

Filosofian perusteet- kurssin lisämateriaali:

HISTORIALLINEN JOHDATUS FILOSOFIAAN

-Esisokraatikoista Kantiin-

Maija Aalto-Heinilä
Syksy 2009

Sisällys

Johdanto 2

OSA I: ANTIIKKI

1. Esisokraattinen kausi
2. Klassinen kausi
 - 2.1. Sokrates
 - 2.2. Platon
 - 2.3. Aristoteles
3. Myöhäisantiikki (klassinen ja hellenistinen kausi)

OSA II: KESKIAIKA

1. Augustinus
2. Tuomas Akvinolainen

OSA III: UUDEN AJAN RATIONALISTIT

1. Descartes
2. Spinoza
3. Leibniz

OSA IV: BRITTEILÄISET EMPIRISTIT

1. Hobbes
2. Locke
3. Berkeley
4. Hume

OSA V: KANTIN TRANSCENDENTAAALIFILOSOFIA

Johdanto

Missä ja milloin *filosofia*-niminen tieteenala on saanut alkunsa? Puhuttaessa filosofian synnystä tarkoitetaan yleensä sitä ajattelu- ja tieteenharjoittamisen suuntausta, joka syntyi antiikin Kreikassa noin vuoden 600 eKr. tienoilla. Tuolloin olosuhteet olivat taloudellisen nousukauden myötä otolliset teoreettiseen spekulointiin: yläluokan vapailla miehillä oli runsaasti vapaa-aikaa pohtia esimerkiksi maailmankaikkeuden fyysistä rakennetta. Ensimmäisinä filosofeina pidetään yleensä ns. joonialaisia luonnonfilosofeja (Thalesta sekä hänen seuraajiaan Anaksimandrosta ja Anaksimenesistä); mutta on tärkeä huomata, että mitään selvää rajaa filosofian synnylle ei voi asettaa, eikä ketään voi yksiselitteisesti nimetä ensimmäiseksi filosofiksi. (Thales on saanut tuon arvonimen monissa filosofian historioissa sen vuoksi, että Aristoteles mainitsee hänet ensimmäisenä filosofina (*Metafysiikka*, I kirja, 3.luku, 983b20); mutta kuten esim. Holger Thesleff huomauttaa, varhaisimpien filosofien taustalta voidaan löytää vaikutteita mm. Egyptistä ja Iranista.¹) Myös itse termi 'filosofia' vakiintui käyttöön tietävästi vasta Sokrateen ja Platonin aikana (pari sataa vuotta 'ensimmäisten' filosofien jälkeen). Se tarkoitti kreikkalaisille sananmukaisesti 'viisauden rakastamista'. Viisautta on varmasti rakastettu myös esimerkiksi kiinalaisessa tai intialaisessa ajattelussa, mutta pitäydymme tällä kurssilla *länsimaisen* filosofian historiassa – tarkoitus on oppia ymmärtämään oman mantereemme henkistä perintöä.

Miksi filosofian historiaan pitäisi ylipäänsä tutustua? Eikö olisi parempi keskittyä suoraan itse filosofisiin ongelmiin? Filosofia on siitä omalaatuinen tieteenala, että näitä kahta tarkastelutapaa ei voi erottaa toisistaan. Toisin sanoen, filosofian historian opiskelu *on* filosofisiin ongelmiin tutustumista ja niiden kanssa painiskelemistä. Filosofiasa historialla on toisenlainen rooli kuin monissa muissa tieteissä. Esimerkiksi huimaa vauhtia kehittyvissä luonnontieteissä oman tieteenalan historia näyttäytyy lähinnä sarjana kurioositeetteja ja opetuksia siitä, miten *ei* kannata tehdä tutkimusta. (Historian kurssit esimerkiksi kemiassa tai tilastotieteessä eivät liene opiskelijoille pakollisia.) Sen sijaan filosofiasa tilanne ei juuri ole muuttunut sitten antiikin kreikkalaisten. Tämä ei johdu siitä, että filosofia olisi tieteenä kehittymätön ja sen menetelmät onnettomia. Hyvät filosofiset kysymykset vain ovat sellaisia, jotka eivät koskaan vanhene - ne kykenevät samalla lailla askarruttamaan niin vuonna 600 eKr. kuin vuonna 2008 eläviä ihmisiä.

¹ Thesleff, "Platon ja Platonismi", teoksessa Korkman & Yrjönsuuri (toim.), *Filosofian historian kehityslinjoja*, s. 31.

(Toki jotkut filosofisetkin teorit ovat 'vanhentuneita', ts. luonnontieteiden kehitys on osoittanut ne kestäättömiksi. Mutta tämä koskee oikeastaan vain sellaisia teorioita, jotka ovat syntyneet ennen kuin filosofia oli kunnolla erkaantunut muista tieteenaloista. Uuden tieteenalan tunnusmerkkinä voidaan pitää sitä, että sille kehittyy oma *metodi*, jolla asioita tutkitaan. Ehkä voitaisiin sanoa, että siinä vaiheessa, kun filosofia vakiintui selkeästi *ajattelua* koskevaksi tieteeksi (erotuksena maailmaa kokeellisesti tutkivista luonnontieteistä), ovat sen kysymykset ja tulokset pysyneet jatkuvasti ajankohtaisina.)

Tässä tekstissä on tarkoitus luoda yleiskatsaus filosofian historian päälinjoihin ja –henkilöihin.² Koska käsiteltävänä on noin kahden tuhannen vuoden ajanjakso, on selvää, että asioihin ei tässä päästä kovin syvällisesti käsiksi. Myös koko filosofian historiaa ei ehditä käsitellä; tarkastelu loppuu 1800-luvulle. Pääpaino on filosofian juurissa, antiikin ajassa. Tavoitteena on, että lukija tämän tekstin perusteella kykenee muodostamaan mieleensä jonkinlaisen skeeman tai kehikon filosofian historian päälinjoista; tuon kehikon varassa voi sitten opintojen edetessä syventää tietojaan.

² Lukijan on syytä pitää mielessä, ettei mitään yhtä ainoaa oikeaa listaa filosofian historian merkkihenkilöistä ole olemassa; henkilöiden valinta sekä heille annettu painoarvo vaihtelevat eri historioitsijoilla. Tässä on jo yksin tilanpuutteen vuoksi ollut pakko jättää monta tärkeää filosofia tekstin ulkopuolelle.

OSA I: ANTIIKKI

1. Esisokraattinen kausi

Kun filosofian historiassa puhutaan *esisokraattisesta* kaudesta, tarkoitetaan noin vuosina 600-500 eKr. vallinnutta kreikkalaista ajatusperinnettä. Jäljempänä seuraavien lyhyiden filosofiesittelyjen perusteella 'esisokraattinen ajattelu' voi näyttää varsin sekalaiselta ja epäyhtenäiseltä teoriakokoelmalta. Sekavuus johtuu osittain siitä, että tältä ajalta säilynyt kirjallinen todistusaineisto koostuu vain satunnaisista fragmenteista; suurimmaksi osaksi tiedot esisokraatikoista perustuvat toisen käden lähteisiin (esim. Aristoteleen *Metafysiikassa* esittämään historialliseen katsaukseen tai Diogenes Laertioksen filosofielämäkertoihin.) Joitakin yhteisiä piirteitä voidaan eri ajattelijoilta kuitenkin löytää. Esisokraatikot olivat tyypillisesti kiinnostuneita luonnonilmiöiden ja maailmankaikkeuden *fyysisestä olemuksesta*; heitä kiinnosti ennen kaikkea se, mikä on kaiken olevan yhteinen alkuperusta tai selitys (*arkhê*). Tyypillistä (ja uutta aiempaan ajatteluun nähden) oli myös se, että teoriointi oli *järkeen* ja argumentteihin perustuvaa (mieluummin kuin perinteisiin uskomuksiin tukeutuvaa).

Joonialaiset (miletolaiset) luonnonfilosofit

Esisokraatikkojen keskeisimpänä ryhmänä pidetään Vähän-Aasian (Joonian) Miletoksessa vaikuttaneita luonnonfilosofejä. Kuten jo mainittiin, kaikkien aikojen ensimmäisen filosofin titteliä tarjotaan yleensä *Thaleelle* (joka eli n.. 624-546 eKr.). Hänen pyrkimyksensä oli selittää todellisuuden moninaisuutta mahdollisimman harvojen pysyvien piirteiden (alkuprinsiippien) avulla.³ Thales tuli siihen tulokseen, että kaikki erilaiset asiat, kuten maa, kasvit, pilvet ja ihmiset, koostuvat loppujen lopuksi *vedestä* – vesi on siis kaiken alkuprinsiippi (*arkhê*).⁴ Siitä ei ole tietoa, miten Thales tähän käsitykseensä päätyi (hän ei jättänyt jälkeensä mitään kirjoituksia, ja häntä koskevaa suullista tietoa alettiin merkitä muistiin vasta kauan hänen kuolemansa jälkeen). Kenties hän ainakin osaltaan perusti väitteensä niihin tosiasioihin, että kaikki asiat tarvitsevat vettä ravinnokseen ja että vesi voi muuttaa olomuotoaan (haihtua tai jäätyä).

³ Ks. Juha Sihvola & Holger Thesleff, *Antiikin filosofia ja aatemaailma*, s. 34.

⁴ Marke Ahosen mukaan 'arkhê' tarkoittaa "lähtökohtaa tai yleistä periaatetta, johon kaikki muu voidaan palauttaa. [. . .] Joonialaisessa luonnonfilosofiassa *arkhê* on yleensä eräänlainen alkuaine, esimerkiksi vesi tai ilma, jolloin kaikki muu aine on todellisuudessa tätä yhtä alkuainetta eri muodoissa." Ks. Diogenes Laertios, *Merkittävien filosofien elämät ja opit*, selitykset, s.440. Ahonen on suomentanut sekä kirjoittanut laajan selitysosan tähän teokseen, joka on ainoa antiikista säilynyt yhtenäinen teos kreikkalaisen filosofian historiasta.

Filosofian historian kannalta oleellista ei ole Thaleen analyysin paikkansapitävyys, vaan hänen esittämänsä *kysymys*: tuo kysymys (”mistä kaikki loppujen lopuksi koostuu?”) avasi tien uudelleenlaiselle tavalle tarkastella maailmaa – tavalle, jonka tuottamia vastauksia voitiin kriittisesti arvioida. Kuten filosofian historioitsija S.E. Stumpf sanoo, Thales siirsi ajattelun mytologiselta perustalta tieteellisen tutkimuksen polulle.⁵

Thesleffin ja Sihvolan mukaan *Anaksimandros* (n. 610-540 eKr.) voisi perustellummin kuin Thales vaatia itselleen filosofian isän kunniapaikkaa – heidän mukaansa Anaksimandros ”on tietävästi ensimmäinen, joka yritti esittää kuvauksen kosmoksen järjestyksestä teoreettisen spekulatiivisen pohjalta.”⁶ Anaksimandros oli Thaleen oppilas, jonka mukaan on jotakin vielä perustavammanlaatuista kuin vesi, ja tuo jokin on ”rajaton” tai ”ääretön”. Kaikki yksittäiset asiathan ovat tiettyjä tai määrättyjä sekä äärellisiä. Anaksimandros ilmeisesti ajatteli, että se, mikä on rajallista ja äärellistä, on voinut syntyä vain rajattomasta ja äärettömästä, ja samaan olotilaan rajalliset ja äärelliset oliot myös palaavat. Tuo rajaton alkuperäsiippi on ikuisessa liikkeessä, joka synnyttää erilliset asiat (kuten kylmyyden, kuumuuden, kosteuden, maan ja ilman). Ajatus rajattomasta tai äärettömästä alkuperästä kuulostaa mystiseltä opilta (ja osittain sitä varmasti olikin), mutta se tulee nähdä varhaisen luonnonfilosofian peruskysymyksen kontekstissa, jonka Sihvola ja Thesleff muotoilevat seuraavasti: ”miten voidaan osoittaa, että kaikella on luonnollinen syynsä, että tyhjästä ei synny mitään ja että mikään ei häviä olemattomiin”?⁷

Anaksimenes (n. 585-528 eKr.) oli Anaksimandroksen aikainen, jonka mielestä Anaksimandroksen esittämä oppi asioiden alkuperästä oli liian epämääräinen. Anaksimenes itse kehitti opin *ilmasta* kaiken olevaisen alkuaineena. Tässä ratkaisussa yhdistettiin Thaleen ja Anaksimandroksen teorioiden parhaat puolet: ilma on rajaton, niinpä sitä on kaikkialla; toisaalta taas ilma on konkreettinen materiaallinen substanssi, joka voidaan identifioida ja jonka avulla voidaan selittää muutos – kaikki oleva syntyy ilman harvenemisestä tai tihentymisestä. (Kenties Anaksimeneen oppiin vaikutti myös havainto siitä, että ihmiset elävät vain niin kauan kuin he hengittävät ilmaa!) Tärkeä piirre Anaksimeneen teoriassa on ajatus siitä, että *laadulliset* erot eri asioiden välillä palautuvat itse asiassa *määrällisiin* (kvalitatiivisiin) eroihin – eli kvalitatiivisesti toisistaan poikkeavan näköisissä asioissa on vain eri määrä alkuainetta eli ilmaa.⁸

⁵ S.E. Stumpf, *Philosophy: history & problems*, s. 6.

⁶ *Antiikin filosofia ja aatemaailma*, s. 34.

⁷ *ibid.*, s. 36.

⁸ *ibid.*, s. 37.

On tärkeää pitää mielessä, että tässä lyhyesti esitellyt joonialaiset luonnonfilosofit eivät olleet modernien tiedemiesten kaltaisia – he *eivät* testanneet kokeellisesti hypoteesejaan. Heidän esittämänsä hypoteesit ylipäättänsä eivät ole niin tärkeitä kuin heidän esille nostamansa *kysymykset*; siitä syystä filosofian historian esittely aloitetaan yleensä heistä.

Pythagoras

Pythagoras (n. 560-500 eKr.) kuuluu Sihvolan ja Thesleffin sanoin ”Kreikan legendaarisimpiin viisaisiin.” Häneen kerrotaan olleen monipuolisuusihme, joka oli kiinnostunut niin matematiikasta, musiikista, maailman rakenteesta kuin ihmisen sielustakin. Pythagoras piti itseään ennustaja- ja laulajajumala Apollon valittuna ja perusti Krotoniin etelä-Italiaan suljetun veljeskunnan, joka tarjosi vihkiytyneille mahdollisuuden puhdistaa sielua harjoittamalla filosofiaa ja ulkoisia rituaaleja.⁹

Pythagoralaisuudessa sekoittuukin ainutlaatuisella tavalla matemaattinen rationalismi ja mystinen, uskonnollinen intuitionismi. Matematiikan opiskelu puhdisti Pythagoraan mukaan sielua; matematiikka vastasi ihmisen tarpeeseen tavoitella kuolemattomuutta. Matemaattinen ajattelu voi vapauttaa ihmiset tämänpuoleisesta, muuttuvasta ja kaoottisesta maailmasta ja johdattaa heidät pysyvään ja järjestäytyneeseen *lukujen* maailmaan. Pythagoraan kuuluisa oppi on, että luvut ovat kaikkien asioiden perusta. Tähän oivallukseen pythagoralaiset päätyivät ilmeisesti musiikin harjoittamisen kautta. He nimittäin huomasivat, että nuottien väliset intervallit voitiin ilmaista numeerisin termein – kieli, joka tuottaa oktaavia alemman äänen kuin toinen kieli, on tätä jälkimmäistä kieltä kaksi kertaa pidempi (suhde on siis 2:1). Musiikki oli pythagoralaisille tärkeä esimerkki siitä, että luvut liittyvät kaikkiin asioihin.

Kreikkalainen matematiikka – siis myös Pythagoraan – oli aina läheisessä yhteydessä *geometriaan* (eikä pelkkään aritmetiikkaan). Luvut eivät olleet pythagoralaisille abstrakteja käsitteitä, vaan pikemminkin *muotoja* tai *kuvioita* eli tiettyjä konkreettisia asioita. Tämä johtuu Stumpfin spekulatiivisen mukaan siitä, että he suorittivat laskutoimituksia konkreettisten esineiden (pikkukivien) avulla. Esimerkiksi luku yksi oli piste, luku kaksi taas muodostui kahdesta pisteestä joiden välille voidaan muodostaa suora, kolmesta pisteestä taas voidaan muodostaa taso, neljästä pisteestä kappale (tetraedri). Kun pythagoraalaiset sanoivat kaikkien asioiden koostuvan luvuista, he

⁹ *Antiikin filosofia ja aatemaailma*, s. 38-9.

tarkoittivat (ainakin) sitä, että kaikki sellaiset asiat, joilla on jokin muoto ja ulottuvuus, voidaan ilmaista numeerisesti.¹⁰

Kuuluisa on myös Pythagoraan oppi sielunvaelluksesta. Hän suositti oppilailleen lihansyönnistä pidättäytymistä, sillä kuolemassa ihmisen sielu saattoi muuttaa asuinsijaansa eläimen kehoon (vaikka lopulta sielu aina palautuukin ihmisruumiiseen). Kerrotaan, että Pythagoras itse uskoi olleensa aiemmassa elämässään Troijan valloitukseen osallistunut sotasankari.¹¹

Herakleitos

N. vuosina 504-501 eKr. vaikuttanut *Herakleitos* pohti sitä, miten muutos ja samuus (pysyvyys) voidaan sovittaa yhteen. Hänen kuuluisa havaintonsa oli, että ”kaikki virtaa” (*panta rhei*); samaan jokeen ei voi astua kahdesti, koska vesi vaihtuu siinä jatkuvasti – eli tänään ylittämäni joki ei ole täsmälleen *sama* jonka ylitin eilen. Toisaalta jatkuvasta muutoksesta huolimatta me kuitenkin pidämme jokea samana jokena ja tuntemiamme ihmisiä samoina ihmisinä kuin aina ennenkin. Kuinka tämä on selitettävissä?

Moninaisuuden (jatkuvan muutoksen) taustalla täytyy olla jokin ykseys. Mutta toisin kuin miletoslaiset luonnonfilosofit, Herakleitos ei valinnut ykseyttä luovaksi perusprinsiipiksi mitään materiaalista substraattia. Ainoa asia, mikä on pysyvää, on itse *muutoksen prosessi*. Jatkuvasti muuttuva maailma ei ole kaoottinen sekasotku (vaikka se ihmisille voi näyttäytyä sellaisena), vaan muutosprosessia ohjaa universaali järki, *logos*, joka on Jumala. Jumala luo ykseyden moneuteen ja ohjaa asioita muuttumaan järjen periaatteiden mukaan. Nämä periaatteet muodostavat *lain* – Jumala on juuri tuo universaali, kaikkialla ilmenevä laki. Herakleitos oli siis panteisti jonka mukaan Jumala on kaikkialla.

Herakleitos yhdistää Jumalan myös *tuleen*, ja ilmeisesti ajattelee, että Jumalaa – ikuista järjen ohjaamaa muutosprosessia – voi kuvata tulena. Sihvolan ja Thesleffin mukaan tuli ei kuitenkaan ollut Herakleitokselle samanlainen alkuaine (*arkhê*) kuin miletoslaisilla luonnonfilosofoilla.¹² Herakleitos samaisti tulen ja Jumalan luultavasti siksi, että juuri tulen olemus on olla alituudessa muutoksen tilassa; tuli tarvitsee jatkuvasti polttoainetta, jonka se muuttaa tuleksi, savuksi,

¹⁰ Stumpf, *Philosophy*, s.10.

¹¹ Ks. Anthony Kenny, *A Brief History of Western Philosophy*, s.1-2.

¹² *Antiikin filosofia ja aatemaailma*, s. 48.

lämmöksi ja tuhkaksi. Maailma voidaan siis nähdä ikuisena tulena joka muuttaa jatkuvasti muotoaan ilman että mitään katoaa (sama 'määrä' mikä menee tuleen tulee sieltä myös ulos).

Tätä tulen liikettä Herakleitos kuvaa poluiksi ylös- ja alaspäin. Alaspäin menevä polku selittää asioiden synnyn: tiivistyessään tuli muuttuu kosteudeksi ja kosteus muuttuu paineen alaisena vedeksi ja vesi muuttuu 'hyytyessään' maaksi. Ylöspäin menevällä polulla tämä prosessi on käänteinen – missään vaiheessa mitään ei siis katoa, kaikki vain muuttaa jatkuvasti muotoaan. Pysyvää ja muuttumatonta on ainoastaan muutoksen prosessi, eli kaikkialla ilmenevä *logos* (universaali järki tai Jumala tai ikuinen tuli).

Herakleitos on saanut liikanimekseen 'Hämärä' – hän jäikin arvoituksellisen ja intuitionistisen teoriansa kanssa filosofian historiassa melko yksittäiseksi ilmiöksi, mutta kuten Sihvola ja Thesleff asian muotoilevat, ”hänen aforisminsa pysyivät haasteena jälkimaailmalle.”¹³

Parmenides ja elealaiset

Parmenides (n. 515-450 eKr.) oli Herakleitoksen nuorempi aikalainen ja ns. *elealaisen* koulukunnan perustaja (Elea sijaitsi etelä-Italiassa). Parmenideen kuuluisa väite on, että *muutos* on loogisesti mahdotonta; muutos, sellaisena kuin me sen arkielämässä koemme, on pelkkä illuusio.

Muutoksellahan tarkoitetaan yleensä jonkin asian syntymistä tai häviämistä. Uusien asioiden syntyminen on kuitenkin Parmenideen mukaan mahdotonta, sillä emme kykene käsittämään syntymää edeltävää tilaa eli ei-olevaa. Ei-oleva ei ole *mitään*, siksi sitä ei voi edes käsittää; muutos ei siis voi tarkoittaa liikettä ei-olevasta olevaan. Toisaalta taas jos muutoksella tarkoitetaan liikettä olevasta olevaan, niin silloin mikään ei oikeastaan muutu sillä oleva on jo. Parmenides päätteli tästä että kaikki, mitä on olemassa, on absoluuttisesti tai sitten ei ollenkaan; olevalla ei ole eri ”asteita”. Olevan on siis oltava ehdottoman muuttumatonta, liikkumatonta, jakamatonta ja ykseys.

Parmenides perusti radikaalit olevaa koskevat väitteensä omanlaiseensa logiikkaan, joka sisältää nykykäsityksen valossa monia virheitä – hän ei esimerkiksi tehnyt eroa 'olla'-verbin erilaisten käyttötapojen (eksistentiaalisen, identifioivan ja predikatiivisen) välillä, ja hän oletti, että vain olemassa oleva voidaan 'käsittää'. Sihvolan ja Thesleffin mukaan Parmenides kuitenkin otti mullistavan askeleen, kun hän väitti voivansa saavuttaa totuuden abstraktin kielellisen ja järjellisen

¹³ ibid.

pohdinnan avulla, ilman turvautumista aistihavaintoihin tai perittyihin uskomuksiin.¹⁴ Hän korosti *totuuden* saavuttamisen tärkeyttä. Aistihavainnot eivät ole tie totuuteen; niiden avulla saa selville vain sen, miltä asiat *näyttävät* ja ne tuottavat pelkkää luuloa (kuten esimerkiksi sen harhaisen käsityksen, että muutos on mahdollista). Totuus voidaan saavuttaa vain abstraktin, aistimaailmasta irtautuneen ajattelun avulla. Parmenides vaikutti Platonin ajatteluun, joka myös piti todellisuutta pohjimmiltaan muuttumattomana ja erotti järjen ja aistien maailmat.

Toinen kuuluisa elealainen on Parmenideen oppilas *Zenon*, joka puolusti Parmenidesta tämän kriitikoilta ja pyrki ns. Zenonin paradokseilla osoittamaan liikkeen ja moneuden mahdottomiksi. Tunnetuin paradokseista koskee Akilleen ja kilpikonnaan välistä juoksukilpailua. Kilpikonna saa tasoitukseksi etumatkaa, sillä Akilles kykenee juoksemaan kaksi kertaa kilpikonnaa nopeammin. Zenon väittää, ettei Akilles voi koskaan saavuttaa kilpikonnaa; nimittäin kun Akilles saapuu kilpikonnaan lähtöpisteeseen, kilpikonna on jo ehtinyt puolet alkuperäisestä etäisyydestä eteenpäin. Kun Akilles pääsee tähän pisteeseen, on kilpikonna ehtinyt taas puolet edellisestä etäisyydestä eteenpäin, jne. äärettömiin. Eli vaikka välimatka lyhenee, se ei koskaan kuroudu umpeen. Zenon päätteli, että minkään etäisyyden tavoittaminen ei onnistu, olivat etenijöiden nopeudet mitkä tahansa; liike ylipäänsä on siis mahdotonta. Zenonin paradoksit nostivat esiin mielenkiintoisia ajan ja liikkeen jaettavuuteen sekä äärettömyyden käsitteeseen liittyviä ongelmia (vaikka nykymatemaatikot ovatkin kyenneet osoittamaan missä kohdassa Akilles ohittaisi kilpikonnaan jos tietäisimme kummankin lähtöpisteen sekä nopeuden).¹⁵

Empedokles

N. vuosina 490-430 eKr. eläneen Empedokleen ajattelulla on yhteyksiä joonialaiseen luonnonfilosofiaan, pythagoralaisuuteen sekä elealaisuuteen. Voidaankin sanoa, että hän ensimmäisenä yritti luoda *synteesin* edeltäneiden filosofien ajattelusta. Empedokles hyväksyi Parmenideen perusajatuksen, että se, mikä on, on ikuista ja tuhoutumatonta. Tosioleva ei Empedokleen mukaan kuitenkaan ole *ykseys* vaan *moneus* ("it is *the many* which are changeless and eternal"¹⁶). Hän pystyi yhdistämään kilpailevat näkökannat selittämällä muutoksen siten, että todellisuuden ikuiset ja muuttumattomat perusosaset (alkuaineet tai 'juuret') sekoittuvat tai hajoavat. Nämä alkuaineet olivat Empedokleelle maa, vesi, tuli ja ilma. Ne muodostivat erilaisia

¹⁴ *Antiikin filosofia ja aatemaailma*, s.52.

¹⁵ Ks. *ibid.*, s. 54-5.

¹⁶ Stumpf, *Philosophy*, s. 21.

kombinaatioita keskenään ja toisinaan myös hylkivät toisiaan. Empedoklesta voi näin pitää ensimmäisenä alkuaineopin systematisoijana (vaikka Sihvola ja Thesleff huomauttavatkin, että hänen kielenkäyttönsä oli vielä osin mytologista – esimerkiksi Zeus vastasi joskus tulta ja Uranos ilmaa).¹⁷

Alkuaineet yhdistyvät ja hajoavat kahden kosmisen voiman, Vihan ja Rakkauden, avulla. Näiden voimien tehtävä on antaa liikkeen perimmäinen selitys (ja vastata näin Parmenideelle, joka piti liikettä epätodellisena). Kosmiset voimat ovat vuorotellen vallassa; Rakkauden voiman vallitessa alkuaineet yhdistyvät, kun taas Viha repii aineet uudelleen hajalleen. Kosminen kehitys etenee sykleinä, jotka seuraavat toisiaan ja jossa yhdistymisen ja hajoamisen kaudet vuorottelevat.¹⁸

Anaksagoras

N. vuosina 500 – 428 eKr. elänyt Anaksagoras toi joonialaisen luonnonfilosofian Ateenaan (vaikka myös Parmenideen logiikka vaikutti hänen ajatteluunsa). Anaksagoras hyväksyi Empedokleen ajatuksen, että muutos koostuu olemassa olevien substanssien yhdistymisestä ja eroamisesta. Mutta Anaksagoraalle nämä perusainesosat eivät jakautuneet eri lajeihin (kuten Empedokleella), vaan ne olivat kaikki samanlaisia. Anaksagoraan teoriaa kutsutaan ”partikkeliteoriaksi”. Hänen mukaansa maailmankaikkeuden peruspartikkelit edustavat samanaikaisesti kaikkia aineita ja olioita; ne ovat ikään kuin siemeniä, jotka sisältävät itsessään kaikkien asioiden mahdollisuuden. Eri oliot ja aineet muodostuvat ilmeisesti siten, että ”partikkelit muodostavat erimuotoisia ja tiheydeltään vaihtelevia ryhmiä, joista voi järjen avulla havaita dominoivat kvaliteetit.”¹⁹ Anaksagoras löytää siis kompromissin ykseyden ja moneuden väliseen ongelmaan *mikroskooppiselta* tasolta; tosin hän joutui vain kuvittelemaan tämän tason, sillä hänellä ei luonnollisestikaan ollut suurennusvälineitä käytettävissään!

Mikä sitten saa partikkelit muotoutumaan aineiksi ja olioiksi? Anaksagoras hylkäsi Empedokleen ’Vihan’ ja ’Rakkauden’ kosmiset voimat liian hämärinä selityksinä. Hän otti käyttöön personifoidun ’Järjen’ (*Nous*), joka synnyttää kaiken liikkeen ja saa partikkelit ryhmittymään ”epämääräisen välttämättömyyden pakosta”:

¹⁷ *Antiikin filosofia ja aatemaailma*, s. 57.

¹⁸ Ks. *ibid.*, s. 57-8.

¹⁹ Sihvola & Thesleff, *Antiikin filosofia ja aatemaailma*, s.60.

Nus saa aikaan maailmankaikkeuden pyörreliikkeen, jonka ansiosta oliot syntyvät ja hajoavat ja elävät olennot saavat elämän ja sielun, johon Nus koko ajan vaikuttaa. Anaksagoraan mukaan pyörreliike ajaa kevyemmät aineet periferiaan maailmankaikkeuden pallossa. Kaikkein keveimmästä aineesta muodostunut Nus sijaitsee uloimpana. Malli osoittaa, ettei hän tuntenut keskipakoisvoiman vaikutusta.²⁰

Vaikka Nus tai mieli t. järki ei ilmeisesti ollutkaan täysin immateriaalinen, Anaksagoraan suurin filosofinen saavutus oli kuitenkin Nus:in erottaminen materiasta (johon Nus vaikutti). Anaksagoras siis esitti järkeen pohjautuvan selitysperiaatteen.

