ja kyetä palauttamaan tietoisuu- teensa jo kaukoaiastien virittämänä millaisia merkityksiä aistitun näköiseen tai kuul- tuja ääniä päästelevään olioon liittyy. On nopeasti ratkaistava onko olio ystävä vai vihollinen, pitääkö paeta vai taistella jne. Luokitusattribuutit tarjoavat nopean ja pienillä mentaalisisillä ponnisteluilla ratkaisun, mutta arvon ja merkityksen potentiaa- lisen sisällön selaamiseen kuluu aikaa enemmän. Arvo- ja luokitusattribuutit autta- vat ymmärtämään tilanteen eri merkitykset ja ohjaamaan toimijaa valintojenteossa. Kelpoisuuden ehtona on siten ollut aivojen kyky tuottaa aistien koodaamasta on- line-informaatiosta tilannerelevantteja käsiteperustaisia havaintoja.

*Aikasarakkeen attribuutit* lisäävät ymmärrystä kertomalla miten entiteetti on syntynyt, mikä sen nykytila ja potentiaalinen tulevaisuus ovat. Nykytilaanhan anta- vat valaistusta aistimelliset attribuutit, mikäli kohde on materiaalisesti manifestoitu- va entiteetti. Jo Aristoteles piti syntyä, genesis, entiteetin olemuksen ymmärtämisen tärkeänä osana.

*Teoriasarakkeen attribuuttien* avulla saamme tiedon entiteetin ontologisesta ole- muksesta, sen rakenteista ja funktioista. Jos tunnemme tutkimuskohteemme ole- muksen, rakenteen ja sen funktiot, niin olemme jo pitkällä siinä tiedon hankinnassa, joka johtaa helposti entiteetin muidenkin piirteiden ymmärtämiseen.

*Tiivistelmänä käsitteiden ja kielen liittyemisestä ymmärryksen syntyyn voidaan edellisen perusteella todeta, että:*

1. Käsitemallin keskipisteessä on entiteetin nimi tai muu merkki tai kokonainen kielellinen ilmaisu, joka viittaa ko. kohteeseen.
2. Entiteetin nimi tai muu kielellinen ilmaus on siis täysin samanlainen aistimellinen attribuutti kuin kaikki muutkin aivojemme transformaatioprosesseissa muokkautuneet aistimelliset attribuutit.
3. Tähän käsiterakenteen olennaiseen pürteeseen perustuu ihmisen kielikyvyn luonnollinen selitys ja kielen funktiot ymmärryksen mahdollistajana.
4. Kielen kaikki funktiot perustuvat siihen, että kielelliset attribuutit toimivat ns. hakuattributteina, kuten muutkin aistimelliset attribuutit, joten niiden avulla periaatteessa kaikki muut entiteettiä kuvaavat attribuutit voidaan palauttaa työmuistiin ja tietoiseen tarkasteluun.

*Tieto, tietoisuus ja ymmärrys* ovat mieleemme arkisia perustiloja, jotka aivojemme jatkuva ontologinen transformaatioprosessi luo ja ylläpitää tarkkaavuutemme kohteiden edellyttämällä ja yleensä tilannerelevantilla tavalla, jos arki sujuu yllätyksittä. Kaikki kolme ovat siten myös käsiteperustaisia mentaalisia tiloja, joihin yllättävät muutokset ympäristöinformaatiossa saattavat tuottaa ongelman, jonka ratkaisemiseksi aivot joutuvat etsimään säilömuistista selittäviä käsitteitä ja niiden tilannerelevantteja attribuutteja.

*Tieto* voidaan siis nähdä subjektin tarkkaavuuden kohdetta kuvaavien käsitteiden ja niiden attribuuttien joukoksi, joka on hänen työmuistissaan eli tietoisuuden kohteena ja joka ohjaa hänen vuorovaikutuksiaan kohteen kanssa ko. tilanteessa.

*Tietoisuus puolestaan* on se toimijan valveaikainen mentaalinen tila, joka melkein on-line-vauhdilla muodostaa ihmisen käsiteperustaisen työmuistin sisällön, jossa tilanteessa esiintyvien entiteettien keskeiset merkitykset on ymmärretty. Tietoisuus on aivojen prosessuaalisten tapahtumien tuotosta. Tiedostamme prosessin tuotoksen mutta emme itse prosessia, minkä selittäminen muodostaneekin aivotutkimuksen ja neuropsykologian suuren ongelmakentän tulevaisuudessa.

Näin ollen *ymmärrys* voidaan nähdä *tietoisuuden prosessuaalisena tavoitetilana, jossa tilanne kokonaisuudessaan on toimijan ballinnassa, jolloin hänen työmuistiinsa on säilömuistista noudettu käsitteitä ja niiden attribuutteja, jota selittävät tarkkaavuudenkohteen eri pürteet ja merkitykset ko. tilanteessa.*

Olen väitöstyössäni (Martikainen 2004) osoittanut, että postuloimani käsitteen systeeminen malli mahdollistaa monien filosofian ja ihmistieteiden ikuisuuskysymysten uudenlaisen ja ehkä myös hedelmällisen tarkastelun. Olen käsitemallin pohjalta tarkastellut mm. tietoa, totuutta, motivaatiota ja organisaatiokulttuurin mentaalaisia tekijöitä, kuten arvoa, normia ja kieltä. Edellä olen koettanut osoittaa,

että samaa käsitettä voidaan soveltaa myös termin 'ymmärrys' referentin tarkastelussa. Käsitemallin kehittämissä kysymyksinäni ovat olleet mm.: ”Mitä muistamme olioista, jotka tunnemme hyvin?”, ”Mitä evoluution varhaisten toimijoiden piti muistaa voidakseen toimia tilannerelevantilla tavalla?” tai ”Miten pitkän kehitysketjun toimijoiden ääreis- ja keskushermostojärjestelmä tarvitsi ennen kuin se pystyi tarjoamaan nykyiset työ- ja säilömuistien palvelut toiminnan tietoisien ohjauksen käyttöön?”

Käsitemalli voidaan myös nähdä eräänlaisena teorian rakentamisen yleisenä mallinnuksena eli teorianteorianana, jonka sarakkeet ja sisä- ja ulkokehät mahdollistavat minkä hyvänsä ilmiön ymmärrettävän kuvauksen ja loogisen selityksen systemaattisen etsinnän. Eräissä keskusteluissa olen pohtinut käsitemallin ja hahmoteoreetikkojen tavoitteleman hahmon sukulaisuutta. Kummassakin pyritään kokonaisuutta hallitsevan tiedon koosteen luomiseen, missä edistymisen peruskriteerinä on ymmärryksen syvällisyyden lisääntyminen.

Edellä olen todennut, että tieteellisessä mentaalisisessä realismissa ymmärrys voidaan kuvata ja selittää kognitiotieteen postuloimien työ- ja säilömuistien toimintojen ja prosessien ja postuloimani käsitemallin avulla sekä todentaa toistokokein ja itsereflektion avulla. Mallin avulla on helppo ymmärtää, miksi Wittgensteinin lausuma, että sanan merkitys on sen käyttö, on hyvin perusteltu. Lausuman voisi myös muuntaa vielä perustellumpaan muotoon: Sanan merkitykset prosessoituvat sen entiteetin muistirepresentaatioon, jonka yhteydessä sitä on käytetty ja siten ne ovat myös niissä käsitteissä, joilla kuulija tai lukija sanan merkityksen tulkitsee siinä tilanteessa, jossa sitä käytetään ja on aiemmin käytetty.

Käsitemallin avulla voimme ymmärtää myös Ilkka Niiniluodon (1984, 61) lausuman, jossa hän nojautuu Oiva Ketosen teoksen *Rajalla* nimeen: ”Filosofia seisoo ymmärretyn ja ei-ymmärretyn rajalla ja tekee tiedusteluretkiä rajan yli.” Käsitemalli on nähtävissä juuri mielen ja maailman liittymänä, joka mahdollistaa olevan materiaalistien ja mentaalisten piirteiden samanaikaisen ja ymmärrettävän tarkastelun.

*Aalto-yliopisto*

### Kirjallisuus

Martikainen, Viljo (2004), *Concepts and Mind as Dynamic Memory-Systems Structuring the Human Mental. New Interpretations of Human Knowledge, Values, Motivation, and Culture, which Steer the Rationality in Man's Reasonings and Actions*, Edita Prima Oy, Helsinki.

Niiniluoto, Ilkka (1984), *Tiede, filosofia ja maailmankatsomus*, Otava, Helsinki.

## G. E. MOORE JA TIEDON KOHDE

Alma Korko

### *Johdanto*

George E. Moore (1873–1958) ja Bertrand Russell (1872–1970) tunnetaan filosofeina, joiden vaikutuksesta analyttinen filosofia lähti kehittymään. Ennen vuotta 1898 kumpikin heistä omaksui idealismin opin mukaisia näkemyksiä (Hylton 2002, 105). Selvitän kirjoituksessani Mooren käsitystä tiedon kohteesta. Lähteenä on hänen varhainen artikkelinsa ”The Nature of Judgment” (1899), jossa tapahtuu Mooren siirtymä idealismista realismiin.

Idealismia puoltavat näkemykset tulevat selkeimmin esille Mooren väitöskirjan ensimmäisessä versiossa (1897) (Baldwin 1992, 2–3). Tavoitteeni ei ole perehtyä Mooren innokkuuteen idealismia kohtaan, mutta esittelen silti lyhyesti ”The Nature of Judgment” -artikkelin taustaa. Sen esittelemisen on välttämätöntä, jotta artikkelin paikka Mooren tuotannossa voidaan ymmärtää. Yleensä Moore ja Russell tunnetaan siitä, että he torjuivat idealismin. Moore oli heistä se, joka ohjasi ajattelun kulkua tähän suuntaan (Hylton 2002, 117). Russell ja Moore torjuivat sekä berkeleyläisen että kantilaisen idealismin ja vastustivat siksi esimerkiksi seuraavia näkemyksiä: tiedon kohteen riippuvuus tietäjästä, internaalisten relaatioiden oppi, totuuden koherenssiteoria ja käsitys siitä, että relaatiot eivät ole reaalisia (Hacker 1998, 15).

Keskityn ”The Nature of Judgment” -artikkeliin, koska Mooren varhaisen filosofian (1894–1904) tutkimusta on laiminlyöty (Preti 2008, 176; Regan 1986, 3–4). Preti on ainoa henkilö, joka on viime vuosina julkaissut artikkelin Mooren varhaisesta filosofiasta ”On the Origins of the Contemporary Notion of Propositional Content: Anti-Psychologism in Nineteenth-Century Psychology and G. E.



Moore's Early Theory of Judgment" (2008).<sup>1</sup> Filosofit eivät välttämättä edes tiedä Mooren kirjoittaneen mitään ennen "The Refutation of Idealism" -artikkelia (1903) ja samana vuonna julkaistua *Principia Ethicaa*. Kuitenkin hän julkaisi kymmenen artikkelia vuosina 1897–1903. (Regan 1986, 5.)

Preti tutki artikkelissaan evidenssiä siitä, minkälaisia vaikutteita Moore omakusi vuosina 1894–1904. Nämä vaikutteet tulevat selvästi esille "The Nature of Judgment" -artikkelissa. Yleinen näkemys on, että lähde Mooren artikkelissa esittämille käsityksille on F. H. Bradley'n (1846–1924) idealistinen metafysiikka. Kuitenkin Preti esittää kiintoisan väitteen, jonka mukaan empiirisen psykologian kirjallisuudella oli merkittävä vaikutus kantoihin, joita Moore tuo esille tässä artikkelissa. Tällä hän tarkoittaa 1800-luvun lopun empiirisen psykologian keskustelua, joka koski arvostelman luonnetta ja ajattelun sisältöä. Avainhenkilöitä Moorelle olivat G. F. Stout ja James Ward, joiden kanssa hän työskenteli. Stout ja Ward tunsivat puolestaan Hermann Lotzen (1817–81), Franz Brentanon (1838–1917) ja Kasimierz Twardowskin (1866–1938) työtä, jotka puolustivat psykologismia oppia. Antipsykologismia oppi on keskeinen, kun tarkastelemme Mooren varhaista filosofiaa. Tämä oppi vaikutti paljon hänen ajatteluunsa. Lisäksi se tarjoaa kontekstin Mooren varhaiselle työlle. (Preti 2008, 176–177.) Artikkelissaan "The Nature of Judgment" Moore esittelee teoriaansa arvostelmasta, jonka päättävöitteena Preti pitää antipsykologismia puolustusta (Preti 2008, 176). Siksi tällä opilla on keskeinen sija myös Mooren artikkelissa.

Tavoitteeni on tässä kirjoituksessa esittää, mitä tiedon kohde Mooren varhaisessa arvostelmateoriassa tarkoittaa. Pureudun ensimmäisessä luvussa Mooren "The Nature of Judgment" -artikkelissa esittämään käsitykseen arvostelman luonteesta. Tämän pohjalle voidaan rakentaa hänen näkemystään tiedon kohteesta. Toisessa luvussa käsitelen Mooren puolustamaa antipsykologismia oppia. Väitän, että tiedon kohteita voidaan tutkia kahdesta näkökulmasta Mooren arvostelmateoriassa. Niillä on keskeinen rooli Mooren realistisessa metafysiikassa, jota selvitan kolmannessa luvussa. Toinen tiedon kohteiden rooli on epistemologinen, jota selvitan luvussa neljä. Kahden näkökulman avulla esitän, mikä Mooren käsitys tiedon kohteista on. Kaikki, mitä esitän tiedon kohteista, pätee Moorella myös ymmärryksen kohteisiin, sillä myös ne ovat mentaalisten aktien kohteita.

---

<sup>1</sup> Lisäksi viimeisen kuukauden aikana on julkaistu Thomas Baldwinin ja Consuelo Pretin toimittama teos *G. E. Moore, Early Philosophical Writings* (2011). Tämä on ensimmäinen kirja, jossa käsitellään aivan Mooren varhaista filosofiaa, erityisesti hänen väitöskirjansa "The Metaphysical Basis of Ethics" kahta versiota vuosilta 1897 ja 1898. Teos on erinomaisen mielenkiintoinen, mutta valitettavasti sen julkaisuajankohdan vuoksi en vielä tässä paperissa viittaa siihen.

”The Nature of Judgment”: arvostelmien perustava luonne

”The Nature of Judgment” -artikkelissa Moore vaihtaa termin ’idea’ (*idea*) tai ’universaali merkitys’ (*universal meaning*) termiksi ’käsite’ (*concept*). Hän katsoo sanan ’idea’ sisältävän ristiriitaisuutta ja sanan ’käsite’ sopivan paremmin käyttötarkoitukseensa. (NJ, 2.) Tämä saatetaan tulkita niin, että Moore ajattelee termin ’idea’ viittaavan psykologismiin, minkä vuoksi hän haluaa korvata sen. Hieman myöhemmin Moore korvaa termin ’arvostelma’ (*judgment*) termillä ’propositio’ (*proposition*) (NJ, 4). Kuitenkin Moore on epäsystemaattinen ja käyttää kaikkia näitä termejä artikkelissaan tekemistään muutoksista huolimatta<sup>2</sup>.

Tarkastelen Mooren näkemystä arvostelmasta ja tämän pohjalta selvitän hänen käsitystään tiedon kohteesta. ”The Nature of Judgment” -artikkelin lopussa hän esittää seuraavan päätelmän arvostelmista:

Siksi kuvauksemme arvostelmasta ei saa sisältää viittauksia mieleemme tai maailmaan. Kumpikaan näistä ei voi toimia perustana millekään paitsi sikäli, että ne ovat kompleksisia arvostelmia. Arvostelman luonne on perustavampi kuin kumpikaan näistä, ja ainoastaan arvostelmien osien luonne on perustavampi – käsitteen tai loogisen idean luonne. (NJ, 18.)

Ensimmäiseksi meidän on lakattava viittaamasta mieleemme tai maailmaan, jos haluamme esittää Mooren suosittelman kuvauksen arvostelmasta. Toiseksi arvostelman luonne on perustavampi kuin mieleemme tai maailman luonne, mutta kaikkein perustavin on käsitteiden luonne. Kolmanneksi arvostelmat koostuvat käsitteistä ja siksi arvostelmat ovat kompleksisia. Moore pitää arvostelmia sellaisina, jotka eivät riipu arvioivasta mielestä tai meidän maailmastamme. Hän katsoo, että meidän mieleemme ja maailma ovat kompleksisia arvostelmia. Mooren artikkelin päätelmän perusteella on mahdollista sanoa jo jotakin siitä, mikä hänen käsityksensä arvostelmasta on: hän pitää arvostelmia mielestä riippumattomina ja puolustaa antipsykologismia oppia arvostelmateoriassaan. Seuraavaksi käsittelemme tavoitetta, jonka Moore artikkelilleen asettaa. Kun tarkastelen Mooren tavoitetta, pyrin puolustamaan ja perustelemaan Pretin väitettä, jonka mukaan antipsykologismi on yksi Mooren artikkelin päätavoitteista.

---

<sup>2</sup> Kaikki termit esiintyvät myös tässä paperissa siksi, että seuraan Mooren kussakin kohdassa käyttämää sanaa.

## Arvostelmat ja antipsykologismi

Keskeisin Mooren esittämistä tavoitteista on seuraava:

Päinvastoin, tavoitteemme on osoittaa, että ”idea, jota arvostelmassa käytetään” ei ole osa ideoidemme sisältöä eikä mieleemme toiminnan tuottama, ja siksi totuus ja epätotuus eivät riipu ideoidemme suhteesta todellisuuteen. [...] Tavoitteemme on protestoida käsitystä vastaan, jonka mukaan käsitteet ovat ”abstraktioita” ideoista. (NJ, 2.)

Moore haluaa osoittaa kolme asiaa: idea, jota arvostelmassa käytetään, ei ole osa ideoidemme sisältöä; idea ei ole myöskään mieleemme toiminnan tuottama; totuus ja epätotuus eivät riipu ideoidemme suhteesta todellisuuteen. Mitä Mooren tavoite tarkoittaa? Hän aloittaa artikkelinsa tarkastelemalla Bradley'n arvostelmateoriaa. Mooren mukaan Bradley käyttää ideoista ilmaisua ”universal meaning” ja pitää ideoita mentaalisisinä ideoina (NJ, 2). Siksi Moore väittää, että Bradley antaa liian psykologistisen määritelmän arvostelmasta. Moore ei ole valmis hyväksymään sitä, että ideat ovat mieleemme tuottamia. Toisin sanoen, hän ei hyväksy näkemystä, jonka mukaan ideat ovat mentaalisia ideoita. Hän on yhtä mieltä siitä, että idea, jota käytetään arvostelmassa, on ’universaali merkitys’, mutta juuri tästä syystä sitä ei voida pitää minkään psykologistisen idean sisällön osana (NJ, 4). Kun Moore ilmaisee tämän mielipiteen, taustalla vaikuttaa hänen oma näkemyksensä ideoiden luonteesta. Tämän näkemyksen mukaan ideoiden luonne on kaikkein perustavin ja niihin kytkeytyy antipsykologismin oppi.

Sen jälkeen kun Moore on ilmaissut näkemyksensä, hän lähtee esittämään syitä sille, miksi näin on perusteltua ajatella. Hän näkee vaikeuksia psykologistisissa teorioissa, jotka koskevat arvostelmia. Ongelmia alkaa syntyä, kun yritämme selittää ideaa jonkin olemassa olevan asian, esimerkiksi mentaalisen asian, avulla (NJ, 4). Ennen kuin yhtäkään arvostelmaa voidaan tehdä, tämänkaltainen teoria vaatisi psykologisten arvostelmien täydentämistä ja näitä arvostelmia olisi Mooren mukaan lukematon määrä. Arvostelmien lukemattoman määrän vuoksi täydentämisprosessi olisi mahdoton toteuttaa ja tästä johtuen myös kaikki arvostelmat olisivat mahdottomia. (NJ, 3.) Mooren näkökulmasta nämä selitykset itse asiassa olettavat idean luonteen sellaiseksi, että se on *genus per se*, mihinkään muuhun palautumaton. Hänen mukaansa idea ei ole mentaalinen tosiasia (*fact*) eikä osa mentaalista tosiasiaa. (NJ, 4.) Toinen Mooren esittämä väite liittyy tähän: ideat eivät ole meidän mieleemme tuottamia. Molemmat Mooren tavoitteista vahvistavat väitettä, jonka mukaan yksi hänen teeseistään ”The Nature of Judgment” -artikkelissa on arvostelmia koskeva antipsykologismi. Palaan luvussa kolme Mooren viimeiseen näkemykseen, jonka mukaan käsitteitä ei abstrahoida ideoista.

### Varhainen realismi

Minkälaisen määritelmän Moore esittää käsitteistä ja propositioista ”The Nature of Judgment” -artikkelissa? Kysymykseen voidaan vastata esimerkin avulla. Jos Päivi sanoo ”Tämä ruusu on valkoinen”, hän ilmaisee proposition. Mooren mukaan hän ilmaisee proposition, mikäli tietyt käsitteet kytkeytyvät toisiinsa. Tilanne on samankaltainen, jos Päivi päättääkin lausahaa ”Hirviöllä on kolme päätä”. Moore tähden-tää, että Päivi ei tällöin sano mitään mentaalisista tiloistaan, vaan ainoastaan yhteydestä tiettyjen käsitteiden välillä. Edelliset propositiot ovat tosia, jos yhteys käsitteiden välillä on olemassa ja epätosi, mikäli tällaista yhteyttä ei ole olemassa. Moore huomauttaa, että kun hän puhuu arvostelman totuudesta, hän ei puhu korrespondenssista ideoidensa ja todellisuuden välillä. (NJ, 4.) Propositioilla Moore ei tarkoita mentaalisia tiloja ja totuudella hän ei tarkoita sitä, että mentaaliset tilat vastaavat todellisuutta. Kumpikin Mooren näkemyksistä vie kohti antipsykologismia.

Jo tässä vaiheessa olemme Mooren mielestä lähestyneet proposition luonnetta. Hän toteaa, että propositiot koostuvat käsitteistä, eivät sanoista tai ajatuksista. Käsitteet taas ovat mahdollisia ajattelun kohteita. Tämä ei kuitenkaan ole käsitteiden määritelmä. Käsitteet voivat olla relaatiossa ajattelijan kanssa. Kuitenkin niiden luonteen kannalta on samantekevää, ajatteleeko niitä kukaan vai ei. Relaatio ajattelijan ja käsitteen välillä voi saada alkunsa tai lakata muutoksella, joka tapahtuu subjektissa. Käsite ei voi olla tämän muutoksen syy eikä seuraus, sillä käsitteet ovat muuttumattomia. Jotta käsitteet voisivat tehdä (*do*) jotakin, niiden tulee jo olla (*be*) jotakin. Tässä kappaleessa hän käyttää ilmaisua ”tietävä subjekti”, kun hän puhuu käsitteistä ajattelun kohteina. (NJ, 4) Moore käyttää ilmaisua ”tietävä subjekti”, mistä voidaan päätellä, että puhuessaan käsitteistä ajattelemisen kohteina, hän viittaa myös muihin mentaaliin akteihin, esimerkiksi tietämiseen ja ymmärtämiseen. Käsitteet ja propositiot ovat kaikenlaisten mentaalisten aktien kohteita.

Käsitteet ovat entiteettejä (NJ, 5). Sama koskee propositioita, koska ne koostuvat käsitteistä. Tämä ei kuitenkaan vielä riitä Moorelle: maailma muodostuu käsitteistä, jotka ovat ainoita tiedon kohteita (NJ, 8). Käsitteitä ei voida abstrahoida olennoista tai ideoista. Syy tähän on se, että molemmat koostuvat käsitteistä (NJ, 8). Tästä syystä Moore katsoo, että käsitteiden luonne on perustavampi kuin minkään muun.

Olennosta tulee ymmärrettävä (*intelligible*), kun se analysoidaan osiin, joista se koostuu. Jokin tulee ymmärrettäväksi, kun analysoimme sen yksinkertaisempiin osiinsa. Olemassaoleva olento on käsite tai käsitteiden kompleksi, jossa käsitteillä on ainutkertainen suhde olemassaolon käsitteeseen. Moore kuvaa olemassaolevaa olentoa propositioksi, joka on tosi, eksistentiaalinen propositio. Hän myös edellyttää, että propositiot eivät ole subjektiivisia. Mooren varhaisessa teoriassa maailma koostuu objektiivisista propositioista, jotka ovat meidän mielestämme riippumat-

tomia. Hänen edellyttämänsä objektiivisuus koskee myös relaatioita, jotka kytkevät käsitteet toisiinsa. (NJ, 8.)

Minkälaista metafyyistä selvitystä Moore tarjoaa maailmasta? Hylton (2002, 130) löytää Mooren varhaisesta filosofiasta fundamentaalisen ontologisen kategorian, joka on oleminen (*being*). Baldwin toteaa, että tähän kategoriaan sisältyvät kaikki käsitteet ja propositiot. Mooren kuva maailmasta vaikuttaa radikaalilta erityisesti, jos tutkimme sitä omasta näkökulmastamme. Kun näemme tai kosketamme tavallisia asioita, vaikkapa kukkasia, Mooren mielestä kosketamme tai näemme proposiatioita. (Baldwin 1992, 42.)

Havaitseminen on Moorelle kognitiota (*the cognition of*) eksistentiaalisesta propositiosta (NJ, 8). Myös meidän mieleemme on kompleksinen propositio ja siten osa Mooren metafysiikkaa. Baldwin kiinnittää huomiota siihen, että Mooren metafyyisen järjestelmä saattaa ensisilmäyksellä vaikuttaa idealismin opin mukaiselta. Moorelle maailma muodostuu abstrakteista käsitteistä. Se on merkitysten maailma. Tästä huolimatta Mooren selvitys merkityksistä on läpikotaisin realistinen, minkä vuoksi myös hänen metafysiikkansa on realistista. (Baldwin 1992, 42–43.)

### Tiedon kohde

Preti löytää ”The Nature of Judgment” -artikkelista metafyyisen position, joka tulee esille Mooren tavassa erotella mieli ja ajattelun kohteet. Mentaalisen aktin kohde on strukturoitu, ei-mentaalinen entiteetti eli propositio tai käsite. Lisäksi Moore kytkee realismiin näihin entiteetteihin. (Preti 2008, 178.) Kuten jo kävi ilmi, Moorelle mieli on propositio. Erottelu mielen ja mentaalisten aktien kohteiden välillä on keskeinen, kun jäljitämme Mooren käsitystä tiedosta. Kaikki, mitä sanon Mooren tiedon kohteesta, pätee ymmärryksen kohteeseen, koska sekin on mentaalisen aktin kohde. Russellin ja Mooren varhainen realismi sisältää vain vähän informaatiota tiedon luonteesta (Hylton 2002, 111). ”The Nature of Judgment” -artikkelissa Moore ei sano paljon tästä aiheesta: hän viittaa tietoon vain muutaman kerran. Silti on mahdollista löytää implisiittisiä doktriineja, jotka kertovat jotakin Mooren näkemyksestä.

Esittelen seuraavaksi näkemyksiä, joita Moore esittää tiedosta ”The Nature of Judgment” -artikkelissa. Samalla on syytä pitää mielessä Mooren keskeisimmät teemat tässä artikkelissa: määritelmä proposiatioista ja proposiatioihin kytkeytyvä oppi antipsykologismista. Molemmat näistä teemoista ovat yhteydessä hänen käsitteeseensä tiedosta.

Kenties tärkein asia, jonka hän artikkelissaan sanoo tiedosta, on se, että käsitteet ovat ainoita tiedon kohteita. Tämän lisäksi viittaaan kolmeen huomioon, jotka Moore artikkelissaan tiedosta tekee.

Kun minä sanon ”Tämä paperi on olemassa”, minun tulee edellyttää, että tämä propositio on tosi. Jos se ei ole tosi, propositio on yhdentekevä, eikä se voi kiinnostaa minua. Mikäli propositio on tosi, se tarkoittaa vain, että paperin käsitteessä toisiinsa tietyin relaatioin yhdistyneet käsitteet yhdistyvät myös tietyllä tavalla olemassaolon käsitteeseen. Tämä tietty tapa on jotakin välittömästi tiedettyä, kuten (väri) punainen tai (luku) kaksi. Se on erittäin tärkeää, sillä annamme sille arvoa; mutta kysymyksessä on käsite. Siten kaikki, mikä on olemassa, koostuu käsitteistä jotka ovat välttämättä yhteydessä toisiinsa tietyllä tavalla, myös olemassaolon käsitteeseen. (NJ, 6.)

Lainauksessa Moore puhuu käsitteistä, mutta viittaa myös tietämiseen. Esimerkiksi hän ottaa proposition, jonka hän ilmaisee näin: ”Tämä paperi on olemassa.” Paperin käsite, mutta myös olemassaolon käsite kytkeytyy muihin käsitteisiin Mooren esimerkissä. Keskeisin asia hänen esimerkissään on tapa, jolla käsitteet kytkeytyvät toisiinsa. Hän käyttää ilmaisuja ”jotka yhdistyvät tietyissä relaatioissa” ja ”yhdistyvät myös tietyllä tavalla”. Kun Moore puhuu relaatioista, hän alleviivaa erityistä tapaa, jolla relaatiot kytkevät asioita toisiinsa. ”Tämä erityinen tapa on jotakin välittömästi tiedettyä”, hän toteaa.

Moore vertaa toisiinsa relaatioita ja käsitteitä, kun hän puhuu jonkin tietämisestä. Molemmat näistä ovat jotakin sellaista, jonka voimme tietää välittömästi. Niin käsitteet kuin relaatiotkin ovat välttämättömiä mentaalisen aktin ja sen kohteen välisessä erottelussa. Tästä syystä molemmat ovat välttämättömiä, kun etsimme Mooren käsitystä tiedosta. Itse asiassa käsitteillä ja relaatioilla on paljon yhteistä, kun puhutaan Mooren käsityksestä tiedosta. Valaisen yhtä näistä samankaltaisuuksista seuraavassa lainauksessa: ”Olennota tulee ymmärrettävä, kun se ensin analysoidaan osiin, joista se koostuu” (NJ, 8).

Sitaatissa Moore viittaa analyysiin, kun hän puhuu jonkin ymmärrettäväksi tekemisestä. Hänelle analyysi on tapa, jolla jokin olento (*thing*) tehdään ihmisille ymmärrettäväksi. Artikkelissaan Moore ei sano analyysista juuri mitään. Analyysilla hän tarkoittaa jonkin käsitteen osiin hajottamista (Hylton 1998, 41). Esimerkiksi sopii käsite vanhapiika, joka analyysiprosessissa hajotetaan yksinkertaisempiin käsitteisiin: naimaton, nainen. Mooren mielestä käsitteet ovat yksinkertaisia tai kompleksisia (NJ, 5). Punainen on esimerkki yksinkertaisesta käsitteestä, jota ei enää voida analysoida yksinkertaisempiin osiin. Se on yksinkertainen käsite. Sen sijaan kompleksiset käsitteet ovat analyysin kohteita, sillä ne voidaan hajottaa yksinkertaisempiin osiin. Esimerkki kompleksisesta käsitteestä on yllä mainittu vanhapiika. Analyysiprosessissa löydetään sekä käsitteet että relaatiot, jolloin Mooren analyysin kohde koostuu niistä molemmista. Käsitteet ja relaatiot tuodaan näkyviin analyysissa. Näin analysoiminen auttaa meitä ymmärtämään tietoa.

Toinen tietoon liittyvä samankaltaisuus relaatioiden ja käsitteiden välillä on seuraava:

Käy ilmeiseksi, kuinka paljon tällä teorialla on yhteistä Kantin havaintoteorian kanssa. Pääosin se eroaa tästä korvaamalla aistihavainnot tiedon lähteenä käsitteillä; kieltäytymällä pitämästä relaatioita, joihin ne ovat suhteessa, jollakin epämääräisellä tavalla mielen tekeminä. Se torjuu yrityksen selittää ”tiedon mahdollisuuden” siten, että kognitiivinen relaatio hyväksytään perustavana datumina tai ennakko-oletuksena; näin se säilyttää vastaväitteet joita Kant vaati vastustaesseen selitystä kausaliteetista; eikä tunnista muunlaista selitystapaa kuin sen, jossa vedotaan loogiseen yhteyteen muiden käsitteiden kanssa. (NJ, 9.)

Lainauksessa Moore sivuaa Kantin teoriaa havaitsemisesta, mutta keskityn tässä Mooren näkemyksiin. Moore pitää arvostelman luonnetta perustavana (*ultimate*), mutta käsitteen luonne on kaikkein perustavin. Hän kytkee kognitiiviseen relaatioon perustavuuden: se on hänelle perustavaa datumia. Mooren näkökulmasta myös relaatioiden luonne on perustava.

Jos tutkimme Mooren näkemystä arvostelman luonteesta, tärkein erottelu muodostuu arvostelman aktin ja tämän kohteen välille (Hylton 2002, 110). Tämä erottelu on esimerkkitapaus yleisestä erottelusta mentaalisen aktin ja sen kohteen välillä. Erottelun tarkoituksena on tuoda esiin mentaalisten aktien kohteiden, propositionien ja käsitteiden, itsenäinen luonne. Hyltonin mukaan sekä Moore että Russell edellyttävät tätä erottelua yleisesti, tiedon, uskomisen, ajattelemisen ja havaitsemisen kohdalla. Sama erottelu koskee myös ymmärtämistä. Missään näistä tapauksista mentaalisen aktin kohteeseen ei vaikuta se, että olemme suorassa kontaktissa siihen. Edellinen kanta on mahdollista nähdä vastakkaisena kantana idealismille, jos oletamme, että idealismi on oppi, jonka mukaan mieli on aktiivinen ja näyttölee suurta osaa todellisuuden konstituutiossa. (Hylton 2002, 111.) Mooren varhaisessa realismissa mieli on passiivinen eikä vaikuta millään tavoin mentaalisten aktien kohteisiin. Tiedon kohde on Moorelle objektiivinen, mikä tarkoittaa sitä, että subjekti ei vaikuta siihen. Tiedon kohde on ei-mentaalinen, objektiivinen entiteetti.

Mielellämme on suora kontakti mentaalisten aktien kohteisiin. Hyltonin mielestä tieto ja kokemus tulee ajatella identtisiksi arvostelman kanssa. Hänen näkemyksensä voidaan ulottaa koskemaan myös ymmärrystä. Kaikki edelliset ovat tapauksia, joissa mieli on suorassa kontaktissa propositionien tai niiden osien kanssa. Tiedon ja ymmärryksen kohteiden täytyy tämänkaltaisessa mallissa ajatella olevan tai sisältyvän entiteetteihin, joihin mieli on suorassa yhteydessä. Mooren mielestä maailma on läpinäkyvä intellektille, koska maailma on ”tehty” ajattelun kohteista, joihin mieli on suorassa yhteydessä. (Hylton 2002, 137.)

Hylton selvittää erottelua, jonka Moore tekee. On mahdollista, että idealismin opin puolustaja sanoisi Mooren kirjoittavan ikään kuin tämä ei olisi tiedon ehtojen alainen. Moore pitää tietämiselle asetettuja ehtoja filosofisesti irrelevantteina. Hän uskoo, että filosofiassa meidän päämäärämme tulisi olla asiasisältö. Se, voidaanko tätä tietää vai ei, on tästä erillinen ja merkityksetön kysymys, joka kuuluu psykologiaan. Mooren näkemyksen mukaan tiedolle ei ole edellytyksiä tai rajoituksia. Erottelu mentaalisen aktin ja sen kohteen välillä on hänelle ratkaiseva. Tämä erottelu on perusta, jolle Moore rakentaa käsityksensä tiedosta. Koska propositiot tiedon kohteina ovat objektiivisia ja itsenäisiä tietämisen akteista, edellytykset (jos sellaisia olisi) koskisivat ainoastaan tietämisen akteja, eivät niiden kohteita. Tämä on syy siihen, miksi näiden edellytysten tutkimuksella ei ole paikkaa Mooren varhaisessa arvostelmateoriassa. (Hylton 2002, 109–110.)

### Lopuksi

Tavoitteeni oli kirjoituksessani esittää, mikä on Mooren näkemys tiedon kohteesta. Väitän, että Mooren näkemystä tiedon kohteesta on tarkasteltava kahdesta näkökulmasta: (A) käsitteet ja propositiot ovat ontologisia entiteettejä, (B) mutta lisäksi ne ovat tiedon kohteita. Moorelle propositiot ja käsitteet ovat kaikkien mentaalisten aktien kohteita. Hän kytkee käsitteisiin ja propositioihin antipsykologismin opin, jonka mukaan ne eivät ole mentaalisia tai mieleemme toiminnan tuottamia. Hyvin keskeisenä pidän väitettä, jonka Moore esittää ”The Nature of Judgment” -artikkelin päätelmässä. Sen mukaan propositioiden luonne on perustava ja käsitteiden luonne kaikkein perustavin.

Näkökulman (A) kohdalla Mooren väite tarkoittaa sitä, että käsitteiden luonne on ontologisesti kaikkein perustavin: käsitteitä ei voida palauttaa muihin entiteetteihin, sillä käsitteet ovat kaikkein yksinkertaisimpia, atomistisia entiteettejä. Lisäksi ontologista perustavuutta ilmentävät niiden objektiivisuus, muuttumattomuus, mielestä ja kielestä riippumattomuus. Näkökulman (B) kohdalla perustavuus kytkeytyy käsitteiden ja propositioiden episteemiseen rooliin: tiedon ja ymmärryksen kohteina ne ovat mentaalista akteista ja subjektista riippumattomia. Erottelu mentaalisen aktin ja sen kohteen välillä havainnollistaa käsitteiden ja propositioiden perustavaa luonnetta: tietämisen tai ymmärtämisen akti ei vaikuta tiedon tai ymmärryksen kohteeseen. Mooren erottelu sulkee pois tietämisen ehtojen tutkimuksen, sillä mieli ja tietämisen akti eivät vaikuta tiedon kohteeseen. Psykologiassa tutkitaan tietämisen ehtoja, kun taas filosofi keskittyy varsinaiseen asiasisältöön.



### Kirjallisuus

- Baldwin, Thomas (1992), *G.E. Moore (The Arguments of the Philosophers)*, Routledge, London.
- Hacker, P. M. S. (1998), ”Analytic Philosophy: What, Whence and Whither?”, teoksessa Anat Biletzki & Anat Matar (toim.), *The Story of Analytic Philosophy: Plot and Heroes*, Routledge, New York, 3–34.
- Hylton, Peter (1998), ”Analysis in Analytic Philosophy”, teoksessa Anat Biletzki & Anat Matar (toim.), *The Story of Analytic Philosophy: Plot and Heroes*, Routledge, New York, 37–55.
- (2002), *Russell, Idealism and the Emergence of Analytic Philosophy*, Clarendon Press, Oxford.
- Moore, G. E. (1993), ”The Nature of Judgment” (1899), teoksessa G. E. Moore, *Selected Writings*, Thomas Baldwin (toim.), Routledge, London, 1–19. = NJ
- (2011), *Early Philosophical Writings*, Thomas Baldwin & Consuelo Preti (toim.), Cambridge University Press, Cambridge.
- Preti, Consuelo (2008), ”On the Origins of the Contemporary Notion of Propositional Content: Anti-Psychologism in Nineteenth-Century Psychology and G.E. Moore’s Early Theory of Judgment”, *Studies in History and Philosophy of Science* 39, 176–185.
- Regan, Tom (1986), ”Introduction”, teoksessa Tom Regan (toim.), *G.E. Moore: The Early Essays*, Temple University Press, Philadelphia, 3–15.

# YMMÄRTÄMINEN ONTOLOGISENA KYSYMYKSENÄ HEIDEGGERIN OLEMISESSA JA AJASSA

Leena Kakkori

## *Johdanto*

Ymmärrys kuuluu perinteisessä filosofiassa subjektin kognitiivisiin kykyihin ja näin ollen ymmärrys liitetään kuuluvaksi tiedon ongelmaan. Yhden käsityksen mukaan ymmärrys on yksi mielen kyky, jonka tehtäväksi kuuluu tiedon, oli tieto sitten tosi luulon tai uskomuksen, hankinta. Martin Heideggerille ymmärrys on kuitenkin ensisijassa jotain muuta ja vasta sitten mielen kyky hankkia tietoa väitelauseiden muodossa. Heideggerille ymmärrys on Daseinin perustavanlaatuisin olemisen tapa. Ymmärtäminen ei ole väitteiden tekemistä partikulaarisista maailman tosiasioista vaan se on avoimuus Daseinin mahdollisuuksiin Daseinin maailmassa-olemisessa. Mahdollisuus Heideggerin filosofiassa viittaa vapauteen, joka on aina olemisen vaputtia ja mahdollisuutta. Heideggerin termit ovat kehämäisessä suhteessa *Olemisessa ja ajassa*. Näin on myös ymmärryksen suhteen. Maailmassa-olemiseen ymmärtämisenä kuuluu kolme esirakennetta, jotka mahdollistavat tulkinnan ymmärtämisen hermeneuttisen kehän. Nämä ovat edeltä hallussa oleva, ennakkonäkyä ja esikäsitys.

## *Ymmärtäminen eksistentiaalina*

Martin Heidegger kutsuu ymmärtämistä *Olemisessa ja ajassa* Daseinin fundamentaaliseksi eksistentiaaliksi, perustavanlaatuiseksi olemisen tavaksi. Maailmaa ja sitä tarkkailevaa ymmärtävää subjektia ei voi erottaa toisistaan. Subjekti ei ole vasten maailmaa tai sen sisällä vaan maailman kanssa. Ymmärtäminen on maailmassa-olemisen avautumista niin, että aina on kysymys myös Daseinista itsestään, Daseinin olemi-

sesta. Ymmärtämistä ei voi näin ollen käsittää perinteisen subjekti–objektirakenteen kautta.

Ymmärtämisen luonteen voi nähdä, kun se häiriintyy tai kun se joutuu jonkin mahdollottoman eteen samalla periaatteella kuin vasaran olemisen avautuu, kun se ei ole saatavilla. Näin tapahtuu, kun ymmärtämisen kohteena on oleminen. Oleminen tuntuu luisuvan käsistämme samalla tavalla kuin aikakin nyt-hetkenä. Vaikeus on siinä, ettemme voi puhua ymmärtämisen kohteesta, koska oleminen (*Sein*) ei ole oleva (*Seiende*), vaan tässä tapauksessa ymmärtäminen on yhtä kuin sen ”kohde”, Daseinin maailmassa-oleminen. Ymmärtäminen ei ole erillään Daseinista, koska ymmärrys koskee Daseinin omaa olemista. Jotta voi ymmärtää, on oltava olemassa. Ymmärtämisen mahdollottomin kohde on ei-oleminen, toisin sanoen kuolema, jota kohti Dasein aina on. Tietäminen omasta olemisesta tai kohti-kuolemaa-olemisesta ei ole seurausta itsetutkiskelusta, vaan se kuuluu olemiseen ”täällä”. Dasein eli täällä oleminen on puolestaan ymmärtämistä. Ymmärtäminen on kehämäistä ja hermeneuttista. Samalla tavalla myös Heideggerin termit saavat kehämäisen luonteen. Jotta ”ymmärtäisimme” jonkin käsitteen, on ymmärrettävä kehä, jolla käsite liikkuu. Kehämäisyys ei ole Heideggerin mukaan puute vaan ymmärtämisen juhlaa.

Ymmärtäminen ei ole Heideggerille yksi kyky muiden kykyjen joukossa vaan perustavanlaatuinen toiminta, joka mahdollistaa elämisen ja toimimisen maailmassa. Tässä mielessä ymmärtäminen ei ole Heideggerille sellainen mielenkyky, jota esimerkiksi kognitiivinen psykologia tutkii. ”Ymmärtäminen on avaavaa ja kuuluu koko maailmassa-olemisen perusmuotoon. Jossakin-oleminen on olemiskykyä aina olemiskykyä maailmassa” (OA, 186).

Olemiskyky ja ymmärtäminen ovat aina olemista maailmassa, ja siksi ymmärtäminen on Heideggerille ontologinen kysymys. Ymmärtäminen voi ensisijaisesti asettua maailmaan avautuneisuutena (*Erschlossenheit des in-der-Welt-seins*). Tämä tarkoittaa, että Dasein voi ymmärtää itsensä maailmastaan. Kun maailma ymmärretään, ymmärretään jossakin-oleminen aina tämän myötä. Olemassaolon eli eksistenssin ymmärtäminen sellaisenaan on aina myös maailman ymmärtämistä.

Heideggerin tarkoitus ei ole todistaa hermeneuttisen kehän olemassaoloa, vaan ennen kaikkea osoittaa kehämäisen ymmärryksen merkitys ontologialle, olemisen ymmärtämiselle. *Olemisen ja ajan* pykälässä 32, ”Ymmärtäminen ja tulkinta”, Heidegger kirjoittaa ymmärtämisen kehästä. Ymmärtämisen kehä on Daseinin rakenne, joka liittyy Daseinin maailmassa-olemiseen ennen ymmärrystä ja tulkintaa. Ratkaisevaa tämän kehän suhteen ei ole se, miten siltä pääsee pois, vaan miten sille pääsee oikealla tavalla. Ymmärtämisen kehä on Daseinin itsessään olemassa olevan esirakenteen ilmaisu ja siihen on piilotettuna kaikkein alkuperäisimmän tietämisen mahdollisuus.

Ratkaisevaa ei ole päästä kehästä ulos, vaan oikea tapa tulle kehään. Tämä ymmärtämisen kehä ei ole ympyrä. [...] Kehää ei pidä vetää alas vitiosumiin, ei edes sallittuun sellaiseen. Kehään kätkeytyy alkuperäisemmän tiedon positiivinen mahdollisuus, johon tosin on tartuttu oikealla tavalla vain silloin, kun tulkitseminen on ymmärtänyt, ettei sen ensimmäinen, pysyvä ja viimeinen tehtävä suinkaan ole sallia, että edeltä hallussa oleva, ennakkonäkymä ja esikäsitys olisivat annettu mieleenjohtumien ja sovinnaisuuksien pohjalta, vaan taata tieteellinen teema näiden työstämisessä asioiden itsensä mukaan. (OA, 197.)

Hermeneutiikka viittaa Daseinin olemassaolon fenomenologiseen selvitykseen ymmärtämisen ja tulkinnan ollessa Daseinin olemisen tapoja. Ymmärtäminen on voima tajuta olemisen mahdollisuus yhdessä sen maailman sisällön kanssa, jossa jokainen on, ymmärtämisen ollessa maailmassa olemisen tapa tai peruselementti. Ymmärtämisestä tulee ontologinen kysymys. Tulkinta taas ei koskaan ole edellytyksetöntä, jonkin etukäteen annetun tajuamista. Ymmärtämisessä oliot nähdään maailmassa jonakin, ja tulkinta selittää nimenomaan tätä jonakin olemista. Näin ollen hermeneutiikka ei ole pelkkä menetelmä vaan myös filosofian sisältö.

Fenomenologia Heideggerilla on olevien olemisen tiede, toisin sanoen ontologiaa. Tämän ontologian tehtävää tutkiessaan Heidegger päätyy siihen, että kohdataksemme kysymyksen olemisesta yleensä täytyy olla fundamentaaliontologia, jonka aiheena on Dasein. Daseinin, joka on olevana erilainen kuin muut siten, että se on oleva, joka itse on ja tiedostaa oman olemisensa. *Oleminen ja aika* osoittaa fenomenologisen metodin perustuvan tulkintaan. Alkuperäisessä merkityksessä fenomenologia tarkoittaa olioiden antamista manifestoitua itse sinä mitä ne ovat, ilman niiden pakottamista kategorioihin. Tämänkaltaisen fenomenologisen metodin merkitys hermeneutiikalle on suuri, koska sen mukaan tulkinta ei perustu inhimilliselle tietoisuudelle ja inhimillisille kategorioille, vaan kohdattavien olioiden manifestoitumiseen – todellisuuteen, joka tulee kohtaamaan meitä. Heideggerin pääkohde on kuitenkin oleminen, joka itse ei ole ilmiö eikä oleva ja joka ei voi koskaan tulla meille objektiksi. Sisäänpäisy tähän kysymykseen on edellä mainittu Dasein, joka kysyy olemista ja jolla on jo kysyessään jonkinlainen ymmärrys olemisesta sinä olevana, jota se kysyy. Tässä fenomenologiasta on tullut olemassaolon hermeneutiikka eli Daseinin hermeneutiikkaa. Myöhemmässä filosofiassaan Heidegger tutkii olemista ilman Daseinin analytiikkaa, mutta ei sinänsä hylkää sitä mitä perustaa *Olemisessa ja ajassa*. (Heidegger 1994b; 2003, viii–vix.)

*Olemisessa ja ajassa* ymmärtäminen ja kysyminen saa hermeneuttisen kehän muodon. Kun esitetään tarkasti kysymys olemisen merkityksestä, se vaatii kysyjän olemisen selvittämistä. Kysymyksen luonne on sidottu takaisin kysyjään – Daseiniin. Toisin sanoen: oleminen, jota kysytään ja jota kohti kysytään, on olennaisesti sidottu kysymykseen itseensä olemisen muotona, jota itse olemme. Myöhemmässä

filosofiassaan ymmärtämisen tilalle tai ajattelun keskiöön tulee kieli, joka avaa olevan olemisen ja tämä tapahtuu erityisesti taideteksessa. (Taminiaux 1985, 65; Kakori 2009, 140–148.)

### *Ymmärtäminen maailman avautumisena*

Maailma ja ymmärtäminen ovat erottamattomia Daseinin olemassaolon ontologisen rakenteen kannalta. Ymmärrys arkipäivän toiminnoissa ilmaisee kykyä, osaamista ja voimista. Siinä on kysymys kompetenssista tehdä ja olla tekemisissä asioiden kanssa käsilläolevuuden kautta (Mulhall 1996, 82). Ymmärryksellä *das Man*, arkipäiväinen Dasein, tulee toimeen. Arkipäiväisessä toimeliaisuudessa Dasein kohtaa havainnot maailmasta ympäristönä (*Umwelt*), jossa sen on toimittava ja jonka näkyviin objekteihin sen on suhtauduttava ymmärryksen avulla. Maailma, joka ilmenee ympäristönä, on etukäteen annettujen välineiden (*Zeug*) kokonaisuus, ja ymmärrys käyttää siinä olevia välineitä (*OA*, 97). Kaikki maailmassa olevat ovat välineitä, jotka kuuluvat välineiden kokonaisuuteen. Vasara esimerkiksi on vasara, joka naulaa nauvoja seinään, joka kuuluu luentosaliiin, jossa luennoitsija pitää luentoa Heideggerista. Heidegger ei myöskään erottele eikä jaa maailmaa luontoon ja ihmisen luomaan: tuuli on aina tuulta purjeissa. (Ks. Brandom 2003.)

Maailman avautuminen liittyy Heideggerin radikaaliin hermeneutiikkaan. Heidegger aloittaa hermeneutiikan radikalisoimisen pykälässä 31 erottamalla ymmärtämisen perinteisestä filosofisesta tulkinnasta. (Hoy 1995, 172.)

Ymmärtäminen on Daseinin olemista rakentava tekijä. Daseiniin kuuluu olemisyymmärrys, jonka kautta se pystyy kysymään olemista ja näin eroaa kaikista muista olevista. ”Tämä tarkoittaa, että Dasein on oleva, jonka maailmassa-olemisessa on kyseessä oma itse” (*OA*, 185, suomennosta muutettu). Dasein eroaa *das Man*ista, joka ei kysy olemistaan ja on arkipäiväisyydessään huolettomassa tilassa. Heidegger kutsuu ymmärtämistä fundamentaaliseksi eksistentiaaliksi, perustavanlaatuiseksi olemisen tavaksi. Missä ymmärtäminen yhtäältä on Daseinin olemisen tapa, on se toisaalta myös yksi tietämisen tapa. Muita tietämisen tapoja on Heideggerin mukaan esimerkiksi selittäminen. Yhtenä tietämisen tapana ymmärtäminen on tulkittava varsinaisen ymmärtämisen johdannaisena. (*OA*, 184.)

