

Seppo Sajama ja Maija Aalto-Heinilä

# ENSIMMÄINEN FILOSOFIA JOHDATUS METAFYSIIKKAAN

Sisältö

Esipuhe ... 2

**1** Metafysiikan luonne ... 3

**2** Parmenides ... 7

**3** Aristoteles ... 17

**4** Tuomas Akvinolainen ... 26

**5** Hume ... 31

**6** Collingwood ... 45

**7** Wittgenstein ... 60

**8** Metafysiikan muutos ... 74

Liitteet ... 80

Syyskuu 2009

# Esipuhe

---

Tämä oppimateriaali tehtiin siksi, että filosofian perusopetukseen sopivia perinteisen metafysiikan oppikirjoja ei ole saatavissa. Monille nykyisille metafysiikan oppikirjoille ominainen ajatus, että formaalisella logiikalla olisi jotenkin perustava merkitys filosofialle, on hylätty heti kättelyssä. Mielestämme formaalinen logiikka ei voi olla filosofiassa ymmärrettävyyden perusta, edellytys tai kriteeri. Ensimmäisessä luvussa sivuttava Platonin näkemys filosofian ("dialektiikan") ja matematiikan suhteesta on oikea: filosofia on näistä kahdesta perustavampi tiede, koska matematiikka ei pysty tutkimaan omia perusteitaan vaan joutuu vain olettamaan ne. Sen sijaan filosofia voi tutkia matematiikan perusteita – ja omiakin perusteitaan. Ja metafysiikka on nimenomaan tällaista viimeisten perusteiden tutkimusta ja systematisointia. (Ks. Liite 1)

Toisaalta emme halua mennä toiseen äärimmäisyyteen ja liittyä siihen olemisen ihmettelijöiden kerhoon, jonka jäsenet toistavat gurunsa hämääviä lausuntoja olemisen olemuksesta. Yritämme kulkea keskitietä ja esittelemme perinteisen metafysiikan keskeisimpiä teoreetikoita ja myös kriitikoita. Koska tämän kokoisessa kirjoittelussa ei voi tähdätä kaikenkattavuuteen, olemme päätyneet esittelemään kuuden suuren metafysiikon ja heidän aikalaisensa näkemyksiä. Historiallinen lähestymistapa on perusteltu myös siksi, että yksi tämän kirjoitelman keskeisiä teesejä on se, että metafysiikka muuttuu koko ajan mutta sen ongelmat palaavat aina uudessa muodossa.

Moniste on syntynyt pääasiassa vanhojen luentojen pohjalta – ja nopeasti. Siksi siihen on jäänyt puutteita ja virheitä. Olisimme kiitollisia lukijoiden palautteesta niiden korjaamiseksi.

Pidätämme itsellemme oikeuden tehdä tähän monisteeseen muutoksia, kuitenkin seuraavia periaatteita noudattaen: (1) sivumäärä ei olennaisesti lisäännä, (2) vaikeus ei lisäännä ja (3) uudesta versiosta ei tehdä sellaisia tenttikysymyksiä, joihin ei pystyisi vastaamaan vanhan version perusteella.

Mahdolliset suuremmat muutokset (kuten uusien lukujen lisääminen ja vanhojen poistaminen) tehdään lukuvuosien vaihtuessa eli kesäisin. Pienempiä muutoksia ovat mm. englanninkielisten lainausten suomentaminen, lainausten / tekstiviitteiden lisääminen sekä kaikkien muidenkin virheiden, puutteiden ja epäselvyyksien korjaaminen.

Monisteen liitteenä on klassisia tekstinpätkiä ja muuta metafysiikkaan liittyvää materiaalia. Niistä ei tehdä tenttikysymyksiä mutta niihin tutustuminen voi helpottaa varsinaiseen tekstiin tutustumista.

Tässä syyskuun 2009 versiossa Maija Aalto-Heinilä on päävastuussa luvusta 7, Seppo Sajama muista.

# 1 Metafysiikan luonne

---

## 1 Mitä metafysiikka tutkii?

Tavallisesti metafysiikan käsitettä selitetään etymologisesti, sen nimen oletetun alkuperäisen merkityksen avulla. Sana "metafysiikka" on johdettu kreikan ilmaisusta "*ta meta ta fysika*", joka esiintyi Aristoteleen kootuissa teoksissa. Ilmaisua tarkoittaa kirjaimellisesti "fysiikan jälkeiset [asiat]". Koska sana "fysiikka" tarkoittaa *luonnonfilosofiaa* tai *luonnontiedettä*, tuntuisi luonteelta sanoa, että metafysiikka tutkii niitä asioita, jotka tulevat luonnonfilosofian tai luonnontieteen jälkeen. Tämä olisi kuitenkin kovin harhaanjohtavaa, koska sana "jälkeen" tarkoittaa vain Aristoteleen metafyyssisten kirjoitusten sijaintia suhteessa hänen luonnonfilosofisiin kirjoituksiinsa hänen kootuissa teoksissaan.

Vaikka saattaakin olla niin, että Aristoteleen *Metafysiikkaan* kannattaa tutustua vasta hänen *Fysiikkansa* lukemisen jälkeen, tässä on kyseessä vain pedagoginen järjestys. Loogisesti metafysiikan kysymykset näet *edeltävät* luonnonfilosofian kysymyksiä, koska ne ovat perustavampia.

Enhä paras lyhyt selitys metafysiikan ja luonnonfilosofian suhteesta Aristoteleen ajattelussa on se, että *Fysiikassa* Aristoteles käsittelee yleisiä luonnonfilosofian – aikansa luonnontieteen – kysymyksiä, kun taas *Metafysiikassa* hän käsittelee vielä perustavampia kysymyksiä, jotka loogisesti edeltävät luonnontieteen kysymyksiä.

*Fysiikassaan* Aristoteles selventää muutoksen käsitettä. Hän esimerkiksi pohtii, miten jokin aine voi muuttua toiseksi aineeksi (esimerkiksi miten vesi voi muuttua höyryksi) tai miten sen jokin ominaisuus voi muuttua toiseksi. *Metafysiikassaan* hän sen sijaan pohtii, pitääkö muutoksessa olla aina jotain muuttumaton "alusta", jonka päällä muutos tapahtuu. Ero luonnonfilosofian ja metafysiikan kysymysten välillä voi joskus olla huomaamattoman hieno, eikä jatkossa siihen kiinnitetä mitään huomiota. Kysymyksen muutoksen luonteesta ovat metafyyssisiä kysymyksiä, olkoon Aristoteleen teosten muinainen toimittaja sijoittanut ne mihin kirjaan tahansa.

Aristoteles itse ei koskaan käyttänyt metafysiikasta nimitystä "metafysiikka", vaan sen sijaan hän puhui "ensimmäisestä filosofiasta". Metafysiikka on "ensimmäistä" siinä mielessä, että sen tutkimat kysymykset ovat kaikkein yleisimpiä ja abstrakteimpia (ja siksi myös vaikeimpia), eikä suinkaan siinä mielessä, että filosofian opetuksen pitäisi alkaa metafysiikan kurssilla.

Metafysiikka tutkii siis niitä kaikkein perustavimpia kysymyksiä, joita muut tieteen tai tiedon (tai taidon) alat eivät itse kysy eivätkä tutki vaan joihin ne joutuvat olettamaan tai edellyttämään vastauksen. Luonnontiede ei kysy, onko kaikilla ilmiöillä tai tapahtumilla syy. Se olettaa, että niillä on, ja yrittää saada selville, mikä on kunkin yksittäisen ilmiön syy. Sen sijaan metafysiikka kysyy juuri näitä kaikkein yleisimpiä kysymyksiä, kuten "Onko kaikilla tapahtumilla syy?" ja "Onko syyn ja seurauksen suhde ehdottoman välttämätön?".

## 2 Ontologia – metafysiikan ydin

Aristoteles sanoi myös, että kaikki tieteet tutkivat jotain "olevaa" (eli todellisuuden osaa), mutta metafysiikka on ainoa tiede, joka tutkii "olevaa olevana", kreikaksi "*on hē on*". Hän tarkoitti tällä sitä, että

metafysiikka ei millään tavalla rajaa tutkimuskohdettaan, vaan tutkii kaikkea, mikä on olemassa tai mikä on olemassa. Karkeasti ja yksinkertaistaen sanottuna fysiikka tutkii olevaa aineena, biologia tutkii olevaa elävänä ja psykologia tutkii olevaa mielen ilmiöinä. Mutta metafysiikka tutkii kaikkea olevaa ilman rajoituksia.

On tietysti mahdollista tulkita fraasi "*on he on*" toisinkin. Monet tulkitsevat sen niin, että metafysiikan tutkimuskohteina eivät ensisijaisesti ole olevat oliot, vaan noiden olioiden *oleminen*. Tähän ongelmaan palataan seuraavassa alaluvussa. Tässä jatketaan pääasiassa olioiksi tulkittujen "*olevien*" tutkimusta.

Olemista koskevia kysymyksiä on tapana kutsua *ontologisiksi*. "*Ontologia*" on nimitys olevaa (*to on*) käsittelevälle tieteelle (*logos*). Seuraavassa on lista joistakin ontologian kaikkein perustavimmista kysymyksistä. Sitä ei pidä ymmärtää tyhjentäväksi listaksi vaan ainoastaan joukoksi esimerkkejä:

Onko jotain olemassa?

Jos jotain on olemassa, miksi se on olemassa (pikemmin kuin ei mitään)?

Jos jotain on olemassa, mistä se syntyi? Vai onko se ikuista?

Mitä "*oleminen*" oikein on?

Pienet lapsetkin kysyvät tällaisia kysymyksiä – eivät tosin olevasta ylipäänsä vaan joistakin tietyistä olioista. He järkyttyvät tajutessaan olevansa olioita, joilla on ajallinen alku ja loppu.

Asioiden alkua, loppua ja olemassaoloa eivät ihmettele vain pienet lapset ja primitiiviset ihmiset. Jokainen tiede joutuu tekemään omat "*ontologiset sitoumuksensa*" eli päättämään, millaisia olioita on olemassa tai millaisiin olioihin vetoaminen on sallittua tuon tieteen selityksissä. Matematiikka joutuu oletamaan lukujen, psykologia mielen, oikeustiede normien ja teologia Jumalan olemassaolon. Ja kuten jo Platon huomasi, ne eivät itse pysty perustelemaan näitä ontologisia sitoumuksiaan.

Jokaisen tieteen tutkijoissa on kuitenkin ihmisiä, jotka yrittävät tulla toimeen ilman ontologisia sitoumuksia tai mahdollisimman niukalla ontologisella kalustolla. Esimerkiksi matematiikassa (tai sen filosofiassa) formalistit väittävät, että matematiikka ei suinkaan tutki lukuja, suorja ja neliöjuuria vaan pelkkiä merkkejä paperilla. Näitä he käsittelevät tiettyjen formaalisten sääntöjen mukaan, eivätkä he välitä lainkaan siitä, millaisiin asioihin niiden väitetään viittaavan. Vastaavasti psykologian puolella behavioristit yrittivät aikoinaan tulla toimeen ilman mielen käsitettä ja väittivät, että tieteellinen psykologia ei tutki sielua vaan ulkoisesti havaittavaa käyttäytymistä. Radikaaleimpien behavioristien mukaan mitään mieltä tai sielua ei ole lainkaan olemassa. Oikeustieteen puolella taas oikeusrealistit väittivät, että mitään normeja ei oikeastaan ole olemassa, vaan esimerkiksi rikoslain säännös "*Taposta tulee 6 vuotta vankeutta*" esittää vain tieteellisen ennustuksen siitä, mitä tappajille oikeusjärjestyksen kynsissä tapahtuu.

Nämä ontologian kieltäjät ja metafysiikan vastustajat julistavat ylpeinä, että tieteilijät eivät tarvitse metafysiikkojen apua ja että metafysiikka on kuolemaisillaan oleva jäännös aikaisemman, esitieteellisen kulttuurin pystyyn kuolleesta ideologiasta. Ja tuskin he ovat ehtineet sanoa tämän, kun he tekevät itse ontologisia sitoumuksia. On nimittäin niin, että jos "*X:iä on olemassa*" on ontologinen tai metafysiinen kannanotto, niin silloin myös "*X:iä ei ole olemassa*" on ontologinen tai metafysiinen kannanotto. Sen kutsuminen "*tieteelliseksi*" ei asiaa muuta.

### 3 Olemisen kolme tapaa ja tasoa

Kaikki olemista koskevat kysymykset ovat yleisiä ja abstrakteja ja siksi vaikeasti vastattavissa. Edellisessä jaksossa erotettiin *olevaa* koskevien kysymysten joukon sisällä olevia *olioita* itseään ja olevien olioiden *olemista* koskevat kysymykset. Näitä voisi selvyuden vuoksi kutsua oliokysymyksiksi ja olemiskysymyksiksi. (Näiden kahden erottaminen saattaa olla vaikeaa ja niiden lisäksi saattaa olla olemassa muunkin tyyppisiä ontologisia kysymyksiä.)

*Oliokysymys* on muotoa "Onko X olemassa?". Siihen on suhteellisen helppo vastata, koska ihmiset yleensä tietävät, millä perusteilla tai minkä kriteereiden mukaan olioiden katsotaan olevan olemassa.

*Olemiskysymyksessä* sen sijaan kysytään oliokysymyksessä oletettuja tai edellytettyjä olemassaolon kriteereitä. Tyypillinen olemiskysymys on puolestaan "Millä tavalla X on olemassa?", joka kysyy siis suurin piirtein samaa kuin "Millä perusteella X:n voi sanoa olevan olemassa?"

Koska olemiskysymykset kysyvät ääneen oliokysymyksissä hiljaisesti edellytettyä asiaa, olemiskysymyksiä voidaan pitää syvemmälle menevinä tai perustavampina.

Tämän jakson loppuosassa käsitellään kuitenkin vain yhtä erityisen ja vaikeaa olemiskysymysten kategoriaan kuuluvaa kysymystä: Onko kaikkien olioiden oleminen samanlaista vai onko jokaisella olioiden kategorialla oma erityinen olemisen tapansa?

Aluksi on kuitenkin tehtävä apukysymys: Kuinka monta olemistavaltaan erilaista olioiden kategoriaa on? Monet filosofit ovat tulleet siihen tulokseen, että on olemassa kolmenlaisia olioita: fyysisiä, psyykkisiä ja ideaalisia.

*Fyysisten* olioiden tyypillisiä tapauksia ovat kivi, puu ja koira. Koska ne eroavat selvästi toisistaan, fyysisten olioiden luokka voitaisiin helposti jakaa vielä kolmeen osaan: kivi-, kasvi- ja eläinkuntaan. (Vakavasti otettavan filosofin olisi tietysti katsottava kreikan tai latinan sanakirjasta näille tieteellisemmät nimet.)

*Psyykkisiä* olioita onkin jo huomattavan vaikea rajata. Tähän luokkaan kuuluvat ennen muuta ihmisten psyykkiset kokemukset, esimerkiksi sinisen aistimus, jonka koen meren rannassa ulapalle katsoessani. Joidenkin filosofien mielestä psyykkisten kokemusten lisäksi myös itse kokijat – minät tai psyyket tai mielet tai sielut – ovat psyykkisiä olioita. Esimerkiksi Descartes piti ihmisen tietoisuutta erillisenä oliona. Toisten mielestä taas kokemusten lisäksi mitään erillistä minää ei ole olemassa. Tätä mieltä oli Hume.

*Ideaalisia* (abstrakteja) olioita on vielä vaikeampi rajata. Monet filosofit kiistävät kokonaan niiden olemassaolon. Mutta jos niitä olisi, tyypillinen luokan edustaja olisi käsite. Mutta mikä sitten on käsite? Lyhyt vastaus on se, että käsite on sanan merkitys. Esimerkiksi sanan "hevonen" merkitys on *hevosen* käsite. Hevosen käsite ei kuitenkaan ole suomen kielen yksityisomaisuutta, vaan yksi ja sama, kaikista kielistä riippumaton, hevosen käsite on myös ruotsin sanan "häst", englannin sanan "horse" ja venäjän sanan "konj" merkitys.

"Hevosen käsitteestä" puhuminen ei tietysti tarkoita sitä, että suomi on jonkinlainen universaalikieli, jonka merkityksiin muut kielet on sidottu. Koska tuosta sinänsä kielistä riippumattomasta käsitteestä on aina

välttämättä puhuttava jollain kielellä, suomeksi sitä on sanottava "hevosen käsitteeksi". Englanniksi samaan asiaan viitataan ilmaisulla "the concept of horse". (Ks. Liite 3)

Fyysisten, psyykkisten ja ideaalisten olioiden olemassaolotapojen erot voi tiivistää sanomalla, että fyysiset oliot ovat sekä ajassa että avaruudessa, psyykkiset oliot ovat vain ajassa ja ideaaliset oliot eivät ole kummassakaan. Ajatuksen voi esittää seuraavalla kaaviolla:

OLIO	AJASSA?	AVARUUDESSA?
Fyysinen	on	on
Psyykkinen	on	ei
Ideaalinen	ei	ei

Mitä hyötyä tällaisesta olemisen tapojen erottelusta oikein on? No ainakin se, että tällaisen yhteisen käsitteellisen kehikon omaksumisen jälkeen keskustelu eri tavalla ajattelevien kanssa helpottuu. Kehikon avulla jokainen keskustelija voi kiinnittää omien termiensä käytön ja ymmärtää naapurin puheen sen jälkeen, kun tämä on tehnyt samoin. Esimerkiksi uuden ajan filosofiassa käytettiin sanaa "idea" melkoisen huolettomasti tarkoittamaan sekä mielen ilmiötä että sen ideaalista sisältöä. Näistä edellinen kuuluu psyykkiselle tasolle ja jälkimmäinen ideaaliselle tasolle.

Näiden tasojen erottaminen on välttämätöntä tarkkuuteen pyrkivässä ajattelussa. Jos joku ajattelee lukua kaksi, onko luku kaksi silloin hänen tietoisuuden virrassaan? Ei varmasti ole, koska luku kaksi kuuluu ideaaliselle tasolle. Tietoisuuden virrassa on tietysti jotain, jolla tuota ideaalista oliota ajatellaan, mutta luku kaksi ei kuulu tietoisuuteen yhtään sen enempää kuin mikään muukaan ajattelun tai muun psyykkisen tapahtuman objekti. Pihalla kasvava puu on fyysinen olio, mutta sen havaitseminen on psyykkinen tapahtuma; ja *puun* käsite ei ole kumpaakaan.

Näitä kolmea olemassaolon tapaa (tai niiden käsitteitä) voidaan myös käyttää erilaisten filosofisten oppien luokittelussa. Esimerkiksi yhdentyypisen materialistin, dualistin ja idealistin erot voidaan ilmaista (paljon asioita yksinkertaistaen) seuraavasti: *Materialisti* ei hyväksy muuta kuin fyysisen olemassaolon tason. Kaiken muun (mielen tilat ja niiden merkitykset) hän palauttaa fyysisiin kappaleisiin ja niiden vuorovaikutukseen. *Dualisti* hyväksyy sen sijaan sekä fyysisen että psyykkisen olemassaolon tason. *Idealisti* taas pitää materiaalista olemassaolon tasoa epätodellisena (tai näennäisenä) ja psyykkistä ja ideaalista todellisina. Tämän lajin edustajat ovat todella harvinaisia. Erityisesti ne platonistit, joiden mielestä todella olemassa ovat vain ideaaliset oliot, ovat uhanalainen laji.

# 2 Parmenides

---

## 1 Genesiksen myyttinen metafysiikka

Aristoteles sanoo *Metafysiikkansa* alussa, että ihmisillä on luontainen halu tietää: "Kaikki ihmiset tavoittelevat luonnostaan tietämistä" Tämä luontainen halu päästä selville asioista ilmenee eri kansojen myyteissä maailman synnystä eli siitä, miten "jotain" syntyi "ei mistään". Yksi tunnetuimmista on Raamatun alun myytti maailman luomisesta. 1. Mooseksen kirjan kolme ensimmäistä jaeetta ovat:

- 1 Alussa Jumala loi taivaan ja maan.
- 2 Maa oli autio ja tyhjä, pimeys peitti syvyydet, ja Jumalan henki liikkui vetten yllä.
- 3 Jumala sanoi: "Tulkoon valo!" Ja valo tuli. (1992)

USA:ssa vaikuttanut fundamentalistinen teologi Franz Pieper kertoo alun perin 1940-luvulla julkaistussa *Kristillisessä dogmatiikassaan*, miten nämä rivit on ymmärrettävä:

Raamatun mukaan maailma ei ole mikään Jumalasta lähtenyt virtailu, siis Jumala itse (panteismi, emanatismi) eikä myöskään jumaluuden vaikutuksesta tapahtunut ikuisen materian hahmottuminen, vaan kolmiyhteisen Jumalan tyhjistä aikaansaama luomus (1. Moos. 1:1; Room. 4:17; Hepr. 11:3). Tätä tyhjää ei ole käsitettävä aineeksi, vaan todella "ei miksiäkään", koska ennen luomista ei ollut kerrassaan mitään muuta kuin Jumala (1. Moos. 1:1; Joh. 1:1), ja koska vasta hetkestä, josta sanotaan "alus", kaiken muun paitsi jumalan olemassaolo alkoi (Ps. 90:2; Kol. 1:17). Näin ollen on maailmankaikkeuden luominen tyhjistä juuri Jumalalle ominainen. (Pieper, 173; runsas kreikkalainen ja latinalainen oppisanasto jätetty pois)

Pieper tekee tässä täysin selväksi, että luominen tapahtui tyhjistä, *ex nihilo*. Kuitenkin varhaisemman fundamentalistin, amerikkalaisen Robert Youngin, vuonna 1862 julkaistun käännöksen, joka tunnetaan nimellä *Young's Literal Translation* (YLT), kääntämänä sama kertomus kuulostaa varsin erilaiselta:

- 1 In the beginning of God's preparing the heavens and the earth --
- 2 the earth had existed waste and void, and darkness [is] on the face of the deep, and the Spirit of God fluttering on the face of the waters,
- 3 and God said, "Let light be"; and light is.

Youngin käännösperiaatteena YLT:ssä oli ehdoton alkutekstin mukaisuus. Alkutekstin verbien aikamuotojakaan ei Youngin mukaan saanut muuttaa, koska "ihmisten traditiot tekevät tyhjäksi Jumalan sanan". (Siksi mennyt aika ja nykyhetki sekoittuvat Youngin käännöksessä.)

Juutalainen oppinut Richard Elliott Friedman on kirjassaan *Commentary on the Torah* (2001) Youngin kanssa samoilla linjoilla. Hän sanoo tekniseen kielioppiseikkaan vedoten, että jae 2 ei tarkoita tyhjistä luomista.

[T]ämä jae ei merkitse sitä, että [vasta luomisensa hetkestä lähtien] "maa oli muodoton ja hahmoton". Jae tarkoittaa pikemmin, että "maa *oli ollut* muodoton ja hahmoton" eli että maa oli ollut tässä muodottomassa tilassa ennen luomistaan. Aineen luominen Toorassa ei ole tyhjistä luomista (*creatio ex nihilo*), vaikka monet ovat niin väittäneet. (CT 6)

Suomalaisessa versiossa "autioksi" ja "tyhjäksi" kääntyneet heprean sanat "tohu" ja "bohu" viittaavat siis alkuperäiseen kaaokseen eikä tyhjyyteen. Kun Jumala sanoi "Tulkoon valo", se mikä tuli oli vain valo ja järjestys – eikä koko maailmankaikkeus.

Menemättä tämän syvemmälle teologien kiistoihin on selvää, että Raamatun luomiskertomuksen tulkinnassa iskee yhteen kaksi koulukuntaa, joita voisi kutsua "nihilisteiksi" ja "materialisteiksi", ellei näille sanoille olisi jo vakiintunut muuta käyttöä. Näiden koulukuntien kiistaa voisi yrittää selventää terminologialla, jota Mooseksen kirjojen kirjoittaja ei tuntenut.

Aristoteles erottaa metafysiikassaan kahdentyyppistä muutosta, substantiaalista ja aksidentaalista. Substantiaalisessa muutoksessa jokin olio syntyy tai häviää, aksidentaalisessa muutoksessa olio saa tai menettää jonkin ominaisuuden syntymättä tai häviämättä kuitenkaan itse. Tätä terminologiaa käyttäen voidaan sanoa, että ex nihilo -tulkinnan kannattajien mielestä maailman synty oli substantiaalinen muutos, koska maailma aloitti olemassaolonsa luomisessa. Sen sijaan heidän vastustajiensa mielestä maailman luominen oli aksidentaalinen muutos, koska luomisessa jo olemassa ollut materia sai uuden muodon.

## 2 Varhainen kreikkalainen luonnonfilosofia

Varhaisia kreikkalaisia filosofeja askarruttivat aivan samanlaiset ongelmat kuin muinaisia heprealaisia. Ero oli siinä, että filosofit jättivät maailman alkuperäkysymykset suosiolla runoilijoille ja keskittyivät itse luonnossa tapahtuvien muutosten tieteelliseen selittämiseen.

Nämä usein "esisokraatikoiksi" kutsutut filosofit näyttävät ajatelleen, että kaikki havaittavissa oleva muutos edellyttää jonkin muuttumattoman, *jossa* muutos tapahtuu. Otetaan esimerkiksi muutos, jollaista kaksi ja puoli tuhatta vuotta sitten eläneet kreikkalaiset pääsivät tuskin usein näkemään mutta jonka olisivat ymmärtäneet täysin, jos olisivat nähneet. Oletetaan, että meillä on jääpala, jonka asetamme kuumalle lieden levyille. Ensimmäinen muutos on se, että jääpala sulaa vesilammikoksi. Toinen muutos on se, että vesilammikko nousee vesihöyrynä ilmaan.

Meille tämän prosessin selittäminen ei tuota ongelmia, koska tiedämme, että jääpala, vesilämke ja höyry ovat kaikki saman aineen, veden eli H<sub>2</sub>O:n, kolme eri olomuotoa. Varhaisille kreikkalaisille tämän muutoksen selittäminen oli vaikeampaa, koska heidän käsitteensä olivat erilaiset. Esimerkiksi Aristoteleen mukaan on olemassa neljä alkuainetta: maa, vesi, ilma ja tuli. Nämä elementit eivät ole ehdottoman muuttumattomia, vaan ne voivat muuttua toisikseen. Esimerkiksi keitetessä vesi muuttuu ilmaksi, ja sateella ilma muuttuu vedeksi.

Kaikki kappaleet ja kaikki aineet koostuvat neljästä alkuaineesta: ilmasta, maasta, tulesta ja vedestä. Nämä erotettiin toisistaan lähinnä kokemuksellisin kriteerein eli sen perusteella, miltä ne tuntuivat. Jokaisella alkuaineella on omat luonnolliset ominaisuutensa. Esimerkiksi maa on luonnostaan raskaampaa kuin vesi, ilma ja tuli. Raskaiden kappaleiden painavuuden selitys on se, että ne sisältävät enemmän maata kuin kevyemmät kappaleet. Nämä neljä alkuainetta vastaavat oikeastaan neljää olioiden perusominaisuutta seuraavasti:

	LÄMMIN	
ilma		tuli
KOSTEA		KUIVA
vesi		maa
	KYLMÄ	

Jokaisella alkuaineella on ne kaksi ominaisuutta, joiden välissä se yllä olevassa kuviossa on: ilman ominaisuudet ovat lämpö ja kosteus, veden kosteus ja kylmyys jne.

Jokaisella alkuaineella on myös oma luonnollinen liikkeensä. Koska tuli on alkuaineista kevein, sen luonnollinen liike on ylöspäin. Ja koska maa on raskain aine, sen luonnollinen liike on alaspäin. (Veden ja ilman järjestys perustuu myös niiden painoon: raskaampi vesi on kevyemmän ilman alla.)

Jos olisi pakko käyttää tätä käsitteistöä jääpalan sulamisen ja edelleen höyrystymisen selittämiseen, tuntuisi luultavasti luontevalta sanoa, että jääpala (kuivana ja kylmänä) on "maata", vesiläikkä (kostean ja kylmänä) on "vettä", ja vesihöyry (kostean ja lämpimänä) on "ilmaa". Näin antiikin luonnonfilosofi olisi voinut tulla siihen johtopäätökseen, että jääpalan muutoksessa vesiläikäksi ja siitä edelleen vesihöyryksi oli kyseessä muutosprosessi, jossa oli mukana *kolme eri ainetta*. Me sen sijaan olemme tottuneet ajattelemaan, että tuossa prosessissa on kyse yhden aineen muuttumisesta eri muotoihin.

Joka tapauksessa tämä neljän alkuaineen oppi saavutti tässä kuvatun abstraktiotason vasta Aristoteleen ajattelussa. Sen sijaan varhaiset luonnonfilosofit etsivät utterasti sitä yhtä "alkuainetta", josta kaikki oleva koostuu. Thales avasi pelin sanomalla, että kaikki, mikä on olemassa, on oikeastaan ja alun perin – vettä. Muut löysivät hänen teoriastaan vaikeuksia ja ehdottivat niiden korjaamiseksi omia yhtä mielikuvituksellisia teorioitaan. Menemättä tämän kehityksen yksityiskohtiin voidaan sanoa, että vuosikymmenten kuluessa alkuaan hyvin konkreettisista alkuaine-ehdotuksista tuli yhä abstraktimpia.

Klassisen luonnonfilosofian huippuna ja loppuna voidaan pitää Herakleitoksen ja Parmenideen teorioita. Molempia askarrutti maailmassa tapahtuva muutos, mutta he tulivat täysin vastakkaisiin käsityksiin sen luonteesta. Herakleitos – lisänimeltään sattuvasti "Hämärä" – tuli opissaan hyvin lähelle näkemystä, että luonnossa kaikki on muutoksen tilassa ja että mitään pysyvää ei ole. Parmenides taas päätyi abstrakteissa järkeilyissään siihen, että kaikki muutos maailmassa on pelkästään näennäistä – aistiharhaa.

Näiden kahden oppeihin perehdytään tämän luvun loppuosassa.

### 3 Herakleitos: *panta rhei*

Herakleitoksen hämärä oppi löytyy hänen aforismeistaan, jotka voidaan tulkita monella tavalla. On jopa kyseenalaista, onko hänellä mitään yhtä johdonmukaista oppia. Ehkä hänellä ei ollut selvää oppia, mutta hänellä oli ainakin metafyyminen visio, jolle hän yritti antaa kirjallisesti tyylikkään ilmaisun. Tulosta voi jokainen itse arvioida osoitteessa: <http://www.heraclitusfragments.com/> tai <http://philoctetes.free.fr/heraclite.pdf>

Norjalaiset filosofit Skirbekk ja Gilje tiivistävät oppikirjassaan *Filosofins historia* Herakleitoksen opin neljään teesiin:

- (1) Kaikki on muutosta.
- (2) Muutos on muuttumattoman lain mukaista.
- (3) Lainomainen muutos tapahtuu vastakohtien taistelun kautta.
- (4) Kokonaisuuden harmonia syntyy osien taistelusta tai vuorovaikutuksesta.

Nämä teesit kaipaavat kommentteja ja selityksiä.

(1) Herakleitoksen kuuluisin vertaus on joki, joka esiintyy myös hänen filosofiansa ydinideassa "Kaikki virtaa" (*panta rhei*). Fragmentissa 90 Herakleitos sanoo, ettei ole mahdollista astua kahdesti samaan jokeen.

Tähän voi sanoa vain, että kaikki riippuu siitä, miten sana "joki" tulkitaan. Herakleitoksen väite on tosi vain, jos "joki" viittaa joessa kullakin hetkellä virtaavaan vesimassaan. Mutta jos "joki" tarkoittaa sitä uomaa, jota pitkin alati vaihtuvat vesimassat virtaavat, niin silloin on varmasti mahdollista astua samaan jokeen kahdesti. (Ja on tietysti myönnettävä, että joen uoma voi muuttua. Esimerkiksi Mississippijoen uoma on muuttunut useasti – ja dramaattisesti. Jopa sen virtaussuunnan on väitetty muuttuneen vuosien 1811 ja 1812 voimakkaiden maanjäristysten seurauksena. Wikipedian artikkeli "Mississippi River" kertoo asiasta tarkemmin.)

Joka tapauksessa on selvää, että Herakleitos osoittaa aforismillaan selvästi, että samuuden eli identiteetin kriteerit ovat ongelmallisia. Jos joen samuuden kriteerinä pidetään vettä, aforismi on tosi; jos taas uomaa, se on epätosi. Muutoksen ja samuuden käsitteiden välillä on läheinen yhteys: kaikessa muutoksessa jokin muuttuu mutta samalla myös jokin säilyy samana. Ei voi olla sellaista muutosta, jossa *mikään* ei säily samana – ellei sitten satu uskomaan tyhjistä luomisen oppiin.

Samassa fragmentissa (numero 90) Herakleitos soveltaa periaatettaan elollisiin olentoihin: "Ei ole myöskään mahdollista koskettaa kuolevaista olentoa kahdesti siten, että se on samassa tilassa." Kaikki elolliset olennot ovat samanlaisessa "virtaamisen" tilassa kuin joki: ainetta menee sisään ja ainetta tulee ulos, mutta silti olento säilyy samana. (On sanottu, että ihminen syö elämänsä aikana monta rekka-autollista ravintoa.)

(2) Vaikka kaikki on muutoksen tilassa, muutos tapahtuu silti ikuisen lain tai järjen (*logos*) mukaan. Fragmentissa 30 Herakleitos sanoo: "Tätä maailmaa, joka on sama kaikille, ei ole luonut kukaan jumala tai ihminen. Se on aina ollut ja tulee aina olemaan: se on ikuinen tuli, joka milloin syttyy, milloin sammuu, lain mukaisesti." Tämä fragmentti näyttäisi olevan analysoitavissa seuraaviin kolmeen väitteeseen: (i) Maailmaa ei ole luotu, vaan se on ikuinen. (ii) Maailma on sama kaikille. (iii) Maailma on tuli, joka syttyy ja sammuu lain mukaan (kirjaimellisesti: mitan mukaisesti, *metra*). Näistä vain (ii) ja (iii) kaipaavat lisäselvitystä.

Väitteellä (ii) Herakleitos tarkoittanee sitä, että me ihmiset elämme samassa maailmassa, josta voimme saada tietoa, kunhan vain pidämme silmämme auki ja päämme selvänä. Hän nimittäin kritisoi useissa muissa fragmenteissaan ihmisiä tietämättömyydestä ja haluttomuudesta elää järjen mukaan. Esimerkiksi fragmentissa 2 hän sanoo: "Vaikka järki (*logos*) on kaikille yhteinen, monet elävät ikään kuin heillä olisi oma viisautensa."

Väite (iii) on näistä kolmesta tärkein, mutta myös vaikein tulkita. Maailmassa tapahtuva muutos tapahtuu "mitan mukaan" eli lainalaisesti: kaikki olioiden syntyminen ja kaikki olioiden häviäminen tapahtuu säännönmukaisesti eli luonnonlain mukaisesti eikä sattumalta tai ilman syytä. Näin ainakin Skirbekk ja Gilje tulkitsevat fragmentin 30, johon he viittaavat ainoana tukenaan teesilleen (2). Ja heidän ajatuksensa tuntuu sopivan hyvin Herakleitoksen kokonaisnäkemykseen.

Teoriassa olisi tietysti mahdollista kuvitella, että muutos voi olla täysin satunnaista ja ennustamatonta. Mutta vaikka tässä ajatuksessa ei olekaan mitään sisäistä ristiriitaa, Herakleitos ei varmasti olisi hyväksynyt sitä. Hänhän puhuu "mitan mukaisesta" muutoksesta. Ja koska muutos tapahtuu mitan mukaan – tai kuten me sanoisimme, luonnonlakien mukaisesti – me voimme ymmärtää sen. Satunnaista ja "irrationaalista"

muutosta emme voi ymmärtää, mutta lain (logos) mukaan tapahtuvan muutoksen meidän järkemme (logos) voi käsittää. (Ja siksi maailma on sama kaikille – ainakin kaikille järkeään käyttäville ihmisille.)

Olisi kuitenkin varmasti ylitulkintaa väittää, että Herakleitos näki sen teoreettisen mahdollisuuden, että muutokseen välttämättä kuuluva muuttumaton ei olisi mikään "aine" vaan se "laki" tai "periaate", jonka mukaan muutos tapahtuu. Tämä tulkinta tuntuu liian uskalletulta erityisesti sen vuoksi, että väitteessä (iii) hän puhuu paitsi mitan mukaisesta muutoksesta myös tulesta. Ja tulihan oli kreikkalaisessa ajattelussa alkuaine. (Joka tapauksessa mikään ei estä ajattelemasta, että muutoksessa voi olla jotain muuttumatonta tai lainomaista, vaikka mitään "muutoksen alustaa" tai "substanssia" ei olisikaan. Sen sijaan on uskallettua väittää, että Herakleitos ajatteli näin.)

(3) Yksi Herakleitoksen kiinnostavimmista ja samalla myös hämärimmistä väitteistä on se, että muutos tapahtuu vastakohtien taistelun kautta. Fragmentissa 8 hän sanoo: "Vastakkainen yhdistää, hienoin sopusointu syntyy eri suuntiin vetävistä asioista, ja kaikki syntyy taistelusta". Saman ajatuksen hän esittää myös fragmentissa 51: "Ihmiset eivät tiedä, miten ristiriitainen on sopusoinnussa itsensä kanssa. Se on vastakkaisten voimien harmoniaa, kuten jousessa ja lyyrassa." Edelleen fragmentissa 80 hän sanoo: "Meidän tulee tietää, että sota on kaikelle yhteistä ja että taistelu on oikeudenmukaista, ja että kaikki oliota syntyvät ja häviävät taistelun kautta".

Yksi mahdollisuus ymmärtää tämä hämärä oppi olisi nähdä se yrityksenä sanoa, että ensi näkemältä vastakkaiset asiat eivät loppujen lopuksi olekaan vastakohtia vaan kuuluvat ikään kuin "saman asteikon" eri päihin. Tämä tarkoittaisi sitä, että näennäiset laatuerot ovat loppujen lopuksi aste-eroja. Esimerkiksi ihmisen ja apinan välinen ero älykkyydessä olisi pelkkä aste-ero. On tietysti kokonaan toinen kysymys on, tarkoittiko Herakleitos laatu- ja aste-eron suhteellisuutta puhuessaan vastakohtien taistelusta. Mutta esitetty tulkinta sopisi hyvin yhteen seuraavan teesin kanssa.

(4) Herakleitos väittää siis norjalaistulkitsijoiden mukaan, että kokonaisuuden harmonia syntyy osien "taistelusta" tai vähemmän militaristisesti ilmaistuna "vuorovaikutuksesta". Tämä ajatus tuntuu varsin järkeenkäyvältä. Se, mikä osien tasolla näyttää taistelulta, on kokonaisuuden kannalta harmoniaa. Vaakakin asettuu tasapainoon, koska eri kupeissa olevat painot vetävät sitä eri suuntiin.

Ehkä Herakleitos ajatteli niin, että kaikki muutos edellyttää aina samanlaista voimien epätasapainoa kuin on havaittavissa vaa'assa. Muutos ja liike edellyttävät eri suuntiin vetäviä voimia. Yksi Herakleitoksen mieleenpainuvimmista aforismeista, numero 60, sanoo ehkä juuri tämän ajatuksen: "Tie ylös ja tie alas ovat yksi ja sama". (Tietysti tulkinta on epävarma, mutta aforismillakin voi olla useita eri suuntiin vetäviä tulkintoja, joiden taistelusta syntyy sen merkitys.)

Fragmentissa 90 Herakleitos lisää mielenkiintoisen mausteen keitokseensa verratessaan tulta, omaa suosikkialkuainettaan, rahaan: samalla tavalla kuin raha muuttuu miksi tahansa tavaraksi (ja päinvastoin) myös tuli muuttuu kaikiksi muiksi aineiksi (ja takaisin). "Kaikkia asiat muuttuvat tuleksi ja tuli kaikiksi asioiksi, aivan kuin tavarat kultaan ja kulta tavaroihin." (Tätä voidaan kritisoida siitä, että se jättää sanomatta jotain olennaista. Kun kauppias ostaa tavaraa halvalla ja myy kalliilla, hän lisää omaa varallisuuttaan. Luonnossa vastaava ilmiö ei voi toteutua, sillä jos joku saisi sen toteutumaan, hän olisi rakentanut ikiliikkujan eli laitteen johon menee sisään vähemmän energiaa kuin tulee ulos. )

Lopuksi voisi vielä nostaa esille ajatuksen, jota Herakleitos ei ilmeisesti lopulta hyväksynyt mutta joka olisi ehdottomasti ollut kehittelyn arvoinen. Tämä on ajatus, että maailman perimmäinen "substanssi" – se joka

jää muutoksessa muuttumattomaksi – ei ole muutoksen aineellinen alusta vaan se laki tai periaate, jonka mukaan muutos tapahtuu. Tämä on joka tapauksessa hyvin lähellä nykyistä luonnonlain käsitettä.

## 4 Parmenideen perusoivallus

Parmenides esitti oppinsa runomuodossa, opetusrunossa nimeltä "Luonnosta". Tämä myöhemmin annettu nimi sopii melko huonosti runoon, joka ei ole luonnonfilosofiaa vaan ennen muuta metafysiikkaa. Runon juoni on yksinkertainen. Pitkän ja kuvailevan mutta filosofiselta anniltaan kevyen johdanto-osan jälkeen jumalatar kertoo ensin Totuuden (aletheia) tiestä ja sitten Luulon (doks) tiestä. Koko runo mahtuu hyvin kolmelle tai neljälle A4-kokoiselle sivulle, mutta teksti on ainakin yhtä syvällistä ja vaikeaa kuin Herakleitoksella.

Parmenideen runo on saattanut saada vaikutteita Lähi-Idän viisaukirjallisuudesta. Esimerkiksi Raamatun Sanalaskujen kirjassa samantyyppinen rakenne: ensin on pitkäkö johdantokertomus ja sen jälkeen itse asia, viisaan ja tyhmän teiden kuvaus. Sisällöissä on kuitenkin suuri ero, koska Parmenides ei esitä varsinaisia hyvän elämän ohjeita vaan pikemmin oikean tiedon lähtökohdat.

Parmenideen filosofian kivijalka on *olevan* ja *ei-olevan* ero. Parmenideen termi "oleva" ei tarkoita puhdasta, abstraktia olemista, joka on olevien olioiden ominaisuus, vaan hänen käytössään oleva käsittää sekä olevat oliot että niiden olemisen yhtenä eriytymättömänä kokonaisuutena. Toisin sanoen ja edellisen luvun terminologiaa käyttäen ilmaistuna, Parmenides ei erottanut oliokysymyksiä ja olemiskysymyksiä. Siksi sanat "oleva" ja "maailmankaikkeus" tarkoittivat hänelle lähes samaa. Oleva on täyteys (plenum), "avaruuden täyttävä massa ilman lisämääreitä", kuten Zeller asian ilmaisee. Olevan vastakohta, ei-oleva, on puolestaan tyhjä avaruus.

Parmenideen filosofian perusidea on ilmaistu fragmentissa 6: "Oleva on. Ei-oleva ei ole eikä sitä voi ajatella." Tähän näennäisesti yksinkertaiseen väitteeseen tiivistyy jumalattaren opettama Totuuden tie. Muut Parmenideen keskeiset opit voidaan johtaa siitä.

Runonsa toisessa osassa Parmenides kuvaa tavallisen tyhmän ihmisen tapaa nähdä maailma: tämä asettaa olevan rinnalle ei-olevan ja väittää, että todellisuus koostuu molemmista. Tämä on Luulon tien keskeinen oppi.

Käytännössä Luulon tietä kulkeva ihminen näkee osan olevaa aivan oikein mutta sen lisäksi hän on näkevinään erilaisia ei-olevia asioita eikä osaa erottaa todenmukaisia ja petollisia kokemuksia toisistaan. Tyhmä ihminen luulee näennäisyyksiä (ei-olevaa) todellisuudeksi (olevaksi). Siinä on hänen virheensä. Totuus on nimittäin se, että vain oleva on ja vain olevasta voidaan puhua järkevästi.