Atomistit

400- luvun jälkipuolella vaikuttaneista atomisteista (*atomos* = jakamaton) tunnetuimpia olivat *Leukippos* ja *Demokritos*. (On itse asiassa vaikea tietää, mitkä tarkkaan ottaen olivat heidän ajatukselliset eroavaisuutensa; yleensä kuitenkin Demokritosta pidetään tunnetumpana ja atomistien tärkeimmät opit luetaan hänen nimiinsä). Atomioppi pyrki vastaamaan esisokraattisen luonnonfilosofian keskeiseen ongelmaan: miten voisi *mahdollisimman yksinkertaisesti* kuvata sitä järjestystä ja säännönmukaisuutta, joka kätkeytyy maailman näennäisen kirjavuuden ja kaaoksen taakse? Demokritoksen vastaus on nerokas, ja hämmästyttävän lähellä myöhempiä 1900-luvun teorioita:

Kaikki oleva on seurausta tyhjiössä liikkuvien eri kokoisten ja muotoisten mutta jakamattomien, itsessään ikuisien ja muuttumattomien perusosasten eli atomien liikkeestä, yhdistymisestä ja yhdistelmien hajoamisesta.²¹

On epäselvää, ovatko atomit *loogisesti* (käsitteellisesti) vai vain *fyysisesti* jakamattomia, eli ovatko ne jotakin periaatteessa jakamatonta, todellisuuden loogisesti yksinkertaisimpia rakenneosia, vai vain käytännöllisesti katsoen jakamattomia, ts. jotakin, jota me emme fyysikaalisten rajoitteidemme takia kykene enää jakamaan. Joka tapauksessa, atomit olivat ikuisia ja muuttumattomia; näin atomistit pystyivät noudattamaan sitä joonialaisten ja erityisesti Parmenideen korostama periaatetta, että ”tyhjästä ei voi syntyä mitään”. Toisaalta atomioppi ei kiellä liikettä ja moneutta (kuten Parmenides teki): liike on perusosasten leijailemista tyhjiössä, muutos on osasten yhdistymistä ja yhdistelmien hajoamista. Liikettä ei sen enempää selitetty; atomistit ilmeisesti olettivat, että atomit liikkuvat ’itsestään’ (kuten pölyhiukkaset leijailevat ilmassa edestakaisin ilman, että mikään erityisesti liikuttaa niitä). Liike, pikemminkin kuin liikkumattomuus, nähtiin siis aineelle luonteenomaiseksi – tämä sama ajatus ikuisesta liikkeestä esiintyy jo vanhassa joonialaisessa

²⁰ *ibid.*

²¹ Sihvola & Thesleff, *Antiikin filosofia ja aatemaailma*, s.64.

luonnonfilosofiassa. (Kuten tulemme myöhemmin näkemään, Aristoteles kuitenkin piti liikkumattomuutta aineelle luonteenomaisempana ja vaati *liikkeelle* selitystä; hän ajatteli, että hylätessään ajatuksen erillisestä kosmisesta voimanlähteestä, atomistit samalla sivuuttavat kysymyksen liikkeen alkuperästä).²²

Sihvolan ja Thesleffin mukaan atomiopin eräs mullistavimmista piirteistä on sen ”jyrkkä materialistinen mekanistisuus”: atomioppi hylkää kokonaan ajatuksen luonnon tarkoitushakuisuudesta eli teleologisuudesta, sekä kosmisesta oikeudenmukaisuudesta:

Kaikki, mitä maailmassa tapahtuu, voidaan ainakin periaatteessa selittää seuraukseksi tapahtumiin osallistuvien atomien muodosta, koosta, lukumäärästä, yhdistymisen tavasta ja aikaisemmasta liikkeestä.²³

Atomistit tutkivat siis *kausaalisuutta* (syy-seuraussuhteita), tosin puhtaan teoreettisesti, ja olivat ankan *deterministisiä* (joka tarkoittaa sitä että tapahtumiin ei voi itse vaikuttaa, kaikki tapahtuu luonnonvälttämättömyyden mukaisesti). Tämän mekanistisuuden, materialistisuuden ja teleologian hylkäämisen takia atomioppia pidettiin jopa vaarallisena, ja mm. Platon ja Aristoteles vastustivat sitä.

Demokritoksen myötä joonialaisen luonnonfilosofian aika on ohi; hänellä ei ollut oppilaita jotka mainittavasti olisivat kehittäneet hänen oppejaan – filosofian valtasivat 400-luvulla uudet tuulet.

Yhteenveto esisokraattisesta kaudesta

Tärkeämpää kuin yksittäisten filosofien ja heidän oppiensa muistaminen, on muodostaa kuva esisokraattisen kauden yleisistä piirteistä. Tässä vielä kertauksen vuoksi joitakin niistä. Filosofoinnin tarkoituksena oli selittää havaittavaa todellisuutta sellaisen teorian avulla, jossa ei turvauduttu perinteisiin myytteihin. Näitä teorioita rakentelivat vain joutilaan eliitin jäsenet, eikä niiden tarkoitus ollut tuottaa mitään suoranaista käytännön hyötyä. Teorioissa pyrittiin *abstraktion* avulla löytämään todellisuuden muuttumaton perustaso aistein havaittavan maailman takaa. Erityisesti *muutoksen* ilmiö sai paljon huomiota. Ennen elealaisia ajatukset esitettiin yleensä aforistisesti; argumentit perustuivat tyypillisesti melko huonoihin *analogioihin*, joiden pohjalta rakennettiin spekulatiivisia maailmanselityksiä (esim. maailman vertaaminen ikuiseen tuleen,

²² ks. *ibid.*, s. 67.

²³ *ibid.*, s. 66.

muutoksen selittäminen vihan ja rakkauden kosmisten voimien avulla). Elealaiset ottivat käyttöönsä tiukemman logiikan, joka käytti hypoteeseja, pyrki eksplikoimaan väittelyaskeleet ja korosti ristiriidattomuuden periaatetta. Sihvola ja Thesleff kiteyttävät esisokraattisen kauden seuraavasti:

esisokraattinen filosofia voidaan siten ymmärtää uuden spekuloinnin pelisäännöt omaksuneen suppean ihmisjoukon intellektuaaliseksi seikkailuksi tai vaikkapa eräänlaiseksi uskonnon ja taiteen korvikkeeksi. Se on yritys käsittää maailmankaikkeus (*fysis*) kulloisenkin teorian tarjoaman mallin pohjalta.²⁴

2. Klassinen kausi

Antiikin kulttuuri eli kukoistusaikaa 400- ja 300-luvuilla eKr.; tätä ajanjaksoa kutsutaan *klassiseksi kaudeksi*. Silloin kreikkalaiset ylsivät suurimpiin saavutuksiinsa niin kuvataiteiden, rakennustaidon, runouden kuin filosofiankin alalla. Tuolloin mm. rakennettiin Akropolis; Aiskhylos, Sofokles ja Euripides kirjoittivat tragedioitaan, ja filosofiassa vaikuttivat sellaiset jättiläiset kuin Sokrates, Platon ja Aristoteles. Kreikkalainen valta, itsetunto ja kulttuurihegemonia olivat korkeimmillaan; toisaalta kuitenkin kaupunkivaltioiden ja valtioliittojen väliset jatkuvat sodat, samoin kuin vallankaappaukset ja sisällissodat, rasittivat kreikkalaisten elämää. Kumpikin aikakauden tendenssit (kukoistus & sotiminen) vaikuttivat merkittävästi filosofian historiaan.²⁵

Tämän aikakauden filosofiaa voi luonnehtia yleisellä tasolla siten, että huomio siirtyi pois maailmankaikkeuden selityksistä ja kiinnostus kohdistui sen sijaan *ihmisiin* ja heidän konkreettiseen elämäänsä vaikuttaviin asioihin – esim. siihen, mitä on hyvä elämä, hyvä yhteiskunta, tai totuus. Eräs syy tähän kurssinmuutokseen oli Ateenan *demokraattinen* kehitys klassisella aikakaudella. Ateenassa kaikki syntyperäiset vapaat miehet saivat täydet poliittiset oikeudet. Demokratia ei siis ollut edustuksellista kuten meillä nykyään, vaan kaikki ateenalaiset vapaat miehet saivat tasavertaisesti osallistua kaupunkinsa asioita koskevaan päätöksentekoon. Koska asioista oli päättämässä suuri joukko ihmisiä, politiikassa pärjääminen ja joukosta erottautuminen edellytti kykyä ilmaista asiansa selkeästi ja herättää kuulijoiden mielenkiinto. Tähän tarpeeseen perustui niin sanottujen *sofistien* menestys.

Sofistit olivat 'hyödyllisen käytännön tietouden', ennen kaikkea puhe- ja väittelytaidon opettajia. He olivat yleensä paljon matkustelleita miehiä, kuten diplomaatteja, jotka maksua vastaan jakoivat

²⁴ *Antiikin filosofia ja aatemaailma*, s. 71.

²⁵ Tarkemmin klassisen kauden oloista, ks. Sihvola & Thesleff, *Antiikin filosofia ja aatemaailma*, s. 73-88.

tietämystään sekä opettivat retoriikan saloja. Sofistit joutuivat monissa piireissä epäsuosioon mm. siksi, että he suostuivat opettamaan ”poliittista hyvettä” kaikille maksukykyisille (eivätkä pelkästään eliitille, kuten yleensä aiemmin). He myös kyseenalaistivat perinteisiä uskonnollisia näkemyksiä ja korostivat sekä tiedon että moraalien suhteellisuutta. Paljon maailmaa nähneet sofistit tiesivät, että mikä yhdessä maassa on moraalisesti paheksuttavaa (kuten omien kuolleiden vanhempien syöminen Kreikassa) oli toisessa maassa hurskasta (näin ilmeisesti ajateltiin Intiassa). Platonin akatemiaan kuuluneet filosofit puolestaan paheksuivat erityisesti sitä, että sofistit kiinnittivät huomiota vain väittelytaitoon ja –tekniikkaan, eikä sillä, *mitä* väitettä yritettiin todistaa oikeaksi, ollut niinkään väliä.²⁶

Tunnetuimmat sofistit olivat Protagoras, Gorgias ja Thrasymakhos. Heistä erityisesti Protagoras korosti kaiken tiedon suhteellisuutta; hän esitti kuuluisan *homo mensura*-teesin (”Ihminen on kaiken mitta”). Tällä periaatteella hän lienee tarkoittanut sitä, että kaikki tieto on riippuvaista kokijasta ja havaitsijasta: asiat ilmenevät eri ihmisille eri tavoin. Tämä ei välttämättä tarkoita sitä, että *mitään* tietoa ei ole olemassa; sen sijaan Protagoras ajatteli, että eri ihmisten havainnot ja kokemukset ovat kaikki yhtä tosia. Kaksi muuta kuuluisaa sofistia, Gorgias ja Thrasymakhos, kritisoivat puolestaan ennen kaikkea konventionaalista moraalista. Heidän mukaansa *oman edun* ja nautinnon maksimointi muiden kustannuksella on ihmisille luontaista. He uskoivat, että lakeja ja sääntöjä kannattaa rikkoa aina kun se on mahdollista! Säännöt ovat vain heikompien keksintö estää vahvoja toteuttamasta luonnollista olemustaan (tai sitten peitenimi sille, mitä valtaapitävät pitävät itselleen edullisena ja vaativat toisia tekemään). Sihvolan ja Thesleffin mukaan ”Sokrateen ja Platonin moraalifilosofian yksi suurista haasteista oli vastata näille [konventionaalisen moraalien] kriitikoille ja osoittaa oikeuden noudattaminen kaikissa tapauksissa myös yksilön kannalta edullisimmaksi elämänstrategiaksi.”²⁷

2.1. Sokrates

N. vuosina 470-399 eKr. elänyt Sokrates on epäilemättä tunnetuin 400-luvun kreikkalaisfilosofi. Hän oli jo elinaikanaan kuuluisa väsymättömän kyselemisen, ennakkoluulojen paljastamisen ja sovinnaisuuksia halveksivan elämänsenteensa takia. Sokrates tuli tunnetuksi viisauden ystävänä tai rakastajana (*filosofos*); toisin kuin sofistit, hän ei siis väittänyt *itse* olevansa viisas (*sofos*). Sokrates ei kirjoittanut itse mitään; niinpä hänen varsinaisten omien filosofisten oppiensä esittelyyn liittyy

²⁶ Ks. *ibid.*, s. 80-84.

²⁷ *Antiikin filosofia ja aatemaailma*, s. 95-6.

aina epävarmuustekijöitä. (Se, että Sokrates ei kirjoittanut filosofisia tutkielmia, on oikeastaan jo itsessään eräs hänen filosofisista opeistaan: filosofia on Sokrateelle jotakin, jota harjoitetaan *keskustelemalla* – se on yhteistyössä tapahtuvaa toimintaa eikä yksinäistä pohdiskelua.) Tiedot Sokrateen filosofiasta perustuvat enimmäkseen Platonin dialogeihin, joissa Sokrates on usein pääroolissa; mutta emme voi olla varmoja, esitteleekö Platon niissä todella Sokrateen ajatuksia, vai laittaako hän Sokrateen suuhun omia näkemyksiään. Tavaksi on tullut olettaa, että Platonin suhteellisen varhaisissa dialogeissa (kuten Apologia, Euthyfron, Pidot) kuuluu historiallisen Sokrateen ääni.

Sokrates on tullut tunnetuksi ennen kaikkea filosofisesta *methodistaan*. Kun puhutaan ns. sokraattisesta metodista, tarkoitetaan Sokrateen tapaa teeskennellä tietämätöntä ja edetä keskustelun ja kyselyn avulla eteenpäin jonkin filosofisen ongelman ratkaisussa. Sokraattisten dialogien lähtökohtana on tyypillisesti jokin hyve, kuten vaikkapa rohkeus, jolle yritetään löytää määritelmä. Sokrates pyytää keskustelukumppaniaan kertomaan näkemyksensä, jonka hän sitten osoittaa puutteelliseksi tai ristiriitaiseksi tai johtavan ei-toivottuihin seurauksiin jne. Dialogin lopputulos on yleensä se, että mitään varmaa ja lopullista tietoa ei saavuteta. Kuitenkin matkan varrella on käynyt selväksi, mitä määriteltävänä oleva asia *ei* ole, mikä on jo itsessään eräänlaista tietoa.

Esimerkiksi dialogissa *Euthyfron* Sokrates yrittää keskustelukumppaninsa kanssa saada selville, mitä *hurskaus* on. Euthyfron aloittaa ehdottamalla, että hurskautta on se, mitä jumalat rakastavat. Sokrates kuitenkin huomauttaa, että jumalat ovat usein eri mieltä keskenään eivätkä oletettavasti kaikki rakasta samoja asioita. Määritelmää pitää korjata siten, että hurskautta on se, minkä hyväksymisestä kaikki jumalat ovat yksimielisiä. Mutta Sokrates huomaa uuden ongelman: ”Rakastavatko jumalat hurskasta siksi, että se on hurskasta, vai onko se hurskasta siksi että jumalat rakastavat sitä?” (*Euthyfron*10a) Eli muuttuuko mikä tahansa asia hurskaaksi jos vain kaikki jumalat sitä rakastavat, vai rakastavatko jumalat hurskaita asioita juuri niiden hurskauden vuoksi (jolloin kyseiset asiat olisivat hurskaita joka tapauksessa)? Tämän ongelman esiin nostaminen on jo itsessään tärkeä filosofinen saavutus, vaikka hurskauden lopullinen määritelmä jää dialogin lopussa avoimeksi.

Sokrates oli ennen kaikkea moraalifilosofi, joka pyrki löytämään vastauksen kysymykseen ”Miten pitäisi elää?” Antiikissa hyvä elämä liittyi *hyveiden* harjoittamiseen. Hyveet ovat ihailtavia tai tavoiteltavia luonteenpiirteitä tai ominaisuuksia, ja Sokrateen aikana niitä ajateltiin olevan viisi: urheus, kohtuus, hurskaus, viisaus ja oikeudenmukaisuus. Sokrates pyrki edistämään ihmisten tietoa

näistä hyveistä ja siten lisäämään ihmisten onnellisuutta. Sokrates nimittäin ajatteli, että jos ihminen *tietää* mikä on hyvää, eli tuntee hyveet, silloin hän väistämättä toimii niiden mukaisesti ja edistää omaa onnellisuuttaan. (Sokrates myös uskoi, että se mikä on hyvää, on jotakin pysyvää ja muuttumatonta eikä erilaista eri ihmisille; hän siis vastusti sofistien moraalirelativismia.)

Eikö Sokrateen käsitys ole selvästi virheellinen? Emmekö varsin usein tiedä, kuinka meidän jossakin tilanteessa *pitäisi* toimia, mutta toimimme silti toisin? Sokrateelle itselleen oikein toimiminen ei ilmeisesti tuottanut vaikeuksia; häntä kuvataan äärimmäisen kurinalaisena, ”järkipärisen itsehillinnän mestarina”²⁸. Mutta Sokrates ajatteli, että kuka tahansa muukin, joka ymmärtää oman parhaansa, toimii hyveiden mukaisesti. Tuo jokaisen ihmisen oma paras on *sielusta* huolehtiminen. Sielu on se, ”mitä vääryys vahingoittaa ja minkä oikeus tekee paremmaksi.”²⁹ Tällä Sokrates ei tarkoita muiden tekemiä vääryyksiä, vaan tekoja, jotka tehdään itse. Ihminen voi itse edistää oman sielunsa hyvinvointia tekemällä hyvää, ja vahingoittaa sieluaan tekemällä pahaa. Kaikki pahat teot vahingoittavat siis lopulta vain pahantekijää itseään. Vastaavasti jos ihminen on hyvä, hänelle ei voi tapahtua mitään todellista pahaa.

Sokrateelle hyveet liittyvät olemuksellisesti *onnellisuuteen*: jos ihminen on hyveellinen (elää hyveiden mukaisesti), silloin hän on myös onnellinen. Ulkoiset onnettomuudet eivät voi vahingoittaa sitä sisäistä sielun hyvinvointia, jonka saavuttaa toimimalla oikein. Ja kaikki ihmiset pyrkivät tietenkin olemaan onnellisia (kuka nyt vapaaehtoisesti haluaisi olla onneton?) Tästä seuraa, että kukaan ei Sokrateen mukaan tosiasiasa tee tietoisesti väärin. Moraalisesti huono toiminta johtuu aina *tietämättömyydestä* – tai ehkä pikemminkin erehtymisestä: ihminen *kuvittelee*, että jokin asia on hänelle hyväksi, vaikka se ei sitä tosiasiasa ole (joku voi esim. luulla tulevansa onnelliseksi varastamalla, mutta tällainen toiminta tekee hänet pidemmän päälle vain onnettomaksi, mikä on merkki siitä, ettei kyseinen toiminta ole ihmisen luonnon eli onnellisuuden tavoittelun mukaista).

Koska onnellisuuden ehtona on *tieto* hyvästä, seuraa tästä se, että hyveistä tärkein on *viisaus*. Ilman viisautta ihmiset eivät voi nähdä tekojensa seurauksia, eivätkä siten erottaa oikeaa väärästä. Ihmisellä täytyy siis olla viisautta jotta hän tunnistaa hyvän; toisaalta jos ihminen on viisas, silloin hänellä täytyy olla kaikki hyveet – ”viisaana hän huomaa, ettei voi olla onnellinen harjoittamatta

²⁸ Anthony Gottlieb, ”Sokrates – filosofian marttyyri”, teoksessa *Suuret filosofit* (Otava), s. 46.

²⁹ *Ibid.*, s. 48.

myös muita hyveitä.”³⁰ Viisas ihminen oivaltaa, että pahan tekeminen vahingoittaa sielua ja tekee onnettomaksi.

Sokrates sai Perikleen kaudella (jolloin Ateenassa vallitsi rauha) harrastaa filosofointiaan suhteellisen rauhassa, mutta Ateenan ajaututtua sotaan Spartan kanssa ja ateenalaisen demokratian ollessa uhattuna Sokrates joutui vaikeuksiin: hänen oppilaitaan (Alkibiades, Kriton, Kharmides) yhdistettiin epävakauden aiheuttamiseen ja hänet tuomittiin kuolemaan. Viralliset perustelut tuomiolle olivat se, että Sokrates ei ollut palvonut ateenalaisten jumalia, sekä se, että hän oli korruptoinut nuorisoa. Kuten tunnettua, Sokrates olisi ystäviensä avulla voinut paeta ja välttää kuolemantuomion, mutta hän halusi tieteen tahtoon noudattaa Ateenan lakeja ja joi myrkkymaljan. Hän oli demokratian kannattaja ja osoitti kunnioittavansa sitä enemmän kuin kukaan hänen demokraattisista vastustajistaan tuskin olisi ollut valmis tekemään: Sokrates hyväksyi selvästi epäoikeudenmukaisen tuomion, koska se oli laillisen prosessin ja demokraattisen äänestyksen tulos. Anthony Gottlieb onkin antanut Sokratesta esittelevälle kirjalleen alaotsikoksi ”Filosofian marttyyri”; Esa Saarinen puolestaan mainitsee yhtäläisyyksiä Sokrateen ja Jeesus Nasaretilaisen elämänkulkujen välillä.³¹

2.2. Platon

N. vuosina 427-347 eKr. elänyt Platon on ensimmäinen kreikkalainen filosofi, jonka kirjallinen tuotanto on säilynyt (ja vieläpä miltei täydellisenä). Tästä huolimatta Platonin tulkintaan liittyy monia ongelmia. Kaikki Platonin nimissä kulkevat dialogit ja kirjeet eivät ilmeisesti ole hänen itsensä kirjoittamia. Hän myös kirjoitti näkemyksensä *dialogien* muotoon, jotka eivät muistuta moderneja tieteellisiä tutkielmia. Dialogit sisältävät suoraviivaisen argumentoinnin lisäksi mm. miljöokuvausta, anekdootteja, sekä ennen kaikkea ironiaa ja monimielisyyttä, jotka tekevät tekstin tulkinnan hankalaksi. Ja kuten jo aiemmin mainittiin, myös Sokrateen ja Platonin ajatusten erottaminen toisistaan on vaikeaa. Yleensä Platonin varhaisvaiheen dialogeja, joissa pääpaino on moraalisisissa kysymyksissä, pidetään Sokrateen ajattelun esityksinä, kun taas sellaiset myöhäiset teokset kuin *Valtio*, *Menon*, ja *Faidros* edustavat Platonin omaa metafysiikkaa.

Platon oli syntyperältään aristokraatti, jonka perheellä (varsinkin äidin puolelta) oli läheiset yhteydet poliittiseen eliittiin. Platonin elämän aikana Ateena tuhottiin peloponnesolaissodissa; tämä

³⁰ Gottlieb, s. 51.

³¹ ks. Saarinen, *Länsimaisen filosofian historia*, s.22-3.

saattaa olla eräs syy siihen, miksi Platon suhtautui niin skeptisesti demokratiaan ja miksi hän kehitteli teoriansa valtiosta, jota hallitsee oikeaa tietoa omaava filosofi. Platon perusti n. 40-vuotiaana (johon mennessä hän oli ehtinyt kirjoittaa lähes kaikki dialoginsa) kuuluisan *Akatemiansa*, jota voi pitää länsimaailman ensimmäisenä yliopistona. Akatemian tarkoitus oli kouluttaa valtiomiehiä, ja sen pääpaino oli tieteiden, erityisesti matematiikan, opiskelussa (kun taas sofistien koulussa keskityttiin vain puhetaidon opettamiseen). Tämä opetuksen painopiste johtui juuri siitä, että Platonin mukaan paras valtiomies on sellainen, joka *tietää*, miten asiat todella ovat.³²

Platon on edeltäjiään merkittävämpi filosofi mm. sen vuoksi, että hän ensimmäisenä pyrki luomaan kattavan filosofisen systeemin, jossa selitetään sekä olevan, tiedon, moraalien että yhteiskunnan syvin olemus. Käymme tässä lyhyesti läpi hänen pääajatuksiaan näistä teemoista.

Tieto ja todellisuus

Platonin filosofian peruspiirre on ns. ”kahden tason malli”; se voidaan eri muodoissa nähdä kaikkien dialogien taustalla. Tämän mallin mukaan todellisuus on kaksinainen: ’alempi’ taso on meitä ympäröivä aistein havaittava maailma, jossa ilmenevät kaikki yksittäiset oliot (partikulaarit) ja tapahtumat. Alemmalle tasolle on tyypillistä jatkuva muutos, kirjavuus, moninaisuus ja epäluotettavuus (se on kuin Herakleitoksen ’virta’, joka jatkuvasti muuttuu). Alemman tason vastineena on ’ylempi’ taso, jolla vallitsee ykseys, pysyvyys ja paremmuus. Tämä taso on todellisempaa ja enemmän olemassa olevaa ja lähempänä hyvää kuin muuttuva aistimaailma.³³

Kahden tason mallia voi havainnollistaa Platonin kahden kuuluisan metaforan avulla. Ensimmäinen näistä on *luolavertaus* (joka esitetään *Valtion VII* kirjan alussa). Tässä vertauksessa Platon pyytää meitä kuvittelemaan ihmisiä jotka ovat koko ikänsä olleet kahlehdittuina siten, että he näkevät ainoastaan eteensä (he eivät voi liikkua eivätkä edes kääntää päätänsä). Heidän takanaan on muuri, jolla kävelee ihmisiä jotka kantavat käsissään erilaisten esineiden hahmoja. Näiden korokkeella kävelevien ihmisten takana palaa tuli, ja vielä taaempana on luolan suuaukko. Kahlehditut vangit näkevät edessään tulen heijastamia varjokuvia erilaisista esineistä, joita muurilla kävelevät ihmiset kantavat; he eivät näe esineitä itseään eivätkä niiden kantajia – heidän ainoa todellisuutensa koostuu varjoista (ja mikä on olennaista, he eivät itse tiedä että ne *ovat* vain varjoja).

³² Platonin elämäkertatiedoista ja tulkintaongelmista, ks. Sihvola & Thesleff, *Antiikin filosofia ja aatemaailma*, s. 112-117.

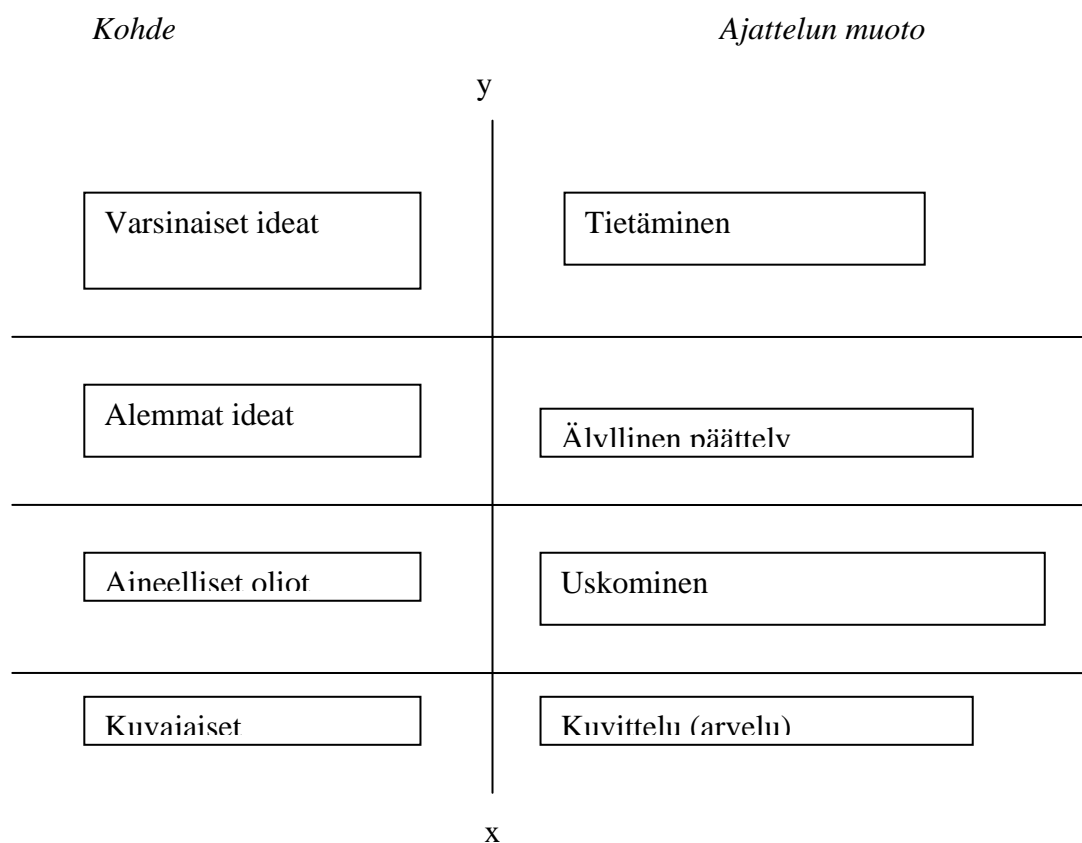
³³ Thesleff, ”Platon ja platonismi”, s. 36.