Alkuperäinen ymmärtäminen liittyy Daseinin ja maailman olemiseen. Maailmaa ja itseä ei voi erottaa. Emme ole vasten maailmaa tai sen sisällä, olemme maailman kanssa. Maailma ei ole ympäristömme olemassa olevien entiteettien kasauma, jota subjekti tarkkailee. Dasein ja maailma ovat aina jo jossain, tai toisin sanoin ne ovat jo aina olemassa täällä. Daseinin ”da” eli ”täällä” ei siis viittaa siihen, että olisin jossain maailmassa, kuten esimerkiksi tänään täällä Jyväskylässä vaan siihen, että olen jo Jyväskylässä Jyväskylänkin ollessa jo täällä; tätä voimme kutsua maailmassa-

olemiseksi (*in-der-Welt-Sein*). Ymmärtäminen on tämän maailmassa-olemisen avautumista siten, että aina on kysymys myös Daseinista itsestään, Daseinin olemisesta maailmassa. (OA, 186–187.)

Ymmärrämme välineiden maailmassa olon häiriöiden kautta: rakennustyömaalla vasaran puuttuminen tai rikkoutuminen tuo vasaran esiin. Välinettä maailmassa objektiluonteisena Heidegger kutsuu maailmansisäiseksi olevaksi (OA, § 16). Häiriöissä objektien merkitys tulee esiin lyhyen hetken suoraan maailmasta. Tällainen ymmärtäminen eroaa älyllisestä ymmärtämisestä. Vasaraesimerkki esittää hermeneuttisen periaatteen: jonkin olemisen avautuu, ei kontemplatiivisessa mietiskelyssä analyttisen katseen alla, vaan hetkessä, jossa peittyneisyydestä ilmaantuu maailman koko yhteys: vasara-naula-lauta-talo-Jyskä-Vaajakoski-Suomi-Eurooppa-maapallo-aurinkokunta-Linnunrata-maailmankaikkeus-oleminen-olemattomuus. Tämä on hetkellinen silmänräpäys, jonka jälkeen katse tarkentuu esilläolevaan vasaraan tai paremminkin sen puutteeseen.

### Ymmärtäminen ja olemiskyky

Olemiskyky ja olemismahdollisuus kuuluvat yhteen Heideggerilla. Olemismahdollisuudessa on kyse Daseinin maailmassa olemisesta, siitä, että sillä on kyky olemiseen. Kuolema on äärimmäinen mahdollisuus, joka paljastaa Daseinin ei-enää-olemisen kyvyn. Olemiskyvyn ja olemismahdollisuuden kautta Dasein ymmärtää oman olemisensa ja siksi voi kysyä omaa olemistaan. Olemiskyky on ainoastaan ihmisillä. Eläimillä sitä ei ole, koska niillä ei Heideggerin mukaan ole maailmaakaan yhtä vähän kuin niillä on mahdollisuus olla kohti kuolemaakaan. Heidegger ei rajaa olemiskykyä järjellisiin olentoihin, kuten Kant tekee määrittäessään moraalilain alaiset olennot järjellisiksi. Heideggerilaisittain vain ihminen oman olemiskykynsä myötä voi kysyä olemista ja ei-olemista, ja voi kysyä sitä siksi, että on sen jo jollain tavalla ymmärtänyt. Jos asia on täysin vieras, ei silloin ole mitään kysyttävääkään. Näin ollen vaikka emme pysty sanomaan, mitä oleminen on, on meillä siitä kuitenkin ymmärrys. (OA, 186, 307.)

*Ymmärtäminen on Daseinin itsensä omimman olemiskyvyn eksistentiaalista olemista, niin että tämä oleminen avaa Daseinissa itsessään sen, mihin Daseinin oleminen kykenee.* (OA, 186, suomennosta muutettu.)

Ymmärtäminen ei ole Heideggerille yksi kyky muiden kykyjen joukossa vaan perustavanlaatuinen toiminta, joka mahdollistaa elämisen ja toimimisen maailmassa. Se ei ole tietämisen muoto vaan kuuluu olemassaolon perusmäärittelyyn (Heidegger 1975, 393). ”Ymmärtäminen on avaavaa ja kuuluu koko maailmassa-olemisen perusmuotoon. Jossakin-oleminen on olemiskykynä aina olemiskykyä maailmassa”

(*OA*, 186). Olemiskyky ja ymmärtäminen ovat aina olemista maailmassa, ja siksi ymmärtäminen on Heideggerille ontologinen kysymys. Heideggerilla on kaksi termiä, jotka toimivat parina kuvaamaan suhtautumistamme maailmaan: ontinen ja ontologinen. Ontisen aihepiirinä ovat olevat ja ontologisen aihepiiri on oleminen. Yksinkertaistettuna ontologinen tutkimus tutkii olemista ja vastaavasti ontinen tutkimus tutkii tiettyä olevaa, esimerkiksi taloa. Ymmärtämisen luonteeseen ja rakenteeseen kuuluu luonnos (*Entwurf*). Daseinin ollessa heitettyä maailmaan on se samalla heitetty luonnostamiseen, joka rajaa sen olemisen. Luonnostaminen rajaa olemisen eri tavalla kuin syntymä ja kuolema. Heitettyä oleminen tarkoittaa, että olemme jo täällä. Ymmärtäminen luonnostamisena on Daseinin olemistapa. Luonnos on eksistentiaali, Daseinin tapa olla maailmassa. Oleminen ”täällä” konstituoituu ymmärtämisen ja siihen liittyvän luonnostavan piirteen avulla vain, koska se on sitä, miksi se tulee tai ei tule. Luonnostaminen ei tarkoita suunnittelua, vaan Dasein on jo aina luonnostanut itsensä samalla tavalla kuin se aina on jo löytänyt itsensä maailmasta. Luonnostamiseen kuuluu oleellisesti myös tulevaa kohti oleminen. Dasein ei siis ole mielivaltaisesti heitettyä minne tahansa maailmaan, vaan on jo aina omassa maailmassaan ja tämä maailma avautuu omalla tavallaan kohti tulevaa. Ei ole tilannetta ennen maailmassaoloa ja ennen luonnostamista, tilannetta mikä mahdollistaisi etukäteen suunnitellun olemisen jossain tietyissä maailmassa. Ei myöskään ole tilannetta luonnostamisen jälkeen, koska olemista ei ole muualla kuin maailmassa. Näin luonnostaminen rajaa Daseinia perustavanlaatuisella tavalla ja paljastaa ymmärtämisen ajallisuuden ajassa-olemisena. (*OA*, 187.)

Ymmärtäminen voi ensisijaisesti asettua maailmaan avautuneisuutena (*”Erschlossenheit des in-der-Welt-seins”*, *SZ*, 146). Tämä tarkoittaa, että Dasein voi ymmärtää itsensä maailmastaan. Kun maailma ymmärretään, ymmärretään jossakin-oleminen aina tämän myötä. Olemassaolon eli eksistenssin ymmärtäminen sellaisenaan on aina maailman ymmärtämistä. (*OA*, 188.)

Ymmärtäminen luonnostavana muodostaa Daseinin näkemistavan. Näkemistapa on Heideggerille se, joka sallii peittämättömän olevan lähestymisen. Näkemistapa ei tarkoita Heideggerilla ainoastaan näkemistä, vaan hänen mukaansa kulloinenkin aisti toteuttaa olevan peittymättömyyden kohtaamisen hallitsemallaan paljastamisen alueella. Näkeminen on ollut filosofian traditiossa hallitseva, kun on lähestytty olevaa ja olemista. Platonin luolavertaus on kuuluisin esimerkki tästä, jonka jälkeen (valon) näkeminen on myös liitetty totuuteen ja tietämiseen. Olevan lähestymisellä Heidegger haluaa painottaa asioiden tapahtumaluonnetta. Ymmärrys ei paljasta staattista olioiden olemusta vaan dynaamisen olevan tapahtumisen, jota hän myöhemmin kutsuu *Ereignis*eksi. (*OA*, 189; Kakkori 2009, 119; Heidegger 1994a.)

### Ymmärtäminen ja tulkinnan tekijät

Heidegger kutsuu ymmärtämisen kehittymistä tulkinnaksi (*Anslegung*) (OA, 191): ”Tulkittamisessa ymmärtäminen omaksuu ymmärtäen sen minkä on ymmärtänyt. Ymmärtäminen ei tule tulkinnassa joksikin muuksi, vaan omaksi itsekseen.”

Tulkitseminen kuuluu ymmärtämiseen, joka ei synny tulkinnassa. Toisin sanoen tulkitseminen vaatii Heideggerin mukaan maailman ymmärtämistä. Muutamme tulkintaamme itsestämme, esimerkiksi tulkitsemme itsemme välillä työtoverina, välillä taas ystävänä, perheenjäsenenä, opettajana tai filosofina. Tulkinnan muutos merkitsee sitä, että ymmärrämme maailmaa. Ymmärryksen kehitys on sama asia kuin tulkinnan muutos. Tämä ei tarkoita sitä, että aikaisemmassa tulkinnassamme ja ymmärryksessämme olisi vikaa tai puutteita. Päinvastoin, muutoksen avulla pysytymme selviytymään erilaisista vaatimuksista, joihin maailma meidät asettaa. Maailma ei ole staattinen, samana pysyvä oleva, vaan ajallinen ja alati muuttuva, jonka mukaan myös meidän ymmärryksemme muuttuu ja kehittyy tulkinnan ja ymmärryksen kehänä.

Tulkitseminen perustuu kolmeen tekijään, jotka tulkitsijalla on jo hallussaan, näkyvillä, ja joihin jo on tartuttu: *edeltä hallussa olevaan, ennakkonäkymään ja esikäsitetykseen*.

Tulkitseminen perustuu kulloinkin siihen *mitä on jo hallussa – edeltä hallussa olevaan* [*Vorbabe*]. Ymmärtämisen omaksuva tulkitseminen liikkuu ymmärtävässä olemisessa kohti jo ymmärrettyä mukautuvuuskokonaisuutta. Jo ymmärretyn mutta vielä peitetyn paljastaminen tapahtuu aina johonkin nähden, joka lyö lukkoon sen mistä ymmärrettyä tulee tulkita. Tulkitseminen perustuu aina siihen *mitä on jo näkyvillä – ennakkonäkymään* [*Vorsicht*], joka ”aloittaa” edeltä hallussa olevan tiettyä mahdollista tulkintaa silmälläpitäen. Ymmärretty on kiinnitetty edeltä hallussa olevaan ja otettu tähtäimeen ”ennakkonäkymässä”. Tällaisena se tulee käsitettäväksi tulkittamisessa. Tulkitseminen voi hankkia tavan käsittää tulkittava joko tästä olevasta itsestään tai pakottaa oleva käsityksiin, joita se olemistapansa mukaisesti vastustaa. Kummin tahansa, tulkitseminen on aina jo ratkaissut joko lopullisesti tai varauksella jonkin määrätyn käsittämistavan; tulkitseminen perustuu siihen, mihin *jo etukäteen tartutaan – esikäsitetykseen* [*Vorgriff*]. (OA, 193.)

Näiden kolmen, edeltä hallussa olevan, ennakkonäkymän ja esikäsitetyksen, kautta jokin tulkitaan joksikin. Jokin on aina jonakin eikä niin päin, että olisi ensin havaintoja joista kootaan havaittava olio. Emme voi ymmärtää jotakin, jos jokin kolmesta puuttuu. Näiden kolmen edeltä hallussa olevan, ennakkonäkymän ja esikäsitetyksen, kautta jokin tulkitaan jonakin. *Taideteoksen alkuperässä* Heidegger esittää, kuinka aina kuulemme oven narahtavan, lentokoneen lentävän ja auton lähtevän. ”Tällainen



'jonakin'-suhteesta vapaa käsittäminen on *paljaan* ymmärtävän näkemisen privaatio, ei sitä alkuperäisempää, vaan siitä johdettua" (OA, 192–193). Meillä ei ole ensin puhdasta aistimusta, pelkkää ääntä, jonka tulkitsisimme joksikin. Ääni on aina jonkin ääni. Emme kuule puhdasta ääntä, kuten emme saa puhdasta merkityksetöntä eli tulkitsematonta tietoaakaan. (TA, 22–23.)

Kolmea hermeneuttisen metodin käsitettä ei tarvitse eikä voi jyrkästi erottaa toisistaan. Ne muodostavat ymmärtämisen kehämäisen horisontin, merkityssuhteiden kokonaisuuden, johon sekä tulkitsija, tulkittava että tulkitsijan tulkittamisen keinot kuuluvat. (Kusch & Hintikka 1988, 70.)

Kuinka tämä hermeneuttinen kolmirakenne toimii? Seuraavassa yritän esittää esimerkin avulla, kuinka voin tulkita *Olemisen ja ajan* filosofiseksi kirjaksi. Minulla on aina jo ymmärryksen horisontti, johon kuulun tulkittavan kanssa. Tähän horisonttiin kuuluvat myös tulkinnan keinot. Horisontti kuuluu aikaan ja paikkaan eli se on historiallinen. Esimerkkini ei olisi mahdollinen kulttuurissa, jossa vaikkapa kirjoitustaitoa ei olisi. Minulla on *jo ballussa* käsitys siitä, mikä ylipäätään on kirja. Muuten kysymys olisi mieletön. Voin ajatella, että kaikkihan tietävät, mikä kirja on. Ei tarvitse kuitenkaan mennä ajassa taaksepäin ravistaakseni kysymystä kirjasta. Voin pysyä omassa ajassamme ja kysyä, onko esimerkiksi tietokonepelejä kirjaa? Kuitenkin aluksi on selvää, mikä kirja on. *Ennakkonäkymänä Olemisesta ja ajasta* on kysymys: onko se filosofinen kirja? Tämä kysymys johtaa tulkintani esikäsitukseen *Olemisesta ja ajasta*. Jos kysymys olisi, onko se hyvä kirja, johtaisi se toisenlaiseen esikäsitukseen. Minulla on *esikäsitys*, että se on filosofinen kirja. Jotta tämä olisi mahdollista, minulla täytyy olla hallussa jo käsitys siitä mitä filosofia on. Se minulla taasen on hallussa, koska olen lukenut sen filosofian kirjasta. Mutta, jos en ole ennen lukemistani tiennyt, mitä on filosofia, miten sitten tiesin lukevani filosofian kirjaa? Tähän voidaan vastata, että minulle on kerrottu, mikä kirja on filosofinen ja mikä ei. Kertojan on kuitenkin itse pitänyt jostain saada tietoonsa, mikä on filosofiaa. Sen on hänelle voinut joku kertoa, tai sitten hän on sen lukenut kirjasta. Olen kehällä, joka ei kuitenkaan estä minua sanomasta *Olemista ja aikaa* filosofiseksi kirjaksi, koska olen itse filosofi ja tulkitsen sen filosofiseksi kirjaksi. Kysymys olenko filosofi esimerkiksi siksi, että olen lukenut *Olemisen ja ajan* ja muita filosofisia kirjoja, johtaa uudelle kehälle. (Kakkori 2009, 61–62.)

Tämä tulkinnan rakenne perustuu edellä esitettyyn ymmärtämiseen maailmassa-olemisena. Ei ole kysymys siitä, että ensin keräisimme tietoa, tulkitsisimme sitä, jonka jälkeen ymmärtäisimme tiedon, jonka olemme keränneet. Jotta ymmärtäisin kiinalaista teatteria, ei pelkkä sen näkeminen auttaisi paljoakaan, vaan minulla pitäisi olla laajasti tietoa ja kokemusta kiinalaisesta kulttuurista, tavoista kielestä ja perinteestä päästäkseni hermeneuttiselle kehälle kiinalaisen teatterin suhteen. Ja sittenkään en voisi olla varma, ymmärtäisinkö sitä – kuitenkin voisin pitää kiinalaisesta

teatterista. Heideggerille tulkinta tulee ymmärtämisen jälkeen, jonka jälkeen voidaan astua hermeneuttiselle tulkinnan ja ymmärtämisen hermeneuttiselle kehälle. Kaikki tulkitseminen liikkuu esirakenteissa. Esirakenteet muodostavat ymmärtämisen kehän, josta ei pidä päästä pois vaan jolle pitää päästä oikein. Kehä ei ole ympyrä, jossa mikä tahansa ymmärtäminen liikkuu, vaan siihen kätkeytyy alkuperäisen tiedon positiivinen mahdollisuus. Koska ymmärtäminen on Daseinin omaa olemiskykyä, historiallisen tiedon ontologiset edellytykset periaatteessa ylittävät kaikkein eksakteimpiin tieteesiin liittyvän ankaruuden idean. Tämä tarkoittaa, ettei matemaatiikka ole ankarampi tiede kuin historiatiede. (O4, 196–197)

### *Heidegger ja hermeneutiikka*

Ymmärtämisen kehä kuuluu merkityksen rakenteeseen ja tämä rakenne kuuluu tulkitsevaan ymmärtämiseen. Olevalla, jonka maailmassa-olemisessa on kyseessä sen oma oleminen, on ontologinen kehärakenne. Daseinin analytiikka ja maailmassa-oleminen muuttaa ymmärrystämme ymmärryksestä kokemuksesta johdettuna. Ymmärtäminen ei ole Heideggerille yksi subjektin monista mahdollisista toimintatavoista vaan Daseinin olemisen tapa, joka näin ollen sulkee päiriinsä kokemuksen maailmasta. Hermeneutiikka ei näin ymmärrettynä ole filosofian pieni osa alue, vaan filosofiasta on tullut hermeneutiikkaa. Ainakin voidaan puhua selvästi hermeneuttisesta filosofiasta erotuksena perinteisestä Descartesin, Kantin, Husserlin linjaamasta filosofiasta. Tämä historiallinen filosofian perinne ymmärtää subjektin tietäjäksi, joka on vapautettu maailmasta ja käytännöllisestä toiminnasta maailmassa.

Heideggerin hermeneutiikka tai hermeneuttinen käänne kuten sitä myös kutsutaan, on radikaalimpi kuin aikaisempi filosofia, koska se pyrkii välttämään perinteisen subjekti–objekti-rakenteen. Tässä rakenteessa subjekti on tietäjä, jota vastaan on objektiivinen maailma, joka on tiedon kohteena. Heidegger kuitenkin näyttää, ettei subjekti–objekti-rakenne ole ainoa mahdollinen lähtökohta filosofiassa ja että se on johdettavissa lähtökohdasta, jossa Dasein ja maailma ovat ymmärtämisessä rajatut.

Heideggerin hermeneuttinen käänne tekee ihmisen olemassaolon tavaksi tulkitsevan ymmärtämisen. David Hoy toteaa, ettei Heidegger nähnyt teoriansa erilaisia vaikutuksia myöhempään ajatteluun kuten hermeneuttiseen ja dekonstruktiviseen filosofiaan, jotka ilmaantuivat viime vuosisadan loppupuolella (Hoy 1995, 170). Heidegger piti käsitystään ymmärtämisestä kuitenkin vallankumouksellisenä irtiottona perinteiseen filosofiaan.

### Kirjallisuus

- Brandom, Robert (2003), ”Dasein – tematisoiva oleva”, teoksessa Leena Kakkori (toim.), *Katseen tarkentaminen. Kirjoituksia Martin Heideggerin Olemisestä ja ajasta*, Sophi, Jyväskylä, 42–68.
- Heidegger, Martin (1975), *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Gesamtausgabe, Band 24), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- (1986), *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen. = *SZ*
- (1994a), *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis* (Gesamtausgabe, Band 65), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- (1994b), *Zolliker Seminare. Protokolle, Zwiegespräche, Briefe*, Medard Boss (toim.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- (1995), *Taideteoksen alkuperä*, Hannu Sivenius (suom.), Taide, Helsinki. = *TA*
- (2000), *Oleminen ja aika*, Reijo Kupiainen (suom.), Vastapaino, Tampere. = *OA*
- (2003), ”Through Phenomenology to Thought”, teoksessa William J. Richardson, *Heidegger Through Phenomenology to Thought*, Fordham University Press, New York, vii–xiv.
- Hoy, David C. (1995), ”Heidegger and the Hermeneutic Turn”, teoksessa Charles Guignon (toim.), *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge University Press, Cambridge, 170–194.
- Kakkori, Leena (2009), *Martin Heideggerin olemisen kysyminen*, Tampere University Press, Tampere.
- Kusch, Martin & Jaakko Hintikka (1988), *Kieli ja maailma*, Kaleva, Oulu.
- Mulhall, Stephen (1996), *Heidegger and Being and Time*, Routledge, London.
- Taminiaux, Jacques (1985), *Dialectic and Difference: Finitude in Modern Thought*, Humanitas Press, Atlantic Highlands.

## ONKO MARYN UUSI YMMÄRRYS HILJAISTA TIETOA?

Joose Järvenkylä

### *Johdanto*

**F**rank Jacksonin vuonna 1982 esittämä kuuluisa ”tietoargumentti” fysikalismia vastaan on usein liitetty ”kuinka-tietoa” (*knowledge-how*) tai hiljaista tietoa (*tacit knowledge*) koskevaan keskusteluun. Toisin kuin että-tietoa (*knowledge-that*), kuinka-tietoa ei voi hypoteesin mukaan välittää kielessä, tai ainakin sen välittäminen kielen avulla on erityisen vaikeaa. Esimerkiksi siitä, että joku on lukenut uimisen tekniikkaa käsittelevän kirjan, ei vielä seuraa se, että henkilö osaisi uida. Tällaisessa tapauksessa voidaan sanoa, että henkilöllä on että-tietoa uimisesta, mutta häneltä puuttuu tarvittava kuinka-tieto. Jacksonin tietoargumentin mukaan havaintokokemusta ei ole mahdollista kuvata tyhjentävästi fysikaalista maailmaa koskevilla väitteillä. Ja koska fysikaalinen että-tieto ei siten periaatteessakaan voi selittää havaintokokemusta aukottomasti, vaikuttaisi tietoargumentti samalla olevan myös jonkinlainen argumentti hiljaisen tiedon puolesta. Tässä kirjoituksessa väitän, että tietoargumentti ei kuitenkaan ole relevantti hiljaista tietoa tai kuinka-tietoa koskevalle keskustelulle.

### *Jacksonin tietoargumentti*

Jacksonin tietoargumentti rakentuu kahden värihavaintoa koskevan ajatuskokeen varaan. Ensimmäisen ajatuskokeen mukaan Fredillä tiedetään olevan erinomainen värierottelukyky. Hän osaa täydellisesti erotella objekteja niiden värin perusteella, ja hän osaa jopa erotella toisistaan sellaisia värejä, joihin muiden erottelukyky ei kykene. Fredille esimerkiksi ei ole olemassa yhtä punaista väriä, vaan kaksi eri punaista, punainen1 ja punainen2. Fredin mukaan punainen1 ja punainen2 eivät ole punaisen eri sävyjä, vaan aidosti eri värejä, jotka voidaan erottaa, aivan kuten sininen voidaan erottaa keltaisesta. Myös Fredin optisen järjestelmän fysiologinen tarkastelu paljas-

taa, että hän voi erotella erilaisia aallonpituuksia siinä, missä normaali ihminen havaitsisi vain saman punaisen värin. Argumentin mukaan on kuitenkin mahdotonta kuvitella, mitä Fred havaitsee, eikä Fred myöskään oikein onnistu kuvailemaan tätä havaintokokemustaan tyydyttävällä tavalla. Näin ollen, jos ajatuskokeen hypoteesin hyväksyy, fysikalismi ei onnistu tyydyttävästi selittämään havaintokokemusta. (Jackson 1982, 128–130.)

Toisen ajatuskokeen mukaan nerokas tieteilijä Mary on pakotettu tarkkailemaan maailmaa mustavalkoisesta huoneesta mustavalkoisen televisioruudun välityksellä. Mary tuntee kaiken neurofysiologian, joka liittyy värien havaitsemiseen. Hän osaa esimerkiksi kertoa tarkalleen, miten eri värien valojen aallonpituudet stimuloivat verkkokalvoa, ja mitä vaikutuksia ne aiheuttavat hermojärjestelmässä. Ylipäätösensä Marylla on kaikki relevantti fysikaalinen informaatio värien havaitsemisesta. Argumentin mukaan, jos Mary päästetään ulos huoneesta tai jos hänelle annetaan väritelevisio ja hän näkee värit ensimmäistä kertaa, hän silti oppii jotain uutta värien havaitsemisesta. Näin värien havaitsemisen kokemus ei ole palautettavissa fysikaalisesti kuvattaviin ilmiöihin, edellyttäen että ajatuskokeeseen sisältyvä hypoteesi hyväksytään. (Jackson 1982, 130.)

Oli Jacksonin argumentin vakuuttavuudesta mitä mieltä tahansa, on varsin selvää, että se on suunnattu fysikalismia vastaan. Monet filosofit ovat kuitenkin katsooneet, että ajatuskoe kuuluu kiinteästi myös hiljaisen tiedon käsittelyn piiriin. Tämä perustuu sille, että fysikalistin vastaus tietoargumentille on yleensä seurannut toista kahdesta mahdollisesta vastausstrategiasta. Ensimmäistä voidaan kutsua ”vanha tosiasia/uusi tieto” -strategiaksi ja jälkimmäistä ”propositionaalisen tiedon kasvun kieltämisen” -strategiaksi.

”Vanha tosiasia/uusi tieto” -vastausstrategian mukaan Mary saa uutta propositionaalista tietoa päästessään ulos huoneesta, mutta hän ei silti opi sellaisia uusia faktoja, joita hän ei olisi tuntenut jollain vaihtoehtoisella tavalla ennen poistumistaan huoneesta. Toisen, propositionaalisen tiedon kasvun kieltävän kannan mukaan Mary ei saa mitään uutta jäsennettävissä olevaa tietoa, kun hänet päästetään huoneesta ulos. Juuri tämä jälkimmäinen kanta liittyy tietysti hiljaiseen tietoon tai kuinka-tietoon, sillä sen mukaan Maryn propositionaalinen tietomäärä ei kasva, mutta hän saa kuitenkin jonkinlaista hiljaista tietoa, jota hänellä ei aiemmin ollut.

Muun muassa David Lewis (1988) ja Laurence Nemirow (1990) kannattavat ”ei propositionaalista tietoa” -näkemystä, ja he katsovat Maryn saavan fysikalismille ongelmattomaa kuinka-tietoa. Jason Stanley ja Timothy Williamson ovat puolestaan voimakkaasti kritisoineet kantaa sen perusteella, että heidän mukaansa se perustuu kuinka-tietoa koskevalle väärinymmärrykselle.

### *Ei propositionaalista tietoa*

Lewis ja Nemirov hylkäävät Jacksonin tulkinnan Maryn tilanteesta ja esittävät, että Mary saa uusia kykyjä astuessaan ulos mustavalkoisesta huoneesta. Tämä on ”ei propositionaalista tietoa” tukeva kanta. Tavoitteena on uuden kokemuksen selittäminen kykyjen lisääntymisen kautta. Tarkoituksena on kiistää Jacksonin argumentti fysikalismia vastaan esittämällä, että Maryn uusi ymmärrys on kuinka-tietoa, joka ei ole ristiriidassa fysikalismin kanssa.

Nemirowin mukaan Marylta puuttuu kuinka-tieto siitä, kuinka soveltaa väriksitteiden käyttöä koskevia sääntöjä. Maryn ongelmana ei ole, että hän ei tuntisi joitain värihavaintoa koskevia propositioita ennen vapautumistaan, vaan häneltä puuttuu värihavaintoon liittyvät käytännön kyvyt. Mary ei esimerkiksi tiedä ensi kerran vihreää nähdessään, että kysessä on juuri vihreä väri. Häneltä puuttuu siis kyky yhdistää vihreään objektiin sen väriä kuvaava käsite ja yleisemmin Marylta puuttuu kyky kuvitella värihavainnon kokemus. (Nemirov 1995, 36–37.) Kun Mary pääsee ulos mustavalkoisesta huoneesta tai kun hän saa väritelevision, hän oppii, minkälainen värien havaitsemisen kokemus on. Tällainen kokemus ei kuitenkaan lisää hänen että-tietonsa määrää, eikä Mary voi kuvata värien havaitsemisen kokemusta millään sellaisella tavalla, mikä ei olisi ollut hänen käytettävissään jo aiemmin.

Lewis esittää vastaavan huomion hieman toisin. Hänen mukaansa ainoa vaihtoehto sille, että Maryn uusi informaatio olisi kykyihin palautuvaa informaatiota – eli Lewisin mukaan fysikalismin kanssa yhteensopivaa kuinka-tietoa – on hyväksyä, että Mary saa jonkinlaista fenomenaalista informaatiota siitä, miltä jonkin kuvaaminen tuntuu. Lewis (1988, 270–271) kutsuu tätä ”fenomenaalisen informaation hypoteesiksi”. Fenomenaalista informaatiota voidaan pitää propositionaalisen sen vuoksi, että Mary onnistuu näin tarvittaessa sulkemaan pois kaikki vaihtoehdot selitykset sille, miltä jokin tuntuu. Hän esimerkiksi tietää, että auringonkukan terälehten väri ei ole sama kuin hänen juuri havaitsemansa kantarellin väri.

Tällaisen fenomenaalisen informaation olettamisen vaihtoehto on kuitenkin olettaa, että Mary saa uusia kykyjä, ja Lewisin mukaan sen tietäminen, miltä jokin tuntuu, on hallita eräitä kykyjä. Marylla on esimerkiksi kyky muistaa, kuvitella tai tunnistaa eri värejä. Koska tällaisten kykyjen olettaminen selittää kaiken sen, minkä myös fenomenaalisen informaation olettaminen, on tämä Lewisin mukaan peruste suosia näkemystä, että Maryn että-tieto ei lisäännä, ja näin fysikalismia ei ole välttämätöntä hylätä. Kuinka-tietäminen on siis kyky.

On kenties syytä huomauttaa, että tällainen näkemys ei automaattisesti vesitä Jacksonin tietoargumenttia, vaan ainoastaan esittää erään fysikalistisen vastauksen. Esimerkiksi Lewisin pääperuste kannattaa kykyhypoteesia on juuri se, että näin fysikalismi voidaan pelastaa. Toki tämä ratkaisu on Occamin partaveitsen periaatteen mukainen, sillä se ei edellytä joidenkin ylimääräisten entiteettien tai todellisuus-

tasojen postulointia, ja sitä sen vuoksi tulisi suosia fenomenalisen informaation hypoteesin sijasta. Kuitenkin myös kykyhypoteesi voidaan perustellusti kyseenalaistaa.

### Kuinka-tieto että-tiedon alalajina

Vastareaktionä propositionaalisen tiedon kasvun kieltävälle kannalle on esitetty, että kuinka-tietoa ei voi erottaa että-tiedosta. Erityisesti Jason Stanley ja Timothy Williamson (2001) kannattavat tällaista näkemystä. Heidän mukaansa filosofit ovat sokeasti uskoneet Gilbert Rylea että-tiedon ja kuinka-tiedon erottelemisessa, ja tuota eroa pidetään nykyisin lähes annettuna. Kuitenkin jo Rylen erottelu perustuu heidän mukaansa väärille oletuksille, eikä tiukkaa eroa että-tiedon ja kuinka-tiedon välillä voi tehdä. (Stanley & Williamson 2001, 411–412.)

Rylen erottelu että-tiedon ja kuinka-tiedon välillä on seuraava: 1) jos joku tekee  $F$ :ää, hänellä on tietoa kuinka  $F$ . 2) Jos jollain on tietoa, että  $p$ , hän miettii propositionia että  $p$ . Jos kuinka-tieto on että-tietoa, niin tästä vaikuttaisi seuraavan regressio. (Stanley & Williamson 2001, 413–414.) Jos osaan ajaa pyörällä, on minulla oltava tietoa, kuinka pyörällä ajetaan. Jos tämä on että-tietoa, niin siihen kuuluu olennaisesti, että voin miettiä, kuinka pyörällä ajetaan. Koska miettiminen on puolestaan jonkin asian tekemistä ja minulla näin on kuinka-tietoa myös siitä, niin tiedän kuinka mietitään, kuinka pyörällä ajetaan. Ja edelleen tiedän, kuinka mietitään sen miettimistä, kuinka pyörällä ajetaan, ja niin edelleen. Tämän regressio välttämiseksi Ryle ehdottaa kuinka-tiedon ja että-tiedon erottelemista toisistaan.

Stanley ja Williamson esittävät, että Rylen kaksi premissiä ovat vääriä. Ensinnäkin, ei pidä paikkaansa, että jonkun tehdessä  $F$ :ää, hänellä olisi tietoa  $F$ :stä. Jos joku sulattaa ravintoa, tästä ei seuraa, että hän tietää kuinka ravintoa sulatetaan. Tai jos joku voittaa lotossa, tästä ei seuraa, että hän tietää, kuinka lotossa voitetaan. Näin ollen pitää lisätä ainakin ehto, jonka mukaan vain jonkun tehdessä tarkoituksellisesti  $F$ :ää, hänellä on myös tietoa kuinka  $F$ . Koska lotossa voittaminen tai ravinnon sulattaminen ei ole tahdosta riippuvaista, niitä ei ole mahdollista pitää esimerkkitaupauksina kuinka-tiedosta. Myöskään että-tiedon määritelmä ei Rylella ole kovin riittävä. Esimerkiksi tietoni, että oven voi avata painamalla kahvaa ja työntämällä ovea, manifestoituu tehdessäni tämän teon, eikä minun silloin tarvitse aktiivisesti miettiä tekoani. Itse asiassa että-tiedon kohdalla ehto, jonka mukaan  $p$ :n tietämiselle välttämätöntä on proposition  $p$  miettiminen, pitää tarkoittaa jonkinlaista eitaroituksellista tietoa, joka voi tarvittaessa manifestoitua juuri vaikkapa oven avaamisen aktina. Mutta koska toinen premissi edellyttää, että kyse on tarkoituksellisesta tiedosta ja toinen nimenomaan kieltää tämän, ne eivät ole yhteneväiset, minä vuoksi Ryle ei onnistu perustelemaan, ettei kuinka-tieto voi olla että-tiedon

alalaji. (Stanley & Williamson 2001, 414–416.) Tämän toteaminen ei kuitenkaan vielä riitä sen osoittamiseksi, että kuinka-tietoa ei voi erottaa että-tiedosta, eikä se edes tarjoa argumenttia sitä vastaan, ettei kuinka-tieto voisi olla samastettavissa esimerkiksi kykyihin, kuten Lewis esittää.

Tätä vastaan voidaan kuitenkin esittää kritiikkiä toisesta lähtökohdasta. Jos nimittäin kuinka-tiedon samastaa erilaisiin kykyihin, on hyväksyttävä, että esimerkiksi pianisti, joka menettää kätensä myötä kykynsä soittaa pianoa, menettää samalla myös tietämyksensä siitä, kuinka pianoa soitetaan. (Stanley & Williamson 2001, 416–417.) Näin näyttäisi siltä, että esimerkiksi Lewisin ja Nemirowin kannattamat versiot ei-propositionaalisesta tiedosta eivät onnistu tyydyttävästi selittämään Maryn uutta tietoa – Mary ei vapautuessaan saa ainakaan mitään uutta ei-propositionaalista kykyä.

Stanleyn ja Williamsonin puolustusstrategia omalle väitteelleen, jonka mukaan kuinka-tieto on että-tiedon alalaji, perustuu huomiolle, että lauseen ”Hannah tietää, kuinka polkupyörää ajetaan” voi rinnastaa syntaktisesti kaikkiin epäsuoria kysymyksiä sisältäviin lauseeseen, esimerkiksi lauseeseen ”Hannah näkee, kuinka Bill ajaa polkupyörää”. Lauserakenne ”tietää kuinka” ei näin ole syntaktisessa mielessä lauseen relevantti konstituentti. Stanleyn ja Williamsonin mukaan kuinka-tietoa tulee analysoida aivan kuten epäsuoria kysymyksiä sisältävien virkkeiden semantiikkaa yleisestikin, ja he viittaavat Lauri Karttusen semantiikkaan, jonka mukaan epäsuorat kysymykset viittaavat (*denote*) kysymyksen tosien vastauksien joukkoon. Esimerkiksi lause ”Hannah tietää, kuinka Bill ajaa polkupyörää” on tosi, jos Hannah tietää että ”Bill ajaa polkupyörää  $x$ :sti”. Tämä on selvästi Hannahin että-tietoa. (Stanley & Williamson 2001, 420.)

Lausetta ”Hannah tietää, kuinka Bill ajaa polkupyörää”, voidaan siis pitää Hannahin propositionaalisena tietona, sillä Hannah pystyy kertomaan, milloin lause ”Bill ajaa polkupyörää  $x$ :sti” on tosi (Stanley & Williamson 2001, 419–423). Jos lisäksi oletetaan, että Hannah ja Bill ajavat polkupyörää samalla tavalla, minkä Hannah myös tietää, niin tästä seuraa, että Hannahin tieto siitä, kuinka polkupyörällä ajetaan, on propositionaalista. Edelleen Hannah tietää näin ollen myös sen, kuinka hän ajaa polkupyörää, vaikkei hän tietäisi, kuinka Bill ajaa polkupyörää. Lause ”Hannah ajaa polkupyörää  $x$ :sti” on myös propositionaalinen siinä mielessä, että Hannahin on helppo antaa lauseen totuusehdot, ja se vastaa Hannahin tietoa siitä, kuinka polkupyörällä ajetaan. Yleisesti ottaen, tämä edelleen korostaa Lewisin ja Nemirowin kantojen virheellisyyttä: jos tuntee proposition että ” $t$  on  $x$ :n tapa havaita punaista”, tuntee Stanleyn ja Williamsonin mukaan myös kuinka punaista havaitaan, mikä näin näyttäytyy että-tietona.

Fysikalistin ei kuitenkaan ole välttämätöntä vedota kykyihin kuinka-tietona, vaikka hän katsoisikin Maryn uuden ymmärryksen olevan tekemisissä kykyjen kanssa. Ei kenties ole välttämätöntä ajatella tietoa siitä, miltä tuntuu kuvitella havainto



punaisesta. Sen sijaan voidaan olettaa vain yleinen kyky havaita punaista. Koska punaisuuden kuvittelemisen kyky vaikuttaisi kuitenkin selvästi olevan tarkoituksellinen kyky, sillä saatan halutessani päättää, että nyt kuvittelen havaintoa punaisesta, se vaikuttaisi melkein automaattisesti olevan kuinka-tietoa, kuten edellä on esitetty. Jos voin tarkoituksellisesti kuvitella punaista, minulla vaikuttaisi myös olevan tietoa siitä, kuinka punaista kuvitellaan. (Stanley & Williamson 2001, 442–443.) Näyttäisi siltä, ettei ole kovin helppoa vedota kykyyn, josta ei lisäksi seuraisi minkäänlaista kuinka-tietoa, ja näin myös propositionaalista tietoa.

Sitä paitsi riippumatta kuvittelukyvyyn tarkoituksenmukaisuudesta, on varsin mahdollista että värien kuvittelukyvyyn mukana seuraa tietoa, kuinka kuvitella punaista, mikä siis olisi Stanleyn ja Williamsonin mukaan propositionaalista tietoa. Joka tapauksessa paras vastaus kysymykseen, miksi Maryllä ei mustavalkoisessa huoneessa ole kykyä kuvitella punaista, on että hän ei tiedä kuinka. (Stanley ja Williamson 2001, 442–443.)

### *Kuinka-tiedon paluu*

Yhteistä kahdelle edellä esitetylle kannalle on, että niissä oletetaan jokin kuinka-tieto, jonka sitten oletetaan olevan luonteeltaan tietynlaista, minkä puolesta nyt ikinä argumentoidaankin. Stanleyn ja Williamsonin mukaan kuinka-tieto on että-tiedon alalaji, ja Lewisin ja Nemirowin mukaan kuinka-tieto on jonkinlainen kyky. Juuri Maryn tapauksessa Stanley ja Williamson osoittavat kuitenkin, että kykyhypoteesi kohtaa melko ylitsepääsemättömiä ongelmia.

Kuinka-tieto ei näyttäisi olevan kovin tyydyttävästi määritelty kummassakaan tapauksessa, vaan lisäselvennykselle näyttäisi vielä löytyvän tilaa. Ensimmäinen ongelma seuraa siitä, että kuinka-tieto Maryn tapauksessa ja esimerkiksi kuinka-tieto polkupyörällä ajamisesta rinnastetaan kohtalaisen yksioikoisesti jokaisessa esitetyssä kannassa, vaikka kyse on kuitenkin eri asioista. Ensimmäinen on nimittäin kokemuksellista, ja jälkimmäinen praktista tietoa. Ero tulee esiin suomenkielessä huomattavasti englantia paremmin, jossa kummassakin tapauksessa kyse on ”how”-sanana käytöstä siis ”how to ride a bike” ja ”how it feels to imagine red”. Suomeksi nämä esimerkit voidaan esittää muodossa ”kuinka ajaa pyörää” ja ”miltä punaisen kuvittelemisen tuntuu”.

Olisi mahdollista esittää, että näiden välillä ei kaikesta huolimatta ole keskeistä eroa. Samalla tavalla kuin tietää, kuinka polkupyörällä ajetaan, voidaan tietää, kuinka punaista kuvitellaan. Mutta ainakin yksi selvä ero tapausten välillä voidaan löytää. Ostensiivinen tieto on luonteeltaan subjektiivista, mikä ei pidä paikkaansa praktisesta tiedosta. Praktinen tieto voi olla vain jonkin tietyn ryhmän ja paikan ominaisuus, mikä ei palaudu kenenkään ryhmän yksittäisen jäsenen tietämykseen tai kykyyn.

Esimerkiksi maajoukkuekkelkkailijoiden erinomainen kyky laskea mäki alas nopeasti ei välttämättä tarkoita, että kukaan joukkueen jäsenistä olisi erinomainen yksinkek-kailija, tai edes osaisi yksinkek-kailun perusteita. Havaintotuntemukset ovat puolestaan aina yksilöllisiä ja muilta suljettuja.

On selvää, että esimerkiksi yhteiskuntatieteissä, jossa puhutaan niin sanotusta ”hiljaisesta tiedosta”, kyse on säännönmukaisesti praktisesta tiedosta. Esimerkiksi kognitiivisen psykologian piirissä Arthur Reber on vakuuttavasti jo 1989 osoittanut, että hiljainen tieto on implisiittisen oppimisprosessin tuloksena saatavaa tietoa. Toisin sanoen hiljaisen tiedon oppimisprosessi on tiedostamatonta mutta tuottaa abstraktia tietoa (Reber 1989, 219). Tämä ei yleisesti ottaen pidä paikkaansa koke-muksellisesta tiedosta, esimerkiksi juuri Maryn tapauksessa. Ensinnäkään Maryn oppimisprosessi ei välttämättä ole tiedostamaton siinä merkityksessä, että hän ei osaisi sanoa, milloin hän on saanut värihavaitsemisen kyvyn. Toisekseen tämä Ma-ryn kyky ei välttämättä tuota abstraktia, vaan määritelmällisesti konkreettista tietoa.

Eräs klassinen esimerkki hiljaisen tiedon käsitteestä yhteiskuntatieteiden piirissä on Vladimir Braginskyn tutkimusryhmän safirin kvaliteetin määrittäminen kokeella, jota ei onnistuttu toistamaan kahteenkymmeneen vuoteen, paitsi lopulta Glasgow’ssa, mikä edellytti Glasgow’n ryhmän vierailua Braginskyn tutkimuslabora-toriassa Moskovassa (ks. Collins 2001, 74–76). Tällainen hiljaisen tiedon ongelma näyttäytyy varsin toisenlaisena kuin filosofien tarkastelu kuinka-tietoa koskevista kysymyksistä. Vaikka esimerkiksi pitäisi paikkansa, että Braginskyn tutkimusryhmän tieto olisi totuusehtojen mielessä propositionaalista, sen propositionaalisuus ei manifestoidu siinä mielessä, että tietoa olisi onnistuttu välittämään kirjallisten ohjei-den välityksellä. Hiljaista tietoa ei ole mahdollista esittää kirjallisten ohjeiden muodossa, tai ainakin tämä on erittäin hankalaa. Tällaisesta tiedosta on myös lukuisa määrä esimerkkejä kirjallisuudessa. Näyttäisi siis, että filosofit puhuvat kuinka-tiedosta eri merkityksessä kuin käsitettä (yhteiskunta)tieteen piirissä yleisesti käytetään.

Jos halutaan vastata kysymykseen, onko Jacksonin tietoargumentti relevantti hiljaista tietoa koskevaan keskusteluun, niin vaikuttaisi selvältä, että näin ei ole, ellei käsitettä käytetä ristiriitaisesti sen kanssa, kuin sitä tieteessä yleisesti käytetään. Lisäksi voidaan muotoilla Stanleyn ja Williamsonin kaltainen vastaus kysymykseen ”onko Maryn uusi ymmärrys hiljaista tietoa?”. Kaikissa relevanteissa tapauksissa vastaus kysymykseen on, että Maryn uusi ymmärrys ei ole hiljaista tietoa.

### Kirjallisuus

- Collins, H. M. (2001), "Tacit Knowledge, Trust and the Q of Sapphire", *Social Studies of Science* 31, 71–85.
- Jackson, Frank (1982), "Epiphenomenal Qualia", *Philosophical Quarterly* 32, 127–136.
- Lewis, David (1988), "What Experience Teaches?", teoksessa William G. Lycan (toim.) (1990), *Mind and Cognition: A Reader*, Basil Blackwell, Cambridge, MA, 499–519.
- Nemirow, Laurence E. (1990), "Physicalism and the Cognitive Role of Acquaintance", teoksessa William G. Lycan (toim.), *Mind and Cognition: A Reader*, Basil Blackwell, Cambridge, MA, 490–499.
- (1995), "Understanding Rules", *The Journal of Philosophy* 92, 28–43.
- Reber, Arthur S. (1989), "Implicit Learning and Tacit Knowledge", *Journal of Experimental Psychology: General* 118, 219–235.
- Stanley, Jason & Timothy Williamson (2001), "Knowing How", *The Journal of Philosophy* 98, 411–444.

## MILTÄ ANANAS MAISTUU? KOKEMUKSEN KUVAAMISESTA

Olli Lagerspetz

### Johdanto

**T**eoksessaan *A Treatise on Human Nature* David Hume tunnetusti väitti, että henkilö, joka ei ole maistanut ananasta, ei pysty muodostamaan käsitystä sen mausta pelkän kuvauksen perusteella.

Voidakseni antaa lapselle kirkkaanpunaisen tai oranssin, tai makean tai kitkerän, idean, annan hänen tarkastella noita esineitä, toisin sanoen synnytän hänessä nämä vaikutelmat; enkä suinkaan toimi niin älyttömästi, että yrittäisin synnyttää hänessä vaikutelmat vaikuttamalla [ensin] hänen ideoihinsa. Esiintyessään ideamme eivät synnytä vastaavia vaikutelmia, emmekä havaitse mitään väriä, emmekä koe tuntemuksia pelkästään ajattelemalla niitä. [...] Emme pysty muodostamaan oikeaa ideaa siitä, miltä ananas maistuu, jos emme ole todellisuudessa maistaneet sitä. (*T*, 52–53.)

Hume sai tämän esimerkkinsä alkujaan John Locken teoksesta *An Essay Concerning Human Understanding* (E III.IV.11; IV.XI.4). Filosofian perinteessä ajatus kokemuksen sanoin kuvaamattomuudesta on erityisesti liittynyt empirismiin ja empirismin pohjalle syntyneisiin teorioihin. Taustalla on empirismin keskeinen teesi, jonka mukaan ”ymmärryksessä” ei voi olla mitään, mikä ei jossain muodossa ole esiintynyt aistihavainnoissa (*EHU* II:15).<sup>1</sup> Ananaksen maun idea tavoitetaan ainoastaan maistamalla.

Voi tuntua turhalta kaivaa esiin lähes kolmensadan vuoden takaista kysymyksenasettelua. Toisaalta vastaavia ajatuksia esitetään mielenfilosofiassa edelleen.

---

<sup>1</sup> Vrt. Russell 2005 (1923), 72.

Syynä on tietenkin sen edelleen vahva empiristinen tausta. Tämän kirjoitukseni yhteenvetona voi sanoa, että Hume ja hänestä lähtevä traditio eivät ole kylliksi problematisoineet kuvailemista puhujan ja kuulijan vuorovaikutuksena. Siksi kokemuksen kuvaaminen vaikuttaa mystisemmältä kuin se todellisuudessa on.

### *Mitä odotamme riittävältä kuvaukselta?*

Humen väitteeseen voisi vastata, että ihminen toki maistamattakin tietää ne asiat, joita hänelle on *kerrottu* ananaksesta. Ananaksen makua voi hyvin kuvailla esimerkiksi vertaamalla sitä toisten hedelmien makuun. Jos kuulijalle annetaan tehtäväksi luokitella elintarvikkeita suolaisiin ja makeisiin, hän luultavasti luokittelee ananaksen oikein pelkän kuvauksen perusteella. Tässä mielessä Hume on väärässä.

Filosofi, joka haluaa puolustaa Humea, saattaisi kuitenkin esittää hänen tuekseen ainakin kaksi argumenttia. (1) Ensinnäkin äsken edellytin, että kuvitteleman henkilö joka tapauksessa pystyy vertaamaan ananaksen makua samankaltaisiin kokemuksiin, joita hänellä *on* ollut. Hän on jo maistanut muita hedelmiä. Jonkinlainen aistihavainto edellytetään sanallisen kuvauksen taustalle. (2) Toiseksi Humen puoltaja voi sanoa, että henkilö, joka tuntee ananaksen maun pelkän kuvauksen perusteella, pystyy tosin ymmärtämään asian pinnallisesti, mutta ei kuitenkaan muodostamaan siitä *tyhjentävää* käsitystä.

Ensimmäinen huomio on toki oikea. Taustalla on yleinen totuus, joka ei koske vain kokemuksen kuvaamista, vaan kommunikaatiota yleisestikin. Osapuolina ovat puhuja ja kuulija. Kuvauksen ymmärtämiseen tarvitaan lähtökohta, joka on kuulijalle ennestään tuttu.

Toisaalta onnistumisen edellytyksenä ei välttämättä ole, että kuulijalla on jokin tietty, tarkkaan määrätty lähtökohta. Epäselvyydet ilmenevät ja myös toivottavasti häviävät selittämällä ja kyselemällä. Kuulijan kyky ymmärtää kuvaus ilmenee esimerkiksi hänen esittämistään vastakysymyksistä, jotka samalla vievät kuvausta eteenpäin. Ananaksen mausta saattaa olla helpompi keskustella kun toisena osapuolena on henkilö, joka on kiinnostunut hedelmistä ja ruoasta, vaikka ananas olisi hänelle tuntematonkin, kuin jos vastapuolena on välinpitämätön henkilö, joka välillä syö ananasta purkista tai voileipäpöydän juustotarjottimelta. Ihmisellä, joka on koko elämänsä ajan syönyt *pelkästään* ananasta, saattaisi myös olla vaikeuksia ymmärtää eräitä ananaksen maun kuvauksia.

Kuvaukselle asetettavat vaatimukset riippuvat siis kuulijan taustasta ja tietenkin siitä, mihin kuvausta tarvitaan. Siksi ei ole olemassa kuvausta, joka olisi aina ongelmaton riippumatta yleisöstä tai yhteydestä. Mutta tämä ei sinänsä ole ongelma. Kuvaileminen on jo määritelmän mukaan toimintaa, jossa esittäjä pyrkii kohtaamaan yleisönsä.

Entäpä väite, että ananaksen sanallinen kuvaus ei voi olla *tyhjentävä*? Tämäkään väite ei ole niin yksiselitteinen kuin saattaisi luulla. On tärkeää muistaa, että tyhjentävän ja epätäydellisen kuvauksen vastakohta ei ole erottelu, jota sovelletaan kaikkiin mahdollisiin tilanteisiin. Se ei myöskään aina tarkoita samaa. Esimerkiksi kokouksen pöytäkirjan katsotaan usein antavan tyhjentävän kuvauksen kokouksen kulusta, kun siitä ilmenevät osallistujat, esityslista, päätökset, äänestykset ja vastaavat juridisesti olennaiset seikat. Henkilö, jota kiinnostaa pikemminkin kokouksessa vallinnut tunnelma, pitää silti edelleen pöytäkirjaa epätäydellisenä kuvauksena. Toisaalta pelkkä virnistys tai nyökkäys saattaa antaa tyhjentävän vastauksen häntä as-karruttavaan kysymyksen.