Viisas tavoittaa olevan järkensä (logos) avulla, tyhmä taas luulee tavoittavansa olevan mutta tosiasiasa saa haaviinsa sekä olevaa että ei-olevaa eriytymättömänä sotkuna. Järki näkee kaikessa ikuisen ja muuttumattoman olevan, mutta aistit kuvittelevat näkevänsä muutosta, syntyä, tuhoa ja moninaisuutta – siis ei-olevaa.

Parmenideen hurjimpia ajatuksia on se fragmentti 3:n idea, että ajatus (noein) on sama asia kuin oleva (einai). Peruste lienee se, että koska ei-olevaa ei voi ajatella, ajatus välttämättä kohdistuu olevaan. Ja siitä syystä on sama, kummasta päästä ajatuksen ja olevan yhdistelmää lähestytään.

Ernst Heitsch esittää kirjan *Parmenides – Die Fragmente* (1995) selityksissä, että monet Parmenideen oudot väitteet tulevat ymmärrettävämmiksi, kun otetaan huomioon se kreikan kielen outo piirre, että tietämistä tarkoittavalla verbillä "noein" on vahva näkemisen sivumerkitys. Jos "tietäminen ja näkeminen ovat yksi ja sama", niin ei ole mikään ihme, jos tietämisen kohde on välttämättä olemassa aina silloin, kun jotain tiedetään. On näet mahdotonta nähdä yhtään mitään, mikä ei ole olemassa. (Sama näkemisen vivahde on myös totuutta tarkoittavassa sanassa "aletheia".)

## 5 Muutoksen järjettömyys

Myös Parmenideen tulkinnassa on turvaututtava norjalaisapuun. Skirbekk ja Gilje tiivistävät Parmenideen opin esikuvallisen selvästi kahteen kompleksiseen teesiin (joista jälkimmäistä on muutettu sen verran että se sopii yhteen tässä kirjoituksessa omaksutun terminologian kanssa):

- (A) (i) Oleva on. Ei-oleva ei ole. (ii) Olevaa voi ajatella. Ei-olevaa ei voi ajatella.
- (B) Muutos on aina olion (tai sen ominaisuuden) siirtymistä ei-olevasta olevaan tai päinvastoin. Koska ei-olevaa ei ole eikä sitä voi ajatella, muutostakaan ei ole eikä sitä voi ajatella.

Teesiä (A) on edellisessä jaksossa selitetty riittävästi, joten mennään suoraan teesiin (B). Koska muutosta on kahdenlaista (1) olion itsensä syntyä ja häviämistä sekä (2) olion ominaisuuden syntymistä ja häviämistä, molemmat täytyy ottaa tässä huomioon.

(1)-tyypin muutoksessa (substantiaalisessa muutoksessa) koko olio tulee kerralla ei-olevasta olevaan tai siirtyy olevasta ei-olevaan. Kuten edellä oli jo puhetta, *puhtaasta* tämän tyyppin muutoksesta on vaikea löytää vakuuttavaa esimerkkiä. Kaikki tämän maailman oliot ovat näet luultavasti tulleet olemassa oleviksi rakentamalla jonkin jo aiemmin olemassa olleen "alustan" päälle. Leipä syntyy vedestä, jauhoista, suolasta ja hiivasta leipurin työn ja uunin kuumuuden ansiosta. Ja kun leipä lakkaa olemasta, sen aineet jatkavat kulkuaan aluksi ihmisen ruuansulatusjärjestelmässä ja lopuksi viemäriin. (Tämä tarkoittaa sitä, että jos aine on ikuista, kaikki olioille tapahtuvat (1)-tyypin muutokset voidaan itse asiassa selittää aineelle tapahtuviksi (2)-tyypin muutoksiksi.)

(2)-tyypin muutoksessa (aksidentaalisessa muutoksessa) oliolla ei aluksi ole jotain ominaisuutta, mutta sitten se saa tuon ominaisuuden. Tomaatti on ensin vihreä, mutta muutaman päivän kuluttua se on punainen. On tapahtunut aksidentaalinen eli ominaisuuden muutos. Oikeastaan tomaatin muuttuminen vihreästä punaiseksi koostuu kahdesta muutoksesta: tomaatti hankkii punaisuuden ominaisuuden ja menettää samalla vihreyden ominaisuuden. Toisin sanoen tomaatin punertuessa tapahtuu kaksi siirtymää olevan ja ei-olevan välillä: punaisuus siirtyy ei-olevasta olevaan samalla kun vihreys siirtyy olevasta ei-olevaan. (Ja kun ihminen syö punaisen tomaatin, koko hedelmä siirtyy ei-olevan puolelle (1)-tyypin muutoksen kautta.)

Molemmissa muutostyypeissä tapahtuu siis siirtymistä olevan ja ei-olevan alueiden rajalla. Parmenides ei varmasti voisi hyväksyä tällaista muutoksen analyysiä. Hänhän oli sitä mieltä, että kaikki puhe ei-olevasta on mieletöntä, koska (i) ei-olevaa ei ole ja (ii) ei-olevasta ei siksi voi saada tietoa. Siksi koko muutoksen käsite on absurdi, koska se sisältää olennaisena osanaan ei-olevan käsitteen.

Muutosta ei kerta kaikkiaan voi määritellä viittaamalla ei-olevaan. Esimerkiksi Gummeruksen *Suuri suomen kielensanakirja* määrittelee perussanan "muuttaa" näin: "muuttaa 1 tehdä joku tai jokin tai sen tulevaisuus

erilaiseksi kuin se muutoin on tai olisi”. Jonkin olion tai asian erilaiseksi tekeminen on tietysti jonkin ominaisuuden lisäämistä sille tai poistamista siltä. Ei-oleva tuli siis heti vastaan.

Muutoksen käsite on absurdi, koska sitä ei voi käsittää järjellä. Sitä ei voi käsittää järjellä, koska järki voi käsittää vain olevaa mutta ei ei-olevaa. Siksi muutos kuuluu luulon eikä tiedon alueelle. Joten muutosta ei ole, sitä vain näyttää olevan – tietämättömien mielestä.

Heitsch esittää edellä mainitussa kommentaarissaan, että keksiessään olevan ja ei-olevan vastakkaisuuden Parmenides keksi logiikan. Väitteessä on jonkin verran perää. Parmenideen idea mahdottomuudesta ajatella ei-olevaa voidaan nimittäin esittää muodossa: ”Vain se, mitä voidaan ristiriidattomasti ajatella, on todella olemassa.” Tästä on puolestaan hyvin lyhyt matka ajatukseen ”Totuus on ristiriidattomuutta.” Parmenides itse ei kuitenkaan esittänyt kumpaakaan näistä väitteistä.

Vasta logiikan keksijäksi tunnustettu Aristoteles ilmaisi selvästi ”ristiriidan laiksi” kutsutun periaatteen ”Ei: P ja ei-P” eli ”lause ja sen negaatio eivät molemmat voi olla tosia”. Mutta totta on, että Parmenides tuli hyvin lähelle sen löytämistä.

## 6 Zenonin todistus

Epäsuoran todistuksen menetelmän ydinajatus on se, että *ellei johtopäätös ole hyväksyttävä, on hylättävä myös ne lähtökohdat, joista se on johdettu*. Elealainen filosofi Zenon käytti sitä osoittaakseen, että liike ja muutos ovat mahdottomia, kuten hänen opettajansa Parmenides oli opettanut.

Zenon haluaa osoittaa, että liike on mahdotonta. Siksi hän lähtee liikkeelle tavoitellun johtopäätöksen negaatiosta eli väitteestä, että liike on mahdollista. Argumentin kuluessa hän johtaa uusia johtopäätöksiä tästä lähtökohdasta. Lopulta hän joutuu ristiriitaan: hän joutuu sanomaan, että lentävä nuoli sekä liikkuu että on levossa. Ja tämä on selvä ristiriita. Jos lähtöoletuksesta kerran seuraa ristiriita, lähtöoletus, että liike on mahdollista, on väärä. Siksi on pääteltävä, että liike on mahdotonta.

Tässä on yksinkertaistettu versio Zenonin argumentista:

*Lähtöoletus:* Liike on mahdollista.

*Todistelu:* Koska liike on mahdollista, lentävä nuoli liikkuu. Koska nuoli liikkuu, sen on joka hetki oltava jossakin täsmälleen sen itsensä mittaisessa avaruuden kohdassa. Mutta jos nuoli on joka hetki jossain tietyssä avaruuden kohdassa, se on itse asiassa *levossa* eikä liikkeessä. Lentävä nuoli ei kuitenkaan voi olla levossa, koska se liikkuu. — Näin on päädytty ristiriitaan, ja lähtöoletus on hylättävä.

*Johtopäätös:* Liike on mahdotonta.

Zenonin johtopäätös ei voi olla tosi, mutta on hyvin vaikea sanoa, missä vika tarkkaan ottaen piilee. Jotkut filosofit ovat sitä mieltä, että Zenonin paradoksit voidaan ratkaista modernin matematiikan avulla käyttämällä Zenonille tuntematonta raja-arvon käsitettä. Nämä filosofit pitävät siis matematiikkaa filosofiaa perustavampana tiedon alana.

Toiset ovat taas sitä mieltä, että ne ovat ratkaisemattomia *käsitteellisiä* ongelmia, joissa on kysymys jatkuvuuden ja epäjatkuvuuden (”analogisen” ja ”digitaalisen”) alueisiin kuuluvien yhteismitattomien

käsitteiden yhteensovittamisen yrittämisestä. Nuoliparadoksissa on kyse siitä, voidaanko avaruus jakaa yhä pienempiin osiin, vai tuleeko jossakin vaiheessa vastaan tilanne, jossa jakoa ei voi edes periaatteessa suorittaa.

Antiikin atomistinen filosofia syntyi luultavasti samantyyppisen pohdinnan vuoksi. Atomistit kysyivät: "Voidaanko aineellinen kappale jakaa yhä pienempiin ja pienempiin osiin äärettömän monta kertaa? Vai tuleeko jossakin vaiheessa vastaan osa, jota ei voi enää jakaa?" Atomistit valitsivat jälkimmäisen vaihtoehdon ja kutsuivat jakamatonta *atomiksi*. Kreikan sana "*a-tomos*" tarkoittaa sitä, millä ei ole osaa, eli jakamatonta.

## 7 Platonin synteesi

Platonin filosofia on metafysiikan kehityksen kannalta keskeinen kahdesta syystä. Ensinnäkin hänen (julkilausumattomana) tavoitteenaan on sovittaa yhteen Parmenideen ja Herakleitoksen vastakkaiset näkemykset todellisuuden ja muutoksen luonteesta. Toiseksi Platon esittää ensimmäisenä selkeästi ne ongelmat, joiden kimppuun Aristoteles käy *Metafysiikassaan*.

Platonin taustalla oli kuitenkin Herakleitoksen ja Parmenideen lisäksi kolmaskin filosofi, Sokrates (470-399 eaa), joka on vedenjakaja filosofian historiassa. Ennen häntä luonnonfilosofit pohtivat kysymystä todellisuuden perimmäisestä luonteesta. He kiistelivät siitä, mistä *aineesta* maailmankaikkeus koostuu, kun taas Sokrateen myötä etiikka otti luonnonfilosofian paikan filosofien tärkeimpänä kiinnostuksen kohteena.

Sokrates muutti filosofian tutkimuskohteen lisäksi myös sen metodin. Aikaisemman spekulointin tilalle hän toi oman käsitteiden määrittelyn metodinsa, jota hän kutsui myös "maieutiikaksi" eli lapsenpäästöaidoksi. Samalla tavoin kuin kättilö päästää lapsen maailmaan, filosofi tuo päivänvaloon ja tutkimuksen kohteeksi käsitteen, joka on epämääräisessä muodossa jossakin mielen hämärissä. Johdattelemalla keskustelukumppaniaan kysymyksillään Sokrates saa hänet oivaltamaan asioita, joita hän ei ollut tiennyt tietävänsä.

Aristoteles sanoo *Metafysiikassaan*, että "on kaksi asiaa, jotka voidaan oikeutetusti katsoa Sokrateen ansioksi: (1) induktiiviset argumentit ja (2) yleiset määritelmät" (Met. 1078b27). Aristoteles määrittelee induktion yksityisestä yleiseen eteneväksi päättelyksi. Tyypillisessä sokraattisessa keskustelussa on tavoitteena edetä yksityistapauksista yleiseen käsitteen määritelmään. Nämä yksityistapaukset ovat selviä ja tuttuja, mutta etsitty yleiskäsite vielä hämärän peitossa. Jos kiinnostuksen kohteena on esimerkiksi kauneus, lähdetään liikkeelle yksittäisistä kaikkien kauniina pitämistä asioista ja yritetään päästä selville siitä ominaisuudesta tai niistä ominaisuuksista, jotka tekevät noista asioista kauniita. Kun siitä on päästy selville, kauneus voidaan lopuksi määritellä tuon ominaisuuden omistamiseksi.

Sokrates uskoi, että sanoilla on "oikeat", kiinteät ja muuttumattomat merkitykset ja että hyvän määritelmän on ilmaistava tuo merkitys ja paljastettava siten määriteltävän asian olemus.

Sokrates ei esimerkiksi hyveen käsitettä määritellessään ollut kiinnostunut yksittäisten hyveiden luettelosta, vaan siitä *kriteeristä*, jonka perusteella jotkin luonteenpiirteet lasketaan hyveiksi. Hän kutsui tätä kriteeriä hyveen *hahmoksi*, ja Platon taas hyveen *ideaksi*. Platon nimittäin ajatteli, että aina kun pidämme joitakin yksilöitä samaan luokkaan kuuluvina — tai kun kutsumme niitä samalla nimellä — pidämme niitä saman idean ilmentyminä: "[K]aikkia niitä monilukuisia esineitä, joista käytämme samaa nimeä, vastaa yksi ainoa idea" (*Valtio* 596a).

Aristoteles kertoo *Metafysiikkassaan*, miten Platon päätyi tähän ideaopiksi kutsuttuun käsitykseensä:

Ideaopin kannattajat päätyivät ... käsitykseen [että ideat ovat olemassa erillisinä olioina] siksi, että he uskoivat sen Herakleitoksen opin olevan tosi, jonka mukaan kaikki aistein havaittavat asiat virtaavat alituisesti. Jos jotakin voidaan siis tietää tai käsittää, aistein havaittavien olioiden ohella täytyy olla joitakin muita pysyviä asioita, sillä virtaavista asioista ei voi olla tietoa. (1078b 12-17)

Platon todella ajatteli Parmenideen tavoin, että kaikki tässä maailmassa olevat oliot muuttuvat koko ajan ja että siksi niistä ei voi saada tietoa. Jos todellista tietoa yleensä on, sen on oltava välttämättä totta ja aina samaa. Siksi myös sen kohteen on oltava muuttumaton ja pysyvä, kuten matematiikan luvut tai astronomian tähdet ovat. Hän perustelee käsitystään seuraavasti:

Eikä kukaan sitä paitsi voisi tuntea [muuttuvaa oliota]. Juuri kun sen olisi tuntemaisillaan, se muuttuisi toiseksi ja erilaiseksi, niin ettei enää voisi tietää, millainen se on ja missä tilassa. Mikään tieto ei varmasti pysty tuntemaan sitä mikä ei ole missään tilassa. (*Kratylos* 439e-440a)

Platon väittää, että tämän maailman oliot nähdään silmillä, mutta ajan ja paikan ulkopuolella olevat ideat "havaitaan" ajattelun avulla: "[N]uo monimuotoiset asiat [tässä maailmassa] voidaan tavoittaa näkemällä, ei ajattelemalla, ideat taas ajattelemalla mutta ei näkemällä" (*Valtio* 507b-c). Vaikka todellinen tieto kohdistuu ideoihin, havaittavat konkreettiset oliot voivat olla hyödyllisiä siinä mielessä, että ne tarjoavat lähtökohdan, josta käsin voidaan "nousta" ideoiden maailmaan. Esimerkiksi katselemalla paperille piirtämänsä epätäydellistä ympyrää geometrian harrastaja voi oivaltaa, mikä on yhteistä kaikille ympyröille. Näin hän saavuttaa ympyrän olemuksen (*eidōs*) eli käsitteen (*idea*). Toisin sanoen, vaikka paperille piirretty ympyrä onkin välttämättä epätäydellinen, se voi toimia "tikkaina" ideamaailmaan, koska epätäydellisyydestään huolimatta se saa ihmisen ajattelemaan täydellistä vastinettaan ideamaailmassa.

Vastaavasti kauneuden ideasta päästään selville katselemalla kauniita olioita ja "nousemalla" niistä kauneuden ideaan, aivan kuten Sokrates eteni induktiolla kauniista olioista kauneuden yleiseen määritelmään. Erona on vain se, että Platonin mukaan kauneutta ei voi pyydystää mihinkään määritelmään. Platon tekee kuitenkin täysin selväksi, (1) että itse kauneus (kauneuden idea) ei ole sama asia kuin yksittäiset kauniit oliot ja (2) että kauneutta ei voi palauttaa muihin ominaisuuksiin:

Jos minulle selitetään jonkin esineen kauneuden johtuvan sen viehättävästä väristä, muodosta tai muusta sellaisesta, käänän tällaiselle puheelle selkäni, sillä se saa minut vain hämmennyksiin. Sen sijaan pidän suoran yksinkertaisesti ja ehkä lapsekkaastikin kiinni siitä käsityksestä, ettei esinettä tee kauniiksi mikään muu kuin itse kauneuden läsnäolo tai osallisuus siihen ... (*Faidon* 100c-d)

Silti kauneudesta tai kauniin ideasta voi olla tietoa. Platonin mukaan me voimme saavuttaa ideoita koskevaa tietoa, mutta meillä voi olla vaikeuksia välittää sitä muille sanojen avulla, koska sanat ovat samanlaisia epätäydellisiä merkkejä kuin ovat paperille piirretyt geometriset kuviot. Sanat voivat johtaa toisen ihmisen nousuun ideoiden tasolle, mutta yhtä hyvin ne voivat jättää hänet harhailemaan luulojen ja aistihavainnon epätäydelliseen harhamaailmaan.

Platonin ideaoppia voidaan pitää Herakleitoksen ja Parmenideen synteessä. Hän hyväksyi Herakleitoksen ajatuksen kaiken muuttumisesta, mutta sanoi sen sopivan vain aistimaailmaan. Hän hyväksyi myös Parmenideen ajatuksen tosiolevan muuttumattomuudesta, mutta sanoi sen sopivan vain ideamaailmaan. Tästä oli Aristoteleen hyvä jatkaa.

# 3 Aristoteles

---

## 1 Aristoteleen metodista

Sir David Ross, Aristoteleen teosten 1900-luvun alussa ilmestyneiden englanninkielisen laitoksen päätoimittaja, on esittänyt kommenteissaan Aristoteleen *Metafysiikkaan* mainion yhden sivun tiivistelmän Aristoteleen filosofisesta metodista. Hänen mukaansa Aristoteleen metafysiikan metodissa on kolme silmiinpistävää piirrettä: (1) historiallisuus eli edeltäjien näkemysten huomiointi, (2) aporemaattisuus eli ongelmakeskeisyys ja (3) elenkhoksen eli epäsuoran todistuksen käyttö. Kommentoin ja selitän näitä vuorotellen. Käytämme apunani muutakin materiaalia, niin että kommentaari ylittää pituudeltaan huomattavasti kommentoitavan tekstin. Tärkein tietolähde on tanskalaisen Karsten Friis Johansenin perusteellinen teos *A History of Ancient Philosophy*. Teesit ovat siis Rossin, mutta niiden selityksissä tukeudutaan vahvasti tanskalaisapuun.

(1) *Historiallisuus ja perinteen huomiointi*. Aristoteleen kirjoituksissa lähdetään usein liikkeelle edeltäjien esittämistä näkemyksistä. Hän esittelee ensin, mitä muut ovat sanoneet asiasta, ja lähtee vasta sitten kehittämään omia näkemyksiään niiden pohjalta. Jos aihe on niin uusi tai outo, etteivät aikaisemmat teoreetikot ole sanoneet siitä mitään, hän aloittaa tarkastelemalla sitä, mitä tavalliset ihmiset sanovat tuosta asiasta. Esimerkiksi lähtiessään *Fysiikkaan* (iv 3) tutkimaan, voiko tyhjiötä olla olemassa, Aristoteles kysyy ensin, kuinka monessa eri mielessä jonkin X:n voidaan sanoa olevan jossakin Y:ssä. Hän tulee siihen johtopäätökseen, että karkeasti sanottuna jonkin esineen oleminen jossakin astiassa on tärkeämpi ja keskeisempi "jossain olemisen" muoto kuin osan oleminen kokonaisuudessa tai lajin oleminen suvussa (esimerkiksi "koiran" oleminen "eläimessä").

Kielen Aristoteles ottaa lähtökohdakseen vain silloin, kun edeltäjien "valistuneita mielipiteitä" eli *endoksa* ei ole saatavissa. Esimerkiksi *Metafysiikkansa* Aristoteles aloittaa (alustavien yleisten huomautusten jälkeen) kertomalla, miten hänen edeltäjänsä olivat keksineet vähitellen ja yksipuolisesti ne neljä syytä, jotka hän itse selittää teoksissaan *Fysiikka* ja *Metafysiikka*. Hänen tarkoituksensa ei ole saattaa edeltäjiensä näkemyksiä naurunalaisiksi (vaikka hänen kritiikkinsä on usein kovaa ja joskus epäreiluakin) vaan osoittaa, miten ensimmäisiä syitä koskeva ajattelu on kehittynyt pikkuhiljaa siten, että jokainen filosofi on aina vuorollaan onnistunut valottamaan syyn käsitettä vähän lisää jostakin uudesta näkökulmasta käsin.

Tietysti Aristoteles yrittää itse olla se, joka kerää hajallaan olevat tiedonmuruset yhteen ja esittää mahdollisimman kaikenkattavan ja johdonmukaisen kokonaiskuvan. Syyn käsitteen tapauksessa hän yrittää osoittaa, että (i) ne neljä syytä, jotka eri filosofit olivat siihen mennessä keksineet, ovat todella aitoja syitä, ja että (ii) niiden lisäksi ei voi enää olla muita syitä.

Aristoteleen metodia on kutsuttu "ilmiöiden pelastamisen metodiksi" juuri sen takia, että hän yrittää osoittaa *jokaisen* edeltäjänsä kohdalla, minkä totuuden siemenen hänen mielipiteensä ("ilmiö") sisältää. Kun kaikki tiedon kultajyvät on koottu ja *endoksan* palaset syntetisoitu, tosi näkemys asiasta alkaa hahmottua. (Aristoteleen "ilmiöt", *ta fainomena*, ovat todella mitä tahansa tutkimuksen kohteita, vaikkapa muiden käsityksiä, eivät pelkkiä luonnonilmiöitä, kuten nykylukija voisi päätellä.)

Aristoteles todella arvostaa niitä ilmiöitä, joita hän yrittää pelastaa. *Metafysiikkassaan* hän sanoo suurin piirtein näin: *endoksa* on valtava tietovarasto, joka ei voi olla kokonaan epätosi, sillä vaikka kukaan ei aina

osu maaliin, kukaan ei epäonnistu täysin tiedon tavoittelussaan. (993b1)

Vaikka Aristoteles joskus näkee onnistuneensa tehtävässään eli lopullisen, kokonaisvaltaisen ja ristiriidattoman kuvan esittämisessä tutkittavasta asiasta, useimmiten hän on hyvin tietoinen omankin yrityksensä keskeneräisyydestä ja epätäydellisyydestä. Tästä lisää seuraavassa kohdassa.

(2) *Ongelmakeskeisyys*. Aristoteleen metodi on Rossin mukaan "aporemaattinen" ja Friis Johansenin mukaan "aporeettinen". Molemmat termit on johdettu kreikan sanasta "aporia", joka tarkoittaa kirjaimellisesti *neuvottomuutta*, *umpikujaa* tai *vaikeaa tilannetta*. Aristoteles ei tietenkään pyrkinyt tarkoituksellisesti päätyään tutkimuksissaan umpikujiin, mutta hän tunnusti reilusti itselleen, milloin tutkimus ei enää näyttänyt vievän eteenpäin. Usein hän sanoo kirjoituksissaan: "Aloitetaanpa alusta." Siitä lukija tietää, että kirjoittajan alussa valitsema tutkimuslinja ei vienyt eteenpäin ja että kirjoittaja tekee seuraavaksi joitakin muutoksia lähtökohtaoletuksiinsa. Tällainen kokeellisuuden ja keskeneräisyyden yhdistelmä on ominaista Aristoteleen tutkimuksille.

Aristoteleen metodin aporeettisuus merkitsee toisaalta myös vaatimusta, että tutkimukseen liittyvät ongelmat ja vaikeudet on nähtävä ja tunnustettava heti tutkimuksen alussa. Ellei niin tehdä, lopussa ei kiitos seiso. Pään pistäminen pensaaseen ei ole hyvä keino välttää vaikeuksia. Ja Aristoteles ei vaikeuksia ja aporioita välttele. Kun hän kuvaa metodologiaan *Nikomakhoksen etiikassa* (1145b2), hän sanoo, että etiikan tutkimuksessa "ilmiöiden" pohjalta käsitellään "aporioita". Ilmiöt ovat tässä tapauksessa aiempien filosofien tai muiden järkevien ihmisten mielipiteitä eli endoksaa. Aporiat syntyvät oletettavasti joko asioista itsestään tai sitten siitä, että valistuneita mielipiteitä ei saada sovitettua yhteen. Tavoitteena on se, että aporioiden ratkaisu tukisi olemassa olevaa endoksaa, mikäli mahdollista. Tavoitteena ei siis ole kaikkien arvojen radikaali uudelleenarviointi, vaan järkevien näkemysten pohjalta muodostettu mahdollisimman kattava yhteisymmärrys.

Aporeettisuus merkitsee lopulta myös sitä, että tutkimus ei tähtää dogmaattisen järjestelmän luomiseen vaan pikemminkin kuvauksen antamiseen totuutta etsimässä olleen mielen seikkailuista. Ja jos kaikki Aristoteleen näkemykset eivät aina sovi kitkatta yhteen, selitys on todennäköisesti se, että nuo näkemykset on otettu eri tutkimusraporteista tai perustuvat eri "ilmiöihin".

(3) *Epäsuoran todistuksen käyttö*. Filosofista on turha etsiä sellaisia deduktiivisia todistuksia, joita geometriassa käytetään. Todistamista eli demonstraatiota voidaan Aristoteleen mukaan käyttää vain "aineettomista" olioista, jollaisia matematiikan objektit ovat. Sen sijaan useimmat filosofian tutkitut asiat sisältävät ainetta. Aineen ja muodon käsitteistä kerrotaan lisää vähän myöhemmin. Tässä riittää se, että puhe matematiikan aineettomuudesta tarkoittaa modernimmin ilmaistuna sitä, että matematiikan objektit ovat abstrakteja käsitteitä, jotka eivät ole olemassa ajassa ja avaruudessa, kuten kaikki "aineelliset" oliot. (Tässä Aristoteles ottaa etäisyyttä Platoniin, jonka mukaan filosofit tutkivat abstrakteja ideoita, jotka ovat ajan ja paikan tuolla puolen.)

Ehkä parempi selitys sille, että filosofiassa (jos logiikkaa ei lasketa mukaan filosofiaan) ei voi olla todistuksia, on se, että filosofia on kiinnostunut "ensimmäisistä syistä" tai "ensimmäisistä perusteista", joita ei kerta kaikkiaan voida todistaa sanan varsinaisessa merkityksessä. Niitä ei voida todistaa, koska niitä itseään käytetään todistusten lähtökohtina. Toki filosofinkin on yritettävä jotenkin oikeuttaa omat lähtökohtansa, mutta oikeuttaminen on eri asia kuin todistaminen.

## 2 Lähtökohtien oikeuttaminen

Miten filosofi sitten voi oikeuttaa lähtökohtiaan? Lyhyt vastaus on "dialektisesti". Sen ymmärtämiseksi on ymmärrettävä Aristoteleen tekemä ero apodiktisen ja dialektisen päättelyn välillä. Matematiikassa ja logiikassa käytetään apodiktista päättelyä, kun siinä johdetaan teoreemoja ehdottoman varmoista premisseistä. Sen sijaan etiikassa käytetään dialektista päättelyä, jossa lähtökohtana eivät ole ehdottoman todet (itsestään selvät) premissit vaan "yleisesti hyväksytyt käsitykset" eli *endoksa*. (Ja juuri tästä syystä etiikassa ei voi saavuttaa samanlaista tarkkuutta kuin geometriassa.) (Ks. myös Liite 2)

Aristoteles selittää *Topiikkansa* alussa näiden kahden päättelytyypin eron seuraavasti:

[1] Päättely on *apodiktista*, kun perusteet, joihin se perustuu, ovat tosia ja ensimmäisiä [ei-johdettuja], tai kun ne ovat sellaisia, että tietomme niistä on saatu alun perin sellaisten perusteiden avulla, jotka ovat tosia ja ensimmäisiä. ... Ne asiat ovat "ensimmäisiä" ja "tosia", jotka eivät anna varmuutta muiden asioiden perusteella, vaan itsensä perusteella. Sillä tietomme lähtökohdista on tarpeetonta kysyä enää mihin ne perustuvat; päinvastoin, jokaisen näistä lähtökohdista pitäisi olla varma itsessään.

[2] Päättely on *dialektista*, kun se tehdään yleisesti hyväksytyistä käsityksistä lähtien. "Yleisesti hyväksytyt käsitykset" taas ovat niitä, jotka kaikki tai useimmat tai järkevät ihmiset hyväksyvät ... (*Topiikka* 100 a25-b23; järjestys muutettu)

Dialektisessa päättelyssä lähdetään siis liikkeelle *todennäköisistä* premisseistä ja *katsotaan, mitä siitä seuraisi, jos ne olisivat tosia*. Jos seuraukset ovat järjettömiä, ei lähtökohtia voi hyväksyä. Tässä ajatuksessa ei ole mitään uutta: Aristoteles antaa vain uuden nimen, "dialektinen päättely", Sokrateen innolla harrastamalle, käsitteiden määrittelyyn olennaisesti liittyvälle määritelmien testaustoiminnalle.

Metafysiikassa käytetään pikemmin dialektista kuin apodiktista päättelyä. Tämä on oikeastaan vain toinen tapa sanoa, että filosofiassa lähtökohtien (latinaksi *principia*, kreikaksi *arkhai*) asema on toinen kuin matematiikassa. Ross sanoo *Metafysiikka*-kommentaarissaan, että mikään tiede ei voi olla täysin apodiktista. Jokainen tiede alkaa määritelmistä (kr. *horismoi*) ja olettamuksista (kr. *hypotheseis*). Määritelmissä kerrotaan, mitä kyseisen tieteen tutkimat oliot ovat, ja hypoteesit puolestaan sanovat, että niitä on olemassa. Jokaisen tieteen lähtökohdat kuuluvat näihin kahteen tyyppiin.

Tämä ei kuitenkaan hävitä eroa toisaalta matematiikan ja toisaalta filosofian ja empiiristen tieteiden välillä, koska eri tieteissä lähtökohtiin suhtaudutaan eri tavoin.

Matematiikassa lähtökohdat vain todetaan, koska ne ovat itsestään selviä, ja siten lähdetään tekemään matematiikan tiedettä niistä käsin.

Sen sijaan luonnontieteessä tai luonnonfilosofiassa lähtökohdat eivät ole itsestään selviä, vaan niitä pitää jollakin tavoin perustella. Edellä oli puhetta siitä, miten Aristoteles yritti *Fysiikassaan* perustella ja tarkentaa "paikan" käsitettä pohtimalla, missä mielessä jonkin asian voidaan sanoa olevan toisessa. Kieleen turvautumista parempi tapa perustella luonnontieteen lähtökohdat on tietysti välittömään kokemukseen tai havaintoon vetoaminen. Ja tätä tapaa Aristoteles käyttää kielenkäytön analyysiä useammin lähtökohtien perusteluun.

Joissakin tieteissä lähtökohtia ei voida oikeuttaa välittömällä havainnolla. Etiikassa ja politiikassa lähtökohdat ovat sellaisia, että niitä ei oikein voi havaita suoraan. Jos ajatellaan vaikkapa Aristoteleen

etiikan peruskäsitettä onnellisuutta (*eudaimonia*), on olemassa monia tapoja käsittää se. Joillekin se on nautintoa, toisille rikkautta, kolmansille mainetta ja kunniaa, neljänsille turvallisuutta jne. Miten voisimme pelkän havainnon avulla ratkaista, kuka on oikeassa? Aristoteles ajattelee, että tässä tapauksessa vain kokeneiden ja järkevien ihmisten mielipiteet kannattaa ottaa huomioon. Ne muodostavat "ta fainomenan", jota tässä ryhdytään tutkimaan.

Etiikka on hyvä esimerkki "empiirisestä" tieteestä siinäkin suhteessa, että etiikan tutkimus ei lähde liikkeelle lähtökohdista (määritelmistä ja hypoteeseista), vaan lähtökohdat ovat tuon tieteen viimeisiä tuloksia! Jos Aristoteleen etiikan kirjoitukset ehkä muistuttavat rakenteeltaan deduktiivista tiedettä, jossa lähdetään periaatteista ja johdetaan niistä "ta fainomena", se on pelkkää esitystekniikkaa. Muilla keinoin hankittu tieto voidaan aina haluttaessa esittää deduktiivisessa (tai sitä jäljittelevässä) muodossa.

Koska eri tieteillä on erilaiset lähtökohdat, ei ole ihme, että kaikissa tieteissä ei päästä samanlaiseen varmuuteen:

Asiasta on sanottu riittävästi, kun on saavutettu selvyyttä siinä määrin kuin tarkasteltava asia sallii. Sillä kaikissa tieteissä ei ole etsittävä samanlaista tarkkuutta, kuten ei kaikissa käsityöläistaidoissakaan. ... [Etiikan] asioista puhuttaessa ja niistä johtopäätöksiä tehtäessä on tyydyttävä esittämään totuus karkealla kädellä ja pääpiirteissään. ... Sivistynyt ihminen pyrkii kunkin tyyppisten asioiden kohdalla sellaiseen tarkkuuteen, jonka niiden luonto sallii. (NE I 3; 1094b 18-25)

Etiikasta, politiikasta, retoriikasta ja runousopista ei voida milloinkaan rakentaa täydellisiä aksiomaattisia järjestelmiä, mutta näilläkin tiedon alueilla on joitakin ensimmäisiä periaatteita, joilla on *näillä* tiedon alueilla sama rooli kuin itsestään selvillä aksiomilla on matematiikassa ja logiikassa.

Metafysiikassa mahdollinen tarkkuuden aste on siksi suurempi kuin etiikassa mutta pienempi kuin matematiikassa.

### 3 Kysymykset tutkimusvälineinä

Aristoteles ei tehnyt eroa filosofian ja tieteen välillä. Selvä ero niiden välillä alkoi muodostua vasta uuden ajan alussa. Joka tapauksessa Aristoteles näyttää ajatelleen, että on olemassa vain yksi tiedon hankinnan menetelmä, jota voidaan soveltaa hieman eri versioina kaikille tiedon alueille. Toisin sanoen hänen mielestään filosofisella metodilla voi tutkia melkein mitä tahansa.

Mutta miten aiemmin tutkimatonta ongelmaa pitää lähestyä? Tutkimuskohde pitää ottaa käsitteellisesti haltuun mahdollisimman monella tavalla. Jos kiinnostuksen kohteena ovat psykologiset ilmiöt, esimerkiksi suuttumusta pitää tarkastella mahdollisimman monesta näkökulmasta: fysiologisena ilmiönä (kalpeneminen, pulssin nopeutuminen, kämmenten hikoilu jne.), psyykkisenä ilmiönä (hermostuneisuus, keskittymisvaikeudet, kostonhalu jne.), sosiaalisena ilmiönä (suuttumuksen leviäminen kulovalkean tavoin ystävästä toiseen mutta ei vihollisesta tai tuntemattomasta toiseen jne.).

Lähestyessään tutkimuskohdettaan tutkija ei usein tiedä, mistä alkaisi ja miten ongelmaansa rajaisi. Jokainen koulun ainekirjoitukseen pakotettu tuntee tämän tuskan. Lääkkeeksi siihen esseekirjoitusoppaat tarjoavat vakiokysymysten listaa. Esimerkiksi mainio amerikkalainen opas *Writing Great Essays* kehottaa oudon kirjoitustehtävän ääreen joutunutta aloittamaan aiheen lähemmän tutkimisen ja tarkentamisen esittämällä joukon "isoja kysymyksiä": Kuka? Mitä? Milloin? Missä? Miksi? Miten? Paljonko? (Kysymys

“Miksi?” jakautuu vielä kahtia, motiivikysymykseen “Missä tarkoituksessa?” ja syykysymykseen “Minkä aiheuttamana?”.) Jos tehtävänä on suuttumuksen pohtiminen, kysymykset kuuluisivat: *Kuka* tyypillisesti suuttuu? *Mitä* suuttuminen on? *Milloin* ihminen suuttuu? *Missä* tilanteissa? *Miksi* ihmiset suuttuvat: (i) Voiko heillä olla *motiivi* olla suuttunut tai näytellä suuttunutta? (ii) Mitkä syyt *aiheuttavat* suuttumuksen? *Miten* ihmisten suuttumus ilmenee? *Paljonko* ihmiset suuttuvat: Kuinka usein? Missä määrin?

Kysymyslista on tietysti vain työkalupakki, jonka jokainen yksittäinen työkalu ei välttämättä sovellu jokaiseen vastaan tulevaan ongelmaan. Siitä huolimatta ankarasta tyhjän paperin ja tyhjän pään tuskasta kärsinyt kirjoittaja pääsee usein standardikysymysten listan kanssa alkuun työssään. Hän huomaa, että hän tietää jo paljon sellaista aiheestaan, mitä hän ei tiennyt tietävänsä. Tehtävänä on vain muuntaa “hiljainen” tieto “äänekkääseen” kirjalliseen muotoon.

Mutta mitä tekemistä tällä on Aristoteleen kanssa? Paljon. Monet Aristoteleen filosofian keskeiset asiat tulevat ymmärrettäviksi, jos ne nähdään tällaisen standardikysymysten listan vastineina. Erityisesti tämä pitää paikkansa syyn ja kategorioiden käsitteistä, joihin seuraavaksi syvennyttään.

## 4 Neljä syytä

Aristoteles löysi edeltäjiensä teksteistä neljä erilaista syyn käsitettä ja uskoi, ettei niiden lisäksi ei ole muita järkeviä syyn käsitteitä. Yhteydestään irrotettuna Aristoteleen syyluettelo ei tunnu kovin ihmeelliseltä keksinnöltä:

Materiaalinen eli ainesyy kertoo, mistä *aineesta* olio on tehty.

Formaalinen eli muutosyy kertoo, minkä *muotoinen* olio on.

Vaikuttava syy kertoo, mikä *aiheuttaa* olion.

Finaalinen eli päämääräisy kertoo, mitä *päämäärää* varten olio on tehty tai on olemassa.

Tätä listaa katsellessa ei voi kuin ihmetellä, miten Aristoteles voi kutsua kaikkia näitä asioita “syiksi”. Hän kuitenkin voi, koska hänen “syyn” (kr. *aitia*) käsitteensä on hieman erilainen kuin meidän nykyisin käyttämämme käsite. Ja heti, kun oivalletaan, että Aristoteleella syyn ja selityksen käsitteet liittyvät läheisesti yhteen, lista alkaa tuntua kiinnostavalta. Tunnetun Aristoteles-tutkijan Jonathan Barnesin mukaan Aristoteleelle “[a]sian *selittäminen* on sen sanomista, miksi se on sellainen kuin se on; ja sen sanominen on taas sen *syyn* mainitsemista” (*Aristotle*, 32; kurs. lis.).

Jokainen neljästä “syystä” onkin itse asiassa selitys! Jokainen niistä kertoo jotain olennaista tutkittavasta asiasta. Jokainen niistä on vastaus johonkin tutkimusobjektia koskevaan kysymykseen. Ainesyy on vastaus kysymykseen “Mistä aineesta?”, muutosyy vastaus kysymykseen “Millainen? Minkä muotoinen?”, vaikuttava syy vastaa kysymykseen “Miksi? Mikä sen aiheutti?” ja päämääräisy on vastaus kysymykseen “Miksi? Mitä tarkoitusta varten?”

Näin Aristoteleen neljä syytä paljastuvat neljäksi vastaukseksi neljään tärkeään tutkimuskysymykseen. Ne ovat neljä näkökulmaa mihin tahansa tutkittavaan asiaan, neljä täyttämistään odottavaa “tyhjää paikkaa” tutkimuskohdetta koskevassa raportissa. Ja aivan kuten esseenkirjoitusohjeissa sanottiin, ei pidä odottaa, että jokainen kysymys soveltuu yhtä hyvin jokaiseen tutkimuskohteeseen. Aristoteles itse sanoo, että nämä neljä syytä ovat selvästi erilliset vain artefaktien eli ihmisten tekemien esineiden (tarve-esineiden) kohdalla ja että luonnonesineiden tapauksessa kolme ensimmäistä syytä lankeavat yhteen (*Fysikka* 198a24).

## 5 Substanssi ja muut kategoriat

Aivan samaa voidaan sanoa Aristoteleen kategorioista. Ne ovat olioilla olevien ominaisuuksien tai ominaisuustyyppien luokkia. *Substanssi* on olio itse; *kvantiteetti* on olion paino tai pituus tai muu määrällinen ominaisuus; *kvaliteetti* on olion väri, haju, maku tai mikä tahansa muu laadullinen ominaisuus; *suhde* liittyy olion ja muiden olioiden suhteisiin (jonkin vasemmalla puolella); *paikka* kuvaa olion sijaintia avaruudessa (Ateenassa); *aika* kuvaa olion ajallista sijaintia (kesällä); *positio* liittyy jossakin asennossa olemiseen (ylösalaisin); *omistaminen* on jollakin olemista; *tekeminen* on aktiivisuutta ja *kohteena oleminen* passiivisuutta.

Edellä sanotun jälkeen on ilmeistä, että myös Aristoteleen kategoriat voidaan tulkita vastauksiksi tutkimuskysymyksiin. Ja itse asiassa monien kategorioiden kreikankieliset nimet ovat substantiiveiksi muutettuja kysymyssanoja. Esimerkiksi paikan kategorian nimi on kreikaksi "missä".

Seuraavassa esittelemme vähän tarkemmin muutamia Aristoteleen metafysiikan ja yleensäkin hänen filosofiansa peruskäsitteitä.

*Substanssi* on Aristoteleen metafysiikan peruskäsite tai -kategoria. Hän käsittelee sitä *Metafysiikan* lisäksi lyhyessä kirjoituksessaan *Kategoriat*. Siinä hän erottaa kymmenen kategoriaa, joihin oleva (se mikä on olemassa) voidaan jakaa. Näistä ensimmäinen ja perustavin on substanssi. Ja loput yhdeksän ovat substanssin ominaisuuksia eli attribuutteja. Karkeasti sanottuna substanssin ja muiden kategorioiden (attribuuttien) ero on se, että *substanssit ovat oliota ja attribuutit niiden ominaisuuksia*. Tämä luonnehdinta on karkea, mutta se ohjaa ajatukset oikeaan suuntaan.

Toinen apukeino substanssin käsitteen ymmärtämiseksi on oivallus, että substanssin ja attribuutin ero heijastuu kielessä subjektin ja predikaatin (tai substantiivin ja verbin) erona. Esimerkiksi lause "Koiria juoksee" sanoo, että koiraksi kutsumallamme substanssilla on juoksemisen ominaisuus. Yleensäkin jokaisen lauseen subjekti viittaa substanssiin ja predikaatti (lauseen loppuosa) johonkin sen attribuuttiin eli ominaisuuteen.