Platon pyytää meitä kuvittelemaan vangin, joka yllättäen vapautetaan kahleistaan. Hän kuvaa dramaattisesti, kuinka hidas ja tuskallinen prosessi tämä kahleista vapautuminen ja valo kohti siirtyminen on: vangin liikkeet ovat aluksi kankeita ja kivuliaita, hänen silmiään särkee kun hän näkee muurin takana palavan tulen, ja esineet, joita muurilla kävelevät ihmiset kantavat, näyttävät merkityksettömiltä ja kummallisilta. Platon ei kuitenkaan anna vangin palata takaisin tuttuun ja turvalliseen varjojen maailmaansa, vaan pakottaa tämän nousemaan ulos luolasta kirkkaaseen päivänvaloon. Vangilta menee pitkä tovi ennen kuin hänen silmänsä tottuvat valoon ja valaistuihin olioihin. Vähitellen hän kuitenkin oppii, etteivät varjot ole olioista todellisimpia, vaan että kaikkein todellisin on itse valon lähde, aurinko, joka tekee muut asiat (ja niiden varjot) näkyviksi. Ymmärrettyään tämän vanki alkaa pitää entistä elämäänsä varjojen maailmassa arvottomana ja tuntee sääliä muita vankeja kohtaan.

Tämän allegorian mukaan suurin osa ihmisistä on pimeään luolaan kahlehdittuja vankeja. Varjot edustavat 'alempaa tasoa' eli jokapäiväistä empiiristä aistimaailmaamme (jota me virheellisesti pidämme kaikkein todellisimpana). Kahleet symboloivat empiirisen maailman pakottavia voimia; ”jokapäiväinen elämä aistimuksineen, haluineen ja houkuttimineen on samalla kertaa hatara ja voimakas.”³⁴ Ihmiset voidaan kuitenkin *koulutuksen* avulla 'vapauttaa kahleista' ja saada heidät ymmärtämään mikä on kaikkein todellisinta. Luolavertaus kuvaa hyvin ihmisten yleistä tietämisen asteen tilaa sekä tiedon hankinnan prosessin vaikeutta. Filosofian opiskelu on juuri ponnistelua pimeästä varjojen näennäistodellisuudesta kohti kirkasta todellisuutta.

Platonin *jaetun janan* vertauksesta käy myös ilmi kahden tason malli (vertaus löytyy Valtion VI kirjan lopusta). Vertauksessa Platon pyytää meitä kuvittelemaan janan, joka jakautuu ensin kahteen erisuuruiseen osaan, jotka jaetaan edelleen samassa suhteessa kahteen osaan:

³⁴ Bernard Williams, *Platon* (kirjasarjassa ”Suuret filosofit”), s. 45.



Kaksi alinta ajattelun tai tietämisen kohdetta kuuluu *aistimaailmaan* joista meillä voi olla vain *luuloa*, kaksi ylintä ajattelun kohdetta kuuluvat *ideamaailmaan* ja niistä meillä voi olla todellista *tietoa*. Tietämisen tasolla alimpana on arvelu tai kuvittelemine, jonka kohteena ovat kuvajaiset (kuten varjot luolan seinällä). Kuvajaiset sisältävät kaikkein vähiten todellisuutta (olevaista). Platon laskee *taideteokset* tämänkaltaisen tiedon kohteeksi: hänen mukaansa taiteilijat ja runoilijat muodostavat vain jäljitelmiä todellisuudesta, jotka ovat vaarallisia jos niitä ei tunnista siksi mitä ne ovat (pelkiksi kuvajaisiksi). Platon suhtautui erityisen jyrkästi runoilijoihin, jotka taitavina sanankäyttäjinä saattoivat kietoa ihmisen harhaisen todellisuuden pauloihin. Taideteokset olivat Platonille tavallisia aistinolioitakin kauempuna todellisuudesta, sillä ne jäljittelivät jotakin, joka itsekin on pelkkä jäljitelmä (aistinoliot ovat, kuten tulemme näkemään, ideoiden jäljitelmiä).

Kuvittelun jälkeen tiedon tasolla tulee *uskominen*: tällä tarkoitetaan sitä mielentilaa, joka syntyy kun havaitsemme normaaleja aistimaailman olioita – tuoleja, pöytiä, ihmisiä jne. Tälläkään tasolla ei vielä ole kyse varsinaisesta tiedosta sen takia, että havaittavat objektit näyttävät *erilaisina* kontekstista riippuen. Esimerkiksi Välimeri näyttää kaukaa katsottuna siniseltä, mutta läheltä tarkasteltuna väriltömältä. Aistimaailman oliot ovat myös jatkuvassa *muutoksen* tilassa. Esimerkiksi

ihmiset ja eläimet vanhenevat ja kuolevat, kasvit kasvavat ja kuihtuvat pois, ja jopa kivet ja marmorilohkareet kuluvat ja hajoavat hitaasti. Niinpä emme näytä olevan oikeutettuja sanomaan mitään varmaa ja ikuisesti yleispätevää aistimaailman olioista; ajatellessamme niitä liikumme edelleen pelkän luulon alueella.

Sofistit ikään kuin pysähtyivät tiedon janalla tähän ja vetivät sen johtopäätöksen, että kaikki tieto on suhteellista. Mutta Platon ei ollut skeptikko tai relativisti; hän väitti, että meillä voi olla ehdottoman varmaa tietoa (joka pätee universaalisti kaikkialla). Osittain varmaa tietoa saavutamme kun nousemme tiedon janaa pitkin *älyllisen päättelyn* tasolle. Tälle tasolle on päässyt esimerkiksi tieteilijä, joka kykenee nousemaan yksittäisten olioiden yläpuolelle ja tekemään niitä koskevia yleistyksiä. Tällä tasolla kykenemme siis käsittämään esimerkiksi Sokrateesta ja Platonista erillään olevan ihmisen yleiskäsitteen, tai kykenemme ajattelemaan kolmioita ja neliöitä sinänsä (tämän tai tuon kolmion tai neliön sijaan). Platonin mukaan *aina kun pidämme joitakin yksittäisiä olioita samaan luokkaan kuuluvina, tai kun kutsumme niitä samalla nimellä, pidämme niitä saman idean ilmentyminä:*

Kaikkia niitä monilukuisia esineitä, joista käytämme samaa nimeä,
vastaa yksi ainoa idea. (*Valtio* 596a)

Janan ylempi puolisko symboloi siis varsinaisen tiedon aluetta, jossa irtaudutaan aistimaailman olioista ja ollaan tekemisissä puhtaiden ideoiden tai muotojen kanssa. Ideataso jakautuu kahtia (kuten aistimaailman tasokin), ja on hieman epäselvää, mitä näille tasoille kuuluu. Platon itse antaa geometrisen esimerkin alemman tason ideoista, ja yleensä tätä tasoa pidetäänkin matemaattisten olioiden tasona. Thesleff kuitenkin ehdottaa, että alempi ideataso symbolisoi yleensä alempiarvoisia ideoita, joille löytyvät vastineet aineellisten olioiden tasolta.³⁵ Niinpä tälle tasolle kuuluvat esimerkiksi ihmisen tai kuumuuden tai kylmyyden ideat (koska aistimaailmassa on olemassa yksittäisiä ihmisiä tai kuumia tai kylmiä asioita). Ylemmälle tasolle sen sijaan kuuluvat varsinaiset ”metafyysiset ideat”, joiden joukkoon kuuluvat mm. hyveet. Nämä tärkeimmät ideat muodostavat arvohierarkian, jonka huipulla on täydellisyyttä edustava hyvä idea. Ylemmillä ideoilla ei ole suoraa vastinetta todellisuudessa, vaan ainoastaan vajavaisia jäljitelmiä (arkisessa maailmassamme emme koskaan kohtaakaan esimerkiksi täydellistä kauneutta tai hyvyyttä).

³⁵ ”Platon ja platonismi”, s. 44.

Mitä nämä ideat (*eidos, idea*) sitten oikein ovat? Tähän ei ole yksiselitteistä vastausta; ideaoppi on ollut keskustelun ja arvostelun kohteena Platonin omista ajoista lähtien. Ideoiden tärkein ominaisuus lienee niiden muuttumattomuus ja ikuisuus: ne ovat pysyviä olemuksia tai muotoja, jotka takaavat absoluuttisen varman tiedon mahdollisuuden. Ideat ovat myös aineettomia: kaikkein todellisin todellisuus on siis Platonille aineeton tai abstrakti (toisin kuin esisokraatikoille).

Mikä sitten on ideoiden suhde aistimaailman olioihin? Tyypillisesti Platon pitää ideaa *paradigmana* tai *mallina* eli jonkin ominaisuuden kaikkein täydellisimpänä ilmentymänä, joka asettaa standardin muille kyseistä ominaisuutta ilmentäville asioille. Esimerkiksi kauneuden idea asettaa standardin, johon kaikki aistimaailman kauniit asiat pyrkivät. Ideoiden ja konkreettisten olioiden suhde on siis tässä tapauksessa se, että konkreettiset, epätäydelliset oliot enemmän tai vähemmän *muistuttavat* täydellisiä ideoita:

Ideat ovat luonnossa ikään kuin malleina, joita muut oliot muistuttavat ja jäljittelevät. Muitten olioiden osallistuminen ideoihin ei merkitse mitään muuta kuin että ne ovat noiden ideoiden kaltaisia. (*Parmenides* 132d)

Ideat toimivat myös konkreettisten asioiden *selittäjinä*. Jos kysytään 'Miksi tämä esine on kaunis?', on Platonin vastaus siihen, että esinettä ei tee kauniiksi ”mikään muu kuin itse kauneuden läsnäolo tai osallisuus siihen” (*Faidon* 100c-d). Ideat selittävät miksi konkreettiset asiat ovat ja tulevat sellaisiksi kuin ovat.

Platonin ideaoppiin liittyy monia ongelmia, joita Platon itsekin käsittelee erityisesti *Parmenides*-dialogissaan. Voidaan esimerkiksi kysyä: pitääkö ideaväite ulottaa kaikkialle? Platon puhuu yleensä kovin suurten ja ylevien asioiden ideoista, kuten kauneudesta, hyvydestä tai oikeudenmukaisuudesta. Mutta onko esimerkiksi lialla tai hiuksella oma ideansa? Jos muistamme Platonin määritelmän (”Kaikkia niitä monilukuisia esineitä, joista käytämme samaa nimeä, vastaa yksi ainoa idea”), niin silloin vaikkapa kaikkia likaisia asioita pitäisi vastata yksi lian idea. Platonin puhutorvena toimiva Sokrates myöntää, että pohtiessaan tällaisia asioita hänet ”valtaa halu lähteä pakoon, koska pelkään putoavani johonkin järjettömyyksiä kaivoon ja joutuvani joron jäljille” (*Parmenides* 130d). Hämmennystä aiheuttaa se, että ideoiden pitäisi olla täydellisiä malleja, johon aistimaailman epätäydelliset oliot pyrkivät. Pitääkö siis kaikkien likaisten asioiden pyrkiä kohti täydellistä likaisuutta, tai kaikkien pahojen ihmisten pyrkiä kohti täydellistä pahuutta?³⁶

³⁶ Thesleffin mukaan Platon ei hyväksynyt ainakaan pahuuden tai rumuuden ideoita; pahuus ja rumuus johtuvat (hyvyyden ja kauneuden) *puutteellisuudesta*. Ks ”Platon ja platonismi”, s.43.

Toinen tunnettu ongelma Platonin ideaopissa on *ideoiden regressio* eli niiden määrän loputon kasvaminen. Platon itse (Parmenideen hahmossa) esittää ongelman seuraavasti:

-Kuvittelen sinun tulleen siihen johtopäätökseen, että jokainen idea on yksi, seuraavalla tavalla: On joukko esineitä, jotka sinusta näyttävät isoilta, ajattelet katsoessasi niitä että niissä kaikissa toteutuu sama idea, suuruus, ja päättelet, että suuri on yksi idea.

-Totta puhut.

-Mutta jos sielusi silmillä katselet tuota suuruutta itseään ja noita monia isoja esineitä samalla tavalla, niin eikö tule esiin vielä yksi suuruuden idea, jonka nojalla niiden kaikkien täytyy näyttää suurilta?

-Kyllä siltä näyttää.

-Tulee siis esiin toinen suuruuden idea, tuon alkuperäisen suuruuden idean ja niiden siitä osallisina olevien esineiden lisäksi. Ja niiden lisäksi tulee jälleen uusi [idea], jonka ansiosta kaikki edellä mainitut oliot ovat suuria. Eikä mikään noista sinun ideoistasi ole yksi, vaan niiden luku on ääretön. (132a-b)

Ideoiden regressio syntyy, kun väitetään, kuten Platon useissa kohdissa tekee, että aistimaailman oliot muistuttavat ideoita. Ideoiden ja olioiden on siis oltava jossakin mielessä samankaltaisia: suurien esineiden täytyy muistuttaa suuruuden ideaa, eli niiden molempien on oltava suuria. Mutta koska suuruuden idea ja jokin suuri esine ovat molemmat suuria, täytyy niiden suuruus selittää uuden idean avulla, jonka johdosta ne molemmat ovat suuria. Nyt näillä kaikilla kolmella (esineellä ja kahdella suuruuden idealla) on samoin jotakin yhteistä: ne ovat kaikki suuria. Tämä niiden yhteinen ominaisuus täytyy selittää taas uuden suuruuden idean avulla jne. Ideoita tarvitaan siis loputon sarja.

Parmenides nostaa esille myös ideoista tietämisen ongelman. Ideat ovat olemassa omassa 'taivaassaan' (tätä vertauskuvaa ei pidä ottaa turhan konkreettisesti) täysin erillään aistimaailmasta. Ideat ovat suhteessa toisiinsa eivätkä aistimaailman olioihin, kun taas aistimaailman oliot ovat suhteessa vain toisiinsa eivätkä ideoihin:

Esimerkiksi, jos joku meistä on jonkun isäntä tai orja, hän ei ole isännän sinänsä, isännän idean orja, eikä isäntä ole orjan sinänsä, orjan idean isäntä. Kumpikin on ihminen ja ihmisenä joko ihmisen orja tai ihmisen isäntä. Toisaalta isännäisyys sinänsä on isännäisyyttä suhteessa orjuuteen ja orjuus samoin itse isännäisyyden orjuutta. Meillä ei ole mitään tekemistä niiden kanssa eikä niillä meidän kanssamme, vaan, kuten sanoin, ne [ideat] ovat suhteessa toisiinsa ja me puolestamme suhteessa toisiimme. (133d-e)

Kuinka tämä ideoiden ja aistimaailman välinen kuilu voidaan ylittää? Kuten näimme, ideat voidaan Platonin mukaan tavoittaa ajattelun (eikä aistihavaintojen) avulla. Mutta miten sellainen muuttuva ja kuolevainen olento kuin ihminen voi päästä yhteyteen ikuisten ja muuttumattomien ideoiden kanssa? *Faidon* –dialogissaan Platon esittää ajatuksen, jonka mukaan ihmisen sielu on *sukua* ideoille; sen takia tieto ideoista on mahdollista. Sielu on oppinut tuntemaan ideat ennen inkarnoitumistaan eli ruumiillistumistaan. Ruumiillinen elämä kuitenkin aiheuttaa sen, että sielu helposti unohtaa tiedon ideoista:

[K]un sielu tarkastelee jotakin ruumiin välityksellä, käyttäen hyväkseen näköä, kuuloa tai jotakin muuta aistia – sillä ruumiin välityksellä tarkastelu tapahtuu aistien kautta – niin ruumis vetää sielun alinomaan muuttuvien asioiden piiriin, ja kun sielu joutuu kosketuksiin tällaisen kanssa, se eksyy, hämmentyy ja horjuu kuin olisi juopunut. [. . .]
Sen sijaan tarkastellessaan jotakin vain itsensä kautta sielu kääntyy kohti puhdasta, ikuista, kuolematonta ja muuttumatonta, ja koska se on tälle sukua, se pysyttelee sen parissa niin kauan kuin voi; se lakkaa harhailemasta ja pysyy muuttumattomana ollessaan kosketuksissa tämän kanssa. Ja juuri tätä sielun tilaa sanotaan viisaudeksi. (*Faidon* 79c-d)

Thesleff kuitenkin huomauttaa, että esimerkiksi Platonin *Timaios* –dialogi viittaa siihen, että sielulla on synnynnäistä tietoa korkeintaan joistakin yleisistä kategorioista, mutta ei yksittäisistä ideoista.³⁷ Ideat voitaneen lopulta tavoittaa vain filosofin johtaman pitkän dialektisen prosessin kautta

Vaikka ideaoppi näin pinnallisesti esiteltynä saattaa vaikuttaa villiltä metafyyysiseltä spekuloinnilta, sillä on kuitenkin joitakin vahvuuksia jotka pätevät vielä tänäkin päivänä. Se, että sanomme jotakin asiaa paremmaksi tai huonommaksi implikoi, että on jokin standardi, johon asiaa verrataan ja joka ei ole asiassa itsessään (aivan ideaopin mukaisesti). Ideaoppi tekee myös tieteellisen tiedon luonteen ymmärrettäväksi: tieteilijöidenhän pitää kyetä irtautumaan yksittäisistä olioista ja näkemään yleisiä piirteitä ja olemuksia sekä muodostamaan lakeja jotka koskevat *kaikkia* olioita. Ideaoppi selittää myös sen, miten normaali ihmisten välinen keskustelu on mahdollista – keskustelussa ei yleensä olla sidottuja tiettyihin yksittäisiin olioihin vaan kyetään puhumaan asioista yleisellä tasolla.

Platonin moraali- ja yhteiskuntafilosofia

Platonin käsitys sielusta liittyy myös hänen moraali- ja yhteiskuntafilosofiaansa (eli kysymykseen siitä, miten pitäisi elää). Platonin mukaan ihmisen sielu koostuu kolmesta osasta: järkiosasta,

³⁷ ”Platon ja platonismi”, s. 47.

kiihkeästä osasta ja himoitsevasta osasta (näitä kutsutaan myös nimellä järkisielu (*logos*), intosielu (*thymos*) ja himosielu (*thymia*)). Dialogissaan *Faidros* Platon kuvaa metaforan avulla näiden kolmen sielunosan suhdetta, ja varsinkin sitä tilaa, kun nuo osat eivät toimi harmoniassa keskenään. Platon pyytää meitä kuvittelemaan ohjastajan ja kaksi hevosta. Toinen hevosista tottelee ohjastajaa ja kulkee hänen haluamaansa suuntaan, kun taas toinen vikuroi ja yrittää jatkuvasti karata omille reiteilleen. Visio kahdesta eri suuntaan kiskovasta hevosesta ja niitä epätoivoisesti luotsaavasta ohjastajasta kuvaa värikkäästi ihmissielun epäjärjestyksen tilaa. Ohjastajan pitäisi olla se, joka päättää, minne mennään; mutta hän ei pääse haluamaansa paikkaan ilman hevosiaan; kaikkien kolmen on siis toimittava yhdessä jotta haluttu päämäärä tavoitetaan.

Samalla tavalla sielun *järkiosan* pitäisi olla intosielun ja himosielun isäntä ja päättää ihmisen toimintatavoista ja päämääristä. Mutta järjen täytyy saada avustusta kahdelta muulta sielunosalta päästäkseen päämääräänsä. Sielun järkiosalla on *tietoa* siitä mikä on ihmiselle hyväksi; järkisielun tehtävä on nähdä ruumiin himoja pidemmälle ja ymmärtää, mitkä asiat *todella* ovat tavoittelemisen arvoisia. Päämäärän saavuttamiseksi tarvitaan kuitenkin intoa ja rohkeutta (eli intosielun ominaisuuksia oikein käytettynä) sekä tietenkin 'hyvää' halua ja huonojen halujen tukahduttamista (eli himosielun oikeaa suuntautumista ja toisaalta sen kontrollointia). Ihminen on onneton silloin kun sielun järkiosa ei ole ohjaksissa: sieluun saadaan rauha ja järjestys vasta kun järkiosa hallitsee kiihkeää osaa ja haluavaa osaa.

Ihmisen sielu sisältää kuitenkin jatkuvan epäjärjestyksen mahdollisuuden. Platon esittää myyttisen kertomuksen, jonka mukaan sielu on 'pudonnut' taivaasta ihmisruumiiseen. Ennen putoamistaan sielu tunsi ideat (eli totuuden), mutta jo silloinkin intosielu ja himosielu olivat taipuvaisia vikuroimaan (itse asiassa juuri näiden kahden osan huonojen taipumusten takia sielu 'putoaakin' taivaasta). Ihmisruumiiseen laskeuduttuaan sielun vaikeudet kasvavat: se joutuu jatkuvasti muuttuvan aistimaailman keskelle ja erilaisten ruumiin halujen häiritsemäksi. Näin sielu unohtaa kerran tuntemansa totuuden ja ajautuu epäjärjestyksen tilaan. Moraalinen paha on Platonin mukaan juuri tietämättömyyttä tai unohdusta totuudesta. Vastaavasti hyve on *tietoa*: ihmisen hyve toteutuu silloin kun ihminen ymmärtää mikä on hänelle hyväksi.

Mitä ihmisen sitten tarkkaan ottaen pitää tietää ollakseen hyvä? Platon ei tarkoita sitä, että moraalisesti hyvien ihmisten pitäisi tietää joitakin propositionaalisia totuuksia (tosia lauseita). Moraalisesti hyvä ihminen toteuttaa mahdollisimman hyvin omaa *funktiotaan*, joka on elää siten, että sielu on harmoniassa. Sielun harmonia koostuu siitä, että jokainen sielunosa toteuttaa omaa

tehtäväänsä: järkiosa ohjaa, kiihkeä osa liikuttaa eteenpäin, haluava osa pysyy kohtuudessa. Jokaisella sielunosalla on siis oma erityinen hyveensä, eli tavoiteltava ominaisuutensa: järkiosalla se on viisaus, intosielulla se on rohkeus, himosielulla kohtuus. Kun kukin sielunosa toteuttaa omaa hyvettään, syntyy tästä kokonaisharmonista neljäs hyve, *oikeudenmukaisuus*. Oikeudenmukaisuus tarkoittaa Platonille sitä, että 'jokaiselle annetaan osansa'; se on yleinen hyve, joka seuraa sielun harmoniasta. Hyvä ihminen on siis sellainen, jonka sielu toteuttaa tätä kokonaishyvettä. Kytkiessään moraalin ihmisen perimmäiseen luontoon Platon pyrki vastaamaan sofistien skeptisiin ja relativistisiin ajatuksiin. Moraali ei Platonille ole kunkin kulttuurin oma asia vaan se on jotakin universaalia, kaikkien ihmisten luontoon pohjautuvaa.

Platonin moraalifilosofia kietoutuu yhteen hänen yhteiskuntateoriensa kanssa (jonka hän esittelee erityisesti teoksessaan *Valtio*). Valtio on nimittäin Platonin ajattelussa ihminen suurennettuna; oikeudenmukaisuus on sekä ihmisen että valtion yleinen hyve. Kyseessä ei Platonille ole pelkkä *analogia* valtion ja ihmisen välillä, vaan rakenteellinen, luonnollinen suhde: valtiohan koostuu loppujen lopuksi ihmisistä, joten se on kokonaisuutena rakenteeltaan ihmisen kaltainen (se heijastaa ihmisluontoa). Valtio on Platonille *luonnollinen* instituutio (eikä keinotekoinen, kuten eräille myöhemmin vaikuttaneille yhteiskuntafilosoifeille).

Valtio saa Platonin mukaan alkunsa siten, että ihmiset huomaavat, etteivät kykene itse tyydyttämään kaikkia tarpeitaan. Tämän johdosta ihmiset ryhmittäytyvät siten, että kukin tekee sitä, minkä parhaiten osaa; näin tarpeet saadaan paremmin tyydytettyä. Ihmisten tarpeilla on kuitenkin taipumus jatkuvasti kasvaa. Valtioon muodostuukin pian metsästäjien, kalastajien, rakentajien ja ompelijoiden (ja muiden perustarpeiden tyydyttäjien) lisäksi taiteilijoita, muusikoita, runoilijoita, tanssijoita, koriste-esineiden valmistajia jne. Tämä jatkuva tarpeiden kasvu kuluttaa pian valtion resurssit ja ajaa sen naapurivaltion territoriolle; sodat saavat Platonin mukaan alkunsa juuri tästä tarpeiden kasvusta. Tässä vaiheessa valtioon syntyy *vartijoiden* luokka, jonka tehtävänä on estää tunkeilijoiden pääsy valtioon ja ylläpitää sen sisäistä järjestystä. Valtioon muodostuu siis kaksi selkeästi erillistä luokkaa, työläiset ja vartijat. Vartijoiden joukosta erotetaan vielä kaikkein lahjakkaimmat ja koulutetuimmat, ja heistä tulee valtion johtajia.

Platon ei tällä kertomuksellaan kuvaa mitään todellista valtiota, vaan esittää vain teorian siitä, miten valtiot ovat syntyneet, sekä idealisoidun *mallin* siitä, millainen valtion tulisi olla. Tässä mallissa valtio siis koostuu (kehittyneessä vaiheessaan) kolmesta eri yhteiskuntaluokasta. Yhteys niiden sekä kolmen sielunosan välillä on seuraava: alin työläisten luokka vastaa himosielua, soturivartijat

vastaavat intosielua, ja johtajat vastaavat järkisielua. Ihmiset tulisi jakaa näihin yhteiskuntaluokkiin sen perusteella, mikä sielunosa heissä on vahvin. Jos ihmistä hallitsevat hänen erilaiset halunsa, häntä ei pidä päästää ylimpiin johtotehtäviin vaan hänen pitää tyytyä työskentelemään ihmisten perustarpeet tyydyttävässä tuottajaluokassa. Jos taas ihmistä hallitsee sielun kiihkeä osa, hän on sovelias soturiksi (kunhan tuo kiihkeys jalostetaan *rohkeuden* hyveeksi). Ne, jotka elävät järkisielun ohjaamina – jotka kykenevät näkemään asioiden todellisen laidan ja tietävät, mikä kullekin on parhaaksi – ovat soveliaita johtamaan valtiota.

Valtion johtajien tulisi siis olla sellaisia, jotka kykyjensä puolesta sopivat tehtävään parhaiten. Valtio ajautuu epäjärjestykseen, jos sen johtajana on henkilö, joka ei ole sielun järkiosan hallitsema. Yleisemminkin, Platonin yhteiskuntateorian keskeinen ajatus on, että kunkin tulisi tehdä se, mihin hän parhaiten soveltuu, mihin hänen kykynsä riittävät. Valtiossa toteutuu *oikeudenmukaisuus* silloin, kun kukin yhteiskuntaluokka täyttää oman tehtävänsä ja toteuttaa omaa ominaishyvettään. Yhteiskuntaluokkien hyveet vastaavat sielunosien hyveitä. Tuottajaluokan hyve on kohtuus tai maltti (toki kohtuutta vaaditaan muiltakin, mutta erityisesti työläisiltä, sillä heidän pitää hyväksyä asemansa yhteiskunnan alimpana luokkana). Soturivartijoiden hyve on rohkeus, ja johtajien viisauts. Johtajaluokkaan pääsevät vain pitkän ja perusteellisen koulutuksen läpikäyneet filosofit, jotka tuntevat Hyvän idean ja kaikkien totuuksien suhteet toisiinsa.

Platonin malli vaikuttaa totalitaristiselta, mutta siihen sisältyi myös monia edistyksellisiä elementtejä. Platon esimerkiksi piti naisia ja miehiä (joissakin suhteissa) tasa-arvoisina: jos heillä on vaikkapa lääketieteen harjoittamiseen samanlaiset kyvyt, pitäisi kummankin sukupuolen saada harjoittaa samaa ammattia. Platon ei myöskään pitänyt mahdollisena yksilön siirtymistä toiseen luokkaan kuin mihin hän sattuu syntymään. Jos työläisperheen lapsen kyvyt viittaavat siihen, hänet voidaan siirtää vaikkapa soturivartijoiden luokkaan. Luokat muodostuvat tässä utopiassa täysin ihmisten kykyjen, eivätkä perittyjen asemien perusteella.

Platonin ihannevaltio on *aristokratia*, jossa valtaa pitää viisauden hyveen omaava filosofi ja jossa järki ohjaa myös muita ihmisiä ja pitää heidän himosielunsa kurissa. Platon piti tunnetusti *demokratiaa* rappeutuneena valtiomuotona, koska sen vapauden ja tasa-arvon periaatteet sallivat kaikkien – siis huonojenkin – halujen yhtä vapaan tavoittelun. Tässä yhteydessä on tärkeää muistaa, millaista demokratia Platonin aikakaudella oli. Kyse ei ollut edustuksellisesta vaan suorasta demokratiasta, jossa kaikki vapaat kansalaiset saivat yhtäläisesti osallistua kaupunkivaltion asioiden hoitoon. Tällaisessa systeemissä äänensä saivat kuuluviin vain häikäilemättömimmät ja retorisesti

taitavimmat poliitikot. Tämän huomioon ottaen ei ole vaikea ymmärtää, miksi Platon ei arvostanut ateenalaista demokratiaa kovin korkealle (sen ansiostahan esim. Sokrates tuomittiin kuolemaan) ja miksi sofisteilla oli tuohon aikaan niin hyvät työmarkkinat.

Platonin vaikutus länsimaiseen filosofiaan on ollut valtaisa; 1900-luvun alkupuolella vaikuttanut loogikko *Whitehead* on osuvasti huomauttanut, että koko eurooppalaisen filosofian traditio on sarja reunahuomautuksia Platonin filosofiaan. Monet näistä huomautuksista ovat *Aristoteleen* tekemiä, jonka puoleen käännyimme seuraavaksi.