Mikään kuvaus ei periaatteessakaan voi olla tyhjentävä sikäli, että se vastaisi kaikkiin kysymyksiin, joita voisi *kuvitella* esitettävän. Tyhjentävän ja vastaavasti myös epätäydellisen kuvauksen käsitteet edellyttävät siis, että tietty, rajoitettu määrä kysymyksiä vaatii vastausta. Tämäkin liittyy siihen, että kommunikaatioon kuuluu kaksi osapuolta. Sen adekvaattisuus on sidoksissa osapuolten tarpeisiin, tietoihin ja ennako-odotuksiin. Siksi suurin osa inhimillistä kommunikaatiota ei luultavasti ole varsinaisesti tyhjentävää sen enempää kuin epätäydellistäkään. Useimmat asiat, joita sanomme toisillemme, eivät nimittäin ole vastauksia ennalta tarkoin rajattuihin kysymyksiin. Sääntelemätön kanssakäyminen on elävää ja sisältää *vapauden* jatkaa puhetta aloitetusta aiheesta, siirtyä toisiin aiheisiin, tai päättää keskustelu.

Humen olettama vaikeus ei liity ainoastaan ananaksen kuvaamiseen toiselle henkilölle. Humen tarkoittamassa mielessä en näytä edes kykenevän kuvaamaan makua tyhjentävästi itselleni. On ikään kuin haluaisin katsoa sieluuni, tarttua siellä johonkin ja vetää sen esille. En varsinaisesti kommunikoi, vaan pikemminkin yritän muotoilla mielessäni jotakin jo tuntemaani asiaa. Jos kaikki yritykseni tuntuvat riittämättömiltä, herää kysymys, mihin oikeastaan olen pyrkinyt.

Ajatus, että makukokemuksen tyhjentävä kuvaaminen on jo periaatteessakin mahdotonta, näyttää perustuvan epäselvyyteen siitä, mitä onnistuneelta kuvaukselta odotetaan. Hieman samaan tapaan saattaa abstraktisti ajatellen tuntua mahdottomalta määrittellä, miten suurta aluetta tarkoitetaan vaikkapa sanalla ”tässä” lauseessa ”seiso tässä!”. Käytännön tilanteessa vastaus saattaa silti olla aivan ilmeinen.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Vrt. FT I: § 88.

### Maistaminenko tuttuustietona?

Hume tosin mainitseekin tuloksen, jota kuvaukselta pitäisi odottaa. Kuvauksen pitäisi *synnyttää kuulijassa maun kokemus* – eli edellä jo lainatun lauseen mukaan ”synnyttää hänessä vaikutelmat vaikuttamalla hänen ideoihinsa”. Hume tietysti tajuaa jo ennalta, että vaatimus on mahdoton.

Humen esittämä ajatus on itse asiassa peräisin antiikista. Hän on saanut sen Lockelta (*E* III.IV.11), joka puolestaan on kenties saanut inspiraation arvostamiltaan skeptikoilta. Pseudoaristoteelinen teos *Melissoksesta, Ksenofaneesta ja Gorgiaasta* esittelee sofisti Gorgiaan vastaavan ajatuksen näin:

Sillä kuinka, hän kysyy, kukaan voisi välittää suusanallisesti sen, mitä on nähnyt? Ja kuinka sitä, mitä on nähnyt, voisi esittää kuulijalle, joka ei ole nähnyt sitä? Kuten näkö ei reagoi ääneen, ei myöskään kuulo reagoi väreihin, vaan ainoastaan ääniin; ja ihminen, joka puhuu, sanoo jotakin, mutta ei sano värejä eikä esineitä. Jos siis ihmisen mielessä ei ole tiettyä asiaa, kuinka asia voidaan saada sinne toiselta ihmiseltä sanan tai muun merkin välityksellä, paitsi näkemällä se, jos se on väri, tai kuulemalla se, jos se on ääni? Sillä se joka puhuu, ei sano ääntä eikä väriä, vaan sanan. Ei siis ole mahdollista ymmärtää väriä, vaan ainoastaan nähdä se, eikä ääntä, vaan ainoastaan kuulla se. (Ross (toim.) 1913, 980a–b.)

Ajatus, että kuvauksen täytyisi synnyttää kuulijassa tietty aistimus, vaikuttaa yllättävältä. Yleensäkin sitä seikkaa, etteivät äänet (suoraan) vaikuta näkö- tai makuhermoston toimintaan, ei pidetä aistijärjestelmämme vaivaavana puutteena. Toisaalta maistiaisten tarjoaminen on myös mahdollinen kommunikaation muoto.

Empiristiseen ajatteluun kuuluu maistiaisten ja sanallisen kuvauksen periaatteellinen ero. Myöhemmässäkin mielenfilosofiassa tämä teesi on usein keskeisessä asemassa. Bertrand Russell sivuaa tätä kysymystä teoksessaan *Filosofian ongelmat*. Russellin termein puhutaan *tuttuuteen perustuvasta tiedosta* (*knowledge by acquaintance*) tai tuttuustiedosta vastakohtana *kuvaukseen perustuvalla tiedolla* (*knowledge by description*) (Russell 2005 [1923], 60). Esimerkiksi kognitiotutkija Zoltán Jakab katsoo, että kielellinen kuvaus ei johda tuttuustietoon, ja että tietyt, perustavat aistikokemukset ovat tässä suhteessa ”sanoinkuvaamattomia” (*ineffable*). ”Sensorisen kokemuksen sanoinkuvaamattomuudella” hän tarkoittaa, ”ettei ole olemassa tietyn kokemuksen kielellistä kuvausta, jonka ymmärtäminen johtaisi siihen, että henkilö, jolla ei ole ollut kuvattua kokemusta, tuntisi tai kävisi läpi sitä vastaavan kokemuksen” (Jakab 2000, 331–333).

Tuttuustiedon ja kuvaukseen perustuvan tiedon käsitteet eivät sellaisenaan esiinny arkikielessä, mutta niiden lähtökohtana ovat normaaliin kielenkäyttöön kuuluvat seikat. Erotamme toisistaan tuntemisen ja tietämisen. Henkilö, joka on

kerännyt tietoa Tarja Halosesta, ei välttämättä tunne tätä, kun taas henkilö, joka on tavannut Halosen, tuntee hänet ainakin jossain määrin. Myöskään henkilö, joka on tavannut kaikin tavoin Halosta muistuttavan henkilön, ei tunne Halosta. Samoin henkilön, joka on maistanut ananasta, sanotaan tietävän, miltä ananas maistuu, toisessa mielessä kuin henkilön, joka on vain kuullut puhuttavan tästä hedelmästä tai maistanut ananasesanssia. Ananas on hänelle tuttu, kuten Tarja Halonen on tuttu henkilölle, joka on tavannut hänet. Suomen kielessä – kuten useimmissa länsieurooppalaisissa kielissä englantia lukuunottamatta – tunteminen ja tietäminen ilmaistaan selkeästi eri sanoilla. Seuraa kysymys, missä mielessä tuttuustieto on *tietoa*.

Voimme sanoa näin: ”Maistamisen’ elämänmuotoon” kuuluu se piirre, että henkilöiden, jotka ovat maistaneet ananasta, sanotaan tietävän, miltä ananas maistuu. Hedelmä on heille tuttu. He voivat puhua siitä tavoilla, joita muut eivät voi käyttää. Ainoastaan henkilö, jolle ananas on tuttu, voi asiantuntevasti viitata ananakseen näytteenä – esimerkiksi asiantuntevasti väittää, että jokin *toinen* hedelmä muistuttaa maultaan ananasta.

Makuaistimus sinänsä ei voi olla ratkaiseva tekijä. Toisen henkilön voi nimittäin ajatella tuntevan saman aistimuksen jostakin muusta syystä. Jokin toinen hedelmä tai ananasesanssi ehkä maistuu ananakselta, tai aivovaurio saattaa aiheuttaa hänessä odottamattomia makuaistimuksia. Henkilö voi myös oppia yhdistämään nämä aistimukset sanaan ”ananas”. Syntyy kysymys, mikä ananasta nauttineelle henkilölle kuuluva asia puuttuu aivovauriosta kärsivältä henkilöltä.

Ananasta nauttineella henkilöllä on ananakseen suhde, joka muistuttaa ihmisen suhdetta henkilöön, jonka hän tuntee. Tuttuus ei siis tässä tapauksessa ole tietoa episteemisessä mielessä, eikä myöskään tietty elämys, vaan suhde.

Tutustuus koskee kuitenkin Russellilla nimenomaan aistimuksia (aistinsisältöjä), ei esineitä, jotka aiheuttavat aistimukset. Asia, joka on minulle tuttu, olisi siis ananaksen syömiseen liittyvä aistinsisältö, ei itse hedelmä. Aistinsisällön avulla minun ajatellaan tavoittavan tietyn, kokemukseen kuuluvan ominaisuuden välittömästi, erehtymättömästi ja täydellisesti. Russell ottaa esimerkikseen kirjoituspuytänsä värin ja kirjoittaa:

Siitä erityisestä värvivahteesta, jonka näen, voidaan sanoa useita seikkoja – voin sanoa, että se on ruskea, että se on melko tumma jne. Mutta sellaiset toteamukset, vaikka niiden avulla tiedänkin totuuksia väri*stä*, eivät saa minua tuntemaan väriä sinänsä paremmin kuin ennen: sikäli kuin kysymyksessä on tieto itse väristä, vastakohtana tiedolle sitä koskevista totuuksista, tunnen värin lopullisesti ja täydellisesti nähdessäni sen, eikä mikään muu tieto siitä itses-tään ole edes teoreettisesti mahdollista. (Russell 2005 [1923], 60–61)



Aistinsisällön ajatellaan siis olevan tiedon muoto, joka ei jätä ainoatakaan sitä itseään koskevaa kysymystä vaille vastausta. Sen pelkkä läsnäolo riittää.

Mutta nyt voi kysyä, *mihin* tarkoitukseen aistinsisältö sinällään on riittävä. Minimissään Russellin ajatuksen voi tulkita siten, että hän tunnistaa täsmälleen sen värivivahteen, jonka näkee juuri nyt, täsmälleen niin kauan kun hän katsoo sitä. Tässä tapauksessa on ylimalkaan enää vaikeaa puhua värin tunnistamisesta, koska sillä normaalisti tarkoitettaisiin kykyä identifoida sama asia uudestaan ja vertailla sitä johonkin muuhun. Russell sanoo tuntevansa värin ”nähdessään sen”. Asian voi myös ymmärtää niin, että Russell uskoo pystyvänsä identifioimaan saman värisävyn nähdessään sen muualla. Hän vertailisi ”lopullisesti ja täydellisesti” tuntemansa väriaistimuksen muistikuvaa toisiin näkemiinsä ruskean sävyihin. Muistikuva toimisi siis värikartan näytteen tavoin.

Mutta värinäytteet ovat hyödyllisiä ainoastaan käytössä. Värikarttaa on esimerkiksi tarkoitus katsoa normaalivalaistuksessa (lähinnä epäsuorassa päivänvalossa kesällä). Russellin on yhä huomioitava muun muassa valaistussuhteet, toisin sanoen näytteen käyttö suhteessa esineisiin, joihin hän vertaa sitä. Sanoessaan tuntevansa ruskean värin täydellisesti oman kokemuksensa perusteella Russell tuskin väittää, ettei hän milloinkaan voisi erehtyä yksittäisen ruskean esineen väristä – vaikkapa varjossa tai poikkeavassa valaistuksessa. Samoin kysymys, onko kaksi esinettä samanvärisiä, on sidoksissa vertailun tarkoitukseen. Vaalea esine varjossa on toisaalta samanvärisen, toisaalta erivärisen kuin tumma esine auringonpaisteessa.

Nämä huomiot eivät tietenkään tarkoita, ettei väriaistimus voisi antaa Russellille tietoa. Mutta Russell ei huomaa, että väriaistimus saa tämän merkityksen vasta osana hänen laajempaa kykyään toimia kolmiulotteisessa, valaistukseltaan ja materiaaleiltaan vaihtelevassa ympäristössä.<sup>3</sup> Pelkkä aistimus ei siis sinänsä ole tietoa, kuten myöskään värikartan *omistaminen* tai *katselminen* ei sinällään anna kykyä tunnistaa värejä.

Voisi ajatella, että kysymykseen ”miltä ananas maistuu” voi vastata tyhjentävästi yksinkertaisesti tarjoamalla maistiaiset. Mutta tässäkin tapauksessa *näyte sinänsä* ei vastaa kysymykseen. Lähtökohtana on oltava tilanne, jossa näytteen rooli on riittävän yksiselitteinen. On siis tiedettävä, mitä se edustaa. Esimerkiksi purkitettu ja tuore ananas maistuvat toisaalta samalta, toisaalta erilaisilta. Hedelmät, jotka syödään suoraan puusta maissa, joissa ne kasvavat luonnostaan, poikkeavat edukseen lähikaupan vihanneshyllyn tuotteista. Tilanteesta riippuen purkkiananasta voi jopa käyttää esimerkkinä siitä, miltä ananas *ei* (todellisuudessa) maistu.

Ludwig Wittgensteinin *Filosofisiin tutkimuksiin* sisältyvät, ostensiivisiä määritelmää koskevat huomiot liittyvät myös kysymykseen näytteen asemasta. Näytteelle on käyttöä, koska on jo määritelty kysymys, johon sen halutaan vastaavan (FT I: §§ 28–

---

<sup>3</sup> Tarkemmin ks. Lagerspetz 2010.

33). Tässä suhteessa näytteen käyttäminen ei välttä samaa periaatteellista vaikeutta, jonka vuoksi sanallisten kuvausten ajateltiin olevan epätäydellisiä: nimittäin sitä seikkaa, että mikään kuvaus ei ole riittävä aina ja kaikkialla. Kuten ei yksikään kuvaus, ei liioin mikään näyte ole riittävä kaikkiin tarkoituksiin.

Yhteenvetona totean seuraavaa. Yllättävä vaatimus, että maun kuvauksen pitäisi saada kuulija myös tuntemaan maku, pohjautuu lopulta käsitykseen, että makuelämys on jo sellaisenaan tietoa. Sanalla ”tieto” ei tällöin ajatella tarkoitettavan esimerkiksi kykyä vastata tiettyihin kysymyksiin, vaan pikemminkin elämystä, jossa tiedon kohde on sellaisenaan läsnä. Käyttämällä näytettä ajatellaan voitavan kiertää sanallisiin kuvauksiin liittyvä vaikeus, joka johtuu kuvausten kontekstisidonnaisuudesta. Mutta olen todennut, että myös näytteiden ja maistiaisten käyttö riippuu yhteydestä. Kysytään esimerkiksi: ”onko se hyvää”, ”onko se tuoretta”, ”onko se hapanta” tai ”miten se eroaa appelsiinista”. Näyte *ei kerro mitään* ilman kysymystä, johon se vastaa.

Nämä seikat alleviivaavat samalla sitä seikkaa, että näytteen paikka on nimenomaan kommunikaation osana. Näyte ei ole kielellisen kuvauksen vastakohta, vaan pikemminkin sen eräs apuväline. Elintarvike- ja juomateollisuudessa – etenkin Alkon alihankkijoilla – näytteiden ja sanallisten kuvausten vuorovaikutus on viety huippuunsa.

Nähdäkseni Humen kuvaamat vaikeudet liittyvät siihen, ettei hän lainkaan tematisoi itse kuvailutilannetta. Hän ei muista, että nämä ovat asioita, joita sanomme toisillemme jossakin tilanteessa ja johonkin tarkoitukseen. Hän ajattelee pikemminkin, että kysymys ”miltä ananas maistuu?” on jo sellaisenaan yksiselitteinen. Käytännössä emme kuitenkaan pysty vastaamaan kysymykseen, jos emme tiedä, mitä kysyjä ajaa takaa. Siksi syntyy vaikutelma, että emme ylipäätään pysty vastaamaan sellaisiin kysymyksiin. Koska ananaksen maku kuitenkin on meille tuttu, meistä alkaa tuntua, että aistikokemus on jotakin erityistä, mystistä, jonka kuvaaminen on mahdotonta.

### *Ruoan tarjoamisesta*

Eräs tapa lähestyä syntyvää ongelmakenttää on kysyä, mitä kokemuksen kuvauksella odotetaan saavutettavan.

Tarkastelkaamme kysymystä ”miltä ruoka maistuu?” Esitän kysymyksen sinulle vaikkapa ravintolassa. Voin kysyä ainakin kahdesta syystä. Joko en ole itse (vielä) maistanut ja kysyn asiaa sinulta. Tai ehkä olen kiinnostunut *sinusta* ja tahdon kuulla, mitä mieltä *sinä* olet ruoasta. Kysymys voi siis koskea välillisesti minua: pyydän sinua neuvomaan, kannattaako minun tilata sama annos. Se voi myös olla kysymys, joka koskee sinua: minkälaisista asioista juuri *sinä* pidät. Olen kiinnostunut koke-

muksestasi, koska olen kiinnostunut sinusta. Toisaalta ainakin jälkimmäisessä tapauksessa on tarpeellista miettiä, missä mielessä oikeastaan haluan tietää sinusta jotakin, eli minkälaisesta tietämisestä on kyse.

Emme tällä kertaa ole neurologisessa laboratoriossa, jossa haluan selvittää tietoisuudessasi tapahtuvia prosesseja. Kysymykseni ei liity niinkään neutraaliin tiedonhaluun kuin siihen seikkaan, että jaetut kokemukset voivat yhdistää ihmisiä. Ihmiset voivat myös jäsentää keskinäisiä suhteitaan määrittelemällä kantansa yhteisiin kokemuksiin. Suosittelemalla sinulle esimerkiksi ananasta haluan tarjota sinulle uuden kokemuksen lähtien periaatteesta ”jaettu ilo on kaksinkertainen ilo”. Toisaalta jos et pidä ehdottamastani ruokalajista, voin tulkita asian niin, että väheksyt tarjoamaani yhteistä kokemusta ja samalla minua. En toki väitä, että makua koskevat keskustelumme liittyvät vain ihmissuhteisiin kuuluvaan emotionaaliseen valtapeliin. Toisaalta ns. makuasioita koskevat erimielisyydet esiintyvät harvoin puhtaan symmetrisinä muodossa ”A pitää ananaksesta, B ei”.

Kaikkiaan minusta näyttää siltä, että kokemusten kuvaamiseen liittyvät vaikeudet eivät niinkään kuulu epistemologian kuin etiikan piiriin – ne ovat vaikeuksia, jotka erottavat *meidät* toisistamme. Humelta peräisin oleva sanoinkuvaamattomuus-teesi muotoilee vaikeuden epistemologian käsittein: se esitetään vaikeutena saada selville, mitä toisen tietoisuudessa liikkuu. Mutta liioitellakseni hiukan: saattaa tuntua erikoiselta, että emme tunne sanojen loppuvan kesken, kun asia, jota haluamme kuvailla, on täysin yhdentekevä. Muurit alkavat nousta välillemme vasta, kun alamme puhua asioista, joista välitämme. Tämä ei johdu kielen rajoitetuista mahdollisuuksista. Vaikeus välittää omia kokemuksia toisille on aspekti, joka liittyy ihmisuhteisiin laajemminkin kuuluvaan vaikeuteen kohdata toinen ihminen. Haluamme esimerkiksi varjella läheisiä ihmisiä vaikeilta kokemuksilta. Henkilö, joka on ollut sodassa, ei ehkä halua tai kykene kuvaamaan kokemuksiaan omaisilleen. Tällaisessa tapauksessa saattaa olla mahdotonta sanoa tarkalleen, onko niin, että haluan kuvata vaikean kokemuksen mutten pysty siihen, vai niin, etten halua kuvata sitä, koska tiedän, että seuraukset saattaisivat olla emotionaalisesti tuhoisat.

### Kirjallisuus

- Hume, David (1985), *A Treatise on Human Nature*, Ernest Campbell Mossner (toim.), Penguin Classics, London. = *T*
- (1938), *Tutkimus inhimillisestä ymmärryksestä*, Eino Kaila (suom.), WSOY, Porvoo. = *EHU*
- Jakab, Zoltán (2000), ”Ineffability of Qualia: A Straightforward Naturalistic Explanation”, *Consciousness and Cognition* 9, 329–351.
- Lagerspetz, Olli (2010), ”The Colours of Things and the Metaphysics of Colour Samples”, *Rivista di estetica*, n.s., 43, 161–179.
- Locke, John (1894), *An Essay Concerning Human Understanding*, Clarendon Press, Oxford. = *E*
- Ross, W. D. (toim.) (1913), ”De Melisso Xenophane Gorgia”, T. Loveday & E. S. Forster (käänt.), teoksessa *The Works of Aristotle, Vol. VI: Opuscula*, Clarendon Press, Oxford.
- Russell, Bertrand (2005), *Filosofian ongelmat* (1923), Pellervo Oksala (suom.), Otava, Helsinki.
- Wittgenstein, Ludwig (1981), *Filosofisia tutkimuksia*, WSOY, Porvoo. = *FT*

IV

ITSEN JA MUIDEN YMMÄRTÄMINEN



# YMMÄRRYKSESTÄ YMMÄRTÄVÄISYYTEEN

Arto Siitonen

## Johdanto

**H**enkisen vuorovaikutuksen perusehtoja ovat toisten ymmärtäminen ja itsensä ilmaiseminen ymmärrettävällä tavalla. Sanalla 'ymmärrys' (*comprehension; Verstand; entendement*) tarkoitetaan tietynlaista taipumusta, valmiutta, jonka esiasteita voidaan havaita eläinten käyttäytymisessä ja joka ihmisillä liittyy olennaisesti puhutun ja kirjoitetun kielen tajuamiseen. Opimme oman äidinkielemme "luonnollisesti" altistuttuamme sen toistuvaan kuulemiseen ja käyttämiseen. Omaksumme ympäristöstämme myös sanattoman viestinnän: ilmeiden, eleiden ja äänenpainojen merkitysvyyden. Yhteinen kieli ja jaettu kulttuuri helpottavat niihin kuuluvien ihmisten välistä ymmärtämystä. Voimme laajentaa omaa kielellistä ja kulttuurista taitoamme matkustelemalla, opettelemalla muita kieliiä ja suhtautumalla avoimesti meille tunnomaisesta poikkeaviin tapoihin ja perinteisiin.

Suomen kielessä sanaa 'ymmärtää' (vrt. 'käsittää', 'tajuta') käytetään akkusatiivisessa ja toisaalta partitiivisessa merkityksessä. Täten sanotaan esimerkiksi: "Ymmärrän tämän tekstin", mutta "Ymmärrän ranskaa". Ero tehdään siis tapausten ymmärtää *jokin* ja ymmärtää *jotakin* välillä. Näitä täydentää vielä elatiivinen merkitys (*jostakin*); esim. "Hän ymmärtää shakkipelistä", "Vedonlyöjä ymmärtää hevosista". Nämä sanontaerot viittaavat siihen, että ymmärtämisessä on asteita ja että kattava, kokonaisvaltainen ymmärrys ei ole aina saavutettavissa. Vaikka näin on, tämä ei estä ketään laajentamasta ja syventämästä ymmärrystään jatkuvan oppimisen avulla.

Ymmärtäminen edellyttää sen kohteena olevan asian *ymmärrettävyyttä*. Ymmärrettävyys on jotakin periaatteellista ja yleispätevää; ymmärtäminen puolestaan liittyy ymmärtäviin henkilöihin ja heidän käsityskykyynsä. Kun kuulen puhuttavan jotakin minulle vierasta kieltä, ymmärrän kyllä, että sen ilmaisut voidaan ymmärtää vaikka itse en niitä ymmärrä. Ymmärtämättömyyteni tarjoaa minulle haasteen: tajuan, että

voisin kyllä saavuttaa kyseisen kielen hallinnan suurin ponnistuksin, ymmärrystäni vähitellen kartuttamalla. Mikäli otan haasteen vastaan, minulle aiemmin outona ja vieraana ilmenneet henkiset sisällöt alkavat muuttua tutuiksi ja tajuttaviksi. Samalla siirryn vähitellen ulkopuolisesta tarkkailijasta kohti kielen aktiivisia käyttäjiä. Eri kieliä, kulttuureita, toimintatapoja ja perinteitä voidaan luonnehtia kulloisiksin *ymmärrysmaailmoiksi*. Näihin kuuluvat myös eri tieteenalat ja taidon lajit. Ymmärrystä tarvitaan toisaalta tiedon hankintaan, toisaalta taidon kartuttamiseen.

Kun sanotaan, että joku on ymmärtäväinen, voidaan tarkoittaa hänen laajaa elämäkokemustaan ja ymmärrystään. Tällainen henkilö on arvostelukykyinen, järkevä ja viisas; hän osaa pitää huolta itsestään, tuntee taitonsa ja rajoituksensa. Ymmärrys tekee hänet henkisesti vahvaksi. Ymmärtäväsyydellä voidaan tarkoittaa myös tietynlaista *moraalista* ominaisuutta – ymmärtämystä. Ymmärtämys toista ihmistä kohtaan merkitsee suopeutta, myötämielisyyttä tämän persoonaa, toimintaa ja vaikeuksia kohtaan. Ymmärtäväinen henkilö pystyy osoittamaan ymmärtämystä myös niille, jotka toimivat ymmärtämättömästi. Lapset hän näkee olentoina, jotka vasta opettelevat elämää ja tarvitsevat sen vuoksi erityistä ymmärtämystä.

Tässä tutkielmassa tarkastellaan aluksi ymmärryksen käsitettä, erityisesti sellaisena kuin Immanuel Kant sen ymmärsi. Hänen perinpohjainen paneutumisensa asiaan tuotti tuloksia, jotka ovat johtaneet hedelmällisiin kriittisiin kysymyksiin – myös Kantin filosofiaa kohtaan. Näihin kuuluvat mm. seuraavat: Miten haastaa Kant? Miten ymmärrettävyys suhteutuu ymmärtämiseen? Onko ymmärtäminen kehämäistä? Miten ymmärtää ymmärtämistä? Miten sovittaa ymmärtäminen ja selittäminen toisiinsa? Missä kulkevat ymmärtämyksellisen suopeuden rajat?

### *Ymmärrys ja ymmärtäminen*

Kun joku sanoo ”ymmärtääkseni” tai ”ymmärryksen mukaan”, hän viittaa siihen, miten hän ymmärtää jonkin asian. Uuden ajan filosofiassa ymmärrystä on pidetty ihmisen erityisenä sielunkykyinä (vrt. Locken ja Humen *human understanding*, Leibnizin *l'entendement humain* ja Kantin *Verstand*).<sup>1</sup>

Tieteen- ja kulttuurifilosofiassa on verrattu toisiinsa selittämistä ja ymmärtämistä kahtena eri traditiona (vrt. G. H. von Wrightin teos *Explanation and Understanding*, 1971). Hans-Georg Gadamer on tutkinut ymmärtämisen historiallisuutta teoksessaan *Wahrheit und Methode* (1965). Wittgenstein puolestaan on selvittänyt *Tractatus*-teoksessaan (1921) kielen ja ymmärryksen rajoja. Teoksessaan *Filosofisia tutkimuksia* (1953) hän pohti ymmärtämisen luonnetta ja ymmärtämisen loppumisen ongelmaa. Wolfgang Stegmüller on kirjassaan *Der sogenannte Zirkel des Verstehens* (1973) arvostellut hermeneutiikassa esitettyä näkemystä (esim. Gadamer 1965 ja Maraldo

<sup>1</sup> Vrt. myös kreikan *nous* ja latinan *intellectus*.



1974) ymmärtämisen kehämäisyydestä. Stegmüller itse katsoo ymmärtämisen kehittymisen olevan analysoitavissa hypoteettis-deduktiivisen menetelmän avulla: teoksia analysoitaessa esitetään tulkintahypoteeseja, joita testataan, ja näin edetään uusiin testattaviin oletuksiin. Ronald Giere on teoksessaan *Understanding Scientific Reasoning* (1984) korostanut ymmärtämistä ja arvioimista tieteellisessä ajattelussa vaadittavina kykyinä. Paul Ziff suorittaa teoksessaan *Understanding Understanding* (1972) ymmärtämisen käsitteen läpivalaisun. Paitsi ymmärtämistä, hän tutkii myös ymmärryksen puuttumista (”ununderstanding”), väärin ymmärtämistä (”misunderstanding”) ja ymmärtämisen puuttumista (”lack of understanding”) sekä ymmärrysvirhettä (”failure of understanding”). Ernst Peter Fischer selvittää teoksessaan *Kritik des gesunden Menschenverstandes* (2002) sitä, miten luottamus ymmärtämisen kykyihimme voi estää tapahtumien, ongelmien, käsitysten ja teorioiden todellisen ymmärtämisen. Terve ymmärrys, joka auttaa meitä monissa elämän käytännöllisissä ongelmissa, johtaa meidät usein harhaan teoreettisissa kysymyksissä.<sup>2</sup>

Kantin mukaan ymmärrys on ”kyky ajatella” (*KrV*, A 126). Saavutamme tietoa, kun ymmärryksemme muokkaa kokemustamme antamalla sille tietyt muodot. Otamme havaintomme vastaan ajan ja avaruuden antamissa puitteissa; sovellamme niihin spontaanisti ymmärryksen muotoja eli kategorioita. Näiden toimenpiteiden ansiosta todellisuus tulee meille käsitettäväksi; inhimillinen tieto rakentuu niiden pohjalle. Olemme tiedonhankinnassamme sidoksissa aisteihimme ja kykyymme käyttää käsitteitä mielekkäällä tavalla.<sup>3</sup>

Kant esittää teoksessaan *Pubtaan järjen kritiikki* tiedon rakentuvan toisaalta aistimellisuuden (*Sinnlichkeit*), toisaalta ymmärryksen (*Verstand*) varaan. Edellisen varassa me havaitsemme maailmaa sellaisena kuin se ilmenee meihin sisäänrakennetuissa ajan ja avaruuden muodoissa; jälkimmäisen avulla me muodostamme väitteitä maailman rakenteesta. Kantin teoriaa havainnon ja ajattelun luonteesta voidaan valaista seuraavin kysymyksiin: missä? milloin? miten paljon? millainen? missä suhteessa? millä vahvuudella (mahdollinen/todellinen/välttämätön)? Näiden kysymysten kohteista avaruus ja aika ovat havainnonmuotoja; paljous, laatu, suhde ja modalityteetti puolestaan ovat ymmärryksen yleisiä muotoja. Kantin mukaan ymmärryksen muodoista kehkeytyy kaikkiaan 12 kategoriaa.<sup>4</sup> Hän ajattelee tieteellisen tiedonhankinnan perustuvan siihen, että järjen avulla luonto pakotetaan vastaamaan sille asetettuihin kysymyksiin (”die Vernunft [...] die Natur nötigen müsse auf ihre Fragen zu antworten”, *KrV*, B xiii). Ymmärrys toimii siis aktiivisesti. Ymmärryksen tehtävänä on tehdä kohteensa ymmärrettäväksi (”begreiflich machen”, *KrV*, A xvi).

<sup>2</sup> Vrt. Ziff (1972, 81): ”Fyysikolle tieteilijänä ei ole ollenkaan itsestään selvää, että aika kuluu niin yhtenäisesti kuin hän tämän ihmisenä kokee.” (Käännös kirjoittajan.)

<sup>3</sup> Vrt. P. F. Strawsonin Kantin pääteosta analysoivan teoksen mainio nimi: *The Bounds of Sense*.

<sup>4</sup> Vrt. *KrV*, B 106.

Ymmärrys ei ammenna lakejaan luonnosta, vaan pikemminkin määrää luonnolleen lait.<sup>5</sup> Ymmärrys on täten aktiivinen kyky, jonka avulla havaintojen moninaisuus tulee mahdolliseksi käsittää ja käsitteellistää.

Kant täydensi *Pubtaan järjen kritiikissä* esittämänsä ymmärryksen ja tiedon teoriaansa myöhemmin laatimissaan moraalia, oikeutta, yhteiskuntaa ja rauhanaatetta käsittelevissä teoksissaan. Hänen filosofiansa voidaan tiivistää seuraavasti: hahmotamme ja ymmärrämme todellisuutta siihen soveltamiemme tiettyjen vakioisten havainnonmuotojen (avaruus, aika) ja ajatusmuotojen (kategorioiden) puitteissa, samoin kuin siinä aktiivisesti toimimalla. Inhimillinen ymmärrys liittyy toisaalta teoriaan (tietoon), toisaalta käytäntöön (taitoon).

Kantin teoksen ilmestyttyä 1781 muutamat lukijat valittivat, että se on hämärä, tuskien ymmärrettävissä, koostuu pelkistä hieroglyfeistä, kirjoitettu vailla kaikkea syvempää ymmärrystä. Kant vastasi tähän kritiikkiin julkaisemalla kaksi vuotta myöhemmin teoksensa *Prolegomena*, jossa hän esitti pääteoksensa ajatukset lyhyessä muodossa, riittävän ymmärrettävästi (”verständlich genug”), kuten *Prolegomenan* myöhempiä painoksia toimittanut Karl Vorländer sen esipuheessa (1965, xxii) sanoo.

Kantin kriittisen tietoteorian mukaan me voimme saavuttaa tietoa vain havaintojemme ja ymmärryksemme puitteissa. Teoksen nimi, *Pubtaan järjen kritiikki*, viittaa siihen, että havainnon ja ymmärryksen puitteet ylittävistä – tai näiden ulkopuoliseksi jäävästä – todellisuudesta emme voi väittää mitään. Voimme tehdä vain spekulatiivisia arvauksia. Tietomme riittää vain kysymysten tekemiseen, mutta meiltä puuttuvat keinot ja kyvyt antaa näihin kysymyksiin vastaus (*KrV*, B 505). Tätä kantaa voidaan kutsua episteemiseksi agnostisismiksi. Kantin tekemä erottelu *das Ding für uns/das Ding an sich* (olio meille/olio sinänsä) ilmaisee rajan tiedettävissä olevien ja tietokyvyn ulkopuolelle jäävien olioiden, tosiasioiden ja tapahtumien välillä.<sup>6</sup> Tähän voidaan esittää metakriittinen kysymys: onko olemassa ”tietymätöntä” – jotakin sellaista, josta ei periaatteessakaan voitaisi saada tietoa?

Tietoteoriaansa avainkäsitteet Kant esittää teoksensa loppupuolella luvussa, joka koskee käsitteitä ’meinen’, ’glauben’ ja ’wissen’ (olla jotain mieltä, uskoa, tietää) tässä vahvuusjärjestyksessä (*KrV*, A 820–831/B 848–859). Kriittinen lukija voi ihmetellä sitä, ettei Kant missään esitä varsinaista tiedon määritelmää. Tämä on hämmästyttävä puutteellisuus hänen teoriassaan. Eikö hän tuntenut Platonin *Theaitetos*-dialogissaan esittämää analyysia, jonka mukaan tieto on paikkansapitävä, oikeutettu käsitys? Hän esittää totuuden käsitteen luonnehdinnan, jonka mukaan totuus on tiedon ja tiedon kohteen yhteensopivuus.<sup>7</sup> Tämä on suorastaan harhaanjohtavaa

<sup>5</sup> Vrt. *Prol.*, § 36.

<sup>6</sup> Vrt. esim. *KrV*, B xxvii.

<sup>7</sup> Vrt. *KrV*, A58/B 82, A 191/B 236.

sikäli, että siinä totuuden käsite selitetään tiedon käsitteen avulla eikä päinvastoin tietoa totuuden käsitteen kautta. Kant esittää kylläkin myös osuvamman totuuden määritelmän, jonka mukaan kategoriat johtavat totuuteen, toisin sanoen käsitteidemme yhteensopivuuteen niiden kohteen kanssa.<sup>8</sup> Tässä pitäisi kyllä puhua käsitteistämme pikemmin kuin käsitteistämme. Hänen tiedon määritelmänsä puolestaan altistuu vielä kovemmalle arvostelulle. Sen mukaan tieto on keskenään verrattujen ja yhdistettyjen ajatusten muodostama kokonaisuus.<sup>9</sup>

Millainen on oikeastaan tietämisen ja ymmärtämisen välinen suhde? Kantin mukaan ymmärrys on ”das Vermögen der Erkenntnisse” (*KrV*, B 137), ts. kyky hankkia tietoa. Wittgenstein on teoksessaan *Tractatus logico-philosophicus* selvittänyt ymmärtämisen ja tietämisen välistä suhdetta seuraavasti: ”Kun ymmärtää lauseen, tietää, miten asiat ovat, jos lause on tosi” (*T* 4.024).

Tähän liittyen seuraavat huomautukset ovat paikallaan: siis, jotta voisin ymmärtää jonkin väitteen, minun ei tarvitse tietää sen totuusarvoa. Näin asian kuuluu olla, sillä väitteen paikkansapitävyyden selvittämiseksi minun on ymmärrettävä, mitä väite sanoo. Tietäminen siis edellyttää ymmärtämistä. Väitteen ymmärtäminen puolestaan edellyttää sen kontekstin ymmärtämistä, jonka puitteissa väite esitetään. Onko kysymyksessä diskursiivinen asiapuhe vai asiateksti vai näytelmä, kertomus jne.? Tiukan loogisesti väitettä tarkasteltaessa selvitettävänä ovat kysymykset: Onko väite ristiriidassa vai sopusoinnussa muiden väitteiden kanssa? Mihin väite perustuu? Mitä väitteestä seuraa (eli mitä siitä voidaan päätellä)?

Vastaavalla tavalla voidaan ymmärtää kysymyksiä. Millaisia vastauksia esitetty kysymys vaatii (eli millaisia vastauksia siihen voidaan antaa)? Mitä kysymys edellyttää? Mikä on se asiayhteys, jonka puitteissa kysymys on esitetty? Millä tavoin kysymykset ja niihin annetut vastaukset ovat parantaneet käsiteltyjen asioiden ymmärtämistä?

### Ymmärrettävyys

Edellä sanottiin, että ymmärtäminen edellyttää sen kohteena olevan asian ymmärrettävyyttä (vrt. johdanto yllä). Tämä väite voidaan esittää seuraavan implikaation avulla:

a ymmärtää X:n  $\rightarrow$  X on ymmärrettävissä

jossa 'a' on henkilö ja 'X' on hänen ymmärryksensä kohde. Esimerkkinä tästä voisi olla väite: ”Jos Einstein ymmärtää suhteellisuusteorian, niin suhteellisuusteoria on

<sup>8</sup> Vrt. *KrV*, A 642/B 670.

<sup>9</sup> Vrt. *KrV*, A 97.

ymmärrettävissä.” Tämän vaikeasti ymmärrettävän teorian ymmärrettävyyteen riittää se, että on olemassa ainakin yksi henkilö – tässä tapauksessa teorian keksijä – joka ymmärtää sen. Ymmärrettävyys seuraa loogisesti ymmärtämisestä, mutta se, että teoria on ymmärrettävissä, ei takaa sen ymmärtämistä.

Erilaiset suhteellisuusteoriaa testaavat kokeet ja kriittinen julkinen keskustelu vahvistivat Einsteinin omaa teorian ymmärrystä ja tekivät sen ymmärrettäväksi myös hänen yhteistyökumppaneilleen, oppilailleen ja fyysikoiden tiedeyhteisölle sekä vähitellen myös tieteestä kiinnostuneille maallikoille. Suhteellisuusteoria (tai suhteellisuusteoriat: erityinen ja yleinen) on totta kai edelleen vaikeasti ymmärrettävä kokonaisuus. Tieteestä kiinnostuneet maallikot voivat olla tyytyväisiä saadessaan siitä jonkinlaisen heille ymmärrettävissä olevan käsityksen. Alan asiantuntija vaatii itseltään enemmän. Einsteinin oppilas, filosofi Hans Reichenbach kuvaa suhteellisuusteorian oppimista seuraavasti:

Kun ihminen on itsenäisesti pohtinut ajatusta ja todella tutustuttanut itsensä uuteen käsitteelliseen maailmaan, hän ei koe sitä enää vieraaksi, abstraktiksi eikä vaikeaksi havainnollistaa – pikemminkin hän tajuaa, että yksinomaan läpikotainen ajattelu voi avata meille sen äärimmäisen ymmärtämisen piirin, jota me kutsumme täydeksi tajuamiseksi. (Reichenbach 1957, 61.)<sup>10</sup>

Ymmärrettävyys on periaatteellinen, yleispätevä, intersubjektiiivinen asia, ymmärtäminen puolestaan ymmärtäviin henkilöihin liittyvä ominaisuus. Opetettaessa ja opittaessa esimerkiksi jotakin vierasta kieltä voidaan seurata ymmärtämisen vähittäistä kasvamista. Vaikka oppilaat eivät aluksi osaa puhua tätä kieltä eivätkä ymmärrä sillä kirjoitettuja lehtiartikkeleita ja teoksia, heitä auttaa tieto siitä, että kyseinen kieli muodostaa silti ymmärrettävän foneemien ja symbolien kokonaisuuden. Heitä kannustaa ajatus pääsemisestä kieliyhteisön jäseneksi – se, että opettelemalla kieltä he voisivat tehdä itsensä ymmärrettäväksi kyseisen kielen avulla.

### Ymmärtäväisyys

Sanan ’ymmärtäväinen’ moraalinen merkitys viittaa myötämielisyyteen ja suopeuteen muita ihmisiä kohtaan. Tuntiessamme omat rajoituksemme ja heikkoutemme olemme valmiita ymmärtämään kanssaihmistemme puutteellisuuksia. Ymmärtäväinen ihminen kohtaa toiset avoimin mielin, asettamatta, jos mahdollista, ennakkoehtoja inhimilliselle kohtaamiselle. Avoimuuden ja varauksettomuuden osoittaminen antaa toisille mahdollisuuden vastata tähän eleeseen myönteisesti, samalla mitalla.

---

<sup>10</sup> Käännös kirjoittajan.

Jos toinen kuitenkin vastaa lähestymiseen varauksellisesti, viileästi, tylsty ja jopa vihamielisesti, toimintatapaa on mietittävä uudelleen. Vetäytyäkö tilanteesta, vai kuitenkin yrittää säilyttää ymmärtäväinen avoimuus? Ehkä toinen on ymmärtänyt suopeuden väärin, ehkä hänellä on vaikeuksia ihmisten kanssa tai hän on tilapäisesti ärtynyt ja väsynyt. Mitä tehdä – antaa toiselle vielä mahdollisuus vastata suopeudella vai luopua toivosta tulla ymmärtäväisesti kohdelluksi? Olisiko syytä vielä kaikessa hämmentyneisyydessä pitää yllä keskinäisen ymmärtämyksen himmeää toivetta vai olla helpottunut ja väistää? Joka tapauksessa tämä inhimillinen kohtaaminen jää vaivaamaan mieltä. Jos kanssaihminen ei myöhemmin pyydä anteeksi tai selittele käytöstään, seuraava mahdollinen kohtaaminen tulee olemaan pünällisen kummallekin osapuolelle.

Voidaan puhua suopeuden strategioista ja tragedioista. Kohdatessaan osapuolet testaavat toisiaan. On vaikea osoittaa ymmärtäväisyyttä sellaista henkilöä kohtaan, joka vastaa suopeuteen vihamielisesti – varsinkin silloin, kun kyseinen ihminen ei ole edes tuttu. Omaisten, ystävien ja tuttavien ollessa kysymyksessä tilanne muuttuu monimutkaiseksi. Lähtökohtaisesta pyrkimyksestä ymmärtäväisyyteen ja sen säilyttämiseen ei voida luopua. Pitkämielisyyttä vaaditaan, jotta ymmärtämyksen säröt voidaan korjata.

Helsingin yliopisto

### Kirjallisuus

- Fischer, Ernst Peter (2002), *Kritik des gesunden Menschenverstandes. Unser Hindernislauf zur Erkenntnis*, Ullstein, Ulm.
- Gadamer, Hans-Georg (1965), *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.
- Giere, Ronald N. (1984), *Understanding Scientific Reasoning*, Holt, Rinehart and Winston, New York.
- Kant, Immanuel (1956 [1781/1787]), *Kritik der reinen Vernunft*, Verlag von Felix Meiner, Würzburg. = *KrV*
- (1965 [1783]), *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Karl Vorländer (toim.), Verlag von Felix Meiner, Hamburg. = *ProL*
- Maraldo, John C. (1974), *Der hermeneutische Zirkel. Untersuchungen zu Schleiermacher, Dilthey und Heidegger*, Verlag Karl Alber, Freiburg & München.
- Reichenbach, Hans (1957), *Atom and Cosmos: The World of Modern Physics*, E. S. Allen (käänt.), George Braziller, Inc., New York.

- Stegmüller, Wolfgang (1974), *Der sogenannte Zirkel des Verstehens*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Strawson, P. F. (1975 [1966]), *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, Methuen & Co Ltd., London.
- von Wright, Georg Henrik (1971), *Explanation and Understanding*, Cornell University Press, Ithaca.
- Wittgenstein, Ludwig (1984 [1921]), *Tractatus Logico-Philosophicus* eli *Loogis-filosofien tutkielma*, Heikki Nyman (suom.), WSOY, Helsinki. = *T*
- (1967 [1953]), *Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Ziff, Paul (1972), *Understanding Understanding*, Cornell University Press, Ithaca.

# YMMÄRRYSKÄSITYKSET JA TOISEN KOHTAAMISEN ONGELMA

Hanna Meretoja

## Johdanto

**A**nalysoin artikkelissani kahta erilaista ymmärtämisen käsittämisen linjaa 1900-luvun filosofiassa. Näiden kahden tradition analyysi valottaa, miksi 1900-luvun lopun jälkipuoliskolla käydyssä keskustelussa toisen kohtaamisen ongelmasta eri ajattelijat käsittävät tämän kohtaamisen hyvin eri tavoin niin epistemologiselta kuin eettiseltä kannalta.

Yleistäen voidaan sanoa, että länsimaisen filosofian historiaa on hallinnut ymmärryskäsitteet, jossa ymmärtäminen käsitetään eräänlaisena käsitteellisenä haluttuunotona. Tästä lähtökohdasta ymmärtäminen näyttyy tapahtumana, jossa partikulaarinen kohde (eli se mitä pyritään ymmärtämään) saadaan subsumoitua yleisen käsitteen alle. Esimerkiksi kartesiolaisessa ajattelutavassa, jossa ymmärrys käsitetään kykenä muodostaa selviä ja tarkkoja ideoita, havaitsemisprosessin ei ajatella muuttavan niitä yleisiä peruskäsitteitä, sisäsyntyisiksi ajateltuja mielen ideoita, jotka ohjaavat ymmärtämistä. Myös Kantin *Puhtaan järjen kritiikkiä* (*Kritik der reinen Vernunft*, 1781) hallitsee ajatus ymmärtämisestä yleisten, ajallisesti muuttumattomien peruskäsitteiden (kategorioiden) kautta tapahtuvana aistimusten jäsentämisinä.<sup>1</sup>

Vähemmälle huomiolle on jäänyt se, että myös suuri osa niistä ajatteliijoista, jotka suhtautuvat epäillen filosofian historiaa hallinneeseen uskoon varman tiedon ja ymmärryksen mahdollisuudesta, itse asiassa ottavat lähtökohdakseen juuri ymmärryksen subsumptomallin ja argumentoivat sen pohjalta, että ymmärtäminen on paitsi epävarmaa myös eettisesti epäilyttävää toimintaa. Tällainen ymmärryskriitti-

---

<sup>1</sup> Viimeaikaisesta keskustelusta Descartesin ymmärryskäsitteistä, ks. De Rosa 2010, 124–149, ja tämän suhteesta Kantin filosofiaan, ks. Koistinen 2011.

nen linja kulkee Friedrich Nietzschestä etenkin ranskalaiseen nykyfilosofiaan. Mo-  
nien ranskalaisten 1900-luvun filosofien ymmärryskritiikki, joka korostaa ymmär-  
tämisen väkivaltaista luonnetta, on paljon velkaa juuri Nietzscheille, joka toi esiin  
ymmärtämisen ja vallankäytön läheisen suhteen. Hahmottelen ensin lyhyesti tätä  
1900-luvun ranskalaista jälkinietzscheläistä traditiota, sitten sille vaihtoehtoista,  
hermeneuttista ymmärryskäsitteen traditiota, ja lopuksi tarkastelen kokoavasti,  
minkälaisen näköalan tämä hahmotelma avaa toisen kohtaamisen kysymykseen.

### *Ymmärtäminen erojen tukahduttamisena*

Kun puhutaan ranskalaisajattelijoiden nietzscheläisyydestä, tunnetuin esimerkki on  
Nietzschen rooli Michel Foucault'n valta-tieto-kytkösten analyysien edeltäjänä ja  
innoittajana. Kun Nietzsche (1999e, 203; 1999c [1885], 167) toteaa, että ”tieto  
toimii vallan välineenä” ja ”jokaisessa tahdossa tietää on pisara julmuutta”, Foucault  
kehittelee eteenpäin tätä ajattelutapaa: ”[E]i ole olemassa valtasuhdetta, jolle ei  
muodostuisi sitä vastaavaa tietokenttää, eikä tietoa, joka ei edellyttäisi ja samalla  
muodostaisi valtasuhteita” (Foucault 1980 [1975], 35). On kuitenkin tärkeää huo-  
mata, että Nietzschen valta-ajattelun taustalla on laajempi kieltä ja ymmärtämistä  
koskeva ajattelutapa, joka on vaikuttanut perustavanlaatuisesti 1900-luvun jälkipuo-  
liskon ranskalaiseen filosofiaan.

Nietzsche käsittää ymmärtämisen ennen kaikkea *käsitteellisenä haltuunottona*, joka  
on lähtökohtaisesti väkivaltaista. Hänen ajattelussaan määrittelemisen, käsitteellis-  
tämisen ja merkityksenannon prosessit merkitsevät nimenomaan vallankäyttöä, sillä  
hänen mukaansa käsitteissä on kyse erilaisten ”samastamisesta” ja ”erojen unohta-  
misesta”: ”Jokainen käsite tulee olemassaolevaksi samastamalla ei-saman.” (Nietz-  
sche 1999a [1873], 880.) Hän käyttää esimerkkinä puun lehtiä: ne ovat kaikki erilai-  
sia, mutta lehden käsitteellä samastamme ne ja unohdamme niiden väliset erot.  
Nietzsche (1999b [1882], 119) toteaa, että ”sinänsä ei ole mitään samaa”, vaan  
todellisuus koostuu singulaarisista, toisistaan eroavista asioista ja tapahtumista,  
mutta käsitteet niputtavat väkivaltaisesti yhteen nämä singulaariset asiat, eivätkä  
siten tee oikeutta jokaisen yksilön ja tilanteen ainutlaatuisuudelle. Tämän ajatteluta-  
van pohjalta Nietzsche (1999d, 51) toteaa ymmärtämisestä: ”[Y]mmärretyksi tule-  
misessa on jotakin loukkaavaa. [...] Ymmärtäminen on samastamista.”

Useat 1900-luvun ranskalaisajattelijat Emmanuel Levinasista Jacques Derridaan  
ovat esittäneet tämän ymmärryskriittisen tradition mukaisesti, että ymmärtäminen  
on eettisesti ongelmallista kohteen haltuunottoa. Esimerkiksi Levinas (1988, 170)  
tuo esiin, että ymmärtämisen käsite viittaa jo etymologisesti ottamiseen ja hal-  
tuunottoon: *comprendre* sisältää ajatuksen tarttumisen ja omaksi ottamisen (*prendre*).  
Levinasin (1982, 58) mukaan tietäminen on lähtökohtaisesti väkivaltaista, sillä



se sisältää aina “toiseuden tukahduttamista”, kun taas eettinen toisen kohtaaminen edellyttää toisen kohtaamista tämän ainutkertaisessa singulaarisuudessa, Levinasin termein ”kasvoina” (*visage*).<sup>2</sup> Samaan tapaan Derrida (1967, 164–165) näkee ymmärtämisen lähtökohtaisesti väkivaltaisena toimintana, jossa toisen toisuus sivuutetaan ja palautetaan yleisillä käsitteillä osaksi ns. samuuden logiikkaa: hän kuvaa tätä “kielen alkuperäiseksi väkivallaksi”, “arkkiväkivallaksi”, joka tapahtuu luokittelemalla ja nimeämällä, ”kirjaamalla ainutlaatuinen osaksi järjestelmää”.

