

Usko tai älä – Jack Meilandin uskomusetiikka ja evidentialismin virheet

Eerik Arvonen

Turun Yliopisto

Filosofian laitos

Filosofia

Kevät 2026

Turun yliopiston laatujärjestelmän mukaisesti tämän julkaisun alkuperäisyys on tarkastettu Turnitin
OriginalityCheck -järjestelmällä. Julkaisun teossa ei ole käytetty tekoälyä.

TURUN YLIOPISTO

Filosofian Laitos, Yhteiskuntatieteellinen tiedekunta

ARVONEN, EERIK: Usko tai älä – Jack Meilandin uskomusetiikka ja evidentialismin virheet

Pro Gradu tutkielma, 46 sivua

Filosofia

Kesäkuu 2026

Tämä tutkielma käsittelee uskomusetiikkana tunnettua käytännöllisen filosofian osa-aluetta. Uskomusetiikka voidaan tiivistää kysymykseen siitä, mitä meidän tulisi uskoa. Uskomusetiikassa keskeisimpiä ajattelusuuntia nimitetään evidentialismiksi ja antievidentialismiksi. Evidentialismin mukaan hyvä tai sallittu uskomisen on vahvasti episteemiseen oikeutukseen eli todisteisiin tukeutuvaa. Antievidentialismi ei kiistä todisteiden tärkeyttä järkevässä uskomisessa, mutta sen mukaan on vähintäänkin olemassa yksittäistapauksia, joissa on sallittua tai vaadittua uskoa todisteita vastaan käyttäen esimerkiksi pragmaattisia perusteita. Tutkielman tärkein lähde on Jack Meilandin artikkeli “*What Ought We to Believe?*” (1980), jossa esitettyä antievidentialistista argumentaatiota esittelen, arvioin ja luokittelen. Pohjaten Meilandin artikkeliin esitän tutkielman loppupuolella joitain omia argumenttejani evidentialismia vastaan, kuten hyökätessäni sen propositionaaliseksi kutsumaani uskomuskäsitystä vastaan, tarjoamalla vaihtoehdoksi holistista käsitystä ja puolustaessani teesiä niin kutsutuista pahoista uskomuksista, joiden pahuuden näen kumpuavan niiden seurauksista. Uskomusten seurauksista lähemmin käsittelen tekoja niin sanottujen motivaatiorelaatioiden kautta, jotka selittävät sitä, miten uskomukset toimivat syinä teoille.

Asiasanat: Uskomusetiikka, evidentialismi, antievidentialismi, voluntarismi, antivoluntarismi, oikeuttaminen, motivaatio, pragmatismi, deontologia, seurausetiikka

Sisällysluettelo

1.Johdanto	3
2.Meilandin esimerkki	5
3.Doksastinen voluntarismi.....	7
4.Uskomusetiikan muodot ja luokittelu	12
5.Meiland antievidentialistina	16
6.Puhdas oikeuttaminen	18
7.Meiland pragmatistina	20
8.Evidentialismin propositionaalinen uskomuskäsitys	21
9.Vaihtoehtoinen holistinen uskomuskäsitys	25
10.Onko evidentialismin uskomuskäsitys muutettavissa?	31
11.Uskomusten seurausetiikka.....	32
12.Motivaatiorelaatiot ja pahat uskomukset	34
13.Lopuksi	37
Lähteet	42

1.Johdanto

Mitä meidän tulisi uskoa? Monissa yksittäisissä tapauksissa vastaus on selvä, mutta yleisempiä periaatteita muotoiltaessa tehtävä vaikeutuu. Minkälaisia normit ja perusteet ovat relevantteja uskomisen etiikassa? Episteemisesti perusteltua uskomista painottavaa näkemystä kutsutaan evidentialismiksi, ja sen vastapuolta antievidentialismiksi tai joskus pragmatismiksi. Eron voi kiteyttää niin, että antievidentialistit uskovat muidenkin kuin episteemisten normien ja perusteiden olevan keskeisiä uskomisetiikassa. Voin siis perustella uskomistani esimerkiksi käytännöllisillä tai moraalisisilla syillä. Toisin sanoen antievidentialismi on “liberaalimpaa” ja näkee hyväksyttävän tai hyvän uskomisen pluralistisempänä ilmiönä. White (2005, 445-447) käsittelee epistemologian kontekstissa äärimmäisen sallivuuden (engl. *extreme permissiveness*) teesiä. On mahdollista rationaalisesti uskoa joko *p* tai *ei-p* omatessaan saman todistusaineiston, eli molemmat ovat rationaalisia uskomuksia. Sallivuutta vastaan asettuu uniikkiuden teesi (engl. *uniqueness*), jonka mukaan tietty todistusaineisto implikoi tiettyä rationaalista doksastista asennetta, muiden ollessa irrationaalisia. Tätä ideaa voi soveltaa myös uskomusetiikassa.¹ Antievidentialisti on sallivuuden kannalla, koska muut kuin episteemiset seikat voivat tehdä asenteen rationaaliseksi toiselle ja toiselle ei. Evidentialistin ei tarvitse olla uniikkiuden kannalla, mutta hänen sallivuutensa rajoittuu episteemisiin seikkoihin: on sallittua saapua eri johtopäätöksiin saman todistusaineiston perusteella, mutta ei sen ulkopuolisten seikkojen perusteella.

Antievidentialismi ei vaadi hylkäämään todisteen käsitettä uskomisen rationaalisena pohjana. Tämä ei ole antievidentialistisen kirjallisuuden pohjavire. Edes monesti antievidentialismin isänä pidetty pragmatikko William James ei vaatinut uskomaan *vastoin* todistusaineistoa. Hänestä on olemassa erityistapauksia, joissa doksastinen agentti ei kykene ratkaisemaan kahden proposition välistä kiistaa todisteilla, ja molemmat propositiot vaikuttavat hänelle *mahdollisilta*. Tällöin on Jamesin mukaan vaadittua uskoa toiseen proposition *muiden* kuin todisteisiin viittaavien syiden pohjalta (James 2010 [1896], 23-24). Tämä on varsin eri asia kuin todisteita vastaan uskominen,

¹ Sallivuuden kaltaisesta teesistä filosofian, politiikan ja uskonnon kontekstissa kts. Van Inwagen (1996).

joka tuo mieleen enemmänkin tilanteen, jossa todisteet positiivisesti tukevat vain toista väitettä.

Antievidentialistisen kirjallisuuden pohjavire on se, että todisteiden *lisäksi* on olemassa muitakin *hyväksyttäviä* perusteita uskomiselle ja muille propositionaalisille asenteille. Todisteita ei voida uskomisessa koskaan täysin sivuuttaa, mutta ne eivät välttämättä *determinoi* oikeita ja vääriä uskomuksia, ainakaan moraalisessa mielessä.

Maltillisemmat evidentialismin muodot, kuten Aikinin versio (2006), sallivat tämän, esimerkiksi tekemällä evidentialismin teesistä normin, joka kilpailee muiden normien kanssa. Jyrkemmissä näkemyksissä asiaa ei yleensä esitetä normien kautta, koska normien noudattaminen on yleensä ehdollista, vaan esimerkiksi perusteiden tai syiden kautta, joista episteemiset sellaiset ovat ainoita hyväksyttäviä.

Omissa näkemyksissäni, sikäli kun niitä esittelen, lähestyn uskomusetiikan pääasiallista kysymystä Meilandin hengessä eli melko suoran moralistisesti hyvän ja pahan kautta, enkä niinkään esimerkiksi teknisellä käsiteanalyysillä. Tällä lähestymistavalla on se etu, ettei se jumiutu teknisiin yksityiskohtiin vaan käsittelee etiikkaa etiikkana, mutta tietysti se jättää samalla kyseiset yksityiskohdat auki tai olettaa niihin suotuisat vastaukset.

Tämä tutkielma jakautuu varsinaisten lukujen lisäksi kahteen osaan. Ensimmäisessä osassa, jonka muodostavat luvut kahdesta seitsemään, keskityn Jack Meilandin artikkeliin ”*What Ought We to Believe?*” (1980). Ensin esittelen ja arvioin Meilandin antievidentialistista esimerkkiä, sitten käsittelen relevanttia kysymystä voluntarismista ja Meilandin esimerkin voluntaristista taustaoletusta, jonka jälkeen kontekstoin Meilandin artikkelia esittelemällä uskomusetiikan teorioita ja tapoja luokitella niitä, soveltaen yhtä luokittelua Meilandiin itseensä. Osion lopuksi käsittelen Meilandin mukaan evidentialismille keskeistä puhdasta oikeuttamista, jonka jälkeen yritän vielä vastata tarkemmin kysymykseen, minkälainen antievidentialisti Meiland on. Toisessa osiossa, jonka muodostavat luvut kahdeksasta kahteentoista, irtaudun Meilandin artikkelista (silti edelleen sitä hyödyntäen) argumentoimalla evidentialismin omaavan propositionaalisen käsityksen uskomuksista. Sen jälkeen hahmotan vaihtoehtoja holistista uskomuskäsitystä, jonka pohjalta argumentoin uskomusten seurausetiikan ja niin kutsuttujen pahojen uskomusten puolesta, väittämällä niiden olevan pahoja tekoja

motivoivia uskomuksia. Lopuksi kertaan aiemmin käsitellyn ja tutkin johtopäätöksiä, kuten evidentialismin pahuuskäsitystä.²

2.Meilandin esimerkki

Jack Meilandin "*What Ought We to Believe? Or the Ethics of Belief Revisited*" (1980) sisältää hyvän esimerkin siitä, minkälaiset tapaukset tyypillisesti motivoivat antievidentialismia. Näiden esimerkkien tehtävä on osoittaa evidentialismin epätotuus *universaalina* doktriinina, ja onnistuessaankin ne jättävät monta asiaa avoimeksi.

Esimerkki on pääpiirteissään seuraavanlainen: Vakaassa avioliitossa elävä nainen löytää joitain todisteita (vieraita hiuksia, huulipunaa jälkiä, jne.) siitä, että hänen miehensä on ollut uskoton. Hän olisi siis episteemisesti oikeutettu uskomaan tai vähintäänkin epäilemään näin. Todisteita ei kuitenkaan ole niin paljon, että hän olisi pakotettu siihen, hän voi yhä valita uskomuksensa. Lisäksi hän tietää, tuntiessaan itsensä, että jos uskoo pettämiseen, hän ei kykene piilottamaan tunteitaan mieheltään, vaan ne paljastuvat ja avioliitto kariutuu. Avioliittonsa suuren arvon tähden vaimo päättääkin uskoa vastoin todisteita miehensä uskollisuuteen, ja miehen sivusuhde sammuu itseksensä, avioliiton jatkuessa onnellisena.

Meilandin mukaan vaimo ei toimi ainakaan väärin. Esimerkin evidentialistinen tulkinta oletettavasti on, että vaimo toimi väärin hylätessään sen, jota kohti todisteet osoittivat. Meiland varoittaa evidentialisteja ymmärtämästä vaimon *arvopohjaista* päätöstä väärin, eli niin, että hänen arvostamansa asiat (pitkä avioliitto) tulkitaan *todistusaineistoksi* sen puolesta, ettei mies ole pettänyt (1980, 21). Arvot ja arvostettavat asiat eivät ole todisteita. Meilandille ei ole epäilystä siitä, mitä vaimon pitäisi *pelkkien* todisteiden valossa uskoa, mutta moraaliset ja pragmaattiset seikat lopulta määrittävät sen, mitä hänen pitää uskoa.³

² Tässä työssä käytän synonyymeina sanoja "episteeminen peruste" ja "episteeminen syy", ja myös sanoja "episteeminen relaatio" ja "evidentiaalinen relaatio". Samaten käytän synonyymeina sanoja "episteeminen oikeutus" ja "todistuksellinen oikeutus".

³ Aikin (2007) on esimerkki strategiasta, jossa evidentialisti yrittää selittää antievidentialistiset esimerkit niin, etteivät ne riko hänen doktriiniaan. Artikkelissaan Aikin yrittää osoittaa, ettei William Jamesin esimerkki siitä, miten usko ystävytyteen luo kyseisen ystävytyden (engl. *faith in the fact helps create the fact*), ole todellisuudessa riippumaton todisteista. Meiland yrittänee torjua tällaista tulkintaa esimerkistään.

Esimerkissään Meilandin voi sanoa onnistuvan, vaikka joitain spesifejä kriittisiä huomioita voi silti esittää: Uskoakseni ihmiset reagoivat yleensä vahvasti, jos heillä on syytä epäillä tullessa petetyiksi, käyttäen sanaa sen yleisessä merkityksessä. Epäily johtaa usein vähintäänkin lisätodisteiden etsintään, ellei suoraan pettämiseen uskomiseen. Poliittiset toimijat ovat kautta politiikan historian osanneet hyödyntää ihmisten pelkoa huijatuksi tulemisesta, vihjailemalla siitä, että joku (yksilö, ryhmä) käyttää heitä hyväkseen. Seurauksien lisäksi huijattu kokee tavallaan älyllisen tappion, koska ei ymmärtänyt olla luottamatta. Petetyksi tulemiseen liittyy siis usein häpeän tunnetta, jota haluamme tietysti välttää. Erityisesti haluamme välttää tilannetta, jossa meillä olisi perusteet epäillä pettämistä, mutta emme silti tee niin. Tällöin meitä saatetaan jo alkaa pitää hyväuskoisina tai jopa hidasälyisinä. Vaikutukset ulottuvat jo maineeseemme asti.

Yksi tapa välttyä tällaiselta totaaliselta höynäytetyksi tulemiselta on suhtautua huijausepäilyksiin vakavasti. Esimerkin vaimo näyttää kuitenkin olevan eri maata. Hänellä on kiistämättä perusteet ainakin asiantilan selvittämiseksi, mutta hän ei ryhdy toimeen, ja kykenee jopa hälventämään epäilyksensä melko täydellisesti, sillä pienikin epäily nähdäkseni estää tehokkaasti uskomista. Toisin sanoen, mihin epäily päättyy, siitä uskomisen alkaa. Jotkut propositionaaliset asenteet sietävät epäilystä paremmin, kuten lähtökohtaisesti (a priori) *uskottavana pitäminen*, mutta varsinainen uskomisen ei ole yksi niistä.

Esimerkin alustava intuitiivisuus näyttääkin mielestäni olevan huterammalla pohjalla kuin miltä aluksi vaikuttaa, sillä edeltävän mukaisesti voi väittää vaimon toimivan tilanteessa epärealistisesti. Meiland voisi eittämättä puolustautua, ettei realismi ole esimerkissä tärkeää, vaan vaimon intuitiivisesti (uskomuseettisesti) hyväksyttävä valinta, vaikka mahdollisuus siihen olisikin vain teoreettinen, eli kyse on Kantin klassisen periaatteen (engl. *ought implies can*) hylkäämisestä. Tämä on sinänsä hyväksyttävä vastaus, ja siitä syystä realismin arviointiin ei ole syytä käyttää tämän enempää tilaa. Mahdollisesta epärealistisuudesta seuraa ainoastaan, että esimerkistä ei ole apua käytännön doksaistisiin haasteisiin, koska emme todellisuudessa pysty valitsemaan kuvatussa tilanteessa. Se käy silti esimerkiksi uskomisen teoreettisesta etiikasta.⁴

⁴ Tästä huolimatta Meiland selvästi pitää esimerkkiään realistisena, koska hän eksplisiittisesti mainitsee asian (1980, 16). Hän esittää artikkelissaan toisenkin esimerkin, mutta koska se on

Esimerkki on myös melko radikaali. Esimerkiksi William James, klassinen antievidentialisti, tuskin hyväksyisi vaimon uskomusta, koska hän määritteli tarkemmin ne ehdot (2010 [1896], 23-24), joiden on täytyttävä, jotta uskomus voidaan valita, ja yhden ehdoista ollessa todisteiden *tasavertaisuus*, eivät ne tässä täyty. Vaimolla *ei ole* tasavertaisia todisteita uskottomuuden puolesta tai sitä vastaan, ja Meiland itsekin näkee tilanteen niin, että vaimo uskoo todisteita *vastaan* (1980, 18), ja tätä James ei hyväksyisi.⁵ Esitellessään Jamesin uskomusetiikkaa Gale (1980, 2) kiistää hänen olevan sellainen ”halpa pragmatisti”, jona hänet on esitetty. Jamesin lukuisat ehdot, kuten vaatimus ensisijaisesti tutkia asian episteemistä puolta ennen uskomista, kieltämättä suuresti rajoittavat sitä, milloin agentti on vapaa uskomaan muilla kuin evidentialisilla syillä. Meilandin on huomattavasti vaikeampi välttää tätä syytöstä, koska hän ei aseta läheskään vastaavia ehtoja antievidentialistiselle uskomiselle.

3. Doksastinen voluntarismi

Käsittelen seuraavaksi kysymystä doksastisesta voluntarismista, joka on ratkaiseva koko uskomusetiikan hyödyllisyydelle, vaikkei kenties sen totuudelle. Kyse on voluntarismista ja sen antiteesistä: onko uskomisen tahdonalaista vai ei? Käytän jonkin verran tilaa asian käsittelyyn, koska Meilandin esimerkki lepää voluntarismin varassa. Kysymys voluntarismista aiheuttaa joskus valitettavaa sekavuutta keskusteluun uskomusetiikasta, koska niitä ei asianmukaisesti erotella. Evidentialistien lähestymistapa uskomusetiikkaan on usein sitä kautta, mitä *pystymme* tekemään. He esimerkiksi selittävät, miksi pragmaattiset perusteet eivät *pysty* motivoimaan uskomuksia. Tällöin ei keskustella etiikasta, vaan siitä, mikä on käsitteellisesti tai psykologisesti mahdollista, joka on nähdäkseni etiikkaa *edeltävä* keskustelu.