2.3. Aristoteles

Aristoteles syntyi Stageirassa (Traakiassa, joka nykyisin on Pohjois-Kreikkaa) 384 eKr. oppineeseen ja vaikutusvaltaiseen perheeseen. 17-vuotiaana Aristoteles matkusti Kreikkaan liittyäkseen Platonin filosofikouluun Akatemiaan. Hän menestyi siellä erinomaisesti ja kypsyi jo suhteellisen varhain itsenäiseksi ajattelijaksi joka kritisoi monia Platonin oppeja (tosin antiikin filosofian asiantuntijoiden ikuisuuskiista on se, kuinka kaukana Aristoteleen ajattelu loppujen lopuksi oli Platonin filosofiasta). Akatemian opiskeluvuosien jälkeen Aristoteles mm. toimi Makedonian prinssi Aleksanterin yksityisopettajana ennen tämän valtaannousua. Ateenaan palattuaan Aristoteles alkoi antaa opetusta Lykeionin gymnasionissa (koulu sai nimen 'Peripatos' (kävely) mahdollisesti sen takia, että Aristoteles opetti mielellään samalla, kun kuljeskeli oppilaittensa kanssa). Elämänsä loppupuolella Aristoteles joutui vaikeuksiin Makedonian-suhteidensa takia: ateenalaiset nousivat kapinaan makedonialaista käskynhaltijaa vastaan, ja Aristoteles sai (epämääräisellä verukkeella tekaistun) jumalanpilkkasyytteen. Näissä olosuhteissa Aristoteles päätti paeta Ateenasta, tradition mukaan ”estääkseen ateenalaisia tekemästä toista rikosta filosofiaa vastaan” eli välttääkseen Sokrateen kohtalon. Hän kuoli vaikeaan vatsatautiin Eboialla vuonna 322 eKr.³⁸

Aristoteleen kirjallinen tuotanto on erittäin laaja (ne tekstit, jotka ovat säilyneet, ovat valtaosaltaan kirjoitettu muistiinpanoiksi hänen koulunsa aamupäiväseminaareja varten). Aristoteleen kirjoitustyyli on tiivistä, asiallista ja argumentoivaa asiaproosaa (varsin toisenlaista siis kuin oppisänsä Platonin). Aristotelesta jos ketä voi pitää *systemaattisen* filosofian edustajana; hän pyrki hahmottamaan yhtenäisen tieteellisen maailmankatsomuksen ääriviivat. Aristoteleen eräs

³⁸ Aristoteleen elämän vaiheista, ks. Sihvola & Thesleff, *Antiikin filosofia ja aatemaailma*, s 156-164.

perussystematisointi, jolla on ollut valtaisa vaikutus tähän päivään asti, on hänen tieteitä koskeva jaottelunsa. Aristoteles jakoi tieteet teoreettisiin, käytännöllisiin ja tuotannollisiin tieteisiin. *Teoreettisiin* tieteisiin kuuluvat metafysiikka ('ensimmäinen filosofia', joka tutkii olevaa olevana), luonnontieteet (kosmologia, tähtitiede, fysiikka, biologia, psykologia), sekä logiikka. *Käytännölliset* tieteet ovat sellaisia, joissa tutkitaan toimintaa, jonka tavoite tai tulos ei ole erillinen itse aktiviteetista. Hyvä elämä (tai hyvin eläminen) on juuri tällaisen tieteen tutkimuskohde. *Tuotannollisten* tieteiden tutkimuskohteena on sen sijaan tekeminen, jonka päämäärä on valmistusaktiviteetista erillinen (esim. miten rakennetaan kestävä laiva). Filosofia jaetaan monissa yliopistoissa vielä nykyäänkin teoreettiseen ja käytännölliseen, Aristoteleen mallin mukaisesti.

Aristoteleen logiikka

Käsitlemme ensimmäisenä Aristoteleen ajattelun teoreettista puolta ja aloitamme logiikalla. Aristotelesta voidaan sanoa *formaalin logiikan* eli muodollisesti pätevän päättelyn keksijäksi. Logiikka oli Aristoteleelle *instrumentti (organon)*, jonka avulla voitiin muotoilla tieteen tarkoituksiin sopiva täsmällinen kieli. Tiede tarkoitti Aristoteleelle tosien lauseiden järjestelmää, jotka selittivät, *miksi* oliot käyttäytyvät tietyllä tavalla ja miksi niiden täytyy olla juuri sellaisia kuin ne ovat. Tieteelle on näin ollen olennaista *kieli* joka pystyy mahdollisimman tarkasti kuvaamaan asioiden luonteen ja selittämään niiden käyttäytymisen. Logiikan tehtävänä on analysoida ihmisen todellisuutta koskevaa ajattelua ja saada kieli vastaamaan todellisuutta mahdollisimman tarkasti. Logiikka on lyhyesti sanottuna tieteen instrumentti.

Logiikan kehittämiseksi täytyy siis ensin analysoida sitä, millä tavalla me ajattelemme todellisuutta (olioita). Aristoteleen oppi *kategorioista* on juuri tätä. Aina kun ajattelemme jotakin tiettyä asiaa, ajatuksemme on *subjekti-predikaatti*-muotoa; tai kuten Aristoteles sanoisi, annamme aina jonkin määrään jollekin *substanssille*. Käsitteellistämme todellisuutta siis ennen kaikkea 'jokin on jonkinlainen'- tyyppisten lauseiden (tai ajatusten) kautta. Aristoteles jakaa teoksessaan *Kategoriat* substanssit (eli ne, jotka ovat jonkunlaisia) kahteen luokkaan: 1) ensimmäisiksi substansseiksi eli yksilöolioiksi (esim. Sokrates); näistä jokainen on 'jokin tämä', sekä 2) toisiksi substansseiksi, joilla tarkoitetaan niitä lajimuotoja, jotka tekevät ensimmäiset substanssit niiksi olioiksi, jotka ne ovat (esim. ihminen). Muut kategoriat ovat predikaatteja jotka voivat liittyä substanssiin. Niiden lajit ovat Aristoteleen mukaan seuraavat: kvaliteetti (esim. sininen), kvantiteetti (esim. 2 m pitkä), suhde (esim. kaksinkertainen), paikka (esim. koulussa), aika (esim. viime viikolla), asento (esim. istuva),

tila (esim. vaatteet päällä), toiminta (esim. opettelee), toiminnan kohteena oleminen (esim. on opetettavana).

Kategoriat ovat olevaisen yleisimpiä luokituksia, olemisen tapoja, jotka vastaavat ajattelun tapoja. Kategoriaoppi paljastaa siis sekä ajattelumme että todellisuuden rakenteen. Logiikan tarkoituksena on saada tieteen lauseet vastaamaan mahdollisimman hyvin tätä (ajattelun ja todellisuuden) rakennetta. Tieteen lauseiden pitäisi siis subjekti-predikaattimuodossa kuvata paikkansapitävästi sitä, kuinka oliot käyttäytyvät. Kun saamme muodostettua tällaisia paikkansapitäviä lauseita, voimme niiden avulla *todistaa* uusia lauseita. Tiede koostuu Aristoteleen mukaan tosista väitelauseista sekä todistelusta, jonka avulla saadaan muodostettua uusia tosia lauseita.

Todistaminen vaatii, että päättely on pätevää, eli että lauseet ja niiden sisältämät termit ovat tietyssä suhteessa toisiinsa. Mutta jotta todistuksesta olisi jotakin hyötyä (jotta se todistaisi meille jotakin todellisuudesta), on todistuksen *premissien* eli lähtökohtien oltava tosia. Tiede vaatii siis alkuun päästäkseen tosia premissejä, päättelyn lähtökohtia, joista voidaan sitten todistamisen kautta edetä.

Kuinka sitten voimme saavuttaa tosia premissejä ja päästä alkuun päättelyssä? Aristoteleen mukaan tieteen lähtökohdat muodostetaan siten, että ensin havainnoidaan yksittäisiä olioita; sitten huomataan, että tietyillä olioilla on jotakin yhteistä (jota ei voi niistä itsestään suoraan havaita). Huomaamme esimerkiksi, että Platon, Aristoteles ja Sokrates ovat kaikki *ihmisiä*. Näin ihmisen mieli tavoittaa yksittäisiä ihmisiä havainnoimalla ihmisen *yleisen* käsitteen (idean, universaalina). Saavutamme siis yksittäisiä olioita koskevaa yleispätevää tietoa *induktion* avulla. Nykyisin induktiolla tarkoitetaan päättelyä, jossa johtopäätös ei loogisella välttämättömyydellä seuraa premisseistä (kuten myöhemmin käsiteltävä David Hume pyrki osoittamaan, siitä, että aurinko on noussut tähän saakka joka aamu, ei voida täydellä varmuudella päätellä, että aurinko nousee myös huomisaamuna). Aristoteleelle induktio kuitenkin tarkoitti keinoa saavuttaa välttämättä tosia tieteellisen tiedon lähtökohtia; lähtökohdat havaitaan ”intuitiivisen järjen” avulla ja tämä on kaikista tietämisen lajeista varmin (*Toinen analytiikka*, II kirja, luku 19).

Aristoteleelle induktiiviset yleistyksen voivat siis toimia tieteellisen päättelyn premisseinä. Premisseistä johdetaan uusia lauseita *deduktiivisesti*, eli siten, että jos hyväksyy premissien totuuden, on pakko hyväksyä myös johtopäätöksen totuus. Aristoteleelle tieteellinen päättely tarkoitti erityisesti *sylogismeja*. Ne ovat tietynmuotoisia päätelmiä, joita Aristoteles analysoi ja järjesteli (erityisesti kirjoituksessaan *Ensimmäinen analytiikka*). Sylogismit alkavat lauseilla, joissa todetaan jonkin määrään kuuluminen tai kuulumattomuus subjektitermille. (Tämän sylogisminille

olennaisen subjekti-predikaattimuodon takia näemme, miksi kategoriaoppi liittyy olennaisesti Aristoteleen logiikkaan). Määreet, jotka subjektitermille predikoidaan, ovat subjektin *essentiaalisia* piirteitä, eivät aksidentaalisia. Esimerkiksi ihmisen essentiaalinen piirre on kuolevaisuus, aksidentaalinen punahiuksisuus. Syllogismissa on 3 lausetta: 2 premissiä ja johtopäätös. Johtopäätös seuraa premisseistä sen takia, että tietty termi löytyy molemmista premisseistä niin, että se liittyy premissit yhteen. Tämä yhdistävä termi on *välitermi*; esim. seuraavassa syllogismissa välitermi on 'eläimet':

Kaikki eläimet ovat kuolevaisia

Kaikki ihmiset ovat eläimiä

Siis, kaikki ihmiset ovat kuolevaisia.

Tämäntyyppinen syllogismi on Aristoteleelle tieteellisen päättelyn perusmalli.

Aine ja muoto; potentia ja aktuaalisuus; ensimmäinen liikuttaja

Puhuimme jo *substanssista* kategoriaopin yhteydessä; substanssi on Aristoteleelle *olevaa ensisijaisessa mielessä*. Kuten näimme, Aristoteles jakaa teoksessaan *Kategoriat* substanssit ensimmäisiin substansseihin eli yksittäisoliioihin sekä toisiin substansseihin eli yksittäisille oliioille kuuluviin lajimuotoihin, jotka tekevät oliot niiksi mitä ne ovat. Aristoteles-komentaattorit kiistelevät siitä, luopuiko Aristoteles myöhemmin tästä kaksijakoisesta opista; mutta siitä ollaan yksimielisiä, että Aristoteles ei sallinut *lajimuodoille* itsenäistä olemassaoloa. Aristoteles erosi tässä suhteessa selvästi Platonista: vaikka lajimuodot olivat Aristoteleellekin jotakin ikuista ja muuttumatonta, ne olivat olemassa *vain* yksittäisten olioiden kautta – niitä ei voinut erottaa konkreettisista oliosta. Lajimuodot ovat Aristoteleelle eräänlaisia aineellisten olioiden rakenneperiaatteita, jotka tekevät kustakin oliosta sen, mikä se on. Toisaalta, vaikka yksilöoliot olivat Aristoteleelle ontologisesti ensisijaisia, *tieto* on kuitenkin jotakin, joka kohdistuu juuri yleisiin lajimuotoihin (eikä yksittäisiin olioihin). Kuten Sihvola ja Thesleff asian muotoilevat,

Tiedon mahdollisuus perustuu siihen, että ihmisjärki kykenee abstrahoimaan yksittäisistä oliosta lajimuodon ja muotoilemaan mieleen käsitteellisen kopion näistä lajimuodoista rakentuvan todellisuuden perusrakenteesta.³⁹

³⁹ *Antiikin filosofia ja aatemaailma*, s.173.

Eräs Aristoteleen perustavista metafysisistä erotteluista on juuri *aineen ja muodon* välillä.

Aristoteleen mukaan kaikki kuun alapuolisessa maailmassa esiintyvät oliot ovat aineen ja muodon yhdistelmiä. Aine ja muoto ovat todellisuuden kaksi aspektia: aine viittaa olion siihen aspektiin, jolla on kyky vastaanottaa tietty muoto, muoto taas on olioiden rakenneperiaate. Kumpikaan näistä todellisuuden aspekteista ei ole yksinään esiintyvä: ei ole olemassa 'puhdasta ainetta' tai 'puhdasta muotoa'. Muoto ei ole jotakin joka annetaan muodottomalle aineelle – kuvanveistäjäkin, joka muotoilee marmorista jonkin ihmisen näköispatsasta, aloittaa kivimöhkäleestä, jolla on jo *jokin* muoto.

Muodot voivat toki *muuttua*; kaikilla olioilla on Aristoteleen mukaan *jokin lopullinen* muoto jota kohti ne pyrkivät. Toisin sanoen, ”kaikki syntyvä suuntautuu jotakin prinssiippiä ja päämäärää kohti (se nimittäin, minkä vuoksi *jokin* on, on sen prinssiippi ja syntyminen tapahtuu jotakin päämäärää varten)” (*Metafysiikka*, X kirja, 1050a5). Esimerkiksi puut pyrkivät kasvamaan täyteen mittaansa, eläimet pyrkivät kasvamaan ja lisääntymään, jne. Aristoteles katseli luontoa *biologin* silmin. Pääsemme tästä Aristoteleen toiseen tärkeään erotteluun *potentiaalisuuden ja aktuaalisuuden* välillä. Jos olio ei *vielä* ole päämääränsä mukaisessa tilassa, syntyy aktualisoitumaan pyrkivä potentia. Tämä aktualisoitumaan pyrkivä potentia toteutuu päämäärään suuntautuvana *liikkeenä* (ellei mikään ulkoinen estä sitä). Näin Aristoteles selittää esisokraatikkojen perusongelman, liikkeen ja muutoksen mahdollisuuden: muutos on potentiaalisuuden aktualisoitumista, olioiden pyrkimystä toteuttaa oma olemismuotonsa t. lajipäämääränsä.

Aristoteles ajatteli, että luonnossa ei ole mitään turhaa eikä luonto tee mitään turhaan: kaikella on päämääränsä ja kaikki luonnossa olevat potentiat myös ennemmin tai myöhemmin aktualisoituvat. Aristoteleen selitysmalli luonnon tapahtumista on *teleologinen* – hän näkee luonnon tapahtumat päämäärähakuisina prosesseina (*telos* = päämäärä). Tästä seuraa tiettyjä ongelmia. Aristoteleen malli on varsin deterministinen – siinä kaikki, mikä on mahdollista (potentiaa), myös joskus toteutuu (aktualisoituu). Aristoteleen mallissa ei siis ole sijaa toteutumattomille mahdollisuuksille. Tätä ajattelutapaa on kutsuttu 'runsauden periaatteeksi'.

Aristoteleen malli liikkeestä ja muutoksesta johtaa ns. *ensimmäisen liikuttajan* oletukseen. Kaikki liike on, kuten näimme, potentian aktualisoitumista. Mutta potentia on mahdollista vain, jos on jotain aktuaalista; esimerkiksi poika on potentiaalinen mies vain siksi, että häntä ennen on ollut *jokin* aktuaalinen mies (ja aktuaalinen nainen). Nämä aktuaaliset ihmiset puolestaan ovat olemassa vain koska heitä ennen oli muita aktuaalisia miehiä ja naisia jne. Jotta tämä selitysketju ei jatkuisi

loputtomiin, Aristoteles oletti, että on olemassa ensimmäinen liikuttaja, kaiken liikkeen (eli potentian) aiheuttaja, joka ei itse liiku vaan on puhdasta aktuaalisuutta. Tätä ensimmäistä liikuttajaa Aristoteles kutsui myös Jumalaksi. Liikuttaja ei kuitenkaan ole ensimmäinen ajallisessa vaan *loogisessa* mielessä. Sitä ei siis pidä käsittää liian konkreettisesti; kyse on ennemminkin eräänlaisesta maailman perimmäisestä selityksestä, joka ilmenee ikuisena liikkeenä, asioiden pyrkimisenä kohti päämääräänsä. Vasta keskiajalla Tuomas Akvinolaisen käsissä Aristoteleen liikkumattomasta liikuttajasta muotoutui kristinuskon Jumalan filosofinen kuvaus.

Neljän syyn kaavio

Vaikka Aristoteleen kuvaus luonnosta on ennen kaikkea teleologinen, hän käsitteli myös muita tapoja tarkastella maailmaa. Teoksessaan *Fysiikka* hän esittelee kuuluisan neljän syyn kaavionsa. Kaavio oli Aristoteleen mukaan tyhjentävä luokitus niistä tavoista, joilla vastataan kysymykseen miksi jokin tapahtuu tai miksi jokin on jotakin. Kaikkia asioita voidaan siis tarkastella neljästä näkökulmasta (ja vain yksi näistä on teleologinen). Toisin sanoen, voimme kysyä kaikista asioista:

- 1) Mikä se on?
- 2) Mistä se on tehty?
- 3) Mikä on saanut aikaan tai synnyttänyt sen?
- 4) Mitä tarkoitusta varten se on tehty?

Ensimmäiseen kysymykseen vastataan mainitsemalla olion tai asian *muoto*, esim., että kyseessä on ihminen. Tällöin annetaan asian *formaalinen* syy. Toiseen kysymykseen vastataan kertomalla, mistä *aineesta* olio tai asia on tehty, eli annetaan sen *materiaalinen* syy (esim., että tämä talo on tehty tiilistä). Kolmannen kysymyksen vastaus on olion tai asian *vaikuttavan* syyn antamista (esim., että tämä talo on Aristoteleen rakentama). Neljänteen kysymykseen vastataan kertomalla olion tai asian *päämäärä* eli annetaan sen *finaalinen* syy (esim. tämä talo on tehty asumista varten).

Tiede ei siis Aristoteleelle ole pelkästään empiiristä havaintojen tekemistä ja deduktiivista päättelyä; se on myös selittävää, ja nämä neljä syytä ovat juuri erilaisia olioiden olemisen tai liikkumisen selitystapoja.

Sielu elävän ruumiin muotona

Näimme, että Aristoteles käsittää kaikki olemassa olevat asiat aineen ja muodon yhdistelminä, ja että muoto on ikään kuin se rakennus- tai toimintaperiaate, joka tekee asiasta juuri sen mikä se on. Kirjoituksessaan *Sielusta* Aristoteles samaistaa kaikkien elollisten olioiden muodon niiden *sieluun*. Sielu ei kuitenkaan ole kaikilla elollisilla olioilla samanlainen (ja sen takia eri luokkaan kuuluvilla elollisilla olioilla on erilaisia kykyjä). Elottomilla olioilla (kuten kivillä) ei ole lainkaan sielua. Kasveilla sen sijaan on *kasvisielu*, joka mahdollistaa ravinnonoton ja lisääntymisen. Eläimillä on *eläinsielu*, joka mahdollistaa ravinnonoton ja lisääntymisen lisäksi myös aistimisen, haluamisen ja paikasta toiseen liikkumisen. Korkeammat eläimet pystyvät Aristoteleen mukaan myös muistamaan ja oppimaan asioita kokemuksen perusteella. *Ihmissielulla* on edellisten ominaisuuksien lisäksi *järki* ja *tietoisuus*; nämä piirteet erottavat sen kasvien ja eläinten sieluista.

Sielu on Aristoteleelle elämän periaate tai ruumiin muoto; sielua tarvitaan selittämään elävien olentojen toiminta (myös kasvien ja eläimien), vaikka sielu ei varsinaisesti olekaan mikään ruumiista erotettavissa oleva entiteetti. Eli toisin kuin Platonilla, Aristoteleella sielu ei voinut olla olemassa ilman ruumista (ja päinvastoin). Koska sielua ei voi erottaa ruumiista, se ei myöskään ole ikuinen ja kuolematon, vaan hajoaa samalla kun aineen ja muodon yhdistelmä hajoaa kuolemassa. (Toisaalta Aristoteles kuitenkin halusi uskoa, että ihmisen sieluun sisältyy kuolematon osa, nimittäin järki, joka liitti ihmisen jumalalliseen olemassaoloon. Järjen kuolemattomuus jäi kuitenkin avoimeksi asiaksi Aristoteleen teksteissä – hän ei kunnolla selitä, miten tämä ajatus sopii yhteen hänen sieluoppinsa kanssa).

Aristoteles jakaa ihmissielun kahteen osaan: rationaaliseen ja irrationaaliseen. Irrationaalinen osa on dynaaminen keskus, joka liikuttaa ihmistä. Se koostuu kasvisielusta, jonka tehtävänä on ravinnonotto ja lisääntyminen, sekä eläinsielusta, jonka tehtävänä on haluaminen, liikkuminen, aistiminen sekä mielikuvien muodostus. (Ihmisen sielu siis sisältää alemman tason sielut itsessään). Rationaalinen sielunosa koostuu *järjestä* jonka avulla ihminen voi hallita kasvi- ja eläinsieluaan eli kontrolloida halujaan ja toimintojaan. Malli muistuttaa Platonin käsitystä, jossa sielu myös jakautui kolmeen osaan, joista yhden tehtävä oli pitää kaksi muuta kurissa. Ja kuten Platon, Aristoteleskin rakentaa *etiikan* teoriansa psykologisen (ihmisen sielua koskevan) mallin pohjalle.

Aristoteleen etiikka

Kuten muistamme, etiikka on Aristoteleen tieteiden jaottelussa *käytännöllinen* tiede, jonka hallinta edellyttää, että ihminen myös kykenee tekemään tai saamaan aikaan sen, mitä hänen tietonsa

koskee. Toisin sanoen, todellista eettistä tietoa on vain sillä, joka paitsi tietää, mitä on hyvä elämä, myös osaa tehdä omasta elämästään hyvän. Tämä tekeminen ei Aristoteleen mukaan onnistu noin vain, vaan vaatii lapsuudesta alkavaa ja pitkälle aikuisikään jatkuvaa kasvatusta ja harjoitusta. Jos kasvatusta on pielessä, ei etiikan teorian tuntemus enää juuri auta. Koska vain harvoilla on täydellinen eettinen kasvatusta, tulee Aristoteleen etiikka ymmärtää enemmän ihannemalliksi kuin konkreettisen elämän kuvaukseksi.

Millaista hyvä elämä sitten on ihannetapauksessa? Tätä kysymystä Aristoteles tarkastelee *Nikomakhoksen etiikassaan*. Siinä lähtökohta on se, että jos jollakin olennolla on *juuri sille ominainen tehtävä tai toiminto*, tuon tehtävän hyvä suorittaminen on samaa kuin olla hyvä kyseinen olento. *Ihmisen* ominaistehtävä (joka erottaa hänet kaikista muista kuun alapuolisen maailman olennoista) on elää *järjen* ohjaamaa elämää. Hyvä ihminen on siten sellainen, joka järjen ohjauksella osaa tehdä elämästään *onnellisen*. Onnellinen elämä Aristoteleelle on sielun toimintaa *hyveen* mukaisesti, eli sellaista elämää, jossa sielu toteuttaa sen ominaistehtävänsä, järjellisyttä. (Kun puhutaan hyve-etiikasta, tarkoitetaan yleensä juuri Aristoteleen etiikkaa).

Hyvän kasvatuksen tuloksena irrationaalinen eli haluava sielunosa voi oppia kuuntelemaan järjen ääntä ja pidättäytymään välittömästi aistitustytyksestä. Kun ihminen elää sielun rationaalisen osan mukaan, hänen halunsa kohdistuvat oikeisiin asioihin oikeissa mittasuhteissa. Näitä oikeita haluja ja tunteita Aristoteles kutsuu *luonteen hyveiksi*. Luonteen hyveitä ovat esimerkiksi miehuullisuus (rohkeus), kohtuullisuus ruumiillisissa nautinnoissa, rauhallisuus, seurallisuus, anteliaisuus ja oikeudenmukaisuus. Aristoteles kutsuu jokaista luonteen hyvettä *valmiudeksi toimia oikean keskivälin mukaisesti*. Liioittelu tai puute ovat pahasta, esimerkiksi seuraavalla tavalla:

Pelon ja rohkeuden suhteen keskiväli on miehekkyyys. Pelottomuuden liioittelijalla ei ole omaa nimeä (monilla asioilla ei ole nimeä), rohkeuden liioittelija on uhkarohkea ja se on pelkuri, joka tuntee liikaa pelkoa ja liian vähän rohkeutta. Nautintojen ja kärsimysten kohdalla [. . .] keskiväli on kohtuullisuus ja liiallisuus hillittömyyttä. Ei juuri esiinny ihmisiä, jotka haluaisivat liian vähän nautintoja, eikä heillä ole omaa nimeä. Heitä voisi sanoa epäaistillisiksi. Rahan antamisen ja ottamisen yhteydessä keskiväli on anteliaisuutta ja liiallisuus tai puutteellisuus on tuhlaavaisuutta tai ahneutta. (*Nikomakhoksen etiikka*, II kirja, 1107b)

Kuten Sihvola ja Thesleff huomauttavat, tämä keskivälin oppi ei tarkoita sitä, ”että pitäisi aina haluta ja tuntea jollakin keskivertoisella tavalla”⁴⁰, vaan sitä, että ollaan taipuvaisia valitsemaan se

⁴⁰ *Antiikin filosofia ja aatemaailma*, s. 183.

toiminta, joka parhaiten edistää elämän muodostumista onnelliseksi, tasapainoiseksi kokonaisuudeksi. Joskus tähän päämäärään pyrkiminen saattaa edellyttää myös äärimmäisiä haluja ja tunteita. Kohtuudessa pysyminen ei tietenkään koske myös huonoja asioita (esim. kohtuullista kiusaamista) – jotkut asiat on kokonaan kielletty.

Aristoteleen etiikalle on siis ominaista tilannekohtaisuus pikemminkin kuin yleisyyteen pyrkivä teoreettisuus: eettisesti viisas ihminen osaa kussakin yksittäisessä tilanteessa arvioida, kuinka pitäisi toimia (oman onnellisuuden edistämiseksi). Tämän 'kalkyloinnin' suorittaa *käytännöllinen järki*. Se on ”totuudenmukaiseen päättelyyn kykenevä toimintavalmius sellaisten asioiden suhteen, jotka ovat ihmisille hyviä tai pahoja” (NE 1140b) Käytännöllinen järki laskee kussakin yksittäisessä tilanteessa, millainen toiminta siinä edistää elämän muodostumista kokonaisuutena hyväksi. Ihmisen tehtävä toteutuu parhaalla mahdollisella tavalla silloin, kun luonteen hyveet (haluava sielunosa) ja käytännöllinen järki toimivat sopusoinnussa.

Hankaluuden tähän malliin tuo Aristoteleen tekemä erottelu käytännöllisen ja *teoreettisen* järjen välillä. Ihmisen järkiselukin nimittäin jakautuu kahtia, käytännölliseen ja teoreettiseen järkeen. Ihmisellä on teoreettisen järjen hyve silloin, kun hän kykenee filosofisessa mietiskelyssä ymmärtämään todellisuuden perusrakennetta koskevat ikuiset totuudet. Tämän hyveen täydellistymiseen liittyvä onnellisuus ei saumattomasti sovi yhteen sen kanssa, mitä Aristoteles muutoin sanoo hyvästä elämästä:

Yhtäällä hän kuvaa hyvää elämää monien itsessään arvokkaiden toimintojen kokonaisuudeksi, mutta toisaalla hän on useissa yhteyksissä valmis esittämään vain yhden hyveen, teoreettisen järjen, mukaisen toiminnan ainoana itseisarvoisena päämääränä, jonka kannalta kaikki muu elämään kuuluva näyttää pelkästään välineellisesti arvokkaalta.⁴¹

Aristoteles on siis paikoitellen valmis nostamaan abstraktin filosofisen mietiskelyn ihmisen onnellisuuden huipentumaksi, vaikka hän muutoin enimmäkseen puhuu sellaisesta onnellisuudesta, joka liittyy ihmisten väliseen kanssakäyntiin ja jokapäiväiseen elämään.

Joka tapauksessa, onnellinen elämä on elämistä ihmisen funktion mukaan, eli järjen ohjaamana. Kuten sanottu, Aristoteles ei ajatellut, että kovin monet ihmiset kykenisivät elämään hänen mallinsa mukaisesti. *Nikomakhoksen etiikassa* Aristoteles jakaa ihmiset neljään eri luonnetyyppiin:

⁴¹ Sihvola & Thesleff, *Antiikin filosofia ja aatemaailma*, s. 184.

- 1) Hyvät eli ne, jotka tietävät, mikä on hyvää, toimivat oikein ja joilla ei ole huonoja haluja
- 2) Vahvatahtoiset eli ne, jotka tietävät, mikä on hyvää, toimivat oikein mutta joutuvat kamppailemaan huonoja haluja vastaan
- 3) Heikkoluonteiset eli ne, jotka tietävät, mikä on hyvää mutta toimivat silti väärin (koska eivät pysty vastustamaan huonoja haluja)
- 4) Huonot eli ne, jotka eivät edes tiedä, mikä on hyvää, vaan toteuttavat johdonmukaisesti jotakin huonoa päämäärää

Ääripäät (eli täydellisen hyvät ja läpeensä huonot ihmiset) ovat harvinaisia; suurin osa ihmisistä kuuluu kahteen keskimmaiseen luonnetyyppiin (ja heistä enemmistö heikkoluonteisiin). Tämä malli eroaa Sokrateen ja Platonin etiikasta, jossa väärä toiminta johtui aina moraalisen tietämättömyydestä. Aristoteles piti mahdollisena sitä, että ihminen *tietää*, mikä on oikein, mutta toimii silti sen vastaisesti.