Aristoteles väittää, että vain substanssit *ovat olemassa* sanan varsinaisessa mielessä. Kaikkien muiden asioiden olemassaolo on riippuvaista substanssien olemassaolosta; niiden olemassaolo on substanssissa "loisimista". Esimerkiksi pöydän väri, muoto ja paino ovat olemassa vain *pöydän* ominaisuuksina. Ne eivät voisi olla olemassa, ellei pöytä itse olisi olemassa. Jos pöytä poltetaan, myös sen väri ja muoto tuhoutuvat, ja paino muuttuu. Pöydän muoto ja väri eivät jää vaeltamaan kodittomina ja kantajattomina maailmaan pöydän itsensä tuhouduttua. Sen sijaan pöytä itse säilyy olemassa olevana oliona, vaikka sen ominaisuudet muuttuvat. Suorakaiteen muotoisesta vihreästä pöydästä voidaan tehdä punainen ja ellipsin muotoinen, mutta se on edelleen pöytä.

Platon oli tietysti täysin eri mieltä asiasta. Hänen mielestään pöydän idea on paljon todellisempi kuin yksittäinen pöytä, ja se pysyisi olemassa vaikka kaikki maailman pöydät poltettaisiin. Mutta Aristoteles ei uskonutkaan platonisten ideoiden olemassaoloon. Hän uskoi kyllä, että on olemassa yleiskäsitteitä, mutta ne eivät ole olemassa itsenäisinä olioina (kuten Platonilla) vaan ainoastaan konkreettisesti olemassa olevissa olioissa toteutuneina ja ruumiillistuneina.

Toisin sanoen vain substanssit ovat itsenäisesti olemassa; kaikki muu (muut kategoriat, attribuutit) on olemassa epäitsenäisesti. Substanssit muodostavat maailman peruskaluston. Minkä tahansa muun olion tai asian olemassaolo perustuu viime kädessä jonkin substanssin olemassaoloon. Siksi kaikki olemassaoloa

koskevat väitteet voidaan periaatteessa palauttaa väitteiksi, joissa puhutaan vain substansseista ja niiden olemassaolosta ja muista ominaisuuksista. Esimerkiksi lause "On olemassa mahdollisuus, että voitan Lotossa" esittää toden väitteen, joka perustuu viime kädessä monien substanssien — minun, rahan, Loton jne. — olemassaoloon.

"Substanssin" perusmerkitys on siis "itsenäiseen olemassaoloon kykenevä olio". Tämän määritelmän mukaan Sokrates itse on substanssi mutta hänen nenänsä punakkuus, hänen ikänsä tai painonsa eivät ole substansseja, vaan attribuutteja.

## 6 Aine ja muoto

Substanssin käsitettä tarvitaan erityisesti muutokseen ja identiteettiin liittyvien ongelmien ratkaisemiseen. Kun jokin olio muuttuu, se säilyy useimmiten silti samana oliona. Kun jääpala sulaa, se muuttuu vesilätäköksi. Jokainen aiemmin jääpalassa ollut vesimolekyyli on sulamisen jälkeen lätkössä. Mitään ei ole hävinnyt. Silti voidaan mielekkäästi kysyä, onko jääpala sama vai eri olio kuin pöydällä oleva vesiläikkä. Vastaus tähän kysymykseen riippuu siitä, olemmeko kiinnostuneita *aineen* vai *muodon* samuudesta ja säilyvyydestä. Kun jääpala sulaa vedeksi, se menettää muotonsa mutta sen aine säilyy samana.

Olion muutosta voidaan siis katsoa useista näkökulmista, ja se, muuttuuko olio toiseksi vai säilyykö se samana, riippuu siitä, mistä olion puolista olemme kiinnostuneita. Yhdessä mielessä karvamadon näköinen perhosen toukka on eri eläin kuin täysin kehittynyt perhonen: perhonen lentää, karvamato ei. Mutta toisessa mielessä kysymyksessä on sama eläin, koska karvamato muuttuu perhoseksi.

Aristoteleen filosofiassa muoto (*morfe*) ja aine (*hyle*) eivät ole substanssin (siis olemassa olevan olion) fyysisiä osia. Esimerkiksi pronssipatsasta ei voi leikata kahteen osaan, aineeseen ja muotoon. Pikemminkin aine ja muoto ovat olion käsitteellisiä osia. Täydellinen selonteko oliosta (eli siitä mikä tuo olio on) sisältää molemmat elementit: se on sen-ja-sen muotoinen ja se on siitä-ja-siitä aineesta. Kun tiedämme nämä molemmat, tiedämme jo aika paljon siitä. Näin metafysiikan perustavat aineen ja muodon käsitteetkin voidaan tulkita vastauksiksi tutkimuskysymyksiin. Itse asiassa tässä meillä on Aristoteleen materiaallinen ja formaalinen syy uusissa vaatteissa.

Aristoteleen muutoksen käsitteen analyysiin kuuluvat myös *aktuaalisuuden* ja *potentiaalisuuden* käsitteet. Kaikki liike ja muutos on hänelle potentian aktualisoitumista. Esimerkiksi tammenterho on potentiaalisesti tammi. Suotuisissa olosuhteissa sen potentia lähtee aktualisoitumaan, ja terhosta kasvaa tammi. Vastaavasti maan pinnasta kohotettuun kiveen syntyy potentiaa, joka pyrkii aktualisoitumaan — ja aktualisoituu kiven pudotessa. Aktuaalisuus ja potentiaalisuus ovat siis käsitteinä aivan yhtä abstrakteja kuin aine ja muoto. (Ja itse asiassa näiden kahden käsiteparin välillä on hyvin läheinen yhteys, koska Aristoteles ajattelee, että aine on potentiaa ja muoto aktuaalisuutta, ilmeisesti siitä syystä, että muodoton aine voi vastaanottaa monia erilaisia muotoja.)

Takaisin muutokseen. Yksi ja sama X voi muuttua Y:ksi, mutta se, onko muutoksen jälkeen kysymyksessä sama vai eri olio, riippuu siitä, mistä näkökulmasta asiaa katsotaan tai miten asia kuvataan. Oletetaan että X = jääpala ja Y = vesilammikko. Jos tätä muutosta katsotaan "kiinteän kappaleen" näkökulmasta, emme voi sanoa, että vesilammikko on sama kiinteä kappale kuin vesilammikko, koska vesilammikko ei ole mikään kiinteä kappale. Mutta jos muutosta katsotaan "kemiallisen aineen" näkökulmasta, jääpala ja vesilammikko ovat sama olio. Sama pätee myös karvamadon ja perhosen tapauksessa: karvamato ja perhonen eivät ole

“sama mato”, mutta ne ovat “sama eläin”.

Yleisemmin ilmaistuna: substanssin samuuden kriteerit riippuvat siitä, mistä näkökulmasta substanssia ja sen muutosta katsotaan (eli millä käsitteillä sen muutos kuvataan eli minkä muodon edustajana sitä pidetään). Tämä merkitsee kuitenkin sitä, ettei ole olemassa mitään absoluuttisen päteviä olioiden identiteetin (samuuden) kriteereitä! Se, sanooko ihminen, että X on sama vai eri olio kuin Y, riippuu hänen näkökulmastaan ja intresseistään. Aristoteles-tutkija Ackrill kirjoittaa:

[Aristoteles] huomasi ... että kysymys “Onko se sama?” täytyy täydentää kysymykseksi “Onko se sama *se-ja-se?*” Samuutta koskevat kysymykset esitetään ja niihin vastataan mielekkäästi vain suhteessa johonkin luokitteluun tai kuvaukseen. (*Aristotle the Philosopher*, saks. versio, 19-20)

Yksilöiden (substanssien) laskeminen edellyttää, että ne on identifioitu jonkin tyyppin tai lajin edustajiksi. Kaikki tyypit ja lajit eivät kuitenkaan kelpaa tähän tarkoitukseen. On nimittäin mahdollista laskea huoneessa olevien ihmisten, pöytien tai kirjojen lukumäärä, mutta ei ole olemassa mitään keinoa laskea huoneessa olevien “punaisten esineiden” määrää. Tämä ei johdu siitä, että niiden lukumäärä ylittää laskukykymme, vaan siitä, että tarkkaan ottaen ei ole mitään järkeä edes puhua sellaisten olioiden lukumäärästä. Ongelma on nimittäin siinä, lasketaanko punaisen pöydän jalka eri “punaiseksi olioksi” kuin pöytä? Entä onko punaisen pöydän valkoisen laatikon punainen nuppi punainen olio? Entä lasketaanko punatukkaisen henkilön jokainen punainen hius erilliseksi punaiseksi esineeksi? Entä hänen valkoisessa paidassaan olevat punaiset pilkut? Mitään järkevää ratkaisua ongelmaan ei tunnu olevan — ei ainakaan niin kauan kuin ei ole annettu selvää kriteeriä sille, mitä pidetään “oliona”. (“Olio on mikä tahansa, mihin viitataan substantiivilla” olisi liian epämääräinen kriteeri.)

## 7 Olemus

Aristoteles ei olisi hyväksynyt väitettä, ettei ole mitään tarkkaa ja yksiselitteistä olioiden samuuden käsitettä ole, sillä hänen mukaansa olion ominaisuudet (attribuutit) voidaan jakaa olennaisiin (essentiaalsiin) ja satunnaisiin (aksidentaalsiin). Vain olennaiset ominaisuudet muodostavat olion substanssin ja määräävät sen, mikä olio se on. Vain ne toimivat sen varsinaisina identiteettikriteereinä ja vain ne pitäisi mainita sen määritelmässä. Aristoteles on siis essentialisti, jos essentialismilla tarkoitetaan oppia, jonka mukaan oliolla on muuttumattomat ja kiinteät olemukset.

Essentialismin keskeinen teesi on se, että *olion olemukseen kuuluvat ne ominaisuudet, joita ilman se ei voi olla se olio mikä se on*. Esimerkiksi jääpalan essentiaalsiin ominaisuuksiin kuuluu, että sen lämpötila ei ylitä nollaa Celsius-astetta, koska jääpala ei ole enää jääpala, jos sen lämpötila on plussan puolella. Sen sijaan veden — olkoon se kiinteässä, nestemäisessä tai höyrystyneessä tilassa — essentiaalsiin ominaisuuksiin kuuluu se, että vesimolekyylit koostuu kahdesta vetyatomista ja yhdestä happiatomista, mutta ei se, että molekyylit on jossain tietyissä lämpötilassa.

Näin ollen myös se, mikä on olennaista jollekin oliolle, riippuu siitä “mistä näkökulmasta”, “minkä intressin kannalta” tai “millä tavalla kuvattuna” oliota tarkastellaan. Jos jääpalaa tarkastellaan jääpalana, sen olennaisiin ominaisuuksiin kuuluu alle nollan oleva lämpötila; jos sitä tarkastellaan vetenä, mikään lämpötila ei kuulu sen olennaisiin ominaisuuksiin. Yleisemmin sanottuna: ei ole olemassa absoluuttisia yksilön samuuden kriteereitä. Samuus on aina jonkin lajin edustajan samuutta. Ja koska yksi yksilö voi olla monen eri lajin edustaja, mitään yksiselitteisiä identiteettikriteereitä ei ole.

Se, että Herakleitoksen ongelma "Voiko samaan jokeen astua kahdesti?" on mielekäs ongelma, perustuu juuri siihen, että joen samuuden kriteerit ovat epämääräiset. Jos kriteerinä on vesimassa, samaan jokeen ei voi astua kahdesti. Mutta jos kriteerinä on joen uoma tai lähde, samaan jokeen voi astua kahdesti.

Se, mitä me koemme substanssiksi (olioksi, yksilöksi) riippuu siitä, miten käsitteellistämme todellisuutta. Substanssin ja käsitteen yhteys näyttäisi olevan siinä, että meillä on "päässämme" käsitteitä, joiden avulla hahmotamme maailmaa ja joiden vastineita maailmassa olevat substanssit ovat. Koska eri käsitteet (käsitejärjestelmät) paloittlevat maailmaa eri tavoin, ei olekaan kummallista, että eri substansseilla on eri identiteettikriteerit vaikka kysymyksessä onkin sama maailma ja samat oliot.

Aristoteles ei itse olisi hyväksynyt näitä väitettä. Hänelle substanssit ovat absoluuttisia, sanojen merkitykset kiinteitä ja asioiden olemukset muuttumattomia. Tämä pätee siitäkkin huolimatta, että hänen kirjoituksistaan löytyy kohtia, joissa hän leikittelee sellaisten ajatusten kanssa, joilla muut olisivat voineet yrittää kumota hänen systeeminsä. Aristoteleen, samoin kuin Platonin, lukeminen on hauskaa juuri siksi, että hän todella *leikkii* ajatuksilla. Hänellä ei näytä olevan mitään tarvetta pitää dogmaattisesti kiinni joistakin väitteitään esimerkiksi siksi, että pelkäisi kasvojensa menettämistä. Hänellä on varaa ottaa esiin ja kehitellä mielenkiintoisia ajatuksia, vaikka ne voidaan kääntää häntä itseään vastaan.

# 4 Tuomas Akvinolainen

---

## 1 Usko ja tieto

Keskiajan metafysiikka perustuu hyvin suurelta osin Aristoteleeseen: iso osa sekä ongelmista että käsitteistä on otettu häneltä. Erityisesti tämä pitää paikkansa keskiajan jättiläisestä, Tuomas Akvinolaisesta, jonka pääteosta *Summa theologiae* voi melkein pitää pitkänä kommentaarina Aristoteleeseen. (Tämä arvio pätee erityisesti kirjan suomennetusta osasta.)

Uskonnollinen usko eroaa muista tiedollisista asenteista, esimerkiksi tieteellisestä tiedosta, erityisen objektinsa suhteen. Uskon objekti on nimittäin *ensimmäinen totuus*, joka on tiedon saavuttamattomissa. Ensimmäistä totuutta on tietysti yritetty ilmaista eri tavoin, vaikka se ei olekaan ilmaistavissa ihmisten kielellä.

Tuomas yrittää selittää asiaa sanomalla, että ensimmäinen totuus on itsessään (*secundum se*) jotakin yksinkertaista, mutta meille (*quoad nos*), "meidän tietotapamme mukaisesti", se on jotakin kompleksista. (Ks. Liite 2.) Tarkemmin sanottuna ensimmäinen totuus on *meille* jotakin *propositionaalista* eli jotakin joka sisältää myöntämisen tai kieltämisen (predikoinnin) (vrt. ST II-II, 1, 2). Ensimmäinen totuus on siis itsessään yksinkertainen asia, mutta ihmisten rajallinen tietokyky vaatii sen pilkkomisen subjektiksi ja predikaatiksi, joiden avulla siitä voidaan esittää väite. Jumala itse ymmärtää ensimmäisen totuuden predikoimatta mitään ominaisuutta millekään oliolle.

Ensimmäinen totuus voidaan ilmaista esimerkiksi sanomalla: "Jumala on olemassa", mutta se voidaan ilmaista myös muilla tavoin. Tuomas tarjoaa analogiaa asian ymmärtämiseksi:

[Kaikki luonnollisen järjen periaatteet] voidaan palauttaa perustavimpaan periaatteeseensa [eli ristiriidan lakiin], joka on tämä: "Samaa asiaa ei voi myöntää ja kieltää samalla kertaa" ... Samalla tavalla kaikki uskonkappaleet sisältyvät implisiittisesti tiettyihin uskon ensimmäisiin asioihin, kuten Jumalan olemassaoloon ja hänen kaitselmukseensa .... (ST II-II, 1, 7)

Näin ollen ne, jotka ovat hyväksyneet ensimmäisen totuuden, ovat hyväksyneet samalla implisiittisesti eli epäsuorasti kaiken, mitä siitä seuraa. Tässä ei ole mitään kummallista, sillä kaikki, jotka hyväksyvät Eukleideen geometrian aksioomat, ovat samalla implisiittisesti hyväksyneet kaikki niistä seuraavat teoreematkin.

Geometrian aksioomien ja ensimmäisen totuuden analogiaa ei kuitenkaan voida viedä kovin pitkälle, koska tieteen ja uskon objektien välillä on perustava ero: tieteen objektit "nähdään", uskon objekteja ei "nähdä". Tällä kummallisella luonnehdinnallaan Tuomas viittaa Paavalin Heprealaiskirjeen (11:1) klassiseen uskon määritelmään: *Est autem fides sperandum substantia rerum, argumentum non apparentium* eli "Usko on sen todellisuutta, mitä toivotaan, sen näkemistä, mitä ei nähdä" (Suomennos on suorastaan aneeminen verrattuna King James Version -käännökseen: "[F]aith is the substance of things hoped for, the evidence of things not seen" (1611).)

Uskon objekteja ei siis voi nähdä silmillä (kuten fysiikan objektit nähtiin Tuomaan aikaan) eikä järjellä (kuten matematiikan objektit nähdään nykyisinkin). Tästä seuraa Tuomaan mukaan, että "on mahdotonta, että yksi olio olisi samalle henkilölle sekä tieteen että uskon objekti" (ST II-II, 1, 5). Sen sijaan on täysin

mahdollista, että "se mikä on yhdelle näkemisen tai tieteen objekti ... on toiselle uskon objekti, koska hän ei tiedä sitä todistuksen avulla" (ST II-II, 1, 5).

Vaikka usko ja tieto kohdistuvat eri objekteihin, on kuitenkin olemassa joitakin niin perustavia objekteja, että ne kuuluvat sekä tiedon että uskon alaan. Kirjassaan *Summa contra gentiles* (ii 4) Tuomas selittää, että filosofia (metafysiikka) ja usko etenevät eri järjestyksessä: filosofia lähtee olevasta olevana ja etenee kohti sen syytä, kun taas usko lähtee syystä ja etenee kohti seurausta. Tämä selittää sen, että usko ja järki eivät välttämättä ole ristiriidassa vaan voivat joissakin asioissa päätyä samoihin tuloksiin. Yksi näistä asioista on Jumalan olemassaolo. Se voidaan siis tavoittaa sekä uskon että järjen kautta.

## 2 Luominen kolmantena muutoksen lajina?

*Summa theologiae*n maailman luomista käsittelevästä I osan 44. luvun artikkeleista 1 ja 2 löytyy mielenkiintoinen Jumalan olemassaolon todistus, joka perustuu suoremmin Aristoteleeseen kuin seuraavassa alaluvussa esiteltävät viisi tietä. Esitämme argumentin omin sanoin ymmärrettävyyden vuoksi. Ensimmäisessä artikkelissa Tuomas osoittaa, että kaikki oliot saavat olemassaolonsa Jumalalta:

Monille olioille yhteisen ominaisuuden täytyy olla peräisin oliosta, jossa tuo ominaisuus subsistoi. Koska Jumala on subsistoivaa [itsenäistä] olemassaoloa ja koska Hän on tässä suhteessa ainoa laatuaan, kaikkien muiden olioiden olemassaolo on peräisin Häneltä. Tästä seuraa, että kaikki muut oliot paitsi Jumala eivät *ole* olemassaolonsa vaan ainoastaan *osallistuvat* olemassaoloon. Oliot saavat olemassaolonsa Jumalalta aivan niin kuin rauta saa punahehkuisen kuumuutensa tulelta. (ST I 44 1)

Luotujen olentojen oleminen ei ole itsenäistä vaan Luojalta saatua olemista. Näin ollen luodut olennot *osallistuvat* Luojan olemiseen. Osallistumisen (lat. *participatio*, kr. *methexis*) käsite on Tuomaan metafysiikkaan sisältyvä platoninen osuus. Osallistumisella tarkoitetaan sitä, että jos Alpo on ihminen, Berta on ihminen ja Cecilia on ihminen, niin he kaikki kolme "osallistuvat" ihmisyyteen (tai ihmisen ideaan, kuten Platon sanoisi). Myös ominaisuudet voivat "osallistua" muihin ominaisuuksiin. Esimerkiksi ihmisyyys osallistuu eläimyyteen, koska ihmiset ovat eläimiä (tai koska ihmisen ideaan sisältyy eläimyyden idea — onhan *ihminen* määritelmän mukaan *rationaalinen eläin*).

Olemassaolo on tässäkin suhteessa omituinen ominaisuus. Se ei osallistu muihin olioihin (ja ominaisuuksiin) mutta muut oliot (ja ominaisuudet) osallistuvat siihen. Se, että olemassaolo osallistuu olioon X, tarkoittaa selkokielisesti vain sitä, että X on olemassa. Ja se, että olemassaolo osallistuu ominaisuuteen F, tarkoittaa sitä, että on olemassa ainakin yksi olio, jolla on ominaisuus F.

Metafysiikan kannalta tärkeä asia tässä on se, että Jumalan olemassaolo on tyypiltään täysin erilaista kuin minkään muun olemassaolo. Jumala ei näet *osallistu* olemassaoloon, vaan Hän on olemassaolo. Tätä Tuomas tarkoittaa sanoessaan kirjoituksessaan *De ente et essentia*, että on ehkä olemassa jotain, jonka olemus on sama kuin sen olemassaolo.

Saman luvun (ST I 44) toisessa artikkelissa Tuomas selittää, miksei edes hänen opettajansa Aristoteles huomannut sitä, että Jumalan olemus on yhtä kuin Jumalan olemassaolo. Hän esittää lyhyen olemisen käsitteen historian, jonka pääkohdat ovat (vapaasti esitettyinä) seuraavat:

(1) Esisokraatikot olivat niin kiinni aistimaailmassa, että pitivät vain aineellista olevana. Siksi he etsivät sitä "alkuainetta", josta kaikki oleva muodostuu. Thales väitti kaiken olevan vettä,

Anaximenes ilmaa, ja muut jotain muuta. Yhteistä heille kaikille oli ajatus, että on olemassa syntymätön ja tuhoutumaton perusaine, jonka ominaisuuksien muutoksia maailmassa havaittavat ilmiöt ja niiden syntyminen, tuhoutuminen ja muutokset ovat.

(2) Toinen vaihe alkoi Aristoteleesta. Hän ei enää etsinyt maailman perusainetta, vaan jakoi olevan käsitteellisesti *aineeseen* ja *muotoon*. Aristoteleen "aine" ei ole mikään fyysikaalinen perusaines, vaan ajattelun avulla esiin analysoitu olevan "looginen" perusosa. Pronssipatsas voidaan ajatuksellisesti jakaa aineeseen ja muotoon, mutta on mahdotonta sahata sitä kahteen palaseen, joista toinen on ainetta ja toinen muotoa.

Ratkaiseva ero esisokraatikkojen ja Aristoteleen välillä oli siinä, että esisokraatikoille muutos on vain aksidentaalista muutosta (*alteratio*), jossa pysyvän perussubstanssin satunnaiset ominaisuudet vaihtuvat toisiksi. Aristoteles pystyy rikkaammalla käsitteistöllään selittämään myös, miten itse substanssit eli itsenäiseen olemassaoloon kykenevät oliot syntyvät ja häviävät. Tällaisesta muutoksesta käytetään nimitystä syntyminen (*generatio*).

(3) Aristoteleen käsitys ei kuitenkaan riitä. Jos esisokraatikot tarkastelivat olemista pelkästään tietynlaisen *aineen* olemisena ja Aristoteles tietynlaisen yksittäisen *olion* olemisena, niin on syytä mennä pitemmälle ja tarkastella olemista *olemisena*. Aristoteleen käsityksessä oli nimittäin se puute, että hänen täytyi olettaa muuttumaton "ensimmäinen aine" (*materia prima*), joka toimii paitsi olioiden ominaisuuksien muutosten (eli aksidentaalisten muutosten) myös olioiden syntymisten ja häviämisten (eli substantiaalisten muutosten) muuttumattomana substraattina. Kun substanssi (yksilöolio) syntyy, se ei synny tyhjästä, vaan ensimmäinen aine omaksuu silloin substantiaalisen muodon (yksilöolion muodon), joka oli siinä jo potentiaalisena.

Onko ensimmäinen aine syntynyt joskus? Kristityn on vastattava kysymykseen myöntävästi. Ensimmäinen aine on syntynyt silloin, kun Jumala loi maailman *ex nihilo* eli tyhjästä. Se ei ollut olemassa ennen luomista (*creatio*).

Lyhyesti sanottuna: kolmesta muutoksen lajista esisokraatikotkin pystyivät selittämään vain olioiden ominaisuuksien muuttumisen (*alteratio*), Aristoteles kykeni selittämään sen lisäksi myös olioiden syntymisen (*generatio*), mutta vasta Avicenna ja muut uskonnolliset ajattelijat pystyvät selittämään luomisen (*creatio*). Ja *creatio* on välttämättä *creatio ex nihilo*, sillä luominen jo olemassa olevasta aineesta ei ole luomista vaan pelkkää alteraatiota tai generaatiota.

### 3 Tuomaan viisi tietä

Tuomas Akvinolainen esittää teoksensa *Summa theologiae* alussa kuuluisat viisi argumenttiaan ("viisi tietä", *quinque viae*) Jumalan olemassaolon puolesta. Ne löytyvät aivan *Summa theologiae* alussa. Ne ovat kaikki kokemukseen perustuvia argumentteja. Esitämme argumentit selvyiden vuoksi omin sanoin, mutta uskollisesti Tuomaan ajatuksia seuraten. Kriittiset kommentit esitämme vasta argumenttien jälkeen.

*1 Ensimmäinen liikuttaja.* On kokemukseen perustuva kiistaton tosiasia, että jotkut oliot ovat liikkeessä. Liikkuvat oliot eivät ole saaneet liikettä itsestään, vaan jokin toinen olio on pannut ne liikkeeseen. Ja tuon toisen on saanut liikkeeseen jokin kolmas ja niin edelleen. Koska liikuttajien ketju ei voi olla äärettömän pitkä, meidän on oletettava, että on olemassa Ensimmäinen Liikuttaja eli Jumala.

2 *Ensimmäinen syy.* Havaitsemme maailmassa kausaalisuhteita eli syyn ja seurauksen suhteita. Koska mikään ei voi olla itsensä syy (*causa sui*), jokaisella oliolla on syy, joka on puolestaan jonkin toisen syyn seuraus ja niin edelleen. Koska kausaaliketjut eivät voi olla äärettömän pitkiä, meidän on oletettava Ensimmäinen Syy eli Jumala.

3 *Välttämätön olento.* Maailmassa olevat oliot ovat kontingenteja eli (karkeasti sanottuna) satunnaisia. Satunnaiset oliot milloin ovat olemassa, milloin eivät ole olemassa. Tämä merkitsee sitä, että vaikka ne ovatkin olemassa, ne voisivat aivan hyvin myös olla olematta. Jotta voisimme käsittää, että ylipäänsä *jotain* on olemassa, meidän on oletettava, että on olemassa Välttämätön Olio. Tätä oliota kutsumme Jumalaksi.

4 *Täydellisin olento.* Havaitsemme maailmassa erilaisia täydellisyyden asteita. Ihminen on täydellisempi kuin eläin mutta epätäydellisempi kuin enkeli. Jotta oliot voisivat olla eriasteisesti hyviä, olevia ja täydellisiä, täytyy olla olemassa Täydellisin Olio, joka on niiden hyvyyden, olemisen ja täydellisyyden lähde. Tätä (Platonin hyvän ideaa muistuttavaa) oliota kutsumme Jumalaksi.

5 *Suuri suuntaaja.* Huomaamme, että maailmassa kaikki oliot tavoittelevat jotakin päämäärää. Koska suuri osa olioista on järjettömiä ja tiedottomia, niiden päämäärähakuisen toiminnan selitykseksi pitää olettaa jokin, joka on suunnannut ne päämääräänsä samalla tavalla kuin jousiampuja suuntaa nuolen kohti maalitaulua. Tätä Suuntaajaa kutsumme Jumalaksi.

Tuomaan argumentit ovat selvästi erilaisia. Kuitenkin kaksi ensimmäistä muistuttaa niin suuresti toisiaan, että niitä voisi aivan hyvin pitää saman perusmallin kahtena tulkintana. Niissä molemmissa nimittäin oletetaan, että *äärettömät sarjat* (ensimmäisessä liikuttajan ja liikutettavan, ja toisessa syyn ja seurauksen) *ovat mahdottomia*. Tuomasta onkin kritisoitu siitä, että oletus äärettömien sarjojen mahdottomuudesta on kyseenalainen. Miksemme voisi kuvitella äärettömän pitkää syiden ja seurausten ketjua, kun kerran voimme aivan hyvin ja vaivattomasti kuvitella äärettömän pitkän kokonaislukujen sarjan: 1, 2, 3, 4 jne. äärettömiin? Oletus, että kokonaislukuja on äärellinen määrä, on ristiriitainen. Käsitettä "suurin kokonaisluku" vastaavaa lukua ei ole. Tämä perustuu siihen, että kokonaislukuja on ääretön määrä. Tuomas ilmeisesti nojautui tässä Aristoteleeseen, jonka maailmankuvaan äärettömät sarjat eivät mahtuneet.

Kolmas argumentti perustuu aristoteeliseen välttämättömyyden käsitteeseen. Aristoteleen mukaan *välttämätön* olio on olio, joka on olemassa *kaikkina ajan hetkinä*. Vastaavasti kontingentti olio on olemassa *joinakin* ajan hetkinä, ja mahdoton olio *ei* ole olemassa *minään* ajan hetkenä. Tuomas näyttää ajattelevan, että ellei olisi olemassa Välttämätöntä Oliota eli Jumalaa, olisi mahdollista, että jonakin ajan hetkenä mikään kontingentti olio ei olisi olemassa. Se merkitsisi maailmanloppua. Kontingenttien olioiden yhtäaikaisen olemattomuuden mahdollisuuden pelko voidaan kätevästi poistaa olettamalla ikuisesti olemassa oleva olio eli välttämätön olio eli Jumala.

Neljäs argumentti perustuu puolestaan keskiajalla suosituille ajatukselle, että olemassa olevat oliot muodostavat täydellisyyden *hierarkian*. Muurahainen on täydellisempi kuin bakteeri, hiiri täydellisempi kuin muurahainen, kissa täydellisempi kuin hiiri, hevonen täydellisempi kuin kissa, ihminen täydellisempi kuin hevonen ja niin edelleen. Nyt joutuisimme hyväksymään *äärettömiin* nousevan täydellisyyden portaikon, elleimme olettaisi, että on olemassa Täydellisin Olio eli Jumala. Tämä oletus torjuu taas yhden pelottavan ajatuksen äärettömyydestä.

Myös viidennessä argumentissa on selvästi läsnä ajatus äärettömän ketjun mahdottomuudesta. Argumenttia on hieman vaikea ymmärtää nykyisin, koska 1600-luvun luonnontieteellisten kumousten jälkeen ei ole ollut tapana ajatella elotonta luontoa päämäärähakuisena. Sen sijaan Aristoteles teki tämän oletuksen ja selitti esimerkiksi kiven putoamisen ja savun nousemisen sillä, että ne pyrkivät kohti omia luonnollisia paikkojaan luonnon järjestyksessä. Tuomas omaksui tämän ajatustavan Aristoteleelta ja lisäsi siihen vielä oman ideansa, että olioiden luonnolliset päämäärät ovat Jumalan luomistyössään asettamia. Niitä järjettömät luontokappaleet tavoittelevat tiedottomasti ja järjelliset tietoisesti – jos toimivat rationaalisesti.

Viides argumentti voidaan siis tiivistää seuraavaan muotoon. Luonnossa on havaittavissa suuntautuneisuutta. Kaikki suuntautuminen on jonkin suuntaajan suorittamaa. Koska äärettömän pitkä suuntaajien ketju on mahdottomuus, on oletettava ensimmäinen suuntaaja eli Jumala.

Tuomaan viidestä argumentista neljä ensimmäistä kuuluvat selvästi "kosmologisen argumentin" kategoriaan, mutta viides voidaan tulkita yhtä hyvin, ellei paremminkin, teleologiseksi eli suunnitteluargumentiksi.

## 4 Lyhyt mutta painava kritiikki

Kosmologisten argumenttien esittäjiä vastaan on huomautettu, että heidän pitäisi löytää hyvät vastaukset myös seuraaviin kysymyksiin:

- Miksi maailmankaikkeudella on oltava alku?
- Miksi maailmankaikkeuden olemassaolon alkaminen pitäisi selittää?
- Miten voimme tietää, että kaikella on oltava "riittävä peruste"?
- Miksei ensimmäistä syytä tarvitse selittää?
- Mistä voimme tietää, että olemme valinneet oikean ensimmäisen syyn?
- Mistä tiedämme, ettei ensimmäisiä syitä tai riittäviä perusteita ole enempää kuin yksi?
- Miksei äärettömiä sarjoja voi olla olemassa?

Ellei myös näihin kysymyksiin vastata, erilaiset kosmologiset argumentit lepäävät tyhjän päällä. Koska emme enää usko elävämme kodikkaan, äärellisen ja kristallifäärien sulkeman pikku-universumin keskipisteessä, miksi meidän pitäisi pelätä äärettömän pitkiä kausaali- tai muitakaan ketjuja? Jääkö kosmologisista argumenteista mitään jäljelle, kun äärettömän kauhu häviää?

Seuraavassa luvussa palataan lyhyesti uskonnollisten metafyyssisten argumenttien kritiikkiin, erityisesti tässä luvussa sivuutetun teleologisen eli suunnitteluargumentin kritiikkiin.

# 5 Hume

---

## 1 Esimerkki uuden ajan metafysiikasta: Leibniz

Aristotelees ja metafysiikka joutuivat huonoon huutoon 1600-luvulla Britanniassa (ja myöhemmin muuallakin). Ne eivät sopineet yhteen uuden kokeellisen ja matemaattisen luonnontieteen kanssa.

Mannermaalla sen sijaan 1600-luvulla syntyi metafyyisiä järjestelmiä kuin sieniä sateella. Kuuluisimmat niistä ovat Descartesin, Spinozan ja Leibnizin. Tässä esittelemme lyhyesti Leibnizin totuuskäsitystä taustaksi luvun keskushenkilölle, Humelle. Leibniz on tyypillinen esimerkki metafyyisistä siinä suhteessa, että hän yrittää *johtaa puhtaista järjen periaatteista maailmaa koskevia tosiasiaväitteitä*. Ja tämän mahdollisuuden empiristit kiistävät. Heidän mukaansa maailmasta saa uutta tietoa vain kokemuksella (havainnolla), kun taas järki voi vain järjestää jo hankittua tietoa.

Leibnizin totuuskäsitys lähtee ajatuksesta, että kieli koostuu sanoista, jotka ilmaisevat käsitteitä. Jokainen lause koostuu kahdesta käsitteestä, subjektista ja predikaatista. Ja lause on tosi, jos lauseen subjektin tarkoittama olio ja sisältyy lauseen predikaatin tarkoittamaan luokkaan. Esimerkiksi lause "Mansikki on lehmä", on tosi, koska subjektin tarkoittama nautayksilö kuuluu predikaatin rajaamaan lehmien luokkaan.

Leibniz jakaa käsitteet kahteen ryhmään: yksinkertaisiin ja kompleksisiin. Kompleksiset käsitteet saadaan yksinkertaisista käsitteistä joko negaatiolla tai yhdistämällä. Esimerkiksi kompleksinen käsite *ihminen* koostuu kahdesta yksinkertaisesta käsitteestä, *rationaalinen* ja *eläin*. Vastaavasti kompleksinen käsite *irrationaalinen* palautuu yksinkertaisiin käsitteisiin *ei* ja *rationaalinen*.

Leibniz ei kerro, mitkä käsitteet ovat primitiivisiä, vaan toteaa ainoastaan, että sellaisia on oltava, sillä ellei niitä olisi, käsitteet voitaisiin jakaa osiin yhä uudestaan ja uudestaan, emmekä kykenisi ymmärtämään ainoatakaan käsitettä. Käsitteen ymmärtäminen edellyttää siis sen perustavien elementtien ymmärtämistä.

Kaksi käsitettä, "A" ja "B", voidaan Leibnizin mukaan yhdistää paitsi kompleksiseksi käsitteeksi "AB", myös lauseeksi "A on B". Esimerkiksi käsitteet *viisas* ja *ihminen* voidaan yhdistää sekä kompleksiseksi käsitteeksi *viisas ihminen* että lauseeksi "Ihminen on viisas". Vain lauseet voivat olla tosia ja epätosia. Ja kaikki, mitä ylipäätään voidaan sanoa, on sanottavissa lauseella muotoa "A on B" — lisättynä mahdollisesti ilmauksilla "ei", "jokainen" ja "jokin".

Leibnizin virallisen totuusmääritelmän mukaan lause on tosi täsmälleen silloin, kun sen *predikaatti sisältyy subjektiin*. Tämä tarkoittaa sitä, että lause "A on B" on tosi täsmälleen silloin kun "B":n ilmaisema käsite sisältyy "A":n ilmaisemaan käsitteeseen. Esimerkiksi lause "Ihminen on viisas" voidaan osoittaa todeksi (i) analysoimalla subjektikäsite *ihminen* alkutekijöihinsä ([rationaalinen] + [eläin]) ja (ii) osoittamalla, että predikaattikäsite *viisas* sisältyy osana subjektikäsitteeseen ([rationaalinen] = [viisas]).

Leibnizin totuusmääritelmä soveltuu ilmiselvästi analyttisiin lauseisiin eli lauseisiin, jotka ovat tosia pelkästään osiensa merkitysten perusteella. Esimerkiksi lause "Kaikki poikamiehet ovat naimattomia" on tosi, koska jos sanan "poikamies" paikalle sijoitetaan sen kanssa samaa merkitsevä "naimaton mies", saadaan lause "Kaikki naimattomat miehet ovat naimattomia". Se on tautologia — ilmiselvästi tosi mutta täysin epäinformatiivinen lause. (Empiristtien mukaan se sisältää informaatiota korkeintaan sanojen merkityksistä, mutta ei missään tapauksessa maailmasta.)

Leibniz kuitenkin väittää, että hänen totuusmääritelmänsä soveltuu myös informatiivisiin (ns. synteettisiin) lauseisiin. Esimerkiksi lause "Caesar joutui salamurhan kohteeksi" on Leibnizin määritelmän mukaan tosi, koska lauseen subjektina toimiva yksilökäsite "Caesar" sisältää osanaan predikaattikäsitteen "joutui salamurhan kohteeksi".

Tällä ratkaisulla on erittäin korkea hinta. Leibniz joutuu näet sanomaan, että yksilökäsite *Caesar* sisältää edellä mainitun käsitteen lisäksi myös käsitteet "Rooman ensimmäinen keisari", "Rubiconin ylittäjä", "Brutuksen ystävä" ja ylipäänsä *kaiken*, mitä Caesarista voidaan totuudenmukaisesti väittää. Se sisältää jopa käsitteen "kirjoitti teoksen Gallialaissodasta yli 2000 vuotta ennen kuin Osama bin Laden kirjoitti muistelmansa".

Leibnizin totuusteoriasta seuraa, että jokainen, joka tietää nimen "Caesar" merkityksen, tietää pelkästään tuon merkityksen perusteella kaikkien sellaisten lauseiden totuuden, joissa "Caesar" on subjekti-terminä. On kuitenkin selvää, että yksilökäsitteiden merkitysten tietäminen on käytännössä *meille* mahdotonta. Ainoastaan Jumala kykenee ymmärtämään käsitteet täydellisesti ja ainoastaan hänelle kaikki lauseet ovat analyyttisiä.

Me tajuamme vain harvojen lauseiden analyyttisyyden, ja siksi suurin osa lauseista on meille ei-analyyttisiä.

Leibnizin outo totuus käsitys heijastuu myös hänen ihannekieliprojektissaan. 1600-luvulla, kansallisvaltioiden syntyessä ja kansallisten kielten korvautessa latinan, syntyi ajatus esperanton kaltaisesta keinotekoisesta yleiskielestä. Tällainen kieli, joka olisi helppo oppia, helpottaisi ihmisten välistä kommunikointia ja tehostaisi tieteellisten ajatusten leviämistä. Leibniz osallistui innokkaasti keskusteluun. Hänen mukaansa tieteen edistyminen edellyttää yhteistyötä, jonka edellytyksenä on yhteinen kieli. Yksi hänen ehdotuksistaan oli poistaa kielistä verbien taiputus ja substantiivien suvut. Niiden tehtävä rajoittui näet lähinnä korvan miellyttämiseen.

Leibnizilla oli kunnianhimoisempiakin suunnitelmia. Hän kehitteli mielessään ideaa universaalikielestä, joka olisi paitsi kaikkien vaivattomasti opittavissa, myös selkeyttäisi ihmisten ajattelua. Hän kutsui tällaista kieltä *characteristica universalisiksi* tai *lingua philosophicaksi*. (Ks. Liite 6)

Universaalikielen pitäisi noudattaa periaatetta, jonka mukaan *kielellisten ilmausten rakenteen pitää vastata niiden käsitteiden rakennetta, joita niiden avulla ilmaistaan*. Universaalikieleen ei siksi hyväksyttäisi sellaista sanaa kuin "ihminen", koska sen rakenteesta ei mitenkään käy ilmi, että käsite *ihminen* koostuu käsitteistä *rationaalinen* ja *eläin*. Millainen kieli sitten voisi noudattaa tätä periaatetta?

Universaalikielen konstruomisessa on kuitenkin ylittämättömiä vaikeuksia. Ensinnäkin sen ilmauksista tulee kohtuuttoman pitkiä. Estääkseen tämän Leibniz salli ilmausten lyhentämisen määritelmien avulla. Määritelmien käyttäminen taas saa aikaan sen, että määritelmää tuntematon ei voi ymmärtää lausetta, jossa määritelmä esiintyy.

## 2 Locke ja empirismi

John Locke (1632-1704) vertasi pääteoksessaan *An Essay Concerning Human Understanding* ihmisen mieltä kirjoittamattomaan paperiin, johon havainnot piirtävät jälkensä:

Olettakaamme mielen olevan, kuten sanoimme, valkoinen paperi joka on tyhjä kaikista merkeistä,

vailla mitään ideoita. Miten se saa varustuksensa [ideat]? Mistä tulee se valtava varasto, jonka ihmisen ahkera ja rajaton mielikuvitus on maalannut sille kaikessa loppumattomassa moninaisuudessaan? Mistä se on saanut kaiken järjen ja tiedon materiaalin? Vastaan tähän yhdellä sanalla: kokemuksesta. Siihen perustuu kaikki tietomme; siitä se viime kädessä johdetaan. Havainnointimme ... varustaa ymmärryksemme kaikella ajattelun materiaalilla. (Essay II 1 2)

Empiristien ajatuksena on siis se, että mieli on ikään kuin tyhjä taulu, *tabula rasa*, johon havainnot kirjoittavat kaiken tiedon joka ihmisellä on. Tähän käsitykseen liittyy se vaikeus että jos ihmisen mielessä ei ole yhtään mitään ennen ensimmäisiä havaintoja, miten on mahdollista että mieli oppii järjestämään sekavat aistimukset järjestyneiksi havainnoiksi? Empiristit eivät itse huomanneet tätä vaikeutta koska he olettivat naivin realistisesti että ihmisen mieli toimii ikään kuin passiivisena peilinä tai (käyttäen modernimpaa vertausta jota empiristit itse eivät käyttäneet) kamerana joka heijastaa maailmaa sellaisena kuin se todella on; maailma on jo valmiiksi järjestynyt kokonaisuudeksi (olioiksi), ja ihmisen tarvitsee vain avata silmänsä saadakseen siitä tietoa.

Rationalistit kohdistivat kritiikkinsä juuri tähän ajatukseen mielestä passiivisena luonnon heijastajana. Leibniz väitti, että empiristien teesi, "Kaikki mikä on järjessä on tullut aistien kautta", ilmaisee vain osan totuudesta. Hän halusi täydentää sen muotoon: "Kaikki mikä on järjessä on tullut aistien kautta — paitsi järki itse". Toisin sanoen ihmismielellä (järjellä) on jo ennen ensimmäistä kokemusta tietty rakenne, joka tekee tiedon hankkimisen mahdolliseksi. Ihmisellä ei kuitenkaan Leibnizin mielestä ole mitään synnynnäisiä ideoita (kuten Descartes väitti) eli ei mitään valmista tietoa vaan ainoastaan kyky hankkia tietoa. Kaikkea inhimillistä tietoa ei voi palauttaa yksinkertaisesti havaintoideoihin koska niiden lisäksi tarvitaan järki joka järjestää nuo ideat. (Kannattaa huomata, että suomen sanat "järki" ja "järjestää" ovat ilmiselvästi peräisin samasta juuresta.)