Uskomusetiikka menettää relevanssiaan, jos uskomisen ei ole tahdonalaista toimintaa *missään* mielessä. Tällöin en voi mitenkään hallita uskomistani, eikä uskomusetiikasta ole käytännön hyötyä.⁶ Lähes kaikki lienevät antivoluntaristeja, jos voluntarismin

hyvin samankaltainen kuin käsitelty, syytös epärealistisuudesta pätee molempiin. En pidä realistisemman esimerkin keksimistä myöskään mahdottomuutena, vaatien lähinnä kontekstin muuttamista pois päin pettämisestä tai yleisemmin huijaamisesta. Voluntarismin mukana tuoma mahdollinen epäuskottavuus on tietysti asia erikseen.

⁵ Myös Meiland itse näkee ”hyvin suuria eroja” hänen ja Jamesin välillä (1980, alaviite 4).

⁶ Heil (1983, 753; 1984, 58-61) haastaa käsityksen voluntarismista uskomusetiikan hyödyllisyyden takeena. Hänen mukaansa tärkeintä on, että voimme vähintäänkin tehdä (jättää tekemättä) tekoja (engl. *induce*) saadaksemme aikaan haluamamme (välttääksemme)

määritellään väittävän, että voimme uskoa yhtä helposti kuin nostaa kättämme tai ajatella lukua kaksi. Oli uskomus miten hyödyllinen tahansa, ilman episteemisiä perusteita sen uskomisen on mahdotonta välittömästi. Mutta antivoluntaristeille tämä ei yleensä riitä. Monet heistä haluavat radikaalimmin väittää, ettei uskomisen ole lähes milloinkaan tahdonalaista. “Lähes milloinkaan” voidaan vaihtaa “ei koskaan”, jos pitkän aikavälin doksastinen kontrolli nähdään enemmän tietoisena projektina uskojan todistusaineiston muuttumiseksi kuin voluntaarisena uskomisena, ja sitä se luultavasti onkin.⁷

Mainittakoon, että joidenkin filosofien mukaan uskomuksilla on etiikkansa, vaikka ne olisivat involuntaarisia. Tätä koulukuntaa edustavat muun muassa Robert Merrihew Adamsin artikkeli “Involuntary Sins” (1985) ja siihen osittain pohjautuva Pamela Hieronymin “Responsibility for Believing” (2008). Vaikka en käsittele tätä sivuhaaraa itsessään, hyödynnän myöhemmin Adamsin ja Hieronymin esittämiä ajatuksia.

Meiland (1980, 16-17) on oikeassa huomauttaessaan, että evidentialismin hyödyllisyys nojaa yhtä lailla voluntarismiin. Jo alkaen Cliffordista (1877) evidentialistit ovat pitäneet episteemisiä virheitä myös moraalisinä virheinä, ja voimme järkevästi olettaa, että he olivat hieman kantilaisia ja pitivät siis uskomusetiikkaa muunakin kuin puhtaan teoreettisena harjoituksena. Tästä huolimatta vaikuttaa siltä, että jotkin antivoluntaristiset näkemykset sallivat *mielekkäiden* väitteiden esittämisen uskomusten etiikasta, vaikkei etiikka olekaan sovellettavissa teoreettisen pohdinnan ulkopuolelle. Tällaisen salliva antivoluntarismi väittää tahdonalaisen uskomisen mahdottomuuden olevan laadultaan *kontingenttia*. Emme (jostain syystä) pysty uskomaan tahdonalaisesti, mutta tälle kyvyille ei ole *käsitteellistä* estettä.⁸ Luonnollisesti kilpaileva

uskomuksen, jolloin uskomisesta voi järkevästi käyttää voluntaarista kieltä ja meitä voidaan pitää siitä vastuullisena.

⁷ Hyvä katsaus eriasteisiin näkemyksiin voluntaarisuudesta on esimerkiksi William P. Alstonin “*The Deontological Conception of Epistemic Justification*” (1988). Artikkeleihin pohjaten on uskottavaa, että meillä on jonkinlainen “pitkän kantaman” kontrolli joihinkin uskomuksiimme. Mielenkiintoisempi uskomisen etiikka vaatii kuitenkin tuekseen radikaalimman voluntaarisen näkemyksen, sillä jos ainoa tapa kontrolloida uskomuksia ovat pitkäkestoiset, onnistumiseltaan hyvin epävarmat “projektit”, ei kysymys etiikasta ole nähdäkseni enää läheskään niin kiinnostava.

⁸ Tätä näkemystä edustavat esimerkiksi Winters (1979) ja Alston (1988). Wintersin tapauksessa hänen antivoluntarisminsa rajoittuu sen kieltämiseen, että *p* uskomisen *tietäen*, ettei sen uskomiselle ole muuta syytä kuin uskojan *oma tahto*, on mahdollista. Wintersin mukaan on siis mahdollista alkaa uskoa *p* tahdonalaisesti, unohtaa näin tapahtuneen ja löytää sille myöhemmin jokin muu, uskoa ylläpitävä syy. Mikäli uskoja myöhemmin muistaa uskomisensa alkuperän, ei hän lopeta uskomistaan, sillä uskoa ylläpitää tuolloin jokin muu syy kuin puhdas tahto. Winters tekee näin pesäeroa Bernard Williamsiin (1973), jonka mukaan sen muistaminen tai

antivoluntarismi esittää ongelman olevan nimenomaan *a priori* käsitteellinen. Uskomisen merkitykseen kuuluu erottamattomasti totuutta kohti pyrkiminen, jolloin mielensisäinen ponnistelu epätotuuksien hyväksymiseksi, onnistui se tai ei, ei ole uskomista tai sen yrittämistä.⁹ Tällöin esimerkiksi väitelause “hän uskoi vasten tietämäänsä totuutta” on muodollisesti *mieletön*, eikä epätosi. Mielettömiä olisivat myös monet muut uskomusten etiikan yleiset lausahdukset, ja merkityksettömien lauseiden esittäminen on tietysti melko huono pohja millekään keskustelulle. Joillekin antivoluntaristeille tulevat osiot voivat siis olla mielenkiintoisia puhtaasti teoreettisina pohdintoina, toisille ne taas ovat välttämättä hyödyttömiä johtuen perustavasta käsitteiden väärinkäytöstä.

Jonathan Bennettin “*Why Is Belief Involuntary?*” (1990) on katsaus siihen, mitä haasteita liittyy antivoluntaarisen intuition tukemiseen rationaalisella argumentilla. Aikeenaan todistaa antivoluntarismin totuus, hän päätyy kovasta yrityksestä huolimatta lopulta myöntämään, ettei tiedä miksi voluntarismi on mahdotonta. Voluntarismin este vaikuttaa jopa käsitteelliseltä, mutta kuten Bennett huomaa, sitä on vaikeaa artikuloida, ja pelkän intuition ilmaus ei ole vakuuttavaa argumentaatiota. Antivoluntaristit eivät tietenkään yleensä jaa Bennettin johtopäätöstä, mutta artikkeli on itsessään mielenkiintoinen tapausesimerkki antivoluntarismiin liittyvistä vaikeuksista. Bennett ei myöskään ole ainoa antivoluntaristi, joka on eksplisiittisesti maininnut ongelman ilmaisemiseen liittyvät haasteet.¹⁰

Tässä työssä merkittävässä roolissa olevan Meilandin (1980, 17) edustama voluntarismi on maltillista. Hän uskoo meillä olevan valinnanvaraa silloin, kun todistusaineisto on riittävää (engl. *sufficient*) muttei ratkaisevaa (engl. *conclusive*). Ratkaisevassa koemme episteemisen perusteen (syyn) implikaation (mahdollinen uskomus) niin voimakkaasti, että uskomme sen välittömästi (engl. *forced upon the person*), vailla mitään valinnanvaraa uskoa muuta tai pidättäytyä siitä kokonaan.

Meilandin esimerkkiin voidaan soveltaa myös Alstonin (1988, 263-277) luokittelua. Alston erottaa artikkelissaan kolme tekemisen kontrollin muotoa: peruslaatuinen välitön kontrolli, ei-peruslaatuinen välitön kontrolli ja pitkän (aika)välin kontrolli. Näistä

ymmärtäminen, että uskomuksen alkuperä on puhdas tahto, johtaa *aina* uskomisen päättymiseen, huolimatta muista syistä.

⁹ Kts. esim. Scott-Kakures (1994), Adler (2005), Aikin (2006) ja Hieronymi (2006).

¹⁰ Kts. Setiya (2008, 36) ja Hieronymi (2009, 149).

ensimmäinen tarkoittaa tekemistä pelkällä tahdonvoimalla, toinen tahdonvoimalla yhtäjaksoista toiminnan ohjaamista tavoitetta kohti ja kolmas sellaisten tekojen tekemistä, jotka edistävät pitkäaikaiseen tavoitteeseen pääsemistä. Esimerkkeinä näistä voidaan, samassa järjestyksessä, esittää: käden nostaminen, oven avaaminen ja talon rakentaminen. Kaksi ensimmäistä ovat rakenteeltaan yksinkertaisempia kuin viimeinen, koska taloa ei voida tehdä kerralla alusta loppuun, vaan kyse on lukemattomista teoista muodostuvasta projektista, johon on palattava kerta toisensa jälkeen. Oven avaaminenkin vaatii useita kehon liikkeitä, mutta ne voidaan suorittaa sarjana ja yhden, tekijän mielessä katkeamattoman intention ohjaamana, joten kontrollia voi kutsua *välittömäksi*.¹¹ Uskomisen kontekstissa Alston hylkää kaksi ensimmäistä kontrollia, pitäen niitä mahdottomina. Emme voi vain päättää ja sitten uskoa *p*, emmekä voi suorittaa peräkkäistä sarjaa tekoja, joiden päätteeksi uskon *p*. Vain kolmas vaikuttaa olevan edes mahdollinen. Voimme tarkoituksellisesti tehdä tekoja, joiden tarkoitus on saada meidät uskomaan *p*. Voisin esimerkiksi päättää, että haluan uskoa kristilliseen jumalaan. Koska ihminen on sosiaalinen eläin, minun kannattanee liittyä sellaiseen seuraan, jossa näin uskotaan, kuten läheiseen raamattupiiriin, ja myös käyttäytyä siellä uskovan tavoin. Näiden ja muiden samaan tavoitteeseen tähtäävien tekojen avulla saattaisin jossain vaiheessa alkaakin uskoa.

Kahden ensimmäisen kontrollityypin tapauksessa jo intuitio puhuu sitä vastaan, että uskominen olisi milloinkaan tällaisten kontrollien alaista, voluntaristien sinänsä mielenkiintoisesta argumentaatiosta huolimatta. Kolmannen voi sanoa välttävän näin jyrkästi kieltävän intuitiivisen tuomion, mutta Alston ei pidä sitäkään todennäköisenä, vaan onnistuminen on lähes sattumankauppaa. Joskus, harvoin, pitkän välin kontrolli toimii, eikä oikeastaan kannata edes väittää, että meillä *yleisesti* olisi tällainen kyky (1988, 275-276). Kelly (2002) on eri mieltä (167-170), pitäen intentionaalista evidenssin kontrollointia tavanomaisena ja toimivana tapana muokata uskomuksiaan.

Mihin näistä kontrollin luokista sijoittuu Meilandin esimerkki? Ei ole epäilystäkään, että kyse on ensimmäisestä tai toisesta kontrollin muodosta. Esimerkissä tilannehan on se,

¹¹ Antivoluntaarisessa kirjallisuudessa jotkut (Scott-Kakures, 1994) näkevät tämän toimintaa ohjaavan intention puutteen syynä sille, miksi uskominen ei voi olla intentionaalista ja siten voluntaarista. Voin suunnitella oven avaamisen mielessäni tarkastikin, mutta en sitä, miten päädyn (nopeasti) uskomaan *p*. Vaikka niin tapahtuisikin, kyse ei olisi intentionaalisesta, suunnittelusta toiminnasta, vaan oudosta, kausaalisesti aiheutetusta uskomusten muuttumisesta (engl. *anomalous belief transition*) Oven avaamisen tapauksessa pystyn selittämään, *miten* avasin oven. Kts. myös Mills (1998, 42-43), joka käsittelee argumenttia.

ettei vaimo pysty piilottamaan tunteitaan, jolloin pitempiaikaiselle “uskomisprojektille” ei yksinkertaisesti ole aikaa, koska uskomisen pitänee saada tehdyksi ennen kuin vaimo seuraavan kerran kohtaa aviomiehensä, muuten hänen epäilyksensä paljastuvat. Kyse on siis eittämättä suhteellisen nopeasta uskomisesta, ja juuri sitä Alston, ja monet muut antivoluntaristit, pitävät mahdottomana, mikäli todistusaineisto pysyy samana.

Alston ilmaisee epäilyksensä, että jotkut voluntaristit (kuten Frederik Chisholm), ymmärrettyään näkemyksensä kohtaamat vaikeudet, yrittävät vaivihkaa siirtää voluntaarisuuden itse uskomisesta aiempaan vaiheeseen eli todistusaineiston keräämiseen (engl. *inquiry*), vaikka *aito* voluntarismi on juurikin sen väittämistä, että keräämisen jälkeen uskoja on yhä vapaa valitsemaan doksastisen asenteensa niihinkin propositioihin, joihin todisteilla on evidentialisia relaatioita (1988, 273). Meiland välttynee tältä syytteeltä, koska hän näyttää edustavan rohkeasti tätä aitoa voluntarismia. Todisteet on jo kerätty ja ne puoltavat riittävästi pettämistä, mutta vaimo päätyy uskomaan niitä vastaan arvopohjaisista syistä.

Meiland (1980, 17) syyttää antivoluntarismia nyanssin puutteesta, argumentoimalla sen nojaavan epäuskottavaan eksklusiiviseen disjunktioon: kaikki uskomukset ovat joko episteemisesti epäoikeutettuja, jolloin uskomus jää syntymättä, tai niin vahvasti oikeutettuja, että ne ovat pakotettuja. Tätä hän pitää epäuskottavana, sillä kai episteemisellä oikeutuksella on muitakin tasoja kuin nämä kaksi? Vaikuttaa ilmiselvältä, että todisteita voi olla myös jonkin verran, jolloin ne vetoavat meihin mutteivat pakota uskomaan. Voluntaristit voivat tämän myöntää, ja pitää Meilandin esimerkkiä onnistuneena kuvauksena olosuhteista, joissa voimme valita.

Antivoluntaristit joutuvat vastaamaan haasteeseen, ja uskoakseni heillä on siihen tapoja. Ensinnäkin, he voivat kiistää esimerkin olevan oikeutuksen “harmaalla alueella”. Voi olla, että aktuaalisessa tilanteessa moni olisi pakotettu uskomaan pettämiseen, koska vaistomaisesti yritämme välttää huijatuksi tulemistä, eikä esimerkki enää toimisi. Toiseksi, antivoluntaristi voi kiistää eksklusiivisen disjunktion, eli ettei uskomisella ole asteita (engl. *degrees*). Uskomisesta puhutaan monesti binäärisenä ilmiönä, “uskot tai et”, mutta todellisuudessa asteet ovat monelle filosofille varsin tavanomainen osa käsitettä (Chignell 2018, 3.1). Binäärisyys hylättäessä antivoluntaristi pystyy vastaamaan Meilandille tukeutumalla “keskitason” uskomisasteisiin, jotka syntyvät vasteena Meilandin “riittävään” (keskitason) määrään todisteita. Vähän todisteita aiheuttaa vähän uskomista, jonkin verran aiheuttaa jonkin verran ja paljon aiheuttaa

paljon. Vähätkin todisteet pakottavat uskomaan, mutta sen aste huomioitaessa lopputulos ei ole enää absurdi. Antivoluntarismi pystyy siis selviämään Meilandin haasteesta sillä oletuksella, että uskomisella on asteita.

Puhdas antivoluntarismi ei sinänsä ota kantaa siihen, millä perusteilla uskomme. Se ei siis ole käsitteellisesti sidottu siihen, että uskomme pelkästään episteemisillä perusteilla. Antivoluntaristisen kirjallisuuden implisiittinen oletus on kuitenkin useimmiten se, jonka mukaan uskomisen tapahtuu vasteena evidenssiin, eikä vasteena esimerkiksi pragmaattisiin syihin, jotka sitten pakottavat meidät uskomaan. Käsitteellisessä antivoluntarismissa näin on yleensä siksi, että “uskon p ” analysoidaan tarkoittavan suunnilleen “minulla on evidenssiä, että p ”.¹² Tämä sitoo antivoluntaarisen uskomisen nimenomaan todisteisiin. Tällainen episteeminen antivoluntarismi on niin yleistä, ettei etuliitettä “episteeminen” edes vaivauduta käyttämään. Voluntarismissa ei ole samanlaista paradigmaa, sillä sekä evidentialistit että heidän vastustajansa ovat yleensä voluntaristeja.¹³

4. Uskomusetiikan muodot ja luokittelu

Seuraavaksi esittelen muutaman tavan luokitella uskomuseettisiä teorioita, ja kontekstoin siten Meilandin näkemystä. Tapojen erot voidaan tiivistää eroiksi siinä, miten uskomusetiikan teoriat järjestetään. Yksi ero syntyy siitä, mihin kategoriaan evidentialismin ja antievidentialismin väliin jäävät maltilliset näkemykset määritellään kuuluviksi. Ovatko ne evidentialismia vai antievidentialismia? Uskomusetiikassa maltillisilla näkemyksillä ei ole erillistä nimeä. Päätöksen seuraus on, että toinen kategoria saa laajemman ja toinen suppeamman määritelmän. Toinen kysymys on se,

¹² Adler (2005) argumentoi antivoluntarististen esimerkkien lepäävän sen varassa, ettei itse uskomuksen käsitettä määritellä (2005, 67-68), jolloin niiden epäkoherenttius voidaan piilottaa keskittymällä siihen, mitä pitäisi (engl. *ought*) uskoa. Tätä Adler pitää vääränä orientaationa, koska huomio pitäisi olla uskomisen käsitteessä eli siinä, mitä *tarkoittaa* uskoa (69). Kun tämä tehdään, uskomisen eksplisiittinen yhteys totuuteen tulee selväksi, samoin kuin se, miten emme voi uskoa totuudesta huolimatta. Kun uskojan episteeminen asema esitetään eksplisiittisesti, tämä mahdottomuus tulee näkyväksi (2005, 71). Ei siis ole mahdollista uskoa p ja samaan aikaan ymmärtää, ettei omaa riittäviä (tai mitään) todisteita sen puolesta (2005, 72). Adler valitsee eri strategian kuin Aikin (2006), joka hyväksyy esimerkit aitoina poikkeuksina evidentialismiin. Antievidentialistin on nähdäkseni kiistettävä, että uskomiselle voidaan löytää yksi, universaali määritelmä, koska muuten hän on vaikeuksissa. Hänen on pidettävä ilmiötä luonteeltaan pluralistisena, jolloin sille ei voida edes antaa yhtä määritelmää.