Politiikan teoria

Aristoteleen kuuluisan toteamuksen mukaan ihminen on ”poliittinen eläin” (*zoon politikon*), eli luonnostaan *yhteisössä* elävä olento. Aristoteles ottikin etiikassaan huomioon sen, että hyvä elämä voi toteutua vain yhteisössä – hyveet toteutuvat suhteessa muihin ihmisiin (yksin onkin kovin vaikeaa olla esim. seurallinen, antelias tai oikeudenmukainen!)

Aristoteleelle, samoin kuin Platonille, valtio on siis *luonnollinen* instituutio. Aristoteleen poliittisen teorian lähtökohta on sama kuin Platonilla: valtion tehtävä on toimia aktiivisesti kansalaisten onnistuneen elämän puolesta. Aristotelis-platoninen käsitys valtion roolista ja tehtävästä eroaa jyrkästi uudella ajalla suosituksi tulleesta liberaalis-individualistisesta teoriasta, jonka mukaan valtio on välttämätön paha ja sen ainoa tehtävä on suojella yksilöiden turvallisuutta (niin että nämä pääsevät vapaasti toteuttamaan omia yksilöllisiä elämänpäämääriään). Tämän näkemyksen mukaan valtio on keinotekoinen instituutio joka sinällään ei ole arvokas tai ihmisille välttämätön (jos heidän vapautensa voitaisiin turvata jollakin muulla tavalla). Aristoteles sen sijaan katsoi, että valtiossa (yhteisössä) eläminen kuuluu ihmisen *olemukseseen*, ja että yhteisölliset siteet ovat *itsessään* arvokkaita. Ja koska ihmisolemus on kaikkialla sama, valtion perusrakennekin on kaikkialla sama.

Valtion tehtävä on siis auttaa ihmisiä saavuttamaan hyvä elämä. Ja kuten näimme, Aristoteleen mukaan suurin osa ihmisistä on heikkoluonteisia, eli he eivät itse kykene valitsemaan sitä mikä on

heille hyvää (vaikka tietävätkin toimivansa typerästi). Tällaisia ihmisiä varten valtion pitää säätää *pakolliseksi* tiettyjen hyvään elämään kuuluvien periaatteiden noudattaminen. Ihmisten huonot halut pyritään siis tukahduttamaan ja heidät yritetään pakottaa elämään hyveen mukaisesti (vaikka heillä itsellään ei olisi hyvettä). Tämä kieltämättä näyttää holhoavalta ja paternalistiselta mallilta; kaikki ihmiset ikään kuin pakotetaan samaan muottiin (sillä perusteella, että kaikkien ihmisten perimmäinen luonto on sama). Sihvola ja Thesleff kuitenkin puolustavat Aristotelesta ja sanovat, että hänen hyvekonseptionsa ”antaa runsaasti sijaa myös paikalliselle, tilannekohtaiselle ja yksilölliselle täsmennyksille.”⁴² Valtio ei siis pysty pilkuntarkasti määräämään, miten pitää toimia, vaan yksilölle jää vielä kohtalaisen suuri vapaus toteuttaa hyvettä haluamallaan tavalla.

Aristoteles piti parhaana mahdollisena käytännössä saavutettavissa olevana valtiomuotona kansalaisvaltaa, jossa vallassa on enemmistöä edustava keskiluokka (ei ääripäät, eli kovin rikkaat tai köyhät). Näin valtaa käytetään tehokkaimmin kaikkien kansalaisten ja kansanryhmien vuoksi ja kapinoiden riski on minimoitu. Poliittista valtaa ei siis pitäisi jakaa ainoastaan kykyjen mukaan (kuten Platonilla), vaan niin, että kaikkien ryhmien intressit tulevat otetuksi huomioon. Yleisesti ottaen, Aristoteleen politiikan teoria eroaa Platonista käytännönläheisyydellään ja empiristisyydellään (Aristoteles oppilaineen mm. keräsi tietoja 158 eri kaupunkivaltion valtiomuodoista). Platon puolestaan pyrki tässä yhteydessä (kuten muillakin filosofian osa-alueilla) irtautumaan arkitodellisuudesta teoreettiselle ja abstraktille tasolle.

3. Myöhäisantiikki (Hellenistinen ja roomalainen kausi)

Klassisen kauden (jonka filosofisia huipentumia olivat Platonin ja Aristoteleen kattavat kokonaissysteemit) jälkeistä ajanjaksoa antiikin Kreikassa kutsutaan nimellä 'hellenistinen kausi'. Sillä viitataan n. vuosiin 330-031 eKr., jolloin kreikan kieli ja kreikkalainen sivistys levisivät koko Välimeren seudulle ja kohti itää. Toisaalta samalla roomalaiset vähitellen liittivät kreikkalaisalueet imperiumiinsa ja vuonna 30 eKr alkoi *pax Romana*. (Rooman valtakunta tuhoutui 410 jKr.)

Tämän ajan filosofiassa keskitytään *yksilöön* mieluummin kuin universumin kokonaisrakenteeseen, ja korostetaan *henkilökohtaisen riippumattomuuden* ihannetta. Tämä johtui varmasti aikakaudelle tyypillisestä epävarmuudesta: valta siirtyi kaukaisille roomalaisille käskynhaltijoille ja perinteisestä valtiollisesta vapaudesta piti luopua (tosin historioitsijoiden mukaan kansalaisten arkielämässä ei

⁴² *Antiikin filosofia ja aatemaailma*, s.189.

tapahtunut suuria muutoksia vallan keskittyessä Roomaan). Joka tapauksessa ihmisten mielissä varmasti oli tunne, että koska ulkoisille olosuhteille (vallanvaihdoksille) ei itse voinut mitään, niin ainakin omaan sisäiseen mielenrauhaan ei kukaan kaukainen käskynhaltija voinut puuttua.⁴³

Hellenistisen ajan kolme tärkeintä suuntausta olivat *skeptisismi*, *epikurolaisuus* ja *stoalaisuus*.

Nämä kolme koulukuntaa olivat Sihvolan sanoin ”kilpailevia mielenrauhan kauppiaita hellenistisillä terapiamarkkinoilla.”⁴⁴ Käsittelemme kutakin lyhyesti.

Skeptikot

Skeptisismi ei koskaan ollut varsinainen järjestäytynyt koulukunta (ehkä skeptikot olivat skeptisiä myös kaikenlaisia instituutioita kohtaan!). Varhaisen skeptisismien pyrkimys oli vapauttaa ihmiset ulkoisen maailman aiheuttamista häiriötekijöistä ja tuottaa järkkymätön mielenrauha eli ataraksia. (Juuri tämä on tyypillistä koko aikakauden filosofialle; haettiin lohdutusta poliittisten mullistusten aikaansaamaan epävarmuuteen). Skeptikot eivät esittäneet minkäänlaisia *teorioita* maailman luonteesta. He korostivat, että kaikki asiat näyttävät erilaisilta näkökulmasta riippuen, ja että minkä tahansa asian voi yhtä hyvin perustein kiistää tai myöntää. Jos haluaa saavuttaa mielenrauhan ja onnellisen elämän, kannattaa välttää sitoutumista mihinkään dogmaattiseen teoriaan ja pidättäytyä kaikista kannanotoista.

Kuten olemme nähneet, tällaisia skeptisiä piirteitä sisältyi jo esim. sofistit Protagoraan ajatteluun. Myös Sokrates oli suuri skeptikko ainakin aina keskustelutilanteen alkuasetelmassa. Skeptisismien perustajana pidetään kuitenkin *Pyrrhonia* (n. 365-270 eKr.). Hän kritisoi aiempia filosofisia teorioita siitä, että ne olettivat, että me voimme aistihavaintojen perusteella löytää joitakin ehdottoman varmoja totuuksia jotka muodostavat filosofisen teorian perustan (vrt. Aristoteles). Pyrrhonin mukaan kaikkien aistivaikutelmien kohdalla voidaan väittää, että toisissa olosuhteissa asiat vaikuttaisivat aivan toisilta. Niinpä emme koskaan voi tietää asioiden todellista luonnetta. Pyrrhonin mielestä järki ei takaa totuutta sen paremmin kuin aistitkaan: kaikki ajateltavissa olevat järjellisen todistamisen premissit ovat epäluotettavia. Oikea tapa suhtautua asioihin on siis pidättäytyä väittämästä niistä yhtään mitään. (Tämä ei tarkoita sitä, että mitään ei saa sanoa.

⁴³ Ks. Sihvola & Thesleff, *Antiikin filosofia ja aatemaailma*, s. 235-42.

⁴⁴ Juha Sihvola: ”Hellenistinen filosofia: epikurolaisuus, stoalaisuus ja skeptisismi”, teoksessa Korkman & Yrjönsuuri (toim.), *Filosofian historian kehityslinjoja*, s. 77.

Aistihavainnoista voi toki esittää *kuvauksia*, mutta niitä ei saa pitää tosiasiaväitteinä siitä, miten asiat todella ovat.)⁴⁵

Epikuros ja epikurolaiset

Epikurolaisuus edusti hellenististä filosofiaa tyypillisimmillään: filosofian harjoittamisen motiivi oli selvittää, mitä oli ihmisen onnellisuus (eudaimonia) ja miten sen voi saavuttaa. Epikurolaisuudelle nimen antanut *Epikuros* eli noin vuosina 341-270 eKr. Hän perusti Ateenaan oman kuuluisan filosofikoulunsa, joka ei niinkään ollut tutkimuslaitos kuin ”suppean ystäväpiirin yritys irrottautua ulkoisesta maailmasta ja tavoitella oikeaa elämäntapaa yhteisiä tapoja ja periaatteita noudattamalla.”⁴⁶ Koulussa oli mukana myös naisia ja orjia, joita Epikuros piti miesten kanssa tasavertaisina. Sihvola & Thesleff arvelevat, että juuri tästä syystä ulkopuoliset pitivät Epikuroksen koulua epäilyttävänä ja alkoivat levittää huhuja epikurolaisten nautiskelevasta ja kevytmielisestä elämäntavasta. Tämä mielikuva on iskostunut ihmisten mieliin – jo antiikissa puhuttiin ’epikurolaisista sioista’ ja renessanssista alkaen termillä ’epikurolainen’ on viitattu nautinnonhaluiseen yksilöön. Kuten tulemme näkemään, tämä mielikuva on virheellinen.

Epikuroksen filosofoinnin päämäärä (onnellisen elämän, mielenrauhan saavuttaminen) ei sulkenut pois teoreettista, koko maailmankaikkeuden rakennetta koskevaa spekulointia. Epikuroksen mukaan eräs mielenrauhan edellytys nimittäin on, että ihminen on selvillä todellisuuden perimmäisestä luonteesta sekä omasta paikastaan siinä. Kun nämä perusasiat on selvitetty, ihmistä eivät kiusaa vaikeat kysymykset esim. sielun kuolemattomuudesta tai tahdon vapaudesta, ja hän voi keskittyä nautinnolliseen elämään.

Epikuros selvitti maailmankaikkeuden rakenteen *atomiopin* pohjalta (hän siis jatkoi varhaisten atomistien Demokritoksen ja Leukippoksen perinnettä). Hänen mukaansa yksinkertaisin selitys fyysikaaliselle maailmalle, sellaisena kuin sen havaitsemme, oli oletus äärettömästä määrästä jakamattomia kappaleita, jotka liikkuvat äärettömässä tyhjiössä. Meidän havaitsemamme kappaleet koostuvat atomien yhdistelmästä. Havainto jostakin kappaleesta syntyy siten, että ulkoisen objektin pinnalta irtoaa atomijoukko joka virtaa aistimuksen kokijan aistinelimeen. Myös ihmisen sielu on koostunut atomeista, jotka ihmisen kuoltua hajaantuvat.

⁴⁵ Skeptisismistä ks. Sihvola & Thesleff, s. 260-4.

⁴⁶ Sihvola & Thesleff, s. 281.

Atomistinen selitys maailmasta ja ihmisestä mahdollisti sen, että Epikuros ei tarvinnut jumalia selittämään mitään aspektia ihmisen elämästä tai luonnon kiertokulusta. (Jumalat elivät rauhassa omaa nautinnollista elämäänsä maailman tapahtumiin puuttumatta). Atomistisessa mallissa kuolemaa ei tarvinnut pelätä – se on pelkkää atomijoukon hajoamista, eivätkä jumalat millään tavalla puutu kuolemanjälkeiseen elämään.

Filosofian korkein päämäärä eli onnellisen elämän saavuttaminen on mahdollista vasta kun on vapauduttu kuolemanpelosta ja muista harhaanjohtavista uskomuksista. Onnellisuus tarkoittaa Epikurokselle *nautintoa*; ja nautinto tarkoittaa *tuskan poissaoloa*. Tuskan ja nautinnon välillä ei siis ole mitään neutraalia välitilaa, joka ei ole sen paremmin tuskaa kuin nautintoakaan. Täten elävän olennon *normaalitila*, jossa ruumis ja mieli voivat hyvin, on nautinnollista. Tuska on luonnollisen (normaalin) tilan häiriö. Yleensä ajatellaan, että häiriötilan *palauttaminen* normaaliksi aiheuttaa nautintoa (esimerkiksi nälän tyydyttäminen syömisellä tai kovan rasituksen jälkeinen lepo), mutta että sen jälkeen seuraa neutraali olotila. Epikuroskin myönsi, että itse tuskan poistaminen aiheuttaa erityistä nautintoa. Hän kutsui sitä *kineettiseksi* nautinnoksi. Mutta hän myös ajatteli, että kun esim. nälkä on tyydytetty, saavutetaan uudenlainen *staattisen* nautinnon tila, joka ei liity mihinkään prosessiin.

Ruumiin ja mielen rauhallinen ja vakaa tila (ataraksia) on juuri staattista nautintoa eli häiriötöntä tilaa, eikä niinkään kineettistä nautintoa eli jatkuvaa halujen tyydyttämistä. Kineettiset nautinnot ovat vaarallisia jos niitä itseään pidetään päämäärinä. Nautinto on tila jossa mitkään halut eivät häiritse ihmistä, ja tämä tila saavutetaan parhaiten yksinkertaisen ja luonnonläheisen elämän kautta. Mielikuva epikuroalaisuudesta mässäilynä ja irstailuna on siis perusteeton.⁴⁷

Stoalaiset

Stoalaiset olivat hellenistisistä filosofikouluista vaikutusvaltaisimmat; he vaikuttivat pysyvästi koko eurooppalaisen kulttuurin traditioon. Vieläkin kuulee puhuttavan esim. jonkun ihmisen 'stoalaisesta tyyneydestä' vastoinikäymisten edessä.

Stoalaisuudella ei ollut yhtä selkeää keskushahmoa. Sen perustajana pidetään *Zenon Kitionilaista* (n. 333-261 eKr.) – juuri hän alkoi opettaa filosofiaansa Ateenan 'kirjavassa pylväshallissa' (*stoa*

⁴⁷ Ks. Sihvola & Thesleff, s. 279-300, Kenny, *A Brief History of Western Philosophy*, s.84-6.

poikile) josta koulu sai nimensä. Hänen seuraajiaan olivat mm. Kleanthes (n. 310 – 232 eKr.) sekä Khryssippos (n. 280 – 205 eKr.) Myöhempiä stoalaisia varsinaisen hellenistisen kauden ulkopuolella Roomassa olivat mm. latinankieliset Cicero (106-43 eKr.), Epiktetus (60 – 117 jKr), Seneca (n. 4 – 65 jKr), ja Marcus Aurelius (121-180 jKr). Stoalaisuutta esiteltäessä liikutaan siis aikavälillä n. 300 eKr. – 200 jKr.

Stoalaisessa ajattelussa maailma nähtiin *rationaalisesti* järjestyneenä kokonaisuutena: sitä ohjaa järki, *logos*. Olennaista stoalaisuudessa on se, että tuo sama järki ohjaa myös ihmisen toimintaa: ”yksittäistä ihmistä luonnehtiva olemuksellinen piirre on juuri sama ominaisuus, joka kuuluu koko universumin luonnolle.”⁴⁸ Ihmisen viisaus ja onnellisuus on juuri inhimillisen toiminnan sovittamista kosmiseen järjestykseen, niin että ihminen elää sopuosoinnussa maailman kanssa. Onnellisuus vaatii näin ollen, kuten Epikuroksellakin, *tietoa* siitä, millainen maailma on ja millaisessa suhteessa sitä koskevat tietolauseet ovat keskenään. Tiedonhankinnalla on siis jälleen *eettinen* motiivi – tietoa ei hankita sen itsensä vuoksi vaan siksi, että saavuttaisi hyvän elämän.

Stoalaiset jakavat filosofian kolmeen osa-alueeseen: logiikkaan, fysiikkaan ja etiikkaan. Nämä olivat heille kolme toisiaan täydentävää näkökulmaa yhteen ja samaan tutkimuskohteeseen, järjen hallitsemaan maailmankaikkeuteen. Stoalainen järjestelmä on kokonaisvaltainen, holistinen – he itse (tai ainakin varhaiset stoalaiset) korostivat, että järjestelmä on hyväksyttävä kokonaan tai ei ollenkaan.

Millainen maailma sitten stoalaisten tutkimusten perusteella on? Se on *materialistinen*: kaikki, mitä on olemassa, on jokin materian muoto. Mutta maailma ei ole passiivista, elotonta materiaa, vaan dynaaminen, muuttuva ja strukturoitu kokonaisuus. Sitä ohjaa, luo ja muovailee periaate tai voima, *järki* (*logos*) (joka samaistuu stoalaisilla myös luontoon, Jumalaan, kohtaloon ja tuleen). Tämä luonto tai järki tai Jumala on myös eräs materian muoto: stoalaiset kuvaavat järkeä tuliseksi henkäykseksi tai *pneumaksi*, joka konkreettisesti sekoittuu olioihin ja tekee ne eläviksi. Kaikki oliot ovat passiivisen aineen ja aktiivisen logoksen t. pneuman yhdistelmiä.

Ihmisissäkin on siis ripaus jumaluutta (”a spark of the divine”) aivan konkreettisesti mielessä. Ihmisen jumalallinen osa on hänen *sielunsa*, joka stoalaisille oli siis materiaalinen (se sijaitsi heidän mukaansa sydämessä ja levisi sieltä verenkiertoelimistön kautta muualle ruumiiseen). Ihminen

⁴⁸ Sihvola & Thesleff, s. 305.

eroaa muista elollisista olioista (jotka myös sisältävät pneumaa) siten, että vain ihmiset voivat tulla *tietoisiksi* kosmisesta järjestyksestä sekä ihmisen paikasta siinä. Tämä johtuu siitä, että ihmisillä pneuma on järjestäytynyt tietyllä tavalla (joka eroaa kasveissa ja eläimissä olevan pneuman järjestäytymistavasta).

Stoalaisten eettinen teoria rakentuu käsitykselle maailmasta paikkana, jota ohjaa jumalallinen järki. Epiktetuksen mainion vertauksen mukaan ihminen on kuin näyttelijä draamassa, jota ohjaa *logos*. Ohjaaja laatii käsikirjoituksen ja jakaa roolit ja ihminen voi vain toteuttaa roolinsa mahdollisimman hyvin. Viisautta on se, että hyväksyy ne asiat joita ei voi muuttaa, kuten lavastuksen ja puvustuksen ja roolijaon ja varsinkin tarinan juonen. Se mihin *voi* vaikuttaa on oma *asenne* näytelmää ja omaa roolia kohtaan. Epäviisas ihminen on kateellinen muiden roolien esittäjille ja katkera omasta kurjasta puvustaan ja mitättömästä osastaan näytelmässä. Viisas ihminen kuitenkin kykenee vapautumaan näistä tunteista ja suhtautuu tyynesti ja onnellisesti kaikkeen mitä ohjaaja häneltä vaatii. Viisaus on siis ikään kuin oman roolin tiedostamista ja hyväksymistä, sopeutumista ohjaajan tahtoon ja tarinan juonenkäänteisiin.⁴⁹ (Epiktetus on sanonut, että ”Älä vaadi, että asiat tapahtuvat siten kuin toivot; sen sijaan toivo niiden tapahtuvan juuri niin kuin ne tapahtuvat, niin tulet onnelliseksi.”⁵⁰)

Käsitys, että voimme kontrolloida omaa suhtautumistapaamme maailman tapahtumiin johtaa kuitenkin stoalaiset ongelmiin. Heidän käsityksensä maailmastahan on äärimmäisen *deterministinen* – kaikki asiat tapahtuvat jumalallisen *logoksen* ohjaamana eivätkä yksittäiset ihmiset voi itse vaikuttaa niihin. Mutta jos he eivät itse voi (Epiktetuksen vertausta käyttäen) itse valita rooliaan, miten he sitten voisivat kuitenkin valita oman asenteensa suureen kosmiseen näytelmään? Toisin sanoen, eikö osaansa tyytymätön nurisija voisi vastata häntä opettavalle stoalaiselle, että ”enhän minä itse voi valita tunteitani”?

Stoalaiset yrittivät selittää tällaista tilannetta siten, että osaansa katkerin tuntein suhtautuva ihminen on *väärien uskomusten* vallassa – toisin sanoen, hän uskoo virheellisesti, että hänen roolinsa maailman käsikirjoituksessa voisi olla toinen (että hänen kyvyillään pitäisi saada isompi rooli). Ihminen kuitenkin kykenee stoalaisten mukaan omalla älyllisellä ponnistelullaan saavuttamaan oikean uskomuksen asiointiloista, jolloin myös häiritsevät tunteet katoavat. Tällöin ei varsinaisesti oman tahdon avulla vaikuteta mihinkään asiointilaan, eli maailman objektiivisessa rakenteessa ei

⁴⁹ Ks. Stumpf, *Philosophy*, s. 118.

⁵⁰ *Ibid.*, s. 114.

tapahdu mitään muutosta. Älyllisen ponnistelun seurauksena ihminen vain *tiedostaa* maailman rakenteen ja oman paikkansa siinä paremmin. Stoalaisessa mallissa kaikki tapahtumat ovat *kokonaisuuden kannalta* hyviä – ne ovat osa kosmista käsikirjoitusta, ja maailma on paras mahdollinen sellaisena kuin se on. Yksittäisen ihmisen näkökulmasta maailma ei välttämättä näytä aina parhaalta mahdolliselta, mutta tämä johtuu vain näkökulman rajoittuneisuudesta.

Eräs stoalaisuuden tärkeimmistä kontribuutioista eurooppalaiseen ajatteluun on heidän käsityksensä kaikista ihmisistä samanarvoisina maailmankansalaisina. Kaikki ihmiset ovat osallisia Jumalasta tai logoksesta ja heitä yhdistää sukupuolesta, syntyperästä ja varallisuudesta riippumatta tietoisuus yhteisestä ihmisyydestä ja kansalaisena olemisesta universumin suuressa järjestyksessä.⁵¹

Plotinos ja uusplatonismi

Plotinosta, joka eli n. vuosina 205-270 jKr., voidaan pitää antiikin filosofian kulminaatiopisteenä – hänen jälkeensä filosofiassa alkoi kristinuskon läpäisemä keskiaika. Plotinos onkin tavallaan sillanrakentaja antiikin ja kristillisen filosofian välillä. Hän ei tosin itse lainkaan mainitse kristinuskoa (vaikka tuolloin oli jo pyrkimyksiä luoda kristinuskon kanssa yhteensopivaa filosofiaa), mutta hän vaikutti syvästi etenkin kirkkoisä Augustinuksen ajatteluun. Augustinuksen kerrotaan sanoneen, että Plotinoksen olisi tarvinnut muuttaa vain ”muutama sana” tullakseen kristityksi.⁵² Plotinoksen filosofinen systeemi esitellään kirjoituskokoelmassa *Enneadit* (jonka hänen oppilaansa Porfyrios toimitti Plotinoksen kuoleman jälkeen.)

Kuten nimi ’uusplatonismi’ paljastaa, Plotinoksen tärkein taustavaikuttaja oli Platon. Platonin tavoin Plotinos ajatteli, että materiaalinen maailma moninaisuudessaan ja muuttuvaisuudessaan ei ole todellinen. Tosioleiva vain *on*, se ei voi muuttua; niinpä sen täytyy olla materiaalisesta maailmasta erillään oleva Jumala. Jumala on Plotinokselle kaiken materiaalisessa maailmassa ilmenevän vastakohta: Jumala ei ole jaettavissa osiin, sillä ei ole mitään erityistä muotoa, ulottuvuutta, se ei ole mikään tietty idea, sielu tai mieli (koska nämä kaikki ovat alttiita muutokselle ja vaativat jonkinlaista *rajaa* tai rajoittuneisuutta). Lyhyesti sanottuna, Jumalaa ei voi ihmisen kielellä kuvata eikä sitä voi tavoittaa minkään aistien avulla – Jumala on absoluuttinen ykseys johon voidaan saada yhteys vain mystisen, ekstaattisen intuition kautta.

⁵¹ Ks. esim. Sihvola, *Maailmankansalaisen etiikka*, luku 5. Stoalaisuudesta ylipäätensä, ks. Sihvola & Thesleff, s. 304-333, Kenny, s. 86-9.

⁵² Ks. Stumpf, *Philosophy*, s.125.

Koska Jumala on absoluuttinen ykseys tai Yksi (*hen*), hän vain *on* eikä voi luoda mitään. Luominen nimittäin edellyttää *muutosta*, mutta Jumala on muuttumaton. Kuinka sitten voimme selittää materiaalisen maailman olemassaolon? Plotinos yrittää tehdä sen väittämällä, että kaiken alkuperä on kyllä Yhdessä (Jumalassa), mutta ei minkään erillisen luomisaktin kautta, vaan Yhdestä välttämättä pursuavan tai ylitsevuotavan 'säteilyn' tai 'emanaation' kautta. Metaforisesti ilmaistuna asiat ovat peräisin Jumalasta samalla tavalla kuin valo auringosta. Aurinko ei koskaan sammuu, se vain *on* ja valoa virtaa siitä ilman että aurinko *tekee* mitään. Valo tulvii siitä välttämättä. Samalla tavalla kaikki asiat 'emanoituvat' tai säteilevät Jumalasta.

Plotinos ei kuitenkaan ollut panteisti eikä siis ajatellut, että Jumala on konkreettisesti kaikkialla. Päinvastoin, hänen käsityksensä todellisuudesta oli hierarkkinen: olennot ovat sitä täydellisempiä mitä 'lähempänä' ne ovat valonlähde eli Jumalaa. Plotinos jakoi todellisuuden kolmeen tasoon, joita kutsutaan nimellä *hypostaasit*. Hypostaasi tarkoittaa 'edellytystä'; tämän opin idea onkin se, että ylempi taso on aina käsitettävä loogisessa, ontologisessa ja metafysisessä mielessä primaarisesti alempaan tasoon nähden. Plotinos esitteli järjestelmänsä samankeskisten ympyröiden avulla. Ympyrän keskipiste on 'Yksi'; sitä ympäröivällä kehällä on järki, seuraavalla kehällä sielu, ja viimein, kaikkein uloimpana, materiaalinen maailma. Tässä mallissa ensisijainen ja arvokkaampi sijaitsee aina 'sisempänä'. Materiaalinen maailma on kaikkein kauimpana valonlähteestä – se on valon vastakohta, pimeyttä, kaiken sen puutetta, mitä Yksi on. Maailmassa ilmenevä *pahuus* selittyy juuri sillä, että materia on niin kaukana valonlähteestä; järjen ohjaus ei tavoita sitä. Pahuus ei siis ole mitään konkreettisesti olemassa olevaa (voima joka tasaväkisesti kamppailisi Jumalan kanssa), vaan ainoastaan järjestyksen tai jumalallisen valon puutetta.

Plotinos uskoi, että ankaran mietiskelyn avulla ihminen voi saavuttaa mystisen, ekstaattisen yhteyden Jumalaan. Jumalan eli Yhden lähestyminen on intellektuaalinen prosessi, jossa vähitellen irtaudutaan aistimaailman olioista kohti pysyvää tosiolevaa. Viimeinen askel on irrationalinen, mystinen sulautuminen osaksi Yhtä. Tästä näemme että uusplatonismin voi itsessään käsittää uskonnoksi. Se kuitenkin sulautui osaksi kristinuskoa varhaiskeskiajalla kirkkoisä Augustinuksen käsissä.⁵³

⁵³ Uusplatonismista, ks. Sihvola & Thesleff, s. 409-418, Thesleff, "Platon ja platonismi", s. 51-5.

OSA I I: KESKIAIKA

Uuden ajan (eli noin 1500-luvun) filosofiasta käsin katsottuna keskiaika näytti 'pimeältä': ajattelun ja tieteen vapaus näytti kirkon dogmeihin kahlitulta. Totta onkin, että keskiajan filosofian tärkein piirre oli filosofian sovittaminen yhteen kristinuskon kanssa (keskiajalla filosofeja ja teologeja ei juuri voinut erottaa toisistaan). Mutta kuten keskiajan filosofiaan erikoistunut tutkija Paul Vincent Spade huomauttaa, filosofiselle ajattelulle annetut ulkoiset (kristinuskon) puitteet pikemminkin stimuloivat kuin kahlitsivat ajattelua.⁵⁴

Teologinen filosofia yritettiin saattaa sopusointuun ennen kaikkea kreikkalaisen ajatteluperinteen kanssa. Varhaiskeskiajalla kreikkalaisista ajatussuunnista tärkeimmät olivat platonismi, uusplatonismi sekä stoalaisuus. Aristoteles 'löydettiin uudelleen' (latinankielisten käännösten myötä) vasta n. 1200-luvulla. Keskiajan filosofia ei siis kokonaisuutena ajatellen ollut pelkkää Aristoteleen ajatusten kopiointia (ja 'kristillistämistä'), vaikka monilla tällainen mielikuva onkin. Käsittelemme tältä laajalta ajanjaksolta kahta keskeistä ajattelijaa; Augustinus edustaa keskiajan 'platonistista' alkupuolta, Tuomas Akvinolainen taas 'aristotelista' jälkipuolta.