Derrida (1992, 32) esittää poleemisesti, että vapauden ja moraalisen päätöksenteon edellytyksenä on riippumattomuus tiedosta: eettiset päätökset on tehtävä ”riippumatta tiedosta – ja tämä on oleva praktillisen vapauden ehto”. Tällä hän viittaa yhtäältä siihen, että moraalisia ratkaisuja ei voi johtaa mistään abstrakteista periaatteista, sillä jokainen ratkaisu on tehtävä ainutkertaisessa tilanteessa. Derrida (1994, 53, 58) toteaa eettisen ratkaisun perustuvan ”ratkeamattoman” (*l'indécidable*) läpi kulkemiseen – ja hän näkee tämän oivalluksen sisältyvän Kierkegaardin toteamukseen ”ratkaisun hetki on hulluutta”. Tämä ajattelutapa on kuitenkin nähtävä myös yhteydessä yllä hahmoteltuun tieto- ja ymmärryskäsitteiden perinteeseen, joka korostaa ymmärtämisen väkivaltaisuutta. Derrida (1978 [1964], 91) siteeraa hyväksyen Levinasia, joka kirjoittaa nietscheläisessä hengessä: ”[O]mistaminen, tietäminen ja käsittäminen ovat kaikki vallan synonyymejä.”

### Hermeneuttinen ymmärryskäsitteet

Ymmärtämisen subsumptiomallin lisäksi 1900-luvun filosofiasta löytyy myös toinen tärkeä ymmärtämisen käsittämisen perinne. Yleistäen tämän toisen perinteen kehittämää ymmärryskäsitteetä, joka poikkeaa olennaisesti subsumptomallista, voidaan nimittää hermeneuttiseksi. Fenomenologis-hermeneuttisessa ajatteluperinteessä korostetaan ymmärtämisen temporaalista luonnetta ja nähdään, että ymmärtäminen voi olla luonteeltaan perustavalla tavalla eettistä. Nähdäkseni näiden hermeneuttisen ymmärryskäsitteiden kahden ominaispiirteen – temporaalisuuden ja uskon ymmärtämisen eettiseen potentiaaliin – välillä vallitsee yhteys, jota yritän selvittää suhteessa edellä esittelemääni ymmärryskäsitteeseen perinteeseen.

Ymmärtämisen ajallisuuden huomioivan tradition juuret voidaan nähdä jo Aristoteleen filosofiassa, ja esimerkiksi G. W. F. Hegel on tässä traditiossa tärkeä hahmo, sillä hänen käsitteen filosofiansa sisältää ajatuksen käsitteiden ajallisesta muuttumisesta ja kehkeytymisestä.<sup>3</sup> Kuitenkin vasta 1900-luvun fenomenologis-

<sup>2</sup> Ks. esim. Levinas 2001 (1971), 43.

<sup>3</sup> Esim. Heidegger on hahmotellut tällaista tulkintalinjaa Aristoteles-tutkimuksissaan, ja Gadamer on jatkanut sen kehittelyä (ks. esim. *WM*, 317–329). Samoin Hegel on Gadamerille tärkeä käsitteiden ajallisuuden ajattelija. Gadamer toteaa, että vaikka Hegelin ajattelussa on

hermeneuttisessa ajattelussa ymmärtämisen ajallisuus nousi avainasemaan. Siinä ymmärtämisen peruskaavaksi muodostui ilmaus ”etwas als etwas”, kaikkeen ymmärtämiseen yksinkertaisimmista havainnoista lähtien sisältyvä ”jokin jonakin” - rakenne (OA, 192). Kuten Husserl toteaa, jokainen tietoisuuden akti suuntautuu kohteeseensa tietystä mielessä ja siten ”tarkoittaa jotakin” (Husserl 1992 [1931], 34). Tämä ajattelutapa kehittelee eteenpäin sitä Kantin jälkeisen filosofian tärkeää oivallusta, että ymmärtäminen on todellisuutta jäsentävää toimintaa: ymmärtämisessä jokin ymmärretään jossakin mielessä, sille annetaan tietty merkitys. Husserlin tuotannon eri vaiheissa korostui eri tavoin tämän jäsentämistoiminnan temporaalinen luonne. Kokemuksen luonteeseen kuuluu, että mennyttä nykyhetkessä jatkava ”retentio” ja tulevaan suuntautuva ”protentio” läpäisevät sitä niin, ettei se voi minään hetkenä olla pistemäinen, menneestä ja tulevasta irrallisessa nyt-hetkessä välittömästi annettu kokemus (Husserl 1928 [1893–1917]).

Temporaalisuudesta tuli Heideggerin fenomenologisen hermeneutiikan johtojatatus. Heidegger antaa ymmärtämiselle ontologisen merkityksen nähdessään sen määrittävän ihmisen koko maailmassaolemista, jolle on ominaista hermeneuttisen kehän rakenne:

Ymmärtämisen ”kehä” kuuluu mielen rakenteeseen. Tämä ilmiö on juurtunut täälläolon eksistentiaaliseen rakennemuotoon, tulkitsevaan ymmärtämiseen. Olevalla, jonka maailmassa-olemisessa on kyseessä sen oma oleminen, on ontologinen kehärakenne. (OA, 197.)

Kehärakenne luonnehtii nimenomaan ymmärtämisen ajallista prosessiluonnetta: ymmärrämme uuden tilanteen aiempien käsitystemme eli niin sanotun esiymmärryksemme pohjalta, ja uusi tilanne puolestaan muovaa ja laajentaa esiymmärrystämme, jolloin esiymmärryksen ja uusiin kokemuksiin liittyvän ymmärtämisen välillä toimii hermeneuttinen kehä. Ymmärtäminen ei tapahdu tyhjiössä vaan jossakin historiallisessa, yhteiskunnallisessa ja kulttuurisessa merkitysmaailmassa, jossa ihminen aina jo on: ”Tulkitseminen ei ole koskaan edellytyksetöntä ennalta annettun ymmärtämistä.” (OA, 194.) Koska kaikki ymmärtäminen tapahtuu jo ymmärretyn pohjalta, esiymmärrys toimii ymmärtämisen mahdollisuuden ehtona, mutta toisaalta Heidegger (OA, 197) toteaa, että tieteellisyys edellyttää esiymmärryksen työstämistä ”asioiden itsensä mukaan”, mikä puolestaan on mahdollista vain jos ollaan tietoisia siitä, että esiymmärrys ylipäättään vaikuttaa siihen, miten tutkimuskohdetta lähestytään. Tällöin tieteellisyyden kriteerinä ei ole ennako-oletuksettomuus vaan kyky

---

muuten paljon ”monologisia” piirteitä, tämän käsitteen käsitettä kuitenkin luonnehtii ”dialogisuus”, pyrkimys muuttaa ”ajattelun abstraktit määreet joustaviksi” ja ”palauttaa käsitteelle sellaisen sanan merkitysvoima, joka kysyy ja vastaa” (WM, 375). Ks. myös Coltman 1998; Saari luoma 2000.

reflektoida omia ennako-oletuksia, tutkimuksen tekoa määrittävää ”ennakoedellytysten kokonaisuutta”, joka Heideggerin termin määrittää ”hermeneuttista sitaatiota” (OA, 286).

Yleistäen voidaan sanoa, että kun fenomenologis-hermeneuttisesta näkökulmasta ”jokin ymmärretään jonakin”, se jäsenetään tiettyjen käsitteiden kautta, mutta samalla ymmärtämistapahtuman ajatellaan muovaavan näitä käsitteitä. Toisin sanoen kohde ja käsitteet määrittävät vastavuoroisesti toinen toistaan, ja ymmärtäminen onnistuu, kun käsitteet mukautuvat kohteeseen ja tekevät sille oikeutta. Heideggerin fenomenologisen hermeneutiikan pohjalta niin sanottua filosofista hermeneutiikkaa kehittänyt Hans-Georg Gadamer on kuvannut tätä prosessia yleisen ja erityisen dialektiikkana. Hän korostaa, että ymmärtäminen tapahtuu kielen välityksellä, käsitteiden kautta, mutta samalla tässä prosessissa käsitteet ovat jatkuvassa muovautumisen tilassa:

[O]n selvää, ettei puhumista voi ajatella sellaisten subsumptioaktien yhdistelmäksi, joissa jokin erityinen alistetaan yleiselle käsitteelle. Ihminen, joka puhuu – ja siten turvautuu sanojen yleisiin merkityksiin – suuntautuu havaintojensa kohteen erityisyyteen sillä tavoin, että kaikki mitä hän sanoo tulee osalliseksi käsillä olevan tilanteen erityisyydestä. Tämä puolestaan merkitsee kääntäen sitä, että se yleinen käsite, jota sanamuodostelmalla tarkoitetaan, tulee kyseessä olevan asian tarkastelun [*Sachanschauung*] rikastamaksi siten, että syntyy uusi, spesifimpi sanamuodostelma, joka tekee paremmin oikeutta tarkastellun asian erityisyydelle. Vaikka on siis selvää, että puhuminen edellyttää ennaltannettujen sanojen käyttöä, joilla on yleiset merkityksensä, tässä on samalla kyse jatkuvasta käsitteiden muodostumisen prosessista.] (WM, 432–433.)

Gadamerin hermeneutiikassa tämä malli kuvaa kaikkea ymmärtämistä yksinkertaisimmista havainnoista lähtien. Ymmärtämistä ohjaavien yleisten käsitteiden ja ymmärtämisen kohteena olevien partikulaaristen asioiden välille muodostuu temporaalinen hermeneuttinen kehä, jossa ymmärtäminen tapahtuu tietyssä tilanteessa tietyn esiymmärryksen ja sitä jäsentävien ennakkokäsitysten valossa ja ymmärtämistapahtuma puolestaan muovaava esiymmärrystä ja siihen kuuluvia käsitteitä. Gadamerin käsittein tätä prosessia luonnehtii ”kysymyksen ja vastauksen logiikka” (WM, 375), jonka taustalla on se ”hermeneuttinen perusilmiö, ettei voi olla mitään sellaista väitettä [*Ansage*], jota ei voitaisi ymmärtää vastauksena kysymykseen ja joka ei tulisi ymmärretyksi ainoastaan näin” (1993b [1966], 226). Ihmistieteellisen tutkimuksen näkökulmasta tämä logiikka merkitsee, että ymmärtämisessä on yhtäältä kyse pyrkimyksestä pureutua niihin kysymyksiin, jotka antavat mielen ymmärtämisen kohteelle, ja toisaalta omien kysymysten esittämisestä kohteelle siten, että omat käsitteet muovautuvat dialogisessa prosessissa kohteen kanssa. Gadamerin mukaan ymmärtämisprosessi onnistuu ja tuottaa aidosti uutta ymmärrystä vain, jos ymmärtäjä

pystyy muuttamaan ennakkokäsityksiään siten, että ne tekevät kohteelle oikeutta; vain tällöin voidaan puhua aidosta toisen kohtaamisesta. Ymmärtämisen tekee haasteelliseksi juuri omien käsitysten kyseenalaistamisen vaatimus. Gadamer korostaa, että olemisemme historiallisuuden vuoksi itseymmärryksemme on aina rajallista, mutta toisaalta juuri asettamalla omat ennakkokäsitykset alttiiksi toisen kohtaamisessa niistä voi tulla tietoiseksi, ja tällöin niitä on mahdollista arvioida kriittisesti suhteessa vaihtoehtoisin ajattelutapoihin.<sup>4</sup>

Artikkelini kannalta hermeneuttisessa ajattelutavassa on olennaista, että ymmärtämistä luonnehtiva historiallisuus, kielellisyys ja dialogisuus käsitetään tavalla, jossa niitä ei nähdä ymmärtämistä rajoittavina vaan pikemminkin ymmärtämisen mahdollistavina tekijöinä. Gadamer korostaa, että ymmärtämisen prosessi tapahtuu aina jossakin historiallisessa tilanteessa ja suhteessa johonkin kieliyhteisöön. Kielen olemiselle puolestaan on ominaista, että se on olemassa nimenomaan keskustelun kautta: se todellistuu prosesseissa, joissa ihmiset pyrkivät ymmärtämään mitä toiset tarkoittavat (*WM*, 450). Tässä ajattelutavassa toiseuden huomioimisen ei nähdä olevan ristiriidassa ymmärtämisen kielellisyyden kanssa (toisin kuin merkittävässä osassa jälkinietzscheläistä ranskalaisajattelua), vaan päinvastoin sen, että olemme kielellisiä olentoja, nähdään merkitsevän jo itsessään tietynlaista kykyä olla avoin toiseudelle – kykyä ymmärtää, että asioita voi tarkastella eri näkökulmista. Gadamer (*WM*, 448; 1993a [1966], 146) näkee kielellisen kompetenssin nimenomaan kompetenssina ottaa etäisyyttä välittömästi annettuun ja tarkastella asioita eri näkökulmista. Hän korostaa, ettei kielellisyys merkitse kielen vankilassa olemista vaan pikemminkin mahdollisuutta laajentaa omaa maailmankuvaa periaatteessa loputtomiin ja ymmärtää myös taustaltaan hyvin erilaisia ihmisiä (*WM*, 451). Hän näkee ihmisten universaalien kielellisyyden yleisenä kykynä ottaa huomioon toisten näkökulmia ja laajentaa omia horisontteja: tämän kyvyn pohjalta hän muotoilee ajatuksen yleisestä rationaalisuudesta, joka ilmenee järjen kykynä ”nousta kunkin yksittäisen kielen rajoitusten yläpuolelle” (*WM*, 406). Oppiessamme äidinkielen saavutamme samalla kompetenssin oppia periaatteessa loputon määrä kieliä, ja uusien kielten oppiminen merkitsee myös sitä, että oppii uusia tapoja tarkastella maailmaa ja saa samalla etäisyyttä omiin, vanhoihin ajattelutapoihin. Uuden kielen ja siihen liittyvien ajattelutapojen oppiminen ei kuitenkaan merkitse äidinkielen ja oman maailmankuvan hylkäämistä, vaan uusia elämänmuotoja ymmärretään vanhasta kokemushorisontista käsin – sen mahdollistamana ja samalla sitä kyseenalaistaen. Siten ymmärtämisprosessissa tapahtuu aina välittymistä eri elämänmuotojen ja näkökulmien välillä:

---

<sup>4</sup> Ks. *WM*, 102, 304; Gadamer 1995, 98. Tarkemmin tästä ihmistieteiden logiikasta ja dialogisuudesta hermeneuttisessa ajatteluperinteessä, ks. myös Meretoja 2002; 2004; 2010, 31–24, 238–245.

Ei vieraan kielen oppiminen sinänsä vaan sen käyttö – oli se sitten elävää vuorovaikutusta vieraiden ihmisten kanssa tai vieraan kirjallisuuden opiskelua – välittää uuden näkökulman ”edeltävään maailmankuvaan”. Miten tahansa perusteellisesti vieraan mielenlaadun omaksuukaan, ei silti unohda omaa, vanhaa maailman ja kielen tajuua. Pikemminkin on niin, ettei kohtaamamme toinen maailma ole vain vieras, vaan se on myös meihin suhteessa oleva toinen [*eine beziehungsvoll andere*]. (WM, 445.)

Gadamerin hahmottelema malli ihmisten välisestä ymmärtämisestä toisen kohtaamisena, jossa tapahtuu aina tutun ja vieraan välistä välittymistä, on ollut tärkeä monille 1900-luvun lopun ajattelijoille, kuten Habermasille, vaikka heidät usein asetetaankin vastakkain heidän 1960-luvulla käymänsä kiistan vuoksi.<sup>5</sup> En tässä yhteydessä tarkastele kiistaa tai heidän erojaan, vaan haluan ainoastaan muistuttaa siitä, että Habermas (1986 [1967], 244) näkee hermeneuttisen mallin onnistuvan esimerkiksi wittgensteinilaista mallia paremmin ottamaan huomioon nimenomaan välittymisen ja eri kielten välillä tapahtuvan kääntämisen ilmiöt sekä sen, miten järki on paitsi sidottu kieleen myös kykenevä ylittämään partikulaaristen kielten rajat.

Keskustelussa, jonka Giovanna Borradori kävi vuoden 2001 terrori-iskujen jälkeen Habermasin ja Derridan kanssa, Habermas asettaa hermeneuttisen ymmärryskäsitteiden vastakkain toisen ymmärtämisen käsitteellistämisen tavan kanssa, jota hän kuvaa ”assimilaatiomalliksi”: ”Rorty ja Alasdair MacIntyre puolustavat ymmärtämisen assimilaatiomallia, jossa radikaali ymmärtäminen merkitsee joko [toisen] assimiloimista omiin rationaalisuuden standardeihin tai kääntymystä ja eräänlaista alistumista täysin vieraan maailmankäsityksen rationaalisuudelle” (Habermas 2003, 37). Gadamerin mallissa puolestaan molemmat dialogin osapuolet ottavat vakavissaan toisen toiseuden ja pyrkivät ottamaan etäisyyttä omiin alkuperäisiin näkemyksiinsä. Se, mitä hän kuvaa ehkä hieman harhaanjohtavasti horisonttien yhteensulautumiseksi, merkitsee kolmannen horisontin rakentumista, joka säilyttää sen, mikä on arvokasta molempien alkuperäisissä horisonteissa, mutta josta käsin näiden molempien rajoitukset tulevat esiin ja asettuvat laajemman kokonaisnäkemyksen osaksi (Habermas 2003, 37). Sekä Gadamer että Habermas esittävät, että myös erimielisyys ja kiistely edellyttävät tiettyä perusyhteisymmärrystä, yhteistä keskustelupohjaa, josta käsin vasta voidaan mielekkäästi olla eri mieltä (Gadamer 1993b [1966], 223). Yhteisen keskustelupohjan merkitys voidaan nähdä myös Gadamerin ja Habermasin välisessä kiistassa 1960-luvulla. Puolen vuosisadan välimatkan takaa voimme nähdä selvemmin, miten paljon yhteisiä lähtökohtia he jakoivat, vaikka kiistassa ja sen kommentoinnissa korostuivat näkemyserot. Heitä yhdistivät perus-

<sup>5</sup> Olen käsitellyt kiistaa tarkemmin toisaalla (ks. Meretoja 2002; 2004).

oletukset puolestaan piirtyvät selvemmin esiin, kun heidän ajattelutapaansa vertaa ranskalaiseen 1900-luvun jälkipuoliskon filosofiaan.

### *Toisen kohtaaminen kahden ymmärryskäsitteen valossa*

Kun 1900-luvulla ymmärryskriittisessä filosofiassa koko toisen ymmärtämisen pyrkimys on tuomittu sillä perusteella, että ymmärtäminen olisi väistämättä toisen väkivaltaista haltuunottoa, tämä kritiikki voidaan asettaa laajempaan perspektiiviin huomaamalla, että sen lähtökohtana on artikkelissani ensin tarkasteltu ymmärtämisen käsittämisen perinne, ajatus ymmärtämisestä subsumptiona, jossa partikulaaristen, maailmassa havaittavien kohteiden ajatellaan jossakin mielessä palautuvan valmiisiin episteemisiin kategorioihin. Tämän ymmärryskäsitteen taustalla on erilainen kielikäsitys ja käsitteen käsite kuin hermeneuttisessa perinteessä.

Esimerkiksi Levinas ja Derrida tuntuvat molemmat ajattelevan, että voimme kohdata toisen eettisesti vain sikäli kuin kohtaamme hänet hänen singulaarisuudessaan ja ainutlaatuisuudessaan, redusoimatta hänen toisettaan yleisillä käsitteillä ja kategorioilla. Derrida (1992, 61) jopa näkee kielen ylipäätään jonakin, joka yleisyydellään riistää ihmiseltä vastuun ja vapauden: luopumalla puhuessani ”absoluuttisesta singulaarisuudestani, luovun samalla vapaudestani ja vastuustani. Kun puhun, en ole enää itseni, yksin ja ainutkertainen”. Toisaalta Derrida on tietoinen siitä, että kielellisinä olentoina meidän on väistämättä käytettävä yleisiä käsitteitä ja ne leimautuvat myös suhdettamme toisiin. Emme voi kohdata toista täysin singulaarisena, koska kaikki mielekäs kokemus edellyttää käsitteitä. Derrida (1978 [1964], 151–152) kritisoiakin Levinasia ajautumisesta eräänlaiseen empirismiin, välittömästi annetun, ei-käsitteellisen kokemuksen ideaan. Tästä huolimatta Derrida pitää kiinni ymmärtämisen väkivaltaisuuden ajatuksesta, vaikkei pysty esittämään sille vaihtoehtoa, koska ei pidä käsitteiden ulkopuolella tapahtuvaa välitöntä toisen toiseuden kohtaamista mahdollisena.

Sen sijaan hermeneuttisen käsitteen käsitteen pohjalta avautuu mahdollisuus ajatella ymmärtämiseen sisältyvää eettistä potentiaalia, joka liittyy omien ennakkokäsitysten ylittämiseen tavalla, joka tekee oikeutta toisen toiseudelle. Se perustuu ajatukselle siitä, että kaikessa kielellisessä ymmärtämisessä toimii aina tietynlainen yleisen ja erityisen dialektiikka: uusiin tilanteisiin liittyvä vieraus, uutuus ja toiseus on aina jo tunkeutunut kieleen ja ymmärtämisprosessiin; käsitteet eivät ole valmiita ja sulkeutuneita vaan jatkuvassa, ajallisessa muotoutumisen tilassa. Myös toinen, jota yritetään ymmärtää, on muotoutunut itseksensä tietyssä kielellisessä yhteisössä – ja tämä on lakkaamattoman tulemisen prosessi, joka ei voi tulla valmiiksi; siten ei ole olemassa tiettyä alkuperäistä, muuttumatonta ja itselleen läpinäkyvää singulaarista toista, johon ymmärtämispyrkimys kohdistuisi. Myös itseymmärryksemme on

kielellisesti ja historiallisesti välittyntä. Emme ole itsellemmekään läpinäkyviä, vaan joudumme ponnistelemaan ymmärtääksemme itseämme, eikä tilanne ole ratkaisevasti erilainen yrittäessämme ymmärtää toisia. Hermeneuttisesta näkökulmasta kaikessa ”kommunikaatiossa kieltä ei vain käytetä vaan sitä samalla muovataan” (Gadamer 1976, 11; 1989, 23–24). Tästä näkökulmasta kieli mahdollistaa paitsi väkivallan myös eettisen toisen kohtaamisen. Hermeneuttisessa ajattelutavassa on kyse juuri niiden ehtojen refleктоimisesta, jotka sallivat meidän käyttä kieltä eettisen kommunikaation välineenä.

Tässä yhteydessä on huomattava, että hermeneutiikassa ymmärtämisen käsite viittaa monen eri tason ilmiöihin: ensinnäkin perustavaan ihmisen maailmassaoleamisen rakenteeseen, toiseksi yhteiseen pohjaan keskustelulle ja kiistelylle, kolmanneksi kielelliseen kompetenssiin ja sen mahdollistamaan kykyyn päästä keskustelemalla pisteeseen, jossa voidaan olla mielekkäästi eri tai samaa mieltä jostakin asiasta. Neljänneksi se merkitsee tällaisen pohjan löytämisen tehtävää. Vaikka meillä olisikin kielen myötä peruskompetenssi tarkastella asioita eri näkökulmista, toisen kohtaamisen problematiikan yhteydessä ymmärtäminen merkitsee myös tehtävää ja haastetta: miten kohdata toinen siten, että tekee mahdollisimman hyvin oikeutta tämän toiseudelle eikä redusoi tätä omiin ennakkokäsityksiin.

Oleennaista on myös se, että ymmärtämisen onnistumisen kriteerinä on, muuttuvatko eri osapuolten ennakkokäsitykset ymmärtämisprosessin myötä, sillä ilman tällaista muutosta ei synny varsinaisesti uutta ymmärrystä. Tällaisen muutoksen mahdollisuus sisältyy ymmärtämisen ajalliseen perusrakenteeseen. Ymmärtämisprosesseissa on kuitenkin eroja sen suhteen, todellistuuko niissä ja missä määrin ymmärtämisen ajallisuuteen liittyvä eettinen potentiaali. Uutta ymmärrystä syntyy todennäköisimmin silloin, kun toinen onnistutaan kohtaamaan toisena, jonka annetaan kyseenalaistaa omat ennakkokäsitykset. Tässä eettisessä tehtävässä onnistumista puolestaan voi edistää luomalla olosuhteita, jotka kannustavat dialogin osapuolia kriittiseen itsereflektion ja asioiden tarkasteluun eri näkökulmista. Hermeneuttisen ajattelutavan mukaan meillä on kielellisinä olentoina kyky sekä väkivaltaiseen että eettisesti kestävään toisen kohtaamiseen. Tällöin toisen kohtaamisen esteet eivät näyttäydy niinkään periaatteellisista syistä johtuvina kuin käytännöllisinä, yhteiskunnallisista valtamekanismeista ja inhimillisistä rajoitteista johtuvina haasteina.

Ymmärtämistä kohtaan esitetty kritiikki on nähdäkseni ollut eettisesti merkityksellistä muun muassa juuri siksi, että se on synnyttänyt aiempaa suurempaa sensitiivisyyttä niitä haasteita kohtaan, joita toisen ymmärtämiseen väistämättä sisältyy. Ehkä kyseisen kritiikin seurauksena ei enää pidetä niin itsestään selvänä kuin aiemmin, että meillä on kyky kohdata toinen toisena, palauttamatta tätä omiin ennakkokäsityksiimme. Vaikka hermeneuttisessa traditiossa on huomioitu tämän tehtävän

haastavuus, ei siinä ole riittävästi reflektoitu tapoja, joilla ymmärtämispyrkimykset ovat kietoutuneet erilaisiin valtakemismekanismiin.<sup>6</sup> Ymmärryskriittinen traditio onkin tärkeällä tavalla suunnannut huomion toisen kohtaamiseen liittyviin valtakysymyksiin. Pidän kuitenkin ongelmallisena sitä, että toisinaan eräänlaiseksi uudeksi dogmiksi näyttää muodostuneen ajatus siitä, että toista ei voi ymmärtää tai jopa että yritys ymmärtää toista olisi lähtökohtaisesti väkivaltainen. Nähdäkseni tässä tilanteessa olisi hyödyllistä pohtia mahdollisimman monisyisesti, minkälaiseen ymmärryskäsitukseen tällainen kanta perustuu, minkälaisia filosofisia oletuksia sen taustalla on ja mitä perusteltuja filosofisia vaihtoehtoja tällaiselle ymmärryskäsitykselle voisi olla.<sup>7</sup>

*Turun yliopisto*

### Kirjallisuus

- Borradori, Giovanna (2003), *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Habermas and Derrida*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Coltman, Rod (1998), *The Language of Hermeneutics: Gadamer and Heidegger in Dialogue*, State University of New York Press, New York.
- Derrida, Jacques (1967), *De la grammatologie*, Minuit, Paris.
- (1978), ”Violence and Metaphysics. An Essay on the Thought of Emmanuel Levinas” (1964), teoksessa Jacques Derrida, *Writing and Difference*, Alan Bass (käänt.), Routledge, London, 79–153.
- (1994), *Force de loi*, Galilée, Paris.
- (1992), ”Donner la mort”, teoksessa *L’Ethique du don. Jacques Derrida et la pensée du don: colloque de Royaumont, décembre 1990*, Jean-Michel Rabaté & Michael Wetzel (toim.), Métailié-Transition/Diffusion Seuil, Paris.
- De Rosa, Raffaella (2010), *Descartes and the Puzzle of Sensory Representation*, Oxford University Press, Oxford.
- Foucault, Michel (1980), *Tarkekailla ja rangaista* (1975), Eevi Nivanka (suom.), Otava, Helsinki.
- Gadamer, Hans-Georg (1976), *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

<sup>6</sup> Toisaalta viimeaikoina on kehitelty erilaisia ”kriittisen hermeneutiikan” muotoja (ks. esim. Ricoeur 1986, 399–416; Kögler 1999; Warnke 2002; Pappas & Cowling 2003), jotka huomioivat valtaproblematiikan esimerkiksi Gadamerin filosofista hermeneutiikkaa paremmin.

<sup>7</sup> Olen kirjoittanut tämän artikkelin työskennellessäni Suomen Akatemian projektissa *Literature and Time: Time, Modernity and Human Agency in Literature* (133834).



- (1989), ”Text and Interpretation”, teoksessa Diane P. Michelfelder & Richard E. Palmer (toim.), *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*, State University of New York Press, Albany, 21–51.
- (1990), *Gesammelte Werke. Band 1: Hermeneutik I. Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen. = WM.
- (1993a), ”Mensch und Sprache” (1966), teoksessa *Gesammelte Werke. Band 2: Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 146–154.
- (1993b), ”Die Universalität des hermeneutischen Problems” (1966), *Gesammelte Werke. Band 2: Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 219–231.
- (1995), *Gesammelte Werke. Band 10: Hermeneutik im Rückblick*, Mohr, Tübingen.
- Habermas, Jürgen (1986), ”A Review of Gadamer’s *Truth and Method*” (1967), teoksessa Brice R. Wachterhauser (toim.), *Hermeneutics and Modern Philosophy*, State University of New York Press, New York, 243–276.
- (2003), ”Fundamentalism and Terror. A Dialogue with Jürgen Habermas”, teoksessa Giovanna Borradori, *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Habermas and Derrida*, The University of Chicago Press, Chicago, 25–43.
- Heidegger, Martin (2000), *Olemisen ja aika* (1927), Reijo Kupiainen (suom.), Vastapaino, Tampere. = OA.
- Husserl, Edmund (1928), *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*, Niemeyer, Halle.
- Husserl, Edmund (1992), *Cartesianische Meditationen* (1931), teoksessa Edmund Husserl, *Gesammelte Schriften* 8, Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Koistinen, Olli (2011), ”Descartes in Kant’s Transcendental Deduction”, *Midwest Studies in Philosophy* 35, 149–163.
- Kögler, Hans Herbert (1999), *The Power of Dialogue: Critical Hermeneutics after Gadamer and Foucault*. The MIT Press, Cambridge, Mass.
- Levinas, Emmanuel (1982), *Éthique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*. Librairie Arthème Fayard et Radio-France.
- (1988), ”The Paradox of Morality: an Interview with Emmanuel Levinas [Interview by Tamra Wright, Peter Hughes, Alison Ainley]”, teoksessa Robert Bernasconi & David Wood (toim.), *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*, Routledge, London, 168–180.
- (2001/1971), *Totalité et Infini. Essai sur l’extériorité*, Librairie Générale Française/Kluwer Academic, Paris.
- Meretoja, Hanna (2002), ”Hermeneutiikan kriittisestä ja emansipatorisesta potentiaalista”, teoksessa Veikko Launis & Markku Oksanen (toim.), *Viisauden*

- ystävyyttä. Kirjoituksia Jubani Pietariselle*, Turun yliopiston filosofian laitos, Turku, 64–73.
- (2004), ”Kysymisen taito: Hermeneutiikka kriittisen kulttuurintutkimuksen lähtökohdana”, *Kulttuurintutkimus*, 21, 3–9.
- (2010), *The French Narrative Turn. From the Problematization of Narrative Subjectivity in Alain Robbe-Grillet’s Dans le labyrinthe to its Hermeneutic Rehabilitation in Michel Tournier’s Le Roi des Aulnes*, *Annales Universitatis Turkuensis B* 329, University of Turku.
- Nietzsche, Friedrich (1999a), ”Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne” (1873), teoksessa F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Band 1*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (toim.), De Gruyter, Berlin, 873–890.
- (1999b), ”Die fröhliche Wissenschaft” (1882), teoksessa *Sämtliche Werke. Band 3*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (toim.), De Gruyter, Berlin, 342–651.
- (1999c), ”Jenseits von Gut und Böse” (1885), teoksessa *Sämtliche Werke. Band 5*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (toim.), De Gruyter, Berlin, 9–243.
- (1999d), *Nachlaß 1885–1887. Sämtliche Werke. Band 12*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (toim.), De Gruyter, Berlin.
- (1999e), *Nachlaß 1887–1889. Sämtliche Werke. Band 13*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (toim.), De Gruyter, Berlin.
- Pappas, Robin & William Cowling (2003), ”Toward a Critical Hermeneutics”, teoksessa Lorraine Code (toim.), *Feminist Interpretations of Hans-Georg Gadamer*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 203–231.
- Ricoeur, Paul (1986), *Du texte à l’action. Essais d’hermeneutique II*, Seuil, Paris.
- Saariluoma, Liisa (2000), ”Hermeneutiikka, teoria ja ’toisen’ kohtaamisen ongelma”, teoksessa Mika Hallila & Tellervo Krogerus (toim.), *Rajatapauksia* (KTSV 53), SKS, Helsinki, 11–26.
- Warnke, Georgia (2002), ”Hermeneutics, Ethics, Politics”, teoksessa Robert Dostal (toim.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press, Cambridge, 70–101.

# ARKIPSYKOLOGIA OMAN JA MUIDEN TOIMINNAN YMMÄRTÄMISESSÄ

Tomi Kokkonen

## *Johdanto*

Tarkastelen tässä esseessä niin sanottua arkipsykologiaa, joka on keskeinen väline inhimillisen toiminnan ymmärtämisessä. Aloitan tutkimalla tarkemmin, mistä arkipsykologiassa oikeastaan on kyse. Tarkastelen sekä filosofista keskustelua että tieteellistä tutkimusta aiheesta ja hahmottelen filosofian ja tieteen välistä työnjakoa. Tämän jälkeen tarkastelen arkipsykologiaa toiminnan selittämisen ja ymmärtämisen näkökulmasta. Lopuksi pohdin, millaisia seurauksia tarkastelemillani seikoilla voisi olla filosofiselle psykologialle, arkipsykologisen käsitteistön filosofiselle analyysille.

## *Mitä on arkipsykologia?*

”Arkipsykologialla” (joskus myös ”mielen teoria”) tarkoitetaan niitä käsitteellistämistäpoja, kognitiivisia kykyjä, substantiaalisia oletuksia ja tulkintakäytäntöjä, jotka arkisissa yhteyksissä ohjaavat muiden ihmisten käyttäytymisen hahmottamista toimintana ja joita käytetään tämän toiminnan selittämisessä, ennustamisessa ja manipuloinnissa (esim. suostuttelulla). Kyse ei ole yhdestä yksittäisestä asiasta, vaan ryppäystä, jonka eri aspektit ovat merkityksellisiä eri keskusteluissa. Filosofeja on perinteisesti kiinnostanut arkipsykologian suhde kysymykseen mentaalisten olioiden luonteesta ja arkipsykologian käsitteistön toimintalogiikkaa on tarkasteltu tästä näkökulmasta: arkipsykologian peruskäsitteistö toimii kuten mikä tahansa teoreettinen käsitteistö, jolla postuloidaan teoreettisia olioita havaittavan taakse. Nämä oliot ovat olemassa, jos teoria pitää paikkansa (Sellars 1956; Fodor 1974), mutta jos teoria ei pidä paikkaansa, mentaalisia olioita ei myöskään ole olemassa (Churchland 1981; Churchland 1986). Filosofinen keskustelu koskee tällöin mentaalisuuden

metafyysistä luonnetta ja myös tieteellinen psykologia itse asiassa sisältyy siihen. Toinen ”arkipsykologian” käyttötapa puolestaan kontrastoi sen nimenomaan tieteelliseen psykologiaan ja viittaa kansanomaisiin ja arkiyhteyksissä käytettyihin yksityiskohtaisempiin oletuksiin mielen toiminnasta tai käyttäytymisen syistä, joita käytetään mm. käyttäytymisen ennakointiin ja manipulointiin. Nämä on luonnollisesti pidettävä tiukasti erillään.

Toiset filosofit kieltävät arkipsykologian ylipäänsä viittaavan suoraan ihmisten kognitiiviseen ja motivationaaliseen arkkitehtuuriin, vaan heidän mukaansa kyse on tavasta käsitteellistää toimintaa, toiminnallisia dispositioita ja näiden dispoitioiden suhdetta toisiinsa (erilaisia variantteja tästä ajatuksesta esittävät mm. Davidson 1970, Lewis 1972, Horgan & Woodward 1985, Bogdan 1993 & 1997 ja Woodward 2008). Niin sanotut simulaatioteoreetikot (Gordon 1986, Goldman 1989 & 2006) puolestaan pitävät arkipsykologian toimintalogiikkaa oman mielen toiminnan jatkeena, toisen tilanteen mentaalisenä simulaationa, pikemminkin kuin teorian soveluksena. Tämä muuttaa episteemistä kysymystä muiden mielten tietämisestä, mutta ei välttämättä muuta kysymystä siitä, mikä on omankin mielen ja toiminnan käsitteellistämässä ja omien mielentilojen kokemisessa ja niistä päättelyssä käytetyn käsitteistön rakenne, referenssisuhde ja alkuperä. Simulaatioteoria kuitenkin siirtää tarkastelun siihen, miten arkipsykologiset käytännöt todella toimivat psykologisella tasolla. Kun puhutaan arkipsykologiasta teoriana, onkin pidettävä erillään puhe sen käsitteiden teoreettisesta luonteesta filosofisessa mielessä ja puhe teoreettisten komponenttien *psykologisesta* läsnäolosta niin sanotusta ”mielenluennassa”, arkipsykologian tulkintakäytännöissä (Nichols & Stich 2003). Myös psykologisessa tutkimuksessa nimittäin käydään kiistaa siitä, muistuttaako arkipsykologia rakenteeltaan teoriaa (Gopnik & Meltzoff 1997) vai esimerkiksi tarinarakenteita (Hutto 2008).

Vaikka psykologinen tutkimus arkipsykologian tosiasiallisista käytännöistä pyrkii vastaamaan hieman eri kysymyksiin kuin filosofinen keskustelu, empiirisellä tutkimuksella on silti filosofista merkitystä, kun mietitään sen käsitteistön statusta. Onko arkipsykologian ”tarkoitus” todella jäljittää kognitiivista ja motivationaalista arkkitehtuuria vai kenties jotain muuta? Filosofisesti erityisen kiinnostava empiirinen kysymys on, mikä on arkipsykologian alkuperä, sekä yksilönkehityksessä että evolutiivisesti. Tämä kertoo siitä, miten teoria on testautunut ja mikä sitä on testannut. Joidenkin psykologien mielestä kyse on suhteellisen synnynnäisestä kapasiteetista,<sup>1</sup> joidenkin mukaan lapsen empiirisesti rakentama teoria (Gopnik & Meltzoff 1997). Kummassakin tapauksessa on tarkasteltava myös evolutiivista alkuperää: joko ”valmiin” kyvyn tai sitten sellaisen erikoistuneen oppimiskyvyn, joka ohjaa arkipsykologisten taitojen ja taipumusten kehittymistä lapsille. Kummassakin tapauksessa arkipsykologisten kykyjen ja niihin liittyvien käsitteellistämistapojen ja teo-

---

<sup>1</sup> Ks. Baron-Cohen et al. 2000.

reettisluonteisten oletusten kannalta keskeistä on toimivuus sosiaalisessa ympäristössä ja niissä sosiaalisissa käytännöissä, joita kehittyvä arkipsykologia osaltaan konstituoii – tämä on se tarkoitus, johon arkipsykologiaan liittyvät psykologiset taipumukset ja kapasiteetit ovat hioutuneet ja jossa sen käsitteitä ja teorioita sovelletaan (Bogdan 1997; Corballis & Lea 1999; Sterelny 2003; Ylikoski & Kokkonen 2009).

Yksinkertaistaen voisi sanoa, että arkipsykologia koostuu kolmesta erilaisesta elementistä: 1) *Arkipsykologia käsittejärjestelmänä*. Arkipsykologinen käsitteistö jäsentää toimintaa. Tarkempi käsitteistö vaihtelee esim. kielestä ja kulttuurista toiseen, mutta peruslogiikan oletetaan yleensä olevan suhteellisen samanlainen kaikkialla. *Filosofinen psykologia ja toiminnan teoria* halu-uskomus-järjestelmineen on tämän ytimen jäsenystä ja kehittelynä edelleen abstraktimmalla tasolla. 2) *Arkipsykologia teorianä*. Arkipsykologiaan sisältyy peruskäsitteistön lisäksi vaihtelevanlaisia substantiaalisia väitteitä käyttäytymisestä, erilaisista dispositionaalisista tiloista ja näiden yhteydestä toisiinsa ja toimijan ympäristöön (mukaan lukien sosiaalinen ympäristö) ja metafysisiä oletuksia. Arkipsykologian teoreettisesta komponentista on edelleen erotettava (vrt. Dennett 1987) *folkloristinen psykologia* (kansanomaiset oletukset ihmisen toiminnasta ja sen syistä), *mielen arkimetafysiikka* (arkikäytäntöjen metafysiset oletukset mielestä, sen yhtenäisyydestä, jatkuvuudesta jne.), *tieteellinen psykologia ja mielenfilosofia*. 3) *Arkipsykologia käytäntönä ja kykenä*. Käytännöt ovat arkipsykologiasa ensisijaisia, sillä sekä sen käsitteistö että substantiaaliset väitteet palvelevat arkipsykologian tulkinnallisten ja kommunikatiivisten käytäntöjen toimivuutta. Primitiivisin arkipsykologinen kyky on yksinkertainen perspektiivin taju, toisten näkökulman tajuaminen erilaiseksi kuin oma näkökulma. Tämä kyky löytyy myös monilta eläimiltä. Tähän ei tarvitse vielä arkipsykologista käsitteistöä, mutta jonkinlainen implisiittinen käsitteistö tarvitaan, kun kohde tulkitaan toimijaksi ja toiminnaksi, jolla on päämääriä. Myös tämä kyky voi löytyä joiltain eläimiltä rajallisessa muodossa, esim. simpansseilta (Call & Tomasello 2008) ja variksilta (Emery & Clayton 2004) – arkipsykologia näyttäisi siis selvästi olevan ainakin osittain jotain muuta kuin teorian soveltamista, sillä sellaista näillä eläimillä ei ole. (Eläintieteessä tosin tätä kykyä kutsutaan ”mielen teoriaksi”, mutta sanan ”teoria” käyttö tässä yhteydessä on hyvin väljä.) Täysimittaiseen toiminnallisuuden tajuun saatetaan tarvita myös teoreettisia tai esim. narratiivisia rakenteita. Jonkinlainen implisiittinen teoria tarvitaan, kun tehdään spontaaneja substantiaalisia päätelmiä – päätelmiä, jotka kertovat esim. toimijan välittömistä päämääristä tai syistä tekemisilleen ja jotka tapahtuvat automaattisesti ja refleктоimatta. Viimein käytäntöihin kuuluvat reflektoidut päätelmät, joihin liittyy eksplisiittisiä väitteitä toiminnan syistä.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Ks. Bogdan 1997; Nichols & Stich 2003; Sterelny 2004; Goldman 2006; Hutto 2008.

Arkipsykologia koostuu siis erilaisista, toisiinsa kietoutuvista asioista. Koko kuvan saaminen arkipsykologiasta edellyttääkin vastausta monenlaisiin kysymyksiin, joista osa on empiirisiä, osa filosofisia. Koska kysymykset liittyvät toisiinsa, pelkkä filosofinen pohdinta ei riitä filosofiinikaan tarpeisiin. Filosofisesti relevantteja empiirisiä kysymyksiä ovat ainakin seuraavat kysymykset: 1) *Kuinka yhtenäisiä arkipsykologiset käytännöt ovat?* Toisin sanoen missä määrin eri yksilöiden (tai kulttuurien ja kieliyhteisöjen) käsitteellistämistavat ja substantiaaliset oletukset poikkeavat toisistaan? Filosofissa on tavallista olettaa, että arkipsykologia toimii kaikilla kuta-kuinkin samalla tavalla, tai ainakin sen ydinoletukset ovat samoja, mutta tämä on puhtaasti empiirinen kysymys. Palaan tähän myöhemmin. 2) *Miten arkipsykologia kehittyy yksilölle?* Kuten edellä kävi ilmi, tämä liittyy siihen, miten arkipsykologia muuttuu ja testautuu, mikä voi liittyä sen käsitteiden referenssiin. 3) *Mikä rooli teoreettisilla oletuksilla on arkipsykologisissa käytännöissä?* Kuten aiemmin sanoin, tämä on eri kysymys kuin filosofinen kysymys arkipsykologisen käsitteistön teoriantal- suudesta niitä koskevan realismikeskustelun suhteen, mutta ne liittyvät toisiinsa. 4) *Missä määrin muiden tulkinta nojaa oman mielen toiminnan introspektioon?* Toisin sanoen missä määrin jonkinlaista mentaalista simulaatiota tapahtuu osana psykologiaa muiden mielten tulkinnassa? 5) *Missä määrin introspektio nojaa teoreettisiin oletuksiin?* Toisin sanoen missä määrin omien mielentilojen kokeminen on paljasta kokemista, missä määrin oman mielen teoriapitoista havainnointia, missä määrin teoreettista päätelmien tekemistä omasta mielestä? Tähän kysymykseen ei voi vastata omaan introspektioon ja intuitioon vedoten, sillä kysymys on tämän introspektion ja intuition luonteesta. Kysymys on myös riippumaton siitä, missä määrin muiden mielten tulkinta nojaa simulaatioon. Tulkinta voi olla molempia yhtä aikaa. Palaan myös tämän kysymyksen filosofiseen relevanssiin tuonnempana.

Sanottakoon tässä vaiheessa, että monien filosofisesti relevanttien kysymysten osittainen empiirisuus ei poista filosofian roolia arkipsykologian tutkimisesta. Ensiksikin kaikessa tutkimuksessa on (tieteen)filosofinen komponenttinsa. Muiden mielistä tietämisen episteeminen oikeutus jää myös filosofeille, vaikka kysymyksen tarkempi muotoilu riippuisikin psykologisista faktoista. Samoin arkipsykologian olettamien entiteettien ontologinen status on filosofinen kysymys, vaikkakin myös vastaus tähän voi riippua empiirisistä seikoista kuten biologisen evoluution ja opit- tujen käytäntöjen toimivuuden kriteerien luonne (ts. mitä ne testaavat). Sen analy- sointi, millaisiin entiteetteihin arkipsykologia edes *yrittää* viitata, on filosofinen kysymys. Samoin se, miten toimintaa tulisi käsittää *filosofisten* tarkastelujen (esim. moraalipsykologian) tarpeita varten, on filosofinen kysymys – tosin jos arkipsyko- logian käsitteistön luonne osoittautuu kovinkin pragmaattiseksi, myös filosofisen psykologian ja toiminnan teorian luonne muuttuu pragmaattiseksi.

### Arkipsykologia toiminnan ymmärtämisessä

Arkipsykologian sosiaalinen funktio on selittää, ennustaa ja manipuloida muiden toimintaa, mahdollistaa kommunikaatio ja vahvistaa yhteistyön, sosiaalisten allianssien ja kilpailun mahdollisuuksia. Arkipsykologia tekee tämän antamalla välineet *ymmärtää*, mistä toisen henkilön käyttäytymisessä on kyse, mikä on hänelle merkityksellistä, mihin päämääriin hän pyrkii jne. Yksi perinteinen tapa nähdä tilanne on, että ihmisen toiminnan ymmärtäminen koostuu oikeiden uskomusten ja halujen verkon attribuomisena toimijalle, toisin sanoen arkipsykologisen käsitteistön oikeanlaisena soveltamisena. Tällainen rationalisoiva ymmärtäminen nähdään joskus kausaalisen selittämisen kanssa erillisenä projektina, koska arkipsykologinen käsitteistö poimii toisiinsa loogisessa, ei kausaalisessa yhteydessä olevia tiloja (Davidson 1970) ja koska selitettävän toiminnan ja sen selityksen välinen suhde myös on looginen (tai käsitteellinen), ei kausaalinen, eikä niitä voida todentaa toisistaan riippumatta (von Wright 1971).

Ensimmäinen syy, rationaalisuuden ja kausaalisuuden erillisyyks, on kuitenkin järkevä vastaväite vain, jos kausaalisuuden oletetaan olevan fyysikaalisella tasolla olevan nomologisuuteen liittyvä ilmiö ja rationaalisuuden täydellistä. Käyttäytymistä kuitenkin ohjaavat aivot, jotka ovat (evoluutiivisesti ja yksilönkehityksellisesti) eissattumanvaraisesti kehittynyt monimutkainen kausaalisten mekanismien järjestelmä, jolla on mm. rajallisesti ja tilannekohtaisesti rationaalista käyttäytymistä aikaansaava funktionaalinen arkkitehtuuri. Rationaalisuudelle, siinä määrin kuin ihminen sitä on, on selitys, joka liittyy sen osaksi maailman kausaalista järjestystä (vaikkakaan tämä ei sinänsä ole vielä ratkaisu esim. mentaalisen kausaation ongelmaan).<sup>3</sup> Inhimillinen toiminta ei myöskään ole täysin rationaalista, ja irrationaalisuuden saaminen mukaan ymmärtävään tulkintaan edellyttää myös muunlaisten selityksellisten seikkojen huomioimista (Henderson 1993).

Toinen syy, niin sanottu *loogisen yhteyden argumentti*, on ambivalentti. Ensiksikään syyn ja vaikutuksen kuvausten yhteys ei ole ristiriidassa sen kanssa, että kuvaus silti *poimii* syitä, jotka ovat selitettävästä erillisiä: taudinaiheuttajat aiheuttavat tauteja, vaikka ne kategorisoidaankin kausaalisten vaikutustensa mukaan. Arkipsykologisen käsitteistön semantiikka ehkä riippuu toiminnasta (sikäli kuin se ilmaisee käyttäytymisdispositioita) ja käyttäytyminen käsitteellistetään inhimilliseksi toiminnaksi tämän käsitteistön soveltuvuuden vuoksi, mutta argumentti näyttäisi edellyttävän tiukemman sisällöllisen yhteyden ulkoisen käyttäytymisen ja sitä selittävän mentaalisen tilan välillä. Oleellinen kysymys onkin, nähdäänkö arkipsykologia vain toiminnan jälkikäteisrationalisointina ja sikäli instrumentalistisena kuvaustapana vai realistisena kuvauksena toimijan käyttäytymisdispositioista. Toisin sanoen: ovatko toi-

<sup>3</sup> Ks. Godfrey-Smith 1996; Sterelny 2003; Ylikoski & Kokkonen 2009.

minnan perusteet, uskomukset, halut ja päämäärät identifioitavissa ilman viittausta toteutuneeseen toimintaan? Voimmeko tietää esimerkiksi omia uskomuksiamme ja päämääriämme ilman, että olemme jo toimineet niiden mukaisesti? Jos voimme, viittaamme niillä tiloihin, joilla on kausaalista voimaa käyttäytymiseemme ja joilla voimme selittää toimintaamme. Inhimillisen toiminnan arkipsykologinen kuvaus ei myöskään rajoitu pelkkään käsitteellistämiseen, vaan pitää sisällään substantiaalisia väitteitä erilaisten mielentilojen, tilanteiden ja käyttäytymistapaumusten suhteista, joita ei voi olla pitämättä kausaalisisuhteina.

Itse asiassa arkipsykologista ymmärtämiskyvyn voi jopa määritellä arkipsykologisen selittämisen avulla. Ymmärtämisen käsitettä on yleisemminkin hyödyllistä analysoida selittämisen käsitteen avulla ja erityisesti niin sanottu kontrastiivisen selittämisen teoria (Ylikoski 2001; Woodward 2003) näyttäisi antavan tähän hyvät välineet.<sup>4</sup> Kontrastiivisen selittämisen teorian mukaan selitykset vastaavat kysymyksiin muotoa ”miksi tapahtui *e* (sen sijaan, että jokin toinen *e'* valitusta kontrastiluokasta *E*)” vastauksilla muotoa ”siksi, että tapahtui *e* (sen sijaan, että jokin toinen *e'* valitusta kontrastiluokasta *C*)”. Toisin sanoen selityskohde tarkennetaan ilmaisemalla, mille seikoille se nähdään vaihtoehtoisena, ja selitys kertoo, minkä asian olisi pitänyt olla toisin, jotta juuri selitettävä seikka olisi ollut toisin. Arkipsykologia selittää toimintaa antamalla toimijasta sellaisen arkipsykologisen kuvauksen, joka kontrastoi toimijan halut, uskomukset jne. muihin samalle toimijalle mahdollisiin haluihin, uskomuksiin jne., joiden pitäessä paikkansa toiminta olisi ollut toista. Toisin sanoen toimija teki mitä teki (sen sijaan että olisi tehnyt tilanteessa jotain muuta) siitä syystä, että hänellä oli juuri tietyt halut ja uskomukset (sen sijaan että hänellä olisi ollut joitain muita haluja ja uskomuksia). Oleellinen osa toiminnan ymmärtämisestä on kontrastiluokkiin sisältyvien kontrafaktuaalien ymmärtäminen. Mitä juuri tämä toimija olisi tehnyt toisin, jos hänen uskomuksena olisi poikennut jossain tietyssä asiassa? Mitä useampaan tällaiseen kysymykseen toiminnan tulkitсия osaa vastata, sitä paremmin hän ymmärtää toimijaa.