Yksi Locken filosofian tunnetuimpia kohtia on hänen tekemänsä ero primaaristen ja sekundaaristen ominaisuuksien välillä. Tämän eron juuret ovat tosin antiikin Kreikassa. Sokrateen aikalaiset Leukippos ja Demokritos esittivät atomistisen metafysiikkansa, jonka mukaan vain atomit ja tyhjä avaruus ovat todella olemassa. Kaikki muu on näennäistä ja selitettävissä atomien liikkeen avulla; mitään muuta ei tarvita. Esimerkiksi kappaleiden värit eivät ole olemassa. Ne ovat pelkkiä ihmisen mielen tuotteita, koska todella olemassa olevat atomit ovat värittömiä. Myös Isaac Newton hyväksyi *Optiikassaan* täysin tämän 1500-luvulla uudestaan henkiin herätetyn opin:

Jos joskus sanon, että valo tai säteet ovat värillisiä ... pitää ymmärtää, etten puhu filosofisesti ja tarkasti vaan karkeasti ja sellaisten käsitysten mukaisesti, joita tavalliset ihmiset muodostaisivat nähdessään nämä kokeet. Sillä säteet, tarkasti puhuen, eivät ole värillisiä. Niissä ei ole mitään muuta kuin tietty kyky tai taipumus aiheuttaa tämän tai tuon värin aistimus. ... [S]iksi objektien värit eivät ole mitään muuta kuin taipumus heijastaa tämän tai tuon tyyppisiä säteitä enemmän kuin muita. (*Optics* Bk I, Pt 2, Def 428)

Värit, lämpötilat, maut ja muut "epätodelliset" ominaisuudet ovat siis toissijaisia eli sekundaarisia ominaisuuksia. Sen sijaan "todelliset" ominaisuudet — koko, paino, muoto, nopeus jne. — ovat ensisijaisia eli primaarisia ominaisuuksia. (Vrt. Descartesin rationalistinen versio opista Liitteessä 4.)

Tunnetuimman ja vaikutusvaltaisimman version primaaristen ja sekundaaristen ominaisuuksien erosta on kuitenkin esittänyt Locke. (Liitteenä on esitelty Descartesin rationalistinen versio tästä opista.)

Locke määrittelee ensin sekundaariset ominaisuudet Newtonia seuraten ominaisuuksiksi, "jotka eivät tosiasiaassa ole mitään objekteissa itsessään, vaan [ne ovat] niiden primaaristen ominaisuuksien kykyä tuottaa meissä erilaisia aistimuksia" (E II 8 10). Esimerkiksi jään kylmyys ei ole jään todellinen ominaisuus, vaan jää vain *tuntuu* meistä kylmältä, koska meillä on sellainen tuntoaisti kuin meillä sattuu olemaan. Toisentyypiset olennot voisivat kosketusaistillaan kokea jään kuumaksi tai miksei vaikkapa makeaksi, meluisaksi, vihreäksi, suklaanmakuiseksi tai unettavaksi.

Locken mukaan primaaristen ja sekundaaristen ominaisuuksien ero ei suinkaan ole siinä, että primaariset käsitetään järjellä, sekundaariset havaitaan aisteilla, vaan niiden ero on siinä, että

[P]rimaaristen ominaisuuksien ideat ovat [primaaristen ominaisuuksien] kaltaisia (*resemblances*) ... mutta sekundaaristen ominaisuuksien meissä tuottamat ideat eivät muistuta lainkaan [sekundaarisia ominaisuuksia itseään]. (E II 8 15)

Primaaristen ominaisuuksien joukkoon hän laski kuuluviksi *kiinteyden, ulottuvuuden, muodon, liikkeen-tai-levon ja lukumäärän* (E II 8 9). Kaikki todella tieteelliset selitykset pitää antaa käyttämällä näitä ja vain näitä ominaisuuksia. Primaariset ominaisuudet soveltuvat tieteellisen tutkimuksen kohteeksi, koska vain ne todella tunnetaan ja koska ne ovat mitattavissa. Sitä vastoin sekundaariset ominaisuudet eivät ole mitattavissa, ja siksi ne ovat kelvottomia tieteen objekteiksi. Näin hän rajaa esimerkiksi värit tieteen tutkimuskohteiden ulkopuolelle:

Koska emme tiedä ... mikä määrä hiukkasia tai mikä niiden liike vaaditaan tuottamaan jonkin tietty valkoisuuden aste, emme voi todistaa minkään kahden valkoisuuden asteen varmaa yhtäläisyyttä. Koska meillä ei ole mitään varmaa standardia, jolla mitata niitä, eikä keinoa erottaa pienintä todellista eroa, voimme turvautua vain aisteihimme, jotka pettävät meidät tässä kohdassa. (E IV 2 13)

Tässä tekisi mieli kysyä, mistä Locke voi tietää, että aistimme pettävät havaitessamme kappaleiden värejä mutta eivät petä havaitessamme samojen kappaleiden muotoja. Olisi myös mukava tietää, miten Locke olisi suhtautunut mahdollisuuteen mitata kappaleiden heijastamien valonsäteiden aallonpituus, ja siten määrittää niiden väri "tieteellisen objektiivisesti". Ehkä hän olisi vain sanonut, että näin tiede edistyy: se, mikä oli eilen tieteen ulottumattomissa, on tänään sen saavutettavissa.

Joka tapauksessa Locke uskoi, että niin "subjektiivisten" sekundaaristen ominaisuuksien ideat kuin "objektiivisten" primaaristen ominaisuuksienkin ideat ovat viime kädessä ulkomaailman olioiden aiheuttamia. Ratkaiseva ero primaaristen ja sekundaaristen ominaisuuksien ideoiden välillä on Locken mukaan se, että primaaristen ominaisuuksien ideat *muistuttavat* primaarisia ominaisuuksia, kun taas sekundaaristen ominaisuuksien ideoiden ja sekundaaristen ominaisuuksien itsensä välillä ei ole minkäänlaista samankaltaisuutta.

Esimerkiksi tomaatissa itsessään ei ole mitään mikä *muistuttaisi* sitä punaisen kokemusta, jonka saan sitä katsellessani. Siitä huolimatta kaikissa niissä olioissa, jotka aiheuttavat tuon nimenomaisen värikokemuksen — tomaatissa, paloautossa ja joulupukin takissa — on jotain yhteistä, joka säännöllisesti aiheuttaa tuollaisen kokemuksen. Ja vaikka tiede ei vielä tunnekaan "tuota jotakin", se kuuluu primaaristen ominaisuuksien luokkaan. – Näin Locke luultavasti ajatteli.

### 3 Berkeleyyn kritiikki

Lockella tuntuu olleen todella suuria vaikeuksia ilmaista oppiaan johdonmukaisesti. Erityisen vaikeaa hänelle tuntui olevan sanoa, ovatko sekundaariset ominaisuudet todella olemassa vai ovatko ne pelkkää harhaa. Jos ne ovat todella olemassa, ne ovat yhtä objektiivisiä kuin primaariset, mikä on mahdotonta. Jos ne ovat pelkkää harhaa, miten voi olla mahdollista, että todella olemassa olevat primaariset ominaisuudet aiheuttavat näihin "näennäisominaisuuksiin" liittyvät aistimukset?

Locken ei tarvinnut pitkään odottaa armoniskua opilleen. Irlantilainen pappismies-filosofi George Berkeley (1685-1753) kirjaimellisesti tuhosi Locken teorian. Berkeleyyn johtoajatuksena oli, että filosofiassa ja tieteessä *ei pidä mennä kokemuksen ulkopuolelle*. Tämän ajatuksen hän oli saanut itseltään Newtonilta, joka oli sanonut "Hypotheses non fingo" eli "En tee hypoteeseja". Newton ilmaisi näin haluttomuutensa ryhtyä spekulatioihin, jotka ylittävät kaiken mahdollisen kokemuksen rajat. (Fyysikkona hän tietysti teki hypoteeseja sanan nykyisessä merkityksessä, ja testasi niitä kokeiden avulla.)

Tällainen kaiken mahdollisen kokemuksen rajat ylittävä hypoteesi olisi esimerkiksi se Leibnizin ajatus, että Jumala loi luonnonlait sellaisiksi kuin ne ovat, jotta aika ja avaruus tulisivat "parhaalla mahdollisella tavalla hyödynnetyiksi". Sitä ei voi testata minkään kuviteltavissa olevan kokeen avulla, joten se on täysin tyhjä ja mieleton.

Berkeleyyn metodologinen perusajatus oli siis se, ettei pidä esittää spekulatioita mistään kokemuksen ulkopuolisista näkymättömistä syistä ("okkultisista voimista"), vaan on rajoituttava siihen, minkä kokemus meille antaa. Ja kokemuksemme rajoittuu Berkeleyyn mukaan omiin psyykkisiin ilmiöihimme eli omiin ideoihimme: "On itsestäänselvää kenelle tahansa, joka tutkii inhimillisen tiedon kohteita, että ne ovat ... ideoita" (*Principles of Human Knowledge*, § 1). Tällaista käsitystä kutsutaan *fenomenalismiksi* (tai epätarkasti idealismiksi). Sen vastakohta on realismi, jonka mukaan (i) on olemassa subjektiivisista ideoista riippumaton ulkomaailma (realismin ontologinen teesi), ja (ii) tästä ulkomaailmasta voidaan saada luotettavaa tietoa (realismin tieto-opillinen teesi).

Berkeleyyn mielestä Locke syyllistyy juuri tällaiseen kokemuksen rajojen ylitykseen sanoessaan, että primaaristen ominaisuuksien ideat *muistuttavat* primaarisia ominaisuuksia, kun taas sekundaaristen ominaisuuksien ideat *eivät muistuta* sekundaarisia ominaisuuksia. Jotta joku voisi sanoa, että primaaristen ja sekundaaristen ominaisuuksien välillä on tämä ratkaiseva ero, hänen olisi täytynyt pystyä astumaan oman mielensä ulkopuolelle ja vertaamaan ideoitaan todellisuuteen. Sillä miten muuten voidaan sanoa, että sekundaaristen ominaisuuksien ideat eivät muistuta sekundaarisia ominaisuuksia? Mihin mahdolliseen kokemukseen tämä väite perustuu? Ei mihinkään, vastaa Berkeley. Siksi Locke on huomaamattaan ylittänyt kokemuksen rajat ja sortunut tyhjään metafysiseen spekulatioon.

Berkeleyyn mielestä niin sanottujen primaaristen ja sekundaaristen ominaisuuksien kokemisessa ei ole eroa. Hän esittää useita argumentteja näkemyksensä tueksi. Seuraavassa niistä muutama.

(1) Locken näkemyksen heikkous huomataan heti, kun kysytään, voivatko ideat *muistuttaa* "ulkoisia" olioita. Eivät varmasti voi. Jos näen ruskean hevosen, voi ehkä tuntua mielekkäältä sanoa, että ideani on ruskea, mutta ei ole varmasti mitään järkeä sanoa, että ideallani on kaviot. Ideani tietysti *esittää* kavioläintä, mutta idealla itsellään ei ole kaviota. Lyhyesti sanottuna Berkeley vaatii, että on erotettava tarkasti *ideoiden* ominaisuudet ja ulkomaailman *olioiden* ominaisuudet. Ideat kyllä esittävät ulkomaailman olioita, mutta niin tehdessään eivät "omaksu" (hanki itselleen) ulkomaailman olioiden ominaisuuksia.

Esimerkiksi auringon idea ei ole kuuma, vaikka aurinko itse onkin; se vain *esittää* eli *representoi* kuumuutta. Berkeley ilmaiseekin johtopäätöksensä kysymyksen muodossa: "Sanalla sanoen, voiko mikään muu paitsi toinen idea olla idean kaltainen?" (*Principles* §9)

(2) Mieleenpainuvien vaikka ei vaikuttavien Berkeleyyn argumenteista on seuraava, jolla hän pyrkii osoittamaan, että tapamme jakaa asiat mielensisäisiin ("subjektiivisiin") ja mielenulkoisiin ("objektiivisiin") on heikosti perusteltu:

Koska et väitä, että neulan aiheuttama aistimus, tai edes mitään sen kaltaista, olisi neulassa, sinun ei pitäisi myöskään ... väittää, että tulen aiheuttama aistimus tai mikään, mikä muistuttaa sitä, olisi tulesa. (*Three Dialogues*, 1st Dialogue, 208-9)

Ja itse asiassa eikö Berkeley olekin oikeassa? Vai missä on neulan piston aiheuttaman aistimuksen ja tulen aiheuttaman aistimuksen ratkaiseva *kokemuksellinen ero*? Oikeuttaako välitön kokemus meidät väittämään, että lämpö on tulesa mutta pistävyys ei ole neulassa? On tietysti totta, että neula aiheuttaa sille tyypillisen pistävän kivun aistimuksen vain kun se koskettaa ihoa, mutta on aivan yhtä totta, ettei tulikaan aina aiheuta sille ominaista lämmön aistimusta: sadan metrin päässä ja paksun lasin takana palava tuli ei lämmitä. Jos tämä satunnainen vaikutusetäisyyden ero poistuisi, jäisikö mitään syytä väittää, että lämpöaistimus ja kipuaistimus eroavat toisistaan noin radikaalisti?

(3) Kokemus ei myöskään tue käsitystä, että primaariset ominaisuudet olisivat jotenkin "objektiivisempia" kuin sekundaariset. (a) Primaariset ominaisuudet eivät voi esiintyä ilman sekundaarisia. Valitaan Locken listalta esimerkiksi ulottuvuus. Tähän mennessä kertynyt kokemus osoittaa, ettei voi olla ulottuvaa kappaletta, jolla ei olisi *jotakin* väriä. Näin primaarinen ominaisuus näyttää vaativan välttämättä mukaansa sekundaarisen, jota ilman se ei voi olla. (b) Kokemus ei oikeuta meitä sanomaan, että primaariset ominaisuudet (esimerkiksi ulottuvuus) ovat olioissa itsessään, kun taas sekundaariset ominaisuudet (esimerkiksi väri) ovat vain mielessä. Päinvastoin, kokemus opettaa äärimmäisen selvästi, että värit ovat täsmälleen *samassa paikassa* kuin ulottuvuuskin:

[Berkeley]: [O]letko sitä mieltä, että värit ovat etäällä [havaittajasta]?

[Locke]: Täytyy myöntää, että ne ovat vain mielessä.

[Berkeley]: Mutta eivätkö värit näytä silmälle olevan samassa paikassa kuin ulottuvuus ja muoto?

[Locke]: Näyttävät. (1st Dialogue, 235)

Berkeley tekikin tästä kaikesta sen johtopäätöksen, että sekundaariset ominaisuudet eivät ole yhtään sen "subjektiivisempia" kuin primaarisetkaan. Primaariset ominaisuudet eivät takaa meille realistien unelmoimaa "turvallista yhteyttä" tai suoraa pääsyä (*direct access*) todellisuuteen.

Berkeley siis osoitti, ettei kukaan voi hyväksyä kaikkia seuraavia Locken esittämiä väitteitä joutumatta ristiriitaan itsensä kanssa:

- (i) Tietomme varsinaisia kohteita ovat ideat, eivät oliot itse.
- (ii) Filosofiasa ei pidä tehdä kokemuksen ulkopuolelle ulottuvia hypoteeseja.
- (iii) Primaariset ominaisuudet ovat "todellisempia" kuin sekundaariset.

Jos joku hyväksyy (i):n ja (ii):n, hän ei mitenkään voi hyväksyä (iii):a, joka on niiden kanssa ristiriidassa. Berkeley itse hyväksyikin vain (i):n ja (ii):n, mutta Locke yritti epätoivoisesti yhdistää niihin vielä (iii):n, Berkeleyyn mielestä tuhoisin seurauksin.

## 4 Hume: empirismin periaate

Myös kolmas suuri empiristi, David Hume (1711-76), vastusti rationalistien kestävämpiä spekulatioita. Jokaisen metafyyssisen väitteen kohdalla empiristin pitää hänen mielestään kysyä: *Miten voit tietää tuon? Mikä mahdollinen kokemus voisi edes periaatteessa tukea tai heikentää väitettäsi?* Humen mukaan useimmat rationalistien ja keskiajan skolastikkojen esittämät väitteet ovat sellaisia, ettei mikään todellinen eikä edes mahdollinen kokemus voi tukea niitä.

Humen mielestä kaikki tietomme on alun perin tullut aistien kautta, *impressioina*. Hume tarkoittaa "impressiolla" mielessä olevaa, välitöntä aistikokemusta. Kun näen pihalla vihreälehtisen ja valkorunkoisen koivun, mielessäni on koivun impressio. Kun sitä vastoin muistelen pihalla viime talvena ollutta lumiukkoa, mielessäni on pelkkä *idea*, alkuperäisen impression väljähtynyt kopio.

Humen mielestä halutessamme puhua mielekkäästi jokaisen lausumamme sanan pitäisi vastata jotakin mielessä olevaa ideaa, joka on kopio jostakin alkuperäisestä impressiosta. Ellei näin ole, kyseistä sanaa käytetään ilman merkitystä. Monet perinteisen metafysiikan termit olivat Humen mielestä tällaisia. Esimerkiksi filosofien puhe "substansseista", "olemuksista" ja "muodoista" oli useimmiten pelkkää hienolta ja oppineelta kuulostavaa sanahelinää vailla yhteyttä kokemukseen, impressioihin.

Miten sitten voidaan erottaa mielekäs ja informatiivinen puhe pelkästä verbaalisesta sumutuksesta? Humen vastaus on yksinkertainen:

Kun meillä on siis pieninkin epäluulo, että jotain filosofista termiä käytetään vailla merkitystä (mikä on valitettavan yleistä), meidän tarvitsee vain kysyä: *Mistä impressiosta tämä oletettu idea on peräisin?* Ja jos on mahdotonta osoittaa mitään sellaista impressiota, epäilyimme osoittautuu oikeutetuksi. (*Enquiry*)

Hume esittää tässä oikeastaan kaksi periaatetta: (i) Todellista tietoa sisältävät ideat voidaan palauttaa impressioihin. (ii) Merkityksellinen puhe koostuu sanoista, jotka ilmaisevat ideoita, jotka ovat palautettavissa impressioihin.

Kun Hume lähti tutkimaan empiristisen periaatteensa avulla, mitä perinteisestä metafysiikasta ja uskonnosta mahdollisesti jää jäljelle, hän huomasi pian, että myös monet luonnontieteen peruskäsitteet uhkasivat osoittautua merkityksettömiksi. Näihin kuuluu mm. kausaliteetti (syyn ja seurauksen suhde).

Onko kausaliteetti metafyyssinen käsite, joka joutaa primitiivisen ajattelun historian romukoppaan? Ennen kuin Humen vastausta tähän kysymykseen voidaan arvioida, on tehtävä selkoa hänen tieto-oppinsa perusteista.

## 5 Kaksi käsitteellistä erottelua

(i) *Tosiasiatieto ja käsitteellinen tieto*. Meillä on Humen mukaan kahdenlaista tietoa: tietoa tosiasioista ja tietoa käsitteistä ja niiden välisistä suhteista.

Tosiasioita koskeva tieto on tietoa maailmassa vallitsevista *tosiasioista*. Esimerkiksi väitteet "Vesi on raskaimmillaan + 4°C -asteisena" tai "Syanidi on kuolettavan myrkyllistä ihmiselle" tai "Tarja Halonen on Suomen presidentti" ilmaisevat tosiasioita, jotka olisivat aivan hyvin voineet olla toisinkin, sillä myös näiden

väitteiden vastakohtat ovat käsitettävissä ilman mitään absurdiutta tai ristiriitaa. Tosiasioita ei voikaan *todistaa* sanan loogis-matemaattisessa merkityksessä, vaan tosiasian totuus saadaan selville vain kokemuksen (impresioiden) kautta. Humen näkemys oli siis se, että *kokemus ei voi todistaa välttämättömyyttä; sen voi osoittaa vain ajattelu, ideoiden tarkastelu.*

Käsitteellinen tieto (tai Humen omalla terminologialla "ideoiden suhteita koskeva tieto") ei koske ulkomaailman tosiasioita eikä sitä siksi voi todistaa kokemuksella vaan käsitteitä analysoimalla. Esimerkiksi väitteet " $2 + 3 = 5$ " ja "Poikamiehet ovat naimattomia" ilmaisevat käsitteiden (ideoiden) välisiä suhteita eivätkä maailmassa vallitsevia tosiasioita. Kuka pystyy osoittamaan, missä on se tosiasia, että  $2 + 3 = 5$ ? Käsitteellinen tieto perustuu sitä ilmaisevissa väitteissä esiintyvien termien merkityksiin eikä siihen miten asiat ovat maailmassa. Tuntuu järjettömältä lähteä tutkimaan empiirisesti, ovatko kaikki poikamiehet naimattomia, kaikki ympyrät pyöreitä tai kaikki autot kulkuneuvoja. Jokainen, joka ymmärtää sanojen "poikamies", "ympyrä" ja "auto" merkityksen, ymmärtää samalla, että väitteet "poikamiehet ovat naimattomia", "ympyrät ovat pyöreitä" ja "autot ovat kulkuneuvoja" ovat tosia jo pelkästään niissä olevien sanojen merkitysten perusteella.

(Humelta voitaisiin tietysti kysyä, mistä ideoiden suhteita koskeva tieto on peräisin, jos kerran empirismin periaatteiden mukaan kaikki tieto on peräisin kokemuksesta. John Stuart Mill meni runsaat sata vuotta myöhemmin empirismissään niin pitkälle, että väitti myös matematiikan ja logiikan totuuksien perustuvan kokemukseen. Jos Mill olisi oikeassa " $2 + 2 = 4$ " olisi empiirinen hypoteesi, jota kannattaisi testata havainnoimalla pareja ja nelikoita. Mitään näin absurdiä kukaan ei ole koskaan tehnyt.)

(ii) *Kausaalinen ja looginen seuraussuhde.* Humen mielestä jo pelkkä ajatus kokemukseen perustumattomasta *tosiasioita koskevasta* tiedosta on ristiriitainen, koska kaikki tieto on *joko* olemassa olevia olioita koskevaa tosiasiatietoa *tai* käsitteiden (ideoiden) suhteita koskevaa käsitteellistä tietoa. Kolmatta mahdollisuutta — rationalistien olettamaa "käsitteellistä tosiasiatietoa" — ei voi olla olemassa.

Tähän tiedon lajien erotteluun liittyy läheisesti toinen ero: *loogisen ja kausaalisen* seuraussuhteen ero. Esimerkiksi päättelyssä

(a) Jos sataa, niin maa on märkä.

(b) Sataa.

-----

(c) Maa on märkä.

premissien (a) ja (b) sekä johtopäätöksen (c) välillä on looginen seuraussuhde, mikä tarkoittaa sitä, että premissien totuus tekee välttämättömäksi myös johtopäätöksen totuuden. Logiikassa tutkitaan nimenomaan tällaisia loogisia seuraussuhteita. Ja on syytä huomata, että *loogiset seuraussuhteet ovat välttämättömiä*: johtopäätös seuraa välttämättömästi premiseistä. Loogisia suhteita on vain ideoiden (käsitteiden, propositioiden) välillä, ei milloinkaan ulkomaailman olioiden tai tapahtumien välillä. Sen sijaan kausaalisia suhteita on nimenomaan ulkomaailman olioiden tai tapahtumien välillä, ei koskaan ideoiden tai käsitteiden välillä. (Kannattaa huomata myös, että yllä oleva päättely on pätevä pelkästään loogisen muotonsa "JOS [P  $\rightarrow$  Q ja P] NIIN Q" vuoksi.)

Ennen Humea tätä eroa ei tehty selvästi. Hyvä esimerkki loogisen ja kausaalisen seuraussuhteen sekoittamisesta on Leibnizin väite, että jos tuntisimme täydellisesti jonkun yksilön, vaikkapa Pekan, yksilökäsitteen, tietäisimme samalla kaiken, mitä Pekalle on tapahtunut ja mitä hänelle tulee tapahtumaan.

Vaikka Leibniz myönsikin, että tällaista tietoa on vain Jumalalla, hän väitti kuitenkin, että myös ihminen voi tietää *jotain* maailmasta pelkän järkensä avulla, siis ilman kokemusta vain omia käsitteitään tarkastellen.

Hume vastusti ankarasti tällaista loogisen ja kausaalisen seuraussuhteen eron hämärtämistä, ja saattaa olla, että hänellä oli mielessään Leibniz, kun hän kirjoitti seuraavasti:

Ei ole olemassa objektia, josta seuraisi minkään muun objektin olemassaolo, mikäli tarkastelemme näitä objekteja itseään emmekä koskaan katso niistä muodostamiemme ideoiden tuolle puolen. (*Treatise I, 3, 6*)

Oletetaan, että miellämme kaksi objektia, joista toinen on syy ja toinen seuraus. On selvää, että pelkällä yhden tai molempien objektien tarkastelulla emme voi ikinä havaita sidettä, joka yhdistää ne, emmekä pysty varmuudella sanomaan, että niiden välillä on yhteys. (*Treatise I, 3, 14*)

Hume väittää lainatuissa kohdissa selvästi, (1) että olioiden (tai tapahtumien) välillä on vain kausaalisuhteita ja (2) että ideoiden välillä on vain loogisia suhteita.

Esimerkiksi talon idean ja rakennuksen idean välillä on looginen suhde, koska *rakennuksen* käsite sisältyy *talon* käsitteeseen (talo = asuin- + rakennus). Sen sijaan maanjäristyksen ja talon sortumisen välillä on vain kausaalisuhde. Maanjäristyksen käsitteellä ei näet ole mitään tekemistä talon käsitteen kanssa — ellei sitten joku sitten vakavissaan väitä, että maanjäristys on olemukseltaan "talonkaatajatarinä" ja että se siksi pitää määritellä sellaiseksi.

Näillä kahdella erottelulla ja empirismin periaatteella varustautuneina voimme nyt käydä tutkimaan, ilmaisevatko kausaaliväitteet (tyyppiä "A on B:n syy" tai "A aiheuttaa B:n") palautettavissa impressioihin. Se nimittäin olisi niiden mielekkyyden ja "tieteellisyyden" edellytys.

## 6 Onko kausaliteetti metafysiikkaa?

On aivan selvää, että useimmat tieteen kysymykset ovat kausaalisia kysymyksiä, mikä tarkoittaa sitä, että niissä kysytään jonkin ilmiön syytä: Mikä aiheutti laman? Miksi magneetti vetää raudanpalaa puoleensa? Miksi ensimmäinen maailmansota syttyi?

On yhtä selvää, että jos syyn ja seurauksen suhde osoittautuu pelkäksi mielikuvitukseksi, kaikelta empiiriseltä tieteeltä putoaa pohja pois. Humen johtopäätös onkin tieteen kannalta lohduton: meillä ei voi olla mitään kokemusta (impressiota) kausaliteetista. Mutta mitä tämä oikein tarkoittaa? Hume väittää, että kun puhumme kausaliteetista — tai arkipäiväisemmin siitä, että ilmiö A on ilmiön B syy tai että ilmiö B on ilmiön A *seuraus*) — teemme oikeastaan kolme väitettä:

- (1) syy ja seuraus ovat *avaruudellisesti lähellä* toisiaan;
- (2) syy ja seuraus ovat *ajallisesti lähellä* toisiaan, ja syy *edeltää* seurausta;
- (3) syyn ja seurauksen välillä on *välttämätön yhteys*.

Otetaan yksinkertainen esimerkki. Kun valkoinen biljardipallo törmää punaiseen, valkoinen pysähtyy mutta punainen lähtee liikkeelle. Tässä on selvästi kyseessä kahden tapahtuman välinen suhde: (A) liikkuva valkoinen pallo törmää liikkumattomaan punaiseen palloon, jolloin (B) valkoinen pallo pysähtyy mutta punainen lähtee liikkeelle.

Tilanteen voisi tietysti analysoida vaikkapa viideksi peräkkäiseksi tapahtumaksi: (i) valkoinen pallo liikkuu, (ii) valkoinen pallo törmää punaiseen, (iii) valkoinen pallo pysähtyy, (iv) punainen pallo lähtee liikkeelle, (v) punainen pallo liikkuu. On jossain määrin makuasia, kuinka monta erillistä tapahtumaa tässä oikein on. (Miten voitaisiin ratkaista esimerkiksi kysymys, muodostavatko (iii) ja (iv) kaksi eri tapahtumaa vai ovatko ne yksi ja sama tapahtuma? Mikä mahdollinen kokemus voisi ratkaista sen? Hidastettu video?)

Joka tapauksessa tuntuu luontevalta sanoa tapahtumaa (A) syyksi ja tapahtumaa (B) seuraukseksi. Ja tuntuu myös selvältä, että (A):n ja (B):n avaruudellinen läheisyys on asia, josta meillä on selvä havaintokokemus eli impressio. Samoin meillä on impressio sekä (A):n ja (B):n ajallisesta läheisyydestä että siitä, että (A) edeltää (B):tä. Kaikki on siis kunnossa tähän asti, mutta voiko meillä olla kokemusta (impressiota) kausaliteetin kolmannesta osatekijästä, välttämättömästä suhteesta? Hume vastaus on kieltävä: meillä ei ikinä voi olla kokemusta siitä, että syy *tekee* seurauksen *välttämättömäksi*.

Sen sijaan meillä voi olla kokemusta siitä, että syy ja seuraus esiintyvät säännöllisesti yhdessä. Mutta valitettavasti vain *säännöllinen yhdessä esiintyminen* on aivan eri asia kuin *välttämätön yhteys*. Tämän asian selventämiseksi on syytä tarkastella lähemmän Hume näkemyksiä välttämättömyyden kokemisen luonteesta.

## 7 Kausaliteetin illuusion selitys

Hume kiistämätön ansio on siinä, että hän osoitti, (1) että maailmassa olevat kausaalisuhteet täytyy erottaa ideoiden välillä olevista loogisista suhteista, esimerkiksi sisältymis-, poissulkemis- ja perustelusuhteista, ja (2) että vain loogiset suhteet voivat olla välttämättömiä.

Vaikka kausaalisuhteet eivät *ole* välttämättömiä, me Hume mukaan *koemme* ne välttämättömiksi. (Kuten muistamme, välttämättömyys on ajallisen ja paikallisen läheisyyden lisäksi kolmas kausaliteettiin liittyvä kokemuksellinen piirre.) Mihin tämä (epätodenmukainen) välttämättömyyden kokemus sitten oikein perustuu?

Kausaalinen päättelymme perustuu siis *koettuun* välttämättömään yhteyteen syyn ja seurauksen välillä. Kun esimerkiksi sanomme, että tuli on kuumuuden syy, väitteeseemme liittyvä välttämättömyyden tunne perustuu kahteen kokemukseen perustuvaan tosiasiaan. (1) Menneisyydessä tulta on säännöllisesti seurannut kuumuus. (2) Emme voi olla ajattelematta, että samoin tapahtuu tulevaisuudessakin. Tulen ja kuumuuden suhteeseen liittyvä "välttämättömyyden tunne" perustuu siis vain siihen, että meillä on *tapa* tai *taipumus* tehdä päättelyitä syystä seuraukseen eli tulesta kuumuuteen. Tämä taipumus selittyy puolestaan sillä, että olemme säännöllisesti kokeneet kuumuuden liittyvän tuleen.

Hume piti päättelyä syistä seurauksiin (tai päinvastoin) vain ideoiden assosiaation erikoistapauksena. Esimerkiksi tulen näkeminen on impressio, johon liittyy (i) *samankaltaisuusassosiaation* perusteella menneisyydessä nähtyjen tulien ideat, joihin jokaiseen liittyy puolestaan (ii) *läheisyysassosiaation* perusteella kuumuuden idea. Siksi nähdessämme tulen mieleemme syntyy tulen idea, joka puolestaan synnyttää automaattisesti kuumuuden idean. Näin aistivaikutelman eloisuus siirtyy (ainakin osittain) assosioituun ideaan. Se, että tämä eloisuuden siirtyminen on tapahtunut usein, liittyy tähän suhteeseen eräänlaisen väistämättömyyden ja välttämättömyyden tunteen.

Nämä kaksi piirrettä, *havaintoidean eloisuus* ja luja *tapaan perustuva yhteys* sen ja toisen idean välillä, tekevät jälkimmäisestäkin ideasta uskomuksen. Esimerkiksi eloisasta tulen havainnosta seuraa assosiaation

johdosta välttämättä uskomus, että tuokin tuli on kuuma — siitäkin huolimatta, että tuli on niin kaukana, ettei sen lämpöä voi mitenkään aistia. Jos tulen ja kuumuuden ideat ovat menneisyydessä esiintyneet säännönmukaisesti yhdessä, on tapamme liittää ne toisiinsa "ilman suurempia seremonioita" voimakas. Voimme olla varmoja tulen ja kuumuuden välisestä yhteydestä, ja lisäksi meillä on sellainen empiirinen "todistus", joka on mahdollista saada. Jos taas joko säännönmukaisuus tai samankaltaisuus menneisyyden tapauksen ja nykyisen tapauksen välillä on epätäydellistä, päättely on epävarmaa, ja voimme puhua vain todennäköisyydestä.

## 8 Induktion ongelma

Kaikki meidän tosiasiatietomme perustuu Humeen mukaan induktioon eli päättelyyn, jossa tähän mennessä havaituista tapauksista päätellään (samanlaisiin) ei-havaittuihin tapauksiin. Esimerkiksi uskomuksemme, että tuli polttaa, on vain yleistys elämämme eri vaiheissa saamistamme tulikokemuksista. Uskomuksemme ei siis perustu siihen, että jotenkin sielun silmällä näkisimme synnynnäisestä tulen käsitteestämme, että tulen olemukseen kuuluu välttämättä polttaminen.

Hume ei kiistä sitä, että meillä on tulen käsite, mutta hän väittää, että se on muodostunut kokemuksesta, yleistämällä lukuisista yksittäisistä ja erillisistä tulta koskevista havainnoista. Tällaista yleistämistä kutsutaan "induktiiviseksi päättelyksi" tai lyhyesti "induktioksi". Induktiolla saavutettu kokemuksellinen tieto tulesta — samoin kuin kaikki muukin *kokemusperäinen* tieto — on kuitenkin epävarmaa. Sen osoittaa seuraava Bertrand Russellilta lainattu esimerkki.

Kalkkuna sai joka aamu ruokaa kello 9 aamulla. Se sai sitä samaan aikaan kaikissa olosuhteissa: kesällä ja talvella, kauniilla ja rumalla säällä. Hyvänä induktivistina kalkkuna teki johtopäätöksen: "Saan joka päivä ruokaa klo 9 aamulla". Kuitenkin jouluaattoamuna klo 9 kalkkunan kaula katkaistiin ja siitä valmistettiin jouluateria. Kertomuksen opetus on, ettei induktioon voi luottaa, olkoon ilmiö toistunut miten monta kertaa tahansa, sillä on *loogisesti* mahdollista, että tulevaisuus on aivan millainen tahansa — kunhan se ei ole loogisesti ristiriitainen.

Ongelman ydin on siinä, että *koska kaikki kokemuksemme koskee menneisyyttä, sitä ei voi ilman muuta soveltaa tulevaisuuteen*. Näin me kuitenkin teemme arkielämässä. Toisin sanoen, vaikka meidän on arkielämässä pakko käyttää jatkuvasti induktiota, emme voi koskaan todistaa sitä emmekä siksi voi luottaa siihen täysin. Siitä huolimatta sitä ei voida perustella rationaalisesti. Humeen "ratkaisu" induktion ongelmaan on siis seuraava: vaikka (1) induktiota ei voi todistaa, (2) ilman sitä ei voi elää. (Ks. Liite 8)

## 9 Teleologisen argumentin kritiikki

Lopuksi katsomme vielä, miten Hume soveltaa oppejaan käytäntöön. Yksi parhaista esimerkeistä on hänen Jumalan olemassaolon puolesta esitettyyn suunnitteluargumenttiin kohdistamansa kritiikki.

Suunnitteluargumentti (argument from design) eli teleologinen argumentti on edelleen uskoaan argumentein todistavien (usein fundamentalististen) ihmisten ja liikkeiden suosikkiargumentti. Oikeastaan se on vain seuraava "argumenttikaava", johon voidaan sijoittaa erilaisia vakioita muuttujan "X" paikalle:

X on niin monimutkainen asia, ettei sitä voisi olla, ellei joku olisi suunnitellut sitä.

X kuitenkin on olemassa.

Siis: Joku on suunnitellut X:n ja se joku on Jumala.

Kreationistit käyttävät tyypillisesti näitä argumentteja. Osa niistä on erittäin hienostuneita, mutta selvyiden vuoksi käytän hyvin yksinkertaista esimerkkiä, joka kuitenkin valaisee teleologisen argumentin ideaa.

Entinen uskonnonopettaja todisti Jumalan olemassaolon seuraavalla teleologisen argumentin versiolla: On olemassa perhonen, jonka siivissä on pääkallon kuvat. Nähdessään pääkallot muut eläimet pelästyvät sen myrkyllisyyttä. *Sokea* luonnonvalinta ei olisi ikinä voinut tietää, että pääkallo on myrkyin merkki. Siksi meidän on olettava, että on olemassa Jumala, joka loi myrkyin merkin perhosen siipeen. (Opettajan olisi ehkä pitänyt kysyä itseltään, kuinka monta merkkien tulkintaan pystyvää perhosensyöjää on olemassa.)

Suunnitteluargumentissa johtopäätöstä "Jumala on olemassa" ei johdeta deduktiivisesti itsestään selvistä lähtökohdista, vaan siinä käytetään tavallista induktiivista päättelyä, jossa johtopäätös seuraa yhdestä tai useammasta premissistä, jotka koskevat havaittuja tosiasioita. Tosiasioita ei voi todistaa, koska todistuksia on vain logiikassa ja matematiikassa. Kaikki tosiasioita (mm. olemassaoloa ja kausaliteettia) koskeva tietomme perustuu induktioon. Ja induktio on epäluotettava päättelymuoto.

Humen mukaan suunnitteluargumentin suurin vaikeus johtuu siitä, että sen esittäjät joutuvat käyttämään todistuksissaan järkeä oudossa ympäristössä: "Olemme kuin vieraassa maassa olevia muukalaisia, joista kaikki näyttää epäilyttävältä, ja jotka ovat koko ajan vaarassa rikkoa niiden ihmisten lakeja ja tapoja, joiden joukossa he asuvat ja joiden kanssa he keskustelevat" (*Dialogues Concerning Natural Religion*, i, 7). Me emme kerta kaikkiaan tiedä, miten paljon voimme luottaa tavallisessa elämässä hyvin toimivaan päättelyymme jumaltodistusten oudolla alueella.

Olemme havainneet tuhansia kertoja, että vesi jäätyy pakkasella, tuleen heitetyt hiilenpalat syttyvät palamaan ja leipä poistaa nälän. Kun kohtaamme uuden *samanlaisen* tapauksen, päättelemme ilman muuta, että siitäkin pätee se, minkä kokemus on niin monesti osoittanut. Vaikeudet alkavat vasta silloin, kun uusi tapaus on *erilainen*:

Tapausten täsmällinen samanlaisuus antaa meille täydellisen varmuuden, eikä vahvempia perusteluja tarvita tai etsitä. Mutta milloin tapaukset eivät olekaan täysin samanlaisia, todistusaineiston luotettavuus vähenee vastaavasti, kunnes lopulta päädytään heikkoon *analogiaan*, joka on tunnetusti altis erheille ja epävarmuudelle. (DCNR ii, 16)

Nähdessämme talon voimme päätellä hyvin suurella varmuudella, että sen on suunnitellut arkkitehti, koska kokemuksesta tiedämme, että tällaisilla "seurauksilla" on tuollaisia "syitä". Mutta maailmankaikkeuden tapauksessa emme voi yhtä luottavaisina tehdä analogista päätelmää, koska induktion käyttö edellyttää *monia* samanlaisia tapauksia. Maailmankaikkeuden synty on kuitenkin ainutkertainen tapahtuma, eikä meillä ole kokemusta edes mistään kaukaisesti sitä muistuttavasta tapahtumasta. Vaikka meillä on kokemuksia monien asioiden synnystä, ne eivät oikeuta meitä päättelemään mitään maailmankaikkeuden synnystä.

Ilman kokemusta ihminen ei voi tietää, mikä on mahdollista tai todennäköistä, sillä vain kokemus voi osoittaa, mikä on kunkin ilmiön syy. Jos ihmisellä ei olisi lainkaan kokemusta, hän pitäisi kaikkia hypoteeseja yhtä todennäköisenä tai yhtä epätodennäköisenä. Kun Jumala loi Adamin täysissä ruumiin ja sielun voimissa mutta ilman mitään kokemukseräistä tietoa, Adam oli juuri tällaisessa tilassa. Hänelle hypoteesi, että hedelmät polttavat ja tuli ravitsee, oli aivan yhtä järkevä ja todennäköinen kuin hypoteesi, että hedelmät ravitsevat ja tuli polttaa. Vasta kokemus opetti hänelle, kumpaan kannatti luottaa.

Koska kaikki induktiiviset päättelymme maailmankaikkeuden synnystä ovat hyvin epävarmoja, on kyseenalaista, voimmeko *tietää* siitä mitään. Itse asiassa ajatuksessa, ettei maailmankaikkeudella ole lainkaan alkua, ei ole mitään ristiriitaa. Hypoteesi ikuisesta maailmankaikkeudesta sopii kaiken tietämämme kanssa yhtä hyvin yhteen kuin hypoteesi tietyllä hetkellä syntyneestä maailmankaikkeudesta.

On myös täysin mahdollista, että havaittu järjestys on syntynyt spontaanisti, ilman kenenkään rationaalisen olennon suunnittelua. Esimerkiksi lumikide on kauniin symmetrinen ja lisäksi jokainen lumikide on hieman erilainen kuin muut. Voidaanko tästä päätellä, että joku on ajan alussa päättänyt, miltä jokainen jossain päin maailmankaikkeutta syntyvä lumikide tulee joskus näyttämään? Uskottavammalta tuntuisi hypoteesi, että lumikiteet syntyvät tietyllä tavalla tietyissä olosuhteissa ja että juuri sen vuoksi ne ovat samalla kertaa sekä hyvin samanlaisia että hieman erilaisia?

Joka tapauksessa ilman kokemusta kaikki on yhtä ihmeellistä, vaikeaa ja käsittämätöntä. Ei kannata todistella, että järjestys on luonnotonta ja vaatii selitykseen Taivaallisen Järjestäjän kun taas epäjärjestys luonnollista eikä vaadi selitystä. Me emme voi tietää *a priori* (ennen kokemusta) kumpi niistä on luonnollisempi tai todennäköisempi vaihtoehto. (Vrt. DCNR viii, 49-50)

Kun tarkastelemme laivaa, meidän täytyy Hume mukaan ihaila sen tekijän nerokkuutta nähdessämme sen sulavat muodot ja taidokkaat yksityiskohdat, joita suunniteltaessa on täytynyt ottaa huomioon lukemattomia asioita. Olemme kuitenkin hyvin pettyneitä, kun saamme kuulla, että sen rakentaja on typerä muita matkiva käsityöläinen, joka noudattaa sokeasti vuosisatojen aikana yrityksen ja erehdyksen kautta syntynyttä laivanrakennusperinnettä. Mistä tiedämme, ettei oma maailmankaikkeutemme ole vasta lukuisten epäonnistuneiden yritysten jälkeen syntynyt tuote? Mistä tiedämme, ettei se ole jonkin lapsijumalan tökerö harjoituskappale, jota hän vartuttuaan häpeää? (DCNR v, 36-7)

## 10 Voimmeko *tietää*, että kausaaliperiaate on tosi?

Voimmeko koskaan tietää, että metafyyssinen kausaaliperiaate "Jokaisella ilmiöllä / tapahtumalla on syy?" on tosi? Hume mukaan emme voi tietää sitä ainakaan samalla varmuudella, jolla tiedämme, että  $2 + 3 = 5$ . Jotta Hume näkemys asiasta tulisi vähän selymmäksi, katsotaan vielä lopuksi, miten Hume loppujen lopuksi lähestyy kausaliteetin ongelmaa.