1. Augustinus (354 – 430)

Kirkkoisä Augustinus vaikutti hellenistisen kauden ja keskiajan taitekohdassa. 'Keskiaikaiseksi' hänen ajattelunsa tekee juuri se, että siinä filosofia ja teologia kietoutuvat erottamattomasti toisiinsa. Augustinus on keskiajan tärkein platonismin edustaja – hän yritti sulauttaa etenkin uusplatonismin osaksi kristinuskoa, nähden siinä kristinuskon osuvimman filosofisen ilmentymän (vaikka hän joissakin kohdissa erosikin jyrkästi Platonin ja Plotinoksen ajattelusta). Augustinus vietti (omien kuvaustensa mukaan) hurjan ja synnintäyteen nuoruuden kokien kaikki ihmiselämän aistilliset ilot (hän mm. sai aviottoman lapsen rakastajattarensa kanssa asuessaan Karthagossa. Augustinus vaikutti sittemmin mm. Roomassa ja Milanossa). Kristinuskoon hän kääntyi 32-vuotiaana.

Augustinus kuvataan kiihkeäksi tiedollisen varmuuden ja hengellisen rauhan etsijäksi – kumpikaan näistä ei *yksinään* riittänyt hänelle, ja niiden oli myös sovittava yhteen. (Hän ei siis kelpuuttanut sitä vaihtoehtoa, että uskon totuudet erotetaan filosofian totuuksista jos ne näyttävät yhteismitattomilta.)

⁵⁴ Paul Vincent Spade, "Medieval Philosophy", teoksessa Kenny (toim.), *The Oxford Illustrated History of Western Philosophy*, s. 55.

Todellinen filosofia oli Augustinukselle järjen ja uskon yhdistelmä: rationaalisen päättelyn lisäksi tarvittiin ilmestyksenomaista oivallusta – totuus voidaan tavoittaa vain Jumalan armon ansiosta.

Augustinuksen tunnetuin teos on ”Tunnustukset” (myös suomennettu), jossa hän kuvaa kamppailuaan elämän tarkoituksen löytämiseksi. Kirjassa hän ruoskii säälimättömästi itseään, syyttää niskaansa ’hillittömiä itsesyytöksiä’ esim. seuraavaan tapaan:

Tulin Karthagoon. Kaikkialla ympärilläni kiehui saastainen rakkauselämä. Minä en vielä rakastanut, mutta rakastin rakastamista ja olin salaisesti tyytymätön itseeni siitä, että rakkauden haluni oli liian pieni. [. . .]
Sieluni oli sairas, mutta sellaisenakin, haavoissaankin, se riensi ulos maailmaan haluten kurja heittäytyä aistillisten nautintojen raadeltavaksi. [. . .]
Ystävyden lähdesuonen minä saastaisilla haluillani sumensin ja himmensin sen välkkeen helvetillisellä himollani. Ja inhottavuudestani ja kunniaattomuudestani huolimatta minä ylenmääräisessä turhamaisuudessa näyttelin hienoa maailmanmiestä. Syöksyin suin päin rakkauteen, jonka toivoin valtaavan itseni.⁵⁵

Kääntäytyään uskoon Augustinus Saارينen sanoin ”kohoo malliesimerkiksi maallisista iloista ja nautinnoista kieltäytyvästä Jumalan rakastajasta, jolle tämänpuoleinen elämä on ensi sijassa kärsimystä ja kiusausta” (*Länsimaisen filosofian historia*, s. 91).

Augustinus etsi siis kiihkeästi sekä tiedollista että uskonnollista varmuutta. Hän tuli uskoon kääntäytyään vakuuttuneeksi siitä, että meillä voi olla joistakin asioista absoluuttisen varmaa tietoa (nuoruusvuosinaan hän harkitsi skeptisismän mahdollisuutta). Augustinus, samoin kuin Platon, piti *aistien* avulla saatavaa tietoa kaikkein epäluotettavimpana. Ovatthan sekä aistimisen kohteena olevat oliot että itse aistinelimet jatkuvan muutoksen alaisina. Aistimukset siis antavat erilaista tietoa eri aikoina ja eri henkilöille. Silti Augustinus salli sen, että aistien avulla saadaan *jonkinlaista* tietoa – nimittäin tietoa siitä, miltä asiat *näyttävät*, miten ne aistijalle ilmenevät. Aistihavainnot johtavat harhaan vain silloin jos ei tunnusteta niistä saatavan tiedon rajoittuneisuutta (eli jos vedetään johtopäätöksiä jotka menevät pidemmälle kuin itse vaikutelmat).

Voidaan siis sanoa, että itse vaikutelma on epäilyksetön: en voi epäillä sitä, miltä asiat minusta näyttävät. Kuten Augustinus sanoo,

En voi ymmärtää kuinka skeptikko voi osoittaa vääräksi ihmisen joka sanoo, ”Tiedän että tämä objekti näyttää minusta valkoiselta, tiedän että tämä ääni antaa minulle mielihyvää,

⁵⁵ Siteerattu teoksessa Saارينen, *Länsimaisen filosofian historia*, s. 91.

tiedän että tämä maistuu minusta makealta, tiedän että tämä tuntuu kylmältä kosketukselleni'.⁵⁶

Augustinus tekee näin tieto-opillisen eron aistimuksen ja sen kohteen välille, ja väittää että edellisestä meillä voi olla varmaa tietoa. Augustinus itse asiassa muotoilee jo alustavasti Descartesin sittemmin kuuluisaksi tekemän periaatteen, jolla kumotaan kaikkein pisimmällekkin ulotettu skeptinen epäily varman tiedon mahdollisuudesta. Augustinuskin nimittäin totesi, että vaikka kuinka epäilimme kaikkia aistihavaintojamme, emme voi epäillä sitä, *että* epäilemme; ja jos olemme varmoja omasta epäilystämme, olemme varmoja myös omasta olemassaolostamme. Augustinus sanoo, että

En lainkaan pelkää akateemikkojen argumentteja, heidän jotka sanovat, Mitä jos sinua harhautetaan? Sillä jos minua petetään, silloin minä olen. Sillä se joka ei ole, häntä ei voi pettää; ja jos minua petetään, saman tien olen olemassa.⁵⁷

Oman olemassaolon voi siis tietää ehdottoman varmasti: tässä asiassa ei voi tulla petetyksi. Augustinus (kuten myöhemmin Descartes) tarvitsi kuitenkin myös Jumalaa ehdottoman varman tiedon takeeksi. Kun ihminen oivaltaa jonkin välttämättömän totuuden, hän ikään kuin *näkee* sen. Mutta näkeminen edellyttää *valaistusta*, ja tämä tulee Jumalalta. Aivan kuten auringonvalo tekee mahdolliseksi nähdä ulkomaailman objekteja, jumalallinen valaistus mahdollistaa ikuisten totuuksien näkemisen. Augustinus päätyi tähän jumalallisen valaistuksen doktriiniin havaitessaan epäsuhtaan ikuisten, muuttumattomien totuuksien luonteen ja toisaalta ihmisen konstituution välillä. Ihminen on vajavainen olento: hänen aistinelimensä muuttuvat ja rappeutuvat, ja mielikin on rajallinen ja epätäydellinen. Tällainen vajavainen olento ei voi tavoittaa ikuisia ja muuttumattomia totuuksia – eli jotakin täysin erilaista kuin ihminen itse on – ilman jonkin korkeamman olennon apua.

Millainen Augustinuksen Jumala sitten on, ja miten materiaallinen maailma suhteutetaan siihen? Augustinus (kuten Plotinos) piti helpompana sanoa, mitä Jumala *ei* ole – Jumala on yksinkertaisesti jotakin kaikkien äärellisten olioiden yläpuolella olevaa, jotakin, jota ”suurempaa ja mahtavampaa ei voi olla olemassa” (tähän pyhä Anselm perusti kuuluisan ontologisen argumenttinsa Jumalan olemassaolon todistamiseksi). Augustinus eroaa Plotinoksesta siinä, että hän ei nähnyt maailmaa

⁵⁶ Ks. Saarinen, *Länsimaisen filosofian historia*, s.96.

⁵⁷ Ibid.

Jumalan 'jatkumona' tai 'emanaationa', vaan jonakin Jumalasta erillisenä, jonka Jumala on *luonut tyhjästä*.

Ajatus, että maailma on luotu tyhjästä, oli uusi ja hämmentävä. Kuten olemme nähneet, antiikissa oli vallalla periaate, että ”tyhjästä ei voi syntyä mitään”; Platoninkin maailmanluomismyytissä demiurgi (maailman rakennusmestari) työskentelee jo valmiiksi olemassa olevan substanssin kanssa (jolle hän antaa muodon). Miten *creatio ex nihilo* on mahdollista? Maailman luominen tyhjästä herättää mm. seuraavia kysymyksiä: Mitä Jumala teki ennen kuin hän loi maailman? Miksi hän loi maailman juuri silloin kuin loi eikä aikaisemmin tai myöhemmin?

Augustinus yrittää välttää nämä luomiskertomukseen liittyvät aikakysymykset väittämällä, että ne ovat sidoksissa *ihmisen* näkökulmaan, ihmisen käsitykseen ajasta. Mutta aika itse asiassa on jotakin joka luotiin samalla kuin maailma – ilman maailmaa ei ole aikaakaan, kyseessä on maailmaan sidottu ilmiö. Jumala sen sijaan on jotakin, jota ei voida mitata ajassa. Jumalassa ei ole mitään 'aikaisempaa' tai 'myöhempää', ainoastaan jatkuva ja ikuinen nykyisyys. Augustinus sanoo puhuessaan Jumalalleen, että

Sinun vuotesi eivät mene eivätkä tule. Meidän vuotemme sen sijaan menevät ja tulevat, tulevat kerran kaikki. Sinun vuotesi ovat kaikki paikallaan, koska ne ovat jotakin pysyväistä. Niissä ei ole tulevia eikä meneviä, koska ne eivät mene ohitse. [. . .] Sinun vuotesi ovat yksi päivä ja sinun päivistäsi ei sanota 'joka päivä' vaan 'tänään', koska Sinun päiväsi ei väisty syrjään huomispäivän tieltä eikä seuraa eilispäivää. Sinulle on tämä päivä ikuisuutta.⁵⁸

Jumala on siis ajan tuolla puolen. Niinpä kysymys siitä, *milloin* maailma luotiin, on mieleton: ”jos ennen taivasta ja maata ei ollut mitään aikaa, miksi kysellään, mitä sinä silloin teit? Sillä siinä, missä ei ollut aikaa, ei myöskään ollut ajanmäärittystä 'silloin'.”⁵⁹

Siirtäessään Jumalan ajan tuolle puolen Augustinus pystyy myös yhdistämään sen (uskonnollisen) ajatuksen, että Jumala on kaikkietävä, siihen (filosofiseen) vaatimukseen, että ihmisillä on vapaa tahto. Näyttäisi siltä, että jos Jumala on kaikkietävä, hän tietää ennalta myös kaikki tekemme. Tämä taas johtaa siihen, ettei meillä näytä olevan minkäänlaista vapautta valita, mitä teemme; kaikki teot ovat jo Jumalan tiedossa. Kuitenkin moraalinen paha tuntuu vaativan valinnan vapauden mahdollisuuden: kuinka sellaisia ilmiselvästi pahoja tekoja kuin toisten ihmisten tappaminen voi pitää pahoina jos ihminen ei voi itse valita niitä? Augustinuksen mukaan ennaltatietämisen käsite

⁵⁸ Ks. Saarinen, s.94.

⁵⁹ Ibid.

(joka johtaa tahdonvapauden ongelmaan) on kuitenkin harhaanjohtava Jumalaan sovellettuna. Meidän tietämisemme on sidottua aikaan, mutta Jumalan tietäminen on iätöntä, ikuisessa nykyhetkessä olevaa paikallaan pysyvää tietämistä. Näin meillä säilyy tahdonvapaus - tahtomme toimii eri aika-akselilla kuin Jumalan tietäminen. Jumala ei siis *meidän* näkökulmastamme tiedä tekojamme etukäteen, vaan vasta kun ne on tehty. (Selitys kieltämättä kuulostaa melko hämärältä.) Lisäksi Augustinus ajatteli, että vaikka meillä on vapaus valita hyviä tai pahoja tekoja, emme kuitenkaan voi *tehdä* hyviä tekoja muutoin kuin Jumalan armosta. Hyvät teot, kuten varma tietokin, vaativat siis avustusta Jumalalta.

Augustinus ajatteli että yhteiskuntakin pitää järjestää siten että se heijastaa Jumalan totuuksia. Usko ei siis ole pelkästään yksilön oman elämän, vaan koko yhteiskunnan järjestäytymisperiaate. Tämä tarkoittaa sitä, että yhteiskunnassa säädettyjen lakien tulee heijastaa Jumalan *ikuista lakia*. Ikuinen laki on Jumalan järjen ja tahdon ilmentymää. Se, mitä ihminen kykenee näistä ikuisista periaatteista käsittämään, on *luonnollista lakia*. Kun valtiossa säädetään lakeja, niiden pitäisi olla sopusoinnussa luonnollisen lain kanssa (joka puolestaan on peräisin ikuisesta Jumalan laista). Augustinus ajatteli, että sellaiset lait, jotka eivät ole harmoniassa luonnollisen lain kanssa, eivät ole oikeita lakeja lainkaan (eikä tällaisten lakien ohjaama yhteisö ole todellinen valtio). Oikeudenmukaisuudella ei siis ole mitään konventionaalista perustaa, vaan se tulee suoraan Jumalalta.⁶⁰

2. Tuomas Akvinolainen (1225-1274)

Tuomas Akvinolainen oli toinen suuri keskiajan filosofi, jonka voidaan sanoa 'kristillistäneen' Aristoteleen filosofian.⁶¹ Akvinolainen opiskeli ja myöhemmin myös opetti Pariisin yliopistossa. Vaikka hän kuoli suhteellisen nuorena (vasta 49-vuotiaana), ehti hän silti kirjoittaa huomattavan laajan tuotannon, jonka tärkeimpiä teoksia ovat *Summa contra Gentiles* sekä *Summa Theologiae*.

Samoin kuin Augustinuksen, Akvinolaisenkin filosofiaa dominoi pyrkimys filosofian ja teologian, uskon ja järjen yhteensovittamiseen. Mutta Akvinolainen myös tunnustaa joitakin eroja filosofian ja teologian välillä. *Filosofia* alkaa yksittäisten olioiden havaitsemisesta ja abstrahoi niistä yleisempiä periaatteita (päätyen lopulta kaikkien asioiden alkusyyhyn). Filosofiasa nojaututaan rationaaliseen päättelyyn. Kaikki filosofinen tieto ei myöskään ole oleellista ihmisen uskonnollisten tarpeiden

⁶⁰ Augustinuksesta ks. Saarinen, 89-98, Stumpf, 133-150.

⁶¹ Akvinolaisen aikaan suuri osa Platonin ja Aristoteleen kirjoituksista oli länsieurooppalaisten saatavilla. Tärkeän työn kyseisten filosofien ajatusten levittämisessä olivat tehneet arabialaiset ja juutalaiset filosofit, kuten Avicenna, Averroes ja Moses Maimonides, jotka käänsivät ja kommentoivat etenkin Aristotelesta. Vuosien 800-1100 aikana arabifilosofit olivat paljon paremmin perehtyneitä antiikin filosofiaan kuin läntisen Euroopan kristilliset filosofit. Ks. Stumpf, s.169.

kannalta. *Teologiassa* sen sijaan lähdetään liikkeelle uskosta Jumalaan ja tulkitaan kaikki olennot Jumalan luomiksi. Teologian totuudet koskevat ihmisen pelastusta, ja jotta tämä tieto varmasti saavuttaisi ihmiset, se on annettu jumalallisen ilmoituksen kautta. Osa näistä ilmoituksista on sellaisia ettei niitä voi luonnollisen järjen avulla todistaa; osa taas sellaisia, että ne voitaisiin saavuttaa myös järjellisen päättelyn avulla (vaikka nekin voidaan tavoittaa myös suoraan uskon kautta). Filosofiana ja teologiana yhdistää se, että ne molemmat ovat tekemisissä totuuden eli Jumalan kanssa: Akvinolaisen sanoin ”lähes koko filosofia tähtää tietoon Jumalasta.”⁶² Ehkä voisi sanoa, että usko ja filosofointi ovat kaksi eri tapaa lähestyä Jumalaa – filosofia vain välttämättä jää hieman vajavaiseksi, sillä lopullisesti Jumalan voi tavoittaa vain uskon avulla.

Tuomas Akvinolaisen todistukset Jumalasta

Filosofinen tapa lähestyä Jumalaa on pyrkiä todistamaan hänen olemassaolonsa rationaalisten argumenttien avulla. Akvinolaisen tunnetuimpia ajatuksia ovatkin hänen viisi todistustaan Jumalan olemassaolosta. Näissä todistuksissa (joita emme kaikkia käsittele) Akvinolainen käyttää premisseinä tiettyjä Aristoteleen periaatteita ja yrittää johtaa niistä kristillisen Jumalan olemassaolon. Esimerkiksi Aristoteleen ajatus liikkumattomasta liikuttajasta on seuraavan argumentin taustalla:

Jonkin täytyy liikuttaa sitä, joka liikkuu. Jos sitä, joka liikuttaa, liikutetaan, täytyy myös sen olla jonkin toisen liikuttama, ja sen taas jonkin toisen. Mutta näin ei voi jatkua loputtomiin, koska silloin ensimmäistä liikuttajaa ei olisi ja sen seurauksena ei ketään muutakaan liikuttajaa, koska seuraavat liikuttajat liikkuvat vain mikäli ensimmäinen liikuttaja on niitä liikuttanut, niin kuin sauva liikkuu vain, jos käsi on sitä liikuttanut. Siten on tärkeää päästä ensimmäiseen liikuttajaan, jota kukaan ei liikuta, joka kaikkien ymmärryksen mukaan on Jumala.⁶³

Samaa logiikkaa noudattaa Akvinolaisen ns. kausaliteetti-argumentti, jossa hän olettaa, että kaikille olioille ja tapahtumille on oltava jokin vaikuttava syy. Syiden ja vaikutusten ketju ei kuitenkaan voi olla ääretön, vaan on oltava ensimmäinen syy, ”jonka kaikki nimeävät Jumalaksi.”⁶⁴ Tähän sekä liikkumaton liikuttaja-argumenttiin sisältyy monia ongelmia, mm. se, miksei liikuttajien tai syiden ketju voisi jatkua äärettömiin, tai miksi kaiken alkusyy tai liikkumaton liikuttaja on juuri kristinuskon Jumalan kaltainen.

⁶² Siteeraus teoksessa Saarinen, *Länsimaisen filosofian historia*, s. 101.

⁶³ Siteerattu teoksessa Olli Koistinen & Juha Räikkä, *Taivaassa ja maan päällä*, s. 81-2.

⁶⁴ Koistinen & Räikkä, s.83.

Mainittakoon Akvinolaisen argumenteista vielä teleologisuuteen vetoava todistus:

Ajattelemme, että olennot, joilla ei ole tietoisuutta, kuten ihmisen ruumis, toimivat päämäärähakuisesti, ja tämä käy ilmi siitä, että ne toimivat aina, tai melkein aina, samalla tavalla saavuttaakseen parhaan mahdollisen tuloksen. Sen vuoksi on selvää, että ne saavuttavat päämääränsä suunnitellusti eivätkä sattumalta. Se, jolla ei ole tietoisuutta, ei voi kulkea päämäärää kohti, ellei sitä ohjaa jokin olento, jolla on sekä tietoisuus että äly, kuten esimerkiksi nuoli, jota jousimies ohjaa. Siksi on olemassa jokin älyllinen olento, joka ohjaa kaikkia luonnollisia olentoja kohti niiden päämäärää. Tätä olentoa kutsumme Jumalaksi.⁶⁵

Akvinolainen kiinnittää tässä huomiota siihen (havaintojen avulla saavutettuun tosiseikkaan), että maailmassa ilmenee päämäärähakuista käyttäytymistä myös sellaisilla olennoilla, joilla ei ole mieltä tai tietoisuutta. Kaikkea maailmassa ilmenevää päämäärähakuisuutta ei kuitenkaan voi selittää ihmisen toiminnan avulla (kuten nuolen päämäärähakuisen liikkeen voi selittää jousimiehen toiminnan avulla). Täytyy siis olla jokin ihmisistä riippumaton älyllinen olento, joka ohjaa kaikkia luonnollisia olentoja kohti niiden päämäärää. Tässä todistuksessa kiteytyy Akvinolaisen yritys yhdistää Aristoteleen luonnontieteellinen ajattelu hänen omaan teologiseen filosofiaansa. Nykyisinhän Darwinin evoluutioteoria tarjoaa kilpailevan selityksen luonnossa ilmenevälle 'päämäärähakuisuudelle'.

Kuinka Jumalasta voi puhua?

Jumalan olemassaolon todistukset eivät vielä tarkasti kerro, *millainen* Jumala on (paitsi sen, että hän on liikkumaton, muuttumaton ja ikuinen). Miten voisimme kuvata Jumalaa hieman informatiivisemmin? Akvinolainen kohtaa tässä kielifilosofisen ongelman. Ihmisten kieli on syntynyt kuvaamaan tavallisia, aistein havaittavia olioita. Voimmeko käyttää tätä samaa kieltä Jumalan kuvaamiseen? Jos ihmisen ja Jumalan välinen suhde olisi *univokaalinen*, eli jos he olisivat luonteeltaan samanlaisia, kielellistä ongelmaa ei olisi: samaa kieltä soveltuisi sekä ihmisen että Jumalan ominaisuuksien kuvaamiseen. Tätä Akvinolainen ei tietenkään hyväksynyt – Jumala ei ole täysin samanlainen kuin ihminen. Onko Jumala sitten *täysin erilainen* kuin ihminen, eli ihmisen ja Jumalan välinen suhde *ekvivokaalinen*? Tässä tapauksessa jokin predikaattitermi (kuten 'viisas') tarkoittaisi täysin eri asioita ihmiseen ja Jumalaan sovellettuina. Niinpä emme voisi viisaista ihmisistä päätellä mitään siitä millaista Jumalan viisaus on. Tätäkään ratkaisua Akvinolainen ei hyväksynyt.

⁶⁵ Ibid., s. 87-8.

Hän päätyi välimuotoon: ihminen ja Jumala eivät ole täysin samanlaisia, mutta eivät myöskään täysin erilaisia. Heidän välinen suhteensa on Akvinolaisen terminologiaa käyttäen *analoginen*. Akvinolaiselle tämä tarkoitti sitä, että ihminen *muistuttaa* Jumalaa; hänessä on pieni osuus samaa olemusta kuin Jumalassa. Ihmisen olemassaolohan johtuu Jumalasta, niinpä heissä täytyy olla jotain samaa ja heihin voi soveltaa samoja predikaatteja. Ne eivät kuitenkaan tarkoita täsmälleen samaa ihmisestä ja Jumalasta puhuttaessa. Kun esimerkiksi ihminen tietää vain yhden asian kerrallaan, Jumala tietää kaikki asiat samanaikaisesti; niinpä ‘viisaus’ ei tarkoita täysin samaa, mutta ei myöskään täysin eri asiaa kun sitä sovelletaan sekä Jumalaan että ihmiseen. Kun siis puhumme Jumalasta, termit soveltuvat Jumalaan analogisesti, eivät univokaalisesti.⁶⁶

Etiikka ja luonnollinen laki

Akvinolaisen aristoteelisuus ilmenee myös hänen käsityksissään moraalista ja hyvästä elämästä. Aristoteelelle ihmisen päämäärä (*telos*) oli onnellisuus, joka oli saavutettavissa tässä elämässä (esimerkiksi perheen, ystävien, kohtuullisten ruumiillisten nautintojen ja filosofian harrastamisen avulla). Akvinolainen omaksui myös teleologisen ja onnellisuuteen tähtäävän käsityksen etiikasta, mutta hän erosi Aristoteelesta siten, ettei hän uskonut onnellisuuden löytyvän pelkästään maanpäällisestä elämästä, käytännöllisten hyveiden harjoittamisen kautta (vaikka niihin laskettaisiin myös teoreettinen filosofinen mietiskely). Ihminen tavoittelee jotakin korkeampaa, universaalia hyvää: hänen lopullinen päämääränsä, täydellinen onnellisuus, löytyy vain Jumalasta, ja toteutuu vain tuonpuoleisessa elämässä (koska vasta siellä voimme kunnolla ‘nähdä Jumalan’). Ihmisen luontoon kuuluu siis myös ‘yliluonnollisen tarve’, halu tietää ja tuntea Jumalan syvin olemus; ja sellaista tietoa ei voi täydellisesti saavuttaa maan päällä ja järjen avulla.

Akvinolaisen moraalifilosofialle olennaista on ihmisen *tahdon vapaus* – ihminen on moraalinen toimija vain sikäli kuin hän on vapaa ja voi valita tekonsa. Ne teot, jotka edistävät ihmisen lopullisen päämäärän saavuttamista, ovat hyviä. Ne teot, jotka ovat ristiriidassa tuon lopullisen päämäärän kanssa (jotka vievät hänet kauemmaksi Jumalasta), ovat pahoja. Mutta miten tahdonvapaus sopii yhteen sen teleologisen näkemyksen kanssa, että ihmisellä on *luontainen* taipumus hakeutua kohti sitä mikä tekee hänet onnelliseksi, eli kohti hyvää? Akvinolainen vastaa tähän siten, että vaikka tahto välttämättä valitseekin aina hyvän, sen ei tarvitse valita aina samoja

⁶⁶ Ks. Stumpf, s.185-6.

yksittäisiä hyviä asioita: "Tahto ei voi taipua mihinkään, ellei sitä käsitetä hyväksi. Mutta koska hyvä on moninainen, se ei sen vuoksi välttämättä määräydy mihinkään yhteen hyvään." (*Summa Theologiae*, s. 151.). Tuomaan ratkaisun mukaan ihmisen vapaus on sitä, että hän voi pitää monia eri asioita hyvinä ja vapaasti valita niiden joukosta sen, jonka hän toteuttaa.

Tahtoa siis rajoittavat vain yleiset suuntaviivat, joiden puitteissa ihminen voi toteuttaa valinnanvapauttaan. Nuo yleiset suuntaviivat on mahdollista käsittää *järjen* avulla. Järki kehottaa ihmisiä mm. oman olemassaolon säilyttämiseen, lisääntymiseen sekä totuuden etsimiseen. Nämä vaatimukset kuuluvat ihmisen perusluontoon tai olemukseen; moraalilaki on siis *luonnollinen laki* jonka perusta on ihmisen luonnossa ja joka voidaan järjen avulla käsittää. Koska ihmisluonto on kaikilla sama, on myös luonnollinen laki kaikille sama eikä se muutu. Yksinkertaisesti sanottuna, "luonnolliseen lakiin kuuluvat asiat, joiden avulla ihmiselämä säilyy ja sille vastakkainen estetään." (*Summa Theologiae*, s. 604)

Luonnollinen laki puolestaan perustuu *ikuiseen lakiin*, joka on "jumalallisen viisauden malli aina sen mukaan kuin se ohjaa kaikkia akteja ja liikkeitä." (ST, s. 591) Ikuinen laki on siis Jumalan luoman maailman järjestyksen malli – ikuinen laki määrää jokaiselle oliolle sen oman paikan ja päämäärän osana maailmankaikkeuden kokonaisjärjestelmää. Ikuinen laki on kaikkein perustavin laki. Luonnollinen laki on *osa* ikuista lakia – tarkemmin sanottuna se osa ikuisesta laista, jonka ihminen voi ymmärtää oman järjensä avulla.

Luonnolliseen lakiin kuuluvat sellaiset moraalin ja oikeuden ensimmäiset periaatteet kuin "Hyvää on tehtävä ja tavoiteltava ja paha vältettävä" (ST, s. 604). Ne ovat siis luonteeltaan hyvin yleisiä, lähes sisällöttömiä periaatteita, joiden soveltaminen yksityistapauksiin on usein ongelmallista. Tämän takia tarvitaan myös ihmisten säätämää *positiivista lakia*. Nämä lait ovat konkreettisempia ja tarkempia toimintaohjeita, joiden avulla voidaan säädellä ihmisten yhteiselämää. Akvinolaisen ajattelussa olennaista on, että luonnollinen laki (joka perustuu ikuiseen lakiin) on positiivisen lain *pätevyyden ja hyväksyttävyyden kriteeri*. Eli jos hallitsija säätää luonnollisen lain vastaisen positiivisen lain, se ei ole oikea laki. Positiivinen laki on nimittäin pätevä vain jos se on johdettavissa luonnollisesta laista:

Laki on [. . .] lainvoimainen siinä määrin kuin se on oikeudenmukainen. Mutta inhimillisissä asioissa sanotaan jotakin oikeudenmukaiseksi sillä perusteella, että se on järjen mittapuun mukaan oikein. Järjen ensimmäinen mittapuun taas on luonnollinen laki. [. . .] Tämän vuoksi jokainen ihmisten asettama laki on siinä määrin lain

luontoinen kuin se johtuu luonnollisesta laista. Jos se taas on jossakin suhteessa epäsoinnussa luonnollisen lain kanssa, se ei enää ole laki vaan lain turmelus. (ST, s.616)

Keskustelu siitä, onko selvästi epäoikeudenmukaista lakia noudatettava vain sen takia, että se on asianmukaisesti säädetty, jatkuu yhä edelleen tämän päivän oikeusfilosofiassa

Akvinolainen käsitteli laajassa tuotannossaan myös monia muita aiheita, mm. ihmisen sielua ja sen kykyjä. Mutta jätämme nyt Akvinolaisen ja siirrymme filosofian historiassa muutaman sata vuotta eteenpäin.