Edellä sanottu ei silti tarkoita, ettei ymmärtämisen käsitteeseen sisältyisi myös aiemmin käsitelty ajatus ymmärtämisestä kykynä ylipäättään nähdä toiminta merkityksellisenä. Voisi sanoa, että ymmärtäminen on arkipsykologian soveltamista oikein. Yhtäältä kyse on sen peruskäsitteiden oikeaa soveltamista (käyttäytymisen ymmärtäminen merkityksellisenä toimintana, johon sisältyy pyrkimyksiä jne.). Toisaalta kyse on myös kyvystä soveltaa kohdetta koskevia (yleisiä tai kohdekohtaisia) substantiaalisia oletuksia edellä sanotulla tavalla. Tämän lisäksi kolmanneksi komponentiksi voisi lisätä hermeneuttisessa ymmärtämisajattelun traditiossa korostetun kyvyn samastua – toisin sanoen mentaalisen simulaation, jonka ”syötteitä” korjataan kontekstia ja tulkinnan kohteen ja itsen eroja koskevalla tiedolla. Myös tällä

---

<sup>4</sup> Ks. Ylikoski 2009; Kuorikoski 2011.



kyvyllä samastua voi olla keskeinen rooli ymmärtämisessä, mutta siihen liittyy myös vaaratekijöitä.

Ensiksikin ymmärryksen *tunteen* mukanaan tuomat vaikeudet. (Tunnetta ei tässä tule ymmärtää emootiona, vaan engl. *sense* -merkityksessä.) Edellä ymmärrystä on luonnehdittu *kykynä*, mutta usein asian ymmärtämiseen liittyy tunne tai kokemus siitä, että on ymmärtänyt, mistä asiassa on kyse. Tässä tunteessa on kyse metakognitiivisesta tilasta, jolla arvioimme omaa ymmärrystämme (kykynä). Ongelma on, että ymmärryksen tunteeseen liittyy psykologinen vinouma: *ymmärryksen syvyyden illuusio* (Rozenblit & Keil 2002).<sup>5</sup>

Ymmärryksen tunne on usein ylimitoitettua eikä anna realistista kuvaa omista kyvyistä. Tämä tulee kuitenkin esiin vasta siinä vaiheessa, kun kuviteltua ymmärrystään joutuu käytännössä soveltamaan tai esimerkiksi selostamaan jollekulle. Muiden ihmisten ymmärtämisessä vastaan tulee myös toinen tunnettu psykologinen vinouma, joka voi liittyä läheisesti mentaaliseen simulaatioon muita koskevan tiedon lähteenä: *virheellinen konsensus -efekti* (Bauman & Keher 2002). Ihmiset kuvittelevat muiden ajattelevan asioista huomattavasti enemmän samalla tavalla kuin he itse ajattelevat kuin mitä muut todellisuudessa ajattelevat. Yhdistettynä yleiseen ymmärryksen illuusioon tämä tarkoittaa, että ihmiset kokevat ymmärtävänsä toisiaan ja olevansa samanmielisiä huomattavasti enemmän kuin mihin olisi syytä. Koettu muiden ymmärtäminen on harhaista.

Mutta entäpä arkipsykologian suhde *itseymmärrykseen*? Oman ja muiden toiminnan (ja mielen) ymmärtämisessä on kyse periaatteessa samasta asiasta: kyvystä käsitteellistää oma toimintansa (ja omat mielentilansa) oikein ja tehdä oikeanlaisia päätelmiä toimintansa syistä ja niissä tapahtuvien muutosten vaikutuksista. Tässä on kyse saman käsitteistön ja osittain samojen substantiaalisten oletusten käytöstä kuin muiden ymmärtämisessä.<sup>6</sup> Itsetulkitsijalla on suurempi *episteeminen* pääsy omiin mielentiloihin, mutta tämä ei poista niiden tulkinnan tai tehtävien oletusten teoreettisuutta. Myös ihmisten episteeminen pääsy omiin mielentiloihinsa on sitä paitsi huomattavan rajoittunutta: suuri osa sekä kognitiivista prosesseista että käyttäytymistä motivoivista tekijöistä niin omassa mielessä kuin ympäristössäkään on tiedostamattomia (Uhlmann et al. 2008). Ihmisten käyttäytymistä voi jopa tietoisesti manipuloida esimerkiksi pohjustamalla (antamalla tiedostamattomia ärsykeitä, jotka aktivoivat esim. tiettyjä semanttisia alueita) niin, että he eivät itse tiedosta niiden vaikutusta ja kysyttäessä antavat omalle toiminnalleen perusteita, jotka *tiedetään* virheellisiksi. Lisäksi ihmiset eivät ole erehtymättömiä oman käyttäytymisensä enustamisessa, vaikka tietäisivät käyttäytymisen kontekstin etukäteen. Toisin sanoen

<sup>5</sup> Ks. myös Ylikoski 2009; Kuorikoski 2011.

<sup>6</sup> Vrt. Sellars 1956; Bogdan 1997; Gopnik & Meltzoff 1997; Hutto 2008.

ihmiset ovat tulkinnallisessa suhteessa myös omaan mieleensä ja voivat erehtyä tulkinnoissaan.

### *Seurauksia filosofiselle psykologialle?*

Puhtaasti filosofinen kontribuutio ihmisen toiminnan ymmärtämiseen – ei siis tätä ymmärtämistä ohjaavan arkipsykologian ymmärtämiseen, vaan suoraan ihmisen toiminnan ymmärtämiseen – tulee *filosofisesta psykologiasta*, jos on tullakseen. Filosofinen psykologia on se osa mielen filosofiaa, joka ei kuulu psykologian filosofiaan tai tutki mieleen liittyviä metafysisiä kysymyksiä. Sen pyrkimyksenä on artikuloida, systematisoida ja kehittää edelleen sitä käsitteistöä, jota käytämme arkipsykologisissa käytännöissä, toisin sanoen analysoida muun muassa havainnon, tietoisuuden, tahdon, uskomuksen, halun ja intention käsitteitä. Filosofinen psykologia ei luonnollisestikaan pyri antamaan empiirisiä, substantiaalisia väitteitä, vaan ainoastaan selventämään arkipsykologian käsitteistöä. Mutta mitä tämä oikeastaan tarkoittaa ja mihin sillä pyritään? Jos pyrkimyksenä on kertoa jotain inhimillisen toiminnan luonteesta (kuten esim. filosofisessa moraalipsykologiassa joskus näyttäisi olevan), liu'utaan hyvin äkkiä empiiristen oletusten tekemisen puolelle. Jos taas kyse on todellisten arkipsykologisten käytäntöjen yleisten piirteiden kuvaamisesta, ollaan jälleen tekemisissä empiirisen kysymyksen kanssa: arkipsykologian (ydin)käsitteistön universaalius on oletus, jota ei voi perustella muiden toimintaa koskevien omien intuitioidensa avulla. Omat intuitiot muiden toiminnasta (ja myös omasta toiminnasta) ovat arkipsykologian *soveltamista*, eivät sen perustan riippumatonta pohdintaa. Filosofeilla on samat kognitiiviset kapasiteetit, rajoitteet ja vinoumat kuin muillakin ihmisillä.

Esimerkiksi arkipsykologiaa koskevat intuitiot tulevat usein ajatuskokeista, joilla testataan sitä, miten olisi mielekästä ajatella ihmisten toimivan jossain tilanteessa – olisivatko he esimerkiksi motivoituneita johonkin toimintaan jossain tiettyissä olosuhteissa. Voidaanko tällaisissa ajatuskokeissa ensiksikin erottaa substantiiviset oletukset siitä, miten ihmiset tosiasiaassa toimisivat, pelkistä käsitteellistä ”latteuksista”? Toiseksi, tällaiset intuitiot ovat arkipsykologisten kapasiteettien kuten mentaalisen simulaation tai teoreettisten oletusten (ehkä molempien) käyttämistä, intuitiot esimerkiksi uskottavasta käyttäytymisestä ovat joko oman käyttäytymisen ennustamista ja yleistämistä tästä universaaliolotuksella tai sitten muiden käyttäytymisen geneeristä selittämistä. Tämän ajatuksen vieminen loppuunsa veisi helposti yleisempään keskusteluun intuitioiden ja ajatuskokeiden evidentialisesta

roolista ja niin sanotusta kokeellisesta filosofiasta, jossa ihmisten intuitioita tutkitaan empiirisesti.<sup>7</sup> En puutu tähän, vaan tyydyn esittämään yhden lisähuomion.

Ei ole mitään syytä olettaa, että filosofit olisivat immuuneja arkipsykologian empiirisessä tutkimuksessa esiin tulleille vinoumille (kuten toisten ajattelun kuvittelu liian paljon samanlaiseksi kuin oma ajattelu) tai ymmärryksen tunteen illusoriselle vahvuudelle. Jos filosofit olisivat paremmin perillä oman toimintansa tiedostamattomista syistä tai osaisivat ennakoita sitä paremmin kuin muut, tämä olisi suorastaan omituista. Voi olla, että arkipsykologian käsitteiden toimintaa koskevien filosofisten intuitioiden varmuus on psykologinen ilmiö, jolla ei ole minkäänlaista erityistä evidentialaista perustaa. Joka tapauksessa, jos filosofisen psykologian ajatellaan olevan ”folkloristisen” arkipsykologian käsitteiden logiikan eksplikaatiota, jo filosofisen työn lähtökohtien perusta on osin empiirinen kysymys. Sen perusteella, mitä arkipsykologiasta empiirisesti tiedetään, tämän pitäisi olla vähintään lähtökohtaoletus, jota vastaan voi yrittää löytää argumentteja, ei toisinpäin.

Toinen vaihtoehto on, että filosofinen psykologia on arkipsykologiasta irronnut projekti, joka on lähinnä hyvin yleisen peruskäsitteistön abstraktion kehittelyä edelleen joitain filosofisia tarkoituseriä varten – esimerkiksi moraalisia vastuukysymyksiä, rationaalisuutta tai vapaata tahtoa koskevan substantiaalisen normatiivisen keskustelun tarpeita varten. Tämä onkin ehkä oikeampi kuva siitä, mihin filosofinen psykologia ja toiminnan teoria pyrkivät. Tällainen projekti on täysin perusteltu, mutta tekee käytetyn käsitteistön toiminnasta stipulatiivista. Kyse ei tällöin ole enää arkipsykologian käsitteiden eksplikaatiosta, eikä filosofisen työn tuloksilla pitäisi ajatella olevan kovin suurta yhteyttä tosiasiallisiin arkipsykologisiin käytäntöihin. Tällainen filosofinen työ ei välttämättä auta ymmärtämään paremmin ihmisen toimintaa eikä todellisen maailman arkipsykologian käsitteiden logiikkaa. Ongelmalliseksi tilanne muodostuu, jos filosofisessa keskustelussa ei kyetä kyllin selvästi erottelamaan toisistaan, milloin puhutaan keinotekoisesta filosofisesta apparaatista, milloin pyritään eksplikoimaan arkipsykologian käsitteistöä, ja milloin pyritään sanomaan jotain siitä, miten ihmiset todella toimivat, mikä heitä motivoi jne. Väittäisin, että tällaisen sekaannuksen olemassaolon mahdollisuuteen tulisi kiinnittää monissa filosofisissa keskusteluissa enemmän huomiota.

*Helsingin yliopisto*

---

<sup>7</sup> Ks. esim. DePaul & Ramsey 1998; Knobe & Nichols 2008; Braddon-Mitchell & Nola 2009.

## Kirjallisuus

- Baron-Cohen, Simon, Helen Tager-Flusberg & Donald Cohen (toim.) (2000), *Understanding Other Minds* (2nd edition), Oxford University Press, Oxford.
- Bauman, Kathleen & Glenn Geher (2002), "We Think You Agree: The Detrimental Impact of the False Consensus Effect on Behavior", *Current Psychology* 21, 293–318.
- Bogdan, Radu J. (1993), "The Architectural Nonchalance of Commonsense Psychology", *Mind and Language* 8, 189–205.
- (1997), *Interpreting Minds: The Evolution of a Practice*, MIT Press, Cambridge.
- Braddon-Mitchell, David, & Robert Nola (toim.) (2009), *Conceptual Analysis and Philosophical Naturalism*, MIT Press, Cambridge, MA.
- Call, Josep, & Michael Tomasello (2008), "Does the Chimpanzee Have a Theory of Mind? 30 Years Later", *Trends in Cognitive Science* 12, 187–192.
- Churchland, Patricia (1986), *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind/Brain*, MIT Press, Cambridge.
- Churchland, Paul (1981), "Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes", *Journal of Philosophy* 78, 67–90.
- Corballis, Michael & Stephen Lea (toim.) (1999), *The Descent of Mind: Psychological Perspectives on Hominid Evolution*, Oxford University Press, Oxford.
- Davidson, Donald (1970), "Mental Events", teoksessa Foster, Lawrence & J. W. Swanson (toim.), *Experience and Theory*, Duckworth, London, 79–101.
- Dennett, Daniel (1987), *The Intentional Stance*, The MIT Press, Cambridge, MA.
- DePaul, Michael & William Ramsey (toim.) (1998), *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*, Rowman & Littlefield, Lanham.
- Emery, Nathan & Nicola Clayton (2004), "The Mentality of Crows: Convergent Evolution of Intelligence in Corvids and Apes", *Science* 306, 1903–1907.
- Fodor, Jerry (1974), "Special Sciences, or: The Disunity of Science as Working Hypothesis", *Synthese* 28, 97–115.
- Godfrey-Smith, Peter (1996), *Complexity and the Function of Mind in Nature*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Goldman, Alvin (1989), "Interpretation Psychologized", *Mind and Language* 4, 161–185.
- (2006), *Simulating Minds: The Philosophy, Psychology, and Neuroscience of Mindreading*, Oxford University Press, Oxford.
- Gopnik, Alison, & Andrew Meltzoff (1997), *Words, Thoughts and Theories*, MIT Press, Cambridge, MA.
- Gordon, Robert (1986), "Folk Psychology as Simulation", *Mind and Language* 1, 158–171.

- Henderson, David (1993), *Interpretation and Explanation in the Human Sciences*, SUNY Press, New York.
- Horgan, Terrence and James Woodward (1985), "Folk Psychology Is Here to Stay", *Philosophical Review* 94, 197–225.
- Hutto, David (2008), *Folk Psychological Narratives: The Sociocultural Basis of Understanding Reasons*, MIT Press, Cambridge, MA.
- Knobe, Joshua & Shaun Nichols (2008), *Experimental Philosophy*, Oxford University Press, New York.
- Kuorikoski, Jaakko (2011), "Simulation and the Sense of Understanding", teoksessa Paul Humphreys & Cyrille Imbert (toim.), *Models, Simulations and Representations*, Routledge, London.
- Lewis, David (1972), "Psychophysical and Theoretical Identifications," *Australasian Journal of Philosophy* 50, 249–258.
- Nichols, Shaun, & Stephen Stich (2003), *Mindreading: An Integrated Account of Pretence, Self-awareness, and Understanding Other Minds*, Oxford University Press, Oxford.
- Rozenblit, Leonid & Frank Keil (2002), "The Misunderstood Limits of Folk Science: An Illusion of Explanatory Depth", *Cognitive Science* 26, 521–562.
- Sellars, Wilfrid (1956), "Empiricism and the Philosophy of Mind", *Minnesota Studies in Philosophy of Science* 1, 253–329.
- Sterelny, Kim (2003), *Thought in a Hostile World: The Evolution of Human Cognition*, Blackwell, Oxford.
- Uhlmann, Eric, David Pizarro & Paul Bloom (2008), "Varieties of Social Cognition", *Journal for the Theory of Social Behaviour* 38, 293–322.
- von Wright, Georg Henrik (1971), *Explanation and Understanding*, Cornell University Press, Ithaca.
- Woodward, James (2003), *Making Things Happen: A Theory of Causal Explanation*, Oxford University Press, Oxford.
- (2008), "Mental Causation and Neural Mechanisms", teoksessa Jakob Hohwy & Jesper Kallestrup (toim.), *Being Reduced: New Essays on Reduction, Explanation and Causation*, Oxford University Press, Oxford, 218–262.
- Ylikoski, Petri (2001), *Understanding Interests and Causal Explanation*, Academic Dissertation, Department of Moral and Social Philosophy, University of Helsinki.
- (2009), "The Illusion of Depth of Understanding in Science", teoksessa Henk de Regt, Sabina Leonelli & Kai Eigner (toim.), *Scientific Understanding: Philosophical Perspectives*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 100–119.
- Ylikoski, Petri & Tomi Kokkonen (2009), *Evoluutio ja ihmisluento*, Gaudeamus, Helsinki.

# ONKO TOISTEN IHMISTEN YMMÄRTÄMINEN NORMATIIVISTA YMMÄRTÄMISTÄ?

Arto Laitinen

## Johdanto

Alan Millar esittää teoksessaan *Understanding People* näkemyksen normatiivisuuden roolista toisten ihmisten ymmärtämisessä. Hänen mukaansa ihmisten toiminnan ja ajattelun ymmärtäminen on pitkälti heidän uskomustensa, aikomustensa ja muiden propositionaalisten asenteidensa ymmärtämistä. Niihin sisältyy hänen mukaansa konstitutiivinen normatiivinen ulottuvuus, joten uskomusten ja aikomusten ymmärtäminen edellyttää normatiivisten väitteiden ymmärtämistä – henkilö, joka ei alkuunkaan tajua, mitä tulisi tai pitäisi tehdä, tai mitä toimijoilla on perusteita tehdä tai uskoa, ei kykene ymmärtämään toisia ihmisiä.

Propositionaalisilla asenteilla kuten uskomuksilla ja aikomuksilla on välttämättä ”normatiivista merkitystä” (*normative import*), ja niiden normatiivinen merkitys on konstitutiivista, eikä ulkoisesta periaatteesta johdettua: jotta voi ymmärtää uskomuksen täysin, täytyy ymmärtää sen normatiivinen merkitys. Millarin keskeinen väite on, että tämä normatiivinen merkitys tulee analysoida ”normatiivisten sitoumusten” (*normative commitments*) käsitteen avulla. Normatiiviset sitoumukset liittyvät normatiivisiin perusteisiin (*reasons*) tavalla, jota alla selitetään tarkemmin: sitoumukset synnyttävät laaja-alaisen vaatimuksen joko toteuttaa asia johon on sitouduttu tai luopua sitoumuksesta.

Näiden sitoumusten noudattaminen – tai rikkominen – on keskeistä persoonien psykologiassa, ja niiden ymmärtäminen on keskeistä toisten persoonien ymmärtämisessä. Sen sijaan muiden kuin rationaalisten eläinten ”uskomusten” ja ”aikomusten” psykologinen rooli ei perustu niiden normatiivisiin implikaatioihin, niiden ”uskomukset” ja ”aikomukset” eivät ole konstitutiivisesti normatiivisia. Lisäksi, ihmistenkin osalta normatiivisuuteen nojaavalla arkipsykologialla on Millarin (2004,

230–247) mukaan keskeisiä rajoituksia: se auttaa vastaamaan esimerkiksi kysymyksiin ”mitä joku tekee tai ajattelee ja miksi?”, mutta usein ei esimerkiksi kysymyksiin ”miksi juuri nyt, kun saman asian samoista perusteista voisi tehdä muulloinkin?”.

Väite, että ihmisten ymmärtäminen on normatiivisten vaatimusten ymmärtämistä, saattaa vaikuttaa varsin ongelmalliselta – eivätkö ihmisten aktuaalinen toiminta ja normatiiviset vaatimukset ole kuitenkin eri asioita? Millarinkin mukaan näin on, mutta niiden välillä voidaan nähdä kuitenkin yhteys. Alla tarkastellaan ensin ongelman luonnetta (§1–§5) ja sitten Millarin ehdotusta tarkemmin (§6–§9).

### §1. ”Normatiivisuus” relevantissa mielessä koskee perusteita ja pitämistä

Millar hyväksyy käsityksen, että normatiivisuudessa on kyse ennen kaikkea uskomusten ja aikomusten hyvistä perusteista (*reasons*) ja pitämisestä (*ought*). Puhe normatiivisuudesta tässä mielessä on siis puhetta siitä, mitä *tulee* tehdä, uskoa, aikoa, tuntea, haluta, tai mitä on hyviä *perusteita* tehdä, uskoa, aikoa, tuntea tai haluta (alla puhun pääasiassa uskomisesta ja aikomisesta, mutta Millarin teesi kattaa kaikki propositionaaliset asenteet).<sup>1</sup> Huomionarvoista on, että säännön, standardin tai normin olemassaolo ei takaa sen normatiivisuutta tässä mielessä: kyse on aidosti normatiivisesta vaatimuksesta vain jos sääntö, standardi tai normi antaa (hyviä) perusteita, ja sitä tulee noudattaa.<sup>2</sup> Lisäksi normatiivisuus tässä mielessä eroaa motiivaatiosta: toiminnan *motivoivat* perusteet, eli perusteet joiden valossa toimijat itse asiassa toimivat, eivät välttämättä ole normatiivisia perusteita, eivätkä ihmiset aina toimi kuten pitäisi.

Millarin (2004, 92–98) mukaan ”normatiivinen väite” voi olla (a) normatiivinen perusväite, jonka mukaan toimijalla on hyvä (normatiivinen) peruste uskoa, tehdä jne. jotain; tai väite, jonka mukaan toimijan tulee, pitää uskoa, tehdä jne. jotain, tai (b) väite, joka implikoi ilman lisäoletuksia normatiivisen perusväitteen.<sup>3</sup> Väitteellä

<sup>1</sup> Tyypillisesti ajatellaan, että hyvät perusteet ja pitäminen liittyvät läheisesti toisiinsa: teko ”tulee” tehdä, jos sen puolesta on riittävät perusteet, ja jos perusteet eivät ainoastaan ”suosittele” tekemään tekoa, vaan ”vaativat” tekemään sen. Ks. esim. Raz 1999; Broome 2004; Dancy 2004.

<sup>2</sup> Margaret Gilbert (2006) erottaa tapaukset, joissa säännön noudattamatta jättäminen antaa toisille luvan ”rankaisevaan kritiikkiin”, ja joissa säännön noudattamatta jättäminen johtaa vain ”toteamiseen” että sääntöä ei noudateta. Eräässä mielessä voimme tarkastella esimerkiksi ovatko Suomessa 1800-luvulla kasvaneet porkkanat nyky-EU-säädösten mukaisia – mutta jos ne eivät ole, niin siitä ei seuraa millekään taholle normatiivista painetta tai perusteita muuttaa käyttäytymistään. Usein sanotaan että sääntö ”soveltuu” vain joihinkin tapauksiin tai ”koskee” vain joitain tapauksia, vaikka periaatteessa voidaan ottaa selvää myös muita tapauksia koskien, täyttävätkö ne annetun normin – vaikka niiden ei missään mielessä tarvitse niitä täyttää.

<sup>3</sup> Teoksessaan Millar puhuu muidenkin normatiivisuudesta: *käsitteen* normatiivisuus, *askription* normatiivisuus jne. Näiden ”normatiivisuuden” merkitystä Millar ei analysoi.

on ”normatiivista merkitystä” (*normative import*), jos sen totuus takaa jonkin normatiivisen väitteen totuuden, vaikka se ei itsessään, ilman lisäoletuksia, implikoi normatiivista väitettä.<sup>4</sup>

## §2. Onko tilanteen synnyttämien normatiivisten (esim. moraalisten) vaatimusten ymmärtäminen sama asia kuin toimijan toiminnan ymmärtäminen?

Oletetaan aluksi argumentin vuoksi, että jokaisessa tilanteessa toimijalla on päteviä normatiivisia perusteita (esimerkiksi moraalisia tai omaan etuun liittyviä prudentiaalisia perusteita) tehdä jotain, ja hyviä perusteita olla tekemättä jotain muuta. Kuten John Mackie (1977) on tuonut esiin, tämä väite saattaa vaatia kiistanalaisten, outojen (*queer*) ominaisuuksien postuloimista.<sup>5</sup> Nämä tilanteiden synnyttämät normatiiviset vaatimukset, tai faktat jotka puhuvat joidenkin tekojen puolesta ja joitakin vastaan, toimivat Millarin argumentin tarkastelussa vain kontrastitapauksena, joten oletus voidaan argumentin vuoksi huoletta tehdä.

Voidaan kysyä, onko tilanteen synnyttämien normatiivisten (esim. moraalisten) vaatimusten ymmärtäminen sama asia kuin toimijan toiminnan ymmärtäminen? Vastaus on selvästikin, että ei.

Ensinnäkin, toimija saattaa toimia tavalla, jolla ei tulisi; tavalla, jota vastaan on riittäviä perusteita. Sen ymmärtäminen, miten *tulisi* toimia, on eri asia kuin sen ymmärtäminen, miten joku tosiasiaa toimii. Lisäksi, vaikka toimija toimii tavalla, jolla hänen tulisikin toimia, niin toiminnan ymmärtämiseksi riittää tietää, mitä toimija *uskoo* normatiivisten vaatimusten olevan ja että toimija aikoo toimia vastaavasti. Vaikka toimija olisi erehtynyt, hän toimisi uskomustensa mukaan. Se seikka, että toimijalla itse asiassa on hyviä perusteita toimia juuri sillä tavalla, jolla hän toimii, vaikuttaa olevan irrelevantti toiminnan ymmärtämisen ja selittämisen kannalta – perusteita koskevat uskomukset tai mielipiteet ovat ymmärtämisen kannalta riittäviä.

Tilanteen normatiivisten vaatimusten ymmärtäminen ja ihmistoiminnan ymmärtäminen vaikuttavat olevan siis kaksi tyystin eri asiaa. Ihmisten toiminnan ja ajattelun ymmärtäminen on pääasiassa heidän uskomustensa, aikomustensa ja muiden propositionaalisten asenteidensa ymmärtämistä, ja nämä voivat olla virheellisiä. Kuten edellä tuli esiin, voidaan käsitteellisesti erottaa *normatiiviset* perusteet (oikeasti hyvät perusteet), ja *motivoivat* perusteet (seikat, joiden toimija olettaa olevan hyviä

<sup>4</sup> Millar huomauttaa myös, että ei-normatiivisella väitteellä voi olla ”normatiivinen asiasisältö”; joten kahdesta ei-normatiivisesta väitteestä (joko D tai N; ei-D) voi seurata normatiivinen väite (N).

<sup>5</sup> Queer-tutkimuksessa termi on käännetty sanalla ”pervo”, joka voisi olla lystikäs käännös myös tässä yhteydessä.



perusteita; ovatpa ne tai eivät). Vaikka onnellisissa tapauksissa motivoivat ja normatiiviset perusteet ovat samoja, niin kaikki tapaukset eivät ole tällaisia, ja onnellisissakin tapauksissa toiminnan ymmärtämisen kannalta relevantteja ovat nimenomaan motivoivat perusteet. Millar hyväksyy tämän, joten voidaan kysyä mistä siis hänen väitteessään on kyse.

### §3. *Vaikka keskitytään motivoiviin perusteisiin ihmistoiminnan ymmärtämisessä, (jonkinlaisella) normatiivisuudella on silti keskeinen rooli*

Millar (2004, 99) pyrkii osoittamaan, että *vaikka* keskitytään uskomuksiin, aikomuksiin ja motivoiviin perusteisiin ihmistoiminnan ymmärtämisessä, (jonkinlaisella) normatiivisuudella on silti keskeinen rooli. Uskomukset ja aikomukset itse ovat normatiivisia – ne ovat jossain mielessä lupauksen kaltaisia. Niitä koskien siirtyä normatiivisesta todellisuudesta uskomuksiin (§2) ei ole niin merkittävä, koska ollaan uskomusten parissa jo alun perin. Ihmisten ymmärtämisessä voidaan asettaa syrjään edellä tehty oletus tilanteen normatiivisista vaatimuksista, jotka saattavat siis olla metafysisesti outoja (*queer*). Oletusta ei tarvita, kun keskitytään propositionaalsiin asenteisiin itseensä. Propositionaalsiin asenteisiin sisältyvä normatiivisuus täytyy kuitenkin edelleen ottaa huomioon – *niiden* normatiivisuus ei Millarin mukaan ole vakavasti kyseenalaista, eikä lainkaan outoa. Ihmisten ymmärtämisessä propositionaalsiin asenteisiin *sisältyvien* normatiivisten vaatimusten ymmärtäminen on keskeistä. (Esimerkiksi uskomuksia koskee normatiivinen ”implikaatioperiaate”, ja aikomuksia ”päämäärä-keino-periaate”, joiden sisällöistä tarkemmin alla.)

### §4. *Ovatko uskomukset normatiivisia (kohdan §1 merkityksessä)?*

Ovatko uskomukset, aikomukset ja muut propositionaaliset asenteet sitten normatiivisia (kohdan §1 merkityksessä)? Millar käsittelee kolmea vaihtoehtoa: (a) uskomukset eivät ole normatiivisia, vaan ei-normatiivisia dispositionaalisia tiloja; (b) uskomukseen, että p, liittyy kylläkin välttämättä normatiivinen vaatimus koskien p:n implikaatioita, mutta vaatimus syntyy uskomukselle ulkoisesta periaatteesta (nk. implikaatioperiaatteesta) käsin; ja (c) uskomukseen, että p, *sisältyy* normatiivinen ulottuvuus, koskien p:n implikaatioita – ulkoista periaatetta ei tarvita.

Kriipen Wittgenstein-tulkinnasta ja säännönseuraamiskeskusteluista tutulla tavalla Millar kritisoi ei-normatiivista dispositionalismia (a-vaihtoehto). Dispositiot ovat hänen mukaansa hyvin keskeisiä, mutta ne ovat normatiivisten sitoumusten seuraamisen avulla määrittyviä. Millar puolustaa ajatusta, että (c) uskomuksen ymmärtäminen *sisältää* sen normatiivisen ulottuvuuden ymmärtämisen. Vaihtoehdossa

b mainittavat periaatteet sisältyvät siis konstitutiivisesti ja käsitteellisesti siihen, että kyseessä on uskomus.

Millar tuntuu ajattelevan että (b) on ongelmallisempi kuin (c) joko ontologisesti tai epistemologisesti, mutta nähdäkseni normatiivisen vaatimuksen kutsuminen konstitutiiviseksi ei vähennä sen ontologista tai epistemologista painolastia. Toisaalta, valinta b- ja c-vaihtoehtojen välillä ei myöskään ole ratkaiseva toisten ihmisten ymmärtämisen näkökulmasta, koska molemmissa vaihtoehtoissa uskomuksiin ja aikomuksiin liittyy normatiivisia vaatimuksia. Tässä yhteydessä voimme siis yhtä hyvin seurata Millaria, tai omaksua vaihtoehdon, jossa uskomuksia koskien on erillisiä periaatteita – molemmat ajavat saman asian pääargumentin kannalta.

#### §5. Normatiivisuus liittyy hyvin perusteisiin (§1), uskomukset ovat normatiivisia (§4). Siis: antavatko uskomukset ja aikomukset hyviä perusteita?

Synnyttävätkö uskomukset perusteita toisille uskomuksille? Onko esimerkiksi se, että uskon että p, ja että p:stä seuraa q, peruste tai oikeutus uskoa, että q? Tai onko se, että aion tehdä P, ja tiedän, että K on välttämätön keino sen tekemiseksi, peruste tai oikeutus K:n tekemiselle? ”Ei”, vastaa Millar (2004, 41–71). Vaikka epistemologian teoriat usein antavat vaikutelman, että uskomukset ovat perusteita toisille uskomuksille, tai että vain uskomukset voivat olla perusteita toisille uskomuksille, niin tämä johtaa niin kutsuttuun *bootstrapping*- tai Münchhausen-ongelmaan, kuten erityisesti käytännöllistä järkeä koskevissa debateissa on viime aikoina korostettu.<sup>6</sup> Jos henkilö uskoo, että p, ja uskoo, että p:stä seuraa p, niin onko hänellä täten hyvä peruste uskoa, että p? Voiko minkä tahansa väitteen (esim. ”kuu on juustoa”) uskomisen täten tarjota perusteen kyseisen väitteen uskomiselle? Vaikka fiktiivinen paroni Münchhausen kykenikin nostamaan itsensä hiuksistaan ilmaan, niin uskomukset eivät kykene samaan: ne eivät voi tarjota itselleen perusteita tai oikeutusta.

Jokin seikka on normatiivinen, hyvä peruste uskoa, koska sillä on yhteys uskomuksen oikeutukseen: perusteltu, oikeutettu uskomus on riittävällä todennäköisyydellä totta. Uskomukset ”tähtäävät” totuuteen, ja niiden funktio on myös olla käytettävissä muita uskomuksia ja asenteita muokattaessa. Millarin mukaan uskomukset että a, ja että a:sta seuraa c, synnyttävät normatiivisen *sitoumuksen* uskoa että c, mutta *eivät* välttämättä oikeuta uskosta c. Ne eivät välttämättä ole hyvä peruste uskoa että c. Se, että joku sattuu uskomaan ilman hyviä perusteita että a, ja että a:sta seuraa c, eivät lisää c:n totuuden todennäköisyyttä; eivät oikeuta c:tä. (Sitoumuksen rakennetta tarkastellaan seuraavassa osiossa tarkemmin).

<sup>6</sup> Ks. esim. Raz 1999; Broome 1999, Dancy 2004; Bratman 1987.

Toiminnan perusteet kontribuoivat puolestaan teon mielekkyyteen, siihen että teolla on ”pointti”; perusteena toimiva seikka puhuu teon tekemisen puolesta.<sup>7</sup> Teon mieli, peruste toimia, voi liittyä sen haluttavuuteen, mutta myös sen välineelliseen arvoon omaksutun päämäärän toteuttamiseksi.<sup>8</sup>

Millar ei siis väitä, että uskomus että p on normatiivinen siinä mielessä, että se suoraan synnyttäisi perusteen uskoa että p. Sen sijaan uskomusten ja aikomusten normatiivisuus liittyy normatiivisiin *sitoumuksiin*.

### §6. Uskomusten ja aikomusten synnyttämä normatiivinen sitoumus sisältää laaja-alaisen vaatimuksen

Millarin mukaan uskomukset (erona arvauksista jne.) ovat psykologisia sitoumuksia, joiden konstitutiivinen osa on normatiivinen sitoumus, niin kutsuttu *implikaatio-sitoumus*, sitoumus uskoa mitä uskomuksesta seuraa (mikäli lainkaan ottaa kantaa asiaan) – tai jos päättää olla uskomatta, niin vaatimus luopua alkuperäisestä uskomuksesta. Vastaavasti aikomuksiin (erotettuina esim. haluista) sisältyy sitoumus aikoa myös päämäärän välttämättömät keinot – tai jos päättää olla aikomatta, niin vaatimus luopua alkuperäisestä päämäärästä (Millar 2004, 72–83).

Millar käyttää termiä ”sitoumus” (*commitment*) poikkeuksellisella tavalla. Ensi näkemältä saattaisi ajatella, että sitoumus tehdä F on peruste tehdä F. Millarin mukaan sitoumuksen rakenne on hieman monimutkaisempi. Siihen sisältyvät:

- (a) sitoumuksen ennakkoehdot – ehdot joiden vallitessa sitoumus on syntynyt ja vallitsee (esimerkiksi lupauksen antaminen, päätöksen tekeminen, uskomuksen muodostaminen)
- (b) asia, johon ollaan sitouduttu (mikäli ennakkoehdot ovat täyttyneet), (esimerkiksi luvatus asian tekeminen, välttämättömien keinojen tekeminen, uskomuksen seurauksien uskominen)
- (c) normatiivinen peruste *joko* tehdä (tai saada aikaan) se asia, johon ollaan sitouduttu, *tai* huolehtia että ennako-ehdot eivät enää ole täyttyneet. (Millar 2004, 83–84.)

<sup>7</sup> Millarin mukaan teon ”oikeutusta”, *justification*, (erona sen sallittavuudesta, *permissibility*) analogisesti uskomusten oikeutuksen kanssa, on mielekästä kysyä vain joissain konteksteissa: käytännöllisten ongelmien ja roolivelvollisuuksien. Ajatus jää hieman kummalliseksi, Millar ei juuri kehittele kantaansa.

<sup>8</sup> Millarin mukaan välineellistä arvoa on myös arvottomien päämäärien toteuttamisen keinoil-la. Ajatus on ongelmallinen. Toiminnan välineellinen arvo riippunee päämäärän arvosta, joten keino lähes arvottoman päämäärän toteuttamiseksi ei liene yhtä painava perusteena kuin keino arvokkaan päämäärän toteuttamiseksi. Onko keinolla täysin arvottoman päämäärän toteuttamiseksi lainkaan painoa? Jos ei, onko se sittenkään lainkaan normatiivinen peruste?

Viimeisen kohdan joko–tai-rakenne on oleellinen.<sup>9</sup> Sitoumus tehdä F ei siis ole suoraan peruste tehdä F, vaan peruste joko tehdä F tai päästä eroon sitoumuksen synnyttävästä ehdosta.

Voidaan siis todeta, että sitoumuksesta voi vapautua täyttämällä sen (toteuttamalla sen) tai tyhjentämällä sen. Kyse on siis normatiivisista perusteista, joilla on *laaja ala*: joko tehdä F, tai huolehtia siitä, ettei enää täyty sitoumuksen alkuehtoa. Uskomuksesta voi luopua tai hyväksyä sen implikaation, aikomuksesta voi luopua tai tehdä mikä on välttämätöntä sen toteuttamiseksi jne.<sup>10</sup>

Millarin keskeinen ajatus on siis normatiivisten sitoumusten (*commitments*) ajatus. Ne ovat normatiivisia kohdan §1 mielessä, mutta laaja-alaisina ne jättävät auki kaksi menettelytapaa.

### §7. Paitsi uskomuksiin ja intentioihin, myös lupauksiin, virkoihin, kielen käyttöön ja ajattelusäiltöihin liittyy normatiivisia sitoumuksia

Uskomuksiin liittyy Millarin mukaan siis *implikaatiositoumusperiaate*: sitoumus uskoa (jos ylipäänsä muodostaa kannan) se, mitä seuraa omista uskomuksista. Tähän sitoumukseen sisältyy normatiivinen peruste (a) olla ottamatta muuta kantaa kuin uskominen, jos väite seuraa muista uskomuksista tai (b) modifioida muita uskomuksia niin, ettei väite enää seuraa.

Implikaatiositoumus on hieman vaativampi kuin pelkkä epäkonsistenssin kieltö. On konsistenttia ottaa positiivinen kanta, että ”en usko u:tä enkä ole uskomatta u:tä”, mutta se rikkoo implikaatiovaatimusta, joka sanoo, että ainoa positiivinen kanta, jonka saa ottaa on ”uskon, että u”.

Intentioihin puolestaan liittyy *päämäärä–keino-sitoumusperiaate*: sitoumus tehdä se, mikä on välttämätön keino päämäärän saavuttamiseksi; peruste joko luopua päämäärästä tai tehdä se, mikä on välttämätön keino päämäärän saavuttamiseksi (Millar 2004, 117).

Vastaavasti lupauksiin sisältyy nk. *lupaussitoumusperiaate*. Sitoumukseen tehdä mitä lupaa sisältyy normatiivinen peruste toimia lupauksen mukaisesti tai olla lupaaamatta (tai vapautua tehdystä lupauksesta). Virkoihin liittyy sitoumus hoitaa asemaan liittyvät tehtävät. Millarin (2004, 119) mukaan esimerkiksi ”*dekaanisitoumusperiaate*” sanoo, että jos x on dekaani, niin x:llä on sitoumus toteuttaa dekaaninviran velvollisuudet; tämä sitoumus on peruste joko toteuttaa ne velvollisuudet tai olla olematta dekaani. Lisäksi Millar (2004, 159–191) soveltaa vaatimuksia kiinnostavalla

<sup>9</sup> Vrt. Broome 1999.

<sup>10</sup> Lupausten tai viran ollessa kyseessä sitoumusehdoista vapautuminen ei ole pelkästään oman mielen muuttamisen asia, mikä on Millarin mukaan syytä pitää mielessä lupauksia tehdessä ja virkoja vastaanottaessa.

tavalla kielen merkitysten ja mentaalisten tilojen sisältöjen analyysiin, korvaten sloganin ”*means’ implies’ ought*”, sloganilla ”*means’ implies (normatively) ’committed*” (Millar 2004, 160).

### **§8. Toisten ymmärtämisessä keskeistä on heidän normatiivisten sitoumustensa ymmärtäminen**

Millarin (2004, 213–229) mukaan uskomusten ja aikomusten psykologinen rooli henkilölle itselleen on pitkälti näihin sisältyvien normatiivisten sitoumusten seuraamista. Uskomusten tehtävä on olla käytettävissä muita uskomuksia, aikomuksia jne. muodostettaessa; aikomusten rooli on myös ohjata muiden aikomusten omaksumista (kuten keinojen, yhteen sopimattomien aikomusten jne). Vastaavasti toisten henkilöiden aikomusten ja uskomusten synnyttämien sitoumusten ymmärtäminen on keskeistä toisen henkilön ymmärtämisessä. Se ei vaadi simulaatiota, eikä kyse ole ei-normatiivisesta ”teorieoriasta”. Simulaatio on toki monesti hyödyllistä Millarin mukaan.

Sitoumusten ymmärtämisellä on sekä episteeminen rooli (ymmärrämme toisia, koska ymmärrämme heidän sitoumuksiaan) että selittävä rooli (he tekevät F, koska heillä peruste tehdä F). Millar vertaa tätä tilanteeseen, jossa henkilö uskoo, että p, koska havaitsee että p, ja havaitsee että p, koska p.

Millarin ajatus on nähdäkseni varsin hyvin puolustettavissa, ja normatiivisten sitoumusten rakenteen painottaminen on hyvä tapa välttää yhtäältä Münchhausen-ongelmat, jotka syntyvät liian vahvan normatiivisuuden olettamisesta (olettamalla että uskomukset ovat perusteita), ja toisaalta puhtaan ei-normatiivisten teorioiden vaikeudet selittää, miksi tehdyillä psykologisilla sitoumuksilla on niin keskeinen rooli ihmisten psykologiassa.

### **§9. Eikö jäljelle kuitenkin jää ero sitoumuksen ja toiminnan ymmärtämisen välillä?**

Voidaan kuitenkin kysyä, eikö jäljelle kuitenkin jää ero toisen henkilön sitoumuksen ymmärtämisen ja toisen henkilön aktuaalisen toiminnan tai ajattelun ymmärtämisen välillä? Sitoumuksestahan voi vapautua kahdella tavalla, sitoumuksen ymmärtäminen ei kerro kummalla tavalla toimija toimii, joskin molemmat ovat ymmärrettäviä.<sup>11</sup>

Lisäksi toimijat voivat erehtyä sitoumuksiaan koskien; sitoumukset ohjaavat toimintaa vain jos ne on tunnistettu, havaittu, ymmärretty. Eli kenties toimintaa selittävät, eivät niinkään normatiiviset sitoumukset, vaan oletetut normatiiviset

---

<sup>11</sup> Millar keskusteleo kirjan viimeisessä luvussa vastaavista rajoituksista (esimerkiksi se, että toimin juuri nyt ei selity tästä näkökulmasta).

sitoumukset – analogisesti sille, että toimintaa selittävät motivoivat perusteet, eivät normatiiviset perusteet? Onko siis sittenkin uhkana jälleen siirtymä normatiivisista tosiseikoista niitä koskeviin uskomuksiin (vrt. §2 yllä)? Olkoonkin, että tässä tapauksessa relevantit tosiseikat itsekin liittyvät uskomuksiin, niin silti voidaan erottaa tämä normatiivisten vaatimusten taso, ja niitä koskevien uskomusten taso. Kenties myös nämä normatiiviset vaatimukset voidaan asettaa syrjään ”outoina” (*queer*)?

Millarin mukaan tämä strategia itse normatiivisten seikkojen irrelevanssin osoittamiseksi ei toimi koskien uskomusten ja intentioiden kaltaisia sitoumuksia, koska erehtyminen on mahdollista vain laajaa oikeassa olemisen taustaa vasten – globaali virheteoria ei voi olla totta koskien uskomusten ja aikomusten normatiivista ulottuvuutta, vaikka olisikin totta tilanteiden normatiivista ulottuvuutta koskien. Tämä lienee hyvä vastaus, mutta osoittaako se, että uskomusten ja aikomusten normatiivisen ulottuvuuden ymmärtäminen on sama asia kuin ihmisten toiminnan ymmärtäminen?

Tässä tullaan yhtäältä myöntäneeksi, että erehtyminen tosiaankin on mahdollista – ja tällaisten erehdysten tapauksessa ihmisen ymmärtäminen ja hänen sitoumuksensa synnyttämien normatiivisten vaatimusten ymmärtäminen ovat eri asioita. Toisaalta, onnellisissa tapauksissa henkilön normatiivisten sitoumusten ymmärtäminen on yhteneväistä henkilön toiminnan ymmärtämisen kanssa. Mutta mikäli tilanteiden normatiivisia vaatimuksia on outoudestaan huolimatta olemassa, niin onnellisissa tapauksissa myös niiden ymmärtäminen on yhteneväistä henkilön toiminnan ymmärtämisen kanssa, joten ovatko normatiiviset sitoumukset sittenkään toisten ihmisten ymmärtämisen kannalta sen keskeisempiä kuin tilanteiden normatiivisten vaatimusten ymmärtäminen? Millarin teoria, sellaisena kuin se kirjassa *Understanding People* on esitetty, ei nähdäkseni lopulta vastaa tähän huoleen, vaikka sisältääkin hyvän analyysin uskomuksiin ja aikomuksiin sisältyvän normatiivisuuden luonteesta.

### Kirjallisuus

- Bratman, Michael (1987), *Intentions, Plans and Practical Reason*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Broome, John (1999), ”Normative Requirements”, *Ratio* 12, 398–419.
- (2004), ”Reasons”, teoksessa R. Jay Wallace, Michael Smith, Samuel Scheffler & Philip Pettit, *Reason and Value: Themes from the Moral Philosophy of Joseph Raz*, Oxford University Press, Oxford, 28–55.
- Dancy, Jonathan (2004), ”Enticing Reasons”, teoksessa R. Jay Wallace, Michael Smith, Samuel Scheffler & Philip Pettit, *Reason and Value: Themes from the Moral Philosophy of Joseph Raz*, Oxford University Press, Oxford, 91–118.
- Gilbert, Margaret (2006), *A Theory of Political Obligation*, Oxford University Press, Oxford.
- Mackie, John (1977), *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Penguin, New York.
- Millar, Alan (2004), *Understanding People: Normativity and Rationalizing Explanation*, Clarendon Press, Oxford.
- Raz, Joseph (1999), *Engaging Reason: On the Theory of Value and Action*, Oxford University Press, Oxford.

# PAHUUDEN YMMÄRTÄMISESTÄ

Sami Pihlström

## *Johdanto*

Pahuutta koskeva filosofinen keskustelu on lisääntynyt merkittävästi erityisesti vuoden 2001 syyskuun 11. päivän terrori-iskujen jälkeen. Filosofit ja filosofian lähialojen, kuten politiikan, tutkijat ovat koettaneet ymmärtää paitsi pahuuden käsitettä itseään, myös sitä usein poliittisesti ongelmallista retoriikkaa, johon tämä käsite tarjoaa mahdollisuuksia. Kuten näissä keskusteluissa on usein todettu, ymmärtäminen ei ole hyväksymistä: pahuutta itseään, samoin kuin sen mitä moninai-simpia ilmentymiä, on pakko ainakin yrittää ymmärtää, jotta käsittäisimme paremmin, millaisessa kompleksisessa maailmassa elämme.

Tässä ymmärtämisprosessissa ei juurikaan ole hyötyä esimerkiksi George W. Bushin esittämistä jyrkistä kahtiajajoista ”hyviin” ja ”pahoihin”. ”Pahuuden akseli” -retoriikka voi päinvastoin ehkäistä ymmärrystä. Pahuutta analysoitaessa voidaan kuitenkin tehdä ainakin seuraavia tärkeitä erottelujia, jotka viittaavat pahuuden käsitteen kiinnostaviin jännitteisiin:

- *luonnollinen vs. moraalinen* paha: tämä erottelu erottaa ihmisestä riippumaton pahan, kuten luonnonkatastrofit (esimerkkeinä Lissabonin kuuluisa maanjäristys 1750-luvulla ja Kaakkois-Aasian tuhoisa tsunami vuonna 2004), ihmisen aiheuttamasta pahasta (joka usein kiteytetään nimeen Auschwitz);
- *uskonnolliset vs. ei-uskonnolliset* lähestymistavat: on huomattava, ettei pahan ongelma ole yksinomaan ongelma teologiassa ja uskonnonfilosofiassa, vaan pahuuskeskustelua käydään aktiivisesti etiikassa ja yhteiskuntafilosofiassa uskonnollisista ja teologisista lähtökohdista riippumatta;



- *teodikea-ajattelu vs. sen vastakohta, ”antiteodikea”*: pahuuden jonkinlainen *oikeuttaminen*, ”selittäminen pois”, tekeminen hyväksyttäväksi on teodikea-ajattelijoiden mukaan välttämätöntä mutta antiteodikea-ajattelijoiden mukaan mahdotonta tai moraalisesti sietämätöntä.

Teodikea- ja antiteodikea-ajattelutapojen välinen vastakkainasettelu on nähdäkseni perustavampi kuin pahuuskeskustelun tavanomaisemmat vastakkainasettelut, esimerkiksi uskonnollisten ja ei-uskonnollisten pahan ongelman asettamisen tapojen välinen ero. Yritän tässä esityksessä lyhyesti selittää, miksi näin on, sekä pohtia eräitä tämän ajatuksen keskeisiä filosofisia seurauksia.

*Transsendentaalinen* tarkastelutapa, joka periytyy Immanuel Kantin filosofiasta, on uskoakseni hedelmällinen, kun keskustellaan pahuuden ymmärtämisestä. Kantia seuraava transsendentaalifilosofi keskittyy tutkimaan ymmärrettävyyden välttämättömiä ennakoheitoja ja saattaa tässä tutkimuksessaan kohdata myös kielen rajojen teeman. Miten (millaisella kielellä, millaisessa diskurssissa, millaisiä käsitteitä käyttäen) pahuudesta voidaan ja pitäisi – tai ei voida eikä pitäisi – puhua? Mikä on pahuuden käsitteen (välttämättä edellytetty, transsendentaalinen) rooli moraalisisessa kielenkäytössämme?

Kant itse kehitti teoksessaan *Religion innerhalb der blossen Vernunft* (1793–94) tunnetun teorian radikaalista pahasta (lat. *radix*, juuri): meillä on inhimilliseen toimijuuteen juurtunut taipumus valita moraalilain eli kategorisen imperatiivin vastaisia toimintaohjeita eli maksimeja. Koska pahuus Kantin ajattelussa on nimenomaan moraalisen subjektin sisäinen taipumus, subjekti on itse vastuussa radikaalista pahuudestaan. Radikaali pahuus Kantin mielessä ei ole vain sitä, että toimimme luonnostamme empiirisen onnellisuuspyrkimyksen ohjaamina välittämättä moraalilain vaatimuksista. Se on pikemminkin sitä, että vapaasti valitsemme moraalilain vastaisia toimintaohjeita, joissa moraalilaki jää onnellisuuspyrkimyksen jalkoihin. Jos kyse olisi pelkästä luonnonvälttämättömyydestä, emme voisi olla siitä vastuussa. Mutta pahuus – meitä tässä kiinnostavassa merkityksessä – on nimenomaan moraalinen, ihmisen toimintaan ja toimijuuteen liittyvä käsite, joka edellyttää vapauden ja vastuun käsitteistöä.