Hume näyttää jakavan kausaliteetin tietämistä koskevan ongelman kahtia: (i) Voimmeko tietää, että *tämä* yksittäinen ilmiö A aiheutti *tuon* yksittäisen ilmiön B? (ii) Voimmeko tietää, että *jokaisella* ilmiöllä on syy? Näistä (i) on yksittäisiä kausaalisuhteita koskeva kysymys, kun taas (ii) on yleistä kausaaliperiaatetta koskeva kysymys. (Hume vastaa molempiin kieltävästi.)

Kysymykset (i) ja (ii) ovat kaksi eri kysymystä. Sen näkee siitä, että vaikka voisimme joskus vastata myöntävästi kysymykseen tyyppiä (i), tästä ei vielä seuraisi, että voisimme vastata myöntävästi (ii)-tyypin kysymykseen. Vaikka esimerkiksi tietäisimme täysin varmasti, että tämän tulipalon aiheutti sähköjohdoissa tapahtunut oikosulku, emme pelkästään *sen perusteella* voi tietää varmasti, että *kaikilla* tapahtumilla (tai ilmiöllä) on syy.

*Kysymys (i)*. Hume kiistää yksittäistä kausaalisuhdetta koskevan tiedon mahdollisuuden sillä perusteella, että se on asia, josta meillä ei ole kokemusta. Koemme korkeintaan väitetyn syyn ja väitetyn seurauksen ajallisen ja avaruudellisen läheisyyden, mutta emme milloinkaan niitä yhdistävää "välttämättömyyttä".

Emme voi nähdä sitä, koska looginen välttämättömyys on käsitteiden välinen suhde, ei havaintomaailmaan kuuluvien olioiden välinen suhde.

*Kysymys (ii)* Hume kiistää periaatteen "Kaikilla tapahtumilla on syy" tietämisen mahdollisuuden seuraavasti. Vastaus kysymykseen (ii) on induktiivinen yleistys vastauksista kysymyksiin tyyppiä (i). Ja jos (i)-tyypin kysymysten vastauksia ei tiedetä, miten (ii) niistä kaikista tehty yleistys (vastaus (ii)-tyypin kysymykseen) voitaisiin tietää? Induktio ei tuota täyttä varmuutta – ei varsinkaan silloin, kun sen lähtökohdatkin ovat epävarmat.

Kausaliteetti on siksi asia, josta meillä ei voi olla ehdottoman varmaa *kokemuksellista* tietoa. Ja vaikka meillä voisi olla siitä ehdottoman varmaa *käsitteellistä* tietoa, siitä ei olisi mitään apua, koska kaikkien tieteiden (paitsi matematiikan ja logiikan) tutkimat asiat ovat tosiasioita, joista voidaan saada tietoa vain kokemuksella.

Toisin sanoen: kausaaliperiaate "Kaikilla ilmiöillä on syy" on JOKO epävarma empiirinen yleistys TAI varma käsitteellinen totuus, joka ei puhu mitään maailmasta vaan ainoastaan kertoo sanojen "ilmiö" ja "syy" merkitystä.

Se, että kausaaliperiaate (KPA) ei sano mitään *informatiivista* maailmasta, voidaan osoittaa seuraavan Leibnizin hengessä tehdyn käsiteanalyysin avulla. Tehdään aluksi seuraavat määritelmät:

KPA = Jokaisella ilmiöllä on syy

ILMIÖ = asia, jonka jokin syy on aiheuttanut

SYU = asia, joka aiheuttaa jonkin ilmiön

Kun kausaaliperiaatteeseen sijoitetaan sitten "ilmiön" määritelmä. Näin saadaan:

KPA\* = Jokaisella asialla, jonka jokin syy on aiheuttanut, on syy.

Tämä KPA\* on pelkkä tautologia: "Jokaisella syyn aiheuttamalla asialla on syy". Se kertoo maailmasta yhtä paljon kuin väite "Jokainen täysi-ikäinen naimaton mies on naimaton", joka on väitteen "Jokainen poikamies on naimaton" leibnizilainen analyysi.

# 6 Collingwood

---

## 1 Kantin vastaus Humelle

Ennen siirtymistä luvun otsikossa mainittuun filosofiaan on syytä esitellä häneen ehkä eniten vaikuttaneen filosofin vastaus Humeen skeptiseen haasteeseen. Hume oli asettanut koko tieteen perustan kyseenalaiseksi väittämällä, että kausaliteetin käsite on silkkaa metafysiikkaa, jolla ei ole mitään varmaa perustetta kokemuksessa vaan joka voidaan selittää ihmisen (ja eläimen) tavan muodostamisen kyvyn avulla.

Empiristit olivat hylänneet kaikki perinteisen metafysiikan väitteet. Koska kaikki tietomme rajoittuu omiin ideoihimme ja niiden välisiin yhteyksiin (Berkeley), seurauksena on skeptisismi. Rationalistit (Descartes, Spinoza ja Leibniz) menivät toiseen äärimmäisyyteen ja väittivät, että me voimme saada tietoa maailmasta ilman kokemusta ja esittivät vilttejä näkemyksiä siitä, mitä on kokemuksen tuolla puolen. Jokainen rationalisti rakensi oman, muista poikkeavan systeeminsä. Seurauksena on dogmatismi.

Kausaliteetin tapauksessa tilanne oli se, että empiristien mukaan kausaaliperiaate "Jokaisella tapahtumalla on syy" on kokemuksesta tehty empiirinen yleistys ja sellaisena periaatteessa kumoutuva, kun taas rationalistien mukaan periaate on järjen totuus, jonka kuka tahansa selväjärkinen ihminen oivaltaa ainakin hetken asiaa pohdittuaan.

Kantia kumpikaan vaihtoehto ei miellyttänyt. Toisaalta kausaaliperiaate on paljon *varmempi* kuin mitä empiristit väittivät. On mahdotonta edes kuvitella tilannetta, jossa sanoisimme: "Tällä ilmiöllä ei ole syytä; siis kausaaliperiaate on kumottu!". Joku voi tietysti *esittää* tämän väitteen, mutta häneltä puuttuu oikeutus sen tekemiseen. Oikeutuksen hän saa vasta sitten, kun on osoittanut, ettei kyseisessä tilanteessa olisi voinut sanoa: "Tällä ilmiöllä ei ole mitään ilmeistä syytä. Asiaa täytyy tutkia tarkemmin."

Toisaalta rationalistien väite, että kausaliteetti on samanlainen järjen totuus kuin "Jos  $A > B$  ja  $B > C$  niin  $A > C$ " tai " $1 + 1 = 2$ ", tuntuu aivan liian vahvalta. Tuntuu jotenkin paljon "järkevämmältä" epäillä kausaaliperiaatetta kuin aritmetiikan perustotuuksia. Näin siis Kant suurin piirtein ajatteli.

Jos empiristit olisivat oikeassa, Kant lisää, meillä voisi olla tietoa (ja nimenomaan havaintotietoa) vain yksittäisistä olioista. Mutta meillä on tietoa myös yleisistä asioista, kuten kausaaliperiaatteesta, ja tämä tieto ei palaudu havaintotiedoksi yksittäisistä olioista. Kant näkeekin empirismin perusvaikeuden siinä, että opin kannattajien mielestä ihmisen mieli on passiivinen ideoiden vastaanottaja. Toisin sanoen, empiristit uskovat, että mieli mukautuu objekteihin — että objektit ovat annettuja ja että mieli "taipuu" niiden "muotoihin".

Kant esittää vastakkaisen oletuksen: ei ole niin että mieli mukautuu objekteihin, vaan päinvastoin objektit mukautuvat mielen asettamiin ehtoihin. Se, mitä havaitsemme ja tiedämme, ei ole *pelkästään* ulkomaailman passiivista heijastusta, vaan *myös* mieli asettaa selvät rajat sille, millaisia objekteja havaitsemme. Kant kirjoittaa pääteoksensa *Puhtaan järjen kritiikin* johdannossa:

Tähän mennessä on [empiristien piireissä] oletettu, että kaiken tietomme on mukauduttava objekteihin. Mutta kaikki [rationalistien] yritykset laajentaa [yksittäisiä] objekteja koskevaa tietoa todistamalla jotain niistä *a priori* [kokemuksesta riippumatta], käsitteiden avulla, ovat epäonnistuneet. Meidän täytyy siksi yrittää, onnistuisimmeko paremmin ... jos olettaisimme, että

objektien on mukauduttava meidän tietoomme ... Jos intuition [yksittäisiin olioihin kohdistuvan aistihavainnon] täytyy mukautua objektien konstituutioon, en näe miten voisimme tietää mitään niistä *a priori*; mutta jos objektien täytyy mukautua intuition kykyymme, minulla ei ole mitään vaikeuksia kuvitella sellaista mahdollisuutta [että meillä on *a priori* tietoa niistä]. (S 307)

Kant ei tarkoita tällä, että mieli luo objektinsa tyhjästä. Hän tarkoittaa, että mieli ei ole passiivinen "luonnon peili", vaan aktiivinen tietämistapahtumaan osallistuva toimija. Tieto ei ole yksinomaan ulkomaailman objektien tuotos (kuten empiristit ajattelivat) eikä se ole pelkästään järjen luomus (kuten rationalistit ajattelivat), vaan se on sekä mielen ulkopuolisen todellisuuden että mielen itsensä rakenteiden (konstituution) tuote. Tätä ajatusta Kant kutsuu vaatimattomasti filosofian "kopernikaaniseksi kumoukseksi".

Ihmismielen rakenne heijastuu kokemissamme objekteissa. Me emme koe objekteja sellaisina kuin ne "todella" ovat, vaan objektit ikään kuin suodattuvat mielen rakenteiden (käsitteiden ja kategorioiden) läpi. Värillisten silmälasien käyttäjä näkee kaiken värillisenä; samalla tavoin jokainen ihminen ajattelee mielen perusrakenteiden mukaisesti. Tietäminen ei siksi ole pelkkää aistimusten vastaanottoa, vaan myös aistimusten muokkaamista kategorioiden ja käsitteiden avulla. Yksi näistä kategorioista on kausaliteetti. (Ajatus käsitteiden vaikutuksesta havaintoon ja muuhun toimintaan lienee peräisin Leibnizilta. Ks. Liite 5)

## 2 Kantin selitys kausaliteetista

Hume väitti, ettei mikään mahdollinen kokemus voi osoittaa, että syyn ja seurauksen suhde on välttämätön. Me emme voi koskaan havaita mitään välttämätöntä yhteyttä syyn ja seurauksen välillä. Ainoa havaitsemamme asia on se, että ensin esiintyy "syyksi" kutsuttu ilmiö ja sitten esiintyy "seuraukseksi" kutsuttu ilmiö. Mutta mitään välttämätöntä yhteyttä niiden välillä me emme voi *havaita*. Vaikka palavan tulitikun heittäminen bensiiniastiaan on aina tähän mennessä aiheuttanut räjähdysmäisen palon, emme voi silti sanoa, että palavan tulitikun ja bensiinin palamisen välillä olisi jokin välttämätön yhteys, koska on loogisesti mahdollista että joskus tulevaisuudessa tulitikku ei sytyttäisikään bensiiniä. Tässä mahdollisuudessa ei nimittäin ole mitään loogista ristiriitaa. (Mahdollinen selitys kuvatun ilmiön mahdollisuudelle olisi se, että bensiini ei pala hapettomassa tilassa, mutta tulitikku syttyy siellä, koska sen rikkipää sisältää palamiseen vaadittavan hapen kemiallisessa muodossa.)

Hume myöntää auliisti, että me todellisuudessa luotamme syyn ja seurauksen lakiin emmekä heittele palavia tulitikkuja bensiiniastioihin tai hyppää kymmenennestä kerroksesta kadulle hiisin käytön sijasta. Tämä luottamus on kuitenkin pelkkää tottumusta. Totut asiat ovat toimineet tähän asti, mutta tulevaisuudesta ei kukaan tiedä mitään.

Kantia Humen kausaliteetin analyysi ei miellyttänyt, koska se näyttää tekevän tieteen mahdottomaksi. Tieteessähän ollaan kiinnostuneita ilmiöiden välisistä säännönmukaisista — siis välttämättömistä — kausaalisuhteista. Siksi Kant halusi pelastaa kausaliteetin käsitteen Humen skeptisismiltä.

Hänen strategiansa on tuttu: koska syyn ja seurauksen välttämättömän yhteyden käsitettä (kategoriaa) ei voi saada kokemuksesta, sen täytyy olla mielen itsensä rakenteeseen kuuluva kategoria. Humen kysymys "Miten syyn ja seurauksen välttämätön yhteys voidaan oppia kokemuksesta?" pitää siksi korvata kysymyksellä "Miten ja miksi mieli soveltaa syyn ja seurauksen kategorioita kokemukseen?". Se on aivan uusi kysymys. Vastaus siihen ei ole vastaus Humen kysymykseen.

Vastaus Kantin kysymykseen on yksinkertaisesti se, että *havainnon ja ajattelun objektien yksilöinti edellyttää syyn ja seurauksen kategorioiden soveltamisen kokemusmateriaaliin* (aistimuksiin). Koska kategoriat järjestävät kokemusta, ne eivät itse voi tulla kokemuksesta. Tämä pätee tietysti syyn ja seurauksen kategorioistakin.

Humen mukaan me opimme kausaaliperiaatteen vertaamalla keskenään tapahtumia luonnossa. Kant kysyy nyt, miten me pystymme erottamaan tapahtuman ei-tapahtumasta. Tämä ero on olennaisen tärkeä, koska kausaliteetti on nimenomaan *tapahtumien* (tai ilmiöiden mutta ei faktojen tai olioiden) välinen suhde. Mutta meidän maailmamme sisältää "dynaamisten" tapahtumien lisäksi myös "staattisia" olioita ja tosiasioita. Talo on olio, talon sortuminen on tapahtuma. Maapallo on olio, maanjäristys on tapahtuma. Ei ole mitään järkeä sanoa, että maapallo aiheutti talon, mutta on mielekästä sanoa, että maanjäristys aiheutti talon sortumisen. Tämä yksinkertainen esimerkki osoittaa, että kausaliteetti on nimenomaan tapahtumien välinen suhde.

Kausaaliperiaatteen oppiminen edellyttää Humen mukaan luonnossa esiintyvien tapahtumien vertailua. Mutta Kant väittää, että *tapahtumien vertaileminen edellyttää tapahtuman käsitteen hallintaa*. Ihmisen on mahdotonta oppia kausaaliperiaatetta, ellei hänellä ole jo hallussaan tapahtuman käsite. Ja Kant jatkaa: on mahdotonta, että ihmisellä olisi tapahtuman käsite, ellei hänellä ole myös kausaliteetin käsitettä. *Jotta pystyisimme puhumaan tapahtumista, meillä täytyy olla kausaliteetin käsite*.

Ilman kausaliteetin käsitettä emme pystyisi yksilöimään tapahtumia (eli erottamaan tapahtumia toisistaan ja ei-tapahtumista). Konkreettinen esimerkki selvittää mistä tässä on kysymys. Miten voimme erottaa kokemuksellisesti (mielensisäisesti) jonkin tapahtuman, esimerkiksi laivan purjehtimisen alavirtaan, ei-tapahtumasta, esimerkiksi talosta? Miksi edellistä voidaan sanoa tapahtumaksi mutta jälkimmäistä ei? Kantin mukaan (KrV A 189-211/B 232-56) *aikajärjestyksen kääntämisen mahdollisuus* on ratkaiseva kriteeri.

(1) Katsele ensin laivan lipumista myötävirtaan ja käännä sitten mielikuvituksessasi havaintojesi järjestys. Huomaat, että kuvittelet nyt eri tapahtumaa: laivan purjehtimista (perä edellä) vastavirtaan. (2) Katsele taloa kävelemällä sen ympäri myötäpäivään. Käännä sitten havaintojesi järjestys. Havaitset nytkin saman talon, vaikka kävelet sen ympäri toiseen suuntaan. Lyhyesti sanottuna ero on siinä, että *tapahtumilla* on kääntymätön aikajärjestys, mutta *olioilla* on kääntyvä aikajärjestys.

Kant siis hylkäsi Humen kausaliteetin kokemisen kuvauksen. Kausaliteetin kokemus ei perustu peräkkäisyyden kokemukseen, kuten Hume väitti, vaan kääntymättömän aikajärjestyksen oivaltamiseen. Toisin sanoen se tapa, jolla luonnossa (mahdollisesti) esiintyvä tapahtumien välinen kausaliteetti näyttäytyy kokemuksessamme näiden tapahtumien aikajärjestyksen kääntymättömyytenä. Kääntymättömyys tarkoittaa mm. sitä, että kuvaus "A aiheuttaa B:n" on eri asian kuvaus kuin "B aiheuttaa A:n".

Hume väitti, että opimme kausaliteetin periaatteen kokemuksesta eli siitä, että X-tyypin ilmiötä on aina seurannut Y-tyypin ilmiö. Kantin mukaan tilanne on pikemminkin se, että pystyäksemme erottamaan X-tyyppiset tapahtumat (i) muista tapahtumista ja (ii) ei-tapahtumista, meillä on jo oltava kausaliteetin periaate — kääntymättömän aikajärjestyksen testi — hallussamme. Kantille kausaliteetin käsitteen hallitseminen on tapahtumien yksilöimisen *edellytys*. Siksi sitä ei voi oppia tapahtumien välisiä suhteita havainnoimalla.

On kyseenalaista onko Kantin argumentti sitova. Kuitenkin se on hyvä esimerkki siitä, mitä hän tarkoittaa sanoessaan, että kategoriat muokkaavat kokemusta ja ovat kokemuksen edellytys.

### 3 Collingwood ja absoluuttiset presuppositiot

Englantilainen filosofi R. G. Collingwood (1889-1943) otti Kantin kategorioopin oman metafysiikkansa perustaksi. Kant oli väittänyt, että kategoriat eivät ole luonnossa (kuten Aristoteles kuvitteli) vaan ihmismielessä. Ne eivät ole empiristien "ideoita" eli yksilön tietoisuuden virrassa olevia "kuvia" tai muitakaan kokemuksellisia mielen tiloja, vaan ne ovat kaikkien ihmisten yhteistä omaisuutta.

Collingwood ei seurannut Kantia kaikissa yksityiskohdissa ja lisäksi täydensi tämän kategoriooppia tärkeillä lisäyksillä (kategorioiden historiallisuus), mutta Kantilta hän sai ajatuksen, että kategoriat kuuluvat eri tiedon alojen perusteisiin ja että ne voidaan ilmaista lauseilla, joita ei voida todistaa mutta joiden totuus on oletettava tuolla tiedon alueella.

Kausaliteetti on yksi näistä kategorioista. Se saa ilmauksensa kausaaliperiaatteessa "Jokaisella ilmiöllä on syy". Sitä ei ole voitu oppia kokemuksesta, koska jokainen kokemus jo edellyttää sen.

Collingwood risti Kantin kategoriat uudestaan "absoluuttisiksi presuppositioiksi". Aivan samalla tavalla kuin Kant myös Collingwood näki metafysiikan keskeiseksi tehtäväksi luonnontieteen presuppositioiden selventämisen. Erona oli vain kolme asiaa. (1) Collingwood ei uskonut muuttumattomiin ihmismielen rakenteisiin ankkuroituihin kategorioihin, vaan oli sitä mieltä, että absoluuttisen presuppositiot kuuluvat inhimillisille käytännöille ja muuttuvat noiden käytäntöjen muuttuessa. (2) Absoluuttisia presuppositioita on muillakin inhimillisillä käytännöillä kuin luonnontieteellä, vaikka on totta, että luonnontiede on ollut kulttuurimme tärkein käytäntö vuosisatojen ajan. (3) Metafysiikan tutkimuskohde ja metodi muuttuvat ratkaisevasti, kun huomiota aletaan siirtää maailman rakenteista käsitteiden rakenteisiin ja sanojen merkityksiin.

Jos Collingwoodin omaa absoluuttisen presupposition käsitettä käytetään hänen oman filosofiansa luonnehtimiseen, voidaan sanoa, että hän asettaa kyseenalaiseksi kolme perinteisen filosofian tekemisen usein ääneen lausumatonta mutta käytännössä melkein aina (ks. varhainen poikkeus Liitteessä 7) hiljaisesti edellytettyä teesiä eli absoluuttista presuppositiota:

Sanoilla on selvärajaiset ja muuttumattomat merkitykset.

Sanojen merkitykset voidaan ilmaista tyhjentävästi määritelmillä.

Lauseiden merkitykset saadaan yhdistämällä niiden osien merkitykset.

Lähdetään nyt tutustumaan Collingwoodiin hänen 1600-luvun tieteen absoluuttisista presuppositioista tekemänsä analyysin kautta. Käytämme jatkossa sanakirjan tuntemaa suomen ilmaisu "edellyttäminen" hankalan ja kankean "absoluuttisen presupposition" synonyyminä. Tulkitsemme siis absoluuttisuuden kuuluvan osana *edellyttämisen* ideaan.

### 4 Uuden ajan alun luonnontieteen metafysiikka

Collingwoodin mukaan 1600-luvun luonnontieteen kaksi keskeisintä metafyyisistä edellyttämystä olivat:

Luonto toimii yleisten, kokeellisella metodilla löydettävien lakien mukaan.

Nuo lait ilmaistaan matematiikan kielellä. (EM, liite NMS)

Näistä edellyttämyksistä seuraa, että todellista on vain se, mikä on mitattavissa. Galilein tuttu väite, että luonto on kirjoitettu matematiikan kielellä, ilmaisee ajatuksen hyvin. Kant sanoo asian vielä selvemmin *Prolegomenan* alussa:

Kaikki *varsinainen* luonnontiede ... vaatii *puhtaan* osan, johon siinä etsittävä varmuus voisi perustua. ... [M]issä tahansa luonnontieteellisessä opissa on vain niin paljon *varsinaista* tiedettä kuin siinä on *matematiikkaa*.

Joka tapauksessa näistä edellyttämyksistä seuraa (tai niihin sisältyy) ajatus, että sitä, mitä ei voi mitata ja ilmaista kaavoin ja numeroin, ei ole olemassa. Tämän Locke melkein sanoo ääneen sanoessaan edellä lainatussa kohdassa, että värit eivät ole tieteen tutkimuskohteita.

Collingwood jatkaa:

1600-luvun tiede perustui näihin kahteen periaatteeseen. Ja jos tuota tiedettä pidetään totena tietona todellisesta maailmasta, niin näiden oletusten on oltava tosia. Mutta selvästikään fysiikka ei pysty todistamaan niiden totuutta, koska se voi aloittaa omien menetelmiensä käytön vasta sen jälkeen, kun ne on oletettu. Niiden tutkiminen oli metafysiikan tehtävä. Siksi 1600-luvun metafysiikka, Descartesista Lockeeseen, piti niiden todistamista yhtenä tärkeimmistä tehtävistään. (EM 361)

Luonnontieteilijät ja metafysikot tekivät siksi 1600-luvulla läheistä yhteistyötä. Fysikko valitsi tietyt todellisuuden osat tutkimuksensa kohteeksi ja jätti muut osat huomiotta. Metafysikko yritti puolestaan parhaansa mukaan todistella, että juuri nuo todellisuuden osat olivat ne ainoat todelliset ja että huomiotta jätetyt osat olivat pelkkiä näennäisyyksiä. Locke kuuluu selvästi tähän "fysiikan ja metafysiikan täydellisen onnellisen ja harmonisen symbioosin" kauteen.

Mutta sitten paratiisiin luikerteli käärme nimeltä Berkeley. Kun hän oli vastaan sanomattomasti osoittanut, että tieteen todellisiksi julistamat primaariset kvaliteetit eivät olleet yhtään sen todellisempia kuin sekundaarisetkaan, fysiikan ja metafysiikan välille syntyi kuilu. Fysiikka jatkoi edelleen Galilein ja Newtonin viitoittamaa tietä, mutta metafysiikka ja filosofia jatkoivat yhä kauemmas näennäisyyksien maailmaan.

Tämä fysiikan ja metafysiikan eroaminen ei kuitenkaan merkinnyt sitä, että fysiikka pääsi irti metafysisistä kysymyksenasetteluista. Se merkitsi vain sitä, ettei se halunnut kuunnella filosofeja. Tieteellä oli edelleen omat tiedostamattomat ja todistamattomat edellyttämüksensä, kuten kausaaliperiaate. Vaikka Hume oli osoittanut, että siihen liittyi suuria käsitteellisiä vaikeuksia, se ei estänyt fyysikkoja ja muitakaan tieteilijöitä käyttämästä edelleen perinteistä syyn käsitettä.

Kannattaa myös mainita, että Collingwood käyttää kausaliteetin käsitettä yhtenä esimerkkinä siitä, miten perustavimmatkin tieteen ja metafysiikan kategoriat ovat historiallisen muutoksen alaisia. Tämä tarkoittaa sitä, että edellä on käytetty ongelmattomasti ilmaisua "kausaaliperiaate" ikään kuin olisi olemassa yksi ainoa kausaaliperiaate, jota kaikki fyysikot ja metafysikot ovat aina käyttäneet – ainakin sen jälkeen, kun päästiin eroon Aristoteleen oudosta neljän syyn opista.

Tosiasia on kuitenkin se, väittää Collingwood, että uudellakin ajalla on ollut kolme erilaista kausaaliperiaatetta, joita Collingwood kutsuu newtonilaiseksi, kantilaiseksi ja einsteinilaiseksi. (*Essay on Metaphysics*, 49-57)

Newtonilainen käsitys kausaliteetista on se, että joillakin tapahtumilla on syy.  
Kantilainen käsitys kausaliteetista on se, että jokaisella tapahtumalla on syy.  
Einsteinilainen käsitys kausaliteetista on se, että millään tapahtumalla ei ole syytä.

Näistä vain newtonilainen käsitys tuntuu oudolta – luultavasti siksi, että kantilaisesta käsityksestä on tullut meidän arkikäsitteemme, vaikka tiedämme, että uusi fysiikka ei käytä syyn käsitettä. Newtonilaisessa käsityksessä ei ole mitään vikaa. Se ilmaisee yhden mahdollisen tavan käyttää sana ”syy”.

Oletetaan, että jokin kappale liikkuu tasaisella nopeudella suoraviivaisesti pisteiden P1, P2 ja P3 kautta. Jos tiedämme sen nopeuden, pisteiden välimatkat ja hetken jona se ohittaa P2:n voimme laskea hetken jona se ohittaa P3:n. Tämä P3:n ohittaminen on tapahtuma. Mutta se on tapahtuma, joka ei tarvitse syytä selitykseen. Selityksen ja syyn olisi tarvinnut vain se, että se ei kulje P3:n kautta tai että se kulkee P3:n kautta aikaisemmin tai myöhemmin kuin laskelma ennustaa. Näissä tapauksissa jokin ”syy” olisi sekoittanut sen ”luonnollisen” suoraviivaisen vakionopeudella tapahtuneen liikkeen. (Newton ei tietenkään käytä aristoteelista ilmausta ”luonnollinen liike” vaan puhuu lain mukaisesta liikkeestä.)

Itse asiassa newtonilainen syyn käsite on varsin järkevä ja taloudellinen: syy on se *poikkeava* asia, jonka läsnäolo riittää aiheuttamaan seurauksen läsnäolon ja jonka poissaolo riittää tuottamaan seurauksen poissaolon. Jos mitään poikkeavaa ei tapahdu, ilmiöt tapahtuvat lain mukaan. (Huomattava etu tästä näkemyksestä 1600-luvulla oli se, että newtonilaisen käsityksen omaksunut fyysikko voi aina sanoa teologille, ettei hän suinkaan kiistä Jumalan olevan kaiken ensimmäinen syy; hän tutkii fyysikkona vain ensimmäisen syyn kaukaisia seurauksia ja jättää itse ensimmäisen syyn tutkimuksen teologille ja metafysiikolle.)

Einsteinilainen käsitys kausaliteetista on puolestaan se, että millään ilmiöllä ei ole ”syytä” vaan kaikki ilmiöt tapahtuvat ”lakien mukaan”. (Tai näin Collingwood ainakin väittää.)

## 5 Metafyysikko edellyttämysten systematisoijana

*Essay on Metaphysics* -kirjan uuden laitoksen (1998) liitteenä olevassa kirjoituksessa ”Function of Metaphysics in Civilization” Collingwood vertaa metafysiikan tehtävää oikeuden kodifioijan tehtävään: kodifioija ei *säädä* lakia vaan *systematisoi* voimassa olevaa oikeutta. Koska Collingwood eli ja asui Englannissa, on oikeutettua olettaa, ettei hän tarkoittaa ”kodifioinnilla” esimerkiksi Napoleonin suorittamaa lakikirjan antamista kansakunnalle, vaan common law -tuomarien yksittäisten ratkaisujen synnyttämien oikeudellisten käytäntöjen jälkikäteen tapahtuvaa tiivistämistä lakitekstiksi.

Tällä tavalla ymmärretty kodifiointi on olemukseltaan hyvin lähellä sitä toimintaa, jota kieliopin laatija harrastaa. Kieliopin laatija ei keksi uutta ja parempaa kieltä kansalle, joka on vuosisatoja kärsinyt epäloogisesta ja monimutkaisesta äidinkielestään. Päinvastoin hän yrittää paljastaa kielessä todella vaikuttavat periaatteet ja kirjata ne muistiin mahdollisimman yksinkertaiseen, selvään ja johdonmukaiseen muotoon. Hän ei *määrää* miten ihmisten pitäisi puhua, vaan *kuvaa* miten ihmiset tosiasiaissa puhuvat.

Kieliopin laatija ei kuitenkaan voi tyytyä pelkkään kuvaukseen, koska jokaisen ihmisen henkilökohtaisia omituisuuksia ei kielioppiin voi kirjata. Siksi kieliopin voidaan sanoa *systematisoivan* kuvaamansa kielen periaatteet. Systematisointi ei siis ole pelkkä kuvaus vaan se on asioita yksinkertaistava ja johdonmukaistava kuvaus.

Samantyyppinen on metafysiikan tieteen edellyttämystä antava systematisoitu esitys. Hän ei esitä löytämiään periaatteita pelkän listan muodossa vaan systeeminä, joka sisältää vähintään kaksi osaa: (i) periaatteet ja (ii) periaatteiden konfliktitilanteissa sovellettavat ratkaisuehdot (EM 383).

Systeemi voi olla deduktiivinen järjestelmä, jossa on esitetty erikseen lähtökohdat eli premissit ja ne päättelysäännöt, joiden avulla premiseistä johdetaan systeemin muut periaatteet. (Itse asiassa hyvä deduktiivinen järjestelmä ei tarvitse lainkaan ristiriitojen ratkaisemisen periaatteita, koska deduktiivinen järjestelmä on *täydellinen* ja *ristiriidaton*. Systematisoinnin tapauksessa "täydellisyys" tarkoittaa sitä, että jokainen systematisoitavista periaatteista on johdettavissa valituista premiseistä. Ja "ristiriidattomuus" tarkoittaa sitä, että noista premiseistä ei voi johtaa sekä periaatetta P että sen negatiota ei-P.)

Systeemin ei kuitenkaan tarvitse olla deduktiivinen järjestelmä, koska systeemiin olennaisesti kuuluvat yhtenäisyys ja johdonmukaisuus ovat saavutettavissa muillakin keinoilla. Esimerkiksi lakikirjasta löytyy monia hyviä esimerkkejä ei-deduktiivisista systeemeistä. Jokainen hyvin laadittu laki on sellainen systeemi: siitä löytyy periaatteessa ratkaisu jokaiseen sen alaan kuuluvaan oikeudelliseen ongelmaan (täydellisyys) ja siitä ei löydy kahta vastakkaista ratkaisua mihinkään ongelmaan (ristiriidattomuus). On tietysti selvää, että täydellinen ja ristiriidaton laki on vain tavoite, jota kohti pyritään. (Ja muitakin ihanteita on, esimerkiksi tiiviys ja sovellettavuus.)

Minimaalinen systeemi on Collingwoodin mukaan sellainen, jossa on joukko periaatteita (edellyttämystä), jotka edellytetään samassa käytännössä (EM 384). Puhe "samasta käytännöstä" ei ole turhaa, koska aivan samalta näyttävä periaate (tai tarkemmin sanottuna periaatteen kielellinen ilmaisu) voi tarkoittaa aivan eri asioita eri käytäntöjen yhteydessä. Esimerkiksi sana "idea" tarkoittaa Platonin filosofiaan yhteydessä ideaalista oliota, joka ei ole kenenkään ihmisen tietoisuuden virrassa, kun taas sama sana empirismin yhteydessä tarkoittaa nimenomaan psyykkistä ilmiötä jonkun yksilön tietoisuuden virrassa.

Metafysiikan periaatteet ovat juuri tällä tavalla kontekstuaalisia eli niiden konkreettinen merkitys vaihtelee yhteydestä toiseen. Se ei ole välttämättä mikään puute, koska periaatteiden näennäinen ristiriita tyyppiä "Periaate P1 vaatii X:ää, mutta periaate P2 vaatii ei-X:ää" usein poistuu, kun huomataan tai saadaan selville, että näennäisessä ristiriidassa olevat periaatteet on tarkoitettu sovellettaviksi erilaisissa tilanteissa.

Otetaan konkreettinen esimerkki asiaa selvittämään. Aristoteleen liikeopin oli omat periaatteensa kolmelle eri liiketyypille: (1) kuun alapuoliselle luonnolliselle liikkeelle, (2) kuun alapuoliselle pakotetulle liikkeelle ja (3) kuun yläpuoliselle ympyräliikkeelle. Galilein (ja Newtonin) liikeopin oli vain yksi periaatejoukko, joka sovellettiin kaikkiin mahdollisten liikkeiden selittämiseen. Aristoteleen fysiikka oli siis pluralistinen, Galilein monistinen.

Collingwoodin mielestä on mahdotonta sanoa *yleisesti*, onko monistinen systematisointi pluralistista parempi. Jotkut käytännöt voidaan systematisoida pluralistisiksi, toiset monistisiksi. (EM 385-6)

Esimerkiksi etiikkaa on yritetty systematisoida molemmilla tavoilla. Klassiset moraalifilosofit Kant ja Mill yrittivät moraalin monistista systematisointia. Kantin ainoa moraalinen periaate oli kategorinen imperatiivi: toimi vain yleistämiskelpoisten periaatteiden mukaan. Ainoa Millin tunnustama periaate oli puolestaan hyödyn periaate: toimi tavalla, josta on eniten yleistä hyötyä. Aristoteles ja viime aikojen periaate-etiikan kannattajat eli "prinsipistit" esittivät pluralistisia moraalin systematisointeja. Aristoteles antaa etiikassaan listan ihmisen monista hyveistä eli tavoiteltavista luonteenpiirteistä. Ja uudet prinsipistit tarjoavat erilaisia periaatteiden luetteloja moraaliseksi ohjenuoriksi ihmisille, erityisesti ammattietiikan alalla. Tyypillisesti

tällainen periaateluettelo sisältää sekä Kantin kategorisen imperatiivin "oikeudenmukaisuuden periaatteen" ristittyinä että Millin hyödyn periaatteen "hyvän tekemisen periaatteen" nimellä. Yhtä tyyppillisesti tällaisesta systematisoinnista puuttuvat ohjeet siitä, mitä tehdään kahden tai useamman periaatteen törmätessä.

Kahta saman asian systematisointia on usein hankala verrata, koska pintapuolisesti sama periaate voi tarkoittaa tapauksesta riippuen hieman tai hyvinkin eri asioita kahdessa eri systeemissä. Periaate saa värinsä ympäristöstään – kuin kameleontti. Esimerkiksi ilmaisun "tasa-arvo" kanssa kannattaa olla tarkkana, koska suuri osa suomalaisista käsittää sen *sukupuolten* tasa-arvoksi. Ranskan vallankumouksellisten nimellä "*égalité*" tavoittelemalle asialle nämä suomalaiset antavat nimen "yhdenvertaisuus". Siksi Suomessa on erikseen sukupuolten tasa-arvosta huolehtiva tasa-arvolaki ja muut tasa-arvon muodot suojaava yhdenvertaisuuslaki. Englannin kielessä sekä tasa-arvo että yhdenvertaisuus mahtuvat sanan "equality" alle. (Siksi onkin vaikea sanoa, viittaavatko ilmaukset "tasa-arvon käsite", "the concept of equality" ja "der Begriff der Gleichheit" yhteen ja samaan käsitteeseen, joka on kaikista kielistä riippumaton. Vai onko tuollaista kielistä riippumatonta käsitettä lainkaan olemassa?)

## 6 Antiikin ja modernin tieteen metafysiikat

Vaikka antiikin luonnontiedettä ja modernia luonnontiedettä on vaikea verrata ennen kaikkea käsitteiden ja ajattelutapojen erilaisuuden vuoksi, Collingwood ei sorru helppoon relativismiin, jonka mukaan "kaikki näkemykset ovat yhtä hyviä". Tällaisesta relativismista tuntuisi nimittäin olevan seurauksena se, että kaikki näkemykset olisivat vailla arvoa, koska (karkeasti sanottuna) arvoa on vain sillä, mitä preferoidaan eli pidetään vaihtoehtoja parempana. Jos mitään ei preferoida, puhua "yhtä hyvistä" asioista on tyhjää.

Antiikin tieteen ja uuden ajan alun tieteen ero on seuraava. Antiikin luonnontiede oli pluralistista, koska se tunnusti neljä eri alkuainetta ja kolmet liikeopin periaatteet. Moderni luonnontiede oli monistista, koska se tunnusti vain atomit ja yhden liikeopin periaatteet. Ja vaikka Collingwood korostaakin eri systematisointien vertailemisen vaikeutta, hän ei epäröi sanoa, että siirtyminen antiikin pluralistisesta luonnontieteestä uuden ajan monistiseen luonnontieteeseen merkitsi suurta edistysaskelta. (EM 388-390) Joutuuko hän ristiriitaan itsensä kanssa?

Ei joudu, mutta tässä kannattaa olla tarkkana. Collingwoodin näkemys on nimittäin se, että itse tiede edistyi merkittävästi siirryttäessä antiikin ja keskiajan aristoteelisesta tieteestä uuden ajan galileiseen tieteeseen. Sen sijaan metafysiikka ei välttämättä edistynyt samana aikana. Miten se on mahdollista? Se on mahdollista, jos muistetaan, että metafysiikan tehtävä on systematisoida tieteen (tai muun tutkimansa inhimillisen käytännön) edellyttämukset eli (usein) ääneen lausumattomat mutta käytännössä edellytetyt periaatteet. Siksi Kantin metafysiikkaa ei voida sanoa Aristoteleen metafysiikkaa paremmaksi, vaikka Kantin ajan luonnontiedettä voidaan sanoa aristoteelisesta luonnontiedettä paremmaksi. Aristoteleen ja Kantin metafysiikat suorittavat siis eri tehtävät: edellinen systematisoi antiikin luonnontieteen edellyttämukset, jälkimmäinen uuden ajan tieteen edellyttämukset.

Collingwood korostaa vielä, että tieteen kehitystäkin arvioitaessa kannattaa olla varovainen, koska on vaikea sanoa, onko tapahtunut "edistystä kaikilla rintamilla" vai "edistystä yhtäällä, taantumista toisaalla" (EM 391). Hän näyttää kuitenkin menevän kovin heikoille jälle sanoessaan, että kysymys antiikin ja renessanssin tieteiden paremmuudesta olisi mielekäs vain jos voisimme valita, millaista tiedettä teemme. Sitä kukaan ei voi tehdä. (EM 393) Hän kuitenkin puolustaa radikaalia näkemystään huomauttamalla, että

kyvyttömyytemme valita millaista tiedettä teemme perustuu siihen, ettemme valitse tieteen edellyttämyksiä eli absoluuttisia presuppositioita. Edellyttämukset (presuppositions) ovat nimittäin asioita, joita ei varsinaisesti tehdä. Sen sijaan oletuksia (assumptions) tehdään vapaasti, monista vaihtoehdoista valiten. Mutta edellyttämyksiä ei tehdä tietoisesti ja vapaasti, ne pikemminkin hyväksytään hiljaisesti. (EM 414)

Edellyttämukset eivät kuitenkaan ole ikuisia. Kun yksi kulttuuri (ja siihen sisältyvä käytäntö) syrjäyttää toisen (ja siihen sisältyvän käytännön), yhdet edellyttämukset korvautuvat toisilla (EM 419). On kuitenkin muistettava aina, että kahden eri aikojen käytännön ja niihin sisältyvien edellyttämysten vertailu on vaikeaa, koska mitään objektiivista vertailukriteeriä ei ole. Collingwood esittääkin puolileikkilään "housukriteerin" hyväksymistä: housut ovat paras tapa pukeutua, koska *me* käytämme niitä. (EM 392)

Jos Kantin tietoteoriaa voi syyttää "psykologisesta determinismistä" eli siitä, että mielen rakenteet määräävät, mitä me koemme, niin Collingwoodia voi kritisoida "historiallis-sosiologisesta determinismistä", koska hänellä inhimillisten käytäntöjen luonteeltaan historialliset ja sosiaaliset edellyttämukset määräävät, mitä koemme, näemme, puhumme ja kirjoitamme toimiessamme jonkin käytännön sisällä.

## 7 Metafyysiset väitteet vs. metafysiikan väitteet

Humen ajoista lähtien monien filosofien käsitys on ollut se, että metafysiikan väitteet ovat mielettömiä. Ne ovat vailla mieltä siksi, että mikään mahdollinen kokemus ei voi osoittaa niitä sen enempää tosiksi kuin epätosiksi. Collingwoodin aikoina Alfred J. Ayer toisti tämän näkemyksen kirjassaan *Language, Logic and Truth* (1936). Hänen mukaansa mielekkäät lauseet ovat JOKO sanojen merkityksiä ilmaisevia analyttisiä lauseita (joiden predikaatti sisältyy subjektiin) TAI tosiasioita kuvaavia synteettisiä lauseita (joiden predikaatti ei sisälly subjektiin). Mielettömät lauseet ovat puolestaan sellaisia, että vaikka ne *näyttävät* sanovan jotain, niiden sanomaa ei pysty tarkimmissakaan analyysissä saamaan selville.

Esimerkiksi "Talo on rakennus" on analyttinen lause, koska analyysissä paljastuu, että se itse asiassa ilmaisee muotoa "AB on B" olevan tautologian: "Ihmisasumukseksi tarkoitettu rakennus on rakennus". Tällaiset analyttiset lauseet eivät kerro mitään maailmasta, vaan siitä miten käytämme sanoja. Niitä tarvitaan tieteessä, koska määritelmät ovat analyttisiä lauseita ja koska tiede ei tule toimeen ilman määritelmiä. Analyttisten lauseiden totuus osoitetaan analysoimalla niitä, ei vertaamalla niitä kielen ulkopuoliseen todellisuuteen.

Sen sijaan lause "Talo on punainen" on muotoa "A on B" oleva synteettinen lause, koska sen predikaatti ei sisälly sen subjektiin. Siksi se tuo uutta tietoa maailmasta. Näitäkin tarvitaan empiirisessä tieteessä, koska mistä muuten saataisiin ne empiiriset tiedot, joita tiede käsittelee? Ja joka tapauksessa synteettisten lauseiden totuus ja epätotuus paljastuu kokemuksella. Se, onko talo punainen vai ei, ratkeaa vain menemällä talon luokse ja katsomalla.

Metafyysiikan lause "Talo on substanssi" muistuttaa ulkoisesti molempia muita esimerkkilauseita, mutta se on Humen ja Ayerin näkemyksen mukaan mieleton. Jotta se olisi mielekäs, sen olisi oltava joko synteettinen tai analyttinen.

Se ei ole synteettinen lause, koska predikaatti "\_\_\_ on substanssi" ei tuo minkäänlaista lisäinformaatiota subjektin tarkoittamasta oliosta. Mikä tahansa, mihin voidaan viitata lauseen subjektitermillä (tyypillisesti

substantiivilla tai pronominilla), on jo substanssi sen perusteella, että viittaaminen siihen onnistuu. Siksi predikaatti " \_\_\_\_ on substanssi" ei tuo lisäinformaatiota.