¹³ Adler (2005) yhdistää artikkelissaan antivoluntarismin ja evidentialismin väittäessään uskomisen olevan käsitteellisessä yhteydessä todisteisiin ja totena pitämiseen. Hänelle evidentialismi on siis myös deskriptiivinen doktriini, joka myös kuvaa, miten uskomisen tavanomaisesti toimii. Kutsun tätä episteemiseksi antivoluntarismiksi.

mikä erottaa maltillisen ja radikaalimman näkemyksen pääkategorian sisällä. Mikä on radikaalimman ja maltillisemmän evidentialismin ero? Näihin kahteen kysymykseen vastaamalla uskomusetiikan teorialat ovat järjestettävissä jatkumoksi.

Antievidentialistisessa kirjallisuudessa “pragmaattiset syyt” nimetään usein kilpailijoiksi todistuksellisille syille.¹⁴ Ilmaisua voidaan käyttää kattokäsitteenä, joka sisältää alakäsitteinään esimerkiksi moraaliset ja prudentiaaliset syyt, mutta tässä työssä pyrin erittelemään niitä. Uskomusetiikan yhteydessä voidaan myös puhua normeista syiden sijaan (Chignell 2018), jolloin kiista voidaan muotoilla käsitettä hyödyntäen näin: evidentialistit uskovat kaikkien relevanttien doksaattien normien olevan laadultaan episteemisiä ja moraalisia, jälkimmäisten ollessa välttämättä alisteisia ensimmäisille siten, että episteemisen normin loukkaus on (tai voi olla) myös moraalisen loukkaus. Eettisiä normeja tarvitaan, koska ilman niitä ei tietenkään voi olla uskomusetiikkaa, vaan pelkkiä teknisiä virheitä. Järjestys kuitenkin implikoi, että uskonnolliset epäonnistumiset ovat aina ensin episteemisiä virheitä, eivätkä koskaan ensisijaisesti moraalisia.

Maltillisen antievidentialismin lähtökohta on eriävä, eräänlaisen kilpailun määrittäessä sitä: episteemiset normit kilpailevat muiden normilaatujen kanssa siitä, mikä niistä on se, joka pääsee partikulaarisessa valintatilanteessa sanomaan viimeisen sanan, eli ylittämään muut ja toimimaan päätöksen perusteena. Episteeminen ei ole aina voittava arpa, vaikka sen omatessa vahvimman korrelatiivisen tai konduktiivisen (engl. *truth conducive*) yhteyden totuuteen, ovat sen mahdollisuudet yleensä hyvät. He, jotka pitävät episteemisiä normeja tärkeinä mutteivat välttämättä tärkeimpinä olosuhteista huolimatta, asettanevat niille korkeamman *prima facie* arvon (preferenssin, primäriteetin, jne.) kuin muille laaduille. Keskeistä on huomata ero alisteisuusrelaatiossa. Maltillisessa antievidentialismissa alisteisuus ei ole välttämätöntä, sillä huolimatta normin verrannollisesti korkeammasta *prima facie* arvosta, voi kilpailevan normin arvo silti kasvaa sitäkin suuremmaksi, jos partikulaariset seikat sitä voimakkaasti tukevat.

Näistä premisseistä voi päätellä, että kaikista lähimmäksi evidentialismia asettuu se maltillisen antievidentialismin muoto, joka tunnustaa päteviksi vain episteemiset ja moraaliset normit, kuitenkin *asettamatta* niitä välttämättömään alisteiseen suhteeseen,

¹⁴ Kts. esim. Rinard (2019).

ja joka asettaa ensimmäisille merkittävästi korkeammat *prima facie* arvot kuin jälkimmäisille. Tällöin laadut ovat edelleen keskenään kilpailevia, mutta moraalinen harvoin peittoaa episteemisen.¹⁵ Siirryttäessä tästä näkemyksestä kauemmaksi, kohti täysverisempää antievidentialismia, erot voimistuvat vähintään yhdellä seuraavista kahdesta tavasta: mukaan tulee uusia normilaatuja (prudentialinen, pragmaattinen) ja episteemisten normien suhteelliset arvot laskevat eli kilpailu kovenee ja muut laadut kykenevät peittoamaan ne useammin partikulaarisissa tilanteissa. Jatkumon päädyssä löydämme radikaalin antievidentialismin, joka merkitsee jälleen maltillisia näkemyksiä määrittäneen kilpailun loppumista, kääntämällä aiemman normihierarkian ympäri: episteemiset normit ovat välttämättömässä alisteisessa relaatioissa muihin, eivätkä siten voi päihittää niitä valintatilanteissa.

Edellä olen esittänyt yhden tavan luokitella uskomuseettisia teorioita, jossa maltillisemmat näkemykset nähdään antievidentialistisina eikä evidentialistisina. Tämä on valinta, jolle kykenen esittämään perusteita, muttei välttämättömyys. Vaihtoehtoisen rajanvedon tarjoilee esimerkiksi Chignell (2018, 4.1), jossa maltillisuus luokitellaan poikkeuksia sietäväksi evidentialismiksi. Mitä enemmän poikkeuksia, sitä lähempänä ollaan antievidentialismia. Chignell pitää rajanvetoa hyvin maltillisen evidentialismin ja suoranaisen antievidentialismin välillä veteen piirrettyä viivana, mutta hänen ehdotuksensa rajasta lepää siinä pisteessä, jossa *vapaus* uskoa todisteista huolimatta (vastaan tai ilman niitä) muuttuu *velvollisuudeksi* uskoa niin, jossain partikulaarisessa valintatilanteessa. Ero maltillisen ja radikaalin välillä on tällöin deontologinen.

Meiland (1980) jättää avoimeksi sen, onko vaimo vapaa vai velvollinen uskomaan miehensä uskollisuuteen, joten hänen statuksensa uskomuseetikkona on tällä

¹⁵ Aikin (2006) esittää samankaltaisen näkemyksen kuin tässä muotoilemani: evidentialismi on *prima facie* normi, joka voidaan yliajaa (engl. *overridden*) tietyissä olosuhteissa. Hänelle tämä on edelleen evidentialismia, vaikka itse kutsuisin sitä antievidentialismiksi syistä, joita käsittelem tässä ja seuraavassa alaviitteessä. Nimestä riippumatta selvää on, että tunnustaessaan evidentialismin normien haavoittuvuuden, Aikin ottaa suuren askeleen pois päin Cliffordin luota. On niinkin, että sen voidaan tulkita antavan antievidentialistille, kuten Meilandille, kaiken, jonka hän haluaa. Sen tarvitsee vain myöntää, että se milloin evidentialismin normi(-t) yliajetaan, täytyy ratkaista tavalla, joka ei itsessään ole episteeminen. Aikinin sanoin praktikaalisuus on tällöin kategorinen vaatimus (engl. *categorical requirement*), jota ei voi yliajaa. Mutta tähän on Meilandin argumentti, ja evidentialismin vastustaminen on hänen koko artikkelinsa tarkoitus! Hän tuskin haluaisi itseään kutsuttavan edes maltilliseksi evidentialistiksi. On outo lopputulos, että anti- ja evidentialistit päätyvät samaan leiriin. Ongelma on ratkaistavissa, jos siihen sovelletaan hahmottelemani normikilpailua: maltillinen (anti-)evidentialismi on episteemisten normien *ehdollista* ylivaltaa, kun taas Meiland edustaa niiden ehdotonta alistumista muille normeille. Nimellinen epäintuitiivisuus jollekin osapuolelle on kuitenkin ongelma, joka ei ole täysin tyydyttävästi ratkaistavissa.

luokittelulla epäselvä. Niin kuin tulen pian osoittamaan, omassa luokittelussani Meiland on radikaali antievidentialisti, koska hänestä pragmaattiset ja muut seikat edeltävät episteemisiä, johtaen välttämättömään alisteisuuteen. Vapaus ja velvollisuus voisi myös omassa luokittelussani olla toissijainen erottava tekijä maltillisen ja radikaalimman antievidentialismin välillä, mahdollistaen vielä hienojakoisemman luokittelun, ensisijaisen ollessa kuitenkin normien välttämätön alisteisuus.

On huomattavaa, että Chignellin mainitsemat rajanvedon ongelmat eivät vaivaa omaa luokitteluani. Normien välttämätön alisteisuus tarjoaa mahdollisuuden selkeään rajanvetoon jatkumon molemmissa päissä: kyseessä on äärinäkemys, jos joku normi on välttämättä alisteinen toiselle, ja maltillinen, jos normit ovat tapauskohtaisessa, vapaassa kilpailussa toisiinsa nähden, jossa kaikilla on lähtökohtaisesti vaihtelevan suuruinen mahdollisuus olla lopulta päätöksen peruste..¹⁶

Mitä ovat partikulaariset ja tilannekohtaiset seikat, jotka varsinkin maltillisessa antievidentialismissa asetetaan niin merkittävään asemaan? Kyseessä lienee jäsenistöltään niin heterogeeninen luokka, että universaalia kuvausta sen jäsenistä on vaikeaa antaa. Muutaman mallikappaleen löytääkseni palaan jälleen Meilandin esimerkkiin. Siinä relevantteja partikulaarisia seikkoja ovat esimerkiksi vaimon avioliiton tärkeys, hänen kykenemättömyytensä piilottaa tunteitaan sitä suojellakseen ja hänen *roolinsa* sen yhtenä osana. Doksastisen agentin roolit ovat nähdäkseni erityisen

¹⁶ Tämä mahdollinen paremmuus ei silti selvästi ratkaise epäselvyyttä siitä, millä nimellä pitäisi kutsua ääripositioiden väliin jäävää "ei-kenenkään-maata", eli toisin sanoen, kutsutaanko maltillisuutta evidentialismiksi vai antievidentialismiksi. Ongelmaan tuskin on täysin selvää eksternalistista ratkaisua, mutta ehkä valinta riippuu siitä, kuinka vastustettavana kukin kokee Cliffordin esittämän äärinäkemysten. Mikäli henkilö tuntee voimakasta vastustusta sen teesejä kohtaan, on ymmärrettävää, ettei hienovaraisempi pesäeron tekeminen enää riitä, vaan käytetään etuliitettä "anti-". Puolestaan ne, jotka kokevat olevansa edelleen Cliffordin "hengessä mukana", kutsuvat mieluummin itsejään "maltillisiksi evidentialisteiksi", vaikka molemmissa tapauksissa kannatetaan itse asiassa samaa näkemystä. Toiseksi, vaikka koko uskomusetiikan faktuaalinen alkuperä tuskin on Cliffordin essee, on sillä eksplisiittisiä yhteyksiä myöhempään kirjallisuuteen: Ainakin William James ilmaisi suoraan vastustavansa Cliffordin evidentialismia mainitsemalla hänet vähemmän mairittelevalla tavalla ("delicious *enfant terrible*") vuoden 1896 esseessään "The Will to Believe" (James 2010, 20). On siis löydettävissä joitain perusteita nähdä koko 1900-luvun vaihteen aikainen ja jälkeinen uskomuseettinen diskurssi *reaktiona* Cliffordin evidentialismiin, jolloin sen asema ankkuripisteinä on luonnollinen. Tällöin evidentialismi saa kapean määritelmän, jossa sillä nimellä kutsutaan pelkästään cliffordmaista evidentialismia, kaiken muun ollessa antievidentialismia. Mutta kuten sanottua, jotkut (yleensä maltillisiksi evidentialisteiksi itseään kutsuvat, kuten Aikin 2006) todennäköisesti vastustaisivat tällaista käytäntöä, halutessaan tulla mieluummin kutsutuiksi evidentialisteiksi kuin sen vastustajiksi. Selkeämmän rajanvedon hinta näyttää olevan jotkin epäintuitiiviset nimet. Tässä työssä pyrin pitäytymään antievidentialismin laajassa ja evidentialismin suppeassa määritelmässä mainituista syistä, ja ilmaisemaan siitä väliaikaisen irtautumisen erikseen.

tärkeitä seikkoja, jotka voivat läsnäolollaan ratkaisevasti muuttaa tilannekohtaista uskomusetiikkaa. Vaimon tapauksessa seikat eivät niinkään nosta episteemisiä normeja keskiöön, vaan yksilölle arvoa sisältävän suojelemiseen ja säilyttämiseen liittyviä, jotka lienevät laadultaan eettisiä ja pragmaattisia. Toisessa tilanteessa seikat saattavat hyvinkin tukea episteemisiä normeja muiden ylitse. Joitakin yhteiskunnallisia konteksteja, joissa episteemiset normit epäilemättä hallitsevat, ovat esimerkiksi oikeuslaitos tai muu tutkiva viranomainen.

Erään lähestymistavan tarjoilee Rinard (2017), argumentoidessaan yleisen rationaalisuuden teesin puolesta, jonka mukaan uskomusten rationaalisuus määritellään samalla tavalla kuin muiden tilojen (engl. *states*), joissa agentti voi olla. Tila *t* on agentille rationaalinen, jos on odotettavissa *t* tuottavan vaihtoehtoista suurimman arvon tai sen olevan tehokas (tehokkain) tapa saavuttaa agentin tavoitteet (engl. *ends*). Näiden seikkojen asema partikulaarisina on kiistettävissä siltä pohjalta, että ne eivät aina kumpua tilanteesta itsestään, vaan voivat olla agentin ominaisuuksia, jotka todennäköisesti pysyvät melko samoina doksastisesta valintatilanteesta toiseen, ja joita vain *sovelletaan* tilannekohtaisesti. Vaimon avioliitto oli arvokas jo ennen kuin se oli joutumassa kriisiin, joten sen arvokkuus ei kumpua tilanteesta. Toisaalta jotkin tavoitteemme ovat nimenomaan partikulaarisia. Vertaa “haluan selvittää tästä vaarasta hengissä” ja “en halua aiheuttaa kärsimystä”. Rinardin mainitsemat asiat ovat kuitenkin myös välineitä, joiden avulla kukin agentti määrittää doksastisten normien esipartikulaariset (teoreettiset) arvot, samoin kuin persoonallisuus tekee yhden reaktion todennäköisemmäksi kuin toisen. Jos annan suurimman arvon totuudelle ja tavoitteeni on aina tietää se ja uskoa sen mukaisesti, minusta tulee evidentialisti, joka on välttämättömästi alistanut muut normit episteemisille. Arvot ja tavoitteet voivat siis olla sekä esi- että partikulaarisia seikkoja, joilla kummallakin on seurauksia uskomusetiikalle.

5. Meiland antievidentialistina

Sovelletaan antievidentialismin laveaa määrittelyä Meilandiin (1980). Yksi hänen artikkelinsa johtopäätöksistä on, ettei milloinkaan voida suoraan, *ilman* pragmaattista ja tilannekohtaista pohdintaa päättää pelkkien todistuksellisten relaatioiden perusteella, että uskomuseettisessä valintatilanteessa *ainoat* relevantit normit (tai Meilandin sanoin “faktorit”) ovat episteemisiä (21-22). Nähdäkseni uskottavin tulkinta tehdään

alisteisuuden kautta. Episteemiset normit ovat tällöin *välttämättä alisteisia* muille normeille, koska muiden avulla ratkaistaan niiden käyttökelpoisuus kussakin tilanteessa. Tämä ratkaisu tapahtuu välttämättä muilla kuin episteemisillä perusteilla *jopa* silloin, kun päädytään pitämään episteemisiä normeja ainoina relevantteina, koska sekin tehdään muilla kuin episteemisillä perusteilla. Toisin sanoen: Pragmaattiset normit päättävät, milloin episteemiset ovat doksastisesti relevantteja. Meiland kirjoittaa faktoreista ja harkinnoista (engl. *consideration*), mutta itse asia on mielestäni vaivattomasti ilmaistavissa myös normin käsitteellä.

Tämä on radikaalia antievidentialismia. Emme milloinkaan voi vain uskoa ja puolustaa jo olevia uskomuksiamme pelkkien todisteiden perusteella. Vähintäänkin, pitäytyminen pelkissä episteemisissä normeissa on aina kyettävä oikeuttamaan pragmaattisesti, prudentiaalisesti, eettisesti ja niin edelleen. Tämä ei ole varsinaisesti yleistä. Me uskomme paljonkin suoran episteemisesti, pelkkien todisteiden perusteella¹⁷, mutta tulkittaessa Meilandia hyvántahtoisesti eli olettaen hänen ottaneen tämän huomioon, näkemystä tuskin heilauttavat vastaesimerkit siitä, miten röyhkeästi uskoin nähneeni maassa käärmeen pelkän aistidatan perusteella pohtimatta, mitkä doksastiset normit ovat tilanteessa hallitsevia. Meilandin vaatimus on relevantti vain silloin, kun ylipäänsä *kykenemme* vastaamaan siihen (engl. *ought implies can*), ja erityisesti hän halunnee sen muistettavan riittävän inhimillisesti *painavissa* tilanteissa, kuten pitkän avioliiton ollessa vaarassa ajautua karille. Evidentialismi on tämä hyväksyttäessäkin edelleen kelpo ohjenuora.