### *Teodikeat ja antiteodikeat*

Kant, kuten useimmat muutkin pahuutta syvällisesti pohtineet ajattelijat, hylkäsi perinteiset teodikea-argumentit, joiden tarkoituksena on oikeuttaa Jumalan toimet ihmiselle (”justifying God’s ways to man”). Teodikean käsitettä on kuitenkin syytä käyttää riittävän laajasti. Teistien mukaan teodikea on löydettävissä eli pahuuden olemassaolon empiirinen tosiseikka voidaan sovittaa yhteen hyvän, kaikkivaltiaan

Jumalan olemassaolon kanssa. Sitä vastoin ateistien mukaan pahuuden olemassaolo on evidenssiä Jumalan olemassaoloa vastaan (tai jopa loogisessa ristiriidassa hyvän ja kaikkivaltiaan olennon olemassaoloa koskevan oletuksen kanssa) – mutta teodikea säilyy silti ateisminakin näkökulmasta teismille asetettavana *vaatimuksena*. Myös *sekuilaari teodikea* on mahdollinen: esimerkiksi maailmanhenki, historian suuri kertomus tai tarkoitus tai jokin vastaava oletus voi toimia selityksenä ja oikeutuksena maailmassa, erityisesti maailmanhistoriassa, ilmenevälle pahuudelle.

Siinä missä uskonnollisia teodikeoita ovat tarjonneet muiden muassa Leibniz sekä nykyisessä uskonnonfilosofisessa keskustelussa esimerkiksi jyrkkänä evidentialistina tunnettu Richard Swinburne, sekulaarin teodikea-ajattelun perinteeseen voitaneen lukea G. W. F. Hegel ja Karl Marx sekä heidän monet seuraajansa. Anti-teodikea-ajatus puolestaan voidaan liittää erityisesti wittgensteinilaiseen uskonnonfilosofiaan, jonka kuuluisin (ja kiistellyin) edustaja lienee D. Z. Phillips. Antiteodikealla on taustansa myös Fedor Dostojevskin *Karamazovien veljeksissä*: Ivan Karamazovin kuuluisan näkemyksen mukaan mikään Jumalan sovitustyö ei voi oikeuttaa yksittäistä ansaitsematonta pahaa, kuten lapsen kärsimystä.

Voimmekin tältä pohjalta hahmotella seuraavan taulukon teodikeoista ja anti-teodikeoista:

	teodikea	antiteodikea
uskonnollinen/teologinen	Leibniz, Swinburne (rationalistinen ja evidentialistinen uskonnonfilosofia)	Dostojevski, Phillips (wittgensteinilainen uskonnonfilosofia)
ei-uskonollinen/ei-teologinen	Hegel, Marx (hegeliläisyys, marxismi)	?

Taulukon kysymysmerkki osoittaa käsillä olevan pahuuden ymmärrettävyyttä koskevan tarkastelun keskeisen haasteen: sinänsä tärkeän uskonnonfilosofisen teodikeakritiikin lisäksi on kehitettävä myös *ei-uskonollinen (ei-teologinen) antiteodikea-ajattelun muoto*. Antiteodikea on nähdäkseni toki välttämätön myös uskonnonfilosofian alueella, sikäli kuin asetetaan kysymys Jumalan ja pahuuden yhteensovittamisesta. Sellainen kysymys ei kuitenkaan ole tämän tarkastelun aiheena. Yleisemmin haluan silti puolustaa näkemystä, jonka mukaan pahuuden ”selittäminen pois” (oikeuttaminen) osana *mitä tahansa* ”kertomusta” – uskonnollista tai ei-uskonollista – on eettisesti sietämätöntä eikä tee oikeutta pahuuden uhreille. Tällainen näkemys voidaan perustaa yksinkertaiseen eettiseen argumenttiin, jonka premissinä on ehdoton vaatimus suhtautua kunnioittavasti pahuudesta kärsimään joutuvien perustavaan ihmisarvoon. Tällaisia syviä lähtökohtia ei voida varsinaisesti perustella tässä,

mutta ne ovat perusteltavissa esimerkiksi Emmanuel Levinasin (1996) korostaman toisen ihmisen (”Toisen kasvojen”) eettisen kohtaamisen moraalien subjektille (minulle) asettaman äärettömän vastuun pohjalta.

On siis osattava kunnioittaa *sekä* pahuuden käsitteen – teologisista ja uskonnollisista diskursseista periytyvää – syvyyttä, joka näkyy myös Levinas-vaikutteisessa ehdottomassa vaatimuksessa kunnioittaa pahuuden uhria pyrkimättä mitenkään oikeuttamaan tai selittelemään hänen kärsimystään, *että* tarvetta olla myöskään millään tavoin, uskonnollisesti tai ei-uskonnollisesti, mystifioimatta pahuutta. Tästä näkökulmasta pahuutta vastaan kamppaileminen on, kuten Levinasin etiikka yleisemminkin, samanaikaisesti täysin ”maailmallista” ja ”tämänpuoleista”, vastaan tulevien toisten kasvojen kohtaamista, ja äärettömyyteen (transsendenssiin) kurottautuvaa. Kun yritämme ymmärtää pahuuden käsitettä ja sen paikkaa etiikassa, on ymmärrettävä tämä olennaisen tärkeä suhde toiseen etiikan ytimessä.<sup>1</sup>

### Pahuus ja ymmärtäminen

Pahuuden ymmärtäminen ei kuitenkaan ole yksinkertaista. Pahuuden eräänlaista käsittämättömyyttä ja tutkimattomuutta (*intractability*) on kiinnostavasti käsitellyt muiden muassa Richard Bernstein huomionarvoisessa teoksessaan *Radical Evil* (2002). Tällainen ”tutkimattomuus”, kyvyttömyytemme loppuun saakka ymmärtää pahuuden ilmentymiä, ei kuitenkaan ole ristiriidassa pahuuden *banaaliuden* kanssa: esimerkiksi Adolf Eichmannin kaltaisten natsirikollisten pahuudessa – siinä, mitä he tekivät ja tekevät toisille ihmisille – ei ole kyse ”saatanallisesta suuruudesta” tai ”majesteettisuudesta” vaan (ainakin usein) ensisijaisesti banaalista ajattelemattomuudesta, kuten Hannah Arendt pyrki osoittamaan kuuluisassa, kiistellyssä ”raportissaan” *Eichmann in Jerusalem* (1963).

Olennaista tässäkin on antiteodikea-ajattelu. Pahuuden toteaminen banaaliksi – tai tutkimattomaksi – on sen käsittämistä ja kuvaamista tietyllä tavalla, ei pahan selittämistä pois tai väittämistä ei-pahaksi. Lisäksi on huomattava, ettei banaali paha (sen enempiä kuin mikään muukaan pahuuskäsite) suinkaan kiteytä pahuuden olemusta: pahuuden monimuotoisuus on myös osa sen ”tutkimattomuutta”. Pahuus voi saada uusia, aiemmin ennakoimattomia muotoja, ja Arendtin mukaan esimerkiksi natsismissa ilmennyt pahuus oli tällainen.

Miten tehdä oikeutta sekä (kvasiuskonnolliselle, teologiasta periytyvälle) ajatukselle pahuudesta syvän ja tutkimattoman asiana – jopa haasteena maailman ja elämän käsitettävyydelle yleensä, jollaisena Susan Neiman pahuuden näkee teoksessaan *Evil in Modern Thought* (2002) – että pikemminkin pahan ”pinnallisuutta” korostavalle ajatukselle banaalista pahasta ja tähän liittyvälle vaatimukselle, ettei pa-

<sup>1</sup> Vrt. myös Pihlström 2011.

huutta tule sen enempiä uskonnollisesti kuin ei-uskonnollisestikaan mystifoida? On lähdeittävä toteamuksesta, että pahuus on usein varsin hyvin ymmärrettävissä: tiedämme ja ymmärrämme hyvin paljon esimerkiksi holokaustista, muun muassa historiallisesta ja sosiaalipsykologisesta näkökulmasta, eikä holokaustin historiallista ainutkertaisuutta ja käsittämättömyyttä ole – mystifoiden – perusteltua korostaa, kuten esimerkiksi suomalainen holokaustitutkija Antero Holmila osuvasti argumentoi alan kokonaisuusyksessä *Holokausti* (2010).

Pahuus *ei* toisaalta näyttäisi ole maailman ilmiöitä (tapahtumia, tekoja, ihmisiä) selittävä käsite. Jos kysytään: ”Miksi N. N. teki teon X?”, ei riitä vastata: ”Koska hän on paha.” Tämä olisi ponneton pseudoselitys. Phillip Cole onkin kirjassaan *The Myth of Evil* (2006) esittänyt, että olisi oikeastaan parasta luopua koko pahuuden käsitteestä muun muassa siksi, ettei sillä ole kunnollista selittävää roolia. Tälle käsitteelle varatut tehtävät voidaan suorittaa tavanomaisemmilla, selityskykyisemmilla psykologisilla ja yhteiskuntatieteellisillä käsitteillä. Näin pitkälle ei nähdäkseni kuitenkaan ole syytä mennä, vaikka pahuuden käsite ei olekaan selittävä.

Pahuuden käsitettä tarvitaan ennen kaikkea *kuvaamaan ja tulkitsemaan* (ei selittämään) joitakin tapahtumia, tekoja ja ihmisiä tietyissä konteksteissa, tietynlaisina. Vain tällä tavoin kuvattuina nämä asiat, ilmiöt tai ihmiset voivat olla oikein – eettisesti asianmukaisella tavalla, Levinasin korostaman toiseuden etiikan vaatimukset huomioon ottaen – ymmärrettävissä. Tässä ei kuitenkaan ole syytä nostaa esiin selittämisen ja ymmärtämisen välistä vastakkainasettelua: kun esimerkiksi jokin teko on ymmärretty (kuvattu, tulkittu) pahaksi, se voidaan usein myös selittää, esimerkiksi intentionaalisesti tai kausaalisesti. (En kuitenkaan tässä ota kantaa selittämistä koskeviin erilaisiin tieteenfilosofisiin käsityksiin.) Erilaisia selityksiä pahoille teoille voivat olla vaikkapa Eichmannin kaltaisen rikollisen urapyrkimykset ja antisemitistiset uskomukset (intentionaalinen selitys, esimerkiksi G. H. von Wrightin korostaman praktisen syllogismin muodossa) tai sarjamurhaajan patologinen tila (kausaalinen, ei-intentionaalinen selitys). Nämä kuten muutkin selitykset edellyttävät aina tietynlaista (esi)ymmärrystä selitettävänä olevasta ilmiöstä. Jotta pahoja tekoja voidaan selittää nimenomaan pahoina, pahuuden ilmentyminä, ne on ensin ymmärrettävän pahuuden käsitteen kontekstissa.

### **Lopuksi: antiteodikean haaste**

Pahuuden käsitteen asettama haaste ei näin ollen varsinaisesti ole selittämiseen tai ymmärtämiseen liittyvä – ei tiedollinen tai tieteellinen – vaan *eksistentiaalinen*: kyse on maailman ja siinä olemisen (elämän) merkityksestä, todellisuuden käsitettävyydestä ja ymmärrettävyydestä yleensä. Vaikka ymmärrämme tiettyjä ihmisiä ja tekoja pahoina, maailma, jossa näitä tällä tavoin ymmärrettäviä ilmiöitä esiintyy, voi olla

kokonaisuudessaan käsittämätön. Tämäntapaista ajatusta ovat korostaneet muiden muassa Dostojevski *Karamazovien veljeksissä* sekä edellä mainittu Susan Neiman, joka kirjoittaa:

Dostoevsky underlined the idea that the problem of evil is not just one more mystery. It is so central to our lives that if reason stumbles there, it must give way to faith. If you cannot understand why children are tortured, nothing else you understand really matters. But the very attempt to understand it requires at least accepting it as part of the world that must be investigated. Some hold even this much acceptance to be unacceptable. Thus the rejection of theodicy becomes the rejection of comprehension itself. (Neiman 2002, 325.)

Pahuuden käsittämättömyys ei siten ole ainakaan ensisijaisesti *yksittäisten* tekojen tai ihmisten käsittämättömyyttä vaan maailman (elämän) *yleistä* käsittämättömyyttä, jota eksistentiaalismin traditiossa on kuvattu absurdin käsitteellä, sellaista käsittämättömyyttä, jonka äärellä yrityksemme ymmärtää ylipäänsä mitään ymmärrettävissämme olevia asioita saattavat näyttäytyä tyhjänpäiväisinä. Sikäli kuin maailmassa on esimerkiksi holokaustin kaltaista pahuutta, onko millään tietämällämme tai ymmärtämällämme asialla meille lopulta mitään merkitystä?

Tämän eksistentiaalisen haasteen korostaminen kytkee pahuuden ymmärtämisen problematiikan kiinteästi antiteodikea-ajatteluun ja irrottaa sen kaikista teodikeoista: teodikeoiden pyrkimyksenä on tehdä maailma (ja/tai Jumala) käsitettäväksi, mutta juuri tämän maailman yleisen käsitettävyyden pahuus haastaa. Voimme kunnioittaa pahuuden uhreja vain hyväksymällä haasteen ja luopumalla teodikeoista, niin uskonnollisista kuin sekulaareistakin.

Ludwig Wittgenstein huomautti *Tractatus*-teosta edeltävissä *Muistikirjoissaan* (1914–16), että hyvä ja paha eivät ole ”maailmassa” olevia olioita tai ominaisuuksia, vaan pikemminkin maailmaa jäsentävän (metafyysisen, transsendentaalisen) subjektin piirteitä. Tämä wittgensteinilainen näkemys on luonteva muoto artikkelin alussa korostamastani pahuuden ymmärrettävyyden transsendentaalisesta tarkastelusta. Se vie kuitenkin pahuuden omakohtaisuuden liiankin pitkälle. Wittgensteinin varhaisfilosofian solipsistisen näkemyksen mukaan subjekti voi oikeastaan identifoida pahuuden (tai hyvyyden) vain omassa itsessään, ei maailmassa.<sup>2</sup> Maailman käsittämättömyys tai mielettömyys on näin subjektin omassa itsessään, elämässään, kohtaa käsittämättömyyttä, eräänlaista ”transsendentaalista hämmennystä”, jossa maailman jäsentäminen mielekkääksi ja pohjimmiltaan ymmärrettäväksi ei onnistu. Vaikka tällainen näkemys saattaa olla perusteltavissa nimenomaan etiikan omakohtaisuuden korostamisen kannalta, meidän on voitava – sekä moraalisiin että poliitti-

---

<sup>2</sup> Vrt. esim. Pihlström 2010.

sin perustein – attribuoida pahuuden käsite myös maailmassa kohtaamillemme ilmiöille, jopa toisille ihmisille, tehdäksemme oikeutta toisille (tai ”kolmansille”), jotka pahuuden uhreiksi joutuvat.

Joudun näin hieman vastentahtoisesti viittaamaan wittgensteinilaisen hyvän ja pahan omakohtaisuutta korostavan näkemyksen ja arendtilaisen pahuuden käsitteen poliittisuutta painottavan kannan väliseen jännitteeseen. Tämä vaikeasti purettava vastakkainasettelu onkin syytä lisätä artikkelin alussa esitettyihin pahuuden ymmärtämistä eksplikoiviin jännitteisiin.

*Helsingin yliopiston tutkijakollegium & Jyväskylän yliopisto*

### Kirjallisuus

- Arendt, Hannah (1963), *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Viking, New York.
- Bernstein, Richard (2002), *Radical Evil: A Philosophical Interrogation*, Polity Press, Cambridge.
- Cole, Phillip (2006), *The Myth of Evil*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Holmila, Antero (2010), *Holokausti*, Atena, Jyväskylä.
- Kant, Immanuel (1983), *Religion innerhalb der blossen Vernunft* (1793–94), teoksessa Immanuel Kant, *Werke in zehn Bänden*, Wilhelm Weischedel (toim.), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Levinas, Emmanuel (1996), *Etiikka ja äärettömyys* (1982), Antti Pönni (suom.), Gaudeamus, Helsinki.
- Neiman, Susan (2002), *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, NJ.
- Pihlström, Sami (2010), *Elämän ongelma: Filosofian eettinen ydin, niin & näin*, Tampere.
- (2011), *Transcendental Guilt: Reflections on Ethical Finitude*, Lexington Books (Rowman & Littlefield Publishing Group), Lanham, MD.
- Wittgenstein, Ludwig (1961), *Muistikirjoja 1914-1916*, Heikki Nyman (suom.), WSOY, Porvoo, 1977.

## REFLEKTIONER KRING EMPATI, FÖRSTÅELSE OCH SAMTAL

Ylva Gustafsson

En central tanke i de flesta filosofiska diskussioner om empati är att man ser det som en folkpsykologisk metod vi kan använda för att förklara eller förut säga andra människors beteende. T.ex. Karsten R. Stueber skriver:

Empathy should be seen as the epistemically central, even if at times limited, default method of gaining knowledge of the minds of other individual agents. (Stueber 2006, 19.)

Det finns samtidigt olika tankar om vad denna metod egentligen går ut på. T.ex. Gary Fuller följer den klassiska Humeska idén att vi använder oss av en analogisk slutledningsförmåga för att förstå andra människor. Fuller skriver:

Here is one way one might try to predict, and perhaps explain, the beliefs, decisions, emotions, and actions of another. Put yourself in the other's shoes and see what you would do, come to believe, etc. and then go on to ascribe those actions, beliefs, etc. I call this the method of empathy. (Fuller 1995, 19.)

Genom att jag föreställer mig hur jag skulle känna i din situation kan jag gissa mig till vad du känner och vad du tänker göra.

Det här är dock enligt Peter Goldie inte en tillräcklig förklaring av begreppet empati eller vad det betyder att förstå andra människor. Enligt honom är det viktigt att komma ihåg att andra människor inte är lika mig själv, andra människor har alltid ett annat *perspektiv*. Ett fullständigt analogitänkande skulle enligt Goldie inte fungera eftersom jag då föreställer mig hur *jag* skulle känna i *din* situation, och då inte beaktar att du kan vara mycket annorlunda än mig. Enligt Goldie handlar empati inte enbart om att försöka tänka sig själv i den andres situation utan om att verkligen vara medveten om den andre som skild från mig själv. Goldie skriver:

First it is necessary for empathy that I be aware of the other as a centre of consciousness distinct from myself [...]. Secondly, it is necessary for empathy that the other should be someone of whom I have a substantial characterization. Thirdly, it is necessary that I have a grasp of the narrative which I can imaginatively enact, with the other as narrator. (Goldie 2000, 195.)

För att vi ska kunna förstå en annan människa bör vi, enligt Goldie vara medvetna om att den andra har ett annat perspektiv, vi bör ha grundlig kunskap om den andra, och vi bör också ha en uppfattning om själva situationen, där vi föreställer oss denna andra person som tänkande i situationen. Allt detta visar, enligt Goldie, att en enkel analogisk föreställningsförmåga inte är tillräcklig i många fall då vi försöker förstå andra människors känslor.

Jag håller med Fuller om att det ofta är fallet att vi kan tänka i analogiskt jämförande banor om andra människor. Likaså kan det, å andra sidan, som Goldie, säger vara viktigt att vi är medvetna om att andra kan vara mycket annorlunda från oss själva och att vi alltså ser den andras perspektiv.

Samtidigt kvarstår vissa problematiska mönster i både Fullers och Goldies tankegångar. Gemensamt för båda är att de genomgående ser ett slags privat beräknande form av tänkande som grundläggande för vad vi menar med att förstå andra människor. De tar för givet att då vi förstår andra människor så reflekterar vi i tysthet över dem eller betraktar dem på avstånd. Detta är också ett genomgående tankemönster i de flesta filosofiska diskussioner kring empati, och i så kallad Theory of Mind. Det här hänger ihop med att man ser begreppet förståelse och kunskap som ett epistemologiskt begrepp, d.v.s. som enbart en fråga om att ha privat kunskap om den andra. Man ser då inte hur begreppet förståelse och också begreppen kunskap och vetande får sin mening i våra relationer till varandra, i hur vi umgås.

Min avsikt i den här texten är att försöka visa att begreppen förståelse, kunskap och vetande inte är epistemologiska begrepp utan de får sin mening genom hur vi delar en vardag, och hur vi kan stå i olika slags nära relationer till varandra och då särskilt genom hur vi samtalar med varandra.

Det epistemologiska perspektivet ser man i Goldies sätt att använda exempel på förståelse. Hans exempel handlar om personer som står och betraktar andra på avstånd eller reflekterar kring dem i tysthet. I boken *The Emotions: A Philosophical Exploration* har Goldie bland annat ett exempel där en person står i en butikskö och funderar på hur kvinnan framför honom skulle reagera om han trängde sig förbi henne. Det är alltså ett exempel där någon står och betraktar en annan i tysthet. I en senare text från 2006 "Wollheim on Emotion and Imagination", diskuterar Goldie svårigheten att förstå Salieris avundsjuka mot Mozart. Med exemplet vill han visa hur det nästan är omöjligt att förstå en historisk persons känslor eftersom vi har så svårt att sätta oss in i den tidens tänkande. Också det här exemplet har



formen av att man reflekterar kring en person på avstånd. Han tar inget exempel där man samtalar med en annan människa eller gör något tillsammans. Och han tar inte heller något exempel på att man står i en viss relation till den andra människan. Den här tendensen att ta exempel där en person tyst reflekterar kring en annan, leder till att man förbiser viktiga sidor av hur vetande, kunskap och förståelse har betydelse i förhållande till andra människor.

T.ex. Goldies exempel med mannen som står i butikskön har en slags problematisk dubbelhet som inte går att se från ett epistemologiskt perspektiv på kunskap och förståelse. Man kunde säga att personen i exemplet uttrycker en *avsaknad* av förståelse, oberoende av hur bra han är på att se igenom kvinnan som står framför honom i kön. Det här beror på att han försöker *manipulera* kvinnan framför honom, han försöker räkna ut vad hon tänker så att han ska lyckas ta sig förbi henne i kön. Oberoende av hur bra han kanske är på att se igenom kvinnan kommer han inte att ha en ärlig förståelse av henne. Visst kan begreppet perspektiv här ha en betydelse, men inte enbart, som Goldie tror, i en epistemologisk mening, utan i en moralisk mening. Detta kunde t.ex. ha visat sig i att personen som har bråttom skulle ha *frågat* damen framför om han kunde få gå före.

Ett av de vanligaste sätten att försöka förstå en annan människa är att *fråga* henne vad hon tänker eller känner. Något av det vanligaste är också att vi *berättar* åt andra om våra tankar och känslor. Ibland kan man känna att man förstår en annan mänska just för att man tycker att man har upplevt samma sak som den andra. Men en viktig sida här är att man då brukar vilja *tala* med den andra mänskan. Att vi har upplevt samma sak får oss att vilja tala med varandra, *dela* varandras upplevelser. Från en rent epistemologisk syn på förståelse blir detta obegripligt, för om jag redan vet hur något känns så varför skulle jag då vilja tala med dig om det?

Genom att se att begreppet förståelse har mening genom hur vi tar del i varandras liv och hur vi talar med varandra kommer också frågan om andra perspektiv och narrativ in både i personlig och moralisk mening på sätt som inte kan ses från ett epistemologiskt perspektiv. De sätt på vilka vi berättar om våra känslor för varandra är oskiljaktiga från de slags relationer vi kan stå i till andra människor. Tänk t.ex. på hur föräldrar ofta frågar sitt barn vad det har gjort i dagis eller i skolan. Det här sättet att fråga har inte så mycket att göra med att föräldern skulle tro att det har hänt något ovanligt i dagis eller i skolan. Att man frågar sitt barn har inte att göra med att man skulle tro att barnet har ett så annorlunda eller privat perspektiv. Snarare har begreppet perspektiv här en moralisk innebörd. Vi vill höra *barnets ord*, *hennes egen röst*, och vi vill därigenom visa barnet att hennes tankar har betydelse. Det är därför vi frågar och också därför vi svarar henne och vill dela våra tankar med henne. Att en förälder *vill* prata med sitt barn, vill höra henne berätta, är uttryck för hur föräldern tar barnets liv på allvar. Att vi frågar den andra människan, att vi ber henne berätta, och att vi själva berättar saker för den andra, är i sig uttryck för förståel-

sens form av närhet, ärlighet och öppenhet, och det visar också hur begreppen perspektiv, narrativ och kunskap får en moralisk och relationell innebörd snarare än en epistemologisk. Det finns en viktig moralisk sida i hur en annan människas perspektiv får betydelse genom att vi verkligen vill höra hennes ord.

Det här betyder inte att våra samtal alltid är ärliga och rättframma. Också våra samtal är ofta uttryck för olika slags förljugenhet och självbedrägeri. Men endast genom att man ser att vår förståelse och vår kunskap om varandra har mening genom hur vi delar vårt liv, kan man se karaktären på våra svårigheter att förstå varandra. Tanken att våra svårigheter att förstå varandra alltid skulle bero på att vi saknar information om den andra människan ignorerar också det faktumet att det vanligen är i våra *nära* relationer vi upplever de starkaste känslorna av att inte förstå varandra. Det är i våra nära relationer, i relationer där vi *vet* mycket om varandra, som vi har de starkaste känslorna av förtvivlan, ilska, förakt och besvikelse. Från vinkeln att förstående handlar om att veta så mycket som möjligt om den andre blir detta en kontradiktion.

Det här visar också hur frågan om *skilda* perspektiv, att vi kan känna avstånd till andra, har en relationell och moralisk betydelse. En förälder kan t.ex. ibland känna att hans vuxna barn har blivit en främling för honom, han kan känna att han inte mera förstår sitt barn. Denna känsla av främlingskap kan ha att göra med att de har grälat i årtal då barnet var yngre och att detta sakta har slitit dem ifrån varandra. Känslan av åtskildhet är här en form av moraliskt främlingskap kombinerat med sorg över att inte mera kunna tala och njuta av sällskapet av den människa du har älskat djupt och kanske fortfarande älskar djupt. Känslan av åtskildhet är alltså i sig själv uttryck för en upplevelse av själva relationen. Det är något man bara kan känna om man står i en särskild form av nära relation till en annan människa. Det är inte en känsla man kan känna mot en främling. Det här visar igen att det ligger något problematiskt att som Goldie på ett allmänt plan tala om att vi alltid vore skilda perspektiv. Vad det betyder att uppleva någon som skild eller inte, får sin mening genom de olika slags relationer vi kan stå i till varandra.

Men också våra sätt att tänka på varandra, liksom våra sätt att *inte* tala om vissa saker är på detta sätt uttryck för och oskiljaktigt från den relation vi står i till andra. Att jag håller mina tankar för mig själv kan visa mycket om min relation till en annan människa; det kan vara uttryck för min misstänksamhet mot henne eller uttryck för att jag skäms inför henne. Inte heller vårt tänkande är på så sätt privat utan får sin mening i relation till andra. D.v.s. mina känslor får en viss betydelse *för* att jag inte berättar om dem åt andra.

Detta att förståelsens mening inte kan skiljas från hur vi delar vårt liv med varandra ser inte Goldie och inte heller de andra filosofer som talar om empati som en metod att förstå andra. För dem är förståelse endast problematiskt genom att jag kan förstå *fel* i ett slags faktisk bemärkelse där jag saknar rätt information om den

andre. Men jag försöker säga att de sätt på vilka vi kan vara likgiltiga, kyliga, självcentrerade och barnsliga visar sig i hur vi förstår varandras ord, hur vi ser mening i vad den andra människan säger och i hur vi svarar. Kunskap och vetande spelar många olika roller i våra personliga svårigheter att förstå varandra, men svårigheten att förstå andra människor och hur kunskap kommer in här är ofta inte en epistemologisk svårighet. Vår förmåga eller oförmåga att beakta varandra och vår förmåga eller oförmåga att ta varandra på allvar visar sig i formen av hur vi vill veta saker eller inte vill veta saker, i hur vi berättar, lyssnar, frågar, tänker på varandra.

Förakt är t.ex. till stor grad en attityd där jag tänker att jag *vet* vem du är, och något som visar sig i att jag tycker att jag inte behöver fråga dig någonting. Oberoende vad du säger vänder jag dina ord emot dig som att de bekräftar vilket kräk du är. Min bitterhet, återigen, kan ta formen av att jag hänger fast vid vetskapen om ditt svek, så att jag aldrig glömmer det, så att det färgar hela vår relation. Det sätt jag hänger fast vid dessa minnen avslöjar karaktären av min självcentrerade bitterhet.

Medlidande, å andra sidan, uttrycker en öppen form av vetande. Medlidande har en karaktär av ömsesidighet i hur man visar sin närvaro för den andra genom samtalandet. Man kan, tex. säga oroligt till sin sjuke vän ”Hur mår du?” Det här sättet att tala är ett av de mera centrala uttrycken för omtanke. Det är ett sätt att visa att man bryr sig om den andra, man *låter henne veta* att man bryr sig.

Här kan man också se att det finns vissa sätt i hur vi talar om medlidande som kan locka oss att tänka att detta handlar om en analogisk föreställningsförmåga. Tänk på hur vi kan tala om att vi *delar* någons lidande. Det här kan låta som om medlidande grundades på en analogisk föreställningsmetod. Men det här är återigen ett missförstånd. Då vi säger att vi delar någons lidande så menar vi något annat, vi menar att vi inte lämnar personen *ensam*, att vi försöker *tala* med henne, *vara* med henne även om vi kanske inte kan hjälpa mer än så.

Men medlidande kan också ta formen av ett slags respektfullt erkännande av att jag *inte* har rätt att säga hur du känner det. C. S. Lewis skriver i *Letters to Malcolm* om sorgen efter att ha förlorat sin fru.

You wrote; ”I know I’m outside. My voice can hardly reach you.” And that was one reason why your letter was more like the real grasp of a real hand than any other I got. (Lewis 1991, 41.)

Lewis visar här hur en väns uttryck för medlidande kan visa sig i ett erkännande av hur sorgen kan vara en ensam kamp. Här får återigen frågan om hur vi kan vara skilda en moralisk innebörd, som uttryck för respekt för den sörjande människans situation.

### Litteratur

- Fuller, Gary (1995), "Simulation and Psychological Concepts" i Martin Davies & Tony Stone (red.) (1995), *Mental Simulation*, Blackwell, Oxford, 19–32.
- Goldie, Peter (2000), *The Emotions: A Philosophical Exploration*, Oxford University Press, New York.
- (2006), "Wollheim on Emotion and Imagination", *Philosophical Studies* 127, 1–17.
- Lewis, Clive Staples (1991), *Letters to Malcolm Chiefly on Prayer*, Harcourt Inc, London.
- Stueber, Karsten R. (2006), *Rediscovering Empathy: Agency Folk Psychology, and the Human Sciences*, The MIT Press, Cambridge, MA.

## HUSSERL JA FREUD TOISTEN YMMÄRTÄMISESTÄ

Joona Taipale

### *Empatian käsite Husserlilla*

Tässä artikkelissa tuon esiin toisia koskevan ymmärryksemme eräitä rakentekijöitä vertailemalla ja rinnastamalla Husserlin empatian Freudin transfereassin käsitteitä. Keskityn erityisesti siihen miten Husserl ja Freud hahmottavat minän ja toisen dynamiikkaa näissä kokemuksissa. Näytän miten Husserlilla subjekti tunnistaa toisessa itsensä, kun taas Freudilla subjekti tunnistaa toisessa jonkin menneisyytensä henkilön. Husserl ja Freud onnistuvat molemmat valottamaan jotain olennaista kokemuksistamme toisista, ja väitän, että heidän kantansa eivät ole toisiaan poissulkevia vaan toisiaan täydentäviä.

Husserlin *empatian* eli *eläytymisen* käsite (*Einfühlung*) on pääpiirteissään sen verran tunnettu, että pitäydyn sen osalta hyvin tiiviissä esityksessä ja keskityn erääseen sen olennaiseen piirteeseen. Kuten tunnettua Husserl pyrki tällä käsitteellä kuvailemaan, miten tavoitamme toiset kokijat ja heidän elämyksensä ja kokemuksensa. Husserl erottaa eläytymisen ensinnäkin toisten kokemusten alkuperäisestä kokemuksesta. Hän kirjoittaa, että mikäli kykenisimme välittömästi kokemaan toisten kokemuksia, nämä eivät olisi enää toisten kokemuksia vaan omiamme (Hua1, 139): toiset ovat nimenomaan toisia vain sikäli kuin heidän kokemuksensa jäävät välittömän kokemuksemme saavuttamattomiin. Husserl sen sijaan luonnehtii empatiaa eräänlaisena siirtymisenä: ”siirtymisenä ajatuksissa” (*Sich-in-den-Anderen-bineindenken*) tai jopa ”siirtymisenä kuvittelussa” (*Hineinphantasieren*) (Hua15, 250), mutta toisaalta Husserl varoittaa *samastamasta* empatiaa kuvittelun kanssa, koska – toisin kuin kuvittelussa – empatiassa toiset on annettu todellisina, todella olemassa olevina havaittajoina ja kokijoina, ei mielikuvituksen tuotteina. Empatia on toisin sanoen ”asettavaa” kokemista, ja toisen kuvittelemisen ei yksin voi antaa tällaista kokemusta (Hua15, 251). Arkikielessä empatiaan liitettävä ”asettuminen toisen asemaan” ei

siis fenomenologisesti tarkoita, että vain kuvittelemme itsemme toisen paikalle tai että simuloimme heidän aistimuksiaan omassa kehossamme.

Empatiassa kuvittelulla on epäilemättä konstitutiivinen roolinsa, mutta eläytymiskokemuksen kohteena on toinen nimenomaan *toisena todellisena kokijana*: vieraina subjekteina, joiden kokemuksia me emme koe välittömästi mutta joita me emme myöskään vain kuvitele.

### *Minä alkuperäisenä mittapuuna*

Empatian käsitettä selvittäessään Husserl puhuu usein ”apperseptiivisestä siirtymästä” ja väittää, että *empatiassa toiset on annettu oman itsen muunnelmina*. Ensi alkuun näyttää siltä, että tämä hätkähdyttävä väite antaa levinasilaiselle kritiikille vastaansanomattoman oikeutuksen. Kun tarkastelemme Husserlin ajatuskulkua lähemmin, tämä väite kuitenkin näyttäytyy johdonmukaiselta – ja uskottavalta.

Husserlin ajatuskulku on seuraavanlainen. Toisen havaitseminen merkitsee kokemusta toisesta havaintoympäristöön suuntautuneesta subjektista. Mutta se havaintoympäristö, johon tajuamme toisen olevan suuntautunut, on välttämättä se yksi ja ainoa havaintoympäristö, jonka omat subjektiiviset havaintokykymme alkuperäisesti antavat – siis se ainoa havaintoympäristö, jossa ylipäättään voimme havaita toisia.<sup>1</sup> Siksi Husserl kirjoittaa:

Eläytymisessä [...] tietty läsnäoleva keho käsitetään subjektina, joka on suhteessa hänelle ilmenevään maailmaan. Tämä maailma ei ole sama vain yleisessä mielessä, vaan [myös siinä mielessä että] se ilmenee samojen aspektien ja samojen aistittavien olioiden myötä. (Hua13, 378; ks. Hua15, 229–230.)

Oma subjektiivinen havaintoympäristömme on se ainoa ympäristö, jossa voimme ylipäättään kokea toisia, ja siksi se on konstitutiivisesti ensisijainen: ympäristö, jonka koemme toisen havaitsevan, ei voi olla muu kuin se ympäristö, jonka me itse aina jo havaitsemme. Tähän Husserl viittaa kirjoittaessaan seuraavasti:

[E]läytymiskokemusta luonnehtii se ominaispiirre, että ymmärtäessäni toisen kokevana, minä normaalisti ulotan *oman kokemukseni* hänen kokemuksensa kautta siihen minkä hän kokee. (Hua39, 617.)

Näin toiset välttämättä lähtökohtaisesti asetetaan subjekteina, joilla on vastaavanlaiset havaintokyvut (tai laajemmin: vastaavat kokemusmahdollisuudet) kuin meillä

<sup>1</sup> Ks. Hua1, 154; Hua13, 378; Hua15, 229–230.

itsellämme.<sup>2</sup> Siksi, lyhyesti sanoen, toiset ymmärretään lähtökohtaisesti ”itsemme kaltaisina” (*meinesgleichen*).<sup>3</sup> Husserl tiivistää:

[M]iten tahansa ajattelenkaan [jotakuta toista], hän on minulle oman itseni muunnelma, itseni vastine, jonka voin intuitiivisesti tavoittaa vain sikäli kuin löydän itseni hänestä tai hänet itsestäni. Muutoilen [asian näin], koska minun on tällöin ajateltava oma ruumiini hänen ruumiikseen tai hänen ruumiinsa omakseni vaihtuneena. (Hua15, 31.)

Tässä kohtaa on syytä painottaa, että vieraat kokemukset eivät jäsenny ”samanlaisina” pelkästään *muodon* vaan myös *sisällön* osalta (Hua4, 164). Husserl täsmentää, että appresentoidut eli meille empatiassa annetut ”vieraat ilmentymät ovat intentionaalinen muunnelma, *sisällöllinen variaatio*, samassa mielessä kuin omat mahdolliset kokemukseni ovat aktuaalisen kokemukseni variaatiota” (Hua15, 240). Husserl ei tietenkään kiellä tällä sitä, että toiset havaitsevat oliot ja ympäristön eri näkökulmasta kuin me itse, tai että he voivat havaita sellaisia olioita ja ominaisuuksia, joita me itse emme *paraikaa* itse havaitse. Tällä hän painottaa pikemminkin seuraavaa: se, minkälaisia aistimellisia ominaisuuksia me huomaamattamme oletamme toisten ylipäättään *kykenevän* havaitsemaan, määrittyy omien havaintomahdollisuuksiemme pohjalta. Synnynnäisesti sokeat eivät lähtökohtaisesti oleta toisten näkevän maailmaa, eivätkä näkevät vastaavasti lähtökohtaisesti oleta (joidenkin) toisten olevan sokeita. Tähän Husserl viittaa kirjoittaessaan näennäisen provosoivasti, että ”konstitutiivisessa mielessä minä itse olen alkuperäinen normi suhteessa muihin ihmisiin” (Hua1, 154). Se, *millaisina* toiset minulle empatian kautta ilmenevät, määrittyy suhteessa elettyihin potentiaalisuuksiini – viime kädessä ruumiillisiin potentiaalisuuksiini. Kuten Husserl tiivistää: “[O]ma ruumiini, niin kuin sen sisäisesti koen [...], muodostaa välttämättömän mittapuun, josta kaikki muu on muunnelmaa” (Hua14, 126).<sup>4</sup> Konstituution kannalta oma ruumiimme on siis alkuperäinen keho, ja toiset (*Anderè*) ovat välttämättä ”toisia” paitsi laadullisessa merkityksessä (*fremd*) myös järjestyksellisen merkityksessä (*zweite*) (Steinbock 1995, 57–60). Husserl tiivistää kantansa seuraaviin sanoihin:

Eletyn ruumiin alkuperäinen annettuus voi olla vain *oman* eletyn ruumiini alkuperäistä annettuutta [...]. Apperseptio ”oma eletty ruumiini” on olemussyistä ensimmäinen ja ainoa alkuperäinen. Vasta konstituoituani oman eletyn ruumiini

<sup>2</sup> Tässä merkityksessä minällä on siis välttämättä *normin* asema toisia koettaessa (ks. Hua1, 154, 157; Hua15, 135–136; Hua17, 243–244, 248). Aiheesta tarkemmin, ks. Taipale 2009.

<sup>3</sup> Esim. Hua4, 168; Hua15, 29, 31, 38, 86, 165; Hua39, 54, 486, 669.

<sup>4</sup> Husserl allekirjoittaa tämän näkemyksen, tai sivuaa sitä, ainakin seuraavissa kohdissa: Ms. D 13 I, 232b; Hua13, 57; Hua14, 131, 483; Hua15, 29, 183, 572, 639; Hua39, 46; Ms. D 17, 19a.

voin tavoittaa toisia elettyjä ruumiita. Tällainen [jälkimmäinen] apperseptio on välttämättä jotain välittyntä; sikäli kuin se yhdistää vieraan ruumiin [havainnon] siihen miten tämä ruumis ilmenee sisältä käsin koettuna, se jo edellyttää varhaisemman apperseption omasta eletystä ruumiistani. (Hua14, 7.)

Tämä on pähkinänkuoressa se, mitä Husserl tarkoittaa kirjoittaessaan, että empatiassa toiset on annettu oman itsemme muunnelmina. Husserlin viitekehyksessä minän ja toisen välisen suhteen muodostumisen lähtökohtana ei siis ole neutraali tila, jossa toinen aluksi koetaan täydellisen erilaisena, absoluuttisen vieraana, ja sitten hiljalleen edetään niin, että samankaltaisuuksia alkaa löytyä, vaan päinvastoin lähtökohtana on epäsymmetrinen, itsekeskeinen tila, ja tästä käsin toinen alkaa hahmottua enemmän ja enemmän erilaisena ja vieraana. Uskon, että tämä kuvaus on fenomenologisesti osuva sekä hyödyllinen, ja että levinasilaiselta kritiikiltä – joka siis tunnetusti väittää, että Husserl laiminlyö toisen radikaalin toiseuden – jää tavoittamatta Husserlin käsityksen ydin. Nähdäkseni toisten radikaalia toiseutta voidaan arvostaa ja vaalia – ei kieltämällä vaan myöntämällä empatiaan kuuluva toisten samanlaisuutta koskeva lähtökohtainen ennakkoluulo. Toisin sanoen näkisin, että Husserlin kanta ei tuhoa etiikan mahdollisuutta vaan luo sille perustaa. Tämän aiheen perusteellinen kehittäminen johtaisi kuitenkin käsillä olevan artikkelin ulkopuolelle, enkä paneudu siihen enempää.

Tarkentaessaan ajatuksiaan empatiasta Husserl käyttää käsitettä “apperseptiivinen siirtyä” (*apperzeptive Übertragung*) (Hua39, 629). Husserlin mukaan toisen havaittu ruumis motivoi meissä kokemuksen, jonka myötä tietyt subjektiiviset potentiaalisuutemme ”kiinnittyvät” (*bineinstecken*) tai ”siirtyvät” (*übertragen*) toiseen, “luonnostelevat” (*entwerfen*) toisen aistivana ja kokevana (Hua4, 164; Hua15, 182; Hua39, 617), minkä seuraamuksena toisten kokemus rinnastuu (*assimiliert*) omaamme (Hua15, 182).

*Übertragung* tarkoittaa kirjaimellisesti ”ylitse siirtämistä” tai ”ylitse siirtymistä”. Mutta mikä kaikki empatiassa siirtyy toiseen? Husserl vastaa *Ideen II* -teoksessa seuraavasti: empatiassa toiseen siirtyy ensisijaisesti (*vor allem*) puhtaasti aistimellisten ja ruumiiseen paikantuvien kokemusten ulottuvuus – siis ”kosketuksen, lämmön, kylmän, hajun, maun, kivun ja aistinautinnon” tuntemukset – mutta hän lisää, että vastaavasti (*ebenso*) toiseen siirtyvät myös henkiset valmiudet (*geistiger Tätigkeiten*) ja vain epäsuorasti paikantuvat kokemukset ja toiminnalliset valmiudet (Hua4, 164). Husserl toisin sanoen ajattelee, että kokiessamme toisia me emme oleta heidän ainoastaan aistivan tai havaitsevan niin kuin me aistisimme ja havaitsisimme heidän paikallaan, vaan että me myös laajemmin oletamme heidän kokevan, *subtautuvan ja reagoivan* asioihin ja tilanteisiin niin kuin me jos olisimme heidän asemassaan. Vaikuttaahan esimerkiksi intuitiivisesti selvältä, että me lähtökohtaisesti oletamme surumieliseksi mieltämämme elokuvan näyttäytyvän surumielisenä myös toisille – kääntäen: me emme ylläty jos joku muukin kokee tällaisen elokuvan surumielisenä,



sen sijaan yllätymme, jos muut eivät koe elokuvaa surumielisenä. Tässä mielessä oma kokemuksemme muodostaa lähtökohtaisesti normin, jota vasten toisten kokemukset jäsentyvät – aina enemmän tai vähemmän samanlaisina. Lyhyesti, Husserlin empatiateoriassa oletamme toisten kokevan asiat samalla tavalla, mikä tarkoittaa, että me ikään kuin heijastamme itsemme toisiin.

### Transferenssin käsite Freudilla

Husserlin tavoin myös Freud käyttää *Übertragung*-termiä käsitellessään kokemustamme toisista, ja samoin Freud pyrki sanavalinnallaan korostamaan, miten kokiesamme toisia henkilöitä jotain meistä itsestämme ”siirtyy” tai ”heijastuu” heihin.

Teoksessa *Studien über Hysterie* (vuodelta 1895) Freud puhuu transferenssin sijaan vielä ”virheellisestä yhdistämisestä” (*falsche Verknüpfung*) tarkoittaen jonkin menneen tapahtuman, tilanteen tai konstellaation sekoittumista nykyiseen (*SA EB*, 94–95). Tällaisen ”virheellisen yhdistämisen” myötä johonkin aiempaan henkilöön kiinnittynyt ”libidinaalinen lataus” (niin kutsuttu ”objektivaraus”) siirtyy johonkuhun nykyiseen henkilöön. Freud havainnollistaa, että esimerkiksi jonkin menneisyydessä tyydyttymättä jääneen toiveen sisältö saattaa ”astua esiin potilaan tietoisuudessa, mutta ilman muistoa olosuhteista, jotka menneisyydessä liittyivät kyseiseen toiveeseen. [...] Ihme kyllä joka kerralla tämä uudelleen harhauttaa potilasta” (*SA EB*, 95). Freudin mukaan neuroottiset potilaat ”ovat pakotettuja *toistamaan* torjumansa [tunteen tai toiveen] nykyhetken kokemuksena sen sijaan että *muistaisivat* sen osana menneisyyttä” (Freud 1993, 74).

Vuonna 1905, kuuluisan Dora-analyysinsa yhteydessä, Freud alkaa puhua virheellisten yhdistymisten sijaan ”transferensseista”, ja määrittää ne seuraavasti:

Ne ovat uusintapainoksia tai jälkimuodostelmia niistä mielenliikutuksista ja fantasiaista, jotka on määrä herättää ja tehdä tietoisiksi analyttisen prosessin myötä. Niille tyypillistä on jonkin varhaisemman henkilön korvautuminen [*Ersetzung*] analyttikon persoonalla. Toisin sanottuna: kokonainen aikaisempien psyykkisten elämysten sarja herää uudelleen eloon [*wird wieder lebendig*], ei menneenä vaan nykyisenä suhteena analyttikkoon. On olemassa transferenssejä, joiden sisältö ei lainkaan eroa mallistaan aktuaalisen kohteen vaihtumista lukuunottamatta. Tällaiset [transferenssit] ovat siis – käyttäkseni samaa metaforaa – yksinkertaisia uusintapainoksia, korjaamattomia uusia laitoksia. Jotkut toiset ovat taidokkaammin rakennettuja; niiden sisältöä on kevennetty – *sublimoitu*, kuten minulla on tapana sanoa – ja ne voivat itse tulla tietoisiksi tukeutumalla ja käyttämällä taitavasti hyväkseen analyttikon persoonan tai käytöksen jotakin todellista piirrettä. Tällaiset [transferenssit] ovat uudelleen työestettyjä painoksia, eivät enää pelkkiä uusintapainoksia. (*SA VI*, 180.)

Psykoanalyysin tehtävä on Freudin mukaan analyttikkoon kohdistuvan transferenssin avulla tuoda potilaan varhaiset mielenliikutukset ja fantasiat käsiteltäviksi – uudelleen tai, oikeastaan, ensimmäistä kertaa.

Meitä kiinnostaa tässä kohtaa erityisesti Freudin jo Dora-tapauksen (1905) kohdalla tekemä huomio: ”[P]sykoanalyttinen hoito ei *luo* transferensseja vaan ainoastaan *paljastaa* ne” (*SA* VI, 182).<sup>5</sup> Tältä osin Freudin kanta pysyy identtisenä läpi hänen tuotantonsa. Vuonna 1909 Freud kirjoittaa: ”Transferenssi toimii spontaanisti kaikissa inhimillisissä suhteissa, aivan kuten potilaan ja analyttikon välisesäkin suhteessa”; vuonna 1917: ”Jokaisella normaalilla yksilöllä on taipumus suunnata libidinaalisia objektisuhteitaan myös toisiin ihmisiin; tässä käsiteltävien neurootikkojen taipumus transferenssiin on tuon yleisen ominaisuuden hyvin voimakas kärjistymä” (Freud 1964, 390); ja vuonna 1925: ”Transferenssi on yleisinhimillinen ilmiö, [...] se hallitsee kaikkien ihmisten suhteita toisiin ihmisiin” (Freud 1962, 50). Toisin sanoen transferenssi ei muodostu vain psykoanalyttisessa hoitosuhteessa vaan yhtä lailla kaikissa muissakin ihmissuhteissa – joskin näissä se jää pääosin tai kokonaan tiedostamatta.<sup>6</sup> Suhteissamme toisiin ihmisiin, ja näiden suhteiden kautta, me *elämme uudelleen* varhaisempia ihmissuhteitamme (Freud 1994, 74). Kuten Freud vuonna 1926 tiivistää: ”[T]ransferenssi on osoitus siitä tosiasiasta, että aikuiset eivät ole päässeet irti varhaisemmista lapsenomaisista riippuvaisuuksistaan.” Freud havainnollistaa:

Mikäli realiteetit eivät täysin tyydytä henkilön rakkaudentarpeita [esim. varhaislapsuudessa suhteessa vanhempiin], on henkilö pakotettu kohdistamaan kuhunkin uuteen tapaamaansa henkilöön ennakoivia libidinaalisia mielteitä; ja on hyvin todennäköistä, että hänen molemmilla libidovaroillaan – niin tietoi-

---

<sup>5</sup> Ks. myös Freud 1964, 387.

<sup>6</sup> Toisaalla Freud hyödyntää jälleen painosanastoa:

[S]ynnynäisten dispositioidemme ja varhaisten kokemustemme ja varhaisten vuorovaikutussuhteidemme yhteisvaikutuksesta [...] [kokemuksiimme niin sanotusti] muodostuu kuvalaatta (tai useita sellaisia), jota elämäme aikana toistamme säännöllisesti, joka jättää jälkensä aina uudelleen, sikäli kuin ulkoiset olosuhteet ja ulottuvilla olevien rakkauskohteidemme luonne sen sallii, ja jota uudet kokemukset eivät jätä täysin muuttumattomaksi. Kokemuksemme ovat kuitenkin osoittaneet, että vain osa näistä rakkauselämästä määrittävistä tuntemuksista on onnistunut käymään läpi psyykkisen kehityksen koko prosessin; tämä osa on kohdistunut realiteetteihin, se on tietoisien persoonan ulottuvilla ja osa sitä. Toinen osa libidinaalisista tuntemuksista on torjuttu kehityksen kulussa; se on pidetty loitolla tietoisuudesta ja realiteeteista: sen leviäminen on joko estetty muutoin kuin fantasiassa tai se on pysynyt täysin tiedostumattomana niin että tietoisuus ei tiedä siitä mitään. (*SA EB*, 159–160).

suuden tavoitettavissa olevalla kuin tiedostumattomallakin – on osuutta tämän asenteen muodostumiseen. (*SA EB*, 160.)

Lyhyesti sanottuna suhtautumisemme toisiin ihmisiin määrittäytyy siis Freudin mukaan pitkälti aiempien kokemustemme ja etenkin varhaislapsuutemme elämysten pohjalta, ja siksi kokiessamme toisia ihmisiä me olemme tiedostamattamme taipuvaisia toistamaan tietyntyyppisiä asetelmia.

### *Minä toisessa ja toinen minussa: Husserl ja Freud*

Ylläesitetyn perusteella Husserlin ja Freudin kannat voidaan nyt karkeasti rinnastaa seuraavasti. Molempien mukaan kokemuksemme toisista siis määräytyy ja jäsentyy suhteessa omiin kokemuksiimme. Husserlin mukaan kokiessamme toisia me heijastamme tai ”apperseptiivisesti siirrämme” heihin tietoisia potentiaalisuuksiamme: aistimellisia, mentaalisia ja kulttuurispesifejä valmiuksiamme. Freudin mukaan sen sijaan me ensi sijassa siirrämme toisiin, emme tietoisia kykyjämme, vaan tiedostumattomia libidinaalisia objekti-varauksia, jotka olemme joskus aiemmin liittäneet meille merkittäviin toisiin henkilöihin. Husserlin mukaan me lähtökohtaisesti heijastamme toisiin henkilöihin oman tietoisien kokemusmaailmamme, jolloin kokemus toisista alkaa kokemuksena itsemme muunnelmasta. Sen sijaan Freudin mukaan varhaisemmat latautuneet ihmissuhteemme aina jo heijastuvat kokemuksissamme samanaikaisista toisista henkilöistä ja tässä mielessä kokemuksemme toisista alkaa kokemuksena jonkin kolmannen henkilön ”uusintapainoksesta”. Siis yksinkertaistena: *Husserlilla minä lähtökohtaisesti subtautuu toiseen itsensä kaltaisena, Freudilla minä subtautuu toiseen jonkun kolmannen (varhaisemman toisen) kaltaisena.*

Husserlin ja Freudin näkemyksiä ei kuitenkaan tule ymmärtää toisinaan poissulkevina. On ensinnäkin painotettava, että Freudilla nykyinen henkilö ei tarkalleen ottaen ilmene jonkin menneisyyden henkilön uusintapainoksena, ikään kuin minä vain neutraalisti toimisi välittäjänä tälle heijastumiselle, vaan pikemminkin kyse on siitä, että oma kokemuksellinen suhteeni toiseen henkilöön toisintaa omaa varhaisempaa kokemustani. Näin ollen myös Freudin kohdalla toisen malli tulee siis itsestä. Husserl ja Freud kuitenkin painottavat tässä kohtaa eri asioita. Miten heidän kantansa sitten liittyvät toisiinsa?