Se ei ole analyttinenkaan lause, koska on vaikea nähdä, millainen analyysi osoittaisi, että predikaatti " \_\_\_\_ on substanssi" sisältyy subjektiin "talo". Ehkä sellainen olisi: "Substanssi, joka on ihmisasumukseksi tarkoitettu rakennus, on rakennus". Jos tämä ratkaisu hyväksytään, *jokaiseen* määritelmään pitäisi sisällyttää etuliite "Substanssi, joka on...". Se on kuitenkin aivan turha lisäys. Ja samalla tavalla puhe "substansseista" ja muista metafysiikan olioista on turhaa lisäystä tieteen kieleen, jossa vain määritellään termejä ja todetaan tosiasioita.

Näin siis Ayer kritisoi metafysiikkaa ja metafyyssistä kielenkäyttöä.

Collingwood otti Ayerin kritiikin vakavasti. Hänen mielestään Ayerin väite, että metafysiikan lauseet eivät ole tosia eivätkä epätosia ja siksi mielettömiä, perustuu väärinkäsitykseen. Ayer on oikeassa sanoessaan, että metafysiikan väitteet eivät kuvaa maailmaa. Mutta Ayer tekee tästä sen hätiköidyn johtopäätöksen, että ne eivät kuvaa mitään. Tosiasiassa ne kuitenkin kuvaavat jotain: tieteilijöiden tekemiä absoluuttisia presuppositioita.

Jos metafyyssikko esimerkiksi esittää ristiriitaisia väitteitä oman aikansa tieteen edellyttämyksistä, hänen systematisointinsa on huono (EM 396). Paremmassa systematisoinnissa (jossa esimerkiksi on periaatteiden ristiriitojen ratkaisuperiaatteet) sellaisia ristiriitoja ei olisi. Ja rajatapauksena voisi ajatella systematisointia, joka sisältää täysin perättömiä väitteitä: Sellainen olisi esimerkiksi seuraava: "2000-luvun alun evoluutiobiologia edellyttää kolme asiaa: (i) Jumalan olemassaolon, (ii) maailman luomisen ex nihilo vuoden 4004 e.Kr. lokakuussa ja (iii) Raamatun erehtymättömyyden." Tämä väite ei ole mieleton vaan päivänselvästi epätosi.

Collingwoodin varsinainen vastaus Ayerille perustuu hienonhienoon eroon (1) *metafyyssisen* väitteen ja (2) *metafyyssikon* [esittämän] väitteen välillä. (Collingwood ei näytä aina itsekään muistavan pitää kiinni tästä erosta.)

(1)-tyypin väitteet eli metafyyssiset väitteet, kuten "Kaikilla tapahtumilla on syy" tai "Substanssi on se, mikä säilyy muutoksessa", yrittävät sanoa jotain maailmasta, mutta epäonnistuvat. Ayer on Collingwoodin mukaan aivan oikeassa kritisoidessaan niitä siitä, että niitä ei voi tieteen keinoin osoittaa sen enempää tosiksi kuin epätosiksi. (Mikä empiirinen koe ratkaisisi kysymyksen siitä, onko substanssi muutoksen muuttumaton alusta vai ei?)

(2)-tyypin väitteet eli metafyyssikon esittämät kuvaavat tieteilijöiden tekemiä edellyttämiksiä. Siksi ne voivat olla tosia tai epätosia, vaikka joskus voi olla vaikea ratkaista, kumpaan luokkaan ne kuuluvat. (Collingwood ei tosin huomaa sitä, että koska tieteen edellyttämukset voidaan systematisoida monella eri tavalla, nämä systematisoinnit voivat olla enemmän tai vähemmän hyviä. Siksi ehkä myös metafyyssikon esittämille väitteille pitäisi olla muitakin totuusarvoja kuin absoluuttiset TOSI ja EPÄTOSI, joilla Ayer tulee toimeen.) Joka tapauksessa metafyyssikon esittämät väitteet ovat tosia siinä tapauksessa, että ne kuvaavat oikein tieteilijöiden tekemiä edellyttämiksiä.

Collingwood tiivistää käsityksensä paradoksin muotoon: *metafyyssikko ei esitä metafyyssisiä väitteitä*. Tällä hän tarkoittaa vain sitä, että metafyyssikon tehtävä ei ole tehdä omia absoluuttisia presuppositioita vaan pelkästään kuvata muiden tekemiä edellyttämiksiä.

Tämä on ongelmallinen näkemys, koska voidaan kysyä, eikö metafysiikolla (tai filosofilla yleensä) ole omia edellyttämyksiä. Tämän luvun alussa esitin, että Collingwoodin omat metodologiset edellyttämukset ovat seuraavat kolme: (1) Sanoilla ei ole selvärajaisia ja muuttumattomia merkityksiä. (2) Sanojen merkityksiä ei voi voida ilmaista tyhjentävästi määritelmillä. (3) Lauseiden merkityksiä ei saada yhdistämällä niiden osien merkitykset.

Nämä ovat edellyttämyksiä juuri siksi, ettei hän sano niitä ääneen vaan olettaa niiden totuuden – tai ehkä paremmin niiden vastakohtien epätotuuden. Vielä parempi tapa ilmaista sama ajatus olisi sanoa, että nämä kolme periaatetta systematisoivat Collingwoodin muut hajanaiset lausunnot merkityksistä. (Lukija voi arvioida tämän systematisoinnin onnistuneisuutta metafysiikan metodia käsittelevän alaluvun yhteydessä. Siinä esitellään Collingwoodin merkitysteoria eli kysymysten ja vastausten logiikka.)

Lisäksi voidaan kysyä, meneekö Collingwood liian pitkälle Ayer ja muita 1930-luvun positivistejä vastaan sanoessaan, että metafysiikka ei esitä metafysisiä väitteitä. Tämä teesi on nimittäin ilmiselvä muunnelmia aikakauden subjektivististen näkemyksestä siitä, mikä on moraalifilosofin tehtävä: hänen ei pidä esittää omia mielipiteitään hyvästä ja pahasta vaan ainoastaan systematisoida ja selkeyttää ihmisten / oman yhteisönsä puhetta hyvästä ja pahasta. Väittäisimme, että tämän etiikan teorian kärsittyä 1900-luvun kuluessa haaksirikon, metafysiikan kannattaa harkita kahdesti, haluaako hän lähteä vesille täsmälleen saman mallin mukaan veistetyllä veneellä.

## 8 Metafysiikan väitteiden todistaminen

Tosiasioväitteiden ja metafysiisten väitteiden välillä on tärkeä ero. Kun tieteilijä sanoo: "A aiheuttaa B:n", hän esittää tosiasioväitteen, joka on tosi tai epätosi. Siksi erehtymisen mahdollisuus on aina olemassa tosiasioväitteitä esitettäessä.

Mutta kun sama tieteilijä sanoo: "Kaikilla tapahtumilla on syy", hän ei ainakaan ensisijaisesti esitä tosiasioväitettä maailmasta, vaan hän oikeastaan kertoo, että tiedeyhteisö *edellyttää* toiminnassaan kausaaliperiaatteen pätevyyden. Tuo väite voi olla tosi, mutta se ei ole metafysiinen vaan historiallinen väite jonkin ajan tieteestä (tai muusta käytännöstä).

Itse asiassa Collingwoodin ideaa voisi kehitellä eteenpäin vaikka hän ei itse tee niin.

Sanoimme äsken, että Collingwoodin mukaan tiedeyhteisö edellyttää toiminnassaan kausaaliperiaatteen *pätevyyden*. Sana "pätevyys" kuulostaa nimittäin tässä yhteydessä paremmalta kuin Collingwoodin käyttämä "totuus". Pätevyys eli validisuus on normien ominaisuus. Kun normia sanotaan päteväksi tai validiksi, tarkoitetaan, että se *on voimassa* jossakin yhteisössä tai että se *edellytetään* tuossa yhteisössä. Vastaavalla tavalla edellyttämuksetkin tuntuisivat olevan pikemmin päteviä kuin tosia. Näin ollen tieteilijän sanoessa "Kaikilla tapahtumilla on syy", hän oikeastaan esittää tiedollisen normin "Sinun pitää etsiä kaikkien ilmiöiden syitä". Siihen voi lisätä raamatullisen etuliitteen "Jotta pitkään eläisit ja menestyisit tässä yhteisössä...", jollainen on myös neljännessä käskyssä.

Jos metafysiset väitteet ovat luonteeltaan normatiivisia, ne ovat toden ja epätoden alueen ulkopuolella ja siksi todistumattomia – aivan samalla tavalla kuin moraalii- ja oikeusnormitkin. Normi "Älä varasta" ei menetä pätevyyttään siksi, että yhteisössä tapahtuu varkauksia (vaan korkeintaan siksi, että kukaan ei enää välitä huolehtia sen täytäntöönpanosta). Yksi vastakkainen havainto kumoaa tieteellisen yleistyksen, mutta

yksi laiton teko ei kumoa lakia. Yleistys "Kaikki joutsenet ovat valkoisia" täytyi hylätä, kun Uudesta Seelannista löytyi mustia joutsenia. Sen sijaan yksi normin loukkaus ei vaikuta mitään normin pätevyYTEEN.

Vaikka moraalisia normeja ei voi todistaa, niiden puolesta voidaan argumentoida osoittamalla, että jos niitä noudatettaisiin yleisesti, siitä olisi yhteisölle paljon hyötyä eikä lainkaan haittaa. Samalla tavalla loogisesti ja empiirisesti todistumattomia metafysisiä väitteitä voidaan puolustaa osoittamalla, että (i) ne kuvaavat luotettavasti tiedeyhteisön tekemiä edellyttämyksiä ja (ii) ne muodostavat sisäisesti johdonmukaisen kokonaisuuden.

Näin ollen metafysinen väite muotoa "Kaikki S:t ovat P:itä" (esimerkiksi "Kaikilla tapahtumilla on syy") itse asiassa tarkoittaa, että "Käytäntöön K osallistuvien tulisi toimissaan lähteä siitä, että kaikki S:t ovat P".

## 9 Metafyysiikan metodi (1): kysymysten ja vastausten logiikka

Koska metafysiikan tehtävä on tutkia *muiden* tekemiä absoluuttisia edellyttämyksiä, Collingwoodin väite, että metafysiikka on historiallinen tiede, ei tunnu mahdottomalta. Historiaa tutkittaessa yritetään ymmärtää (rekonstruoida ja systematisoida) muiden tekoja. Metafyysiikastakin voi tulla tiede, jos se myöntää olevansa historiatieteen haara sanoo Collingwood mainiossa omaelämäkerrassaan *Autobiography* (A 67). Luonnontieteen eksaktiuden ihanteita metafysiikka ei voi saavuttaa, mutta jos "tieteellä" tarkoitetaan vain "järjestynyttä tietojen joukkoa", ei ole mitään syytä, miksei metafysiikka voisi olla tiede.

Collingwood kertoo, että konkreettisen historian tutkimuksen tekeminen opetti hänelle "kyselevän toiminnan" merkityksen (A 30). Tiede ei hänen mukaansa ole faktojen toteamista ja niiden kuvaamista väitteleisin, kuten yleensä sanotaan, vaan kysymysten esittämistä ja niihin vastaamista. Perinteinen näkemys tieteestä unohtaa kokonaan kysymykset pitäessään tiedettä tosien tosiasioita kuvaavien väitteleiden joukkona.

Käsityksellä, että meidän on mentävä väitteleiden "taakse" etsimään niitä kysymyksiä, joihin ne ovat vastauksia, on tärkeitä metodologisia seurauksia. Yksi niistä on se, että ihmisen puheellaan tai kirjoituksellaan tarkoittamaa merkitystä ei voi saada selville *pelkästään* hänen käyttämistään sanoista. On tiedettävä myös, mihin kysymykseen hän vastasi niillä. (A 31)

Kysymykset ja vastaukset muodostavat kompleksin, jossa kysymykset ja vastaukset "sopivat yhteen". Yksi tärkeä yhteen sopimisen ulottuvuus on yleisyystaso: hyvin yleinen vastaus ei (yleensä) voi olla vastaus hyvin yksityiskohtaiseen kysymykseen ja päinvastoin. (A 32)

Analyttisten filosofien yksi suosikkimetodeista on ottaa kritisoitavalta filosofilta yksi irrallinen lause ja osoittaa sitten, että se on ristiriidassa toisen samalta kirjoitetulta otetun irrallisen lauseen kanssa. He unohtavat, että nämä kaksi lausetta voivat olla ristiriidassa ainoastaan siinä tapauksessa, että ne ovat vastauksia samaan kysymykseen. (A 33, vrt. A 40-1)

Selitys tähän virheeseen sortumiselle on se perustelematon oletus (siis edellyttämys), että propositioiden ("sen *mitä* sanotaan" eli lauseiden merkitysten) ja lauseiden ("sen *millä* sanotaan") vallitsee yksi-yhteen-vastaavuus. Tämä oletus on väärä. Ajattelun todellinen perusyksikkö ei ole irrallinen väitelause vaan yhteen kuuluvien kysymysten ja vastausten muodostama kompleksin.

Ja mitkä tahansa kysymykset ja vastaukset eivät muodosta kompleksia. Niiden on kuuluttava yhteen, mikä tarkoittaa ainakin kahta asiaa. Ensinnäkin kompleksiin kuuluvan kysymyksen on oltava relevantti eli sen on "herättävä" tuossa yhteydessä. Ja toiseksi vastauksen on oltava "oikea", mikä ei tarkoita sitä, että sen on oltava "tosi". Joskus epätosi vastaus on oikea vastaus. Näin on esimerkiksi silloin, kun kysymyksessä tehdään tosiasioiden vastainen oletus ja kysytään, mitä tuosta oletuksesta seuraa. (A 37)

Collingwood selittää tarkemmin, mitä "totuus" tarkoittaa hänen teoriansa puitteissa. Kun sanomme, että jokin propositio P on tosi, tarkoitetaan seuraavia neljää asiaa:

- P kuuluu kysymysten ja vastausten kompleksiin.
- Tuossa kompleksissa P on vastaus johonkin kysymykseen.
- Tuo kysymys herää tässä kompleksissa.
- P on oikea vastaus tuohon kysymykseen. (A 38)

Collingwoodin näkemys metafysiikan metodista (tai ainakin sen ydinkohdat) voidaan tiivistää seuraavaan lyhyeen kuvaukseen.

Metafysiikan tehtävänä on etsiä, järjestää ja kritisoida – sanalla sanoen *systematisoida* – jonkin inhimillisen käytännön taustalla olevia todistamattomia, perustelemattomia tai jopa ääneen lausumattomia edellyttämyksiä. Nuo edellyttämukset muodostavat periaatteiden systeemin, eivät pelkkää periaatteiden listaa. Systeemin osien väliset suhteet tehdään näkyviksi rekonstruoimalla se kysymysten ja vastausten kompleksi, jossa nuo edellyttämukset esiintyvät vastauksina (ja ehkä myös kysymyksinä). Tämä riittää systematisoinniksi; matematiikasta tai logiikasta tutun deduktiivisen systeemin konstruoimista ei metafysiikassa tarvita.

Tässä on Collingwoodin metafysiikan ydin. Se ei *sisällöltään* muistuta paljon Parmenideen tai Aristoteleen metafysiikkaa. Kuitenkin *tavoite* on aivan sama: etsitään ja löydetään ensimmäiset periaatteet. Collingwoodilla ensimmäiset periaatteet ovat pikemmin metodologisia kuin ontologisia.

## 10 Metafysiikan metodi (2): muotosarja

Kymmenisen vuotta ennen kirjojen *Essay on Metaphysics* ja *Autobiography* julkaisemista Collingwood oli julkaissut kirjan *Essay on Philosophical Method* (1934, lyh. EPM). Kirjassa hän esittää, että filosofiassa ei oikeastaan ole mitään sellaista metodia, joka – ainakin metodioppaiden mukaan – löytyy monista luonnontieteistä: sääntökokoelma, jota tunnontarkasti seuraamalla keskinkertainenkin tutkija voi tehdä suuria löytöjä. Filosofiassa metodisten pohdintojen aika on vasta tutkimuksen jälkeen, ei ennen sitä. Collingwood kirjoittaa kirjansa liitteessä:

[Vaikka puhun metodista,] en väitä, että filosofi voisi ensin kehittää tiettyjä metodisääntöjä ja sitten soveltaa niitä kuin valmiita instrumentteja uusiin ongelmiin. Ongelmia, olkoot ne millaisia tahansa, opitaan käsittelemään vain tekemällä töitä niiden parissa. Kun puhun [kirjassani EPM esitetyn] metodin soveltamisesta metafysiisiin ongelmiin, toivoisin teidän ymmärtävän, että nämä ja muut samanlaiset ongelmat olivat jo mielessäni kirjoittaessani [EPM:ssä] filosofisesta metodista, ja itse asiassa ne olivat siellä jo kauan aikaisemmin. (EPM 327-8)

Collingwoodin suuri metodinen idea EPM:ssä oli muotosarjan (scale of forms) käsite. Outoa kyllä, hän ei mainitse koko asiaa myöhemmissä kirjoissaan, vaikka se liittyy hyvin läheisesti niissä käsiteltyihin asioihin.

Yritämme tässä ensin selittää muotosarjan idean ja sen jälkeen osoittaa sille paikan Collingwoodin myöhempien ideoiden joukossa.

Collingwood on yksi harvoista, jotka ovat yrittäneet selittää, mikä tekee käsitteestä (ja siksi myös ongelmasta) filosofisen. Hänen vastauksensa on yksinkertaisesti se, että *filosofiset käsitteet eivät ole luokkakäsitteitä*. Luokkakäsitteet ovat hänen mukaansa käsitteitä, jotka sulkevat toisensa pois siinä mielessä, että jos X on kissa, niin X ei voi olla koira. Sen sijaan filosofisesti kiinnostavat käsitteet eivät ole tällä tavoin eksklusiivisia: yksi ja sama asia voi olla sekä oikeudenmukainen että tasa-arvoinen vaikka oikeudenmukaisuus ja tasa-arvo eivät ehkä ole sama asia.

Toinen luokkakäsitteitä määrittävä piirre on se, että ne voidaan (periaatteessa) määritellä tyhjentävästi riittävien ja välttämättömien ehtojen avulla. Filosofisia käsitteitä ei voi näin määritellä.

Filosofian (ja metafysiikan) käsitteet eivät ole määriteltävissä siksi, että ne ovat käsitteitä, jotka ovat osa muotojen skaalaa eli käsitteiden sarjaa, jossa jokainen jäsen edustaa *saman* idean eri "kehitysvaihetta".

Jos filosofiassa ei määritellä käsitteitä, niin kuin Sokrateesta asti on opetettu, niin mitä siellä tehdään? Collingwood antaa *tavoitteen*, johon "filosofisella metodilla" (olkoon se millainen tahansa) pitää päästä. Ja se on "muotoskaalan" tai "muotosarjan" (*scale of forms*) rakentaminen tai rekonstruoiminen. Esimerkki selvittää, mikä muotosarja oikein on.

Kantin etiikan luennoista (VE, 6-7 ja 28) löytyy hyvä esimerkki filosofisesta käsitteen kehittelystä eli muotosarjan rakentamisesta. Kant lähtee kehittämään omaa moraalin käsitettä jakamalla ihmisen toimintaa ohjaavat säännöt kolmeen luokkaan: taitavuuden, järkevyyden ja eettisyyden imperatiiveihin. Jokainen niistä edustaa yhtä moraalin tasoa, nousevassa järjestyksessä.

(1) *Taitavuuden* imperatiivit ovat problemaattisia. Ne sanovat, että jokin on hyvää *välineenä* jonkin mielivaltaiseen päämäärään. Tämä primitiivinen käsitys ei kuulu etiikan piiriin juuri päämäärän mielivaltaisuuden (rajoittamattomuuden) vuoksi.

(2) *Järkevyyden* imperatiivit ovat pragmaattisia. Ne sanovat, että jokin asia on hyvä *välineenä* ihmiselle välttämättömän päämäärän, onnellisuuden, saavuttamisen kannalta. Se, että onnellisuus on ihmiselle välttämätön päämäärä, tarkoittaa sitä, että ihmisen on otettava se huomioon toiminnassaan. Vaikka järkevyyden imperatiivit rajoittavat ihmisen toimintaa enemmän kuin taitavuuden imperatiivit, ne edustavat korkeintaan valistuneen egoismin näkökulmaa. Ne eivät siis edusta moraalin korkeinta muotoa.

(3) *Eettisyyden* imperatiivit ovat moraalisia. Ne ilmaisevat teon *itseisarvoisen* hyvyyden. Ne eivät käske tekemään tekoa välineenä jonkin ulkoisen päämäärän saavuttamiseksi, vaan yksinkertaisesti hyvän teon itsensä vuoksi.

Tämä kaikki on Kantin etiikasta tuttua: taitavuuden ja järkevyyden imperatiivit ovat hypoteettisia, eettisyyden imperatiivit kategorisia. Kantin idea kolmenlaisista imperatiiveista on hyvä, mutta tapa, jolla hän lähtee kehittämään sitä, ei ole yhtä hyvä.

Tämä nopea hahmotelma synnyttää enemmän uusia ongelmia kuin ratkaisee vanhoja. Se on kuitenkin konkreettinen esimerkki siitä, miten filosofinen käsite kehkeytyy dialektisessa prosessissa: liikkeelle lähdetään yksinkertaisesta ideasta, joka saa prosessin kuluessa lisää määreitä. Ja vaikka Collingwood ei

sanokaan niin, tällainen käsitteen kehitysprosessi voi tapahtua joko yhden ihmisen päässä, kahden ihmisen keskustelussa tai monien ihmisten päässä historian kuluessa. Prosessi voi tapahtua monella tavalla, eikä sen lopputulos välttämättä ole "oikea". (Voidaan esimerkiksi sanoa, että Kant oli oikeilla jäljillä luokitellessaan imperatiiveja, mutta pakkomielle moraalisten imperatiivien kategorisuudesta, intressittömyydestä ja sisällöttömyydestä vei hänet umpikujaan.)

Tämä Kantin kolmitasomalli ei ole lopullinen analyysi moraalin käsitteestä, mutta se on varmasti *valaiseva* analyysi ja erinomainen lähtökohta moraalin käsitteen jatkokehittelyille. Erityisen kiinnostava asia siinä on siihen "sisään rakennettu" mahdollisuus ottaa käsitteiden historiallisuus vakavasti. Perinteisen filosofian ajatus, että käsitteet voidaan tyhjentävästi määritellä riittävien ja välttämättömien ehtojen avulla, on täysin epähistoriallinen. Paljon realistisempi näkemys on se, että käsitteillä on historiansa, joka on otettava huomioon niitä selkeytettäessä.

D. W. Hamlyn erottaa kirjassaan *Sensation and Perception* (1961, 3-4) seuraavat neljä vaihetta (siis selvän muotosarjan) minkä tahansa filosofisen käsitteen kehityshistoriassa:

- (1) Filosofilla ei ole käsitettä eikä sanaa jollekin ilmiölle.
- (2) Filosofilla on käsite, mutta ei sanaa sen ilmaisemiseksi.
- (3) Filosofilla on sekä käsite että sen ilmaiseva sana.
- (4) Filosofilla on sekä käsite että sana ja hän on selvillä käsitteensä implikaatiosta.

Jos meillä on tällainen historiallinen *käsitteen* käsite, on aika epätodennäköistä, että tuntuimme suurta intohimoa lähteä esittämään tyhjentäviä filosofisten käsitteiden määritelmiä. Voimme toki edelleen tehdä "käsiteanalyysiä", elleimme halua luopua vanhasta tutusta sanasta. Mutta oikeastaan sanan "analyysi" tilalla voisi melkein yhtä hyvin olla "synteesi". Käsiteanalyysin (yksi) tehtävä voisi nimittäin olla rationaalisesti rekonstruoida käsitteen luonnollisen kasvun historia. (Ja tätä tehtävää varten riittää todennäköinen tarina. Käsiteanalyysi ei nimittäin ole käsitehistoriaa yhtään sen enempiä kuin yhteiskuntasopimusteoria on sosiaalhistoriaa.)

Kun olemme itse koonneet (edellä kuvatulla tavalla "analysoineet") käsitteen, ymmärrämme sen läpikotaisin — tai niin hyvin kuin se ihmiselle on mahdollista. Kun tällä tavoin ymmärrämme käsitteemme, ymmärrämme myös, että olisimme voineet "koota" ne toisella tavalla, toisista osista ja toisessa järjestyksessä. Ymmärrämme myös, etteivät muut välttämättä käytä sanoja meidän analyysimme tai synteesimme mukaisesti.

Tässä hahmotellussa collinwoodilaisessa filosofian metodissa ei ole mitään radikaalisti uutta. Aristoteleen dialektiikka, jolla en tarkoita *Topiikassa* esitettyä väittelyn yleistä teoriaa vaan Aristoteleen omaa filosofista käytäntöä, on lähes täysin Collingwoodin mallin mukaista. Kun Aristoteles yrittää pelastaa ilmiöitä sovittamalla muiden *endoksaa*, kyse on päällekkäin menevien epätarkkojen merkitysten selvittelystä. Myös Aristoteleen ajatus filosofisten käsitteiden (sellaisten kuin "olevan", "hyvän" tai "sielun") olennaisesta homonymiasta eli niiden eri merkitysten osittaisesta päällekkäisyydestä sopii hienosti Collingwoodin malliin.

# 7 Wittgenstein

---

## 1 *Tractatus*: metafysiikan kieltäminen metafyyisellä teoriolla

Itävaltalaisen Ludwig Wittgensteinin nuoruudenteos *Tractatus Logico-philosophicus* ilmestyi ensimmäisen kerran vuonna 1921. Kirja toimi kimmokkeena *loogisen positivismin* ja sen vastustajien väliselle debatille, joka on yksi 1900-luvun tärkeimmistä metafysiikkaa koskevista keskusteluista. Looginen positivismi syntyi 1920-luvulla itävaltalaisen professori Moritz Schlickin ympärille. Tämä ajatussuuntaus kiisti, nimenomaan *Tractatukseen* nojautuen, metafyyisisten ja eettisten lauseiden mielekkyyden.

Loogisten positivistien mukaan kaikki mielekkäät lauseet pitää pystyä verifioimaan eli osoittamaan todeksi kokemuksen avulla. Metafysiikan lauseita ei kuitenkaan mikään inhimillinen kokemus voi osoittaa tosiksi (koska metafysiikassa mennään tyypillisesti inhimillisen kokemuksen "tuolle puolen"). Siksi metafyyinen spekulointi pitää käsittää mieluummin runoudeksi kuin mielekkäiden tosiasiaväitteiden esittämiseksi. Tämän ajatuksen positivistit oppivat Wittgensteinilta. Vaikka Wittgenstein päätyi *Tractauksessa* kiistämään metafyyisisten lauseiden mielekkyyden, hän ei tehnyt sitä Humein tavoin tarkastelemalla *kokemuksemme* sisältöjä, vaan lähtemällä liikkeelle tietynlaisesta käsityksestä *kielen luonteesta*.

Metafysiikan vastaisuudestaan huolimatta *Tractatus* on itsekin varsin metafyyinen teos. Kommentaattorit ovat jokseenkin yksimielisiä siitä, että teoksen metafyyisyys liittyy varhaisen Wittgensteinin käsitykseen kielen olemuksesta. *Tractauksessa* kiistetään kaikkien muiden paitsi luonnontieteiden lauseiden mielekkyys, mutta tämä julistus pohjautuu lopulta dogmaattiseksi osoittautuneeseen vaatimukseen siitä millaista kielen (ja sen kuvaaman maailman) *täytyy* olla. *Tractatuksen* "piilometafysiikkaa" voisi kuvailla siten, että siinä otetaan yhdentyypinen kielellinen ilmaus malliksi, jonka oletetaan olevan *kaikkien* mielekkäiden lauseiden pohjalla. Ja tämän mallin perusteella Wittgenstein joutui olettamaan kielen kuvaaman todellisuuden tietynlaiseksi (ilman että hän olisi todella empiirisesti havainnoinut sitä *onko* todellisuus tällainen).

### *TLP:n ontologia ja käsitys kielen olemuksesta*

*Tractatuksen* ensimmäisten sivujen perusteella on vaikea uskoa pitelevänsä käsissään teosta, jossa kiistetään koko perinteisen metafysiikan mielekkyys. Kirja nimittäin alkaa oikopäätä maailman perusrakenteen kuvauksella, ilman mitään selityksiä siitä miksi rakenteen pitää olla juuri tuollainen. Wittgenstein mm. julistaa maailman olevan "tosiseikkojen, ei olioiden kokonaisuus" (TLP 1.1), ja tosiseikan olevan "yksityisten asiaintilojen vallitsemista" (TLP 2) ja yksityisen asiaintilan olevan "olioiden yhteys" (TLP 2.01). Eikö tämä ole perinteistä metafysiikkaa pahimmillaan? Yritämme kuitenkin osoittaa, että *Tractatuksen* alku, jossa kuvataan maailman ontologista rakennetta, on seurausta Wittgensteinin käsityksestä siitä millainen on kielen perusyksikkö, *mielekäs lause*.

Mielekäs lause on Wittgensteinin varhaisen näkemyksen mukaan sellainen, joka *kuvaa jotakin tiettyä tilannetta tai asiaintilaa*, ja joka voi olla *tosi tai epätosi*. Toisin sanoen, jos lause on tosi, se *olisi voinut* olla myös epätosi, ja päinvastoin: mielekkäät lauseet eivät koskaan voi olla välttämättä tosia tai välttämättä epätosia. Wittgenstein kutsuu tällaisia lauseita *bipolaarisiksi* eli kaksinapaisiksi: lauseessa on ikään kuin kaksi napaa, tosi ja epätosi. Hän ilmaisee asian myös sanomalla, että mielekkään lauseen täytyy jakaa

maailma kahtia "vaihtoehtoihin kyllä vai ei" (TLP 4.023), eli sen täytyy tehdä selväksi, kuinka asioiden täytyy olla jos se on tosi ja kuinka jos se on epätosi.

Miksi Wittgenstein sitten vaatii mielekkäiltä lauseilta kaksinapaisuutta? Tätä hän ei kunnolla missään perustele, mutta taustalla on varmasti se täysin luonteva näkemys, että ymmärtäessämme lauseen meidän pitää ymmärtää paitsi se, mitä asiointilaa lause kuvaa, myös se, mitä lause *ei* kuvaa eli milloin se olisi epätosi. Esimerkiksi lause "Kissa on matolla" kuvaa sen asiointilan, että kissa on matolla, mutta ei sitä asiointilaa, että matolla on koira.

Lauseen merkityssisältö (*Sinn*) on Wittgensteinin mukaan juuri se asiointila, joka lauseessa kuvataan. Ymmärtäessämme lauseen merkityssisällön ymmärrämme paitsi sen, mistä asiointiloista lauseessa on kysymys, myös sen, mistä asiointiloista siinä *ei* ole kysymys, eli mitkä tilanteet lause sulkee ulkopuolelleen.

Millä tavalla lause sitten voi olla bipolaarinen – kuinka se voi jakaa maailman kahtia, niihin asiointiloihin, jotka tekevät sen todeksi, ja niihin, jotka tekevät sen epätodeksi? Ensinnäkin lauseen pitää kuvata todellisuus täydellisesti, kuten Wittgenstein sanoo TLP:n kohdassa 4.023. Tämä tarkoittaa sitä, että lause ei saa jättää avoimeksi sitä, *miten* se jakaa maailman kahtia. Lauseen täytyy siis esittää kuvaamansa asiointila *yksiselitteisellä tavalla*.

Arkikielen lauseemme eivät täytä tätä yksiselitteisyyden vaatimusta. Jos esimerkiksi sanotaan, että "Kissa on matolla", ei tästä sellaisenaan selviä, voiko kissan sanoa olevan pöydällä myös silloin jos viidesosa siitä on maton ulkopuolella. Wittgensteinin mukaan arkikielemme lauseet ovat kuitenkin pohjimmiltaan yksiselitteisiä: ne nimittäin koostuvat loppujen lopuksi atomaarisista *elementaarilauseista*, jotka voidaan kaivaa esiin loogisen analyysin avulla.

Elementaarilauseet ovat yksiselitteisiä sen takia, että niissä on täsmälleen yhtä monta erotettavaa osaa kuin niiden esittämissä asiointiloissa – kuten Wittgenstein sanoo, lauseella ja asiointilalla on "sama loogis-matemaattinen kokonaisuus" (TLP 4.04). Jos siis jossakin asiointilassa on pohjimmiltaan vaikkapa kolme rakenneosaa, on sitä kuvaavassa elementaarilauseessakin oltava kolme rakenneosaa.

Wittgenstein kutsuu todellisuuden perimmäisiä rakenneosia *olioiksi*. Lauseessa olioiden vastineena ovat *nimet*: ne ovat kielen loogisesti kaikkein yksinkertaisimpia osia, rakennuspalikoita joita yhdistelemällä saadaan elementaarilauseita. Nimen merkitys (*Bedeutung*) on siis olio, johon se viittaa (ks. TLP 3.202-203). Kun kielen rakenneosien moninaisuus peilaa suoraan todellisuuden rakenneosien moninaisuutta – kun kutakin oliota vastaa yksi ja vain yksi nimi -, voi lauseilla olla yksiselitteinen merkityssisältö (eli silloin ne eivät jätä epäselväksi sitä, miten asioiden pitää olla jos ne ovat tosia).

Bipolaarisuuden vaatimus johtaa siis vaatimukseen lauseiden analyysistä yksiselitteisiin elementaarilauseisiin, ja edelleen vaatimukseen, että elementaarilauseissa nimet edustavat olioita. Näin *Tractatus* kummallinen alku tulee ymmärrettävämmäksi: ontologiset julistukset maailman rakenteesta ovat seurausta mielekkään lauseen olettamisesta tietynlaiseksi. Maailman täytyy koostua yksityisiksi asiointiloiksi liittyneistä olioista, jotta lauseillamme voisi olla tarkka merkityssisältö. Lisäksi olioiden täytyy olla pysyviä ja muuttumattomia, sillä jos olioiden olisi mahdollista hävitä tai muuttua, silloin olisi aina epävarmaa, vastaako kielemme nimiä mikään. (Jos lauseessa on nimi jota vastaavaa oliota ei ole olemassa, silloin lause ei ole sen enempää tosi kuin epätosi: se on mieletön, *unsinnig*.)

## Looginen muoto näyttäytyy kielessä

Wittgensteinin esittää lauseen mielekkyydelle myös toisen vaatimuksen. Jotta lause olisi mielekäs (bipolaarinen) ei riitä, että sillä on sama *matemaattinen* moninaisuus kuin maailmalla; sillä on oltava myös todellisuuden *loogiset* ominaisuudet. Toisin sanoen, lausetta ei tee mielekkääksi se, että siinä on yhtä monta erotettavaa osaa kuin vastaavassa asiointilassa. Lauseen osien (nimien) on lisäksi oltava *yhdistyneitä* samalla tavalla kuin niiden kuvaamat oliot. Tarkemmin sanottuna niiden on oltava yhdistyneinä sellaisella tavalla, joka on todellisuuden rakenneosille (eli olioille) *mahdollinen*. Tämän sanoo arkijärkikin: jos vain läiskimme sanoja peräkkäin, ei tuloksena välttämättä ole mielekäs lause (esimerkiksi "On kuusi jalka mäki kuulee"). Wittgensteinin käsityksen mukaan sanat (nimet) muodostavat mielekkään lauseen silloin, kun nimiä vastaavat oliot voivat muodostaa lauseessa kuvatun kombinaation. Esimerkiksi "Kissa naukuu oven takana" on mielekäs lause sen takia, että todellisuudessa kissojen *on* mahdollista naukua ovien takana.

Lauseen mielekkyydelle ei siis ole olennaista se, vallitseeko lauseen kuvaama asiointi todellisuudessa eli onko lause tosi. Olennaista on se, että lauseen kuvaama asiointi *voisi* vallita, eli että se kuvaa jotakin mahdollista asiointia. Ja asiointilan mahdollisuus tarkoittaa sitä, että me ymmärrämme miten asioiden pitäisi olla *jos* lause olisi tosi. Toisin sanoen: jos ymmärrämme lauseen, pystymme *kuvittelemaan* tilanteen, joka tekisi lauseen todeksi. Epätodenkin lauseen on siis kuvattavaa jotakin, joka on mahdollista eli kuviteltavissa olevaa. Jos se, mitä lause sulkee ulkopuolelleen, on jotakin mieletöntä, ei-käsitettävissä olevaa, ei lauseella itselläänkään ole merkityssisältöä.

Kun kielen ja maailman elementtien yhdistymismahdollisuudet ovat samat, silloin epätosikaan lause ei kuvaa mitään *mahdotonta* oliokombinaatiota. Wittgenstein ilmaisee tämän sanomalla, että kielellä ja maailmalla on sama *looginen muoto* (ks. esim. TLP 2.15, 2.17). Lauseella ei siis tarvitse olla samoja materiaalisia ominaisuuksia kuin esittämällään asiointilalla: lauseen osien ei tarvitse esimerkiksi olla samoissa avaruudellisissa suhteissa toisiinsa kuin oliot ovat asiointilassa. Mutta lauseilla on oltava samat *loogiset* ominaisuudet kuin esittämällään todellisuudella. Silloin lause voi kuvata todellisuutta (oikein tai väärin).

Tästä pääsemme ajatukseen, jota Wittgenstein nimittää kohdassa TLP 4. 0312 "perusajatukseen": "mikään ei voi edustaa tosiseikkojen *logiikkaa*." Tällä hän tarkoittaa, että sitä, mikä lauseella on oltava yhteisenä todellisuuden kanssa, jotta lause voisi kuvata todellisuutta oikein tai väärin, ei enää voi kuvata tuon saman lauseen – eikä minkään muunkaan lauseen – avulla.

Lause ei siis voi kuvata loogista muotoaan, joka on samalla todellisuuden looginen muoto. Jos nimittäin lause voisi kuvata loogisen muotonsa, sen pitäisi asettua kokonaan loogisen muotonsa ulkopuolelle ja tarkastella sitä tästä ulkoisesta näkökulmasta käsin. Tällä tavoin normaalit lauseet esittävät kuvaamansa asiointilat: niiden ulkoa käsin. Mutta ulkoinen näkökulma kuvauskohteeseen tarkoittaa sitä, että kuvaus voisi olla myös *epätosi*. Toisin sanoen, jos kuvauskohteena on kielen ja maailman looginen muoto, silloin pitäisi olla mahdollista, että looginen muoto olisi *toisenlainen* kuin se on. Tämä taas tarkoittaa sitä, että meidän pitäisi pystyä kuvittelemaan, millaista olisi, jos olioiden (ja nimien) yhdistymismahdollisuudet noudattaisivatkin jotakin toista logiikkaa kuin sitä, jota ne kielessämme noudattavat (jos esimerkiksi värit voisivat olla äänekkäitä, tai luvut osaisivat pelata golfia). Meidän pitäisi siis pystyä ajattelemaan *loogikan vastaisesti* eli kuvittelemaan, millainen epälooginen maailma (ja vastaavasti kieli) olisi.

Juuri tätä emme Wittgensteinin mukaan voi tehdä. Wittgensteinin mukaan "mikä on ajateltavissa, on myös mahdollista" (TLP 3.02); "emme voi ajatella mitään epäloogista, koska silloin meidän pitäisi ajatella

epäloogisesti.” (3.03). Kaikki yritykset hypätä kielen ja maailman logiikan ulkopuolelle ovat siis turhia. Jos voisimme irtautua kieleemme logiikasta ja kuvata sitä jonkin toisen, ”epäloogisen”, kielen avulla, tuloksena olisi pelkkiä hölynpölylauseita, koska me emme kerta kaikkiaan *voi ajatella* epäloogisesti. Wittgensteinin mukaan looginen muoto (eli kielen ja maailman yhteinen logiikka) voi vain *näyttäytyä* lauseissa:

Lauseet eivät voi esittää loogista muotoaan – se heijastuu lauseista.

Mikä heijastuu kielestä, sitä kieli ei voi esittää.

Mikä ilmaisee *itsensä* kielessä, sitä *me* emme voi ilmaista kielen avulla.

Lauseet *osoittavat* todellisuuden loogisen muodon.

Lauseet näyttävät sen. (TLP 4.121)

Wittgenstein siis erottaa toisistaan *sanomisen* (eli normaalin kielellä tapahtuvan asiointilojen kuvauksen) sekä *näyttämisen* (heijastamisen, osoittamisen) käsitteet. Sanomalla jotakin eli kuvaamalla jotakin mahdollista asiointilaa, me samalla osoitamme millainen kieleemme (ja maailman) logiikka on: sellainen, että oliot voivat yhdistyä niin-ja-niin. Olemalla mielekäs lause samalla paljastaa jotakin kielen ja maailman loogisesta muodosta. Kieleen kuuluu siis aspekti, jota ei voi kielen avulla esittää mutta joka näyttäytyy kun kieltä käytetään normaalisti.

### *Filosofian tehtävä*

Wittgensteinin käsitys kielestä on siis se, että sen tehtävänä on esittää asiointilojen vallitsemista ja vallitsematta olemista. Hänen kuuluisan vertauksensa mukaan lause on kuin *kuva* tai *malli*, jossa nimet sommitellaan yhteen tietyllä tavalla; ja vertaamalla tätä sommitelmaa todellisuuteen saamme selville, onko se oikea vai väärä. Tästä seuraa, että kaikki lauseet, jotka eivät kuvaa jotakin asiointilaa, joka voi vallita tai olla vallitsematta, ovat mielettömiä näennäislauseita. Mielettömien näennäislauseiden joukkoon kuuluvat esimerkiksi kaikki metafysiset lauseet, jotka yrittävät sanoa jotakin maailman perimmäisestä olemuksesta, eli asioista, jotka *eivät* voi olla toisin. Wittgenstein toteaaakin, että

Useimmat lauseet ja kysymykset, jotka on kirjoitettu filosofian ongelmista, eivät ole epätosia, vaan mielettömiä. Siksi emme voi lainkaan vastata tällaisiin kysymyksiin, vaan ainoastaan todeta niiden mielettömyyden. Useimmat filosofien kysymykset ja lauseet johtuvat siitä, ettemme ymmärrä kieleemme logiikkaa. (TLP 4.003)

Filosofian tehtävänä ei siis ole yrittää kuvata todellisuuden essentiaalisia piirteitä, vaan sen pitäisi *selventää kieleemme logiikkaa*:

Filosofian päämääränä on ajatusten looginen selventäminen.

Filosofia ei ole mikään oppi, vaan toimintaa.[ . . ]

Filosofian tulee selventää ja tarkasti rajata ajatukset, jotka muuten ovat ikään kuin sameita ja hämäriä. (TLP 4.112)

Käytännössä tämä tarkoittaa sitä, että filosofien pitäisi analysoida lauseita perimmäisiin rakenneosiinsa. Jos lauseita analysoidaessa paljastuu, että jokin sen rakenneosa ei viittaakaan mihinkään oloon, lauseella ei ole lainkaan merkityssisältöä. Filosofien pitäisi myös konstruoida sellainen merkkikieli, joka on täysin yksiselitteinen (jossa mm. samaa sanaa ei käytetä kahdessa eri merkityksessä, kuten vaikkapa suomen kielen sanaa ”kuusi”). Tällaisen loogisesti läpinäkyvän notaation avulla kielen logiikka näkyisi suoraan lauseista – notaatio peilaisi suoraan maailman ”loogis-matemaattista” moninaisuutta. Wittgenstein sanoo kirjansa loppupuolella, että

Filosofian oikea menetelmä olisi itse asiassa se, ettemme sanoisi mitään muuta kuin mitä voidaan sanoa, siis luonnontieteiden lauseita – siis jotakin, millä ei ole mitään tekemistä filosofian kanssa. Aina kun joku muu haluaisi sanoa jotakin metafyyisistä, meidän olisi osoitettava hänelle, ettei hän ole antanut tietyille lauseittensa merkeille mitään merkitystä. (TLP 6.53)

Tästä käsityksestä filosofian oikeasta menetelmästä seuraa ongelma: Wittgenstein ei itse noudata *Tractatuksessa* tätä ohjetta. Teos ei koostu tavallisista (luonnontieteiden) lauseista, jotka voivat olla joko tosia tai epätosia. Päinvastoin, Wittgenstein näyttää yrittävän ilmaista juuri sellaisia asioita, jotka eivät voi olla toisin – kielen ja maailman perimmäistä olemusta koskevia totuuksia.