Jos tämä uskomista edeltävä pohdinta voisi olla laadultaan minkälaista tahansa niin, että siinä voitaisiin *mahdollisesti* vedota myös episteemisiin normeihin itsejensä oikeuttajina ja perustelijoina, ei normilaatujen välillä välttämättä vallitsisi välttämättömiä alisteisuusrelaatioita, vaan ne olisivat vapaassa kilpailussa, kunnes partikulaariset (tilannekohtaiset) seikat toisivat mukanaan uskomuseettisen ratkaisun painottamalla joitain normeja toisten ylitse.¹⁸ Vaimo löytää todisteita pettämisestä, mutta doksastisen,

¹⁷ Aistidataan pohjaavat uskomukset tarjoavat loputtomasti esimerkkejä. En myöskään tunnusta seuraavani mitään pragmaattista periaatetta, joka oikeuttaisi tällaisen uskomisen, vaikka toki sellainen on muotoiltavissa: "Kokemuksen perusteella on järkevää uskoa aisteja, ellei ole erityistä syytä olla uskomatta". Minusta tällaiseen periaatteeseen vetoaminen uskomisen perusteena haaskahtaa vahvasti ad hoc-tyyppiseltä rationalisoinnilta. Rinard (2019, 7-16) väittää todisteiden joskus aiheuttavan uskomuksia niin automaattisesti ja välittömästi, että uskojan itsensä rooli on mitätön. Juuri tällaisissa tapauksissa kyse on puhtaasti evidentialisesta uskomisesta, vailla minkäänlaisia periaatteita.

¹⁸ Meiland todennäköisesti haastaisi koko normien "vapaan kilpailun" mahdollisuuden sillä perusteella, että (kuten aiemmin todettua) tämä painottaminen voidaan perustella vain

laadullisesti neutraalin harkinnan tuloksena päättää uskoa siten, joka paremmin suojelee ja säilyttää hänen arvostamansa asioita. Luokittelusta riippuen tätä voidaan kutsua maltilliseksi evidentialismiksi tai antievidentialismiksi. Se on loogisesti mahdollista, mutta ei edusta Meilandin kantaa, koska hän omassa tapauksessaan eksplisiittisesti kieltää sen (1980, 21-22). Hänelle puhtaan todistuksellinen oikeutus (engl. *purely evidential warrant*) voi oikeuttaa uskomisen vain episteemisten seikkojen perusteella, *kunhan* näin on ensin pragmaattisesti (tai muulla ei-episteemisellä tavalla) päätetty. Evidentialistit uskovat tämän episteemisen oikeutuksen voivan oikeuttaa uskomisen suoraan, ilman pragmaattisia tai muita perusteita kyseisen oikeuttamisen tueksi. Jos todistuksellinen (episteeminen) oikeutus löydetään, sitä ei tarvitse suhteuttaa muihin asioihin oikean uskomisen ratkaisemiseksi, eli mitään pohdittavaa ei ole, vaan riittäessään todisteet oikeuttavat yhden tai useamman uskomuksen. Vaimolla on riittävästi todisteita pettämisestä, joten hän on vapaa (tai velvoitettu) uskomaan pettämiseen niiden perusteella, ja sillä selvä. Evidentialisteille tämä doksastinen johtopäätös saavutetaan puhtaan episteemisesti.

6. Puhdas oikeuttaminen

Kiistäessään puhtaan episteemisen oikeutuksen voiman, Meiland itse vihjaa (1980, 17-18) evidentialismin todellisen pohjan olevan lopulta käytännöllinen (engl. *practical*), ja hahmottelee sen tärkeimmäksi perusteluksi subjektiivisen uskomisen haitat, jotka hän myöntää, eli mahdollisuuden elää “fantasiamaaailmoissa”. Kokematon evidentialisti voi kokea houkutusta hyväksyä Meilandin kehys ja puolustaa kantaansa käytännöllisin perustein, mutta tämä on virhe. Suostuessaan väittelyyn tässä kehyksessä evidentialisti antautuu vastustajansa mielikuvituksen armoille. Vaikka evidentialismi yleistävänä

pragmaattisin ja prudentiaalisin, (jne.) syin, ja tällöin episteemisten normienkin painottaminen olisi pohjimmiltaan muuhun kuin niihin itseihinsä pohjautuvaa, jolloin ne eivät voisi “voittaa” kilpailua painottamalla episteemisin perustein muiden ylitse. Vaikuttaakin siltä, että kiista puhtaan episteemisestä oikeutuksesta nostaa tässäkin päätään. Hahmottelemani vapaa kilpailu perustuu siihen, että normit tuovat kukin valintatilanteisiin oman arvovaltansa mukanaan, ja tuo arvovalta pohjautuu niiden *omaan* arvoon, eikä siihen, että joidenkin normien arvo määritellään toisten normien, kuten episteemiset pragmaattisten, kautta. Normikilpailuun uskovat ovat ehkä enemmän evidentialistien leirissä siinä mielessä, että he uskovat myös episteemisillä normeilla olevan omaa, eikä vain pragmaattista, arvoa. Normin on päihitettävä muut siitä *itsestään* kumpuavan arvon avulla, jota partikulaariset seikat voivat entisestään korostaa. Meilandin ajama puhtaan todistuksellisen oikeutuksen arvon kiistäminen on yhtä kuin episteemisten normien itsenäisen arvon epääminen.

periaatteena on helposti perusteltavissa, ei myöskään ole vaikeaa keksiä tapauksia, joissa intuitiivisin ja perustelluin johtopäätös on se, että agentti voi uskoa todisteita vastaan. Meilandin esimerkit, heikkouksistaan huolimatta, saavuttavat kyllä tämän tavoitteen. Universaali evidentialismi ei siis ole niin hyvin perusteltavissa käytännöllisesti, että sen puoltajan kannattaisi puolustaa näkemystään käytännöllisessä kehityksessä. Universaalien evidentialismin johtopäätös on paljon helpommin saavutettavissa esimerkiksi kieltämällä ei-episteemisten syiden voivan olla motivoivia syitä.¹⁹

Evidentialismin on erityisesti puolustettava puhtaan todistuksellisen oikeutuksen (engl. *purely evidential warrant*) arvoa, estämällä sen redusointi esimerkiksi eettiseksi arvoksi, vaikka evidentialismi tunnustaakin eettiset normit (toissijaisesti) päteviksi uskomusetiikassa. Puhtaan episteeminen (todistuksellinen) syy uskomiselle *ei voi* analysoitua eettiseksi syyksi, koska tällöin laittaisimme kärryn ennen hevosta.

Evidentialismin pääasiallinen motiivi olisi estää eettisten normien rikkominen estämällä episteemisten rikkominen, mutta asia on juuri päinvastoin, eettiset normit ovat *alisteisia* episteemisille. On väärin rikkoa episteemisiä normeja, mutta se on väärin syistä, jotka *syntyvät* kyseisistä episteemisistä normeista, eivätkä niistä irrallisista, yleisistä eettisistä syistä, jotka ainoastaan sattuvat *soveltumaan* kyseisten normien rikkomisiin, mutta eivät kumpua niistä. Havainnollistaakseni: Evidentialistille lause “episteemisen normin *n* rikkominen on väärin” ei vaadi analyysia ollakseen eettisesti informatiivinen. Hän ei koe tarvetta *selittää* sen rikkomista esimerkiksi liittämällä rike tiettyyn paheeseen. Mutta sellainen, joka uskoo hyveiden *implikoivan* episteemisten normien noudattamista ja paheiden niiden rikkomista, toimii juurikin niin. Tällöin hyveet tuottavat seurauksinaan episteemiset normit, ja niiden rikkominen on pahasta, koska ne rikkovat hyveitä, eikä siksi, koska on rikottu episteemisiä normeja.

Maltillinen antievidentialismi puolustaa samankaltaista arvoa, mutta jakautuneena useammille normityypeille, joilla on sitä itsenäisesti. Normeille annetut itsenäiset arvot voivat vaihdella, johtaen *prima facie* alistussuhteisiin. Episteemisemmin painottunut antievidentialismi antaa episteemisille normeille korkeammat esipartikulaariset arvot kuin sellainen, joka lepää enemmän pragmatismien tai etiikan varassa. Nämä ovat, kuten todettua, teoreettisia arvoja, eikä konkreettisia päätöksiä tarvitse tehdä sitoutuen niiden määräämään järjestykseen. Episteemisesti painottunut antievidentialisti voisi siis todeta,

¹⁹ Kts. Shah 2006.

että vaimon tapauksessa kannattaa uskoa muuta kuin todisteita, sillä partikulaariset seikat nostavat muut asiat niiden yläpuolelle.

On oma kysymyksensä, mitä tarkalleen ottaen tapahtuu useamman kuin yhden normin ollessa relevantti. Se, että niillä on esipartikulaariset arvot, joita partikulaariset seikat voivat vahvistaa ja determinoida ratkaisun, on vielä laava kuvaus asiasta. Jos normeilla todella on puhdasta, itsenäistä arvoa, eivätkä ole redusoitavissa samaksi laaduksi, edessä on yhteismitattomuuden ongelma (engl. *incommensurability*). Normit ja niihin liittyvät perusteet ovat liian erilaisia suoraan vertailuun. Arvo ymmärretään sellaiseksi, jota kaikki normityypit omaavat, mutta kukin omaa erityislaatuistaan. Siksi sellaisen systemaattisen metodologian löytäminen, joka auttaisi ratkaisemaan normiristiriitoja, voi olla vaikeaa. Ongelma voi jopa motivoida evidentialismin kaltaisia näkemyksiä, jossa se kierretään tunnustamalla vain yksi laatu (ensisijaisesti) päteväksi uskomusetiikassa. Yhteismitattomuuden ongelma ei kuitenkaan tarkoita, etteikö intuitio silti kykenisi tuomaan ratkaisua normien välillä, mutta tuo ratkaisu on silloin vaikeasti selitettävissä, niin kuin intuitiot monesti ovat. Riippunee suhtautumisesta intuitioon ja sen varassa toimimiseen, kuinka ikävänä tätä pidetään. Antievidentialismi voi myös jättää paljonkin agentin omiin käsiin, jolloin ristiriitoja on ainakin vähemmän, koska agentti itse tuntee kunkin normin ja perusteen painoarvon tavalla, jota kukaan ulkopuolinen ei voi tietää. Meilandin (1980) esimerkkiä voi hyvin tulkita niin, että minkä ratkaisun vaimo tekeekään, se on oikea, koska vain hän itse tietää relevanttien partikulaaristen seikkojen painoarvot. Vaikka muut tietäisivät avioliiton olevan tärkeä, he eivät tiedä *kuinka* tärkeä.²⁰

7.Meiland pragmatistina

Miten Meilandia (1980, 18) itseään on tulkittava tältä pohjalta? Se, mitä hän uskomusetiikassaan priorisoi episteemisten normien sijaan, on hieman epäselvää. Väittäessään evidentialismin olevan praktikaalinen doktriini ja olevan siten avoin praktikaaliselle arvioinnille, hän vaikuttaa tietysti priorisoivan käytäntöä, jota voinee käyttää synonyymina pragmatismille. Praktikaaliset periaatteet ovat “siltaavia” (engl. *bridging principle*), joiden avulla “arvot ja tavoitteet” tuodaan osaksi uskomusetiikkaa

²⁰ Eri normilaatujen yliajamisen ongelmaa ovat käsitelleet ainakin Aikin (2006,339-343) ja Feldman (2000), jotka päätyvät eri johtopäätöksiin sen mahdollisuudesta. Pidän Aikin puoltavia perusteluja vakuuttavina. Kts. myös Mills (1998, 28-29).

(1980, 23). Käsitellessään oikeuttamista, Meiland väittää sen vaativan aina praktikaalista perustetta.²¹ Kuten todettua, hän myöntää puhtaasti todistuksellisen oikeutuksen olemassaolon “tyhjiössä”, irrotettuna partikulaarisista tilanteista, mutta kieltää sen kykenevän oikeuttamaan uskomista abstraktin ulkopuolella.²² Praktikaaliset, siltaavat periaatteet vaativat Meilandin mukaan perustelukseen praktikaalisen argumentin. Onko Meiland siis pragmatisti? Hän todella painottaa praktikaalisen tärkeyttä uskomusetiikassa, mutta artikkelissaan aikaisemmin, argumentoidessaan pahojen uskomusten puolesta, hän toisaalta toteaa, ettei ole kiinnostunut määrittämään tarkemmin sitä, mikä se uskomusetiikan normatiivinen lähde on, joka tekee uskomuksista kiellettyjä, sallittuja tai määrättyjä (1980, 20). Se voi olla eettinen, prudentiaalinen, pragmaattinen ja niin edelleen. Siltaavat periaatteet ovat vain välineitä, mutta voi myös kysyä, mitä muuta ne voisivatkaan olla? Silta on väline, ei päämäärä, ja sen käyttäjän julistaminen pragmatistiksi on hätäistä, jättäen kysymättä, miksi hän ensinnäkin ylittää sillan. Meiland toteaa argumenttinsa pätevän tämän muuttujan arvosta huolimatta, ja olen samaa mieltä, mutta tämä jättää edelleen epäselväksi sen, uskooko hän kaiken palautuvan lopulta tiettyyn laatuun. Jos kyllä, hän on uskomuseettinen monisti, jos ei, pluralisti. Selvää on, että sillan *täytyy* olla yhteydessä johonkin. Siltaa ei ylitetä sen itsensä vuoksi.

Tähän päättyy tutkielman lähinnä Meilandia (1980) käsitellyt osa. Vaikka seuraavissa luvuissa viittaaan edelleen hänen artikkeliinsa, esitän myös monia omia väitteitani, jotka kuitenkin pohjaavat siihen antievidentialistiseen filosofiaan, jota hän edustaa. Jälkimmäinen osa on näin jatkumoa ensimmäiselle.

8.Evidentialismin propositionaalinen uskomuskäsitys

Evidentialismin deontologinen, vähättelevä asenne uskomisen seurauksia, kuten tekoja kohtaan, on huomionarvoista. Tässä osiossa tarkastelen asian taustaa ja implikaatioita.

Meilandin mukaan evidentialismi nojaa tietynlaiseen käsitykseen doksastisesta pahuudesta. Evidentialistit kieltävät ensinnäkin sen, että *uskominen* voisi olla pahaa

²¹ Praktikaalisesta oikeutuksesta kts. Mills (1998, 45-46).

²² Heil (1983, 753-754 ja 757) kuvailee näkemyksen, jossa järkevä uskominen on välttämättä käytännöllisen järkeilyn tulos, jota ei koskaan päätetä pelkästään episteemisillä perusteilla. Meiland lienee hyvin lähellä tätä näkemystä.

pelkästään *uskomuksen* sisällön takia (1980, 20).²³ Evidentialismi sallii (määrää) uskomisen pitämisen pahana (hyvänä), mutta vain *suhteessa* todistusaineistoon, eli uskomukselle ulkoiseen seikkaan. Käsitteiden kanssa on oltava tässä tarkkana: uskominen on eri asia kuin uskomus, ja evidentialismin mukaan vain ensiksi mainittu voi olla paha tai hyvä, riippuen todisteista. Toiseksi, seurauksenaan ensimmäisestä, evidentialismi kieltää uskomusten olevan moraalisen arvioinnin piirissä. Uskomusetiikka on tarkalleen ottaen uskomisen etiikkaa, ei uskomusten etiikkaa.

Se uskomiseen sijoittuva paha, jonka evidentialismi ylipäänsä myöntää, determinoidaan episteemisen pohjalta vastaamalla kysymykseen, onko episteemisiä normeja noudatettu. Uskominen ei siis voi olla pahaa esimerkiksi siksi, että sillä on huonoja seurauksia. Meilandin mukaan evidentialistit väittävät näin siksi, että faktoilla ei ole moraalista (arvo-) ulottuvuutta (engl. *moral character*), joten faktuaalisella uskomisella ei ole sellaista muussa kuin hyvin rajoitetussa, evidentialistisessa mielessä. Uskomuksilla ei ole sellaista ulottuvuutta lainkaan.²⁴ Tähän on syytä paneutua.

Pahan sijainti on asia, johon on syytä kiinnittää ensiksi huomiota, koska se on etiikan teorialle välttämättömyys. On nimittäin päivänselvää, että *jollakin* teoriassa mainitulla asialla *on* oltava eettinen ulottuvuus. On oltava jotain, joka predikoidaan oikeaksi tai vääräksi, ja tämä vaatii eettistä ulottuvuutta.

Evidentialismin näkemys pahan sijainnista on kenties selitettävissä sen keskittymisellä todisteisiin. Jos uskomus ymmärretään sen sisältämän proposition kautta, olisi epäintuitiivista väittää tämän proposition olevan paha (hyvä) todisteiden takia, koska ne vaihtelevat agentilta toiselle. Tällöin sama abstrakti propositio, jonka ominaisuudet ovat samaten abstrakteja ja iättömiä, olisi samanaikaisesti sekä hyvä että paha, ja tämä on *reductio*. Uskominen on sen sijaan asia, jota ei ymmärretä propositioiden kautta, vaan lokaalina, aikaan ja paikkaan sidottuna ilmiönä. Siinä, että toisen uskominen on

²³ Muistutettakoon, että uskomusetiikassa evidentialismi koskee vain faktuaalisia uskomuksia, vaikka sen pohjalta onkin muotoiltavissa myös laajempi empiristinen normatiivinen teoria, hieman loogisen empirismin tapaan. Tässä(kin) osiossa uskomukset tarkoittavat siis faktuaalisia, empiirisiä uskomuksia. Yleisen, Cliffordin periaatteeseen pohjaavan teorian kohtaamista käytännön ongelmista kts. Van Inwagen (1996).

²⁴ Ulottuvuuden muodostavat tietynlaatuiset normit ja perusteet. Peruste on tietynlaatuinen, kun se on käsitteellisessä yhteydessä yhteen ulottuvuuden standardina toimivista normeista ja auttaa noudattamaan sitä. Eettinen normi ”kohtele ihmisiä päämäärinä, älä välineinä” on osa eettistä ulottuvuutta ja sille relevantteja ovat perusteet, jotka jollain tavalla edistävät sen noudattamista, eli ihmisten kohtelemista päämäärinä. Jos *p* uskominen edistää normin *n* noudattamista, se on peruste uskoa *p*. Se, että uskomuksella *p* ylipäänsä on tietty ulottuvuus tarkoittaa, että tiettyjen normien noudattaminen on edistettävissä uskolla *p*.

oikeutettua ja toisen ei, ei ole näin mitään ihmeellistä. Uskominen on siis konkreettisempi, vähemmän abstrakti asia kuin uskomus, ja se on siksi sopivampi asiaksi, joka vaihtelee subjektilta toiselle. Abstraktit uskomukset voivat olla vain *epäoikeutettuja*, jonka evidentialisti ymmärtää puhtaan teknisenä relaationa. Tämä abstrakti tekninen oikeutus on sitten se, joka determinoi uskomisen moraalinen tietyssä ajassa ja paikassa.