OSA III: UUDEN AJAN RATIONALISTIT

Filosofiassa 'uusi aika' alkaa suurin piirtein 1400-luvulla. (Vaihdokset eri ajattelusuuntausten välillä eivät tietenkään todellisuudessa koskaan ole yhtäkkisiä; jo keskiajan lopulla alkoi ilmetä uskonnon ja filosofian erottamista, kriittistä ja skeptistä asennetta aiempiin oppeihin (mm. Wilhelm Okkamalainen)). Uuden ajan alkua (1400- ja 1500-lukuja) kutsutaan etenkin taidehistoriassa *renessanssiksi*, joka kirjaimellisesti tarkoittaa 'uudelleensyntymistä'. Filosofian historiassakin puhutaan joskus erillisestä renessanssifilosofian kaudesta, jota yhdistää uudenlainen paluu antiikin tekstien äärelle. Renessanssiin kuuluu *humanismin* ihailu; humanismin pyrkimyksenä oli "sellaisen vapaan ja itsenäisen ihmisen arvoa korostava kulttuuri, jota antiikin kirjallisuus parhaimmillaan heijasteli."⁶⁷

Uudella ajalla kulttuuri ja ihmisten maailmankuva maallistuivat. Tämä johtui ennen kaikkea tuon ajan huimista tieteen edistysaskeleista. Uudella ajalla mm. keksittiin kirjepainotaito, ruuti ja kompassi sekä kumottiin maakeskeinen käsitys planeetoista. Tärkeä uuden ajan alkua merkitsevä ilmiö oli myös *uskonpuhdistus* (joka tiivistyy Martti Lutherin naulaamiin teeseihin Wittenbergin kirkon oveen vuonna 1517). Uskonpuhdistus pyri uudistamaan uskoa, palauttamaan sen lähemmäksi Raamattua ja evankeliumia skolastisen teoretisoinnin korkeuksista. Lutherin mukaan yksityisellä ihmisellä on välitön, henkilökohtainen suhde Jumalaan, eikä siinä tarvita katolisen kirkon oppineiden välitysapua.

Tieteen edistymisen myötä myös filosofiassa alettiin pitää tärkeänä *metodia* jonka avulla filosofian teesejä voidaan koetella ja yhdistää koettuun todellisuuteen. Pyrittiin siis filosofian 'tieteellistämiseen', sen alistamiseen kokemuseräiselle tiedolle. Eräs tällaisen tieteellisen filosofian tärkeimmistä edustajista oli *Francis Bacon* (1561 – 1626). Hän on tullut tunnetuksi mm. opistaan neljänlaisista harhakuvista tai 'idoleista', jotka haittaavat objektiivisen tutkimuksen tekoa ja joista on päästävä eroon. Näitä ovat 'heimon (ihmislajin) harhakuvat' (*idola tribus*), eli ihmisten taipumus siirtää omat tunnepitoiset ja tarkoitushakuiset toimintamallit luonnonilmiöihin; yksilöllisesti määräytyneet harhakuvat (*idola specus*), joita ovat omat ennakoasenteemme, elämäntilanteemme ja mielipiteemme; 'torin harhakuva' (*idola fora*), joka tarkoittaa *kielenkäyttöön* perustuvia vakiintuneita malleja ja tottumuksia, jotka muokkaavat käsitystämme todellisuudesta; sekä filosofisten koulukuntien kutomat käsiteverkot (*idola theatri*), jotka pitää myös heittää syrjään

⁶⁷ Heikki Mikkeli, "Renessanssifilosofia", teoksessa Korkman & Yrjönsuuri (toim.), *Filosofian historian kehityslinjoja*, s.162.

ryhdyttäessä tutkimaan todellisuutta. Bacon on tullut kuuluisaksi myös (hänen suuhunsa laitetusta) toteamuksesta ”tieto on valtaa”. Uudella ajalla tiedon mahdollisuuksille ei nähty rajoja, ja tiedon odotettiin ennen kaikkea parantavan meidän mahdollisuuksiamme hallita luontoa.⁶⁸

1. Descartes (1596 – 1650)

Varsinaisena modernin filosofian isänä pidetään yleensä René *Descartesia*, ja hänen edustamaansa suuntausta kutsutaan mannermaiseksi *rationalismiksi* (jonka kaksi muuta tärkeintä edustajaa olivat Spinoza ja Leibniz). Rationalismi, kuten nimikin jo sanoo, korostaa ihmismielen *järjen* kykyä. Järki nähtiin sekä ihmistä että maailmaa koskevan tiedon lähteeksi. Toisin sanoen, rationalistit uskoivat, että ihmismieli on rakentunut siten, että sopivaa metodia käyttämällä se kykenee löytämään todellisuuden perimmäisen luonteen. Rationalisteilla oli siis erittäin optimistinen käsitys ihmismielen kyvyistä – kuten tulemme näkemään, hieman liiankin optimistinen.

Descartes syntyi Ranskassa Tourainessa; hän opiskeli jesuiittakoulussa matematiikkaa, logiikkaa ja filosofiaa, ja häneen teki tuolloin suuren vaikutuksen matemaattisen tiedon varmuus ja tarkkuus (verrattuna filosofian epäilyksiä ja kiistoja herättäviin opinkappaleisiin). Matkusteltuaan Euroopassa Descartes asettui asumaan Hollantiin, jossa kirjoitti pääteoksensa *Metodin esitys* (1637), *Metafyysisiä mietiskelyjä* (uusi suomennos *Mietiskelyjä ensimmäisestä filosofiasta*) (1641), *Filosofian Periaatteet* (1644) sekä *Sielun liikutukset* (1649). Descartesin elämälle kohtalokkaaksi koitui kuningatar Kristiinan esittämä kutsu tulla opettamaan hänelle filosofiaa Ruotsiin. Kuningatar suvaitsi kuunnella häntä vain kello viideltä aamulla. Tämä epäinhimillinen aika sekä Ruotsin kylmyys (joka aamuyöllä oli purevimmillaan) sai Descartesin sairastumaan kuolemaan johtaneeseen kuumetautiin.

Metodin tärkeys

Descartesin filosofoinnin lähtökohta oli pyrkimys *ehdottoman varmaan tietoon*. Varman tiedon perustalle voitaisiin rakentaa uusi luonnontiede, jonka kehittämistä Descartes oli koko elämänsä ajan kiinnostunut (hän itse kirjoitti varsinaisten filosofisten tutkielmien lisäksi mm. anatomiasta, optiikasta sekä geometriasta). Descartes ei löytänyt tiedollista varmuutta olemassa olevista ’hengentieteistä’. Filosofian kaikki opit voitiin asettaa kiistanalaisiksi (filosofian historia näyttäytyi hänelle yhtenä jatkuvana kiistelynä); runous, vaikka voikin parhaimmillaan väläyttää silmiemme

⁶⁸ Ks. W.T. Jones, *A History of Western Philosophy*, part III (Hobbes to Hume), s. 78-80.

eteen todellisuuden sellaisena kuin se on, on kuitenkin pikemminkin hengen lahja kuin systemaattinen, varma tie totuuteen; ja teologian totuudet taas koskevat sellaisia asioita, joita ihminen ei itse omalla järjellään kykene käsittämään. Descartes ei löytänyt varmaa tietoa myöskään käytännön elämästä, ihmisiä tarkkailemalla, vaan huomasi, että ihmiset ovat käytännön asioista yhtä erimielisiä kuin filosofisista totuuksista. Kerrotaan, että marraskuun 10. päivänä vuonna 1619 Descartes näki kolme unta, jotka vakuuttivat hänet siitä, että hänen täytyy rakentaa varman tiedon systeemi luottaen ainoastaan omaan järkeensä.⁶⁹

Descartes aloitti siis filosofoinnin puhtaalta pöydältä, kieltäytyen uskomasta mitään mitä hänen oma järkensä ei hyväksyisi, ja olettamatta mitään vanhoja auktoriteetteja lähtökohdiksi. Hänen tavoitteenaan oli filosofinen systeemi, jossa oman järjen avulla löydettyjen periaatteiden avulla voitaisiin löytää muita varmoja totuuksia, niin, että kaikki totuudet liittyisivät sulavasti toisiinsa ja ajattelun polkuja olisi helppo seurata. Tällaisen systeemin rakentaminen onnistuisi parhaiten jos meillä olisi jokin 'skeema' jonka avulla tietoa voidaan jäsenellä ja joka voisi johdattaa meidät uuden tiedon äärelle. Descartesin ensimmäinen tehtävä olikin tällaisen skeeman tai *metodin* kehittäminen.

Filosofin tulee siis ajatella systemaattisesti ja järjestelmällisesti; Descartes kammoksui joidenkin tieteilijöiden harjoittamaa täysin suunnittelematonta ja sattumanvaraista tiedonhakua. Descartes uskoi että ihmismielellä on luontainen *intuition* ja *deduktion* kyky, joihin keskittymällä ja joita käyttämällä voimme löytää totuuden. Metodi koostuu näin ollen intuition ja deduktion kurinalaisesta ja järjestelmällisestä käytöstä. Ihanteena Descartesilla oli matemaattinen ajattelutapa; hän oli vakuuttunut siitä, että matemaattinen varmuus on peräisin tietystä tavasta ajatella, eli tietystä metodista, jota siinä sovelletaan. Olennaista tuossa metodissa on se, että *kyetään näkemään jotkut perustotuudet selkeästi ja kirkkaasti*. Toisin sanoen, matemaattisen päättelyn tarkastelu vakuutti Descartesin siitä, että ihmismieli kykenee tajuamaan suoraan ja absoluuttisen selkeästi joitakin ideoita. Juuri tätä Descartes tarkoittaa intuitiolla: intuitio on ihmismielen kykyä saavuttaa täysin epäilyksettömiä ideoita tai uskomuksia. Deduktiolla Descartes tarkoittaa tällaisista ideoista tai uskomuksista johdettuja uskomuksia. Deduktiokin johtaa varmaan totuuteen (kunhan se vain *alkaa* jostakin varmasta totuudesta); deduktio on prosessin kautta saatua tietoa, kun taas intuitio on ikään kuin yhdessä hetkessä käsitettävää tietoa.

⁶⁹ Ks. Jones, *A History of Western Philosophy* (III), s. 156.

Intuitio ja deduktio ovat siis Descartesin metodin kulmakivet. Tämän lisäksi Descartes formuloi vielä metodin sääntöjä, ”järjen käyttöohjeita”, joita luetellaan samannimisessä teoksessa 21.

Metodin esityksessä ne on tiivistetty neljään: 1) älä koskaan hyväksy totena sellaista mitä et itse ole selvästi käsittänyt sellaiseksi, 2) jaa tarkasteltavat hankalat asiat osiin 3) etene askel askeleelta, aloittaen yksinkertaisimmista ja helpoimmista totuuksista, 4) pidä tarkastelutapa tarpeeksi yleisenä niin ettei tärkeitä asioita jää huomaamatta.

Descartesin käsitystä tiedollisen systeemin rakenteesta voi kutsua *fundamentistiseksi* (tai fundamentalistiseksi - tämä termi saattaa kuitenkin aiheuttaa sekaannuksia). Fundamentalismin perusidea on helppo käsittää talometaforan avulla. Mikä pitää taloa pystyssä? Tietenkin sen tukeva perustus, jonka päälle muut osat huolellisesti rakennetaan. Descartes jakoi uskomukset samalla tavalla kahteen luokkaan. Talon perustusta vastaavat *perususkomukset*, jotka tukevat koko tietorakennelmaa. Muut uskomukset ovat tietoa vain koska ne lepäävät näiden perususkomusten varassa, eli ovat oikeutettuja niiden avulla. Kuten äsken näimme, perususkomukset pitäisi saavuttaa intuition, muut uskomukset deduktion avulla.

Descartesin metodinen epäily

Miten sitten käytännössä voisimme saavuttaa sellaisia uskomuksia, joissa erehtymisen mahdollisuus on poissuljettu, ja näin aloittaa tiedollisen systeemin rakentamisen? Descartes yritti löytää perususkomukset pääteoksessaan *Metafyysisiä mietiskelyjä* ns. *metodisen epäilyn* avulla. Metodinen epäily tarkoittaa yksinkertaisesti sitä, että otetaan jokin uskomus, ja katsotaan, voiko sen totuutta epäillä. Jos voi, uskomus hylätään - se ei voi olla perususkomus. Jos sitä taas on mahdotonta epäillä (eli se on *epäilemätön*), silloin kyseessä on oltava perususkomus. Descartes ei suinkaan todellisuudessa lakannut uskomasta kaikkiin niihin propositioneihin, joita on mahdollista epäillä - kyseessä oli vain *menetelmä*, jonka avulla oli tarkoitus päästä ehdottoman varman tiedon lähteille. (Hän sanoo, että ”kukaan järkevä ihminen ei ole koskaan vakavissaan epäillyt, onko maailmaa todella olemassa, tai onko ihmisillä ruumiita”) Metodinen epäily ei myöskään tarkoita sitä, että *jokaista yksittäistä* uskomusta testataan. Descartesin epäily kohdistui vain erilaisiin uskomustyyppihin.

Ensimmäisenä hän epäilee aistihavaintoihin perustuvia eli *a posteriori*-uskomuksia. Nämä eivät läpäise epäilyn testiä. Kuten on jo todettu, aistihavainnot saattavat joskus johtaa meitä harhaan. On siis olemassa se *looginen* mahdollisuus, että olemme väärässä uskoessamme siihen mitä silmämme

näkevät tai korvamme kuulevat jne., vaikka tämä mahdollisuus ei normaalielämässä tuntuisi lainkaan relevantilta. Kun etsitään perususkomuksia, hylkäämisperusteeksi riittää, että epäilyyn on *pieninkin* aihe. Tässä tapauksessa tuo aihe epäilyyn on se, että voimme *uneksia* kaiken havaitsemamme, tai olla hallusinaatioiden vallassa. (Käytännön elämässä tällainen epäily toki johtaisi suuriin hankaluuksiin, kuten Descartes itsekin huomauttaa.)

Seuraavaksi Descartes yrittää epäillä matematiikan lauseita. Nämä tuntuvat olevan tosia aina - "onhan kaksi ynnä kolme aina viisi, eikä neliössä ole milloinkaan enempää kuin neljä sivua, riippumatta siitä, valvonko vai nukun" (*Metafyysisiä mietiskelyjä*, osa 1, *Teoksia ja kirjeitä* s. 87). Mutta myös näitä *a priori* -uskomuksia voidaan epäillä. Voidaan nimittäin otaksua, että joku "yhtä viekas ja petollinen kuin voimallinenkin paha henki" on käyttänyt kaiken taitonsa meidän huijaamiseen (TK, s. 89). Tuo ilkeä demoni saa meidät pitämään itsestään selvinä totuuksina lauseita, jotka itse asiassa ovat epätosia. Tällainenkaan epäily ei käytännön elämässä (vaikkapa matematiikan tunnilla) ole järkevää; olennaista on jälleen se, että meidän on *mahdollista* kuvitella tilanne, jossa jopa meidän nykyiset matemaattiset uskomuksemme voisivat olla epätosia.

"Cogito, ergo sum"

Selviävätkö mitkään uskomukset tästä epäilyn mankelista? Teoksessaan *Metodin esitys* Descartes esittelee seuraavan propositiopin, jota hän pitää epäilylle immuunina:

"... havaitsin että tahtoessani siten otaksua kaiken olevan erhetä, minä itse, niin ajatellessani, olin välttämättä jotain; ja huomattuani tämän totuuden - *ajattelen, siis olen [cogito, ergo sum]*- niin varmaksi ja luotettavaksi, etteivät skeptikkojen kaikkein yltiöpäisimmäkään olettamukset kyenneet sitä järkyttämään, katsoin voivani arvelematta ottaa sen etsimäni filosofian ensimmäiseksi periaatteeksi." (TK, s.33-4)

Samaan johtopäätökseen ("Olen, olen olemassa" on välttämättä tosi joka kerta, kun sen lausun tai hengessäni käsittän") päädytään myös *Metafyysisissä mietiskelyissä* (TK, s. 91).

Descartesin ajatuksenjuoksun selvittämiseksi on asetuttava itse hänen paikalleen. Kun Descartes sanoo "Ajattelen", ei pidä ajatella, että "Descartes ajattelee"; tuo ajatteleva subjekti olen *minä itse*. Propositiota "Minä ajattelen" on siis mahdotonta epäillä; en pysty kehittelemään mitään tarinaa, jossa uskon tähän propositioniin, mutta jossa se ei ole tosi. Minun uskomiseni *tekee* siitä toden: uskomisenhan on eräänlaista ajattelua. Niin on epäilykin - se, että yritän epäillä sitä, tekee siitä myös toden. Proposition pitää siis olla ensimmäisessä persoonassa: lause "Descartes ajattelee" ei läpäise epäilyn testiä, sillä on aivan mahdollista kuvitella maailma, jossa Descartesia ei ole

olemassakaan. Toinen tärkeä piirre lauseessa on se, että siinä on kyse *psykologisesta* ominaisuudesta (tai, kuten myös voisi sanoa, mentaalisen aktiivisuuden). En voi epäillä sitä, että ajattelen, mutta voin epäillä sitä, olenko Joensuussa. *Kaikki* ensimmäisessä persoonassa olevat lauseet eivät ole epäilyksettömiä.

Propositio "Olen olemassa" läpäisee näillä kriteereillä epäilyn testin (proposition "Ajattelen" lisäksi). Nämä kaksi lausetta eivät vain tunnu kovin vahvalta perustalta tiedon rakennelmalle, aivan kuten kaksi tiiltäkään eivät tarjoa tukevaa perustusta suurelle talolle. Mutta Descartesin mukaan kaikki omia havaintouskomuksia koskevat lauseet ovat yhtä varmoja. En voi epäillä sitä, miten asiat *näyttävät* minusta olevan. Minusta *näyttää* juuri nyt siltä, että silmiäni edessä on tietokoneruutu täynnä tekstiä. Tästä en voi erehtyä, vaikka mitään tietokonetta ei olisi olemassakaan. On siis aivan eri asia sanoa

"Edessäni on tietokoneruutu"

kuin

"Edessäni näyttää olevan tietokoneruutu."

Jälkimmäisessä tapauksessa emme voi Descartesin mukaan olla väärässä, riippumatta siitä, mitä edessäni tosiasia on.

Kartesin kehä

Descartes päätyy siis metodisen epäilyn avulla siihen, että lauseet *Ajattelen*, *Olen olemassa* sekä ensimmäisen persoonan raportit siitä miten asiat maailmassa *näyttävät* olevan, ovat epäilyn ulkopuolella. Mutta voimmeko tietää varmasti mitään muuta, esimerkiksi sitä, onko meillä ruumista ja onko mielen ulkoista maailmaa ylipäättänsä olemassa? Descartesin metodin mukaanhan varmaan tietoon voi johdattaa ainoastaan intuitio tai deduktio. Deduktion avulla emme kuitenkaan pääse oman mielen sisällöistä objektiivista ulkomaailmaa koskeviin uskomuksiin. Seuraava argumentti ei ole deduktiivisesti pätevä:

Edessäni näyttää olevan tietokoneruutu

Edessäni on tietokoneruutu.

Päätelmä ei ole deduktiivisesti pätevä, koska sille voidaan löytää vastaesimerkki, jossa premissi on tosi, mutta johtopäätös epätosi. Kuten jo todettiin, esimerkiksi unet ja hallusinaatiot voivat harhauttaa aistejamme. (Argumenttia ei myöskään saa päteväksi lisäämällä siihen tosia premissejä,

joissa vedotaan muihin aisteihin (esim. "Edessäni tuntuu olevan tietokoneruutu.")). Deduktion avulla ei siis päästä omia mielentiloja koskevasta tiedosta ulkomaailmaa koskevaan tietoon.

Descartes yrittää ylittää tämän tiedollisen kuilun seuraavalla tavalla. Perususkomuksiin ("Ajattelen, olen olemassa") päädyttiin siksi, että ne käsitettiin *selvästi ja kirkkaasti*. Siispä kaikki muut uskomukset, joilla on tuo sama ominaisuus, ovat myös tosia: voimme pitää luotettavien uskomusten kriteereinä selvyyttä ja kirkkautta. Mutta välttääkseen sen vastaväitteen, että kaikkein selvin ja kirkkain aistihavainto voi olla unta tai ilkeän demonin huijausta, Descartes joutuu pönkittämään tietorakennelmaansa oletuksella Jumalan olemassaolosta. Jumala on luonut mielemme sellaiseksi, että emme ajaudu harhaan uskomuksissamme, kunhan vain harkitsemme huolellisesti ja keräämme tarpeeksi todistusaineistoa. Jos Jumala antaisi meidän erehtyä koko ajan, hän olisi pettäjä; mutta Jumala on täydellisen hyvä, eikä hän pyri huijaamaan ihmisiä.

Descartesin on siis lisättävä epäilemättömien perususkomustensa joukkoon propositio "Jumala on olemassa (eikä hän ole pettäjä)". Descartes yritti todistaa Jumalan olemassaolon kahdella tavalla.

Tarkastellessaan oman mielensä sisältöä Descartes löysi sieltä Jumalan idean. Tämä idea on idea täydellisestä olenosta - kaikkitietävästä, kaikkivoipasta, täydellisen hyvästä ja ikuisesta olenosta. Mistä tällainen idea on voinut mieleen tulla? Descartes uskoi, että se ei voi olla hänestä itsestään lähtöisin, koska eihän hänellä ole tuollaisia ominaisuuksia. Descartesin jumalatodistus nojaa siihen periaatteeseen, että *idean syyn täytyy olla vähintään yhtä täydellinen kuin itse ideankin*. Niinpä Jumalan idean aiheuttajan täytyy olla olento, joka on vähintään yhtä täydellinen kuin tuo ideakin - eli idean syyn täytyy olla Jumala itse. Siispä Jumalan on oltava olemassa.

Voimme kuitenkin kysyä, miksi kaikilla tapahtumilla täytyy olla jokin syy? Descartesin pitäisi pystyä osoittamaan, että tämä periaate on yhtä varmasti tosi kuin hänen muutkin perususkomuksensa. Ja miksi idean syyn täytyy olla vähintään yhtä täydellinen kuin itse idean? Eikö Jumalan idea ole voinut syntyä *negatiivista* kautta: olemme havainneet, että olemme itse *epätäydellisiä* olentoja, emme ole kaikkivoipia, kaikkitietäviä, täydellisen hyviä emmekä elä ikuisesti (ainakaan ruumiillisesti). Jumala voidaan sitten käsittää olenoksi, jolla on nämä ominaisuudet käänteisessä muodossa: hän on ei-epätäydellinen, ei-kuoleva, jne.

Descartesin argumentointia on syytetty myös *kehämäisyydestä*. Hänhän yrittää todistaa täydellisen Jumalan olemassaolon, jotta voisimme vakuuttua siitä, että kaikki, mitä havaitsemme selvästi ja kirkkaasti, on totta (koska Jumala ei huijaa meitä). Mutta Jumalan olemassaolon todistuksessa

vedotaan periaatteisiin, joita ei voi perustella muuten kuin sanomalla, että ne käsitetään niin selvästi ja kirkkaasti, että niiden on oltava totta. Descartesin kausaalikäsitys (jokaisella tapahtumalla on oltava jokin syy, ja syyn on oltava vähintään yhtä täydellinen kuin vaikutuksen) on tällainen periaate. Hänen mielestään se on epäilemätön, koska käsitämme sen niin selvästi ja kirkkaasti. Mutta jotta voimme luottaa selviin ja kirkkaisiin havaintoihin, meidän täytyy jo olettaa Jumalan olemassaolo. Argumentin premisseissä siis oletetaan jo todeksi se asia, joka pitäisi todistaa.

Descartesin toinen argumentti Jumalan olemassaolon todistamiseksi on ns. ontologinen argumentti (saman argumentin esitti jo Pyhä Anselmi viitisensataa vuotta aiemmin, ja sen osoitti virheelliseksi jo hänen aikalaisensa munkki Gaunilo). Descartes kirjoittaa, että

kun [. . .] palasin tutkimaan sitä ideaa, joka minulla on täydellisestä olennoista, huomasin, että eksistenssi sisältyy siihen samalla tavoin tai jopa vielä ilmeisemmin kuin kolmion ideaan sisältyy se, että sen kolme kulmaa vastaavat kahta suoraa kulmaa, tai ympyrän ideaan se, että sen joka kohta on yhtä kaukana keskipisteestä. Niinpä se seikka, että Jumala, joka on tuo täydellinen olento, on olemassa eli eksistoi, on vähintään yhtä varmaa kuin mikään geometrinen todistus. (*Metodin esitys*, s. 143.)

Descartes siis väittää, että aivan kuten kolmion ideaan kuuluvat ominaisuudet "sisältää kolme kulmaa" ja "kulmien summa on yhteensä 180 astetta", niin ehdottoman täydellisen olennon ideaan kuuluu ominaisuus "on olemassa". Käsitteiden 'Jumala' ja 'olemassaolo' välillä on siis analyttinen yhteys: jälkimmäinen sisältyy edelliseen, aivan kuten 'naimaton' sisältyy 'poikamiehen' käsitteeseen. Seurauksena on, että on ristiriitaista ajatella, että ehdottomasti täydellinen olento (Jumala) ei ole olemassa, aivan kuten on ristiriitaista ajatella kolmiota jossa ei ole kolmea sivua, tai poikamiestä joka on naimisissa.

Tämäntyyppistä argumentointia kritisoi (myöhemmin käsiteltävä) saksalaisfilosofi Immanuel Kant. Kantin mukaan 'olemassaolo' ei ole oikea ominaisuus eli predikaatti, jonka avulla olioita voidaan kuvailla. Toisin sanoen, jos predikoimme jollekin ominaisuuden 'on olemassa', emme tuo mitään uutta tuon käsitteen sisältöön. Silloin sanomme vain, että tuo käsite *soveltuu* johonkin entiteettiin, eli että on olemassa jotakin, joka *vastaa* tuota käsitettä. Ja se, onko olemassa jotakin oliota tai entiteettiä, joka vastaa jotakin tiettyä käsitettä, on aina selvitettävä *kokemuksen avulla*. Emme voi nojatuolista käsin, pelkkää mielen sisäistä ideaa tarkastelemalla, päätyä tuota ideaa vastaavan todellisen olion olemassaoloon. Eli jonkin todella olemassa olevan ja vain kuvitellun olennon välinen ero ei ole siinä, että olemassa olevan olennon *käsitteeseen* kuuluu predikaatti 'olla olemassa' (ja olemattoman olennon käsitteestä puuttuu tämä predikaatti). Ero on siinä, että edellisessä

tapauksessa todellisuudessa on jokin objekti joka vastaa tuota käsitettä, kun taas jälkimmäisessä tapauksessa tällaista objektia ei ole.

Kaiken kaikkiaan voidaan todeta, että Descartesin yritys ylittää tiedollinen kuilu ensimmäisen persoonan epäilemättömien uskomusten ja objektiivista ulkomaailmaa koskevien väitteiden välillä ei näillä argumenteilla onnistunut. Skeptinen filosofihan voi väittää, että emme voi koskaan varmuudella tietää, että ulkomaailma on juuri sellainen kuin se näyttää olevan, sillä aistimme voivat periaatteessa aina johtaa meidät harhaan.. Descarteskaan ei pitänyt ihmistä erehtymättömänä, mutta hän uskoi, että kun sekavista ideoista erotellaan huolellisen tarkastelun ja loogisen päättelyn avulla ne ideat, jotka käsitetään selvästi ja kirkkaasti, voidaan niiden totuudesta olla varmoja. Mutta näiden ideoiden totuudesta voidaan toisaalta olla varmoja vain siksi, että Jumala on olemassa, eikä ole luonteeltaan petollinen vaan täydellisen hyvä. Descartes ei kuitenkaan pysty osoittamaan jumalatodistuksensa premissejä epäilemättömiksi.