Yksi syy siihen, miksi Wittgenstein ei noudata omia oppejaan, on se, ettei hän *Tractatusta* kirjoittaessaan vielä tiennyt, millaisia elementaarilauseet ovat koostumukseltaan. Varsinainen lauseiden analyysi kuului filosofian *soveltavaan* osaan, joka oli tarkoitus toteuttaa myöhemmin. (ks. TLP 5.557-1) (Tästä syystä tässäkin esityksessä ei olisi pitänyt antaa mitään konkreettisia esimerkkejä kissoista ja matoista, kun Wittgenstein ei itsekään tiennyt, mitä nimet, oliot tai elementaarilauseet ovat).

Toinen syy omien ohjeiden rikkomiselle on se, että *Tractatus* opettaa, että kirjan omat lauseet pitää lopulta tunnustaa mielettömiksi. Joidenkin tulkitsijoiden mielestä se on kirjan kaikkien tärkein opetus. Ellei tätä opetusta ymmärretä, Wittgensteinin sanoma ei ole mennyt perille – ja lukija ei ole oivaltanut, miksi kaikki perinteinen metafysiikka on mieleetöntä. *Tractatuksen* kuuluisat loppusanat ovat seuraavat:

Lauseeni selventävät siten, että se, joka minut ymmärtää, huomaa lopulta lauseitteni olevan mielettömiä, noustuaan niitä pitkin – niiden päällä – niiden yläpuolelle. (Hänen on niin sanoakseni heitettävä pois tikkaat kiivettyään niillä ylös).

Hänen on voitettava nämä lauseet, sen jälkeen hän näkee maailman oikein. (TLP 6.54)

Mistä ei voi puhua, siitä on vaiettaava. (TLP 7)

Wittgensteinin harjoittama kieleemme logiikan selvitys ei siis olisi onnistunut, ellei lukija olisi lopulta huomannut, ettei logiikasta (kielen ja maailman olemuksesta) voi mielekkäästi *sanoa* mitään. Kielen ja maailman perimmäinen olemus, niiden looginen muoto, voi *Tractatuksen* omien oppien mukaan vain *näyttäytyä* silloin kun kieltä käytetään kuvaamaan tavallisia (ei-metafyyisiä) tosiasioita.

## 2 *Filosofisten tutkimusten "arkikielen filosofia"*

*Tractatuksen* kirjoittamisen jälkeen Wittgenstein hylkäsi filosofian lähes kymmeneksi vuodeksi, koska uskoi ratkaisseensa filosofian ongelmat lopullisesti. Kysehän oli vain kielen logiikan väärinymmärryksistä, jotka selviäisivät, kunhan filosofit ryhtyisivät toden teolla analysoimaan lauseita ja etsimään niiden loogisesti yksinkertaisimpia rakenneosia. Wittgenstein kuitenkin palasi takaisin Cambridgeen filosofian pariin vuonna 1929 (toimittuaan sitä ennen mm. kansakoulunopettajana Itävallan syrjäisissä pikkukylissä). Tästä alkoi hänen ns. myöhäisfilosofian kautensa, jonka ehdoton pääteos on vuosien 1936-47 aikana kirjoitettu *Filosofisia tutkimuksia*, jota ei ehditty julkaista Wittgensteinin elinaikana.

*Filosofisten tutkimusten* esipuheessa Wittgenstein sanoo huomanneensa "vakavia virheitä" siinä, mitä hän oli esittänyt nuoruudenteoksessaan. Wittgenstein-tutkijoiden loputon kiistanaihe on se, mitä nämä virheet olivat ja kuinka lähellä tai kaukana Wittgensteinin varhais- ja myöhäisfilosofia lopulta ovat toisistaan. Tässä esityksessä, jossa tarkastellaan Wittgensteinin filosofiaa metafyyiikan näkökulmasta, kiinnitetään huomio

tiettyihin yleisen tason eroavaisuuksiin, vaikka *Tractatuksen* ja *Filosofisten tutkimusten* välillä on myös huomattavaa jatkuvuutta.

### *Vangitsevasta kuvasta vapautuminen*

Wittgenstein puhuu *Tractatuksesta* mm. FT:n kohdassa 114, jossa hän viittaa vanhaan käsitykseensä jonka mukaan "Lauseen yleinen muoto on: asiat ovat niin-ja-niin" (ks. TLP 4.5). Hän toteaa heti seuraavassa huomautuksessa, että "*kuva* piti meitä vankeina" (FT 115). Wittgenstein oli siis aiemmin kuvitellut kaikkien lauseiden olevan pohjimmiltaan samaa muotoa – koska kaikki olivat asiaintilojen kuvauksia – mutta nyt hän ymmärtää olleensa vain juuttunut tietynlaiseen tarkastelutapaan. Tuossa tarkastelutavassa otetaan yhdentyypinen kielellinen ilmaus malliksi, jonka sitten oletetaan olevan kaikkien mielekkäiden lauseiden taustalla.

Miksi Wittgenstein sitten juuttui tietynlaisen kuvan vangiksi? Hän puhuu FT:ssa käsityksestä, jonka mukaan lause on jotakin "hyvin merkillistä." Sen ajatellaan olevan jotakin merkillistä sen takia, että "lauseen on saatava aikaan jotakin tavatonta, jotakin ainutlaatuista"; "meistä vaikuttaa siltä kuin lause *tekisi* jotakin eriskummallista." (FT 93) Lause (tai sen ilmaisema ajatus) pystyy nimittäin olemaan kosketuksissa itsensä ulkopuolisen maailman kanssa: se pystyy viittaamaan johonkin tiettyyn asiaintilaan. Ja mikä merkillisintä, lause pystyy viittaamaan myös asiaintilaan, joka *ei* vallitse (ks. FT 95). Lauseen on pakko olla jotakin hyvin merkillistä ja ainutlaatuista jos se pystyy tähän temppuun.

Tämä käsitys lauseesta jonakin, joka "tekee jotakin eriskummallista", johti moniin muihin käsityksiin, joita Wittgenstein FT:ssa kutsuu pelkiksi "harhoiksi":

Siihen erityiseen harhaan, jota tässä tarkoitamme, liittyy eri tahoilta muita harhoja. Ajattelu, kieli, näyttää meistä maailman ainutlaatuiselta vastineelta, kovalta. Käsitteet: lause, kieli, ajattelu, maailma, ovat peräkkäin rivissä, toinen toistaan täysin vastaten. (Mutta mihin näitä sanoja sitten tarvitaan? Puuttuu kielipeli, jossa niitä on sovellettava). (FT 96)

Olemme sen harhan vallassa, että tutkimuksemme erityislaatu, syvyys, - se, mikä siinä on meille olennaista, on siinä, että se pyrkii käsittämään kielen vertaansa vailla olevan olemuksen. [. . .] Kuitenkin sanoilla 'kieli', 'kokemus', 'maailma', jos niillä on jokin käyttö, täytyy olla yhtä arkipäiväinen käyttö kuin sanoilla 'pöytä', 'lamppu', 'ovi'. (FT 97)

Ajatus lauseesta jonakin merkillisenä asiana johti Wittgensteinin etsimään "todellista lausetta" arkikielen *pinnan alta*. Hänen käsityksensä *Tractatuksessa* oli, että vasta analyysin esiin kaivamat yksinkertaiset *nimet* ovat ikään kuin ne tuntosarvet joiden avulla lause pääsee suoraan kosketukseen todellisuuden kanssa. Myöhemmin hän kuvaa tätä käsitystä näin: "Kun uskomme, että meidän on pakko löytää tuo järjestys, ihanne, todellisesta kielestä, tulemme olemaan tyytymättömiä siihen, mitä arkielämässä sanotaan 'lauseeksi', 'sanaksi', 'merkiksi'." (FT 105) Tämä ihanne on "järkkymättömän lujasti kiinni ajatuksissamme"; se on ikään kuin silmälasit, joiden läpi näemme kaiken, ilman että mieleemme tulisi ottaa silmälasit pois. (FT 103)

### *Uusi metodi*

Jos otamme *Tractatuksen* maailmankuvaa heijastavat silmälasit pois nenältämme, millaisena maailma sen jälkeen meille näyttäytyy? Mitä sanottavaa myöhäisellä Wittgensteinilla on metafyyysisistä ongelmista (kuten kielen ja maailman suhteesta) kiinnostuneille lukijoilleen? Wittgensteinin tärkein opetus lienee se,

että tällaisista asioista ei voi etukäteen esittää mitään teoriaa. Jos haluamme tarkastella kielen ja maailman olemusta, meidän on tarkasteltava kuinka sanoja "kieli" ja "maailma" *käytetään* arkielämässä.

Wittgensteinin mukaan

logiikan filosofia ei puhu lauseista ja sanoista mitenkään eri mielessä kuin missä puhumme niistä arkielämässä, kun vaikkapa sanomme "Tähän on kirjoitettu kiinankielinen lause" tai "Ei, se vain näyttää kirjoitusmerkiltä; se on kuitenkin ornamentti" jne...

Puhumme kielen ajallisesta ja paikallisesta ilmiöstä, emme mistään epäpaikallisesta ja epäajallisesta olemattomuudesta. (FT 108).

Jos siis esimerkiksi kielen ja lauseen olemus askarruttaa mieltämme, meidän on katsottava, missä yhteyksissä me käytämme sanoja "kieli" tai "lause", mikä rooli niillä on todellisessa elämässämme.

Wittgenstein toteaa, että

Kun filosofit käyttävät jotakin sanaa – "tieto", "oleminen", "olio", "minuus", "lause", "nimi" – ja yrittävät käsittää asioiden *olemuksen*, meidän on aina kysyttävä itseltämme: Käytetäänkö tätä sanaa sitten siinä kielessä, jossa sen kotipaikka on, todella koskaan tällä tavalla? –

Me palautamme sanat niiden metafysisestä käytöstä takaisin niiden jokapäiväiseen käyttötapaan. (FT 116)

Wittgenstein ei suoraan kiistä sitä, ettei asioilla voisi olla "olemuksia" – hän sanoo itsekin pyrkivänsä ymmärtämään kielen olemusta. Mutta olemus on hänen uuden käsityksensä mukaan jotakin, mikä on jo avoinna nähtävissä ja mikä saadaan kunnolla esiin kun järjestetään kielenkäyttö *yleiskatsaukselliseen* muotoon (FT 92). Wittgensteinin mukaan "ymmärryksenpuutteenme päälähde on siinä, että meillä ei ole *yleisnäkemyistä* sanojemme käytöstä (FT 122).

Yleiskatsausta tarvitaan jollakin kielen alueella silloin, kun jokin sana aiheuttaa siellä filosofista hämmennystä. "Yleiskatsauksen" metodia käytetään siis vain jotakin määrätarkoitusta varten, silloin kun edessämme on jokin filosofinen ongelma. Kyseessä ei ole mikään etukäteisvaatimus, järjestys, johon kieli pitää laittaa, riippumatta siitä aiheuttaako sen käyttö meille filosofisia ongelmia vai ei. Kuten Wittgenstein sanoo,

Haluamme luoda järjestyksen tietoomme kielen käytöstä: järjestyksen määrätarkoitusta varten, yhden monista mahdollisista järjestyksistä – ei yhtä *nimenomaista* järjestystä. (FT 132)

Emme pyri puhdistamaan tai täydellistämään sanojemme käytön sääntöjärjestelmää millään ennenkuulumattomalla tavalla. (FT 133)

Filosofin ei siis tarvitse muuttaa kielenkäytössämme mitään, eikä ylipäätänsäkään selittää tai spekuloida millään lailla. Filosofin tehtävä on vain *muistuttaa* meitä siitä kuinka me tosiasiaassa käytämme kieltä:

Tarkasteluissamme ei saa olla mitään hypoteettista. Kaikki *selittäminen* on poistettava ja pelkän kuvaamisen on tultava sen sijaan. Tämä kuvaus saa valonsa, ts. tarkoituksensa, filosofisista ongelmista. Nämä eivät ole tietenkään mitään empiirisiä ongelmia, vaan ne ratkaistaan siten, että tutustumme kieleemme toimintaan, *vastoin* voimakasta viettymystämme käsittää se väärin. Ongelmat ratkaistaan, ei esittämällä uutta kokemusta, vaan siten, että sovitamme yhteen sen, mikä on ollut aina tunnettua. (FT 109)

Tämä käsitys filosofian luonteesta ja tehtävästä on radikaali ja monien mielestä vaikea hyväksyä. Asettaahan se epäilyttävään valoon lähes koko aiemman filosofian historian – mm. monet tässä monisteessa esitellyt teoriat maailman perimmäisestä olemuksesta. Toisaalta Wittgensteinin ehdottama metodi filosofisten ongelmien ratkaisemiseksi tuntuu luonteeltaan: jos meitä askarruttaa vaikkapa ”lauseen” perimmäinen olemus, miksi emme aloittaisi (Aristoteleen tavoin) katsomalla, mitä kaikkea sanomme ”lauseiksi”? Mistä muusta oikeastaan voisimmekaan aloittaa, jos haluamme esittää lauseen olemuksesta jotakin, jonka muutkin voivat hyväksyä?

### *Kielipelin ja perheyhtäläisyyden ideat*

Kuinka tämä ”yleiskatsauksellisen esityksen” metodi sitten käytännössä toimii? Otetaan esimerkiksi käsite ”kieli”, jonka olemus on vaivannut filosofiota kautta aikojen (ja erityisesti 1900-luvulla). Wittgenstein pyytää meitä katsomaan, kuinka me tosiasiallisesti käytämme sanaa ”kieli”: mitä kaikkea kutsumme kieleksi, ja onko kaikilla eri käyttötavoilla mitään yhtä yhteistä piirrettä?

Tyypillinen sekaannus, johon helposti ajaudumme kun yritämme selvittää kielen olemusta, on se, että kaikki kielen sanat *edustavat* jotakin: jokaista sanaa vastaa jokin olio, jota voidaan osoittaa (ja sanoa, että sana tarkoittaa juuri *tätä*). Wittgenstein siteeraa FT:n alussa kirkkoisä Augustinuksen *Tunnutuksia*, joissa ilmaistaan selvästi tällainen käsitys kielestä. Augustinus kuvaa omaa kielenoppimistaan seuraavasti:

Kun aikuiset nimittivät jotakin esinettä ja kääntyivät samalla sen puoleen, havaitsin tämän ja käsitin, että heidän lausumansa äänteet merkitsivät esinettä, johon he halusivat viitata. [. . .] Näin opin vähitellen ymmärtämään, mitä asioita edustivat sanat. (FT 1)

Wittgenstein huomaa heti, että Augustinus ei puhu mitään sanaluokkien eroista: ”Se, joka kuvaa kielen oppimista tällä tavoin, ajattelee luullakseni lähinnä substantiiveja kuten ’pöytä’, ’tuoli’, ’leipä’ ja henkilönimiä.” (FT 1) Wittgenstein ei kiistä sitä, ettei osaa kielen sanoista opittaisi tällä tavalla; ja hän jopa pyytää meitä kuvittelemaan kokonaisen kielen, joka koostuu pelkistä substantiiveista. Tällainen on FT:n kohdassa 2 esitelty kuuluisia ”rakentajien kieli”, jolla on pelkästään kaksi käyttäjää, rakentaja A ja apumies B, ja neljä sanaa, ”kuutio”, ”pylväs”, ”laatta” ja ”palkki”. A huutaa jonkun näistä sanoista, ja B tuo rakennuskiven, jonka hän on oppinut tuomaan tämän huudon kuullessaan. Tässä on esimerkki keksitystä *kielipelistä*, joka vastaisi Augustinuksen näkemystä kielen olemuksesta.

”Kielipeli” on yksi Wittgensteinin myöhäisfilosofian tunnetuimmista käsitteistä. Wittgenstein tarkoittaa sillä mm. keksittyjä kielenkäyttötapoja (kuten rakentajien kieli), joiden on tarkoitus toimia vertailukohteina todellista kielenkäyttöämme vasten. Toisaalta Wittgenstein tarkoittaa kielipelillä myös meidän aktuaalisia kielellisiä käytäntöjämme.

Rakentajien kuvitteellisen kielipelin on tässä tarkoitus kiinnittää huomiomme siihen, että vaikka kenties opimme jotkut sanat Augustinuksen kuvaamalla tavalla, ja vaikka tiettyjen sanojen voi sanoa kielessämme ”edustavan” jotakin, tämä ei kuitenkaan kata kaikkea sitä, mitä sanomme kieleksi. Todellista kieltämme käytetään lukemattomiin muihinkin tarkoituksiin kuin esineiden nimeämiseen. Wittgenstein havainnollistaa asiaa työkaluvertauksella:

Ajattele työkalulaatikon työkaluja: siellä on vasara, pihdit, saha, ruuvimeisseli, viivoitin, liima-astia, liimaa, nauvoja ja ruuveja. – Yhtä erilaisia kuin näiden esineiden tehtävät ovat sanojen tehtävät. (Joskin siellä täällä esiintyy yhtäläisyyksiä.)

Meitä hämmentää tietenkin sanojen esiintymisen yhdenmuotoisuus, kun kohtaamme niitä puhuttuina tai kirjoitettuina tai painettuina. Niiden *käyttötapa* ei näet näy meille niin selvästi. Erityisesti ei silloin, kun filosofoimme! (FT 11)

Työkaluvertaus voi kuitenkin johtaa harhaan, jos se käsitetään siten, että kaikki eri kielipelit ovat *välineitä* jotakin tarkoitusta varten (kuten työkalut). Se voi saada meidät etsimään kaikkien eri kielipelien taustalla olevaa kielen perimmäistä tarkoitusta. Wittgenstein ei tässäköhän kohdassa suoraan tyrmäisi tätä ehdotusta, vaan pyytäisi meitä *katsomaan* eri kielipelejä ja niiden tarkoituksia. Eikä tarvitse ottaa montaakaan esimerkkiä, kun huomaa, että vaikka kieli haluttaisiin nähdä välineenä johonkin tarkoitukseen, nuo tarkoitukset ovat joka tapauksessa niin moninaisia, ettei tämä anna meille haluttua ykseyttä, kaikkien kielipelien taustalla olevaa kielen syvintä olemusta. Wittgenstein itse havainnollistaa kielipelien moninaisuutta seuraavilla esimerkeillä:

Käskeä ja toimia käskyjen mukaan –  
Esineen ulkonäön tai sen mittojen kuvaaminen –  
Selonteon esittäminen tapahtumasta –  
Laatia ja koetella hypoteesi –  
Koetulosten esittäminen taulukoiden ja kaavakuvien avulla –  
Keksiä kertomus, lukea se –  
Näytellä, esittää teatteria –  
Laulaa piirileikkilauluja –  
Arvuutella arvoituksia –  
Keksiä vitsi, kertoa se – [ . . . ]  
Pyytää, kiittää, kirotta, tervehtiä, rukoilla. (FT 23)

Jos vertaa vaikkapa oikeudessa esitettyä selontekoa jostakin menneestä tapahtumasta lasten piirileikkilauluihin, huomaa että kieltä käytetään hyvin eri tavoilla. Siksi tuntuu todella väkinäiseltä ahtaa kaikki nämä kielen erilaiset käyttötavat jonkin yhden "tarkoituksen" alle.

Mutta yhtä kaikki kyse on kuitenkin *kielen* käyttötavoista. Eikö niillä ole siis pakko olla jotakin yhteistä, jotakin, jonka perusteella niitä kutsutaan samalla nimellä? Wittgenstein on varautunut tähän kysymykseen:

Minulle voisi näet esittää vastaväitteen: 'Suhtaudut asioihin liian kevyesti! Puhut kaikenlaisista mahdollisista kielipeleistä, mutta et ole missään sanonut, mikä sitten on kielipelille ja siis kielelle olennaista. Mikä on kaikille näille tapahtumille yhteistä ja mikä tekee niistä kielen tai kielen osia. Luovut näin ollen juuri siitä tutkimuksen osasta, joka aikoinaan aiheutti sinulle itsellesi eniten päänvaivaa, nimittäin tutkimuksesta, joka koskee *lauseen* ja *kielen* yleistä muotoa.'

Ja tämä on totta. – Sen sijaan, että ilmoittaisin, mikä on yhteistä kaikelle sille, mitä sanomme kieleksi, sanon, että näillä ilmiöillä ei ole lainkaan *yhtä* yhteistä piirrettä, minkä vuoksi käytämme niistä kaikista samaa sanaa, - vaan ne ovat keskenään monin eri tavoin *sukua*. Tämän sukulaisuuden tai näiden sukulaisuuksien takia sanomme niitä kaikkia 'kieliksi'. (FT 65)

Wittgensteinin ottaa käyttöön *perheyhtäläisyyden* käsitteen kuvaamaan tätä sukulaisuuksien verkostoa. Perheyhtäläisyyden idean voi käsittää kun yrittää miettiä mitä yhteistä on esimerkiksi kaikilla eri *peleillä*:

Katso esimerkiksi lautapelejä ja niiden moninaisia sukulaisuussuhteita. Siirry sitten korttipeleihin: Siellä tapaat useita vastaavuuksia tuon edellisen peliluokan kanssa, mutta monet yhteiset piirteet

katoavat, toisia taas tulee näkyviin. Kun siirrymme sitten pallopeleihin, moni yhteinen piirre säilyy, mutta monet piirteet häviävät. – Ovatko ne kaikki *'huvittavia'*? Vertaa shakkia myllypeliin. Vai onko kaikissa peleissä voittamista ja häviämistä tai pelaajien välistä kilpailua? Ajattele pasiansseja. Pallopeleissä on kysymys voittamisesta ja häviämisestä, mutta kun lapsi heittää palloa seinään ja ottaa sen taas kiinni, tämä piirre on hävinnyt. [. . .]

Tämän tarkastelun tulos on: Näemme monimutkaisen päällekkäisten ja ristikkäisten yhtäläisyyksien verkoston. Yhtäläisyyksiä niin suurissa kuin pienissä asioissa. (FT 66)

En osaa luonnehtia näitä yhtäläisyyksiä paremmin kuin sanalla "perheyhtäläisyydet", sillä perheenjäsenten väliset erilaiset yhtäläisyydet menevät päällekkäin ja ristikkäin samalla tavalla: Vartalo, kasvopiirteet, silmien väri, kävelytapa, temperamentti jne. jne.. – Tulen sanomaan: 'Pelit' muodostavat perheen. (FT 67)

Samalla tavalla myös kielipelit muodostavat perheen: kaikilla eri kielenkäyttötavoilla ei ole mitään yhtä yhteistä piirrettä, vaan ne punoutuvat yhteen kuten lanka jossa säie kiinnittyy toiseen säikeeseen. "Eikä langan vahvuus ole siinä, että jokin säie kulkee langassa koko pituudeltaan, vaan siinä, että monet säikeet ovat langassa päällekkäin." (FT 67) (On vielä syytä huomauttaa, että on harhaanjohtavaa puhua "kaikista" kielipeleistä, ikään kuin kyseessä olisi staattinen, rajattavissa oleva kokonaisuus. Uusia kielipelejä syntyy koko ajan ja vanhoja poistuu käytöstä).

### *Sovellus psykologian filosofiaan*

Mikä relevanssi Wittgensteinin *Filosofisilla tutkimuksilla* sitten oikein on perinteisille metafysiikan ongelmille? Edellä sanotun voisi tiivistää siten, että kun mieleemme tekee alkaa filosofoida – kun haluamme selvittää vaikkapa ihmisen tietoisuuden rakennetta tai kielen ja maailman suhdetta – meidän ei pidä irrottaa filosofista hämmennystä aiheuttavia käsitteitä niiden normaaleista käyttöyhteyksistä. Filosofoinnin tarve aiheutuu yleensä siitä, että emme huomaa relevantteja eroja (ja toisaalta yhtäläisyyksiä) sanojemme käytössä.

Wittgenstein käsittelee FT:n loppupuolella laajasti esimerkiksi psykologisten käsitteiden aiheuttamia filosofisia sekaannuksia. Monet niistä johtuvat siitä harhaanjohtavasta rinnakkaisuudesta, että "psykologia käsittelee sielullisen vaikutusalueen tapahtumia kuten fysiikka fyysisen vaikutusalueen" (FT 571). Tämä rinnakkaisuus saa meidät pitämään esimerkiksi uskomista, ajattelemista tai tahtomista erityislaatuisina prosesseina tai tiloina, joiden tarkempi luonne selviäisi, jos vain jollakin keinolla onnistuisimme pääsemään toisen ihmisen tietoisuuden sisään ja tutkimaan sitä kunnolla (kuten luonnontieteissä voidaan ottaa tutkimuskohde mikroskoopin alle). Mutta toistaiseksi (tämän sekaannuksen mukaan) meillä voi olla tietoa vain omista mentaalisisä tiloistamme – muiden henkinen elämä on meiltä salattua.

Jos nyt kuitenkin kiinnitämme huomiota siihen, miten käytämme yhtäältä mentaalisiin tiloihin ja toisaalta fyysisiin kappaleisiin viittaavia sanoja, voimme huomata, että sanojen oikealle käytölle on eri kriteerit näissä kahdessa eri tapauksessa. Esimerkiksi kivun tunteen attribuominen toiselle ihmiselle perustuu hänen kipua ilmentävään *käytökseen*, eikä minkään hänen sisällään olevan salatun entiteetin havaitsemiseen. Ja koska kipukäyttäytyminen on yleensä varsin selvästi nähtävissä ja kuultavissa oleva asia, eivät muiden mentaaliset tilat tyypillisesti ole meiltä mitenkään salattuja.

Myös siihen pitää kiinnittää huomiota, että psykologisiin tiloihin viittaavia sanoja käytetään eri tavalla ensimmäisessä ja kolmannessa persoonassa. En voi normaaliolosuhteissa sanoa itsestäni, että minulla on

kipuja, koska olen havainnoinut omaa käyttäytymistäni. Minulla itselläni yksinkertaisesti on kipuja, eikä ole niin, että huolellisen itseni tarkkailun jälkeen esitän niistä *kuvauksen* muille, vaan yleensä *ilmaisen* kivun spontaanisti vaikkapa huutamalla. Sekaannusta aiheuttavaa on myös sanoa (normaaliolosuhteissa), että *tiedän* olevani tuskissani. (Suomen kielen lausetta "Olen tuskissani" ei varmaan kuule kovin usein sairaalan ensiapuosastolla.)

Descartesista lähtien filosofiassa on ollut tyypillistä pitää omia mentaalisia tiloja kuvaavia lauseita kaikkein varmimpina – ne ovat (analyttisten totuuksien lisäksi) jotakin, jotka voidaan täydellä varmuudella tietää ja joiden varaan on sitten yritetty rakentaa koko muu tiedon järjestelmä. Wittgenstein kuitenkin esittää *Filosofisissa tutkimuksissa* ajatuksen, että lauseet "Tiedän, että minulla on kipuja" ja "Tiedän, että ajattelen" ovat mielettömiä siksi, että tietoväitteitä voidaan esittää vain asioista, joita on mahdollista myös epäillä. Ja yleensä on mahdotonta epäillä, onko itse koettu kivun tunne todellinen. Tätä ajatusta hän kehittäi enemmän kirjoituksessaan *Varmuudesta*, johon siirryimme seuraavaksi.

### 3 *Varmuudesta*: absoluuttisen perustan ongelma

Elämänsä viimeisien vuosien aikana (1949-51) Wittgenstein kirjoitti tietoa ja varmuutta koskevista kysymyksistä. Hänen pohdintansa julkaistiin postuumisti teoksena nimeltä *Varmuudesta (Über Gewissheit)*. Tällä teoksella on mielenkiintoisia yhtymäkohtia Collingwoodin ajatukseen tieteen absoluuttisista presuppositioista (jotka ovat samalla kuitenkin historiallisia ja kulttuurisidonnaisia).

Metafysiikka, erityisesti ontologia, on erottamattomasti kietoutunut yhteen kysymyksen "Mitä voidaan varmuudella tietää?" kanssa. Platon kehitti ideaoppinsa ennen kaikkea siksi, että näin hän sai tiedolle pysyvän ja varman kohteen. Descartes taas päätteli oman mielensä sisältöjä tutkimalla, että hän varmasti tietää olevansa olemassa (koska epäilee ja ajattelee), ja tästä edelleen henkisen substanssin olemassaolon. Locke, Hume ja Kant päätyivät omiin metafyyssisiin teorioihinsa pohtiessaan nimenomaan ihmisen tietokyvyn rajoja; jne. Wittgenstein sen sijaan soveltaa *Varmuudesta*-teoksessaan jo aiemmin FT:ssä esiteltyä metodia: varman tiedon kohteiden etsimisen sijaan hän katsoo, kuinka me itse asiassa käytämme sanaa "tiedän".

Tarkastellessaan "tietämisen kielioppia" Wittgensteinillä oli mielessään ystävänsä G.E. Moore. Tämä oli artikkelissaan "A Defence of Common Sense" väittänyt tietävänsä tosiksi suuren joukon kontingenteja lauseita. Kontingenti tarkoittaa sellaista lausetta, joka periaatteessa voisi olla epätosikin eli *Tractatuksen* terminologialla ilmaistuna bipolaarista lausetta. Tällaisia varmasti tosiksi tietämiänsä lauseita Moorelle olivat mm. "Tällä hetkellä on olemassa elävä ihmisruumis, joka on *minun* ruumiini", "Olen ihminen", "Maa on ollut olemassa jo monen vuoden ajan" ja "On olemassa myös muita ihmisiä". Moore ajatteli, että tällaisten "terveen järjen lauseiden" avulla voidaan esimerkiksi todistaa ulkomaailman olemassaolo, ja näin kumota tietoteoreettinen skeptisismi.

Mooren mukaan hänen näkemystään ei voi osoittaa vääräksi. Oletetaan, että joku filosofi haluaisi kiistää jonkun Mooren mainitsemista terveen järjen lauseista. Mutta väittäessään, että Mooren lauseet ovat epätosia, skeptikko implisiittisesti olettaa niiden totuuden. Hän ei nimittäin voisi kiistää niitä, ellei hän olisi itse olemassa; silloin lause "On olemassa elävä ihmisruumis, joka on minun ruumiini" on hänen kohdallaan tosi. Ja Moore ajatteli, että jos tunnustaa tämän lauseen totuuden, pitää tunnustaa myös muiden hänen luettelemiensa lauseiden totuus. Karkeasti sanottuna, Mooren argumentti on se, että filosofien välinen

väittely siitä, ovatko hänen luettelemansa lauseet tosia, jo *edellyttää* niiden totuuden, koska kiistely edellyttää kiistelijöiden olemassaolon, ja sitä myötä Mooren lauseiden totuuden.

Samoin Mooren mukaan sellainen filosofi on väärässä, joka tunnustaa, että jotkut Mooren lauseista *saattavat* olla tosia, mutta me emme koskaan voi *tietää* tätä. Tällaisen filosofin mukaan emme esimerkiksi voi varmuudella tietää materiaalisen maailman ja muiden ihmisten olevan olemassa, vaan meillä on ainoastaan niitä koskevia *uskomuksia*. Moore kuitenkin huomauttaa, että tässä vastaväitteessä oletetaan, että on olemassa "me", joilla on erilaisia uskomuksia maailmasta. Tästä taas seuraa loogisesti muiden ihmisten olemassaolo. Ja näin Mooren mukaan tällaiset solipsismiin taipuvaiset filosofit itse asiassa kuitenkin *tietävät* muiden ihmisten olevan olemassa, ja ovat vain itsensä kanssa ristiriidassa, jos samaan aikaan väittävät että muiden ihmisten olemassaoloon pitäisi vain uskoa.

Wittgenstein arvosti suuresti Mooren artikkelia. Hän selvästi piti tärkeänä ja syvällisenä oivalluksena sitä (sinällään yksinkertaista "terveen järjen" näkemystä) että me kaikissa toimissamme ja puheissamme jo automaattisesti oletamme muiden ihmisten ja ulkomaailman olevan olemassa. Kuten Moore totesi, filosofinen argumentointi ei ylipäätensä olisi mahdollista ilman tätä oletusta. Wittgensteinin mielestä Moore kuitenkin ajautuu harhaan, kun hän väittää kivenkovaan *tietävänsä* omien terveen järjen lauseidensa totuuden (ja väittäessään, että jokainen muukin tietää ne omalta kohdaltaan tosiksi). Tämä on Wittgensteinin mielestä "tietää"- sanan väärinkäyttöä.

Wittgensteinin mukaan tietämisestä puhutaan normaalisti silloin, kun on mielekästä kysyä, *miten tiedät* sen mitä väität tietäväsi. Jos joku vaikkapa sanoo tietävänsä millä etäisyydellä maa on auringosta, häneltä voidaan kysyä perusteluja tälle väitteelle, ja ne voidaan myös antaa (hän on esim. laskenut etäisyyden itse, tai lukenut sen tunnetusta tähtitieteen oppikirjasta). Mutta jos joku väittää tietävänsä, että hän on ihminen, tai että maa on ollut olemassa jo kauan ennen hänen syntymäänsä, olisi (normaaliooloissa) outoa alkaa vaatia perusteita näille väitteille. Sillä mikä tieto voisi olla *varmempaa* kuin tämä – millä uskomuksillamme olisi vielä perustavampi asema?

Mutta jos on mielettöntä alkaa vaatia perusteita tällaisille väitteille, silloin voidaan myös sanoa, että on mielettöntä väittää *tietävänsä* ne. Se, joka sanoo tietävänsä nämä lauseet (samoin kuin se, joka vaatii perusteluja niille), ei kunnolla hallitse sanan "tiedän" käyttösääntöjä:

Sanojen 'tiedän, että ...' ajatellaan olevan paikallaan kaikkialla, missä ei esiinny epäilyä (siis siinäkin, missä epäilyn ilmaisu olisi käsittämätön.) (V 10)

Me emme vain näe, miten perin erikoistunut ilmaisun 'Tiedän' käyttö on. (11)

Unohdamme aina ilmaisun 'uskoin, että tietäisin'. (12)

Normaalisti tietäessämme jotakin, meidän on mahdollista myös *erehtyä*. Mutta Wittgenstein kysyy meiltä, millainen erehdys olisi mahdollinen Mooren terveen järjen lauseiden kohdalla? Mitä meidän pitäisi sanoa esimerkiksi ihmisestä, joka sanoo, että "*Luulin* tietäväni että olen ihminen, mutta en olekaan"? Tämä vaikuttaa pikemminkin mielenhäiriöltä kuin erehdykseltä:

Voimmeko kuvitella ihmisen, joka erehtyy yhä uudelleen siinä, missä pidämme erehdyksiä poissuljettuina ja missä emme koskaan tapaakaan erehdyksiä? Hän esim. sanoo yhtä varmasti (ja ilmaisee kaikki varmuuteen kuuluvat merkit) kuin minä asuvansa siellä-ja-siellä, olevansa niin-ja-niin-vanha, tulevansa siitä-ja-siitä kaupungista jne. – mutta hän erehtyy. (67)

[. . .] en sanoisi tätä miksikään *erehdykseksi*, vaan ehkä ohimeneväksi mielenhäiriöksi. (71)

Normaalien tietoväitteiden yhteydessä erehtyminen on mahdollista, ja erehdykset suljetaan pois tarkastelemalla tietoväitteen perusteluja. Mutta jos väite on sellainen, ettei ole enää kuviteltavissa mitään vielä varmempia perusteluja, silloin epäilykin muuttuu turhaksi. Tiettyjen lauseiden totuus on vain oletettava itsestään selväksi, nuo lauseet ovat "erillään kaikesta epäilystä":

Eikö väitelauseita, joka voisi toimia hypoteesina, voida käyttää myös tutkimuksen ja toiminnan periaatteena? Ts. eikö se voi olla yksinkertaisesti erillään epäilystä, vaikkakaan ei minkään julkilausutun säännön mukaan? Se otetaan vastaan muutta mutkitta itsestäänselvyytenä, sitä ei aseteta koskaan kyseenalaiseksi, sitä ei ehkä koskaan edes lausuta. (V 87)

Saattaa esimerkiksi olla, että *koko tutkimuksemme* on säädetty niin, että tietyt lauseet, jos niitä koskaan edes lausutaan, ovat erillään kaikesta epäilystä. Ne ovat syrjässä tieltä, jolla tutkimus liikkuu." (88)

Wittgenstein puhuu siis tässä tietynlaisista kokemuslauseista (tai hypoteeseista), jotka eivät itsessään ole loogisesti välttämättä tosia. Kyse on niiden tietynlaisesta *roolista* koko meidän uskomusjärjestelmässämme tai *maailmankuvassamme*. Ne ovat lauseita, jotka muodostavat ikään kuin kehikon tai säiliön, jonka sisäpuolella normaali tietoväitteiden esittäminen, kiistely, argumentointi jne. tapahtuu. Tuo säiliö pitää ottaa annettuna, jotta muista asioista voidaan kiistellä: esimerkiksi lääkärit eivät kiistele siitä, onko heidän hoidettavana oleva potilas ihminen vai aineeton enkeli, mutta he saattavat kiistellä siitä, mikä hoitomuoto olisi tälle potilaalle paras.

Tällaisilla maailmankuvaa ilmaisevilla lauseilla on samanlainen perustava rooli kuin logiikan totuuksilla, mutta tuo rooli voi myös muuttua:

Mutta maailmankuvaani minulla ei ole siksi, että olen vakuuttanut sen paikkansapitävyydestä. Eikä siksi, että olen tällä hetkellä vakuuttanut sen paikkansapitävyydestä. Se on peritty tausta, jolla teen eron toden ja epätoden välillä. (94)

Lauseet, jotka kuvaavat tämän maailmankuvan, voisivat kuulua eräänlaiseen mytologiaan. Ja niiden rooli vastaa pelisääntöjen roolia, ja peli on mahdollista oppia pelkästään käytännössä – oppimatta julkilausuttuja sääntöjä. (95)

Voisimme kuvitella, että tietyt lauseet, joilla on kokemuslauseiden muoto, olisivat jähmettyneitä ja toimisivat jähmettymättömien, nestemäisten kokemuslauseiden kanavana; ja että tämä suhde muuttuisi ajan mittaan niin, että nestemäiset lauseet jähmettyisivät ja kiinteät lauseet tulisivat nestemäisiksi. (96) Mytologia voi joutua takaisin juoksevaan tilaan, ajatusten joenuoma siirtyä paikaltaan. Erotan kuitenkin toisistaan veden liikkeen joenuomassa ja uoman siirtymisen, vaikka niiden välillä ei olekaan jyrkkää eroa. (97)

Tiettyssä tilanteessa jokin yksittäinen "maailmankuvalaus" voi hetkellisesti olla epäilyksenalaisena. Esimerkiksi lause "Tämä on minun käteni" on normaaliolosuhteissa epäilyksen ulkopuolella ja sitä on turha edes ääneen lausua. Mutta voimme kuvitella onnettomuuden, esimerkiksi pommi-iskun, jossa ihmisiä repeytyy kappaleiksi. Tällaisessa karmeassa tilanteessa joku voisi erehtyä siitä mikä on hänen oma kätensä kun hän etsii sitä irronneiden ruumiinosien sekamelskasta.

Voimme myös kuvitella vieraan kulttuurin (tai wittgensteinlaisittain sanottuna *elämänmuodon*), jossa suurin osa maailmankuvaan kuuluvista "viitekehyslauseista" poikkeaa omistamme. Tällaiset ihmiset voisivat

esimerkiksi olla kasvatettuja uskomaan siihen, että aurinko ja muut tähdet ovat aukkoja taivaankannessa. Jos tapaisimme tällaisia ihmisiä, joiden koko uskomusjärjestelmä poikkeaa radikaalisti omastamme, emme voisi Wittgensteinin mukaan käännä heitä oman maailmankuvamme puolelle *perusteiden* esittämisen avulla. Heidän maailmankuvalauseensa ovat heille varmempia kuin mitkään perusteet mitä voidaan esittää. Heidät voisi saada uuden maailmankuvan kannalle ainoastaan jonkinlaisen *suostuttelun* avulla.

Konkreettinen esimerkki siitä, etteivät epäilyksen ulkopuolella olevat lauseet ole mitään ikuisesti tosia ja paikallaan pysyviä, löytyy kohdasta, jossa Wittgenstein kuvaa erästä omaan maailmankuvaansa kuuluvaa perususkomusta:

Jos ajattelemme järjestelmämme puitteissa, on varmaa, ettei kukaan ihminen ole koskaan ollut kuussa. Ei ole vain niin, että ketkään järkevät ihmiset eivät ole koskaan tosissaan kertoneet mitään tällaista, vaan koko fysiikan järjestelmämme kieltää meitä uskomasta sitä. Tämä näet vaatii vastausta kysymyksiin 'miten hän voitti painovoiman?', 'miten hän voisi elää ilman ilmakehää?' ja tuhansiin muihin kysymyksiin, joihin ei kyettäisi vastaamaan. (V108)

Tämän päivän maailmankuvaamme puolestaan kuuluu se varmuus, että ihminen on käynyt kuussa. Vieläkään ei toki kyse ole samanlaisesta itsestänselvyydestä kuin esim. lauseesta 'Minulla on kaksi kättä'. Pitäisimme edelleen sellaista henkilöä pikemminkin mielenhäiriön kuin erehdyksen vallassa olevana, joka väittäisi käyvänsä kuussa säännöllisesti lomailmassa. Tämä voi tulevaisuudessa muuttua. Sen sijaan sellainen kuussa oleileminen, johon ei liity mitään teknisiä apuvälineitä, näyttää olevan yhtä paljon koko fysiikan järjestelmämme vastaista nyt kuin Wittgensteinin aikanaan. Vaikka lause 'Ihminen ei voi elää ilmakehän ulkopuolella ilman apuvälineitä' ei periaatteessa ole loogisesti välttämätön totuus, sen rooli uskomusjärjestelmässämme on kuitenkin yhtä horjumaton kuin vaikkapa logiikan totuudella "Ei: (P ja ei-P)".

# 8 Metafysiikan muutos

---

## 1 Metafysiikan ongelmien ikuinen paluu

Metafysiikka syntyi yrityksestä ymmärtää muutosta luonnossa. Perustava kysymys varhaisille luonnonfilosofoille oli "Mikä on se muuttumaton aine, joka säilyy muuttumattomana muutoksessa?" Siksi metafysiikkaa voisi nimittää muutoksen tieteksi. On kuitenkin selvää, ettei metafysiikka itsekään ole säilynyt samana vaan on muuttunut radikaalisti vuosisatojen aikana. Siksi voi kysyä, mikä on metafysiikan "substanssi", se muuttumaton alusta, joka on pysynyt samana. Vai onko sitä?

Yksi hyvä ehdokas vastaukseksi olisi: "Kysymykset". Kaikki metafysikot ovat pohtineet todellisuuden ja näennäisyyden ongelmaa. (Vielä 1900-luvun alussa ilmestyi F. H. Bradley'n kirja *Appearance and Reality*.) "Todellisuuden" ja "näennäisyyden" sijasta monet käyttivät eri termejä, kuten "oleva" / "ei-oleva", "substanssi" / "attribuutti" jne., joilla kuitenkin tarkoitettiin aina suurin piirtein samaa vastakohtaa todella olemassa olevan ja epätodellisen välillä.

Kysymykseen "Mikä (tai mitä) on todella olemassa?" annettiin sitten eri vastauksia. Thalesin vastaus oli "vesi", Herakleitoksen vastaus oli "muutos", Parmenideen "oleva", Aristoteleen "substanssi", Hume (ehkä) "impressionit" ja Kantin (ehkä) "tiedon välttämättömät edellyttämukset". Suurin piirtein samaan asiaan, tosiolemaan, viitattiin siis kovin erilaisilla sanoilla.