Onko evidentialismi oikeassa sijoittaessaan pahan näin? Uskon Meilandin tapaan heidän olevan väärässä, mutta tietyllä tavalla. Tämä on osoitettavissa hyökkäämällä sitä perustelua kohtaan, johon evidentialismi Meilandin mukaan nojaa uskomusten eettisen ulottuvuuden puutteen syynä. Seuraavissa kappaleissa esitän Meilandin huomioiden pohjalta oman näkemykseni siitä, miten evidentialistit usein käsittävät uskomukset, ja mitä pidän siinä vastustettavana.

Evidentialistit ovat oikeassa sillä triviaalilla tavalla, että faktoilla todella on vain yksi ulottuvuus (niiden olemassaolo) ja niitä voidaan käsitellä pelkästään niitä ilmaisevien empiiristen propositioiden kautta. Mutta uskomukset *eivät ole* faktoja tai propositioita. Uskomukset voivat *viitata* niihin ja siten *sisältää* niitä intentionaalisina objekteina, mutta uskomukset ovat mielentiloja (engl. *mental state*), ja siten tyystin erilaisia asioita.²⁵ Kielenkäyttömme on tässä asiassa hämäävää. Voin sanoa, että ”uskomuksesi on epätosi” ja tulla ymmärretyksi, mutta lausuttua ei tule ymmärtää kirjaimellisesti. Todellisuudessa uskomuksilla ei ole totuusarvoja, koska ne eivät ole propositioita tai faktoja. Miten mielentila, ulkoisen aivotilan (engl. *brain state*) ja fenomenologian yhdistelmä, voi olla tosi tai epätosi? Lausahduksen on tulkittava tarkoittavan, että uskomuksen intentionaalinen objekti, oli se sitten mikä tahansa, on epätosi, ei itse uskomus.

Evidentialismin pyrkimys erottaa faktuaaliset uskomukset omaksi kategoriakseen, joka sitten esitetään aivan eri asiaksi kuin muut uskomukset, on mielestäni vastustettava. Se pyrkii häivyttämään sen, että teemme siirtymän faktoista alueelle, jossa pätevät eri säännöt, ja ne pätevät kaikille uskomuksille. Jos tämä häivyttäminen hyväksytään, olisi

²⁵ En ota tarkemmin kantaa siihen, mitä faktat ovat, mutta oletan niiden olevan jotain eksternalistista, mielen ulkopuolella, kuten vallitsevia asiantiloja (engl. *states of affairs*). En myöskään pidä niitä tosina propositioina. Jos ne ovat tosia propositioita, ja propositiot ovat uskomuksia, evidentialismin uskomuskäsitys vahvistuu. Faktat olisivat tuolloin (tosia) uskomuksia ainakin transitiivisesti. Toisin sanoen, tässä esittämäni lepää uskomuksen, proposition ja faktan käsitteiden erottelun varassa. Tämä on välittömän aiheen ulkopuolinen asia, joten en käsittele sitä enempää. Katsaus faktoihin kts. Mulligan & Correia (2026).

muiden ulottuvuuksien karsiutuminen ymmärrettävää, koska faktuaaliset uskomukset olisivat tällöin luonteeltaan lähempänä faktoja kuin uskomuksia, ja faktoilla ei ole kuin yksi ulottuvuus. Evidentialismin idea tässä suhteessa on, että faktuaaliset uskomukset jotenkin toistavat tai jäljentävät faktojen rakennetta. Koska olisi järjetöntä yrittää arvioida faktan pragmaattisuutta, ei meidän tule myöskään arvioida sellaisen uskomuksen pragmaattisuutta, joka objektinaan viittaa kyseiseen faktaan. Faktalla ei edes ole sellaista ulottuvuutta, jossa tätä arviointia voitaisiin tehdä, ja sen puute tekee arvioinnin yrittämisestä mieletöntä.

Mutta näin ei ole. Faktuaaliset uskomukset ovat *ensisijaisesti* uskomuksia, *toissijaisesti* faktoja. Tällä tarkoitan sitä, että niillä on kaikki samat ulottuvuudet kuin muillakin uskomuksilla, ja *sen lisäksi* niillä on faktojen takia myös episteeminen ulottuvuus, jossa arvioinnin standardina toimivat episteemiset normit. Ei siis tarvitse kieltää, etteikö faktoilla olisi seurauksia niille uskomuksille, jotka viittaavat niihin, mutta ero ei-faktuaalisiin uskomuksiin ei ole niin suuri, että muut normit muuttuvat irrelevantteiksi. Jos halutaan tietää, mitä tarkoittaa arvioida asiaa väärillä normeilla, jotka eivät siihen sovellu, esimerkki löytyy helposti. Faktoilla ei ole kuin yksi ulottuvuus, faktuaalisuus, joten yritettäessä soveltaa niihin muita normeja ajaututaan vakaviin ongelmiin ymmärrettävyydessä. “Mikä on faktan etiikka” on järjetön kysymys ilman, että päädytään arvioimaan sen *uskomisen* (tai levittämisen, jne.) etiikkaa. Merkitys häviää, ja tämä epäonnistuminen paljastaa, miten paljon näillä asioilla on eroa. Tietyt uskomusten ulottuvuudet ovat invariantteja niiden sisältämien propositioiden laadusta (faktuaalinen, ontologinen, esteettinen jne.) huolimatta, koska ne syntyvät siitä, mikä uskomus välttämättä on, eivät siitä *mitä uskotaan*. Evidentialistit ovat tavallaan oikeilla jäljillä sijoittaessaan etiikan uskomiseen, uskomuksen sijasta, mutta asiaa ei tarvitse kohdella eksklusiivisesti. Uskomuksen arviointi on välttämättä *myös* uskomisen arviointia, mutta antievidentialistille uskomisen etiikka on osa uskomuksen etiikkaa. Kun antievidentialisti kysyy, mitä uskomus saa aikaan, mitä seurauksia sillä on, hän kysyy samalla mitä sen uskominen saa aikaan.

Tässä valossa evidentialistin väite, että faktuaalisilla uskomuksilla ei ole sen enempää ulottuvuuksia kuin faktoillakaan, on outo. Miten näin voisi olla, kun pohjimmiltaan se asia, joka syntyy ja tapahtuu, joita kutsumme vastaavasti uskomukseksi ja uskomiseksi, säilyy samana? Se, että faktuaaliset uskomukset muistuttavat olemukseltaan ja rakenteeltaan enemmän faktoja kuin muita uskomuksia, on lähtökohtaisesti

epäuskottavaa. On itsestään selvä totuus, että asia on lähempänä sellaista kategoriaa, johon se luetaan kuuluvaksi, kuin sellaista, johon sitä ei lueta. Edes evidentialistit eivät väitä, että faktuaaliset uskomukset *ovat* faktoja, että ne kuuluvat faktojen kategoriaan, joten miksi ne olisivat ensisijaisesti faktojen kaltaisia?

Evidentialistit eivät varsinaisesti piilotele propositionaalista käsitystään faktuaalisista uskomuksista. Moran (1988, 146) kutsuu kysymystä ”pitäisikö uskoa p ” läpinäkyväksi suhteessa siihen kysymykseen, onko p tosi. Ensimmäistä on käytännössä kohdeltava jälkimmäisenä, käytännöllistä kysymystä impersoonallisen teoreettisena. Tästä inspiroituneena Shah (2006, 481-482) väittää jälkimmäisen determinoivan ensimmäisen, joka on meille jo tuttu väite. Tällaisella uskomuskäsityksellä on tietysti seurauksensa sille, miten kysymykseen uskomusetiikasta vastataan. Kun uskomuksia kohdellaan ja ymmärretään eksklusiivisesti sen kautta, mitä uskotaan, uskomusetiikka typistyy välttämättä totuuden etiikaksi. Totuus on faktojen (propositioiden) keskeisin ominaisuus, joten niitä jäljittelevä uskomusetiikka asettaa sen ainoaksi tavoitteeksi. Usko totuuksia ja vältä epätotuuksia.

Evidentialistit näyttäisivät siis olevan oikeassa ja väärässä. Koskien pahan sijaintia ja eettisen arvioinnin kohdetta, uskomisen etiikka on uskomusetiikkaa, mutta se on osa uskomuksen etiikkaa, eikä korvaa sitä. Faktuaaliset uskomukset ovat siten erilaisia, että niillä on episteeminen ulottuvuus, jota kaikilla uskomuksilla ei ole. Silti niillä on, kuten kaikilla uskomuksilla, eettinen (pragmaattinen, jne.) ulottuvuus, jossa niitä voidaan arvioida. Evidentialismin propositionaalinen uskomuskäsitys tekee virheen käsittäessään uskomukset eksklusiivisesti sen kautta, mitä uskotaan, vaikka uskomusten muut ulottuvuudet vaativat jo läsnäolollaan sitä, että ne otetaan eettisessä arviossa huomioon.

9. Vaihtoehtoinen holistinen uskomuskäsitys

Tässä osiossa hahmottelen vaihtoehtoa evidentialismin uskomuskäsitykselle.

Evidentialismin käsitys faktuaalisista uskomuksista on viallinen, sen keskittyessä liikaa uskottavaan asiaan. Tämä puolestaan johtaa faktuaalisten uskomusten etiikan kieltämiseen. Kun ajatellaan abstraktisti, mitä on uskoa p , uskomisen määrittyy tietysti sen arvon kautta, joka muuttujalle annetaan. Uskomisen esitetään ja siksi ymmärretään propositionaalisuuden kautta, ja teoreettisessa pohdinnassa tämä onkin ainoa tapa esittää asia, ainoa tapa järkevästi symboloida uskomista esimerkiksi syllogismissa. Uskon p on

yhtä kuin *p*. Mutta sille on vaihtoehto, joka tavoittaa mielestäni paremmin uskomisen ja uskomuksen luonteen aktuaalisina ilmiöinä. Se on laadultaan relationaalinen ja holistinen. Se ei kysy *pelkästään*, mikä propositio hyväksytään todeksi tai mihin faktaan viitataan, vaan kysyy myös, mitkä ovat uskomuksen relaatiot muihin asioihin. Nämä relaatiot ovat niitä seurauksia, joista olemme kiinnostuneita. Ne ovat toki “ulkoisia” seikkoja uskomisen (uskomuksen) objektille eli propositiolle, kuten Chrisman (2008, 1-4) ja Hieronymi (2005, 447-456) väittävät, mutta eivät todellakaan aktuaaliselle uskomukselle tai uskomiselle. Seuraukset ovat kiinteä osa näitä ilmiöitä, eivätkä ole siten ohitettavissa. Syy, tai ainakin yksi niistä, tämän kaltaisen käsityksen harvinaisuudelle on epäilemättä se, ettei sille ole symbolia. Sitä *ei voida* symboloida pelkän proposition kautta, koska propositio ei sisällä niitä relaatioita, jotka määrittävät todellisuudessa uskomista (uskomusta) mielen kaltaisessa kompleksisessä mentaalisessa järjestelmässä. Relaatiot myös merkittävästi vaihtelevat partikulaarisesta instanssista, kuten mielestä, toiseen, vaikka kuten myöhemmin käsittelemieni yleisten motivaatiorelaatioiden tapauksessa, uskon niiden olevan jossain määrin ennustettavissa. Tämä pluralismi kuitenkin tarkoittaa, että näille ilmiöille on vaikeaa antaa yleistä, kategorista muotoa tai kuvausta. Tällaiset käsitteelliset vaikeudet eivät silti saa johtaa kompleksin asian esittämiseen niin yksinkertaisesti, että jotkin sen todellisista ominaisuuksista eivät tule huomioiduiksi. Ne eivät saa johtaa siihen, että relevantit normit ja ulottuvuudet tulevat sivuutetuiksi. Pragmaattiset, prudentiaaliset ja eettiset normit ovat relevantteja, koska vasta yhdessä episteemisen kanssa ne tarjoavat sellaisen kokonaisvaltaisen vastauksen kysymykseen “mitä minun *pitäisi* uskoa”, jota pelkkä episteeminen ei pysty koskaan tarjoamaan. Kysymys on moniulotteinen, koska uskomisen on moniulotteista, ja uskomisen on moniulotteista, koska sen seuraukset ovat moniulotteisia. Me *emme ole*, Foleyn sanoin, vain “episteemisiä olentoja” (1992, 18).

Uskomukset ovat sisällä ihmisissä ja tekevät heistä sellaisia kuin he meille teoillaan näyttäytyvät. Voisi jopa sanoa, että ne tekevät ihmiset kaltaisikseen, hyvässä ja pahassa. Ulkoinen propositio (fakta) siirtyy uskomisen myötä agentin ulkopuolelta hänen sisälleen, eikä pelkästään tullen osaksi häntä, vaan muovaten sitä sisäistä ympäristöä, johon se saapuu. Kuten jo sanottua, yksikään omattu uskomus ei ole latentti, vaikutukseton. Ironisesti, evidentialismin isähahmo Clifford (1877, 3) suhtautuu uskomuksiin hyvin samalla tavalla, vaikkakin hänen tarkoituksensa on eri. Todettu ei ainoastaan päde myös faktuaalisiin uskomuksiin, vaan luo pohjan niiden monipuoliselle

arvioinnille. Tämä invarianssi siinä, mitä uskomukset ovat, on syy sille miksi niitä kaikkia voidaan arvioida suunnilleen samalla tavalla. Faktuaalisten uskomusten tulisi olla jotain aivan muuta kuin muiden uskomusten, ja sitten emme edes kutsuisi niitä uskomuksiksi, koska niiden ja muiden uskomusten erot olisivat liian suuret kuuluakseen samaan kategoriaan. Uskominen ja uskomus ovat aina *tilassa olemista* (engl. *being in a state*) (Rinard 2017; 2018; 2019), tai kuten Chrisman (2008, 10) asian ilmaisee, olemassaolon muotoja (engl. *ways of being*). Heil (1983, 762-765) kirjoittaa uskomisesta ja sen mekanismeista tapoina, alttiuksina ja mahdollisuuksina toteuttaa älyllisiä hyveitä, jotka vaativat muutakin kuin episteemisten seikkojen huomioimista. Doksastinen harkinta on siis myös sen harkitsemista, mitä tapoja haluaa itselleen luoda ja minkälainen uskoja kukin haluaa olla, pitkällä aikavälillä. Agenttien on oltava varovaisia, jos he eivät halua ”saastuttaa” (engl. *contaminate*) ”doksastista järjestelmäänsä” (Heil 1992, 57) huonoilla uskomuksilla. Tällainen kielenkäyttö, josta edeltävät ovat esimerkkejä, implikoi varsin erilaista käsitystä uskomuksista. Holistisesta käsityksestä seuraa, että puhe uskomuksista puhtaina, kauniina, rumina, likaisina tai saastuttavina muuttuu ymmärrettäväksi.

Tällainen ajattelu auttaa näkemään faktuaalisetkin uskomukset ensisijaisesti muuten kuin niiden propositioiden kautta, jotka uskotaan. Ne ovat osa jotain kokonaisuutta, joka ei millään ole pelkästään episteeminen luonteeltaan. Kun jokin on olemassaolon muoto, kiinnostavin ja *tärkein* siihen liittyvä kysymys ei ole mikä propositio siinä muodossa uskotaan, vaan *minkälainen* kyseinen muoto on, mitä siinä tai sen kautta oleminen tarkoittaa. Uskomisen ja uskomusten ymmärtäminen tällä tavalla järjestää ulottuvuudet tärkeysjärjestykseen niin, että evidentialistinen uskomusetiikka muuttuu mahdottomaksi hyväksyä sellaisenaan. Episteeminen ulottuvuus voi olla tärkein, mutta se asetetaan muiden ulottuvuuksien rinnalle, eikä niin korkealle niiden yläpuolelle, etteivät ne voi sitä koskaan saavuttaa.

Hieronymi (2006; 2008) argumentoi uskomusten olevan vastauksia kysymyksiin. Syyt ovat sellaisia seikkoja, joiden perusteella kysymykseen on vastattu, ja uskoja on siten vastuussa siitä, miten hän on ratkaisuihinsa päätenyt, vaikka itse uskomukset eivät olisi voluntaarisia. Uskominen, kuten tekeminen, paljastaa jotain uskojan mielestä ja moraalisesta persoonallisuudesta (engl. *moral personality*) ja se on se asia, johon muut reagoivat, ei niinkään siihen mitä uskotaan. (361-362). Syiden kautta paljastuu se, miten kysymykseen on vastattu, ja tämä on usein merkittävämpää kuin se, mitä on vastattu.

Evidentialismilla on nähdäkseni vaikeuksia selittää joidenkin laaduiltaan faktuaalisten (joskin episteemisesti epäoikeutettujen) uskomusten herättämiä voimakkaita moraalisia tunteita. Episteemisten normien rikkominen on tekninen virhe, ja tekniset virheet eivät yleensä herätä kovinkaan suuria tunteita, paitsi vanhemman opettaessa lapselleen matematiikkaa pitkän työpäivän jälkeen. Jos ystäväni alkaa toistamaan natsipropagandaa holokaustin liioitelluista uhrimääristä, tuntemani pettymys tai jopa kauhu ei ole lähtöisin siitä, että uskon hänen omaavan heikosti evidenssiä tai tulkinneen sitä väärin, vaikka hän on syyllinen myös niihin virheisiin. Kauhistuessani en kauhistele hänen episteemisiä virheitään, vaan sitä, minkälainen mieli tuottaa ja sitten ylläpitää osanaan sellaisia uskomuksia. Toisin sanoen, reagoin hänen pahaksi paljastuneeseen, saastuneeseen moraaliseen persoonallisuuteensa. Mitä muuta sieltä löytyykään? Sitä onkin syytä pelätä, eikä sitä, että joku päättelee yli evidenssinsä. Jälkimmäinen on paljon helpommin korjattavissa kuin ensimmäinen. Pahat teot ovat ehkäistävissä ja rankaistavissa, mutta se mentaalinen järjestelmä, joka niitä motivoi, ei ole, ja on siten paljon häiritsevämpi ja pelottavampi asia. Siihen on vaikeampi puuttua.