Tässä kohtaa saattaa filosofille olla houkuttelevaa kysyä, kumman teoria on perustavampi, ja argumentoida, että Husserl ja Freud oikeastaan käsittelevät asiaa eri tasoilla. Husserl käsittelee toisia koskevien kokemustemme olemuspiirteitä, kun taas Freud käsittelee kokemustemme kontingentteja, ei-olemuksellisia rakenteita, ja näin ollen Freudin transferenssin teoria jo olettaa Husserlin empatian teorian: onhan toki niin, että voidakseen assosioitua jonkin menneisyyteni henkilön kanssa,

toisen täytyy jo ilmetä *toisena*. Itse en kannata tällaista tulkintaa Husserlin empatia-teoriasta. Kyseisen tulkinnan ilmeinen ongelma on, että empatialla oletetaan olevan pohjimmiltaan *emotionaalisesti neutraali* rakenne: se olettaa, että vieraskokemuksen emotionaaliset ja affektiiviset ulottuvuudet rakentuvat jonkinlaisen neutraalin vieraskokemuksen varaan, jossa toinen kohdataan puhtaan kvalitatiivisesti ”toisena”. Vaikka Husserlin voidaan kieltämättä toisinaan nähdä muotoilevan käsityksensä tämän suuntaisesti, kyseinen tulkinta ei uskoakseni tee oikeutta Husserlin empatia-teorialle kokonaisuudessaan.

Husserlin ja Freudin käsitteiden välillä on toki myös merkittäviä eroja. Sekä empatian että transferenssin myötä toisen ymmärtämiselle muodostuu lähtökohta, jota on ymmärrysprosessin edetessä määrää purkaa, mutta transferenssissa tapahtuva heijastuminen näyttäisi kuitenkin eri tavalla vääristävän kokemusta toisista. Voimakkaan transferenssin pohjalta toista ei oikeastaan voida ymmärtää omana itsenään, vaan suhde toiseen rakentuu voimakkaasti varhaisempien ihmissuhteiden toisintona. Transferenssin reflektointi ja analysoiminen voi edesauttaa toisen ymmärtämistä, mutta transferenssi ei sinänsä edesauta ymmärtämistä vaan toimii pikemminkin ymmärtämisen esteenä. Toisin kuin empatia, transferenssi on siis vain yksi toisen kokemisen muoto, ei se mikä ylipäättään konstituoii toisen.<sup>7</sup>

Oli miten oli, minusta on selvää, että kokemuksemme toisista ei normaalisti toteudu neutraalilla maaperällä. Voimme toki *tarkastella* toista puhtaan laadullisesti *alter egona*, kuten Husserl tekee esimerkiksi *Cartesianische Meditationen* -teoksessa, mutta tästä ei seuraa että voisimme *kokea* toisen vain puhtaan laadullisesti *alter egona*. Siksi väitän, että tältä osin on ylipäättään harhaanjohtavaa puhua fenomenologisen ja psykoanalyttisen teorian välisestä suhteesta suuntaan tai toiseen hierarkkisena. Toisista saamamme ensivaikutelma on aina jo paitsi omien kokemuskykyjemme myös ”ennakoivien mielteidemme” värittämä, ja sikäli kuin näin on, meidän tulisi myöntää, että (myös) Freudin käsittelemä transferenssi on yksi vieraskokemuksen olemuksellisista piirteistä.

Husserl ei itse avoimesti kehittänyt empatian teoriaansa kovinkaan pitkälle tähän suuntaan, mutta geneettisessä fenomenologiassaan hän painottaa, että kaiken kokemuksen perustana toimii assosiaatio, joka on osittain tietoista ja osittain tiedostamatonta. Vastaavasti eläytymiskokemukseen kuuluvassa apperseptiivisessä siirtymässä toiseen heijastuva minä ei siten koskaan ole pelkkä nykyisten potentiaalisuuksien ulottuvuus, historian havaintokykyjen kokoelma, vaan henkilö, joka on aina jo suhteessa omaan menneisyyteensä ja kantaa varhaisia ihmissuhteita mukanaan. Lainaan lopuksi yhden niistä harvoista kohdista, joissa Husserl mainitsee psykoanalyysin:

---

<sup>7</sup> Kuitenkin tähän liittyvistä huomioista Henrik Enckelliä ja Johannes Lehtosta.

Toiminnan syyt yleensä piilevät syvällä, mutta niitä voidaan valottaa ”psykoanalyysin” avulla. Tietty ajatus [tai henkilö] ”tuo mieleeni” toisia ajatuksia [tai henkilöitä] ja muistuttaa menneestä elämäyksestä. Joissain tapauksissa tämä voidaan havaita. Sen sijaan useimmissa tapauksissa motivaatio on kyllä läsnä tietoisuudessa [*Bewusstsein*], mutta se ei nouse esiin; se on huomaamaton tai huomion tavoittamattomissa (siis ”tiedostumaton” [*unbewusst*]). (Hua4, 222.)

Helsingin yliopisto

### Kirjallisuus

- Freud, Sigmund (1962), *Omaelämäkerrallinen tutkielma*, Pulmu & Tapio Nousiainen (suom.), Otava, Helsinki.
- (1964), *Jobdatus psykoanalyysiin*, Erkki Puranen (suom.), Gummerus, Jyväskylä.
- (1969), *Freud – Studienausgabe*, Bände I–X & Ergänzungsbänd, Fischer, Frankfurt am Main. = *SA I–X; SA EB*
- (1993), *Jobdatus narsismiin ja muita esseitä*, Mirja Rutanen (suom.), Love-kirjat, Helsinki.
- Husserl, Edmund (1950–), *Husserliana gesammelte Werke*, Bände I–XL, Springer, Berlin. = Hua1–40.
- (1917–1926), ”D 13 I”, (1934) ”D 17” [julkaisemattomat käsikirjoitukset]. Husserl-Archiv zu Köln. = Ms. D 13 I; Ms. D 17
- Steinbock, Anthony (1995), *Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl*, Northwestern, Evanston.
- Taipale, Joonas (2009), *Incarnate Subjectivity. The Constitutive Significance of Embodiment in Husserlian Phenomenology*, University of Helsinki, Helsinki.

## YLI YMMÄRRYKSEN: PSYKOANALYYSI JA TOISEN YMMÄRTÄMISEN RAJAT

Jussi Kotkavirta

I

Ymmärtäminen ja ymmärretyksi tuleminen on olennaista kaikessa ihmisten välisessä kanssakäymisessä. Mitä paremmin toista ja itseä ymmärtää, sitä tarkoituksenmukaisempaa kanssakäyminen on. Ymmärtämisellä on kuitenkin aina omat ehtonsa ja myös rajansa. Itse kukin ymmärtää toisen sanomaa ja toista persoonana vain omasta rajallisesta horisontistaan. Kanssakäymisessä on aina myös paljon sellaista mikä jää ymmärtämättä.

Pohdin seuraavassa toisen ymmärtämistä ja erityisesti toisen ymmärtämisen rajoja psykoanalyttisessä hoitosuhteessa. Siinä nuo rajat nimittäin tulevat erityisellä tavalla näkyviin. Psykoanalytikko ja analysandi muodostavat poikkeuksellisen tiiviin ja useimmiten vuosia kestävästä suhteesta, jonka yksi keskeinen tarkoitus on havainnoida tuota suhdetta, laajentaa ja syventää sitä koskevaa ymmärrystä ja näkemystä. Lähdän siitä, että tämä suhteen tarkastelu on yleisemminkin kiinnostavaa kun kyse on ymmärtämisestä. Psykoanalyysin piirissä ymmärtämisen luonteesta, sen edellytyksistä, vaikeuksista, rajoista, asemasta samoin kuin vaikutuksista on kirjoitettu varsin runsaasti.

Hakeutuessaan psykoanalyysiin henkilö yleensä haluaa ymmärtää itseään ja elämäänsä jotenkin uudella tavalla. Halu ymmärtää ei tässä ole itsetarkoitus tai teoreettinen hanke, vaan henkilö haluaa muutosta elämäänsä. Hyvin tavallista on, että hän kärsii jostakin sellaisesta, mitä ei kykene täysin tiedostamaan ja mistä ei saa otetta ilman toisen apua. Usein jokin kaava, malli ja ristiriita toistuu ihmissuhteissa ja suhteessa itseen, tavoissa tuntee, kokee, ajatella, haluta. Analyysissä henkilö sitten yhdessä analytikon kanssa alkaa havainnoida mieltänsä liikkeitä ja pukea niitä sanoiksi.

Psykoanalyysissä tavoitellaan sitä, että analysandi puhuisi mahdollisimman vapaasti kaikesta mitä mielessä kulloinkin liikkuu, sen sijaan että hän pyrkisi tietoisesti jäsentämään tai rajaamaan sanomaansa. Freud kutsui vapaata assosiaatiota, psykoanalyysin tärkeintä edellytystä ”perussäännöksi”. Vapaa assosioiminen ei kuitenkaan ole helppoa, eikä se useinkaan ole täysin vapaata. Samat mallit, kaavat ja ristiriidat, joista henkilö kärsii ihmissuhteissaan, toistuvat myös suhteessa analyytikkoon. Analyysissä pyritään näiden taakse, mikä säännönmukaisesti herättää vastustusta. Vähitellen puheen piiriin kuitenkin tulee lisää asioita ja ne alkavat kytkeytyä toisiinsa assosiativisemmin. Analyysisuhteeseen tulee myös uusia tasoja, joista etenkin analysandi ei ole täysin tietoinen.

Kun analysandin tehtävä on kuvata kaikkea mielessään kulloinkin liikkuvaa, analyytikon tehtävä puolestaan on kuunnella kaikkea esille tulevaa ”vapaasti liikkuvalla tarkkaavaisuudella”. Analyytikon tulee toisin sanoen panna sivuun omat odotuksensa ja ennakkokäsityksensä ja koettaa olla mahdollisimman avoinna kaikelle, kiinnittää periaatteessa yhtäläisesti huomiota kaikkeen mitä toinen tuo esiin. Winfried Bion kärjisti saman ajatuksen todetessaan, että analyytikon tehtävä on kuunnella ”ilman muistia ja halua”, avoimena kaikelle mitä analysandin puhe hänen mielessään herättää.

Jotta analyttinen työskentely voi ylipäättään sujua on välttämätöntä, että analysandi ja analyttikko haluavat ymmärtää toisiaan ja myös kokevat ymmärtävänsä toisiaan. Analyysin edetessä heille muodostuu yhteinen merkitysmaailma, jota he kumpikin omasta roolistaan ja henkilökohtaisesta horisontistaan käsin hahmottavat. Psykoanalyttinen suhde on kuitenkin varsin erikoislaatuinen, koska siinä ainoastaan toinen osapuoli puhuu itsestään. Suhteen tehtävänä on havainnoida ja tuoda tietoisuuden ja ymmärryksen piiriin analysandin piilotajuisia mielensisältöjä, ja kaikki mitä analyttikko tekee palvelee tätä tehtävää. Siksi hän ei tuo suhteessa esiin itseään eikä omaa elämäänsä, vaan koettaa jatkuvasti suunnata havainnointia analysandin henkilökohtaiseen maailmaan.

## II

Psykoanalyysi on aina kahden yksilön välinen ainutkertainen suhde, jota ei voi palauttaa mihinkään yleispäteviin sääntöihin tai periaatteisiin. Psykoanalyttinen ymmärtäminen on tässä mielessä vähemmän metodista kuin vaikkapa filosofisten tekstien ymmärtäminen. Se on niin kulkunsa kuin lopputulemansakin suhteen avoin ja ennakoimaton prosessi, joka etenee useilla tasoilla ja vain osittain tietoisien merkityksenannon piirissä. Tässä mielessä se muistuttaa Gadamerin kuvaamaa dialogista näkemystä ymmärtämisestä prosessina, joka ei ole tulkintojen hallittavissa. Kun tulkinta on analyytikon muotoilema ehdotus jonkin asian ymmärtämiseksi, itse

ymmärtäminen on analysandin ja analyytikon suhteessa kehkeytyvä erityinen oleminen ja tietämisen tapa.<sup>1</sup> Ymmärtämisessä tapahtuu alinomaan muutoksia, jotka eivät ole ennakoitavissa tai ohjattavissa.

Niin ikään Gadamerin korostama leikin ja leikinomaisuuden läsnäolo elävässä ymmärtämisessä sopii hyvin psykoanalyttiseen työskentelyyn. Silloin kun analysandi ja analyytikko kokevat ymmärtävänsä riittävästi toisiaan, heidän välilleen yleensä muodostuu jaettu leikin ja illuusion alue, jolla on mahdollista kehittää luovasti uusia assosiaatioita ja ymmärtämistä laajentavia ajatuskulkuja. Donald Winnicott hahmotti tätä yhteistä luovaa aluetta transitionaalisen tilan käsitteellään.<sup>2</sup>

Psykoanalyttiseen ymmärtämiseen pätee erityisellä tavalla se, että toisen ymmärtäminen on aina myös itsen ymmärtämistä. Analyytikko saa analysandin mielessä erilaisia merkityksiä, joita he yhdessä havainnoivat ja pyrkivät ymmärtämään. Sama koskee analyytikon mielessä heräviä ajatuksia ja tunteita. Painokkaammin kuin Freud aikanaan psykoanalyttikot korostavat nykyään näiden ”vastatunteiden” tutkimisen merkitystä analysandin sisäisen maailman hahmottamisessa. Toisin sanoen analyytikko keskittää huomiotaan niihin erilaisiin tunnereaktioihin, joita analysandi puheellaan, eleillään, käyttäytymisellään hänessä kulloinkin herättää. Jotta tämä olisi mahdollista, analyytikon tulee kyetä ymmärtämään selkeästi itseään ja erottamaan analysandin herättämät tunteet muista mielensä liikkeistä. Toisin kuin usein arkielämässä hän ei tunteitaan tuo esiin välittömästi, vaan muokkaa ilmaisuun aina sen mukaan, mikä hänen näkemyksensä mukaan kulloinkin edistää assosioimista ja analysandin itsehavainnoinnin syvenemistä.

Psykoanalyttisen ymmärtämisen keskeinen ominaispiirre on empatian tärkeä asema. On tapana käyttää ilmaisua ”empaattinen ymmärtäminen”. Freud käytti termiä *Einfühlung* ja tarkoitti sillä samastumista toisen kokemukseen, asettumista tämän asemaan. Hänen mukaansa tämän ansiosta voimme ylipäättään asennoitua toisen sieluelämään. (Freud 2010 [1921].) Jos analyytikko ei eläisi mukana analysandin kokemuksissa, hänen olisi mahdoton ymmärtää tai muutenkaan tavoittaa tämän henkilökohtaista maailmaa. Empatia ja vastatunteet liittyvät läheisesti toisiinsa: kulloistenkin vastatunteiden ja niiden herättämien ajatusten pohjalta analyytikko voi pyrkiä syventämään analysandin itseymmärrystä. Ilman empatiaa ei suhteeseen voisi myöskään muodostua transferenssia, eikä työskentely analysandin vastustuksen kanssa olisi sekään mahdollista. Empatia tarkoittaa tässä siis valmiutta asettua toisen asemaan, samastua analysandin kokemuksiin itsestä ja läheisistä toisista. Tavallaan psykoanalyttinen empatiaan perustuva ymmärrys muistuttaa Platonin ja

---

<sup>1</sup> Gadamer 1990; vrt. Orange 1995, 15.

<sup>2</sup> Ks. Winnicott 1971, 1–25.



monien filosofian klassikoiden ajatuksia tietämisestä rakastavana osallistumisena tietämisen kohteisiin.<sup>3</sup>

Vielä on syytä mainita yksi psykoanalyttisen ymmärtämisen perustava ominaispiirre, nimittäin vastaan tulevien ilmiöiden hahmottaminen dynaamisesti ja kehityksellisesti. Psykoanalyttisessä teoriassa painotetaan voimakkaasti varhaisen psykoseksuaalisen ja emotionaalisen kehityksen merkitystä yksilön kokemustapojen muodostumiselle. Vastaavasti psykoanalyttisessä työskentelyssä yksilön nykyisiä tuntemisen ja kokemisen tapoja hahmotetaan ja pyritään ymmärtämään niiden koko kehityksellistä taustaa vasten. Psykoanalyttisessä suhteessa käydään uudelleen läpi analysandin lapsuudessa ja nuoruudessa muodostuneita tunnekokemuksia ja tuntemistaipumuksia, jotka läheskään kaikilta osin eivät ole tietoisuuden piirissä. Mennyt elää nykyisissä ihmissuhteissa ja itsesuhteissa; mennyttä koskeva ymmärrys muuttuu alinoma.

### III

Ymmärtämisen luonteesta samoin kuin sen asemasta ja merkityksestä psykoanalyttisessä työskentelyssä on esitetty varsin erilaisia näkemyksiä. Suhteellisen yleinen näkemys alalla nykyään on, että psykoanalyysi on hermeneuttinen tutkimusala ja siihen perustuva hoitokäytäntö. Tällöin ajatellaan, että juuri empaattinen ymmärtäminen on keskeinen työskentelyä eteenpäin vievä resurssi. Kirjassaan *Emotional Understanding* (1995), johon olen edellä viitannut useampaan otteeseen, Donna Orange kehittää ja puolustaa näkemystä, jonka mukaan psykoanalyttisen työskentelyn tuloksellisuus olennaisesti perustuu siihen, että analysandi voi kokea analyttikon ymmärtävän hänen tapojaan tuntea ja olla ihmissuhteissa. Olennaista Orangen mukaan on, että analyttikko on analysandin käytettävissä ja valmis jakamaan kaikkein vaikeimpiakin tunteita riittävän turvallisissa ja luottamuksellisissa puitteissa.

Tällainen näkemys on kuitenkin varsin kaukana Freudin aikanaan esittämistä ajatuksista, joiden mukaan psykoanalyysi on pikemminkin luonnontieteisiin rinnastuva psykologinen tutkimusala. Uransa alkuvaiheessa – ennen psykoanalyysin syntyyn johtaneita oivalluksiaan – Freud ajatteli, että neuroottisten ja muiden oireiden taustalla on seksuaalista hyväksikäyttöä tai muita traumatisoivia tapahtumia, ja että potilaat vapautuvat oireistaan kun he analyttikon avulla tulevat tietoisiksi tapahtuneesta. Vuosisadan taitteessa, *Unien tulkinnan* julkaisemisen aikoihin, Freud oli luopunut viettelyteoriastaan, mutta hän ajatteli edelleen, että psykoanalyysin vaikuttavuus perustuu piilotajujen toiveiden ja fantasioiden lisääntyvään tiedostamiseen. Lopulta 1920-luvulla Freud esitti, että analyysin tehtävä on vahvistaa yksilön minää

---

<sup>3</sup> Vrt. Orange 1995, 17–21.

eli sitä psyyken osa-aluetta, joka ylläpitää tietoista omakuvaa ja joka toimii sisäisen viettipaineen, sisäistetyyn yliminän sekä ulkoisten realiteettien ristipaineessa. Tarkoitus on vahvistaa analysandin kykyä tiedostaa mielensä liikkeitä samoin kuin valmiuksia ottaa niistä vastuuta, ja tämä toteutuu ennen muuta havainnoimalla ja tulkitsemalla hänen muodostamaansa erityistä tunnesuhdetta analyttikkoon.

Jo varhain alkoi kuitenkin ilmaantua myös toisenlaisia näkemyksiä. Freudin työtoveri Sandor Ferenczi esitti ensimmäisenä, että transferenssin tutkimisen ohella analyysin vaikuttavuus perustuu analyttikon ymmärtävään, hyväksyvään ja empaattiseen läsnäoloon. Hän korosti analyttikon persoonallisuuden merkitystä. James Strachey – Freudin koottujen teosten kääntäjä – esitti, että analysandin positiivinen kiinnittyminen analyttikkoon tekee mahdolliseksi ”mutatiiviset tulkinnat”, jotka asteittain purkavat analysandin sisäistämiä vahvoina syyllisyydentunteina ilmeneviä liian ankaria yliminän vaatimuksia.<sup>4</sup>

Myöhemmin tämän suuntaiset näkemykset ovat vahvistuneet. Donald Winnicott esitti hyvin vaikutusvaltaisesti, että analyysin tuloksellisuus olennaisesti perustuu analyttikon kykyyn ”kyllin hyvän äidin tavoin” kannatella analysandia tämän regressiivisissä tiloissa, joissa hänen on mahdollista löytää kateissa ollut yhteys todelliseen itseysteensä sekä luovuuden kokemuksiinsa. Edelleen self-psykologian perustaja Heinz Kohut katsoi analysandin erityisesti hyötyvän sopivansuuruisista tarpeiden ja toiveiden toteutumisen turhautumisen kokemuksista, joita analyttikko tuottaa empaattisella läsnäolollaan sekä etäännyttävillä tulkinnoillaan. Orangen ajattelun lähtökohdat ovat Kohutin teoriassa, jota hän on kehittänyt relationaaliseen suuntaan.<sup>5</sup> Tähän yhteyteen kuuluu myös Veikko Tähkän kehittelemä vaikutusvaltainen näkemys, jonka mukaan analyttikko ymmärtäessään empaattisesti analysandin mielen rakentumista on paitsi tämän tunteensiirtojen kohde ja tulkitsija, myös rakentumista mahdollistava ja edistävä uusi kehityksellinen objekti. (Tähkä 1995.)

Yhteistä näille kaikille näkemyksille on se Freudille itselleen ja hänen näkemyksiinsä tukeutuille varsin vieras painotus, että psykoanalyttikko ensisijaisesti toteuttaa analysandin mielenmaailmassa jotakin varhaista – ennen muuta äidillistä – funktiota ja tekee tällä tavoin mahdolliseksi aikanaan vajavaiseksi jääneen psyykkisen rakentumisen. Olennaista tämän ajatustavan mukaan on, että analysandi kokee analyttikon ymmärtävän häntä ja myös että analyttikko todella voi vastata hänen kehityksellisiin tarpeisiinsa.

---

<sup>4</sup> Ks. Strachey 1934

<sup>5</sup> Ks. erit. Orange 1995, 160–171.

#### IV

Hyvin erilaisen näkemyksen psykoanalyysin luonteesta ja sen vaikuttavista tekijöistä esittää lacanilainen analyytikko Bruce Fink tuoreessa artikkelissaan *Against Understanding* (2010). Hänen keskeinen ajatuksensa on, että ymmärtäminen analyysissä ja ihmisten välisissä suhteissa ylipäättään toimii lähinnä imaginaarisella tasolla, jolla – lacanilaisen teorian perusoletuksen mukaan – itse kukin ylläpitää illusorista ja itse-riittoista omakuvaansa. Sikäli kuin näin on, ymmärtämisen ja tulkintojen ei tulisi Finkin mukaan olla keskiössä myöskään analyytikon toiminnassa. Psykoanalyysin ensisijainen tavoite on saada aikaan muutos, vapauttaa analysandi kärsimystä aiheuttavien piilotajujen fantasioiden alaisuudesta ja takertumisesta imaginaarisiin mielikuviin. Ymmärtäminen ei lacanilaisen näkemyksen mukaan edistä tätä tavoitetta, vaan vahvistaa imaginaarisia rakenteita.

Fink kirjoittaa:

Meidän ei tarvitse vaikuttaa analysandin ymmärrykseen tai itseymmärrykseen saadaksemme aikaan muutoksen hänen tavassaan kokea maailmaa, itseä, suhteita ja omia vaikuttimia. Tavoite ei ole muuttaa sitä miten analysandi havainnoi ja arvioi omaa käyttäytymistään tai fantasiamaailmaansa, vaan pikemminkin tarjota esimerkki, *radikaalisti muuttaa* fantasiaa, joka hänellä on vuosikymmeniä ollut vastenmielisenä kokemustaan sukupuoliaktista... Tavoite on päästä tämän juurille tuomalla esiin kaikki varhaiseen lapsuuteen liittyvä fantasiaa paikoillaan pitävä aines, samoin kuin kaikki siihen myöhemmin kutoutunut aines – mikä tarkoittaa kaiken tämän materiaalin esiin nostamista ja *tuomista puheeseen*. (Fink 2010, 260.)

Finkin mukaan puheeseen tuominen ei ole samaa kuin ymmärtäminen. Joskus ymmärtäminen saattaa saada aikaan muutosta, mutta se voi myös estää muutoksen.

Fink korostaa sitä, että analyytikon ”vapaasti liikkuva tarkkaavaisuus” ei ole suuntautunut merkityksiin ja ymmärtämiseen, vaan pyrkimykseen tavoittaa mitä analysandi itse asiassa piilotajuisesti sanoo. Tämä on kaikkea muuta kuin helppoa. Lipsahdukset ja muut virhetoiminnot, unet, aukot ja tauot, keskeneräiset lauseet ja monimerkityksiset ilmaisut, eleet ja äänenpainot ovat tässä tärkeitä. Fink korostaa, että vähintäänkin yhtä vaikeaa kuin vapaasti liikkuva tarkkaavaisuus on vapaasti assosioiva puhe, joka on monitasoisesti liikkuvaa, huokoista, avointa kaikenlaisille yhteyksille. Sikäli kuin analyytikko ei tue assosioimista, vaan pyrkii ymmärtämään, hän itse asiassa vastustaa analyyttistä prosessia.

Jos analyytikon ensisijainen pyrkimys on ymmärtää, hän Finkin mukaan helposti kieltäytyy näkemästä sitä, miten ymmärrys aina on puutteellista, yksipuolista, omista lähtökohdista tapahtuvaa. Hän ajautuu helposti kuvittelemaan voivansa ymmärtää toista ja peittämään tämän puhetta omalla ymmärryksellään. Tällöin

analyytikko on vaarassa sivuuttaa olennaisimman eli analysandin piilotajunnan, jota ei milloinkaan voi ymmärtää likimainkaan täydellisesti. Analyytikon tulisi pitää mielessään ymmärryksensä ja ylipäätään ymmärryksen rajallisuus ja keskittyä kuuntelemaan toista. Lacanin ja Finkin mukaan analyytikon tulkintojen ensisijainen tehtävä ei siis ole ymmärtää, vaan ”saada aikaan aaltoja”, toisin sanoen horjuttaa analysandin itseymmärrystä, ravistella hänen antamiaan merkityksiä ja purkaa niitä. (Fink 2010, 280–281.) Tässä mielessä psykoanalyysin menee yli ymmärryksen, tai sen alitse – toimii ymmärryksen ulkopuolella tai rajalla pyrkiessään jatkuvasti tuomaan puheen piiriin aiemmin puhumatonta.

## V

On ilmeistä, että Orangen ja Finkin psykoanalyysiä koskevat näkemykset poikkeavat huomattavasti toisistaan. Edellinen katsoo, että analyysin keskeinen tehtävä on edistää analysandin emotionaalista ymmärrystä eli kykyä havainnoida ja ymmärtää omia tunteitaan suhteessa toiseen ja toisiin. Fink puolestaan katsoo, että rajoittuessaan tälle tasolle analyysi ei toteuta perustehtäväänsä eli tavoita dynaamista piilotajuntaa, johon painuneet avainfantasiat pitävät analysandin merkityksenantoa otteessaan ja myös ylläpitävät hänen kärsimystään.

Näkemysten välillä vallitseva ristiriita lievittyi ainakin osin kun huomataan, että he tarkoittavat ymmärtämisellä jossain määrin eri asioita. Orange kirjoittaa emotionaalisesta ymmärtämisestä, jolla hän tarkoittaa empatiaan perustuvaa tietoa toisen henkilökohtaisesta merkity maailmasta. Fink puolestaan tarkoittaa ymmärtämisellä lähinnä älyllistä käsittämistä. Hän lainaa Websterin sanakirjaa: ”[T]o perceive the meaning of, grasp the idea of, comprehend; to be thoroughly familiar with, apprehend clearly the character, nature, or subtleties of; to assign a meaning to; to construe in a particular way, etc.” (Fink 2010, 278). Finkin perusväite on, että ymmärtäminen tässä merkityksessä, toisen puheen merkitysten tavoittamisena tietoisella ja älyllisellä tasolla, on välttämätöntä myös analyysissä, mutta ei sittenkään analyttisen prosessin ydintä. Hän kirjoittaa:

Kun sitä vastoin jonkin yhteyden toteamiseen liittyy huomattava affekti – yllättyminen, ahdistus tai onnentunne esimerkiksi – voidaan toivoa muutosta joka *tuntuu* luissa, muutosta joka tekee tarpeettomaksi valppaan itsehavainnoinnin ja itsetarkkailun. Tällaisissa tapauksissa olemme osuneet siihen mitä Lacan kutsuu ”reaaliseksi”: olemme tehneet vaikutuksen affektiivisella, libidinaalisella tasolla, analysandille mahdollisen tyydytyksen tasolla – siis analysandin *jonissancen* tasolla. (Fink 2010, 278.)

Vaikka Fink ei artikkelissaan muuten kirjoita lainkaan affekteista ja emootioista, on kiinnostavaa, että tässä kohtaa hän liittää analyysin vaikuttavuuden nimenomaan niihin. Myös hänen mukaansa olennaista on se vaikutus, jonka analyttikko synnyttää analysandissa affektiivisella tasolla. Tässä Fink on sinänsä samalla kannalla Orangen kanssa. Finkin näkemyksen mukaan analysandin pyrkimys tulkintojen kautta ymmärtää ja edistää analysandin ymmärrystä ei kuitenkaan saa aikaan muutosta affektiivisella tasolla. Tässä heidän välillään on todellinen näkemysero. Syntyy vaikutelma, että Orangen piirtämässä kuvassa analyttikko on aktiivisempi, vahvemmin analysandin merkityksenantoon osallistuva ”kanssaymmärtäjä”, kun taas Finkin kuvassa hän suorastaan välttää ymmärtämästä liikaa analysandin puhetta ja keskittyy ymmärtämisen taakse tai yli vieviin kohtiin, pyrkien interventioillaan affektiivisiin vaikutuksiin, ”aaltoihin”.

## VI

Miten tätä näkemyseroa sitten tulisi ymmärtää ja mitä ajatella siitä? Yksi mahdollisuus on tarkastella sitä Paul Ricoeurin aikanaan hermeneutiikassa tekemää erottelua vasten. Hänen mukaansa nimittäin on olemassa kaksi perustavasti erilaista asennoitumista ymmärtämiseen. Ricoeur kutsuu näitä ymmärtämisen ja epäilyn hermeneutiikoiksi (Ricoeur 1970). Edelliselle on ominaista asenne, jonka mukaan tulkitsemalla symbolista kokonaisuutta siitä voidaan paljastaa uusia merkityksiä ja siten viedä eteenpäin ymmärtämisen ”teleologista” prosessia. Jälkimmäiselle sitä vastoin on luonteenomaista epäilevä asenne, jonka mukaan symbolisen kokonaisuuden välittämät merkitykset ovat lähtökohtaisesti epäluotettavia ja sisältävät erilaisia vääristymiä. Tässä ymmärtämisen suunta on ”arkeologinen”: tehtävänä on kaivaa vääristävien rakenteiden takaa alkuperäisiä merkityksiä, joilla sitten voi olla vapauttava vaikutus.<sup>6</sup>

Ricoeurin mukaan Freud oli tässä suhteessa ennen muuta arkeologinen ajattelija, joka suhtautui epäilevästi analysandin puheen pintatasoon. Lienee oikeutettua sanoa, että Finkin rekonstruoima Lacan on sitä aivan erityisen painokkaasti. Analyttikon tehtävä on auttaa analysandia pukemaan sanoiksi varhaisia fantasioitaan, joita hän tiedostamattaan toistaa ihmissuhteissaan ja myös suhteessa analyttikkoon. Analyttikon asenne ei ole ymmärtävä sanan arkisessa merkityksessä. Päinvastoin analyttikko lacanilaisessa käytännössä voi keskeyttää analyysitunnin milloin vain mikäli katsoo analysandin hakevan itselleen ymmärrystä imaginaarisella tasolla.

Orange sitä vastoin puolustaa selvästi kehityshakuisempaa ja optimistisempää näkemystä ymmärtämisestä. Omalla empaattisella ja ymmärtävällä läsnäolollaan analyttikko vähitellen auttaa analysandia ymmärtämään itseään samoin kuin toista

---

<sup>6</sup> Ks. Ricoeur 1970, 459–493; vrt. Enckell 2004.

vähemmän vääristyneillä ja tarkoituksenmukaisemmilla tavoilla. Pikemminkin kuin torjunnan taakse painuneista vääristävistä fantasioista analysandi kärsii jonkinlaisesta rakenteettomuudesta ja emotionaalisesta kyvyttömyydestä. Myös Tähkän näkemys psykoanalyttisesta ymmärtämisestä on samansuuntainen kuin Orangen. Tähkä ajattelee, että analysandin transferenssisuhde analytiikkoon on yksipuolisesti itseään toistava ja suljettu rakenne, joka edustaa kehityksellistä vääristymää ja pysähtymää. Tämän suhteen rinnalle muodostuu sitten toinen suhde, joka edustaa pysähtyneen varhaisen kehityksen uudelleen käynnistymistä. Tämä jälkimmäinen suhde on myös Tähkän mukaan se mikä vie työskentelyä eteenpäin ja johtaa tuloksiin.<sup>7</sup>

Voidaan kuitenkin kysyä, onko kehityksellisen suhteen ja transferenssisuhteen näin jyrkkä erottaminen ja vastakkainasettelu hedelmällistä. Välttämätöntä se ei ainakaan ole, vaan on mahdollista hahmottaa sellainen kuva psykoanalyttisesta ymmärtämisestä, johon ne kumpikin kuuluvat. Yksi nähdäkseni kiinnostavimmista hahmotuksista on Alfred Lorenzerin monissa teoksissaan kehittelemän teoria näyttämöllisestä ymmärtämisestä (*szenisches Verstehen*). Siinä lähtökohta on, että analyysissä pyritään ymmärtämään analysandin piilotajuisia mielensisältöjä, joilla ei ole mitään selkeää vastaavuutta hänen puhumiensa lauseiden kanssa. Lähinnä analytikko kuuntelee niitä mahdollisten merkitysten kantajina ja etsii niistä analysandin toistamia rakenteita ja ristiriitoja, ”näyttämöitä”, joita tämä itse ei tiedosta.<sup>8</sup>

Esittäessään hypoteeseja ja tulkintoja analytikko ei etsi materiaalista yleispatteja säännönmukaisuuksia, vaan nostaa esiin tulevista näyttämöistä sellaisia piirteitä, jotka yhdistävät niitä aiemmin esiin tulleisiin näyttämöihin sekä luovat siten materiaaliin mahdollisia yhteyksiä ja kokonaisuuksia. Tulkinnat ovat tässä hypoteeseja, jotka avaavat uusia yhteyksiä ja uusia ymmärtämisen mahdollisuuksia. Lorenzerin mukaan tämän psykoanalyttisen ymmärtämisympäristön välttämättömiä ehtoja ovat looginen ymmärtäminen sekä psykologinen ymmärtäminen. Edellisellä hän tarkoittaa puhuttujen lauseiden kielellisten merkitysten ymmärtämistä. Analysandi ja analytikko puhuvat samaa kieltä ja tarkoittavat sanoilla ja lauseilla suunnilleen samaa. Psykologinen ymmärtäminen kohdistuu puhujan affektiivisen ja emotionaalisen tilan ymmärtämiseen, mikä edellyttää paitsi toisen puheen loogista ymmärtämistä myös samastumista tämän välittämiin tunnesisältöihin. Tämä on lähinnä sitä empaattista ymmärtämistä, joka esimerkiksi Orangen ja Tähkän hahmotuksessa on ratkaisevassa asemassa.

Lorenzerin mukaan analysandin tiedostamattomia merkityksiä ei kuitenkaan voida tavoittaa vain yhteisiin merkityksiin rajoittuvalla ymmärtämisellä, ei loogisella eikä psykologisella. Analysandin puheessa sanoilla ja lauseilla voi olla yksityisiä merkityksiä ja piilotajuisia sisältöjä, joihin analytikon näyttämöllinen ymmärtämis-

<sup>7</sup> Vrt. Enckell 2004.

<sup>8</sup> Ks. tästä ja seuraavasta esim. Lorenzer 1970, erit. 138–194; ks. myös Zepf 2006, 277–283.

pyrkimys suuntautuu, samoin kuin empaattinen ymmärtäminen, joka kohdistuu merkityksiä vastaaviin tunnesisältöihin. Esimerkiksi Freudin tunnetussa ”Pikku Hansin tapauksessa” sana ”hevonen” ei välttämättä tarkoittanut hevosta, eikä ”pelko” eläimeen kohdistuvaa pelkoa. Analyytikko kuuntelee analysandin puhetta ikään kuin vertauskuvana tai metaforisena kertomuksena, joka ilmaisee myös jotain muuta kuin mitä se tietoisella tasolla kaikesta päätellen kuvittelee ilmaisevansa. Olennaista on pyrkimys tavoittaa pinnan alta piilotajuisia merkitysrakenteita, joiden toistamisesta analysandi kärsii ja joista hän pyrkii vapautumaan.

Lorenzer korostaa, että näyttämöllinen ymmärtäminen ei koskaan ole lopullista, vaan se on aina kesken, aina uusia suuntia avaavaa. Analyytikon avustuksella pyritään kuitenkin täsmentyviin merkityksiin, selkeämpään kokonaisuvaan, merkityksellisempiin näyttämöihin ja ymmärrettävämpiin tunnesisältöihin. Aina voi kuitenkin olla niin, että se mikä näytti ymmärrettävältä muuttaakin merkitystään ja avaa jonkin uuden näyttämöllisen esityksen, uuden arvoituksen. Olisi toivottavaa, että voisimme asennoitua tällä tavoin toistemme ja itsemme ymmärtämiseen elämässä ylipäättään.

*Jyväskylän yliopisto*

### Kirjallisuus

- Enckel, Henrik (2004), ”On the Conditions of Understanding: Reflections from the Patient’s Point of View”, teoksessa Aira Laine (toim.), *Power of Understanding. Essays in Honour of Veikko Tähkä*, Karnac, London.
- Fink, Bruce (2010), ”Against Understanding: Why Understanding Should Not Be Viewed as an Essential Aim of Psychoanalytic Treatment”, *Journal of American Psychoanalytic Association* 58, 259–285.
- Freud, Sigmund (2010), *Joukkopsykologia ja egoanalyysi* (1921), Moreeni, Helsinki.
- Gadamer, Hans-Georg (1990), *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr (Siebeck), Tübingen.
- Lorenzer, Alfred (1970), *Spracherstörung und Rekonstruktion*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Orange, Donna M. (1995), *Emotional Understanding*, The Guilford Press, New York.
- Ricoeur, Paul (1970), *Freud and Philosophy*, Yale University Press, Nw Haven, London.
- Strachey, James (1934), ”The Nature of Therapeutic Action of Psycho-Analysis”, *International Journal of Psycho-Analysis* 15, 127–159.
- Tähkä, Veikko (1995), *Mielen rakentuminen ja sen psykoanalyttinen hoito*, WSOY, Juva.
- Winnicott, Donald (1971), *Playing and Reality*, Routledge, New York.
- Zepf, Siegfried (2006), *Allgemeine psychoanalytische Neurosenlehre, Psychosomatik und Sozialpsychologie. Ein kritisches Lehrbuch. Bd. II*, Pyschosozial-Verlag, Giessen.

## TOISET MIELET JA SOLIPSISMI: WITTGENSTEIN JA P. F. STRAWSON

Tero Vaaja

Jokainen on välittömästi tietoinen omista mielentiloistaan. Toisten mielentilat ovat minulta salattuja, enkä voi niitä tietää, koska ne ovat toisen, eivät minun. Oma mieleni on minulle maailman läheisin ja parhaiten tuntemani asia; toisten tunteista ja mielenliikkeistä voin tehdä päätelmiä ja arveluja, mutta suhteeni niihin pysyy aina ulkokohtaisena verrattuna suhteeseeni omaan mieleeni. Kun näen, kuulen tai tunnen käsilläni minkä tahansa olion, saan samalla kertaa tietää sekä oliosta että siitä, että minulla on aistimus tuosta oliosta, mutta toisen aistimukset ovat minulle piilossa ja näkymättömissä. Puhun kyllä niistä ja kuulen toisten puhuvan niistä, mutta en koskaan kohtaa niitä aistimuksina.

Jos näin todella on, kuinka voin koskaan ylipäättäänkään tietää, että toisilla olennoilla on sellaisia aistimuksia, ajatuksia ja kokemuksia, joita tiedän itselläni olevan? Tätä kutsutaan filosofiseksi *toisten mielen ongelmaksi*.

On melko kiistatonta, että toisten mielen ongelman alkulähde henkilöityy Descartesiin. Hänen ajatuksensa olemukseltaan ei-ulottuvaisesta mielestä, joka omassa tapauksessani on tiedon kohteista ensimmäinen ja selkein, siirtää toisten mielet pois minulle havaittavissa olevasta maailmasta. Ulottuvaisessa avaruudessa voin nähdä, kuulla ja koskettaa lopulta vain mekanistisia lakeja seuraavia ihmisruumiita. Descartes piti selvänä, että meillä tästä huolimatta on hyvä syy olettaa jokaisen ihmisruumiin olevan yhteydessä mieleen, mutta on kyseenalaista, ovatko hänen syynsä todella hyviä.

Descartesille mielen ei-ulottuvainen olemus seurasi hänen tavastaan kumota ulkomaailman olemassaoloa koskeva skeptisismi. Anita Avramides näkee teoksessaan *Other Minds* (2001) tässä toisten mielen ongelman historiallisen lähtöpisteen:

[O]ngelma on, että [kartesiolaiset] filosofit ottavat [ulkomaailmaa koskevan] skeptisismien alun alkaen aivan liian vakavasti. Skeptikolle vastataksaan he sit-



ten yrittävät jälleenrakentaa tietomme yksittäisen tajunnan kapean perustan varaan. (Avramides 2001, 5.)<sup>1</sup>

Jos minun on yritettävä rakentaa koko tietojärjestelmäni alusta asti niin, että käytettävissäni on viime kädessä vain se, mikä on mielessäni läsnä välittömästi annettuna, on selvää, että tarvitsen jonkinlaisen tieto-opillisen oikeutuksen toisia mieliä koskeville uskomuksilleni. Minun olisi siis jollakin tavalla selvítettävä, kuinka erilaiset epäsuorat todisteet voivat oikeuttaa nuo uskomukset, vieläpä niin, että tämä tekisi oikeutta sille järkkymättömälle varmuudelle, joka meillä ainakin tavallisesti on toisten mielen olemassaolosta. Tehtävä ei liene helppo.

Tässä kirjoituksessa vertaan eräitä Ludwig Wittgensteinin ja P. F. Strawsonin huomioita toisten mielen ongelman kannalta. Tavoitteeni on osoittaa, että Wittgensteinilla ja Strawsonilla on yhteinen näkökulma kartesiolaisen lähtökohdan suhteesta toisten mielen ongelmaan: he argumentoivat, että kartesiolaisesta lähtökohdasta aloittava ei päädy toisten mielen olemassaoloa epäileväksi skeptiseksi subjektiksi, vaan solipsistiseksi subjektiksi.

Wittgensteinin *Simisessä kirjassa* on pitkäkö osio, joka käsittelee ”henkilökohtaisen kokemuksen” ja solipsismin teemoja. Tässä yhteydessä Wittgenstein puhuu filosofisesta kiusauksesta ajatella, että henkilökohtainen kokemusmaailma on jotakin ensisijaisinta tai todellisinta, johon kaikki muu jollakin tavalla suorastaan pohjautuu. Tämä näyttäytyy ennen kaikkea edellä mainittuna epäsymmetriana ensimmäisen ja kolmannen persoonan tietämisen välillä:

Minulla on kiusaus sanoa, että vain oma kokemukseni on todellista: ”Tiedän, että minä näen, kuulen, tunnen kipuja jne., mutta en tiedä, että kukaan toinen näkee jne.. En voi tietää tätä, koska minä olen minä ja toiset toisia.” (SR, 90.)

Tämän jälkeen Wittgenstein kuitenkin huomauttaa:

”Jos säälit toista ihmistä tämän tuskien tähden, sinun on toki ainakin *uskottava*, että hänellä on tuskia.” Mutta miten voin edes *uskoa* tämän? Miten nämä sanat voivat olla minulle mielekkäitä? Miten olen edes voinut päätyä käsitykseen jonkun toisen kokemuksesta, jos minulla ei ole mahdollisuutta saada siitä mitään todisteita? (SR, 90–91.)

Wittgensteinin tärkeä ajatus tässä kohtaa on, että tunteakseen sääliä toisen kokemuksen takia (tai epäilläkseen niitä) on sentään oltava kykenevä muodostamaan sensisältöinen uskomus, että toisella on tiettyjä kokemuksia, mutta että ei ole ensin-

---

<sup>1</sup> Tämän ja muiden käyttämiäni sitaattien suomennos on omani, lukuun ottamatta Wittgenstein-sitaatteja, joiden suomennos on Heikki Nymanin.

kään itsestään selvää, onko tämä edes mahdollista! Jos ottaa todella vakavasti lähtökohdan, että ensimmäisen persoonan henkilökohtainen kokemukseni on jollakin olennaisella tavalla minulle ensisijainen ilmiö, tämä ei näytä tekevän ongelmalliseksi pelkästään varmuutta toisten mielen olemassaolosta, vaan koko oletuksen mielekkyyden.

Kutsukaamme nimellä ”kartesiolainen subjekti” yksittäistä tajuntaa, jolle sen omat mielensisäiset ilmiöt ovat tiedollisesti ensisijaisia. Kartesiolaiseen subjektiin liittyy episteeminen epäsymmetria: hän on oletuksemme mukaan välittömästi tietoinen omista tajunnantiloistaan, mutta voi perustellusti epäillä toisten olentojen tajuntojen olemassaoloa. Myös tätä epäilevää asennetta voidaan nimittää (tietopilliseksi) solipsismiksi muun muassa Pihlströmin (2004, 15–23) tyypittelyn mukaisesti, mutta on mahdollista tehdä hyödyllinen käsitteellinen erottelu kutsumalla epäilevää asennetta skeptisismiksi ja varaamalla termi ”solipsismi” Wittgensteinin mallin mukaisesti vahvempaan käyttöön. Solipsistille, Wittgenstein kirjoittaa (JR, 110), on *ajatusmahdottomuus*, että muut kuin hänen omat kokemuksensa olisivat todellisia. Wittgenstein esittää kysymyksen, kuinka ajatus toisen ihmisen tuskista voisi olla kartesiolaiselle subjektille *ymmärrettävä* ajatus. Jos kaikki se ulottuvaisten ruumiiden liike, joka on aistieni avulla tavoitettavissa, on todella toissijainen ja jopa kokonaan eri kategorian ilmiö kuin se, minkä tunnen välittömästi ja mitä pidän omana sisäisenä kokemukseni, näyttää hyvin perustellulta kysymykseltä, olisinko tällaisen kartesiolaisen subjektin asemassa kykenevä muodostamaan uskomuksia tai ajatuksia toisten olentojen mielentiloista, tai löytämään tällaiselle oletukselle mitään käyttöä.

P. F. Strawson esittää teoksessaan *Individuals* (1959) persoonan ja tajunnan suhdetta koskevan argumentin, joka on toisinaan tulkittu yritykseksi vastata toisten mielen ongelmaan (Bloor 1970; Hyslop 1995). Osoitan seuraavassa, että Strawson esittää paremmin käsitteellisen tai loogisen argumentin kartesiolaisesti ymmärrettyä tajunnan käsitettä vastaan, ja että hänen esitykseensä sisältyy sama näkemys kuin Wittgensteinilla: se, mikä ensi näkemältä vaikuttaa johtavan toisten mielen ongelmaan, johtaakin solipsismin ongelmaan. Korostettakoon, etten tässä esitä referaattia Strawsonin tekstistä hänen esitysjärjestystään noudattaen, vaan rekonstruktion argumentista, joka mielestäni muodostaa Strawsonin position ytimen.

Strawsonin esittämä päättely on transsendentaaliargumentti. Tällaista voidaan luonnehtia seuraavasti: transsendentaaliargumentti pyrkii osoittamaan, että jokin kiistattomasti olemassa oleva ilmiö (esimerkiksi kieli tai inhimillinen kokemus) ei olisi mahdollista, ellei X olisi tosi (Stern 2000, 6). Kiistaton ilmiö, jota Strawson käyttää lähtökohanaan, on se, että on olemassa *persoonan* tai *henkilön* (engl. *person*) käsite. Käytän tässä Strawsonin englanninkielisestä termistä käännöstä ”persoonaa”, vaikkakin tuon termin merkitys on suomen kielessä laajempi kuin nyt puheena oleva. Strawsonin argumentin yhteydessä se, että meillä on persoonan käsite, tar-

koittaa yksinkertaisesti sitä, että pidämme itseämme ja toisia olentoina, joilla on *sekä* materiaalisia *että* mentaalisia ominaisuuksia. Tarkemmin sanottuna, voimme tehdä predikaattiemme osalta kärkean jaon kahteen: toisaalta meillä on predikaatteja, jotka koskevat materiaalisia ominaisuuksia, toisaalta predikaatteja, jotka koskevat tai implikoivat tajunnantiloja. Kun käytämme näitä predikaatteja puhuessamme itsestämme ja toisista – kun sanon esimerkiksi, että olen nyt olohuoneessani ja ajattelen eilistä jalkapallo-ottelua – molemmilla predikaateilla on sama subjekti: persoona, joka olen ja jolla on minun nimeni. On käsitejärjestelmäämme koskeva tosiasia, että lauseeni sanoo kaksi asiaa *yhdestä* subjektista. (Strawson 1959, 104–105.)

Tulkinnassa, jonka mukaan Strawson pyrkii esittämään argumentin toisten mielen skeptisismiä vastaan, oletetaan, että toisten mielen olemassaolo ottaa X:n paikan argumentin rakenteessa: jotta persoonan käsitteemme olisi mahdollinen, on oltava olemassa toisia mieliä. Jos argumentti tulkitaan näin, on syytä epäillä, onko sillä onnistumisen mahdollisuuksia. On kuitenkin mielestäni selvää, että tällöin Strawsonin tavoite on ymmärretty väärin. Hän pyrkii osoittamaan, että yksittäisen tajunnan käsite, joka kartesiolaisen kuvan mukaan tavoittaa todellisen luontomme subjekteina, ei pysty selittämään, miten persoonan käsitteemme on mahdollinen. Kartesiolainen ego tai puhdas tajunta on Strawsonille mahdoton käsite, tai korkeintaan toissijainen käsite, riippuvainen persoonan käsitteestä. (Strawson 1959, 102–103.)

Kartesiolaiselle subjektille ensisijaisesti tiedettyjä ovat tajunnantilat – ajatukset, kokemukset, puhtaasti fenomenaaliset aistimukset – joiden subjekti on mieli tai tajunta. Ulkomaailman oliot, mukaan luettuna toiset ihmiset tajunnantiloineen, tulevat tiedetyiksi vasta edellä mainittujen välityksellä. Tästä seuraa, että suhteeni omiin tajunnantiloihini on perustavanlaatuisesti erilainen kuin suhteeni toisten ihmisten tajunnantiloihin: tiedän omasta tapauksestani, mitä tarkoittaa esimerkiksi ”nähdä vihreää”, ”tuntea kipua” ja niin edelleen. Toisten tapauksessa olen oppinut, että se, että toiset sanovat tiettyjä asioita, liikkuvat tietyillä tavoilla ynnä muuta selaista, sallii minun ikään kuin välikäden kautta päätellä, että heillä on samanlaisia tajunnantiloja kuin itselläni on silloin, kun näen vihreää tai tunnen kipua.