Toisaalta samalla sanalla "substanssi" on viitattu hyvin erilaisiin asioihin. Aristoteleelle kuuluu kunnia tämän sanan tuomisesta filosofiaan yleensä ja metafysiikkaan erityisesti. Muut omaksuivat sen ja käyttivät sitä sitten viittaamaan hyvin erilaisiin asioihin. 1600-luvulla empiristi Locke oli ilmeisen epätoivoinen kirjoittaessaan näin:

Tietämättömyyttämme ei paranna se, että päästelemällä ääniä vailla selviä ja tarkkoja merkityksiä teeskentelemme tietävämme, kun emme kerran tiedä. Mielivaltaisesti keksityt nimet eivät muuta asioiden luontoa eivätkä auta meitä ymmärtämään niitä, koska ne ovat vain määrättyjen ideoiden merkkejä ja edustavat vain niitä. Haluaisin, että ne jotka antavat niin paljon painoa sanalle "substanssi", kertoisivat käyttävätkö he tätä sanaa samassa merkityksessä soveltaessaan sitä äärettömään ja käsittämättömään Jumalaan, äärelliseen sieluun ja ulottuvaan kappaleeseen ja edustaako se samaa ideaa, kun kaikkia näitä asioita kutsutaan "substansseiksi". (*Essay II, 13, 18*)

Tämä kritiikki kohdistuu Descartesiin, joka väitti, että tarkkaan ottaen on olemassa vain yksi substanssi, joka on ehdottoman riippumaton muista, ja se on Jumala. Mutta varsinaisia substansseja hänen filosofiassaan ovat ajatteleva mieli (*res cogitans*) ja ulottuva aine (*res extensa*). Yllä olevassa lainauksessa Locke ihmettelee, voidaanko Jumalaa, sielua ja kappaletta kaikkia kutsua "substanssiksi" samassa merkityksessä, joka olisi vielä selvä ja tarkka.

Locke jatkaa substanssin käsitteen kritiikkiä kuuluisassa *Esseensä* kohdassa (II, 23, 2), jossa hän toteaa, että jos sanalla "substanssi" yleensä on jokin merkitys, se on "havaittavien ominaisuuksien tuki" eli se "alusta", jonka päällä havaittavat ominaisuudet (aksidenssit) lepäävät. Tämä käsitys on Locken mukaan yhtä järkevä kuin intialainen selitys maailman pysyvyydestä: maailmaa tukee suuri norsu, joka puolestaan seisoo jättiläiskilpikonna päällä, ja tämä kilpikonna taas seisoo jonkin meille tuntemattoman päällä.

Substanssi on siis Locken mielestä aivan turha käsite. Koska me emme voi havaita substanssia, meidän ei pitäisi puhua substanssista. Sellainen puhe on vailla mieltä ja epätieteellistä.

On kuitenkin opettavaista huomata, että pian heitettyään substanssin juhlavasti ulos etuovesta Locke päästää yhtä pahan roiston sisään takaovesta primaaristen kvaliteettien asuun pukeutuneena. Locken oman klassisen muotoilun mukaan primaaristen ja sekundaaristen kvaliteettien ero on siinä, että primaaristen kvaliteettien ideat todella muistuttavat primaarisia kvaliteetteja itseään, kun taas sekundaaristen kvaliteettien ideat eivät muistuta sekundaarisia kvaliteetteja. Esimerkiksi kappaleen muoto on primaarinen kvaliteetti, kun taas sen väri on sekundaarinen kvaliteetti. Siksi havaittu muoto on *todella* kappaleessa itsessään, mutta sen havaittu väri on pelkkä epätodellinen kangastus. Näin vihreän pallon pyöreys on todella olemassa mutta sen vihreys ei ole.

Koska primaaristen ja sekundaaristen ominaisuuksien opin tarkoitus on selittää, mikä on todella olemassa ja mikä vain näennäisesti, tämä oppi on perin juurin metafyyminen. Locke tosin ajatteli, että se on tieteellinen oppi, koska aikakauden johtavat tieteilijät olivat sen omaksuneet. Berkeley osoitti sitten, että Locken käsitys ei pidä vettä. Pelkän kokemuksen perusteella emme voi ikinä sanoa, että primaariset kvaliteetit ovat todellisempia kuin sekundaariset.

Voimme tietysti sanoa, että primaariset kvaliteetit ovat todellisempia, koska niitä käytetään tieteessä, mutta tästä siirrosta ei ole apua. Harhaanjohtavasti "tieteelliseksi realismiksi" kutsuttu oppi, jonka mukaan olemassa on niitä asioita, joiden käsitteitä käytetään parhaiten selittävien tieteiden selityksissä, ei ole tieteellinen vaan metafyyminen oppi. Siksi "tiederealismi" olisi parempi nimitys tälle metafyymsiselle opille.

Tästä opimme sen, että metafysiikan voi kumota vain toisella metafysiikalla – tekemällä toisenlaisia absoluuttisia edellyttämyksiä.

## 2 Substanssin monet muodot

Palataan vielä substanssin käsitteeseen. Vaikka Locke ajautui epätoivoon sanan "substanssi" näennäisesti holtittoman käytön johdosta, substanssin käsitteen historiasta löytyy selvä Collinwoodin "muotosarjaksi" kutsuma kehityslinja. Sen voi tiivistää sanomalla, että substanssi oli ensin luonnossa, sitten mielessä ja lopulta kielessä.

Aristoteleelle substanssi on selvästi *ontologinen* käsite. Substanssi on todella luonnossa ihmisestä riippumatta. Tästä substanssin "itsenäiseen olemassaoloon kykeneväisyydestä" huolimatta substanssia voidaan luonnehtia loogis-kielellisin termein, esimerkiksi sanomalla Aristoteleen tavoin, että "substanssi on se, mitä ei voi predikoida mistään muusta, ja attribuutti se, mikä voidaan predikoida jostain muusta". Loppujen lopuksi kieli ja logiikkakin vain heijastavat todellisuutta eivätkä luo sitä.

Viimeistään Kantilla substanssista tuli *psykologinen* käsite (tosin nimellä "inherenssi"). Kantin näkemys on se, että substanssi ei ole luonnossa, vaan meidän mieleemme perusrakenteissa. Tietokykymme on rakentunut siten, että välttämättä koemme maailman koostuneen suhteellisen pysyvistä *olioista* ja niiden vähemmän pysyvistä *ominaisuuksista*.

1900-luvulla tuli loogis-kielellinen käsite. Gottlob Frege rakensi filosofiansa logiikan varaan. Yksi hänen filosofiansa peruseroja oli *olion* ja *käsitteen* metafyyminen ero. (Hän teki sen 1890-luvun artikkelissaan

*Begriff und gegenstand*). Kaikki, mitä on olemassa, kuuluu jompaankumpaan kategoriaan, olioihin tai käsitteisiin.

Karkeasti sanottuna olioita ovat kaikki ne, joita Aristoteles olisi kutsunut substansseiksi, ja käsitteitä ne, joita Aristoteles olisi kutsunut attribuuteiksi. Kielessä olion ja käsitteen ero heijastuu subjektin ja predikaatin erona – aivan samoin kuin Aristoteleen substanssin ja attribuutin (tai aksidenssin) ero.

Perinteisestä aristoteelisestä subjektin ja predikaatin erosta Fregen olion ja käsitteen ero poikkeaa kolmessa tärkeässä suhteessa.

Ensinnäkin Fregen mukaan käsite eroaa oliosta siinä, että käsite on tyydyttämätön (*ungesättigt*), mutta olio ei ole. Tämä tarkoittaa sitä, että käsite ei kykene itsenäiseen olemassaoloon, kun taas subjekti kykenee. Käsitteen tyydyttämättömyys ilmenee siten, että se vaatii olion täydennykseksi muodostaakseen kokonaisen proposition tai ajatuksen (Gedanke).

Tämä mielikuvitukselliselta tuntuva ero tulee ymmärrettäväksi, kun oivalletaan, että se on johdettu kielen tason erosta. Olion ja käsitteen eroa vastaava ero kielessä on nimittäin subjektin ja predikaatin ero. Subjekti on se, josta sanotaan lauseessa, ja predikaatti on se, mitä siitä sanotaan. Esimerkiksi lauseessa "Pekka juoksee" subjekti on "Pekka" ja predikaatti on "( ) juoksee". Käsitteen tyydyttämättömyys näkyy juuri siinä, että sen kielellisen vastineessa, predikaatissa, on tyhjä paikka (leere Stelle) johon voidaan sijoittaa subjekti.

Kysymykseen, miksei subjektissa ole tyhjää paikkaa, vastaus kuuluu seuraavasti. Subjekti "Pekka" voi esiintyä useiden erilaisten predikaattien subjektina, esimerkiksi yksipaikkaisen predikaatin "( ) juoksee" ainoana subjektina, kaksipaikkaisen predikaatin "( ) rakastaa [ ]:ta" kumpana tahansa subjektina, tai kolmipaikkaisen predikaatin "( ) myy [ ]:n < >:lle" missä tahansa tyhjässä paikassa, on taloudellisempaa sanoa, että tyhjät paikat kulkevat predikaattien eivätkä subjektien mukana.

Toinen ero perinteisen ja fregeläisen käsityksen välillä onkin juuri se, että Frege tunnustaa monipaikkaisten predikaattien olemassaolon.

Kolmas ero aristoteelisen ja fregeläisen käsityksen välillä on siinä, että Fregen mukaan looginen subjektin ja predikaatin ero ei käy yksin kielellisen subjektin ja predikaatin eron kanssa. Perinteisessä logiikassa ja kieliopissa lause "Vompatit ovat pussieläimiä" analysoidaan subjektiksi "Vompatit" ja predikaatiksi "ovat pussieläimiä".

Fregen analysoi saman lauseen kahdeksi predikaatiksi "( ) on vompatti" ja "( ) on pussieläin". Lauseen subjektina on muuttuja "X" ja sen eteen tulee vielä kaikki-sanan ilmaisema kvanttori "Kaikista X:istä pätee". Näin lauseen "[Kaikki] vompatit ovat pussieläimiä" analyysi on:

Kaikista X:istä pätee: Jos X on vompatti, niin X on pussieläin

Sivumennen sanottuna kvanttori oli suurin keksintö logiikassa sitten Aristoteleen päivien. Se mahdollisti 1900-luvulla tapahtuneen formaalisen logiikan nousun.

Tämä pitkä esimerkki osoittaa, että metafysiikan peruskategorioihin kuuluva substanssin käsite ei suostu kuolemaan vaan nousee kuolleista kuin feeniks-lintu aina, kun joku on tieteen väittänyt tappaneensa sen. Feeniksistä substanssin käsite kuitenkin eroaa siinä, että se on erilainen jokaisen uuden tulemisensa jälkeen. Ja kukaan ei voi ennustaa, millainen sen seuraava mutaatio on.

### 3 Metafysiikan metodista

Tieteissä on helppo erottaa varsinaiset tieteelliset kysymykset ("substanssikysymykset") ja metodikysymykset toisistaan. Filosofiasa ja erityisesti metafysiikassa se on vaikeampaa. Komento "Tässä on metodi ja tuossa on ongelma. Sovella sitä siihen!" ei toimi filosofiasa, vaikka se saattaa toimia luonnontieteissä. Syy on se, että mitään mekaanisesti seurattavaa proseduuria ei filosofiasa ole.

Kuten näimme, Collingwood sanoo, että filosofian metodologia on saavutettujen tulosten jälkikäteen tapahtuvaa pohdintaa. Jos tämä pitää paikkansa, filosofian tulokset saavutetaan ilman metodia ja metodista tullaan tietoisiksi vasta jälkikäteen – jos silloinkaan.

Usein filosofian metodia on etsitty matematiikasta. Yksi kaikkien aikojen kuuluisimpia filosofisia metodisäännöistä on René Descartesin kirjoituksessaan *Metodin esitys* (kirjassa *Teoksia ja kirjeitä*, 22-3) esittämä ja matematiikan esikuvan mukaan kehitetty neljä metodisäännön joukko. Hieman yksinkertaistetussa muodossa ne kuuluvat näin:

- (1) Älä koskaan hyväksy todeksi sellaista, minkä et selvästi havaitse olevan totta. Vältä hätäilyä ja ennakkokäsityksiä. Älä sisällytä arvostelmiisi mitään, mikä ei näydy sinulle niin selvästi ja tarkasti (eli evidentisti), ettet enää voi epäillä sitä.
- (2) Jaa jokainen tutkimasi ongelma osaongelmiin, jotka on helpompi ratkaista kuin alkuperäinen.
- (3) Noudata ajattelussasi järjestystä. Aloita yksinkertaisesta ja etene vähitellen monimutkaiseen. Oleta, että myös tutkimissasi asioissa vallitsee järjestys, vaikka se ei olisikaan ilmeinen.
- (4) Tee niin täydelliset luettelot ja niin yleiset katsaukset, että voit olla varma, että olet ottanut kaiken huomioon.

Tiivistettynä nämä myös täysin maalaisjärjen mukaiset säännöt ovat: (1) Hyväksy vain evidentit ideat. (2) Osita ongelmat. (3) Aloita yksinkertaisesta. (4) Huomioi kaikki mahdollisuudet.

Matematiikan esikuva on ollut hyvin vaikuttava erityisesti metafysiikan alueella. Spinoza esitti oman filosofiansa tavallisesti vain *Etiikaksi* kutsutussa kirjassa, jonka koko nimi kuuluu *Etiikka more geometrico demonstrata* eli *Etiikka geometrian tapaan todistettuna*. Lukijalle paljastuu kuitenkin pian, että Spinoza ei edes kirjan ensimmäisessä, metafysiikkaa käsittelevässä, luvussa noudata samaa tarkkuutta kuin Eukleides lähes 2000 vuotta aikaisemmin geometriassaan.

Pitäisikö metafysiikan olla deduktiivinen systeemi? Deduktiivinen tai aksiomaattinen systeemi koostuu kolmesta osasta: (1) pmissistä eli lähtökohdista, (2) päättelysäännöistä ja (3) johtopäätöksistä eli teoreemoista. Metafysiikan tapauksessa näillä kolmella on (käänteisessä järjestyksessä ilmaistuna) seuraavat tehtävät.

(3) Johtopäätökset kertovat jotain olennaista todellisuuden luonteesta, esimerkiksi mistä aineesta maailmankaikkeus koostuu tai millaista on luonteeltaan se kausaliteetti, joka liimaa maailmankaikkeuden osat yhteen.

(2) Päättelysäännöt ovat logiikan periaatteita, jotka mahdollistavat sataprosenttisen varman siirtymisen pmissistä johtopäätöksiin.

(1) Pmissit eli lähtökohdat muodostuvat tässä ongelmallisimmiksi. Syy on se, että *deduktiivinen päättely ei lisää informaatiota*. Deduktiivinen päättely on kyllä täysin varmaa, mutta sen varmuus on ostettu sillä

hinnalla, että sen johtopäätös sisältyy aina premisseihin. Tämä tarkoittaa sitä, että deduktiivisen systeemin pukuun puettu metafysiikka sisältyy jo tuon systeemin premisseihin.

Jos haluamme todistaa joitakin metafyyysisiä väitteitä deduktiivisesti, meidän on *oletettava* ne premisseistä, ehkä hieman eri sanoin esitettyinä. Deduktiivinen todistus ei kuitenkaan tuota yhtään bittiä uutta informaatiota, joka ei jo sisältyisi – kätketysti tai avoimesti – premisseihin.

David Hume oivalsi olennaisen asian metafysiikasta kritisoidessaan ontologista argumenttia, jossa Jumalan olemassaolo todistetaan pelkästään “täydellimmän olennon” käsitteestä lähtien seuraavaan tapaan:

Jumala = täydellisin olio.

Täydellisin olio = olio, jolla on kaikki perfektiot.

Perfektio = ominaisuus, josta pätee: on parempi että se on kuin että sitä ei ole.

Täydellisin olio, joka on olemassa, on täydellisempi kuin olemassa olematon.

-----  
Jumala on olemassa.

Hume hylkää tylästi (i) käsitteiden suhteisiin perustuvat ja (ii) kuitenkin jonkin olion olemassaoloa koskevat argumentit sanomalla, että minkään olion olemassaoloa ei voida *todistaa* sanan varsinaisessa merkityksessä. Todistuksia on vain matematiikassa ja logiikassa, mutta siellä ei käsitelläkään olemassa olevia asioita vaan pelkkiä käsitteitä ja niiden suhteita. Olion *olemassaoloa* ei voida todistaa siitä syystä, että tällaiseksi todistukseksi kelpaisi vain sen osoittaminen, että olion olemattomuudesta seuraisi ristiriita. Mutta koska kaikki olemassa olevat oliot ovat kontingentteja (ei-välttämättömiä ja ei-mahdottomia), niiden olemattomuuden oletus on täysin ristiriidaton. Hume itse esittää asian näin:

[O]n ilmeisen järjetöntä yrittää *todistaa* tosiasiaa tai näyttää sitä todeksi a priori argumenteilla. Jotain voidaan todistaa vain osoittamalla, että sen vastakohtasta seuraa ristiriita. Mikään, mikä voidaan selvästi käsittää, ei sisällä ristiriitaa. Minkä tahansa, minkä käsitämme olemassa olevaksi, voimme käsittää myös olemassa olemattomaksi. Siksi ei ole olentoa, jonka olemassa olemattomuudesta seuraa ristiriita. Pidän tätä argumenttia ehdottoman sitovana. (Dialogues ix, 55)

Humen argumentin johtopäätös on ehdottoman pätevä: *tosiasioita ei voi todistaa*. Siksi deduktiivinen metafysiikka on mahdottomuus.

Siitä, että deduktiivinen metafysiikka ei ole mahdollinen, ei suinkaan seuraa, että *kaikenlainen* metafysiikka on mahdotonta. Yksi 1900-luvun suurimpia katolisia ajattelijoita Bernard Lonergan selittää, miksi metafysiikan tutkimus on edelleen mahdollista, mielekästä ja ehkä myös edistävää. Hänen selityksensä perustuu implisiittisen ja eksplisiittisen metafysiikan eroon.

Kantin hengessä Lonergan väittää, että on olemassa vain yksi implisiittinen eli ääneen lausumaton metafysiikka. Se on ihmisen tietokykyyn, sen ominaisuuksiin ja rajoituksiin perustuva metafysiikka. Implisiittinen metafysiikka ei ole juuri implisiittisyytensä vuoksi aukoton eikä täysin selvä järjestelmä. Siksi monet tulkinnat siitä ovat mahdollisia. Ja nämä tulkinnat ovat eksplisiittisiä eli ääneen lausuttuja metafysiikoita.

Lonergan ei pidä edes ihmisen tietokykyä täysin pysyvänä ja muuttumattoman, vaan sanoo että implisiittinen metafysiikka on historiallisesti kehittyvä ja dialektisesti (“vastakohtien taistelun”) etenevä järjestelmä. Koska implisiittinen metafysiikka ja eri eksplisiittiset metafysiikat puhuvat samasta asiasta, hyvä

keino saada selvää implisiittisestä metafysiikasta on tutkia niitä lukuisia tulkintoja, joita siitä on esitetty erilaisissa eksplisiittisissä metafysiikoista. (Tästä kannanotosta Collingwood olisi pitänyt. Tukeyhan se hänen ideaansa metafysiikasta historiallisena tieteenä.)

# Liitteet

---

## Liite 1: Platon, matematiikka ja filosofia

Platon pitää filosofiaa ja matematiikkaa samanlaisina tieteinä, koska ne molemmat tutkivat ideoita eli käsitteitä. Platonilla oli esikuvanaan matemaatikko, joka lähtee liikkeelle pienestä määrästä peruslauseita (aksioomia) ja johtaa niistä kaikki tieteensä yksittäiset oppilauseet (teoreemat).

Platon kuvaa seuraavassa, miten matemaatikot nousevat silmillä havaittavista olioista vain järjellä käsitettäviin olioihin:

[K]äyttäessään näkyviä muotoja [piirrettyjä kuvioita] ja käsitellessään niitä [matemaatikot] eivät kuitenkaan ajattele niitä vaan sitä mitä ne kuvaavat. He tutkistelevat itse neliötä ja sen halkaisijaa sinänsä, eivät sitä, minkä ovat piirtäneet, ja sama koskee kaikkea muutakin. (*Valtio* 510d)

Matemaatikot eivät puhu piirtämistään kuvioista, vaan siitä, mitä ne edustavat. Matemaatikko *abstrahoi* kolmion idean aineellisesta kolmiosta. Näin hän saa olemustietoa, tietoa ideasta. Tällainen tieto on välttämättä totta, eikä siitä voi erehtyä. Kaikki varsinainen tieto (luulon vastakohtana) on tällaista olemustietoa.

Kaikki olemustieto ei kuitenkaan ole matemaattista tietoa, vaan esimerkiksi tieto, ettei olio voi olla kahdessa paikassa samanaikaisesti, on ei-matemaattista olemustietoa. Itse asiassa se on käsitteellistä tietoa — tietoa *olion, samanaikaisuuden, jossain-olemisen ja paikan* käsitteiden välisistä suhteista. Dialektiikan ja matematiikan ero onkin juuri siinä, että matematiikassa lähtökohdat ovat alempia, pelkkiä hypoteeseja, kun taas "se olevaisen ja ajatuksella tavoitettavan alue, jota dialektiikka tarkastelee, on selkeämpi kuin se jota tarkastelevat ne tieteet, joiden lähtökohtina ovat olettamukset" (*Valtio* 511c).

Matematiikka, tieteistä varmimmaksi sanottu, lepää hypoteesien varassa kahdessa mielessä. Ensinnäkin se edellyttää tietyt *määritelmät* annetuiksi. Se lähtee liikkeelle valmiiden ympyrän, parittoman luvun ym. käsitteiden avulla eikä se osaa vastata peruslähtökohtiaan koskeviin kysymyksiin. Ja toiseksi matematiikka on hypoteettista, koska se edellyttää, että sen objektit *ovat olemassa*, mutta itse se ei pysty todistamaan niiden olemassaoloa eikä selvittämään niiden olemassaolon tapaa.

Filosofia haluaa sen sijaan välttää kaikki hypoteesit ja nousta ehdottoman edellytyksettömään alkuun:

[Filosofia] ei pidä olettamuksia alkusyynä vaan todella vain olettamuksina, eräänlaisina askelmina ja, joiden avulla se päätyy kaiken alkusyyhyn, siihen mikä on kaikkien olettamusten yläpuolella. (*Valtio* 511b)

Filosofiassa ihminen pyrkii saavuttamaan puhtaat ideat ilman aistien apua ja etenemään niistä ylimpään ideaan, hyvän ideaan (*Valtio* 532a).

## Liite 2: Aristoteles: perustavaa meille ja perustavaa itsessään

Aristoteleen luonnonfilosofiaa käsittelevä teos *Fysiikka* alkaa metodologisella huomautuksella:

[M]yös luonnontieteessä on ensin pyrittävä määrittämään ne seikat, jotka koskevat periaatteita. On luontevaa tehdä näin ottamalla lähtökohdaksi meille tunnetummat ja selvemmat asiat ja edetä kohti sitä, mikä on luonnon mukaan selvempää ja tunnetumpaa, sillä samat asiat eivät ole meille tunnettavissa ja yksinkertaisesti tunnettuja. (Fys. I 1; 184a14)

“Meille tunnettavat” asiat ovat niitä, jotka ihmisen tietokyvyllä on helpointa ymmärtää. “Yksinkertaisesti tunnettavat” asiat ovat taas niitä, jotka ovat helpoimmin ymmärrettäviä olennolle, jonka tietokyky on täydellinen. Esimerkiksi tietokoneen nollista ja ykkösistä koostuva binaarikoodi saattaa olla “yksinkertaisesti tunnettavaa” mutta ei varmasti “meille tunnettavaa”. Kaikissa tieteissä tavoite on sama: on löydettävä “yksinkertaisesti tunnettavat” periaatteet ja muokattava ne “meille tunnettavaan” muotoon. Näistä voidaan sitten johtaa loogisesti kaikki muu tieto.

### Liite 3: Hevosen käsitteellä ei voi ratsastaa

Kiinalainen filosofi Chuangtse huomasi jo 2500 vuotta sitten, että hevonen on eri asia kuin hevosen käsite. Hän ilmaisi oivalluksensa sanomalla, että hevosen käsite ei ole hevonen. Ja hän oli täysin oikeassa. Hevosen käsite ei hirnu eikä syö kauraa, eikä kukaan voi ratsastaa sillä. Sen sijaan hevonen hirnuu, syö kauraa ja kantaa ratsastajaa selässään.

Tavallisista ja filosofian sanakirjoista löytyi seuraava (Collingwoodin muotosarjan esimerkkitapaukseksi kelpaava) selvitys *käsitteen* käsitteestä.

(1) Tavanomaisessa puheessa “käsite” tarkoittaa usein samaa kuin “sana”. Sana on kuitenkin joukko merkkejä paperilla tai hälyjä ilmassa, joten tästä epätarkasta käyttötavasta olisi syytä luopua.

(2) Filosofisessa arkipuheessa “käsite” tarkoittaa samaa kuin “sanon merkitys”. Näin ollen sanoilla “horse” ja “hevonen” on sama merkitys, hevosen käsite. Se ei perinteisen käsityksen kuulu mihinkään puhuttuun kieleen vaan kaikkien kielten takana olevaan ajattelun kieleen.

(3) Hienostuneemmassa filosofisessa puheessa “käsite” tarkoittaa ihmisellä olevaa erottelukykyä. Kun sanotaan, että jollakulla on hevosen käsite, tarkoitetaan mm. sitä, että hän pystyy jakamaan kaikki maailman oliot kahteen ryhmään: hevosiin ja ei-hevosiin. Tällä puhettavalla on se etu, ettei sitä käytettäessä tarvitse ruveta kyselemään, missä se käsite oikein on. Tämä idea on peräisin Leibnizilta. (Ks. liite 5 alla.)

### Liite 4: Descartesin vahanpala

Descartes kysyy toisessa *Metafyysisessä mietiskelyssään*, mikä loppujen lopuksi on todellista. Hän on yhtä mieltä Locken kanssa siitä, että primaariset kvaliteetit ovat todellisia, mutta eri mieltä siitä, miten niistä saadaan tietoa. Locken mukaan ne havaitaan, Descartesin mukaan niitä ei havaita aistein:

Harkitkaamme siis nyt asioita, joista tavallisesti katsotaan voitavan kaikkein helpoimmin saada tietoa ... nimittäin kappaleita, joita koskettelemme ja näemme ... Otamme esimerkiksi tämän vahanpalasen: se on vastikään satu mehiläispesästä, siitä ei ole vielä hävinnyt sen sisältämän hunajan makeus, siinä on vielä hiukan niiden kukkien tuoksua, joista se on kerätty, sen väri, muoto, koko ovat havaittavia, se on kova, kylmä, taipuisa, ja kun sitä napauttaa, siitä lähtee jotain ääntä. Siinä on siis kaikki, mitä

voidaan tarkasti havaita aineellisessa kappaleessa. Mutta miten käy nyt, puhuessani, kun vien sen lähelle tulta: se, mitä siinä oli jäljellä makeudesta, haihtuu, tuoksu hävinee, väri vaihtuu, muoto katoaa, koko suurenee, vaha muuttuu nestemäiseksi, kuumenee, sitä voi tuskin käsitellä, ja jos sitä koskettaa, siitä ei enää lähde ääntä. Onko sama vaha vielä jäljellä, kun siinä on tapahtunut tämä muutos? ... Tutkimme asiaa tarkkaavasti, jätämme pois kaiken, mikä ei kuulu vahaan, ja katsomme mitä jää jäljelle. Ei jää varmaankaan mitään muuta kuin jotain ulottuvaa, sulavaa ja muovautuvaa. ... Mitä onkaan tämä ulottuvuus? Eikö sekin ole jotain tuntematonta? Sehän suurenee vahan sulaessa, suurenee vielä sen kiehuessa ja yhä enemmän kuumuuden lisääntyessä, enkä minä kykene käsittämään selvästi ja totuudenmukaisesti mitä vaha oikeastaan on ... Täytyy siis myöntää etten pystykään mielikuvituksellani käsittämään mitä tämä vahapalanen on ja että asian käsittää vain ymmärrykseni. (TK 95-7)

## Liite 5: Leibniz ja käsite erottelukykynä

Leibniz puhuu seuraavassa "ideoista", mutta hänen voidaan tulkita tarkoittavan käsitteitä:

Sanon siis, että idea on *selvä* silloin, kun se riittää olion tunnistamiseen ja erottamiseen. Esimerkiksi kun minulla on hyvin selvä idea jostakin väristä, en sotke tätä väriä toisiin, ja jos minulla on selvä idea jostakin kasvista, erotan sen muiden kasvien joukosta. Ellei näin ole, idea on epäselvä. ...[Värin ja lämmön ideat] ovat selviä, koska ne tunnistetaan ja koska ne erotetaan helposti toisista, mutta ne eivät ole *tarkkoja*, koska niistä ei nähdä, mitä ne sisältävät. Siksi niitä ei osata määritellä. ... Sanomme *tarkoiksi* ideoita, jotka ... ovat tarkkoja itsessään ja jotka erottavat oliosta sen tunnusmerkit, joista muodostuu sen analyysi tai määritelmä. Ellei näin ole, idea on epätarkka. (*Nouveaux essais* II, 29, 2-4)

Leibnizin perusajatus voidaan ilmaista yksinkertaisesti näin:

- (i) Ihminen, jolla on *selvä* X:n käsite, pystyy *jakamaan oliot X:iin ja ei-X:iin*.
- (ii) Ihminen, jolla on *tarkka* X:n käsite, pystyy *määrittelemään X:n käsitteen*.

Näin ollen idea voi olla selvä olematta tarkka, mutta se ei voi olla tarkka olematta selvä. Leibniz sanoo vielä, että ideoita ei pitäisi sekoittaa mielessä oleviin kuviin, koska meillä voi olla hyvin selvä ja tarkka käsitys *äärettömästä* vaikka me emme voikaan muodostaa siitä mitään kuvaa. Tästä seuraa, että ihminen voi käyttää X:n käsitettä aivan oikein puheessa, olioiden luokittelussa ja muissa toimissaan pystymättä selittämään tai määrittelemään X:n käsitettä millään tavalla.

Me käytämme usein käsitteitä, joiden merkityksestä meillä ei ole aavistustakaan. Augustinus sanoi ajasta: Tiedän mitä se on, ellei kukaan kysy sitä, mutta heti kun sitä kysytään, en tiedä. Hänen ajan käsitteensä saattoi olla selvä, mutta tarkka se ei ollut.

(Tätä analyysiä vastaan voidaan huomauttaa, että siinä sekoitetaan pahemman kerran ideaalisten olioiden tasolle kuuluvat käsitteet ja niiden psyykkisten olioiden tasolle kuuluvat "vastineet" ihmisten mielissä. Koska jollakulla on epäselvä varpusen käsite, hän ei erota peippoja västäräkistä. Mutta tästä ei tietenkään seuraa, että itse varpusen käsite olisi epämääräinen.)

## Liite 6: Leibnizin ihannekieli

Argentiinalainen kirjailija J. L. Borges on esseessään "John Wilkinsin analyttinen kieli" kuvannut Leibnizin aikalaisen Wilkinsin suunnitelmaa universaalikieleksi. Tämä kieli täyttää Leibnizin esittämän vaatimuksen sanojen ja niiden ilmaisemien käsitteiden rakenteellisesta vastaavuudesta. Borges kuvaa Wilkinsin ideaa:

[Wilkins] jakoi maailmankaikkeuden neljäänkymmeneen kategoriaan; nämä jakautuivat poikkeamiin jotka vuorostaan jakautuivat lajeihin. Jokaista kategoriaa kohden hän varasi yhden kaksikirjaimisen, yksitavuisen sanan, jokaista poikkeamaa kohden yhden konsonantin, ja jokaista lajia kohden yhden vokaalin. *De* tarkoittaa alkuainetta; *deb* on alkuaineista ensimmäinen, tuli; *deba* on osa ensimmäistä alkuainetta, liekki. Letellierin vastaavanlaisessa kielessä (vuodelta 1850) *a* tarkoittaa eläintä, *ab* nisäkstä, *abo* lihansyöjää, *aboj* kissaeläintä, *aboje* kissaa, *abi* ruohonsyöjää, *abiv* hevosensukuista eläintä, jne. ... Sana *lohi* ei sano meille mitään; Wilkinsin vastaava sana, *zana*, ilmentää (mikäli olemme perillä kaikista neljästäkymmenestä kategoriasta ja niiden alalajeista) suomukasta, joissa asustavaa, punertavalihasta kalaa. (*Haarautuvien polkujen puutarha*, 231-2)

Borges näkee myös hyvin, millainen olisi täydellinen universaalikieli: "Teoriassa on mahdollista kuvitella kieli jossa jokaisen ilmiön nimi kertoo sen menneiden ja tulevien vaiheiden kaikki yksityiskohdat" (HPP, 234). Leibnizin Jumala puhuu ilmeisesti tällaista kieltä itseksensä ja ehkä myös enkeliensä kanssa, elleivät ne ole älyllisesti yhtä rajoittunutta kuin ihmiset.

## Liite 7: Rousseau sanojen merkityksistä

Yhteiskuntafilosofina tunnetulla Jean-Jacques Rousseauilla on kasvatustieteellisessä teoksessaan *Emile* mielenkiintoinen alahuomautus ajatukseseen, että kaikki termit ovat määriteltävissä. Rousseau kiistää mahdollisuuden määrittellä kaikki käytetyt termit sillä perusteella, että sanoilla ei ole täysin kiinteitä merkityksiä. Hän kirjoittaa näin:

Olen tullut asiaa moneen kertaan pohdittuani siihen tulokseen, ettei pitkässä kirjassa ole aina mahdollista antaa samaa merkitystä samalle sanalle. Ei ole olemassa niin rikasta kieltä, että siinä olisi yhtä monta termiä, sanontaa ja fraasia kuin ideoillamme on muunnelmia. Metodi, jonka mukaan kaikki termit on määriteltävä ja joka kerta määritellyn sanan paikalle on sijoitettava sen määritelmä, on hieno mutta käyttökelvoton, sillä miten kehä voitaisiin välttää? Määritelmät voisivat olla hyviä, jos niissä ei käytettäisi sanoja. Silti olen vakuuttunut siitä, että asiat voidaan ilmaista selkeästi kieleemme köyhyydestä huolimatta, ei kuitenkaan siten että samalle sanalle annetaan aina sama merkitys, vaan siten että joka kerta kun jotain sanaa käytetään, sen merkityksen määräävät siihen liittyvät ideat ja että jokainen yhteys, jossa se esiintyy, toimii ikään kuin sen määritelmänä. Sanon joskus, että lapsen eivät kykene järjen käyttöön, ja joskus sanon, että he käyttävät sitä varsin pätevästi. En usko, että ideani ovat ristiriitaisia, vaikka en voikaan kieltää, että ilmaukseni joutuvat usein ristiriitaan. (*Émile*, livre II, p. 75, note)

Rousseauun ajatuksen voisi ehkä tulkita siten, että hän sanoo, että sanoilla on jokin perusmerkitys (*input-meaning*), mutta lopullisen merkityksensä (*output-meaning*) ne saavat vasta esiintymisyhteydestään. Tämä voidaan osoittaa seuraavalla argumentilla, joka ei ole peräisin Rousseaulta.

(1) Ellei sanoilla olisi minkäänlaisia perusmerkityksiä, sanakirjat olisivat mahdottomia, koska jokainen

puhuja antaisi sanoille aivan millaisen merkityksen tahansa. Näin ei kuitenkaan ole. Ainakin ne, jotka haluavat muiden ymmärtävän puhettaan, käyttävät sanoja niiden *vakiintuneessa* merkityksessä. Sanakirjat kertovat nämä merkitykset. Koska sanakirjat ovat sekä mahdollisia että hyödyllisiä, sanoilla on oltava jonkinlainen vakiintunut perusmerkitys.

(2) Jos taas perusmerkitys olisi aina sama kuin lopullinen merkitys, se voitaisiin antaa tyhjentävällä määritelmällä, ja kaikissa saman kielen yksikielisissä sanakirjoissa olisi täsmälleen sama määritelmä. Näin ei käytännössä ole.

Siksi on vältettävä kahta äärimmäisyyttä: toisaalta reaali-määritelmiin pyydystettävissä olevaa kiinteää, selvää ja tarkkaa merkitystä (essentialismi) ja toisaalta täysin puhujan oikuista ja puhutilanteen satunnaisista ominaisuuksista riippuvaa merkitystä ("aksidentalismi"). Totuus löytynee tässäkin tapauksessa jostain keskiväliltä.

## Liite 8: Hume: induktio-opetusta kuolinvuoteella

Tarinan mukaan Hume yritti opettaa vielä kuolinvuoteellaankin, että induktio on epäluotettava päättelymuoto. Kun Edinburgissä levisi tieto, että Hume oli kuolemaisillaan, hänen luokseen tuli paikkakunnan älykköpiirien kermaan kuuluva James Boswell, uskova mutta myös naiseen ja viinaan menevä mies, joka syystäkin pelkäsi viimeistä tuomiota. Hän halusi nähdä ateistina tunnetun Humeen murtuvan viimeisinä hetkinään. Boswell kysyi tyynenä kuolinvuoteellaan makaavalta Humelta, uskoiko tämä kuolemanjälkeiseen elämään. Hume vastasi, että hänen mielestään on täysin *mahdollista*, että sielu on kuolematon. Mutta on yhtä mahdollista, että jos hiilenpala heitetään tuleen, se ei syty palamaan. Vaikka se onkin *mahdollista*, meillä ei kuitenkaan ole pienintäkään syytä uskoa, että niin tulee tapahtumaan, koska tähän mennessä kaikki tuleen heitetyt hiilenpalat ovat syttyneet. Siitä huolimatta hypoteesissa, että seuraava tuleen heitettävä hiilenpala on palamaton, ei ole mitään *loogista* ristiriitaa.

Hume oli tehnyt induktiivisesti lukuisista yksittäisten hiilenpalojen syttymistä koskevista havainnoistaan yleisen johtopäätöksen "Kaikki tuleen heitetyt hiilenpalat syttyvät palamaan". Hän oli kuitenkin valmis myöntämään, ettei ajatuksessa, että seuraava hiilenpala ei syty palamaan, ole mitään ristiriitaa.

## Liite 9: Ontologinen argumentti

Jumalan olemassaolon todistukset muodostavat uskonnonfilosofian perustan. Perinteiset Jumalan olemassaolon todistukset voidaan jakaa (1) ontologisiin, (2) kosmologisiin ja (3) teleologisiin argumentteihin. (Näistä (2) ja (3) ovat aposteriorisia eli kokemukseen perustuvia, kun taas (1) on apriorinen eli kokemukseen perustumaton.)

(1) "Ontologinen argumentti" on yleisnimi joukolle erilaisia argumentteja, joilla yritetään todistaa Jumalan olemassaolo puhtaasti *käsitteellisin* keinoin, turvautumatta kokemukseen. Karkeasti sanottuna ontologiset argumentit yrittävät osoittaa, että käsite "olemassa olematon Jumala" on ristiriitainen, ja siksi meidän oletettava, että olemassaolo kuuluu Jumalan käsitteeseen, mistä seuraa puolestaan se, että Jumala on olemassa.

(2) Erilaiset kosmologisen argumentin versiot lähtevät siitä tosiasiasta, että maailma tai maailmankaikkeus on olemassa. Siksi ne ovat *a posteriori*, kokemukseen perustuvia. Niiden

ydinajatus on, että paras selitys sille hämmästyttävälle tosiasialle, että maailma (tai ylipäänsä *jotain*) on olemassa, on se, että Jumala on sen luonut.

(3) Teleologiset argumentit, joita kutsutaan myös suunnitteluargumenteiksi, lähtevät puolestaan tosiasista, että maailmassa vallitsee uskomattoman hieno järjestys. Sen selittämiseksi on välttämätöntä olettaa hyvän tahtoinen Jumala, sillä eihän sellainen järjestys voisi itsestään syntyä.

Tässä luvussa tarkastellaan Anselm Canterburlaisen ontologista argumenttia ja seuraavissa Tuomas Akvinolaisen erilaisia kosmologisia argumentteja.

Ontologinen argumentti perustuu keskiajan skolastikkojen tekemään *reaalisen* ja *intentionaalisen* olemassaolon eroon. Sen taustalla on Aristoteleen havaintoteoria, jonka mukaan havainnossa ihmisen mieli vastaanottaa havaitun olion *muodon* ilman sen *ainetta*. Hän vertaa (*De anima* 424a16) näköhavaintoa sinettisormuksen painamiseen vahaan. Kun näen puun, puu painaa ”jäлкensä” mieleeni samalla tavalla kuin sinettisormus jättää kuvionsa vahaan. Näin mieleni vastaanottaa puun muodon, mutta ei puun ainetta. Tästä skolastikot saivat perusteen sanoa, että havainnon jälkeen puu on olemassa kahdella tavalla:

- (a) *intentionaalisesti* eli pelkkänä muotona mielessä, ja
- (b) *reaalisesti* eli muodon ja aineen yhdistelmänä luonnossa.

Skolastikot pitivät reaalista ja intentionaalista olemista eriarvoisina. Esimerkiksi Tuomas sanoo, että ”talolla on jalompi olemassaolo arkkitehdin mielessä kuin aineessa; kuitenkin materiaalista taloa sanotaan taloksi totuudenmukaisemmin kuin mielessä olevaa taloa, sillä edellinen on talo aktuaalisesti, jälkimmäinen vain potentiaalisesti” (ST I, 18, 4 ad 3).

Ensimmäinen varsinaisen ontologisen argumentin esittäjä, Anselm Canterburlainen (1033-1109), käytti argumentissaan hyväkseen tätä olemistapojen eriarvoisuutta. Hänen mukaansa

[O]n eri asia sanoa, että objekti on *mielessä*, kuin sanoa, että objekti on *olemassa*. Kun taidemaalari on mielessään se, minkä hän aikoo myöhemmin maalata, hänellä on se ymmärryksessään, mutta hän ei vielä ymmärrä sen olevan [olemassa], koska hän ei ole vielä toteuttanut sitä. Mutta kun hän on tehnyt maalauksen, hänellä on se ymmärryksessään ja hän ymmärtää, että se on olemassa, koska hän on tehnyt sen. (*Proslogion* ch. 2; kurs. lis.)

Siksi hullukin ymmärtää, että ainakin ymmärryksessä on olemassa *jotain*, *jota suurempaa ei voi kuvitella*, sillä kuullessaan tämän Jumalan määritelmän hän ymmärtää sen. Ja se, mikä on ymmärretty, on olemassa intentionaalisesti ymmärryksessä. Ja varmasti se, mitä suurempaa ei voi kuvitella, ei voi olla olemassa *pelkästään* ymmärryksessä, koska reaalisesti olemassa oleva ”suurin kuviteltavissa oleva olento” on täydellisempi kuin pelkästään intentionaalisesti olemassa oleva ”suurin kuviteltavissa oleva olento”.

Anselm esittää tämän päättelyn seuraavasti:

Siksi jos se, mitä suurempaa ei voi kuvitella, on olemassa vain ymmärryksessä, silloin voidaankin kuvitella olio, joka on suurempi kuin se, jota suurempaa ei voi kuvitella, ja se on olemassa sekä ymmärryksessä että todellisuudessa. (P ch. 2).

Anselmin argumentti voidaan esittää seuraavaan muotoon, jossa ”suuruus” on korvattu ”täydellisyydellä”:

(P1) Jumala = Täydellisin kuviteltavissa oleva olio. (Määritelmä)

(P2) Koska ymmärrämme (P1):n, Jumala on olemassa intentionaalisesti.

(P3) Reaalinen olemassaolo on täydellisempää kuin intentionaalinen.

---

(C1) Reaalisesti olemassa oleva Jumala on intentionaalisesti olemassa olevaa täydellisempi.

(C2) Siksi intentionaalisesti olemassa oleva Jumala ei ole täydellisin olio.

(C3) Siksi Jumalan täytyy olla olemassa myös reaalisesti.

Jos hyväksymme määritelmän (P1), premissin (P3) ja premissi (P2):een sisältyvän ajatuksen, että jonkin X:n käsitteen ymmärtämisestä seuraa, että X on intentionaalisesti olemassa, niin johtopäätös (C3), jonka mukaan Jumala on olemassa reaalisesti, seuraa väistämättä. Mutta jos hylkäämme jonkun premisseistä (P1), (P2) tai (P3), johtopäätöstä ei tarvitse hyväksyä.