Antievidentialismi ja holistinen käsitys pystyvät luontevammin selittämään voimakkaat reaktiot uskomuksiin, koska ne näkevät uskomukset muinakin kuin propositioina. Ne ovat osia järjestelmistä, joiden sisältö määrittää, keitä me *olemme*.

En näe syytä olla ulottamatta tätä holistista käsitystä koskemaan myös faktuaalisia uskomuksia ja myös silloin, kun ne *ovat* episteemisesti oikeutettuja. Faktuaalinenkin uskomus paljastaa muutakin kuin sen, että uskotaan *p*. Todisteiden seuraaminen on valtaosassa tapauksista se, mitä meidän tulisi tehdä, mutta harva antievidentialisti väittääkään muuta. Olemassaolon silkka monimuotoisuus voi kuitenkin synnyttää tilanteita, joissa todisteet ovat riittävät, mutta uskomisessa on panoksena muutakin kuin totuus, jopa niin, että totuudesta tulee toissijaista. Uskomusta voi pitää pahana siksi, että sitä kantavat sellaiset ihmiset, joiden kaltaiseksi en halua muuttua, joiden doksastiset järjestelmät ovat saastuneet, ja joiden uskomuksien näen olevan jossain yhteydessä heidän pahuuteensa. Ei ole estettä sille, etteikö tuollainen uskomus voisi olla episteemisesti oikeutettu, vaikka se olisi hyvinkin harvinaista. Evidentialismi on hyvä peukalosääntö, mutta joskus sen takia voi hyväksyä osaksi itseään jotain sellaista, jonka vaikutukset ovat niin vahingollisia, että ne ylittävät yksittäisen totuuden arvon. Muut ulottuvuudet auttavat meitä arvioimaan, milloin käsillä on tällainen doksastinen valinta.

Adams (1985, 4) mainitsee sydämen etiikan (engl. *ethics of the heart*) erillisenä käytöksen etiikasta (engl. *ethics of conduct*). Vaikka väittäisin uskomusetiikan olevan myös käytöksen etiikkaa, se on yhtä lailla sydämen etiikkaa.²⁶ Omatut uskomukset muodostavat ison osan siitä, jota kutsutaan persoonaksi, ja ne ohjaavat meitä enemmän kuin mikään muu. Uskomukset ovat iso osa agenttien psykologiaa (Heil 1992, 51). Edeltävä implikoi, että uuden uskomisen on samalla oman itsen (engl. *the self*) luomista ja kehittämistä. Tämä nostaa merkittävästi uskomisen panoksia tavalla, johon evidentialismi ei pysty vastaamaan, koska se ei ota tätä huomioon. Adams kutsuu teorioita, jotka pitävät ainoastaan mielentilojen voluntaarisia ilmentymiä (tekoja) moitittavina, riittämättömiksi (1985, 4), ja tähän on helppo yhtyä, kun uskomus ja uskomisen ymmärretään sillä tavalla, jota kohti olen johdatellut. Etiikka on muutakin kuin tekoja. Se on sitä, minkä puolesta ja mitä vastaan me sydämissämme olemme, mitä rakastamme ja vihaamme (1985, 12). Uskomukset, myös faktuaaliset, ovat osa tätä kuviota, koska ne ovat edelleen uskomuksia, faktuaalisuudestaan huolimatta.²⁷ Faktuaalisenkin uskomuksen relaatiot muihin asioihin ovat moninaisia, ja jotkut niistä voivat olla moraalisesti merkittäviä, kuten mitä tekoja uskomus motivoi. Epätodet faktuaaliset uskomukset voivat olla syytettäviä (engl. *culpable*), koska ne manifestoivat muitakin syntejä kuin epätotuuden uskomisen. (1985, 20). Yhtä lailla, näen olevan syntejä, jotka voivat koskea myös episteemisesti oikeutettuja uskomuksia, koska ne (synnit) ovat riippumattomia totuudesta. Tosikin uskomus voi olla konstitutiivisesti osa pahaa, jota kannattaa välttää. Tekojen kontekstissa Adams väittää, ettei ole aina moraalisesti viatonta haluta tehdä jotain, joka olisi sinänsä oikea teko (1985, 28). Ovatko *kaikki* episteemisesti oikeutetut uskomukset näin viattomia? En sulkisi pois kielteistä vastausta. Ei ole estettä sille, etteikö totuus voisi tehdä meille, tavalla tai toisella, niin paljon pahaa, että sen uskomisen järkevyys on kyseenalaistettavissa. Tämä olisi tietysti hyvin poikkeuksellinen tapaus.

Erotellessaan episteemisen meriitin muodot välineelliseksi ja sisäiseksi, Firth (1981, 8) väittää niiden voivan jyrkästi erota toisistaan.²⁸ Sisäiseltä episteemiseltä meriitiltään alhainen, epätosi uskomus voi kausaalisesti johtaa, kenties pitkällä aikavälillä (1981,

²⁶ En tiedä Adamsin (tai Hieronymin) ottaneen kantaa klassiseen uskomusetiikkaan, joten heidän ideoidensa soveltaminen tällaisessa kontekstissa on oma ratkaisuni.

²⁷ Kuten Hieronymi, Adams irroittaa mielentilojen eli myös uskomusten etiikan voluntaarisuudesta. Tällaiselle pohjalle rakennettu uskomusetiikka ei ole enää riippuvainen doksastisesta voluntarismista ollakseen hyödyllinen.

²⁸ Kts. myös Heil (1992, 48-49).

13), tosiin uskomuksiin, jolloin sen välineellinen episteeminen arvo on korkea. Näen uskomuksen eri ulottuvuuksien voivan samalla tavalla jyrkästi erota toisistaan: episteemisesti oikeutettu uskomus voi johtaa moraaliseen katastrofiin, heti tai myöhemmin.²⁹ Sen moraalinen vahinko voi myös kertyä pikkuhiljaa, mitä kauemmin sitä uskotaan. Evidentialistin ei ainakaan doktriininsa perusteella tarvitse kieltää tällaisia mahdollisuuksia, koska se ei ota kantaa uskomuksen seurauksiin, mutta hän on ehkä silti motivoitunut tekemään niin. Mills (1998, 28), joka ei tosin puolusta evidentialismia ja käsittelee asiaa oikeutuksen kautta, kiistää episteemisen ja praktikaalisen oikeutuksen, ja siten rationaalisuuden voivan erota (1998, 27-28). Arvioidessa impersonaalisesti seurauksia ja niiden hyvyttä tai huonoutta eri normeja ja tavoitteita vastaan, ongelmaa ei mielestäni vielä ole, vaikka se kenties kohdataankin myöhemmin, sovellettaessa teoriaa agentteihin, jotka tarvitsevat oikeutusta ollakseen rationaalisia. *Voiko totuus todella tehdä enemmän (muuta kuin episteemistä) paha kuin hyvää? En näe sille estettä. Mahdollisuuden kieltäminen tarkoittaisi sen väittämistä, että doksastinen todellisuus olisi järjestäytynyt hyvin siististi, episteeminen ja eettinen (ja muut tavoiteltavat asiat) täydellisen harmonisessa korrelaatiossa. Haluamamme asiat olisivat tiivistyneinä samoihin uskomuksiin. En näe perustetta uskoa niin. Uskon enemmänkin niin, että on tutkittava kaikkia ulottuvuuksia pohdittaessa sitä, miten monilla tavoin sama uskomus voi olla oikea tai väärä.*³⁰

Empiirinen todellisuus on lopulta järjestynyt niin, ettei biologisia rotuja ollutkaan olemassa, mutta historiallisesti kysymys niiden olemassaolosta on ollut kauemmin ratkaisematon kuin ratkaistu. Voimme ainakin kuvitella mahdollisen maailman, joka on järjestynyt niin, että biologiset rodut ovat siellä todellisuutta. Aktuaalisessakin maailmassa meillä on runsaasti kokemusta siitä, mihin niihin uskomisen *johtaa*, ja voidaan siksi olettaa, että tuossa mahdollisessa maailmassa usko rotuihin johtaisi samanlaiseen pahaan kuin se johti tässä maailmassa. Tosi uskomus johtaisi siis moraaliseen katastrofiin, joten jopa tuossa mahdollisessa maailmassa sen oikeutus olisi epävarma. Toinen, konkreettisempi esimerkki löytyy väittelystä siitä, minkälainen käyttäytyminen on ihmiselle ”luonnollista”, jossa positiivisia vastauksia tarjoavat esimerkiksi evoluutiobiologia ja -psykologia. Feministiset tutkijat ovat olleet huolissaan

²⁹ Kts. Heil (1983, 756-757).

³⁰ Heil (1983, 756) pohtii, voiko uskomuksella olla sisäistä arvoa, joka *ei* ole episteemistä. Vaikka itse olen lähestynyt asiaa lähinnä instrumentaalisesti, seurausten kautta, pidän tätä mahdollisuutta hyvin mielenkiintoisena. Ollessaan pätevä se epäilemättä vahvistaisi antievidentialismia. Pahan kontekstissa kysymys olisi, voiko uskomus olla sisäisesti paha.

siitä, että näiden alojen tutkimukset voivat pätevöittää pahaa käyttäytymistä, antamalla sille biologisen selityksen ja siten kaivamalla maata sen torjumisen alta (Fehr & Meynell 2024, 4.2). Huoli on täysin ymmärrettävä, ja seurauksenaan asettaa kysymykselle valtavat instrumentaaliset panokset. Positiivisella vastauksella, joka selittää jonkin pahan käyttäytymisen biologisesti determinoiduksi, voi olla episteemistä meriittiä, mutta kysymyksen instrumentaaliset panokset ovat nähdäkseni niin korkeat ja asettuvat sen uskomista vastaan, että episteemisen oikeutuksen on oltava poikkeuksellisen vahvaa. Uskomuksen instrumentaalinen, eettinen ja episteeminen meriitti kulkevat nähdäkseni aivan eri polkuja tässä ja muissa tapauksissa.³¹

10. Onko evidentialismin uskomuskäsitys muutettavissa?

Jos holistinen uskomuskäsitys koetaan houkuttelevaksi, voiko evidentialisti parantaa asemaansa hyväksymällä sen ja säilyä silti evidentialistina minimoimalla ei-episteemisten normien vaikutusvallan? Kerrataan, että evidentialismissa episteemiset normit ovat välttämättömässä alistussuhteessa eettisiin normeihin, eli episteeminen determinoi eettisen. Evidentialisti *ei voi* hyväksyä holistista käsitystä, koska siitä seuraa, että ei-episteemiset normit kasvattavat väistämättä vaikutusvaltaansa uskomuseettisessä harkinnassa, jonka seurauksena antievidentialistinen uskominen muuttuu joissakin tapauksissa järkeväksi doksastiseksi valinnaksi, ja evidentialisti muuttuu maltilliseksi antievidentialistiksi.³²

Mikäli evidentialisti on valmis vaihtamaan leiriä, hän voi silti toivoa, että teoriasta huolimatta episteemiset normit säilyttävät dominoivan asemansa partikulaarisissa valintatilanteissa. Tällöin antievidentialistinen uskominen jää teorian tasolle, kuolleeksi kirjaimeksi, jolle ei kyetä löytämään uskottavia esimerkkejä. Muutos olisi vain nimellinen. Meilandin (1980) kaltaiset esimerkit kuitenkin osoittavat, ettei antievidentialististen esimerkkien löytäminen (keksiminen) ole mahdotonta, kenties edes vaikeaa. Uskomuseettisen väittelyn käyminen näin käytännöllisessä kehyksessä on suotuisampi ei-episteemisille normeille, ja epäsuotuisampi abstrakteille episteemisille normeille. Niiden on hyvin vaikeaa selviytyä voittajina kaikissa niissä kekseliäissä

³¹ Uskomusetiikasta tieteellisten teorioiden indeterminaation kontekstissa kts. Stanford (2023, 2.2).

³² Evidentialistina säilyminen on luokittelukysymys. Jos maltilliset näkemykset luokitellaankin evidentialistisiksi, holistisen käsityksen omaksumisesta seuraa muuttuminen radikaalista maltilliseksi evidentialistiksi, eikä antievidentialistiksi. Kts. luku neljä.

esimerkeissä, joissa muu kuin episteeminen näyttäisi lopulta ohjaavan uskomistamme.³³ Tämä ei ole niiden henkilökohtainen epäonnistuminen. Mikä tahansa abstrakti normi, joka yrittää dominoida esimerkiksi pragmaattisia normeja käytännöllisessä kehyksessä, joka on siten *enemmän* pragmaattista *kuin* abstraktia suosiva, on syvissä vaikeuksissa. Ja ei ole kysymystäkään siitä, että uskomusetiikka on käytännöllinen teoria, pyrkiessään ohjaamaan doksastisia päätöksiämme aktuaalisessa maailmassa. Episteemisten normien noudattaminen ja niitä painottava evidentialismi ovat toki puolustettavissa käytännöllisesti. Sen yleiset huomiot doksastisesta kaaoksesta, vaikka varteenotettavia, eivät aivan riitä auttamaan evidentialistia luovimaan läpi sen viidakon, jonka muodostavat *kaikki kuviteltavissa olevat* doksastiset valintatilanteet. Siksi hänelle on elintärkeää pyrkiä pitämään väittely abstraktissa, jossa evidentialismi on vahvoilla. Siinä kehyksessä totuuksien uskomisen ja epätotuuksien välttäminen on helpompi esittää *ainoana* varteenotettavana tavoitteena koska muut normit eivät täydellä vaikutusvallallaan ilmene, ennen kuin uskoja asetetaan inhimillisiin valintatilanteisiin, aktuaalisesti tai fiktiivisesti.

Holistinen uskomuskäsitys pakottaa evidentialistin vaihtamaan leiriä ja hyväksymään, että joissain tapauksissa voimme todella uskoa muutakin kuin sen, jota kohti todisteet viittaavat. Propositionaalinen uskomuskästäys on evidentialismin luontainen liittolainen.

11. Uskomusten seurausetiikka

Holistinen uskomuskäsitys, painottaessaan uskomusten vaikutuksia uskojaan, tuo välttämättä mukanaan seurausten arvioinnin osaksi uskomusetiikkaa. Se ei ole sinänsä uutta. Esimerkiksi klassisesti metaeettiseen relativismiin liitetty huolet ”moraalisten standardien eroosiosta” ovat nimenomaan huolta uskomuksen seurauksista (Kelly 2002, 164). Arviointi kaikilla ei-episteemisillä ulottuvuuksilla tapahtuu useimmiten arvioimalla seurauksia. Mitä siitä seuraa, että uskon *p*? Tässä ja seuraavassa osiossa argumentoin holistiseen käsitykseen ja Meilandin (1980) artikkeliin pohjaten, että uskomusetiikassa seurausten arviointi ja painottaminen johtaa myös uskomusten itsensä

³³ Chignell (2018, 5.1) argumentoi samankaltaisesti koskien sitä, jota hän kutsuu prudentiaalseksi evidentialismiksi. Oli kehys sitten prudentiaalinen, pragmaattinen tai eettinen, evidentialismia on vaikea puolustaa *universaalina* doktriinina sellaiselta pohjalta. Episteemisessä, abstraktissa kehyksessä se on parhaimmillaan.

moraaliseen arviointiin ja luokitteluun, jolloin joistakin uskomuksista tulee hyviä ja toisista pahoja.

Seurausten pohdinnalla on kovin vähän tekemistä evidentialismin painottaman abstraktin episteemisen oikeutuksen kanssa. Mutta ilmetäkseen monet seuraukset vaativat partikulaarisia yksityiskohtia, joita abstrakti ei tarjoa. Ne vaativat Meilandin (1980) esimerkkien kaltaista nyanssia. Fiktiivisissä esimerkeissä nämä pienet yksityiskohdat, kuten kyvyttömyys piilottaa tunteitaan ja avioliiton tärkeys, saattavat vaikuttaa lillukanvarsilta verrattuna totuuden tärkeyteen, mutta aktuaalisessa tilanteessa se, mikä esimerkissä on pieni yksityiskohta, saattaa olla se kaikista inhimillisesti painavin asia. Fiktiivinen esimerkki ei edes kykene simuloimaan tällaista vaikutusvaltaa. Se, mikä on episteemisesti oikeutettua, voidaan selvittää operoimalla pelkästään abstraktilla tasolla, koska se perustuu objektiivisiin relaatioihin. Sitä, mikä on pragmaattista, prudentiaalista tai eettistä ei voida vastaavasti selvittää pelkästään abstraktilla tasolla. Pragmaattisuus on tapauskohtaista, joten sen selvittämiseen, mikä on pragmaattista, tarvitaan partikulaarisia, tapauskohtaisia seikkoja, kuten uskomuksen seurauksia. Tämä myös selittää, miksi pysyteltäessä korkean tason abstraktiossa evidentialismi vaikuttaa houkuttelevalta vaihtoehdolta. Teoreettinen etiikka menestyy teoreettisessa ympäristössä, se ei tarvitse partikulaarisia seikkoja ollakseen houkutteleva ja intuitiivinen.

Valtaosan uskomuseettisistä tapauksista evidentialismi selvittää ongelmitta, kuten Adler (2005, 75) osuvasti toteaa, mutta holistisempi käsitys vie meidät erityisissä tilanteissa toisenlaisille vesille. Koska myös faktuaalisilla uskomuksilla on kiistämättä seurauksia, niitä voidaan, kuten muitakin uskomuksia, tarkastella seurausten kautta. Jotkut näistä seurauksista ovat vaikutuksia (Foley (1992, 16). Uskomus voi esimerkiksi vaikuttaa siihen, mitä uskomuksia toimija omaksuu tulevaisuudessa, tai mitä jo omaksumaansa hän alkaa epäillä, ja niin edelleen.