Kartesiolaisen subjektin olettamisesta seuraa, että predikaatit, joilla attribuoin tajunnantiloja itselleni, on oltava *eri* predikaatteja kuin ne, joilla attribuoin tajunnantiloja toisille. Koska en kohtaa toisia ei-ulottuvaisia mieliä välittömässä kokemuksestani, minulla täytyy olla ymmärrys omista tajunnantiloistani, ennen kuin voin käyttää niitä päätelmien tekemiseen toisten mahdollisista tajunnantiloista. Mentaalisten predikaattien käytön ensimmäisessä persoonassa tulee olla kartesiolaisessa kuvassa ensisijaista suhteessa niiden käyttöön toisessa persoonassa. Välittömyys, joka liittyy ensimmäisen persoonan tajunnantilojeni tietämiseen, ja sen ero toisten mielentilojen tietämiseen on todellakin voimallinen filosofinen intuitio:

Sanakirjat eivät anna kahta merkitysten joukkoa jokaiselle ilmaisulle, joka kuvaa jotain tajunnantilaa: ensimmäisen persoonan merkitystä ja toisen- ja kolmannen persoonan merkitystä. Filosofille tämä ajatus on kuitenkin tuottanut hankaluuksia. Kuinka merkitys voisi olla sama, kun todentamisen tapa on mainituissa kahdessa tapauksessa niin erilainen – tai, paremmin sanottuna, kun yhdessä tapauksessa (toisten tapauksessa) on olemassa todentamisen tapa ja toisessa tapauksessa (omassa tapauksessani) sellaista ei tarkkaan ottaen ole? (Strawson 1959, 99–100.)

Kuitenkin, kuten Strawson vannottaa, on käsitejärjestelmäämme koskeva tosiasia, että tajunnantilakäsitteemme ovat yksimerkityksisiä eivätkä hajoa kahtia siirryttäessä ensimmäisestä persoonasta toiseen tai kolmanteen. Kuinka tämä on mahdollista? Kartesiolaisen on vastattava, että mentaalisten predikaattien sovellus toiseen ja kolmanteen persoonaan syntyy tavalla tai toisella ensimmäisen persoonan sovelluksen pohjalta:

Miksi itsestämme käyttämämme mentaaliset predikaatit merkitsevät samaa kuin toisista käyttämämme mentaaliset predikaatit? Kartesiolaisen vastauksen mukaan tämä johtuu siitä, että jälkimmäisten, toisista käytettyjen predikaattien merkitys on ensin mainittujen, itsestä käytettyjen predikaattien laajennus. (Levin 2004, 91.)

Kartesiolaisen subjektin alkutilanteessa on vain ajatteleva subjekti ja sen välittömät kokemukset. Kykyä soveltaa mielentilakäsitteitä toisiin kehittyvä tilanteesta, jossa minulla on vain yksi subjekti mentaalille predikaateille – minä. Nyt seuraa Strawsonin argumentin ratkaiseva liike, jota hän kutsuu yksinkertaiseksi loogiseksi huomioksi: tällainen oletus on sisäisesti ristiriitainen. Predikaatille on välttämätön ehto, että se on sovellettavissa useampaan kuin yhteen subjettiin:

Ajatukseni on hyvin yksinkertainen, mutta tässä yhteydessä hyvin keskeinen: se, että luemme, tai olemme valmiita lukemaan, tajunnantiloja toisille, on välttämätön ehto sille, että luemme tajunnantiloja, kokemuksia, itsellemme, siten kuin teemme.

[...] Tärkein huomioni tässä on puhtaasti looginen: predikaatin idea kuuluu yhteen erotettavissa olevien yksilöiden alan idean kanssa, johon predikaattia voidaan mielekkäästi, joskaan ei välttämättä totuudenmukaisesti, soveltaa. (Strawson 1959, 99, 99n1.)

Sellaisen ajatussisällön, johon kuuluu subjekti ja predikaatti, ymmärtäminen edellyttää kykyä soveltaa asianmukaisia käsitteitä *yleisesti*, ilman niiden riippuvuutta mistään tietystä esiintymästä. Gareth Evans kutsuu tätä nimellä ”yleisyysvaatimus” (*generality constraint*). Evansin esimerkin mukaisesti, ajatussisällön ”John on onnellinen” ym-

märtäminen edellyttää onnellisuuden käsitteen hallintaa: tietoa siitä, mitä tarkoittaa, että joku on onnellinen. Tämä hallinta on ei-henkilökohtaista – se ei ole olennaisesti kytköksissä kenenkään yksittäisen henkilön onnellisuuteen. Sillä, jolla on ajatussisältö ”John on onnellinen”, tulee olla käsitys *onnellisesta ihmisestä* tilanteena tai määreenä, jonka esiintymä John tässä tapauksessa on, mutta joka ei ole olennaisesti riippuvainen Johnista. (Evans & McDowell 1982, 102–103.)

Predikaatin ymmärrettävyys predikaattina edellyttää siis sitä, että se pätee, tai sen on mahdollista päteä, koko joukkoon subjekteja. Predikaatille on olennaista se, että se on erotettavissa siitä subjektista, johon sitä kulloinkin sovelletaan; irrotettavissa tämänhetkisestä yhteydestään ja liitettävissä uuteen subjektiiin. Tämä vahvistaa sen, että predikaatti erottaa maailmasta jonkin itsenäisesti olemassa olevan piirteen, joka on eri asia kuin olio, jolla kyseinen piirre on.

Jos siis kartesiolaisella subjektilla on mentaalisia predikaatteja, jotka ovat sovellettavissa vain häneen itseensä ja joiden kautta hänen tulisi ymmärtää toisiin soveltamiensa mentaalisten predikaattien merkitys, olennainen kysymys on, onko hänellä mentaalisia predikaatteja lainkaan. On huomattava, että kysymys ei koske ainoastaan sitä, että häneltä ehkä puuttuu kielellinen väline ilmaista sisäisiä kokemuksiaan. Sen sijaan häneltä näyttää puuttuvan jotakin, mikä on ennakkoehto sille, että hänellä voi olla käsitys itsestään erotettuna kokemuksistaan; Strawsonin sanoin, erottelu itsensä ja itsensä ulkopuolisen välillä (*a distinction between oneself and what is not oneself*). (Strawson 1959, 72, 73, 88.)

G. R. Gillett (1987) kuvaa seuraavanlaisen tilanteen. Mikäli meillä on subjekti, joka osaa sanoa esimerkiksi kirjekuoresta, että se on keltainen, muttei osaa nimetä keltaiseksi mitään muita esineitä huoneessa (keltaista villapuseroa, kirjaa ja niin edelleen), tällöin emme voi sanoa hänestä, eikä hän itsestään, että hän hallitsisi käsitteen ”keltainen”. Vasta silloin, kun hän onnistuneesti poimisi keltaisuuden sen useissa eri esiintymissä tai osaisi soveltaa sitä johdonmukaisesti keltaisiin esineisiin, me ja subjekti itse tietäisimme, mitä hän tarkoittaa ”keltaisella” – vasta silloin hän olisi ymmärtänyt käsitteen. Argumentti on tarkoitettu koskemaan itse ymmärtämisen ehtoja, ei ymmärtämisen *todentamisen* ehtoja:

Huomattakoon, että tämä argumentti ei perustu tarpeeseemme todentaa hänen käsitteen hallintaansa, siis evidenssiin, joka vaaditaan sen väitteen perusteeksi, että hän hallitsee käsitteen. Sen sijaan tämä seikka on jotain, mikä on konstitutiivista hänen käsitteen hallinnalleen. (Gillett 1987, 20.)

Tällainen uniikki ”keltaisen” käytötapa, jossa käsitettä sovellettaisiin ainoastaan kirjekuoreen, ei antaisi soveltajalle kykyä tehdä eroa sen, että jokin on kirjekuori, ja sen, että jokin on keltainen, välillä. Tietenkin, hänellä voisi silti olla käsitys kirjekuoresta oliona, jos ja kun hänellä olisi muita tapoja erottaa kirjekuori ympäristöstään ja

viitata siihen erilaisten muiden ominaisuuksien kantajana. Mutta entä yksityisten mentaalisten predikaattien ja niiden subjektina toimivan tajunnan tapauksessa? Nyt näyttää siltä, että kartesiolaisen subjektin alkutilanteessa, jossa käytettävissä ovat ainoastaan välittömästi annetut tajunnantilat, ei ole mitään, minkä avulla tehdä erottelu sen, että jokin on kokemus tai tajunnantila, ja sen, että jokin on kokemuksen tai tajunnantilan subjekti, välillä. Jos käsitykseni tajunnastani muodostuu *ainoastaan* itsestäni kokemusten tai tajunnantilojen subjektina, on kyseenalaista, onko tuo käsitys muodostettavissa lainkaan. Tämä näet edellyttäisi, että voin muodostaa ymmärryksen siitä, mitä tarkoittaa, että jokin on kokemus tai tajunnantila; ja tämä puolestaan edellyttäisi, että minulla olisi näille useampi kuin yksi mahdollinen subjekti. Tässä tapauksessa yksi subjekti on sama kuin ei subjektia lainkaan. Tämä vaikuttaa olevan Strawsonin ajatusten reitti, kun hän edellä mainitun ”loogisen huomionsa” jälkeen kritisoi käsitystä, jonka mukaan tajunnantilojen varsinainen subjekti on kartesiolainen ego:

Jos yksityiset kokemukset ovat kaikki, mitä meillä on käytettävissämme niiden olioiden poimimiseen, joille tajunnantiloja voidaan lukea, tällöin, aivan samasta syystä kuin omasta näkökulmastani ei voida kysyä, onko jokin yksityinen kokemus omani, ei voida kysyä, onko jokin yksityinen kokemus toisen. Kaikki yksityiset kokemukset, kaikki tajunnantilat, ovat minun, siis eivät kenenkään. (Strawson 1959, 100.)

Nyt näemme yhtäläisyyden Wittgensteinin ja Strawsonin ajattelun välillä. Heidän jakamansa ajatuksen mukaan kartesiolaisen lähtökohdan tärkein ongelma ei ole se, että se avaa mahdollisuuden toisten mielen skeptisismille. Ongelma kohdataan jo tätä edeltävällä tasolla: kartesiolainen kuva tajunnasta tekee vaikeaksi ymmärtää, miten subjektille alun alkaen muodostuu mahdollisuus hypoteesiin, että maailmassa on jokin lukumäärä tajunnoiksi kutsuttuja oliota. Lyhyesti ilmaistuna, heille se, mikä näyttää johtavan toisten mielen ongelmaan, johtaa todellisuudessa solipsismin ongelmaan.

*Jyväskylän yliopisto*

### Kirjallisuus

- Avramides, Anita (2001), *Other Minds (The Problems of Philosophy)*, Routledge, London.
- Bloor, David (1970), "Explanation and Analysis in Strawson's 'Persons'", *Australasian Journal of Philosophy* 48, 2–9.
- Evans, Gareth & John McDowell (1982), *The Varieties of Reference*, Oxford University Press, Oxford.
- Gillett, G. R. (1987), "The Generality Constraint and Conscious Thought", *Analysis* 47, 20–24.
- Hyslop, Alec (1995), *Other Minds*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.
- Levin, Yakir (2004), "Cartesians, Strawsonians and the Univocal Meaning of Mental Predicates", *Acta Analytica* 19, 91–106.
- Pihlström, Sami (2004), *Solipsism: History, Critique and Relevance*, Tampere University Press, Tampere.
- Stern, Robert (2000), *Transcendental Arguments and Scepticism: Answering the Question of Justification*, Clarendon Press, Oxford.
- Strawson, P. F. (1959), *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, Routledge, London.
- Wittgenstein, Ludwig (1958), *Sininen ja ruskea kirja*, Heikki Nyman (suom.), WSOY, Porvoo. = SR

## ITSEYMMÄRRYS JA SOSIAALINEN MICHEL FOUCAULT'N ETIIKASSA

Sanna Tirkkonen

### *Johdanto*

Michel Foucault'n (1926–84) tuotanto jaetaan usein tietoa, valtaa ja etiikkaa koskeviin tutkimuksiin. Tietoa ja valtaa käsittelevässä tuotannossaan Foucault muotoilee, kuinka tietona ja totuutena pidetty määrittyy diskursiivisissa kamppailuissa ja valtaverkostoissa, jotka muodostavat sen, miten subjektin on mahdollista toimia tai hahmottaa itsensä. *Seksuaalisuuden historian* toisessa osassa etiikantutkimuksen ensimmäiseksi lähtökohdaksi tulee puolestaan pohtia, miten subjekti perustelee oman toimintansa, itsensä oman reflektionsa kohteena ja toiminnan toteuttajana. (Foucault 1999, 119–120.) Tältä osin, sekä *Dits et écrits* -koelman perusteella, Foucault'n etiikkaa on kritisoitu paljon. Sitä on pidetty liian yksilökeskeisenä, relativistisena ja itseensä kääntyneenä. Richard Shusterman kirjoittaa, että monet olivat pettyneitä Foucault'n kääntymisestä itsereflektion etiikkaan merkittävän yhteiskunnallisen panostuksen jälkeen. Shustermanin mukaan Foucault'n etiikka vaikutti kutistuneen yksityiselämän alueelle sekä narsistiseen ja esteettiseen itsen tyylittelyyn (Shusterman 1997, 25–26). Richard Rortylle ja Jürgen Habermasille Foucault edustaa nietzscheläistä anarkismia ja äärimmäistä individualismia (Habermas 1990, 84; Rorty 1992, 329–333). Collège de Francen myöhäiset luentosarjat ovat haastaneet tämänkaltaiset tulkinnat ja saaneet suhtautumaan varauksella tuotannon periodisointiin. Tuon esille, kuinka tieto, valta ja etiikka muodostavat yhdessä sen, mitä Foucault filosofisella tutkimuksella ymmärtää. Esitän myös, ettei subjektin itseensä kohdistama toiminta tai sisäinen reflektio lopulta ole Foucault'lle riittävä kehys etiikan tutkimiseen.



## Tieto, valta, etiikka

Tietoa ja valtaa koskevilla analyyseissään Foucault liittää tiedon ja vallan erottamattomasti yhteen. Diskursseilla Foucault tarkoittaa lausumien ja sanomistyylien kokonaisuuksia, mutta myös käytäntöjen historiallisesti muuntautuvia joukkoja, eleitä, asenteita, olemassaolon tapoja ja tilallisia järjestelyitä. Ne ovat merkitysten kokonaisuuksia, jotka kulkevat sosiaalisten suhteiden läpi. (Foucault 1976, 123.) Foucault esittää, että diskurssit tarjoavat puhujien mahdollisuuksien ehdot, puhepaikat, jolloin subjektiviteetti rakentuu erilaisissa säännönmukaistavissa koodistoissa. (Foucault 1978, 493; 2005, 73.) *Tiedon arkeologiassa* (2005, *L'Archeologie du savoir*, 1969) hän ei ole kiinnostunut psykologisoivista selitysmalleista tai lausumista (*énoncé*) subjektien ilmauksina ja tekojen oletettuina intentioina: sanojen taakse ei tule olettaa todempaa todellisuutta, piilossa olevaa järjestelmää. Foucault toteaa haluavansa tuoda näkyväksi sen, mikä on materiaalista, konkreettista ja nimenomaan ilmenevää. (Foucault 2005, 41–42; 2001, 299; Luxon 2008, 391.) Lausumaan tulee tarttua sen *esiintymisen* erityispiirteiden mukaisesti, ottaa selville sen olemassaolon edellytykset ja määrittää mahdollisuuksien rajat. Samalla on mahdollista näyttää, mitä muita lausumien muotoja ilmaus sulkee ulkopuolelleen. (Foucault 2005, 42.)

Tämänkaltaiset tutkimukset diskursiivisista järjestelmistä eivät vielä kysy, kuinka yksittäiset ihmiset navigoivat sosiaalisissa suhteissa. Mikä lopulta motivoi ihmiset toimimaan vapaaehtoisesti, ja kuinka he perustelevat toimintansa itselleen? Tutkimukset totuuden ja vallan keskinäispestä vievät Foucault'n kysymään, kuinka totuusdiskurssit vaikuttavat subjektiin suhteessa tähän itseensä, ymmärrykseen itsestään toimijana ja omien tekojensa kohteena. Moraalin kannalta on olennainen kysymys, mitä ihmisen suhteessa itseensä tapahtuu silloin, kun hän tuomitsee oman toimintansa, katuu, tuntee syyllisyyttä ja rankaisee itse itseään. *Seksuaalisuuden historian* jälkimmäisissä osissa Foucault tutkii, miten ihmisestä tulee sekä oman ajattelunsa että toimintansa kohde. (Foucault 1999, 119–120.) Aiempien tutkimusten tieto–valta-pariin liittyy etiikan tutkimus. Näistä kolmesta tulee Foucault'n tutkimusten horisontti: perspektiivin vaihdos etiikkaan ei siis kerro katkoksesta, joka irrottaisi Foucault'n tieto–valta-akselin käsittelystä. Esseessään ”What is Enlightenment?” Foucault kysyy, kuinka vapaus voisi olla mahdollinen ilman, että samalla valtaverkko kiristyisi toimintamahdollisuuksia kaventavaksi (Foucault 1984c, 317).

Vaikka etiikantutkimukset ovat jatkumoa hallinnallisuuden pohdinnalle ja historialliset tutkimukset etiikasta ja politiikasta kietoutuvat toisiinsa, etiikan tutkimuksen sisällä on kuitenkin genealogisen alkuperäkritiikin mukaisesti monia eri alkupisteitä ja ajatuslinjoja. Foucault'n viimeiset luentosarjat eivät taivu yhteen kronologisesti kulkevaan kehykseen. Etiikka saattaa näyttää *Seksuaalisuuden historian* toisen osan perusteella pohdinnalta yksilöiden itsemuodostusprosesseista, mutta

viimeisessä Collège de Francen luentosarjassa *Totuuden rohkeus* Foucault muotoilee subjektin sisäisyyden kehyksestä irrottautuvaa etiikkaa, jossa pohdinnan teoreettinen lähtöpiste on yhteisössä, suhteissa yksilöiden välillä.<sup>1</sup> Ymmärrys totuudesta rakentuu edelleen neuvotteluna – tällä kertaa antiikin kontekstissa – mutta *Tiedon arkeologian* perspektiivi, jonka mukaan lausumaa ei tutkita yksilöllisenä ja ekspressiivisenä toimintana, asettuu toiseen valoon.<sup>2</sup> Ensimmäistä, aiempaa ja moraalipsykologisempaa etiikan linjaa (2001) kutsun *subjektin hermeneutiikaksi*. Toista linjaa (2009) kutsun *olemassaolon estetiikaksi*, yhteisön ja totuuden muodostumisen etiikaksi, jossa etiikalla tarkoitetaan ulospäin suuntautunutta ja ekspressiivistä toimintaa, jossa ilmaus voi olla diskurssin murtava tapahtuma. On huomioitava, ettei Foucault pidä itseään antiikin vaan nykyhetken itseymmärryksen tutkijana; tulkinnat Platonin ja stoalaisten teksteistä ovat analogisia kohteita nykyisyydelle.

### **Subjektin hermeneutiikka: Alkibiades, huoli itsestä**

Teoksen *Huoli itsestä* asetelma nousee ihmetyksestä huomattavaan ankaruuteen ajanlaskumme kahden ensimmäisen vuosisadan seksuaalimoraaleissa. Ankaruus ei Foucault'n mukaan johda erityisiin kieltoihin ja listoihin kielletystä asioista. Kieltojen ja yhteiskunnallisten määräysten sijaan Foucault'n tutkimat tekstit kehottavat toistuvasti ”kiinnittämään huomiota itseensä”. Pidättyvyyden korostaminen ei tällöin esiinny moraalifilosofiassa rajoittavana sääntökokoelmana vaan itsensä kunnioittamisena, jonka ajatellaan vahvistavan ihmisen suhdetta itseensä ja tekevän itsestä omien tekojensa subjektin. Itsestä huolehtimisen ajatus ei selity hänen mukaansa vain poliittisen kulttuurin muutoksella ja individualismin nousulla: *epimeleia* rinnastuu yhteiskunnallisiin tehtäviin. (Foucault 1999, 308–309.)

*Subjektin hermeneutiikassa* Foucault pitää itsesuhteen etiikan lähtöpisteenä Platonin *Alkibiades*-dialogia, johon myöhemmät ajattelijat vertautuvat. Foucault toteaa tämän linjan keskittyvän ”sielun metafysiikan” luomiseen ja rakentavan *psykhên* historiaa (Foucault 2009, 151). *Subjektin hermeneutiikka* käsittelee itsestä huolehtimisen (kreik. *epimeleia beautou*, ransk. *le souci de soi*) käsitettä suhteessa siihen, kuinka se liitetään itsensä tuntemisen (kreik. *gnôthi seautou*, ransk. *connais-toi toi-même*) käsitteeseen. Foucault tarkastelee, minkälaisia metaforia ja käytäntöjä eri variaatioihin liitetään. Hän tutkii ajatuksia siitä, kuinka mitä erilaisimpien harjoitteiden avulla subjekti muodostaa reflektiivistä suhdetta itseensä sekä harjoittaa totena ymmärtämäänsä osaksi tuota ”itseä”. Foucault’lla ei ole teoriaa subjektin rakenteesta, mutta yhteistä subjektin hermeneutiikan teksteille on ajatus

<sup>1</sup> Kyse ei ole toisiaan poissulkevista perspektiiveistä vaan eri filosofian traditioista. Tärkein aspekti Foucault’lle ei luennoissa ole näiden vastakkaisuus vaan filosofinen, kriittinen asenne.

<sup>2</sup> Ks. Foucault 2001; 2008; 2009.

siitä, että ”itse” tarkastelee jotakin toista osaa itsessä. Suhde tuohon piilossa olevaan toiseuteen vaihtelee: kristinuskossa se on tarkkailtava synnin sija; kreikkalaiset ja stoalaiset eivät taas yritä piinata itsestä ulos jotakin tuntematonta pahaa. Antiikin tekstit luovat vaihtoehdon kristinuskon itse-epäilylle. (Foucault 2001; 1999; Hofmeyr 2006, 216; O’Hara 1991, 92.) Foucault tutkii, kuinka harjoitteet (*pratique de soi*) siirtyvät mielensisäisestä itsensä hallitsemisesta materiaaliseen maailmaan ja laajalle elämäalueelle.<sup>3</sup>

Artikkelissa ”L’*éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*” Foucault kuvaa, kuinka kreikkalaiset hahmottavat vapautensa etiikkana, *éthoksen* harjoittamisena.<sup>4</sup> *Éthos* on itsensä ja oman olemisensa muokkaamista, oman olemassaolon kokonaisvaltaisen tyylin ja elämäntavan rakentamista. Kun etiikka on ”vapauden harjoittamista”, pitää vapauden ajatus paradoksaalisesti sisällään oletuksen myös toiminnan rajoittamisesta. *Éthos* käsittää paitsi itsen harjoittamisen, myös olemisen toisten edessä. Vapaat miehet siis asettavat itsensä jatkuvan muokkauksen alle, jotta voisivat tuoda esille vapauttaan ja antaa sille näkyvän muodon. (Alhanen 2007, 159.) Ihminen, jolla on kaunis *éthos* myös harjoittaa itseään tietyillä tavoilla (Foucault 1984a, 1533).

*Alkibiades*-tulkinta on lähtöpointe kuvaukselle, jonka tarkoitus on kulkea subjektin ja objektin välisestä konfliktista kohti neuvottelua, jossa muodostuu tasa-arvoisempien subjektien välinen suhde (O’Hara 1991, 91). Dialogissa nuori aristokraatti Alkibiades toivoisi etenevänsä nopeasti Ateenan johtoon ja ryhtyvänsä hallitsemaan kaupunkia. Sokrates saa nuoren miehen huomaamaan, ettei hänellä ole vielä niitä tietoja ja taitoja, joita hallitsemiseen tarvittaisiin. Ennen kaikkea: hän ei tunne itseään, eikä silloin voi myöskään tietää, mitkä asiat kuuluvat hänelle itselleen, mitkä taas toisille (*Alk. 1*, 133e). Alkibiadeen tulee ”pitää itsestään huolta”. Itsestä huolehtiminen liitetään *politiksen* oikeudenmukaisuuteen, koska oman sielunrakenteensa tunteva johtaja tuntee myös kaupunkivaltion oikeudenmukaisen rakenteen. Kun Alkibiades vakuuttuu itsestä huolehtimisen tarpeellisuudesta ja toteaa lopuksi: ”Näin asia on. Ja tästä hetkestä lähtien alan kehittää itsessäni *oikeamielisyyttä*” (*Alk. 1*, 135e, kursivointi lisätty). Koska Platonin sielu–ruumis-dikotomian mukaan ruumis ei ole sitä, mitä ihminen todella on (*Alk. 1*, 130e–131a, 133e), huolenpidon kohteeksi osoittautuu sielu. Sielusta taas on katsottava sitä osaa, joka on kaikkein jaloin – ajattelua ja tietämistä (*to phronein, to eidenai*) (Foucault 2001, 68; *Alk. 1*, 133a–c).

Platonille kahden miehen välinen ystävyys tai rakkaus on korkein mahdollinen eettinen ideaali. Foucault kuvaa, kuinka statusneuvottelussa nautintojen hallinta ja itsen kontrolli muodostuvat ihanteiksi. (O’Hara 1991, 95.) Nuoren pojan ja aikuisen miehen suhde muodostaa aktiivisen subjektin ja passiivisen objektin osapuolet.

<sup>3</sup> Ks. Foucault 2001.

<sup>4</sup> Ks. Foucault 1984a.

Suhde on epäsymmetrinen, joten nuoren pojan asema muodostuu ongelmalliseksi antiikin kunniaa ja voimakkuutta korostavassa kulttuurissa. Pojan tulisi kyetä tulevassa toimimaan kunnioitettavana kaupunkivaltion kansalaisena. Ongelmallinen subjekti–objekti-suhde neuvotellaan elämäntyylin ja askeesien, hillinnän, muovaamisen ja erityisesti sieluun katsomisen avulla sellaiseksi, että poika kykenee muuttamaan objekti-asemansa täysivaltaisen miehen statukseksi, ja jotta kahden itsensä hallitsevan välille voi syntyä elinikäinen ystävyys. (O’Hara 1991, 94.) Valinnan ja itsemuokkauksen mahdollisuudet koskevat kuitenkin pientä osaa yhteiskunnasta. Tämä muodostaa eettisen erottelun (*la différenciation éthique*) ja poissulkemisen ongelman. Kysymys *éthoksesta* ei ole koskaan irrallinen yhteiskunnallisesta toiminnasta ja tiedosta. Nietzschealaisena moraalifilosofina Foucault tarkastelee *erilaisia* käsityksiä itsen eettisistä muovaamisprosesseista ja siitä, kenen näkökulmasta olemassaolon muoto rakentuu, minkälaiseksi, ja kuka voi saada siitä tarvittavaa tietoa ja miten. Filosofian tehtävä on tutkia tietoa, valtaa (hallintaa) sekä eetosta toisiinsa kytkeytyneinä teemoina, ei erillisinä sektoreina. (Foucault 2009, 63.)

### Subjektin hermeneutiikka, toinen

*Subjektin hermeneutiikassa* Foucault lähtee tutkimaan sitä, kuinka itsestä huolehtiminen alkaa saada *Alkibiadeesta* eriäviä merkityksiä ja konkretisoitua eri muodoin. Hän esittää, että ensimmäisellä ja toisella vuosisadalla ajanlaskun alun jälkeen itsestä huolehtiminen koskee nuorta ylhäisöä moninaisempaa ryhmää. Stoalaisilla ajatus itsestä huolehtimisesta kattaa kaikki ikäluokat ja elämänvaiheet, sieluun kääntymisen lisäksi materiaalisessa maailmassa tapahtuvat konkreettiset harjoitteet sekä lääketieteen. Itsesuhteen muodostamisessa oletetaan lähtökohtaisesti suhde toiseen. Foucault tutkii suhdetta opettajaan, kasvattajaan, terapeuttiin, mutta erityisesti ystävään.<sup>5</sup>

Foucault’n ajatteluun ilmestyy ensimmäisen kerran *parrhêsian* (ransk. *franc-parler, tout dire*, lat. *libertas*) käsite, joka yksin muodostaa kahden viimeisen lukuvuoden luentosarjojen teeman. Siitä muodostuu tiedon, vallan ja etiikan yhteen solmiva käsite. (Foucault 2008, 44; 2009; Gros 2002, 156). *Parrhêsia* voi suomeksi kääntyä esimerkiksi suoraan puhumiseksi tai kaiken sanomiseksi. Kaikki suoraan puhujat eivät täytä *parrhêsian* toteutumisen ehtoja. Foucault erittelee antiikin ajattelussa neljä todensanomisen aluetta – profetia, viisaus, opettaminen ja *parrhêsia* – jotka muodostavat neljä toden järjestelmää (*regimes de vérité*).<sup>6</sup> Analyysi erilaisista

<sup>5</sup> Ks. Foucault 2001; 2008, 43.

<sup>6</sup> Jokaiseen todenpuhumisen lajiin liitetään toden muoto: profetiaan ennustus, viisauteen oleminen, opettamiseen *teknê* – ja *parrhêsiaan éthos* (Flynn 1991, 104–105).

totuuksista tekee totuuden pluralistiseksi käsitteeksi ja historisoi totuuden retoriseksi termiksi. (Flynn 1991, 113.) Hän toteaa analysoivansa erilaisia todensanomisen draamoja, jotka tekevät näkyväksi sopimuksen toden sanomisen subjektin ja sanomisen aktin välillä (Foucault 2008, 66). Stoalaisten kohdalla *parrhësia* on harjoite, kehittynyt askeesin muoto. *Parrhësias*sa henkilö sanoo, mitä ajattelee ja mitä täytyy sanoa, koska sanominen mielletään välttämättömäksi, hyödylliseksi ja oikeaksi (Foucault 2001, 348), ja koska henkilö sitoutuu sanottuun.<sup>7</sup> Se on askeesin kehittynyt muoto ja harjoitus, jolla on tarkka, vaikkakin sovellettava tekniikka. Kyse ei ole retoriikan kehittämistä vaan eettisestä tekniikasta ja moraalista taidosta (kreik. *tekhne*, ransk. *l'art*).<sup>8</sup> (Foucault 2001, 350.) *Parrhësia* on taito ja rohkeus sanoa suoraan, kertoa totuus itsestä jollekulle merkittävälle toiselle. Nyt mukaan tulee toinen, jonka status on sama kuin subjektilla itsellään, epäsymmetrisen subjekti–objekti-suhteen sijaan. Foucault käsittelee tasa-arvoista, vuorovaikutuksen toista.

Ystävyydellä ja läheisillä suhteilla on myös yhteiskunnallista merkitystä, koska Foucault uskoo yksittäisten ”yksilöiden” olevan hallittavissa enemmän kuin toisinsa luottamussuhteessa sitoutuneita (Foucault 1984b, 170–171; Huijer 1999, 72). Päämääränä ei tulisi niinkään olla jonkin sellaisen ”itsen” löytäminen, jonka pitäisi kätkeytyä meihin, mutta mihin emme tunnu pääsevän käsiksi. Ennemminkin tulisi vastustaa sitä, minkälaiseen puhepaikkaan individualisointi subjektin asettaa. (Foucault 1982, 336.) Siksi ystävyyden tutkiminen on Foucault’lle yhteiskuntakriittistä tutkimusta. Foucault tutkii Senecan ja Luciliuksen välistä kirjeenvaihtoa. Suhde on kahden tasavertaisen ystävyyssuhde, ei oppilas-opettaja-suhde, kuten Sokrateen ja Alkibiadeen välillä. Seneca kuvailee, todelliselle tai kuvitellulle, ystävälleen kaikenlaisia asioita, joita on tehnyt ja oppinut. Myös Epiktetokselle kirjoitusharjoitusten sanojen avulla on tarkoitus koota muistiinpanot, *hypommëmata*, huomioista, joita on kuullut sanottavan. Päivittäiset harjoitteet ja elämäntapojen kokonaisuudet rakentavat itselle (kreik. *emautó*, ransk. *pour lui-même*) varustuksen (kreik. *paraskene*, lat. *instructio*, ransk. *épiquiment*) erilaisten päivittäisten tilanteiden, koko elämän, varalle ja toisten kohtaamiseen. Muistiinpanot edustavat selviytymistä, mutta myös omaa ajattelua ja vapautta puhua (*dianoia kai parrhësia, la pensée et la liberté de parole*), mahdollisuutta muodostaa totuus itsestä toiselle, joka tekee itsen totuudesta kirjoituksessa materiaalsen ja todellisen. *Hypommëmatan* avulla

<sup>7</sup> Näkökulma on ulkopuolelta katsotun, diskurssin muovaaman subjektiviteetin sijaan subjektin kokemuksellisuudessa.

<sup>8</sup> On syytä huomata, kuinka Foucault käyttää termiä *l'art* ’taitona’. Englanninkieliset tulkintaongelmat johtuvat osittain termin kääntämisestä ’taiteeksi’ (*art*). ”[C]e ne doit pas être, quand on est philosophe, cet art, cette *tekhne* qui est celle de la rhétorique. Ce doit être cette autre chose qui est à la fois une technique, qui est à la fois un art et une morale, et que l’on appelle la *parrhësia*” (Foucault 2001, 350).

diskurssin ajatellaan muuntuvan subjektiiviseksi totuudeksi. (Foucault 2001, 349; 1983, 1238.)<sup>9</sup> Varustuksen kerryttämiseen tarvitaan *parrhësia*-harjoitetta. Taidon hallinta mahdollistaa kuitenkin oman rytmityksensä, jolla yksilöiden on mahdollista toteuttaa sosiaalisesta todellisuudesta juontuvat harjoituksensa ainutlaatuisella tavalla.<sup>10</sup> Varustus muodostetaan materiaalisesti ja käytännössä, esimerkiksi juuri kirjoittamalla, tekemällä muistiinpanoja, toistamalla fraaseja ja lukemalla, noudattamalla paastoja ja pikkutarkkoja päivärutiineja. Kuvausten tarkoituksena on muistella harjoitteita ja näyttää niiden yhteneväisyys totena pidettyyn. (Foucault 1983; 2001, 348–350.) Näin diskurssin ymmärretään tulevan osaksi materiaalista todellisuutta. Harjoitteilla opetellaan taito yhdistää henkilökohtainen kokemus ulkoapäin tulevaan totuuteen. Yhdistelyn subjekti tekee itse, ja siksi yhdistelemisen prosessit ymmärretään muodostavan sen, mitä subjekti on (Hadot 1992, 229; Luxon 2008, 383).<sup>11</sup> Yhdistely merkitsee, että *parrhësian* tapahtumispaikka on yksityisen ja sosiaalisen välillä (Luxon 2008, 383).

Stoalaisilta löytyy kuvauksia valmistautumisesta yllättävään ja ainutkertaiseen, esimerkiksi kuolemaan tai onnettomuuksiin.<sup>12</sup> *Parrhësia*-suhteessa oppiminen tapahtuu aktiviteettina. Tarkoituksena ei ole perinteen kriteerien kirjaimellinen noudattaminen vaan kehittää taito soveltaa. Harjoitteet tarjoavat jatkuvuutta ja tuttuutta harjoittajien välille. Samalla oman olemisen tavan on tarkoitus löytää rytmensä suhteessa toisten harjoittajien rytmeihin ja opettaa nyanseja suhteessa toisiin ihmisiin. Uudelleen arviointi pysyy aina mahdollisena, ja harjoituksiin kuuluu ennakoitukykyä kehittäviä kokeita ja koettelemista (*épreuve*). (Luxon 2008, 390.) Vaikka askeesissa (*askēsis*) toistetulla repertuaarilla *logoksen* ajatellaan muuttuvan *éthokseksi* ja tulevan välittömään käyttöön, *parrhësia* ei luo universaalia eettistä koodistoa (Luxon 2008, 388). Diskurssi tosin käyttää myös *suostuttelevaa* voimaa, eikä ole aivan selvää, onko subjekti jo ennen taidon oppimista perustellut itselleen ja ruumiillistanut sen, kuinka tulee toimia ja miksi. Rationaalisuus perustuu herkästi sille, miksi jokin asia jo valmiiksi ymmärretään välttämättömäksi tehdä, mutta *parrhësia*-suhteen ennalta määräytyttömyys mahdollistaa myös ”rationaalisuuden” muovautumisen (Foucault 2001, 308–311).

<sup>9</sup> Ks. Epiktetos 1978.

<sup>10</sup> Ks. Foucault 2001; Luxon 2008, 387, 390.

<sup>11</sup> Tällaisesta stoalaistulkinnasta Pierre Hadot myös kritisoi Foucault’ta: hänen mukaansa stoalainen ei harjoitteilla niinkään konstruoi itseään vaan ennemminkin tähtää kohti universaalia järkeä ja yhteisyyttä. (Hadot 1992, 226–230.)

<sup>12</sup> Yllätetyksi tullut stoalainen on epäonnistunut varustautumisessa. Foucault nostaa esille Epiktetoksen kuvauksen kamppailuun valmistuvasta urheilijasta. Ottelu ei ole kiinni vain omasta suorituksesta vaan toisesta, jonka liikkeisiin tulee pystyä reagoimaan ja mukautumaan. Painijavertaus ei kuvaa vain valmistautumista keskittymällä itseensä vaan koko urheilutapahtumaa, jossa on läsnä paitsi toinen painija, myös kaikki ne, jotka tapahtumaan paikalle tulevat, koko kenttä ja sen sosiaalinen todellisuus, ilmapiiri. (Foucault 2001, 213, 307–308.)

## Olemassaolon estetiikka

Vuoteen 1984 mennessä Foucault'n ajattelun painopiste siirtyy pois subjektifilosofiasta. Kun vielä kaksi vuotta aiemmin hän nosti subjektin koko elämäntyönsä tärkeimmäksi teemaksi, nyt Foucault toteaa, ettei etiikan tutkiminen tai olemassaolon estetiikan hahmottaminen tarvitse välttämättä tutkimusta subjektin itsesuhteesta. (Foucault 2009, 151.) Vuonna 1984 Foucault toteaa Platonin *Lakbes*-dialogin analyysin olevan ”olemassaolon estetiikkaa”, koska partikulaarit ja luovat toimintaratkaisut toteutuvat konkreettisesti ja materiaalisesti elämässä hiljaisen ”sielun metafysiikan” sijaan (Foucault 2009, 119, 148). Elämä saa ontologisen statuksen työstettävänä materiaalina, *matière bios*. *Parrhësia* ei ole enää kahden välinen tunnustussuhde, ja se saa laajempia yhteiskunnallisia merkityksiä subjektipositoiden neuvottelusuhteena, myöhemmin kyynikoiden yhteydessä myös yleisen mielipiteen vastaisena kritiikkinä.<sup>13</sup> Foucault toteaa, että individualismin sijaan hänelle on tärkeämpää totuuden näkyvien manifestien tutkiminen. (Foucault 2009, 129, 166.) Tulkituissa teksteissä totuuden kertominen on tällöin rohkeutta asettua vastaan, kyseenalaistaa totutut käytännöt ja kuvitella maailma, elämä, toisin (*autre vie, autre monde*).

Platonin *Lakbesissa* vanhat herrat keskustelevat Sokrateen kanssa siitä, kuinka heidän jälkikasvunsa tulisi koulututtavia ja kuka olisi paras opettaja. Keskustelun ilmisäily on rohkeuden hyveessä, josta ei lopulta päästä selvyteen. Foucault on kuitenkin kiinnostunut dialogista sokraattisen keskustelun takia: dialogissa neuvotellaan roolit ja toimintamahdollisuudet yhteisössä, Foucault'n aiemman termistön mukaan diskurssin puhepaikat. Sokrates asettuu dialogin parhaimmalle puhepaikalle – hänen sanoilleen oikeutetaan suurin painoarvo, koska hänen sanansa ja tekonsa vastaavat toisiaan. Hän käyttää *parrhësiä* julkisissa paikoissa. Koska hänen tekonsa ovat hyviä ja Sokrateen tietämättömyyttä vastaa tietämättömyyden myöntäminen, muut oikeuttavat hänen roolinsa kyselijänä ja suoraan puhujana (*parrhësiä*). *Lakbes*-dialogin *parrhësiä* ei selitetä yksittäisiä tekojen intentioita, vaan etsitään sopusointua sanojen ja tekojen välille.<sup>14</sup>

*Lakbesissa* puhepaikkojen jakaminen ei tapahdu ilmiselvimmän sosiaalisen hierarkian mukaan. Itsestä huolehtiminen ei ole vain nuorten miesten asia, kuten *Alkibiadeessa*. Foucault'lle *Lakbes* on dialogi, jossa tasa-arvo toteutuu aivan toisella tavalla; se on diskurssiin osallistuvien välillä todellistuvaa, koska diskurssin *logos* ja itsestä huolehtiminen koskevat yhtä lailla kaikkia (Foucault 2009, 141–142). Sokrates toteaa: ”Mutta me kaikki olemme nyt yhtä neuvottomia. Olisiko siis joku

<sup>13</sup> Ks. Foucault 2008. Luentosarjassa *Le gouvernement de soi et des autres* Foucault käsittelee *parrhësiä* poliittisia käyttötapoja; tässä kysessä on eettinen *parrhësiä*.

<sup>14</sup> Ks. *La.*; Foucault 2009.

meistä asetettava muiden edelle? Minun mielestäni ei [...] meidän on yhdessä huolehdittava itsestämme ja pojista.” (*La.*, 200e–201b.) *Lakbes* on kuvaus suhteesta, jossa kaikki joutuvat tilanteeseen, jossa he tunnustavat omat heikkoutensa ja asettuvat rooleihin sen mukaan, miten heidän sanansa asettuvat todellisiin tekoihin. Sokrateen roolia ei oikeuta opettajan kompetenssi ja mekaaninen tekniikka vaan banaalisti elämä, joka asettuu koetinkiveksi (*basanos*). (Foucault 2009, 134–135.) Henkilö on kirjaimellisesti sitä, mitä hän tekee, ei niinkään sitä, mitä hän tietää. Toiminnalla on eettispoettinen ja ulospäin suuntautunut luonne. (Luxon 2008, 379.)

*Lakbesin* avulla Foucault tutkii subjektikeskeisyyden sijaan mielen ulkopuolisia suhteita, jotka sitovat toimijan tekoihin ja henkilöt toisiinsa. Michael A. Petersin tulkinnassa totuuden suoraan sanominen on Foucault’lle ennen kaikkea erotteleva totuuspuhe, joka olettaa totuudenkertojan, henkilön (*parrhêsias*), jolla ajatellaan olevan vaadittavat moraaliset ominaisuudet: *Lakbesissa* itsestään huolehtiva ja käytännöt tunnustava on moraalisesti hyvä. Kieli ei Foucault’lle ole jotain, joka paljastaisi tai peittäisi, kuvaisi maailmaa *sellaisena kuin se on*, vaan kieltä pelataan, jolloin totuus näyttäytyy retorisisina prosesseina, valloittamisena, päätösten ja tapahtumien tuottamisena. (Peters 2003, 212.) Totuuspuheen aktiviteetissa pyörii kysymyksiä siitä, minkälaisia merkityksiä totuuden tietämiselle ja puhumiselle annetaan. Kuinka tunnistamme ja tunnustamme henkilöt, joiden ajatellaan olevan päteviä totuuteen, mistä aiheesta, ja mihin pelin osapuolet asettuvat suhteessa sanottuun? (Peters 2003, 214, 217.) Foucault kysyy, missä olosuhteissa, millä hinnalla, toimenpiteillä ja elämänmuodoilla toden subjekti muotoutuu. Filosofian haasteena on nykyhetkessämme myöntää, että jäsenyys totuudesta on saavutettu hallitsemalla objektiivovat tekniikat ja suorittamalla tarvittavat tehtävät totuuden saavuttamiseksi subjektista, joka ajatellamme olevamme. (Flynn 2005, 614.)

Vaikka sosiaalinen poissulkeminen ja *parrhêsian* erottelevat ominaisuudet ovat Foucault’lle tärkeitä teemoja, katson, että on syytä painottaa, kuinka Foucault käsittelee pääsyä ulos diskurssista. Foucault tutkii, kuinka muutokset ja katkokset tapahtuvat. *Parrhêsia*-vuorovaikutus edustaa sitoutumista neuvottelutaitoihin ja tulkintaan. Toimintamahdollisuuksien soveltaminen yhteisössä tapahtuu sosiaalisissa tilanteissa, joissa tulee tehdä jatkuvasti tulkintaa ja vastata painotuksilla, rytmeillä ja sävyillä tapahtuvaan. Foucault etsii *parrhêsialla* ”käytäntöjä vapaudessa” – vapaassa rytmissä, sävyjen vaihteluissa – jotka muotoilevat ”tien ulos” (*Ausgang*) mitä erilaisimmissa ongelmallisiksi tulleissa tavoissa ja tilanteissa. (Luxon 2008, 395.) Suhteen vaikutuksena on annettujen moraalivelvollisuuksien ja siten myös yhteisön rakenteen uudelleentöytäminen (Foucault 2008; Luxon 2008, 391). ”Tie ulos” vertautuu Kantin ajatukseen ulospääsystä: luentosarja *Itsen ja toisten hallinta* (*Le gouvernement de soi et des autres*) alkaa käsittelemällä Kantin valistusessestä sekä hänen aikalaisilleen osoittamaa, määrittelemätöntä tehtävää. Tehtävä on velvoittava ja käskymuodossa: ”Us-



kalla tietää!" (*Sapere aude!*), mutta sillä ei ole positiivista sisältöä. (Foucault 2008, 27; 1984c.) *Parrhêsian* piirteisiin kuuluu vilpittömyys, riskinkin uhalla, ei vain pelailu tai laskelmoidun strategian luominen. Kiinnostavaa kyllä, se tekee murtuman diskurssiin ja irrottautuu sisäisyyden dynamiikasta ja jatkuvasta toistosta (Foucault 2008, 55). Muuttuvaisessa, mutta rakenteisessa epävarmuudessa *parrhêsia*-suhteen osapuolet suostuvat asettamaan itsensä haavoittuvaisiksi, sillä suoraan puhuminen (*franc parler*) johtaa ennalta määräytymättömiin lopputuloksiin. (Foucault 2008; 2009; Luxon 2008, 395.)

### Lopuksi

Eettisen *parrhêsian* analyysi tulee liittää totuuden tuottamisen ja hallinnallisuuden kehykseen (Flynn 1991, 115). Stoalaisia koskeviin tulkintoihin verrattuna Foucault'n myöhäisin *parrhêsia*-analyysi on luettavissa kanta-aottavammassa valossa. Todenpuhuminen subjekti osallistuu aktiivisesti todenpuhuminen peliin, jossa on omat toden ja epätoden säännöstönsä. Filosofinen diskurssi kuitenkin parhaimmillaan etäännyttää itsensä totutusta poliittisesta tai moraalista diskurssista, koska filosofian olennaisin tehtävä on huomioida tiedon, vallan ja etiikan puolet kunkin ilmiön tarkastelussa. Foucault'n *parrhêsian* analyysi kysyy, mitä todella tarkoitetaan, ja siten se etsii yhteiskunnallisuuden ehtoja sekä erilaisia moraaleja. (Flynn 1991, 106.) Vastaukseksi ei muodostu yhden totuuden ratkaisua, koska kaikki kolme puolta ovat erottamattomat, ja ne tulee huomioida jokaisessa annetussa vastauksessa, arvioida ja kysyä uudelleen. *Parrhêsia*-analyysi koskee myös filosofian piirissä oikeutettuja käytäntöjä, harjoitteita ja tekniikoita. (Peters 2003, 214.) Lopulta *parrhêsia* on tie ulos, muutoksen mahdollistama murtuma.

*Helsingin yliopisto*

### Kirjallisuus

- Alhanen, Kai (2007), *Käytännöt ja ajattelu Michel Foucault'n filosofiasa*, Gaudeamus, Helsinki.
- Epiktetos (1978), *Käsikirja ja keskusteluja*, Marja Itkonen-Kaila (suom.), Otava, Helsinki.
- Flynn, Thomas (1991), "Foucault as Parrhesiast: His Last Course at the Collège de France", teoksessa James Bernauer & David Rasmussen (toim.), *The Final Foucault*, The MIT Press, Cambridge, MA, 102–118.
- (2005), "Philosophy as a Way of Life: Foucault and Hadot", *Philosophy & Social Criticism* 31, 609–622.

- Foucault, Michel (1976), "Le discours ne doit pas être pris comme...", teoksessa Foucault, Michel (2001), *Dits et écrits II*, Gallimard, Pariisi, 123–124.
- (1978), "La folie et la société", teoksessa Michel Foucault (2001), *Dits et écrits II*, Gallimard, Pariisi, 477–499.
- (1982), "The Subject and Power", teoksessa James Faubion & Paul Rabinow (toim.) (1994), *Michel Foucault: Power*, The New Press, New York, 326–348.
- (1983), "L'écriture de soi", teoksessa Michel Foucault (2001), *Dits et écrits II*, Gallimard, Paris, 1234–1249.
- (1984a), "L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté", teoksessa Michel Foucault (2001), *Dits et écrits II*, Gallimard, Paris, 1527–1548.
- (1984b), "Sex, Power, and Politics of Identity", teoksessa Paul Rabinow (toim.) (1997), *Michel Foucault: Ethics, Subjectivity and Truth*, The New Press, New York, 163–173.
- (1984c), "What is Enlightenment?", teoksessa Paul Rabinow Paul (toim.) (1997), *Michel Foucault: Ethics, Subjectivity and Truth*, The New Press, New York, 303–319.
- (1999), *Seksuaalisuuden historia I–III*, Kaisa Sivenius (suom.), Gaudeamus, Helsinki.
- (2001), *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981–1982*, Gallimard, Paris.
- (2005), *Tiedon arkeologia*, Tapani Kilpeläinen (suom.), Vastapaino, Tampere.
- (2008), *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982–1983*, Gallimard, Paris.
- (2009), *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France 1984*, Gallimard, Paris.
- Gros, Frédéric (2002), "La *parrhêsia* chez Foucault (1982–1984)", teoksessa Frédéric Gros (toim.), *Foucault. Le courage de la vérité*, Press Universitaires de France, Paris, 155–166.
- Habermas, Jürgen (1990), *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hadot, Pierre (1992), "Reflections on the Notion of 'the Cultivation of the Self'", teoksessa Armstrong, Timothy J. (käänt.), *Michel Foucault Philosopher*, Harvester Wheatsheaf, Hemel Hempstead, 225–231.
- Hofmeyr, Benda (2006), "The Power Not to Be (What We Are): The Politics and Ethics of Self-Creation in Foucault", *Journal of Moral Philosophy* 3, 215–230.
- Huijer, Marli (1999), "The Aesthetics of Existence in the Work of Michel Foucault", *Philosophy & Social Criticism* 25, 61–84.
- Luxon, Nancy (2008), "Ethics and Subjectivity: Practices of Self-Governance in the Late Lectures of Michel Foucault", *Political Theory* 36, 377–402.

- O'Hara, Daniel T. (1991), "Michel Foucault and the Fate of Friendship", *Boundary 2* 18, 83–103.
- Peters, Michael A. (2003), "Truth-Telling as an Educational Practice of the Self: Foucault, *Parrhêsia* and the Ethics of Subjectivity", *Oxford Review of Education* 29, 207–223.
- Platon (1999a), "Alkibiades I", teoksessa Platon, *Teokset I*, Marja Itkonen-Kaila (suom.), Otava, Helsinki. = *Alk. 1*
- (1999b), "Lakhes", teoksessa Platon, *Teokset I*, Marja Itkonen-Kaila (suom.), Otava, Helsinki. = *La*.
- Rorty, Richard (1992), "Moral Identity and Private Autonomy", teoksessa Timothy J. Armstrong (toim. & käänt.), *Michel Foucault Philosopher*, Harvester Wheatsheaf, Hemel Hempstead, 328–335.
- Shusterman, Richard (1997), "The Self as a Work of Art", *The Nation* 30.6.1997, 25–28.