Uskomuksien vaikutuksista teot ovat helpoiten havaittavia ja siten käytännöllisesti tärkeimpiä. Meiland väittää evidentialismin kiistävän pahat uskomukset, mutta hän itse perustaa niiden olemassaolon siihen seikkaan, että *joskus* uskominen käytännössä on tekemistä siinä mielessä, että *uskomisesta seuraa teko lähes täydellä varmuudella*, ja jos se teko on paha tai muuten emme halua sitä tehdä, uskomatta jättäminen on ainoa keino välttää sen tekeminen (1980, 20). Hän ei ole ainut, joka uskoo näin läheiseen suhteeseen. Uskomusten ja tekojen välillä vallitsee ”intiimi yhteys” (Heil 1983, 761).

Clifford (1877, 3) kirjoittaa: ”hän, joka todella uskoo sen, joka yllyttää hänet tekemään, on jo katsonut kohti tekoa himoitakseen sitä, on jo tehnyt sen sydämessään” (käännös omani). Clifford vaikuttaa jopa vihjaavan, että uskominen voi olla väline päästä tekemään ”himoittu” teko. Meilandin esimerkissä uskottomuudesta vakuuttuneen vaimon uskomus olisi nopeasti näkynyt hänen toiminnassaan, ja siten tuhonnut avioliiton. Toisessa esimerkissä hän assosioi natsistiset uskomukset vihamieliseen toimintaan muita uskottuja rotuja vastaan. Tällaisista tapauksista Meiland pääättelee, että joskus uskomisen välttäminen on väline tekemisen välttämiseen, ja uskomuksia voidaan kutsua pahoiksi, jos ne johtavat pahoihin tekoihin.

12. Motivaatiorelaatiot ja pahat uskomukset

Meiland jättää avoimeksi sen, minkälainen on uskomusten ja tekojen suhde. Miten uskomus johtaa tekoon? Esitän seuraavaksi Meilandin alustavien pohdintojen kautta oman näkemykseni siitä, mikä on uskomusten ja tekojen suhde. Nähdäkseni kyse on uskomusten kausaalisista vaikutuksista motivaatioon. Omaksumisensa jälkeen uskomus kykenee toimimaan *motivaattorina* teoille. Uskomus aiheuttaa suoraan motivaation ja epäsuoraan teon. Teko ei ole kausaalinen vaikutus vaan valinta, mutta motivaatio *ei ole*. Me emme pääätä, mikä uskomus motivoi meitä ja kuinka paljon. Tekemisen kannalta motivaation läsnäolo on välttämätöntä. Uskomukset ovat tärkeä motivaation lähde, varsinkin jos niissä on moraalista sisältöä. Uskomus teollisen eläintuotannon pahuudesta motivoi toimimaan sitä vastaan. Siksi se, mitä uskomuksia omaamme, on tekemisen kannalta ratkaisevaa. Käsittelen seuraavaksi tarkemmin uskomusten ja tekojen välisiä *motivaatiorelaatioita*.³⁴

³⁴ Olen kohdellut uskomusta (uskomista) ja toimintaa (tekoja) tyystin eri asioina, mutta ne voidaan myös määritellä toistensa kautta, ainakin osittain. Idean alkuperä on Braithwaiten (1933, 133) mukaan Alexander Brain, mutta hän esitti itse sen näin: ”Uskon *p*” analysoituu kahden proposition konjunktiksi, ”puntaroin *p*” ja ”minulla on taipumus käyttäytyä kuin *p* olisi tosi” (132). Kyse on nimenomaan (empiirisen) uskomisen käsitteen merkityksestä, eikä vain siitä mitä siihen käytännössä liittyy. En voi tehdä tässä syväsukellusta siihen, mitä seurauksia tämä analyysi tuo uskomusetiikalle, mutta asetelma on mielenkiintoinen. Jos Meiland (1980, 20) on oikeassa, ja evidentialismi todella nojaa oletukseen normatiivisesti neutraaleista uskomuksista, joka johtuu railosta (engl. *chasm*) niiden ja tekojen välillä, mitä seuraakaan, kun uskomus on osaltaan taipumus tehdä? Jos *p* uskominen tarkoittaa taipumusta tehdä paha teko *t*, silloinhan pahuus on kiistämättömästi osa uskomista! Esimerkiksi rasististen uskomusten tapauksessa niihin liitetyt taipumukset tuskin olisivat tekoja, joita pitäisimme moraalisesti kiitettävänä, joten pahan käsite todella sisältyisi jo analyysiin siitä, mitä tarkoittaa uskoa rasistisesti. Yksinkertainen analyysi voisi olla, että rasistinen uskominen tarkoittaa taipumusta tehdä rasistisia, *pahoja* tekoja. Evidentialistin lienee parasta pitää nämä käsitteet erillään, niin kuin olen itsekin tehnyt, pitäytyen kansanpsykologisessa, intuitiivisessa ymmärryksessä.

Motivaatiorelaatio teon *t* ja perusteen *pe* välillä tarkoittaa, että *t* tehdään *pe* takia, sen motivoimana. Pelkkä perusteen hallussapito ei riitä, vaan sitä on ”käytettävä”.

Motivaatiorelaatio samalla myös oikeuttava relaatio, koska kysyttäessä teon syitä, totuudenmukainen agentti kertoo ne syyt, joista hänen motivaationsa kumpusi, eli jotka hänestä oikeuttivat teon. Episteemisessä oikeutuksessa relaatiot ovat objektiivisia, eli vallitsevat doksastisista agenteista riippumatta. Toiminnan oikeuttamisessa tilanne on hyvin erilainen: yhdenkään perusteen ja teon välillä ei vallitse objektiivista relaatiota siinä mielessä, jossa peruste suoraan *implikoisi* tekoa, vaan se vaatii aina agentin *valinnan*, johon motivaatio vaikuttaa. Toisin sanoen, perusteiden ja tekojen välillä ei vallitse objektiivisia relaatioita. Tästä seuraa, että toiminnan oikeuttamisessa mikä tahansa peruste *voi* (käsitteellisesti) oikeuttaa mitä tahansa toimintaa, sillä implikaation puutteen takia relaatiot perusteiden ja toiminnan välillä ovat, teknisesti tarkasteltuna, ainoastaan *koettuja* niin, että agentti kokee yhteyden teon ja perusteen välillä, eli itse asettaa sen *syyksi*, motivaattoriksi toiminnalleen. Toimintaa oikeuttavat relaatiot ovat siis *välttämättä subjektiivisia*.

Myös psykologiset rajoitteet ovat toiminnan motivoinnissa löyhemmät kuin uskomisen (Mills 1998, 28). Tekemistä ja sen välttämistä oikeutetaan rutiininomaisesti pragmaattisilla ja eettisillä perusteilla, ilman valituksia niiden käyttämisestä saatikka epäilyjä siitä, voivatko nämä perusteet *todella* motivoida toimintaa. Toiminnan oikeuttamista, samoin kuin episteemistä, voidaan silti arvioida hyväksi tai huonoksi, mutta nämä arviot ovat välttämättä subjektiivisia ja sosiaalisia, objektiivisten relaatioiden puutteen takia. Ei ole olemassa objektiivisesti huonosti perusteltua toimintaa, vaikka on olemassa objektiivisesti perustelemattomia uskomuksia.

Huolimatta siitä, että perusteen on teknisesti ja ehkä psykologisestikin mahdollista motivoida toimintaa, johon sillä ei ole juuri mitään asiayhteyttä, näin harvemmin tapahtuu. Ymmärrämme, että todisteet tukevat joitain johtopäätöksiä enemmän kuin toisia, koska ne loogisesti tai muuten implikoivat niitä. Samankaltaisesti, huolimatta syiden ja toiminnan välisestä muodollisesta kuilusta, me koemme tietyn perusteen oikeuttavan yhden teon paremmin kuin toisen. Motivaation suhteen tämä näkyy niin, että perusteen suoma motivaatio ei ole *yleistä* motivaatiota tehdä *mitä tahansa*, se on motivaatiota tehdä rajattu joukko tekoja, joilla on sisällöllinen (ei implikoiva) yhteys

perusteeseen.³⁵ Voimme silti tehdä virheitä. Jos minulla on uskomus, että olen aiemmin hypännyt kaksimetrisen kuilun yli, ja sen takia uskallan tehdä niin uudestaan, toimintaa voi kutsua hyvin perustelluksi. Uskomus aiemmasta onnistuneesta hypystä tukee samankaltaisen suorituksen yrittämistä. Kun samaisen uskomuksen perusteella päädyn epäonnistuneesti yrittämään kahden metrin korkeushyppyä, toiminnan motivoiva syy oli sama uskomus, mutta se oli huonosti perusteltua, koska ei pohjannut uskomuksen sisältöön. Korkeus- ja pituushyppy ovat eri lajeja.³⁶

Koska ymmärrämme toiminnan voivan olla (sosiaalisesti) hyvin tai huonosti perusteltua, *yleensä* pyrimme toimimaan tavoilla, joita perustemme tukevat. Minun pitää pystyä vastaamaan, miksi tein jotain tärkeää, ja kertomieni syiden on oltava järkeenkäyviä, eli tukea tekoani, jos haluan tulla nähdyksi rationaalisena toimijana. Perusteen sisällöstä voidaan siis ennustaa sattumaa paremmalla todennäköisyydellä, mitä tekoja se motivoi, koska on todennäköisempää, vahvasti yleistäen, että agentti, joka uskoo p , tekee sen pohjalta tekoja, joita p sisältönsä puolesta tukee. Tämä on tehtävissä teoreettisesti. Empiirisellä tutkimuksella voidaan selvittää vielä tarkemmin, mitä tekoja peruste aktuaalisesti motivoi.

Edeltävällä kahdella kappaleella ajan takaa sitä, että huolimatta perusteiden ja tekojen välisestä muodollisesta kuilusta, on jossain määrin ennustettavissa, mitä tekoja tietty peruste motivoi. Motivaatiorelaatioiden ennustettavuudesta seuraa, että ne ovat jossain määrin yleistettävissä, josta seuraa, että voidaan rationaalisesti sanoa, että peruste pe todennäköisesti motivoi tekoa t , jossa se on mikä tahansa teko, joka voidaan assosoida perusteeseen joko sisältönsä tai havaintojen perusteella. Yksi Meilandin esimerkeistä esitettäisiin tällöin niin, että natsistiset uskomukset rotuhierarkioista todennäköisesti motivoivat vihamielisiä tekoja uskottuja alempia rotuja kohtaan, kuten heidän karkottamistaan. Meilandin esittämä yhteys uskomuksen ja teon välillä on näin yleistettävissä ja tarkennettavissa. Tapauskohtaisten, partikulaaristen yhteyksien sijaan

³⁵ Gale (1980, 4-5) pitää epätotena sitä, että uskomusten ja tekojen välillä on "yksi-yhteen korrespondenssi", eli uskominen olisi ekvivalenttia tekemiselle, koska voin toimia p mukaisesti uskomatta siihen, jos esimerkiksi haluan sen olevan tosi moraalisisista syistä. Vältän tämän ongelman kuvaamalla uskomukset yhdeksi motivaation lähteeksi, mutta en ainoaksi. Voimme olla motivoituneita ja toimia myös uskomatta.

³⁶ Heil (1983, 754-755) erottaa kahdenlaisia syitä uskomisen kontekstissa. On syitä, jotka objektiivisesti tukevat uskomusta p , ja syitä joiden takia agentti aktuaalisesti uskoo p . Molemmat luokat jakavat suunnilleen samat jäsenet, eli toisen luokan jäsen löytyy lähes aina myös ensimmäisestä luokasta. Tekemisen oikeuttamisessa toinen luokka on paljon suurempi kuin ensimmäinen luokka, johtuen löyhemmistä psykologisista rajoitteista.

voidaan puhua abstraktista systemaattisesta korrelaatiosta, tietty uskomus voidaan rationaalisesti liittää paljon tiukemmin tiettyyn tekoon.

Pahojen uskomusten teesin kannalta tämä on merkittävää, koska niiden luonne on nyt tarkennettavissa. Paha uskomus on sellainen, jolla tavalla tai toisella tiedetään olevan yleinen motivaatiorelaatio tekoihin, joita pidämme (riittävän) pahoina. Pahan uskomuksen omaksujien voidaan motivaatiorelaation ansiosta järkevästi ennustaa tekevän pahaa, koska uskomus ohjaa antamallaan motivaatiolla tekemään sellaisia tekoja. Merkittävää on myös, ettei ole mitään käsitteellistä estettä sille, etteikö faktuaalisella uskomuksella voisi olla tällaisia yhteyksiä pahoihin tekoihin jopa silloin, kun se *on* episteemisesti oikeutettu. Uskottu totuus johtaa yleensä hyviin tekoihin, mutta johtaako se niihin *välttämättä*? Onko mahdotonta, että tosi uskomus antaisi sen omaksujalle motivaation tehdä pahaa, kenties suurtakin pahaa? En tiedä, miksi se olisi. Jos tosi uskomus motivoi riittävällä todennäköisyydellä riittävän pahoja tekoja, eikö sen uskomisen järkevyys ole kyseenalaistettavissa?

Meilandin alustamat pahat uskomukset ovat täten perusteltavissa seurauseettisesti, osoittamalla yhteys uskomusten ja pahojen tekojen välillä. Deontologista evidentialistia tämä ei hetkauttane, mutta kaikille niille, joille etiikka on myös seurausetiikkaa, pahojen uskomusten välttäminen on pahojen seurausten (tekojen) välttämistä ja siten perusteltua.

13.Lopuksi

Tutkielman ensimmäisessä osassa keskityin Jack Meilandin artikkeliin ”*What Ought We to Believe?*” (1980). Ensin esittelin ja arvioin Meilandin antievidentialistista esimerkkiä, arvioimalla sen realistisuutta ja suhteuttamalla se Williams Jamesin antievidentialismiin. Sitten käsittelin relevanttia kysymystä voluntarismista, esitellen sen eri muotoja ja selvittämällä Meilandin ja hänen esimerkkinsä edustamaa voluntarismin muotoa. Tämän jälkeen kontekstoin Meilandin artikkelia esittelemällä uskomusetiikan teorioita ja kahtaa tapaa luokitella niitä. Sovelsin luokitteluista toista Meilandiin, jonka mukaan hän on radikaali antievidentialisti. Sitten käsittelin Meilandin mukaan evidentialismille keskeistä puhdasta oikeuttamista, ja päädyin tulkitsemaan myös muita uskomuseettisiä teorioita sen kautta. Sen jälkeen yritin vastata tarkemmin kysymykseen, minkälainen antievidentialisti Meiland on, yrittämällä löytää hänen filosofiansa normatiivista perustaa, joka jäi hämäräksi.

Toisessa osassa väitin evidentialismin omaavan epäsoveliaan propositionaalisen käsityksen uskomuksista, joka selittää miksi se pitää uskomusetiikan objektina uskomista, eikä uskomusta. Sen jälkeen hahmottelin vaihtoehtoja holistista käsitystä, joka ottaa paremmin huomioon uskomusten luonteen meihin voimakkaasti vaikuttavina asioina. Totesin myös, ettei holistinen käsitys ole evidentialistien hyväksyttävissä luopumatta doktriinistaan. Sitten argumentoin holistisen käsityksen johtavan uskomusten (antievidentialistiseen) seurausetiikkaan siksi, että ei-episteemisten normien huomioonottaminen tarkoittaa käytännössä seurausten huomioonottamista. Uskomusten seurausetiikan ottaminen vakavasti johtaa niin kutsuttujen pahojen uskomusten mahdollisuuteen, joiden tarkensin olevan ennustettavasti pahoja tekoja motivoivia uskomuksia.

Mitä tästä jää käteen, ensimmäisen osan ilmiselvien, Meilandia koskevien johtopäätösten lisäksi? Evidentialismin ongelmien lähde on sen propositionaalinen käsitys uskomuksista, joka kuitenkin vaikuttaa olevan sille essentiaalinen. Se johtaa faktuaalisten uskomusten etiikan tyypistämiseen episteemiseksi kysymykseksi oikeutuksesta, jonka näen olevan virhe. Uskomusetiikan objektien rajoittaminen uskomiseen estää uskomusten normatiivisen arvioinnin, ja tämä ajaa evidentialismin varsin outoon käsitykseen pahuudesta. Ei ole uskottavaa, että tekojenkaan pahuus ilmestyy tyhjästä, ilman että siitä näkyy jälkeäkään uskomusten tasolla. Uskottavampaa on, että sillä on edeltäjänsä, että se syntyy jo uskomuksissa, esimerkiksi motivaatiorelaatioiden kautta. Se paljastanee jotain uskomuksesta, jos sen huomataan motivoivan pahaa. Voisi jopa epäillä, että paha motivoi pahaa, jolla viitataan siihen mahdollisuuteen, että uskomus voi olla paha muutenkin kuin seuraustensa kautta, mutta en ole tietoisesti käsitellyt tätä vaihtoehtoa sen enempää. Analyttinen, uskomuksen sisällöstä kumpuava paha voisi selittää sen, *miksi* uskomus ennustettavasti motivoi pahoja tekoja. Läpikotaisin eettisesti korruptoituneelle alustalle ei voidaan rakentaa mitään hyvää ja (tai) kaunista.

Evidentialismin käsitys on joka tapauksessa yksioikoisempi näkemys pahasta kuin Meiland tai minä olemme valmiita hyväksymään. Vapaassa yhteiskunnassa me rankaisemme vain teoista, ei ajatuksista, mutta tämän ei pidä harhauttaa luulemaan, että paha *kirjaimellisesti* on vain teoissa tai niiden intentioissa. Evidentialistit lienevät oikeassa siinä, että rasistit ovat tehneet virheen *myös* siinä, miten he päätyivät uskomuksiinsa, että episteemisiä normeja noudattamalla on *mahdotonta* päätyä

rasismiin, mutta mikäli tällainen tekninen virhe käy, onko se todella ainoa asia, josta heitä voi moittaa, varsinkin jos kyseistä virhettä käytetään sitten ponnahduslautana *ilmiselvän* pahan tekemiseen? Eikö tällöin ole vain järkevää kutsua myös tällaisen toiminnan aiheuttajaa pahaksi, kun sen tuotokset ovat kaikkien nähtävillä?

Antievidentialisti, joka ei ole niin rajoittanut itseään, voisi jopa väittää yhden uskomusten pahuuden lähteen olevan heikko episteeminen oikeutus. Episteemisistä virheistä seuraa evidentialisesti heikkoja uskomuksia, jotka ovat *siksi laadultaan* sellaisia, että ne motivoivat todennäköisesti huonoja ja pahoja tekoja. Mutta Meilandin (1980) mukaan tämä ei ole evidentialistin myönnettävissä luopumatta doktriinistaan. Hän ei voi sanoa mitään uskomusten laadusta, vaikka hän on valmis arvioimaan normatiivisesti sitä, miten niihin on päädytty. Riippumatta uskomusetiikasta, episteemiset normit auttavat saavuttamaan totuuden useammin kuin eivät. Mutta jos niitä rikotaan, eikö tällä ole seurauksia doksastisen lopputuloksen kannalta? Pahojen uskomusten tunnustaminen voi olla jopa vain sen totuuden tunnustamista, että huonot (hyvät) menetelmät johtavat useimmiten huonoon (hyvään) lopputulokseen, myös uskomisessa. Vetäytyminen lopputuloksen normatiivisesta arvioimisesta lienee seurausta deontologisesta taustasta, mutta seurausten tasolla se myös lukitsee evidentialistin pelkkään tulipalojen sammuttamiseen eikä salli hänen pohtia, miksi ne ylipäätään syttyvät.

Seurausetiikka ei ehkä ole tyhjentävä vastaus kysymykseen hyvästä, oikeasta, pahasta ja väärästä, mutta en myöskään usko sen olevan niin totaalaisesti sivuutettavissa, kuin evidentialismi tekee. Ihmiset ovat, ja heidän tulisikin olla, aina kiinnostuneita *myös* siitä, mitä jostain asiasta aiheutuu ja seuraa, ja näitä seurauksia voidaan, kuten seurausetiikassa tehdään, arvioida normatiivisesti. Siksi uskomusten etiikassakaan *ei voida* ohittaa sitä, mitä ne tekevät omaksujilleen, ja mihin niitä käytetään.

Mutta evidentialismin ongelmat menevät syvemmälle, sen käsitykseen uskomuksista. Vaikka Meiland olisi väärässä, ja evidentialismi sallisi uskomusten normatiivisen arvioinnin muutenkin kuin alistettuna episteemisille normeille, sen uskomuskäsitys estää sitä kattamasta sitä kaikkea pahaa, joka seurauseettisellä analyysillä on löydettävissä. Kaikille niille, jotka pitävät seurausetiikkaa yleensäkin joissain arvossa, jonain osana kattavaa etiikkaa, tämä ei ole hyväksyttävää.

Olen kuitenkin maininnut myös sen seikan tärkeyden, *millä tavalla* kysymys uskomusetiikasta esitetään. Kirjallisuudessa anti- ja evidentialismi lähestyvät uskomusetiikkaa joissain tapauksissa niin erilaisista suunnista, että niiden voi epäillä vastaavan eri kysymyksiin. Chignellin (2018, 5.3) episteemiseksi evidentialismiksi kutsuma, jota minä ja Meiland kutsumme vain evidentialismiksi³⁷, edustaa teknistä ja analyttistä lähestymistapaa asiaan, joka johtaa itse eettisen, käytännöllisen kysymyksen toissijaisuuteen. Kirjallisuudesta saa hieman etsiä evidentialistia joka käsittelisi kysymystä pääasiallisesti etiikkana.³⁸ Toisaalta se on evidentialismi itse, joka määrittää teoreettisen lähestymistavan parhaaksi, niin esitettynä se on selvästi houkuttelevimmillaan. Kun kysymystä lähestytään niin kuin esimerkiksi Shah (2006) tekee, antievidentialismi on pulassa. Ilman inhimillisen olemassaolon yksityiskohtia, paljaana teoriana, se näyttäytyy lähes hölmönä haihatteluna. Siksi antievidentialistin kannattaa esittää asiansa niin kuin Meiland tekee. Hänelle kysymys uskomusetiikasta *ei ole* läpinäkyvä suhteessa kysymykseen totuudesta, vaan siitä erillinen pragmaattinen ja eettinen kysymys, johon vastatessa relevantteja ovat sellaiset asiat kuin normit, arvot ja seuraukset.³⁹ Niin esitettynä, universaali evidentialistinen doktriini on vastauksena mahdottomuus. Kokonaisuutta tarkastellessa, antievidentialistinen argumentaatio on mielestäni riittävän pätevää perustellakseen eräänlaista *minimaalista* antievidentialismia. Uskomuksen totuudelle ulkoisilla seikoilla voi olla seurauksia sille, millaista ja miten paljon todistusaineistoa vaaditaan sen uskomiseksi. Tämä normatiivinen minimalismi välttää joitain antievidentialismin ongelmia pitämällä itse uskomisen syyt evidentialistina, mutta antamalla ulkoisten seikkojen toimia perusteina muiden doksastisten asenteiden suhteen, kuten uskomisesta pidättäytymisen. Toisin sanoen, voisin vedota vaikka pragmaattisiin seikkoihin kertoessani, miksi *en* usko *p*, mutta en voi vedota niihin syinä, joiden vuoksi uskon *p*. Kuten antievidentialismissa monesti, nämä olisivat poikkeuksellisia tapauksia, joissa doksastisen valinnan instrumentaaliset panokset olisivat korkeat.

³⁷ Tätä käytäntöä voi pitää oikeutettuna siksi, että episteeminen evidentialismi on evidentialismin yleisin muoto (Chignell 2018, 5.3).

³⁸ Heitäkin löytyy, kts. Ryan (2015).

³⁹ Käsitellessään Chisholmin uskomusetiikkaa Firth (1959, 497-498) esittää samankaltaisesti, että termiä "riittävät todisteet" (engl. *adequate evidence*) voidaan käyttää sekä episteemisesti että eettisesti, joista jälkimmäisessä myös uskomuksen ulkoiset seikat on otettava huomioon, ennen kuin sitä voidaan soveltaa uskomukseen. En millään usko, että myöskään uskomusetiikan pitää-operaattoria on puhtaasti episteemisten seikkojen määrättävissä.

Lähteet

Adams, Robert Merrihew. (1985). "*Involuntary Sins*". The Philosophical Review, tammikuu 1985, Volyymi 94, numero 1, sivut 3-31. Haettu 31.10.2025 osoitteesta: <https://www.jstor.org/stable/2184713>

Adler, Jonathan E. (2005). "*William James and What Cannot Be Believed*". The Harvard Review of Philosophy, kevät 2005, volyymi 13, numero 1, sivut 65-79. Haettu 13.10.2025 osoitteesta: [https://www.pdcnet.org/8525737F00588A37/file/C125737F0061E15BC125756D005F5045/\\$FILE/harvardreview_2005_0013_0001_0065_0079.pdf](https://www.pdcnet.org/8525737F00588A37/file/C125737F0061E15BC125756D005F5045/$FILE/harvardreview_2005_0013_0001_0065_0079.pdf)

Aikin, Scott F. (2007). "*Evidentialism and James' Argument from Friendship*". SSRN (sähköinen kirjasto), lokakuu 2007. Haettu 19.10.2025 osoitteesta: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1019535

Aikin, Scott F. (2006). "*Modest Evidentialism*". International Philosophical Quarterly, syyskuu 2006, volyymi 46, numero 3, sivut 327-324. Haettu 19.10.2025 osoitteesta: https://www.academia.edu/973416/Modest_Evidentialism

Alston, William P. (1988). "*The Deontological Conception of Epistemic Justification*". Philosophical Perspectives, 1988, Volyymi 2, osa Epistemology, sivut 257-299. Haettu osoitteesta: <https://www.jstor.org/stable/2214077>

Bennett, Jonathan. (1990). "*Why Is Belief Involuntary?*". Analysis, maaliskuu 1990, Volyymi 50, numero 2, sivut 87-107. Haettu 7.12.2025 osoitteesta: <https://www.jstor.org/stable/3328852>

Braithwaithe, R.B. (1933). "*The Nature of Believing*". Proceedings of the Aristotelian Society, helmikuu 1933, Volyymi 33, sivut 129-146. Haettu 3.3.2026 osoitteesta: <https://www.jstor.org/stable/4544218?seq=1>

Clifford, K. William. (1877). "*The Ethics of Belief*". The Contemporary Review, Tammikuu 1877, Volyymi 29, sivut 289-309. Haettu 15.5.2026 osoitteesta: <https://www.marcellodibello.com/PHI171/resources/clifford.pdf>

Chignell, Andrew. (2018). "*The Ethics of Belief*". Stanford Encyclopedia of Philosophy. Haettu 2.10.2025 osoitteesta: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/ethics-belief>

Chrisman, Matthew. (2008). "*Ought to Believe*". The Journal of Philosophy, heinäkuu 2008, Volyymi 105, numero 7, sivut 346-370. Haettu 02.02.2026 osoitteesta: <https://www.jstor.org/stable/20620110>

Feldman, Richard. (2000). "*The Ethics of Belief*". Philosophy and Phenomenological Research, toukokuu 2000, Volyymi 60, numero 3, sivut 667-695. Haettu 10.12.2025 osoitteesta: <https://www.jstor.org/stable/2653823>

Fehr, Carla; Meynell, Letitia. "*Feminist Philosophy of Biology*". The Stanford Encyclopedia of Philosophy, kesä 2024, toimittaneet Edward N. Zalta & Uri Nodelman. Haettu 4.5.2026 osoitteesta: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/feminist-philosophy-biology>

Firth, Roderic. (1959). "*Chisholm and the Ethics of Belief*". The Philosophical Review, lokakuu 1959, Volyymi 68, numero 4, sivut 493-506. Haettu 2.1.2026 osoitteesta: <https://www.jstor.org/stable/2182493>

Firth, Roderick. (1981). "*Epistemic Merit, Intrinsic and Instrumental*". Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association, syyskuu 1981, Volyymi 55, numero 1, sivut 5-23. Haettu 7.10 osoitteesta: <https://www.jstor.org/stable/3131397>

Foley, Richard. (1992). "Reasons, Beliefs, and Goals" teoksessa "*Working without a Net: A Study of Egocentric Epistemology*" sivut 15-21. Oxford University Press.

Gale, Richard M. (1980). "*William James and the Ethics of Belief*". American Philosophical Quarterly, tammikuu 1980, Volyymi 17, numero 1, sivut 1- 14. Haettu 4.1.2026 osoitteesta: <https://www.jstor.org/stable/20009779>

Heil, John. (1983). "*Believing What One Ought*". The Journal of Philosophy, marraskuu 1983, Volyymi 80, numero 11, sivut 752-765. Haettu 5.1.2026 osoitteesta: <https://www.jstor.org/stable/2026019>

Heil, John. (1984). "*Doxastic Incontinence*". Mind, tammikuu 1984, Volyymi 93, Numero 369 sivut 56-70. Haettu 4.1.2026 osoitteesta: <https://www.jstor.org/stable/2254205>

Heil, John. (1992). “*Believing Reasonably*”. Noûs, maaliskuu 1992, Volyymi 26, numero 1, sivut 47-61. Haettu 2.1.2026 osoitteesta:

<https://www.jstor.org/stable/2215686>

Hieronymi, Pamela. (2009). “*Believing at Will*”. Canadian Journal of Philosophy, 2009, Volyymi 39, lisävolyymi 35, sivut 149–187. Haettu 20.2.2026 osoitteesta:

<https://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/00455091.2009.10717647>

Hieronymi, Pamela. (2008). “*Responsibility for believing*”. Synthese, huhtikuu 2008, Volyymi 161, numero 3, sivut 357-373. Haettu 23.10.2025 osoitteesta

<https://www.jstor.org/stable/pdf/27653700.pdf>

Hieronymi, Pamela. (2006). “*Controlling Attitudes*”. Pacific Philosophical Quarterly, maaliskuu 2006, volyymi 87, numero 1, sivut 45-74. Haettu 3.5.2026 osoitteesta:

https://escholarship.org/content/qt3ms6v6bz/qt3ms6v6bz_noSplash_c2cb95fc802bec02853a1ae73d9b289c.pdf

Hieronymi, Pamela. (2005). “*The Wrong Kind of Reason*”. The Journal of Philosophy, syyskuu 2005, volyymi 102, numero 9, sivut 437-457. Haettu 4.4.2026 osoitteesta:

<https://www.jstor.org/stable/3655632>

James, William. (2010). “The Will to Believe”. Teoksessa “*The Will to Believe And Other Essays in Popular Philosophy*”, sivut 13-44. The Floating Press.

Kelly, Thomas. (2002). “*The Rationality Of Belief And Some Other Propositional Attitudes*”. Philosophical Studies, elokuu 2002, volyymi 110, sivut 163–196. Haettu 9.1.2026 osoitteesta:

<https://link.springer.com/content/pdf/10.1023/A:1020212716425.pdf>

Meiland, Jack W. (1980). “*What Ought We to Believe? Or the Ethics of Belief Revisited*”. American Philosophical Quarterly, Tammikuu 1980, Volyymi 17, Numero 1, sivut 15-24. <https://www.jstor.org/stable/20009780>

Mills, Eugene. (1998). “*The Unity of Justification*”. Philosophy and Phenomenological Research, maaliskuu 1998, Volyymi 58, numero 1, sivut 27-50. Haettu 10.1.2026 osoitteesta: <https://www.jstor.org/stable/2653629>

Moran, Richard (1988). “*Making Up Your Mind: Self-Interpretation and Self-Constitution*”. *Ratio*, joulukuu 1988, volyymi 1, numero 2, sivut 135-151. Haettu 2.3.2026 osoitteesta: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1467-9329.1988.tb00118.x>

Mulligan, Kevin; Correia, Fabrice. (2026). “*Facts*”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, kevät 2026. Haettu 15.5.2026 osoitteesta: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2026/entries/facts>.

Rinard, Susanna. (2019). “*Believing for Practical Reasons*.” *Noûs*, joulukuu 2019, volyymi 53, numero 4, sivut 763–84. Haettu 3.2.2026 osoitteesta: <https://www.jstor.org/stable/48555990>.

Rinard, Susanna. (2018). “*Equal Treatment for Belief*”. *Philosophical Studies*, huhtikuu 2018, volyymi 176, sivut 1923-1950. Haettu 11.4.2026 osoitteesta: <https://link.springer.com/article/10.1007/s11098-018-1104-9>

Rinard, Susanna. (2017) “*No Exception for Belief*”. *Philosophy and Phenomenological Research*, tammikuu 2017, volyymi 94, numero 1, sivut 121-143. Haettu 5.4.2026 osoitteesta: <https://philarchive.org/archive/RINNEF>

Ryan, Sharon. (2015). “*In Defense of Moral Evidentialism*.”. *Logos & Episteme*, 2015, volyymi 6, numero 4, sivut 405-427. Haettu 10.5.2026 osoitteesta: https://www.pdcnet.org/pdc/bvdb.nsf/purchase26?openform&fp=logos-episteme&id=logos-episteme_2015_0006_0004_0405_0427

Scott-Kakures, Dion. (1994). “*On Belief and the Captivity of the Will*”. *Philosophy and Phenomenological Research*, maaliskuu 1994, Volyymi 54, Numero 1, sivut 77-103. Haettu 15.12.2025 osoitteesta: <https://www.jstor.org/stable/2108356>

Setiya, Kieran. (2008). “*Believing at will*”, teoksessa *Midwest Studies in Philosophy*, toimittaneet French, P. & Wettstein, H., sivut 36-52. Wiley & Sons, Incorporated, John. Haettu 26.4.2026 osoitteesta: <http://www.ksetiya.net/uploads/2/4/5/2/24528408/belief.pdf>

Shah, Nishi. (2006). "A New Argument for Evidentialism". The Philosophical Quarterly, lokakuu 2006, volyymi 56, numero 225, sivut 481-498. Haettu 4.4.2026 osoitteesta: <https://academic.oup.com/pq/article-abstract/56/225/481/1492665>

Stanford, Kyle. (2023). "*Underdetermination of Scientific Theory*". Stanford Encyclopedia of Philosophy. Haettu 30.4.2026 osoitteesta: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/scientific-underdetermination/>

Van Inwagen, Peter. (1996). "Is it wrong everywhere, always, and for anyone to believe anything on insufficient evidence?". Teoksessa "*Faith, Freedom, and Rationality: Philosophy of Religion Today*", toimittaneet Jordan, J. & Howard-Snyder, D., sivut 137-153. Rowman & Littlefield Publishers. Haettu 6.10.2025 osoitteesta: <https://appearedtoblogly.wordpress.com/wp-content/uploads/2011/05/van-inwagen-peter-22is-it-wrong-everywhere-always-and-for-anyone-to-believe-anything-on-insufficient-evidence22.pdf>

White, Roger. (2005). "*Epistemic Permissiveness*". Philosophical Perspectives, 2005 (vuosittainen julkaisu), volyymi 19, sivut 445-459. Haettu 7.10.2025 osoitteesta: [jstor.org/stable/3840904](https://www.jstor.org/stable/3840904)

Williams, Bernard. (1973). "Deciding to Believe," teoksessa *Problems of the Self*, sivut 136-151. Cambridge University Press.

Winters, Barbara. (1979). "*Believing at Will*". The Journal of Philosophy, toukokuu 1979, Volyymi 76, numero 5, sivut 243-256. Haettu 18.12 osoitteesta: <https://www.jstor.org/stable/2025880>