Descartesin dualismi

Descartesin ajattelu johtaa vääjäämättä *dualismiin*, eli käsitykseen, että todellisuus koostuu kahdesta erilaisesta ja erillisestä substanssista. Kuten näimme, hän perustaa tietoteoriansa väitteen 'ajattelen, siis olen' välttämättömään totuuteen. Mutta millainen on tämä ajatteleva minuus, jonka olemassaolosta Descartes on ehdottoman varma? Kuten näimme, kaikkea aineelliseen luontoon liittyvää voidaan epäillä; ihmisruumis ei siis ole minuuteen kuuluvaa. Descartes päätyykin siihen, että 'Minä' on jotakin, joka ajattelee, toisin sanoen "henki, ymmärrys tai järki . . . olen *ajatteleva jokin* (res cogitans)" (TK, 93). 'Minä' on siis *ainoastaan jotakin, joka ajattelee*. 'Ajattelemisella' Descartes tarkoittaa, sanan laajassa merkityksessä, mm. epäilemistä, ymmärtämistä, käsittämistä, myöntämistä, kieltämistä, tahtomista, kuvittelemista ja aistimista (aistiminen tarkoittaa tässä ruumiista irrotetussa tarkastelutavassa vain sitä, että karteesinen subjekti on näkevinään, kuulevinaan ja tuntevinaan monia asioita. Tästä voidaan olla varmoja, ja "juuri tämä on sitä, mitä sanotaan varsinaisesti aistimiseksi, ja mikä ei olekaan muuta kuin ajattelemista" (TK 95)). Vaikka Descartes Jumalan avulla salli myös aistihavaintojen antaa meille luotettavaa tietoa, hän joutui vetämään sen johtopäätöksen, että ihmisen syvimpään, aitoon olemukseen kuuluu ainoastaan ajatteleva *sielu*, joka on ruumiista erillinen:

...juuri siitä, että tiedän varmasti olevani olemassa enkä kuitenkaan havaitse luuntooni eli olemukseeni välttämättä kuuluvan mitään muuta kuin sen, että olen jotain ajattelevaa, päättelen varsin hyvin olemukseeni sisältyvän vain että olen jotain ajattelevaa eli substanssi jonka koko olemus eli luonto on vain ajattelemista. (TK, 140)

Ajatteleva olio voi olla olemassa ilman ruumistakin; Descartesin mukaan meillä on tarkka idea itsestämme jonakin ”vain ajattelevaisena eikä ulottuvaisena”, ja toisaalta tarkka idea ruumiista ”vain ulottuvana eikä ajattelevana oliona” (TK 141). Henkisen substanssin ominaisuus on siis *ajattelu*, ja materiaalisen substanssin ominaisuus on *ulottuvuus*. Henkinen substanssi, sielu, on periaatteessa riippumaton materiaalisesta substanssista, ruumiista:

Substanssi, jonka koko olemus . . . ei ole muuta kuin ajattelua, . . . ei ollakseen tarvitse mitään paikkaa eikä ole riippuvainen mistään aineellisesta, joten tämä minä, toisin sanoen sielu, jonka varassa olen, mitä olen, on täysin erotettavissa ruumiista, ja siitä on lisäksi helpompi saada tietoa kuin viimeksi mainitusta, jonka puuttuessa se yhä olisi kaikkea sitä, mitä se on.” (*Metodin esitys*, TK, s. 34)

Descartes sanoo tässä täysin yksiselitteisesti, että ruumiin puuttuessa sielu olisi yhä kaikkea sitä mitä se on. Toisaalta Descartes kuitenkin myöntää, että todellisuudessa mieli ja ruumis ovat kietoutuneita ja sekoittuneita toisiinsa. Ajatteleva olento, *res cogitas*, ei sijaitse ruumiissaan kuin perämies aluksessaan, vaan muodostaa sen kanssa yhden kokonaisuuden; sillä

Jos . . . ruumiini loukkaantuessa ei olisi niin laita, en tuntisi kipua, minä, joka olen vain jotakin ajattelevaa, vaan havaitsisin loukkaantumisen ainoastaan ymmärrykselläni, niin kuin purjehtija havaitsee näkemällä, että jokin kohta hänen aluksessaan rikkoutuu . . . nämä kaikki nälän, janon, kivun ym. aistimukset [eivät] olekaan muuta kuin eräänlaisia sekavia ajattelumistapoja, jotka johtuvat ja ovat riippuvaisia siitä, että henki on ruumiin yhteydessä ja ikään kuin siihen sekoittunut. (TK 143)

Tämä hengen ja ruumiin sekoittuminen tapahtuu aivoissa, tarkemmin sanottuna eräässä sen kaikkein pienimistä osista, jossa toimii ”yleisaistin” kyky (TK 148). Tällä osalla Descartes ilmoittaa eräässä kirjeessään tarkoittavansa käpyrauhasta: ”Käsitykseni on, että lähinnä juuri tässä rauhasessa sijaitsee sielu, ja että siinä tapahtuu kaikki ajattelumme.” (TK 270).

Descartesin dualismin perusajatus on siis se, että ihminen on kahden täysin erilaisen substanssin muodostama kokonaisuus: toisaalta meillä on aineeton, ei-ulottuva sielu tai mieli, ja toisaalta materiaallinen ruumis, joka on vuorovaikutuksessa sielun kanssa aivojen välityksellä. Syvimmältä olemukseltaan ihminen on ainoastaan ajatteleva olio: olemme olemassa vain niin kauan kuin ajattelemme, riippumatta siitä onko meillä ruumista vai ei.

Dualismi johtaa luonnollisesti moniin ongelmiin, joista vakavin on henkisen ja materiaalisen välisen vuorovaikutuksen selittäminen. Descartes uskoi, että ihminen kykenee esim. muuttamaan

tahtonsa avulla ruumiin liikkeiden suuntaa. Tämä tapahtui siten, että sielu on kontaktissa 'elonhenkien' (vital spirits) kanssa, jotka sitten vasta varsinaisesti vaikuttivat ruumiiseen. Mutta tämä välittäjäaineen olettaminen ei poista alkuperäistä ongelmaa – elonhenget ovat joko materiaalisia, jolloin pitää edelleen selittää, miten aineeton, ei-ulottuva sielu voi vaikuttaa johonkin materiaaliseen, tai jos elonhengetkin ovat aineettomia, tämä vuorovaikutuksen ongelma siirtyy elonhenkien ja materiaalisen ruumiin välille. Descartes ei kykene ratkaisemaan tyydyttävällä tavalla tätä kahden laadullisesti erilaisen substanssin interaktion ongelmaa.

2. Spinoza (1632-1677)

Baruch Spinoza (myöhemmin Benedictus de Spinoza) oli alun perin portugalinkielinen juutalainen, jonka perhe pakeni juutalaisvainoilta Amsterdamiin. Hän elähti itsensä linssinhiojana, vaikka olisi saanut filosofian professorin paikan Heidelbergin yliopistossa. Tämä kuvastaa hänen haluaan pysyä riippumattomana ajattelijana (kuten myös se, ettei hän suostunut ottamaan vastaan erään ystävänsä hänelle testamenttaamaa suurta omaisuutta). Spinozan omintakeiset ajatukset aiheuttivat sen, että hänet erotettiin (jo melko nuorena miehenä) Amsterdamin juutalaisyhteisöstä, ja hän joutui pakenemaan Amsterdamista Haagiin, missä hän kirjoitti merkittävimmät työnsä ja kuoli keuhkotautiin vain 45-vuotiaana. Hänen tunnetuin teoksensa on *Etiikka* (1677).

Spinozan ajattelun lähtökohtana on Descartesin filosofia. Kuten ranskalainen kollegiansakin, Spinoza piti filosofian ihanteena matemaattista täsmällisyyttä ja järjestelmällisyyttä: tiedon hankinnassa pitäisi seurata geometrian metodologiaa, jossa dedusoidaan kirkkaista ja selvistä lähtökohdista koko tiedon rakennelma. Spinoza vei geometrian ihannoinnin vielä pidemmälle kuin Descartes – hänen teoksensa ”Etiikka” on järjestetty geometriseen muotoon, joka koostuu määritelmistä, aksioomista ja propositioista (sen lisäksi kirjassa on ’skolioita’, huomautuksia, jotka poikkeavat geometrisestä muodosta ja sisältävät lähinnä metafysiikkaa koskevia pohdintoja. Ehkä hän ei sittenkään saanut kaikkia ajatuksia sovitettua haluamaansa muotoon!)

Spinoza, kuten Descartes, ajatteli, että filosofoinnin lähtökohtana ovat kirkkaat ja selvät totuudet (ja hän rationalistina myös oletti, että ihminen kykenee järjellään näkemään nämä totuudet). Spinoza kuitenkin asetti Descartesin totuudet eri järjestykseen. Kuten näimme, Descartes aloittaa tiedollisen systeemin rakentamisen itsestään – omasta ajattelustaan, joka takaa hänen olemassaolonsa; lähtökohta on ’Minä ajattelen, olen siis olemassa’. Mutta kuten näimme, hänen rakennelmansa nojaa viime kädessä Jumalan olemassaoloon (ja tietynlaiseen oletukseen hänen luonteestaan).

Voimme luottaa selvien ja kirkkaiden ideoiden totuuteen sekä aistiemme antamaan tietoon sen takia ettei Jumala halua pettää meitä. Spinoza lähteekin liikkeelle – Descartesia johdonmukaisemmin – *Jumalasta*. Jos kerran kaikki tieto on viime kädessä riippuvaista Jumalasta, tulee meidän ensin selvittää, millainen Jumala on, mitä voimme hänestä tietää.

Spinozan Jumala

Spinozan jumalakäsitys on varsin omintakeinen: hän samaistaa Jumalan koko maailmankaikkeuteen (hänen kuuluisa sloganinsa on *Deus sive natura*, ”Jumala tai luonto”, missä ’tai’ tarkoittaa sitä että termit tarkoittavat samaa).⁷⁰ Spinoza ei nähnyt Jumalaa jonakin erillisenä johon ihminen on jonkinlaisessa *suhteessa*, vaan *ykseytenä*, joka sisältää ihmisen. Spinozan mukaan Jumala on ”substanssi joka koostuu äärettömän monista attribuuteista, joista jokainen ilmaisee ikuisen ja äärettömän olemuksen” (*Etiikka*, osa I, propositio 11). Spinozan metafysiikan avainkäsitteitä ovat siis *substanssi* ja sen *attribuutit*. Spinoza päätyy käsitykseen, että on olemassa vain yksi substanssi; ’monismi’ tarkoittaa juuri tätä (erotuksena Descartesin dualismiin eli kahden substanssin oppiin). Hän päätyy tähän analysoimalla substanssin käsitettä – hieman samaan tapaan, kuin Anselm Canterburylainen (ja Descartes) osoittivat Jumalan olemassaolon analysoimalla Jumalan käsitettä.

Spinozan analyysin lähtökohta on jo Aristoteleen esittämä määritelmä substanssista: ”Substanssilla tarkoitan sitä, mikä on olemassa itsessään ja mikä jäsentyy itsensä kautta: toisin sanoen jotain, jonka voi käsittää kaikesta muusta irrallaan.” (*Etiikka*, osa I, määritelmä 3). Substanssi on siis määritelmänsä mukaisesti jotakin, joka ei ole minkään ulkoisen syyn aiheuttama, vaan on itse itsensä syy. Spinozan seuraava askel on hankalampi käsittää. Hän väittää, että tästä määritelmästä seuraa, että substanssi on välttämättä myös olemassa. Anthony Kenny selittää Spinozan ajatuksenjuoksua seuraavalla tavalla. Substanssi A ei voi tulla olevaksi jonkin toisen olennon B avulla. Jos näin voisi olla, silloin B:n täytyisi kuulua essentiaalisena osana A:n käsitteeseen. Mutta silloin A ei enää täyttäisi substanssille annettua määritelmää (jonka mukaan substanssin voi käsittää kaikesta muusta irrallaan). Niinpä substanssin täytyy olla itse itsensä syy ja olemassaolon täytyy kuulua sen olemukseen.⁷¹ Spinozan argumentin pääpiirre siis on, että itse substanssin *ideaan* sisältyy välttämätön olemassaolo; kenen tahansa, joka ymmärtää substanssin idean, on myönnettävä myös substanssin olemassaolo. Spinoza päätyi pelkästä ideasta olemassaoloon, koska hän uskoi, että ”ideoiden järjestys ja yhteys on sama kuin olioiden järjestys ja yhteys” (*Etiikka*, osa II, prop. 7).

⁷⁰ Ks. Kenny, *A Brief History of Western Philosophy*, s. 220.

⁷¹ *Ibid.*, s. 221.

Hän siis uskoi, että henkinen todellisuus on yksi-yhteen vastaavuussuhteessa materiaalisen todellisuuden kanssa. Mutta olemme jo nähneet, että käsitteistä todellisuuteen päättelyminen ei ole aivan näin yksinkertaista.

Spinozan substanssin määritelmästä seuraa myös substanssin *äärettömyys*. Se ei ole jaettavissa osiin erillisiksi substansseiksi, vaan kaikki erillisiltä näyttävät asiat ovat vain substanssin ilmenemismuotoja, attribuutteja. Koska substanssi on ääretön, ilmenemismuotojakin on periaatteessa äärettömiä. Ihminen kykenee Spinozan mukaan tuntemaan kuitenkin vain kaksi substanssin attribuuttia, *ajattelun* ja *ekstension*. Descartesille nämä olivat kahden erillisen substanssin ominaisuuksia, mutta Spinozalle yhden ja saman substanssin kaksi eri ilmenemismuotoa. Kaikki, mitä on, on Jumalan eli luonnon eri olemistapoja. Tästä seuraa se, että kaikki, mitä maailmassa tapahtuu, on ennalta määrättyä – me emme voi vaikuttaa Jumalan ilmenemistapoihin (sillä me itse olemme vain Jumalan attribuuttien ilmenemistapoja). Jumala toimii kuten toimii välttämättä. Jumala on kuitenkin vapaa siinä mielessä, että vaikka hän toimii välttämättä juuri siten kuin toimii (eikä voisi toimia eri tavalla), hän ei kuitenkaan toimi minkään ulkoisen syyn pakottamana vaan omasta itsestään käsin, oman luontonsa mukaan.

Spinoza pystyy tällä teoriallaan välttämään henkisen ja materiaalisen välisen suhteen ongelman. Descartesin kohtaamaa vuorovaikutuksen ongelmaa ei synny, koska sielu ja ruumis ovat pohjimmiltaan samaa substanssia; ne ovat yhden ja saman todellisuuden kaksi eri ilmenemismuotoa. Saarinen huomauttaa, että Spinozan ajattelu on tässä suhteessa hyvin modernia: hän ajattelee, että on olemassa kaksi erilaista (toisiinsa palautumatonta) tapaa puhua todellisuudesta, ikään kuin kaksi eri kieltä. Toisessa käytetään aineellisia käsitteitä, toisessa henkisiä. Molemmat tavat ovat yhtä adekvaatteja eikä kumpikaan ole toista perustavampi: esimerkiksi rakastumisen voi kuvata sekä henkisellä että aineellisella sanastolla, mutta silti kyseessä on yksi ja sama asia.⁷²

Kuinka me sitten voimme *tietää* kaiken tämän? Tietoteoriassaan Spinoza erottaa kolme eri tietämisen tasoa ja kuvaa kuinka me liikumme alhaalta ylöspäin. Tietomme alkaa *aistihavainnoista* peräisin olevista ideoista. Nämä ideat – esimerkiksi jostakin yksittäisestä havaitsemastamme ihmisestä – mieli vastaanottaa passiivisesti. Tällaiset ideat koskevat yksittäisiä kohteita, ja ovat epäselviä ja inadekvaatteja – ne eivät vielä paljasta meille havaitun asian olemusta. Tieto on pelkkää mielipidettä tällä tasolla.

⁷² Saarinen, *Länsimaisen filosofian historia*, s.147.

Toisella tiedon tasolla kuvittelun ja mielipiteen sijaan muodostetaan *järjen* avulla abstraktimpia ideoita. Tällainen tieto on käsitteellistä, päättelöllä johdettua – siinä noustaan yksittäisten olioiden yläpuolelle ja nähdään niitä koskevia yleisiä totuuksia. Tällä tasolla meillä on adekvaattia ja totta tietoa. (Kysymykseen siitä, mistä tiedämme, että tällainen tieto on totta, Spinoza vastaa, että toden tiedon välttämättä tunnistaa todeksi).

Korkein tiedon taso on *intuitio*. Sen avulla voidaan käsittää asioiden yhteydet toisiinsa ja nähdä maailma yhtenäisenä systeeminä. Koska maailma on Jumalan ilmentymä, tämä kaikkein täydellisin tieto on tietoa Jumalan olemuksesta (tai oikeastaan Jumalan attribuuteista, jotka me havaitsemme).⁷³

Spinozan etiikka

Spinozan etiikassa näkyy stoalaisuuden vaikutus. Keskeinen osa Spinozan eettistä ajattelua on, että ihminen on osa luontoa. Luonto muodostaa yhden kokonaisuuden, ykseyden, jonka osa ihminen on; kaikki ihmisen toiminnot ovat osa luonnon toimintaa, ja määräytyvät luonnon aiempien tapahtumien mukaan. Spinozan etiikkaa voi siis kutsua naturalistiseksi (ja deterministiseksi).

Kuten stoalaisetkin, Spinoza ajatteli, että saavutamme onnellisuuden vain tulemalla tietoisiksi todellisuuden perimmäisestä luonteesta, eli tajuamalla kaiken olevan yhtä ja samaa jumalallista substanssia. Mutta ihmisen *tunteet* häiritsevät onnellisuuden toteutumista. Tunteet 'passivoivat' mielen; ne valtaavat meidät usein niin, että olemme itse voimattomia niiden suhteen – puhummekin jonkun ihmisen olevan esimerkiksi 'vihan vallassa', tai kuvailemme rakastumistamme johonkin henkilöön ikään kuin 'emme voineet tuolle tunteelle mitään'. Tunteet himmentävät ihmisen Jumalaa tavoittelevan 'paremman puolen' eli järjen ja ymmärryksen. Spinoza kuitenkin uskoo, että kaikki passiiviset tunteet voidaan taltuttaa, ottaa ne haltuun, alistaa ne aktiivisen ymmärryksen piiriin. Hän siis uskoi, että voimme tulla tietoisiksi tunteistamme ja niiden todellisista aiheuttajista; Saarisen sanoin voimme "leikata tunteelta pois sen vallan järjellistämällä sen."⁷⁴ Toisin sanoen, voimme muodostaa tunteesta selvän ja tarkan idean. Tällöin passio lakkaa olemasta passio ja siitä sen sijaan tulee oman aktiivisen toimintamme kohde:

"Tunne, joka on passio, lakkaa olemasta passio niin pian kuin muodostamme siitä selvän ja tarkan idean"; "Tunne on sitä enemmän hallinnassamme, mitä vähemmän mieleemme on

⁷³ Ks. Martina Reuter, "Rationalismi ja materia", s. 267.

⁷⁴ *Länsimaisen filosofian historia*, s.150.

siihen nähden passiivinen ja siinä mitassa kuin se on tietomme piirissä”; ”Ei ole tunnetta, josta emme voisi muodostaa selvää ja tarkkaa käsitystä.”⁷⁵

Samoin kuin stoalaisilla, Spinozallakin tunteet osoittavat *tietämättömyyden* asteen. Tunteiden riepotelevana oleva yksilö ei tiedä omaa ennalta määrättyä asemaansa osana maailmankaikkeuden kokonaisjärjestystä; hän ei ole tavoittanut tosiolevaa eli ikuista, muuttumatonta ja välttämätöntä Jumalaa. Viisas ihminen on vapautunut tunteistaan – hän ei toivo mitään, ei hämmästy mistään, näkee asiat sellaisina kuin ne ovat ja tyytyy siihen.

Spinozan teoriasta on seurauksena se, että mikään, mitä tapahtuu, ei sinällään ole hyvää tai pahaa. Hyvä ja paha ovat vain ihmisten näkökulmaan sidottuja termejä: ihmiset kutsuvat hyväksi sitä, mikä tuottaa heille mielihyvää, ja pahaksi sitä, mikä tuottaa heille tuskaa. Ikuisuuden ja äärettömyyden (eli Jumalan) näkökulmasta hyvä ja paha ovat vain näennäistä.

Spinozan mukaan kaikkien ihmisten luontoon kuuluu *pyrkimys säilyä olemassa olevana*; tämä on olion aktuaalinen olemus, jota Spinoza kutsuu nimellä *conatus* (*Etiikka* osa III prop. 7) Conatus on ikään kuin meihin kaikkiin sisäänrakennettu voima jolle emme voi mitään; pyrimme välttämättä säilymään hengissä. Mutta jos toteutamme conatustamme mieluummin *järjen* kuin tunteiden vallassa eläen, silloin saavutamme onnellisemman elämän. Tunteidenkin vallassa oleva ihminen pyrkii säilyttämään oman olemassaolonsa, mutta hänen elämänsä on epätydyttävämpää, hän kohtaa enemmän kärsimystä. Tunteet aktioiksi muuttanut ihminen, eli conatustaan järjen avulla toteuttava ihminen, saa elää miellyttävämpää ja rauhallisempaa elämää. Tällainen ihminen ymmärtää, että todellisuudessa mitään objektiivista, ihmisestä riippumatonta 'hyvää' ja 'pahaa' ei ole, vaan kaikki asiat ovat vain Jumalan välttämättömän olemuksen ilmauksia.

Spinozan eettinen teoria kohtaa samat ongelmat kuin stoalaistenkin: jos kerran kaikki on ennalta määrättyä eikä mihinkään voi todellisuudessa vaikuttaa, miten sitten voisimme vaikuttaa omiin tunteisiimme (muuttua passiivisesta tunteiden sätkynukesta aktiiviseksi, järjelliseksi ajattelijaksi)? Ja kuten stoalaisetkaan, Spinoza ei kunnolla pysty tähän kysymykseen vastaamaan.

⁷⁵ siteerattu teoksessa Saarinen, *Länsimaisen filosofian historia*, s. 150-1.

3. Leibniz (1646-1716)

Gottfried Wilhelm Leibniz syntyi Saksassa Leipzigin protestanttiseen perheeseen (isä oli moraalifilosofian professori). Leibniz harrasti hankalien keskiaikaisten filosofien opiskelua jo 13-vuotiaana, ja 20-vuotiaana väitteli tohtoriksi oikeustieteestä. Hän oli todellinen multilahjakkuus, joka filosofian lisäksi sai aikaan merkittäviä tuloksia logiikan, matematiikan ja kielitieteen (semantiikan) alalla; hän mm. kehitti toimivan laskukoneen ja yritti toisaalta sovittaa yhteen katolista ja protestanttista kirkkoa (häntä pidetään ekumeenisen ajattelun edelläkävijänä). Hän toimi mm. diplomaattina, hallintovirkamiehenä, useiden eri hovien neuvonantajana, historioitsijana ja kirjastonhoitajana; hän matkusteli laajalti ja oli kirjeenvaihdossa yli tuhannen ihmisen kanssa (häneltä on säilynyt lähes 15 000 kirjettä). Leibniz kuvataan levottomaksi sieluksi joka ei malttanut kirjoittaa älynväljyksiään systemaattisiksi teoksiksi – hän ei julkaissut paljon elinaikanaan, ja monet hänen parhaimmista ideoistaan on löydetty jälkikäteen laajasta kirjekokoelmasta. Tässä keskitytään Leibnizin postuumisti julkaistuun pieneen kirjaseen *Monadologia*, joka on kenties systemaattisin esitys hänen metafysiikastaan.

Leibniz yritti omalla tavallaan korjata kartesiolaisuuden ja spinozalaisuuden virheitä, säilyttäen kuitenkin rationalismin hengen, eli luottamuksen ihmisen järjen kykyihin. Hän oli tyytymätön Descartesin kahden substanssin oppiin, joka jakoi maailman kahtia mutta ei kyennyt selittämään, miten nuo eri substanssit ovat vuorovaikutuksessa keskenään. Spinoza oli yrittänyt ratkaista tämän ongelman sallimalla vain yhden substanssin, jonka attribuutteja henki ja materia (ajattelu ja ulottuvuus) ovat. Leibniz ei pitänyt tätäkään ratkaisua tyydyttävänä: siinä katoaa maailman moninaisuus. Ennen kaikkea siinä sulautetaan yhteen ihminen, Jumala ja luonto, jotka Leibniz halusi pitää erillisinä. Hän ei myöskään pitänyt Spinozan determinismistä jossa ihmisten vapaa tahto kiellettiin.

Sekä Descartes että Spinoza pitivät *ulottuvuutta* materiaalisen maailman peruskäsitteenä. Mutta Leibniz ajatteli, ettei ulottuvuus voi olla kaikkein perustavinta. Kaikki, millä on ulottuvuus, voidaan jakaa osiin; ja osan pitäisi silloin olla perustavampi kuin kokonaisuuden. Mutta jos alamme jakaa ulottuvia kappaleita osiin, tämä jatkuu äärettömiin (vaikka meidän kyvyillämme emme tietenkään voi mennä kovin pitkälle). Emme koskaan saavuta todellisuuden perusosasta, koska pieninkin osa voidaan aina jakaa kahtia.. Niinpä peruskäsitteen täytyy olla jokin muu kuin ulottuvuus.

Leibnizin mukaan se on metafyyminen *piste* tai ”luonnollinen atomi”. Todellisuus koostuu siis pisteistä pikemminkin kuin ulottuvista kappaleista. Nuo pisteet ovat aineettomia, sillä kuten näimme, kaikki aineellinen on jaettavissa äärettömiin asti osiinsa, emmekä koskaan tavoita perusosasta. Tällaisia pisteitä tai atomeita Leibniz kutsuu *monadeiksi* (kr. *Monas* = yksikkö):

Monadi, josta tässä puhumme, ei ole mitään muuta kuin yksinkertainen substanssi, joka sisältyy yhdisteisiin; yksinkertainen tarkoittaa sellaista, missä ei ole osia. Yksinkertaisia substansseja täytyy olla olemassa, koska on olemassa yhdisteitä, sillä yhdiste ei ole mitään muuta kuin yksinkertaisten kasauma tai *aggregatum*. Siellä, missä ei ole osia, ei ole myöskään ulottuvuutta, muotoa eikä jaettavuuden mahdollisuutta. Ja niin nämä monadit ovat luonnon todelliset atomit ja sanalla sanoen asioiden alkutekijät. (*Monadologia*, lauseet 1-3.)

Atomit olivat antiikin atomisteille materiaalisia, mutta Leibnizin monadit ovat aineettomia perusyksiköitä: monadeilla ei ole ulottuvuutta, muotoa tai kokoa. Ne ovat ’atomeita’ vain metafyymsissä tai loogisessa, eivät konkreettisesti mielessä. Aineettomuudesta seuraa, että monadit ovat *riippumattomia* toisistaan – toisin sanoen, ne eivät ole kausaalisessa vuorovaikutussuhteessa keskenään (sillä miten aineettomat oliot voisivat tähän kyetä?). Leibniz ilmaisee tämän monadien riippumattomuuden toisistaan kutsumalla monadeja ’ikkunatomiksi’.

Jokainen monadi myös *eroaa* toisesta monadista. Mutta koska monadit ovat aineettomia, eroavaisuus ei perustu mihinkään kvantitatiivisiin, mitattaviin ominaisuuksiin (kuten kokoon tai muotoon). Sen sijaan jokaisella monadilla on oma toiminnan periaatteensa, ”sisäinen prinssiippinsä” (*Monadologia*, lause 11). Tuo toiminta on Leibnizin mukaan *havaitsemista*. Monadit eroavat siis sen suhteen, miten ne havaitsevat. Leibnizin käsitys havaitsemisesta on hyvin omaperäinen. Hän kritisoi Descartesia siitä, että tämä piti kaikkia havaintoja välttämättä *tietoisina*. Leibniz itse uskoi, että suurin osa havainnoista on tiedostamattomia. ’Tiedostamaton havainto’ kuulostaa käsitteelliseltä ristiriidalta, mutta sellainen se ei Leibnizille ollut. Leibniz jakoikin monadit kolmeen ryhmään sen perusteella, mikä niiden havaitsemisen kyky on:

- 1) Alimman tason monadit, joiden havainnot ovat tiedostamattomia (tähän ryhmään kuuluvat kaikki elottomat oliot, kuten kivet)
- 2) Hieman täydellisemmät monadit, jotka ovat tietoisia havainnoistaan ja joilla on muisti (tähän ryhmään kuuluvat eläinten sielut)

3) korkein ryhmä eli ne monadit, jotka kykenevät refleктоimaan tietoisia havaintojaan eli olemaan tietoisia itsestään (tätä kykyä Leibniz kutsuu *apperseptioksi* ja sen avulla monadi voi saavuttaa tietoa Jumalasta. Ihmisen sielu kuuluu tähän kategoriaan.)⁷⁶

Näimme, että Leibniz korosti monadien olevan 'ikkunattomia': ne eivät kykene kausaaliseen vuorovaikutussuhteeseen. Mutta sen sijaan jokainen monadi *heijastaa* kaikkia muita monadeja eli koko maailmankaikkeutta. Leibniz siis ajatteli, että kaikki, mitä tapahtuu, heijastuu kaikissa muissa monadeissa. Saarisen esimerkin mukaan jos Esa Saarinen tiputtaa Leibnizin kootut kirjeet varpailleen, tämä tapahtuma heijastuu kaikissa muissa monadeissa eli sieluissa. Mutta koska Leibniz piti mahdollisina *tiedostamattomia* havaintoja, tämä ei tarkoita sitä, että kaikki monadit itse tuntisivat Esa Saarisen varpaiden kivun itsessään. Kukin monadi heijastaa koko maailmankaikkeuden, mutta jokainen hieman eri tavalla, omasta perspektiivistään ja omien havaintokykyjensä mukaan.⁷⁷

Ajatus siitä, että kaikki sisältyy kaikkeen, että pieninkin muutos yhdessä monadissa saa samalla aikaan muutoksen koko maailmankaikkeuden kaikissa muissakin monadeissa, olisi kenties helpompi käsittää, jos kaikki monadit olisivat yhteydessä toisiinsa (niin että liike verkoston yhdessä osassa leviäisi koko verkkoon). Mutta kuten sanottua, monadit olivat Leibnizille toisistaan riippumattomia yksiköitä. Kaikki vaikuttaa kaikkeen, ei monadien omien kausaalisten kykyjen ansiosta, vaan siksi, että *Jumala* on säätänyt kaiken tapahtumaan ennalta juuri niin kuin kaikki tapahtuu. (ks. esim. *Monadologia*, lause 51) Todellisuus on Leibnizille harmoninen kokonaisuus, ei monadien sekamelska; se on kuin orkesteri, jossa jokainen soittaa omaa instrumenttiaan tietämättä ja kuulematta lainkaan, mitä muut soittavat, mutta niin, että kokonaisuuden näkökulmasta kaikki äänet sointuvat yhteen ja muodostavat suuren, harmonisen sinfonian.

Leibnizkin siis tarvitsi metafysiikkansa tueksi viime kädessä Jumalan. Maailman järjestys oli Leibnizille yksi todistus siitä että Jumala on olemassa. Hän perusteli Jumalan olemassaoloa myös ns. *riittävän perusteen periaatteella*: kaikkien substanssien olemassaolo vaatii jonkun syyn tai selityksen, ja Jumala on viime kädessä kaiken perimmäinen selitys. Koska maailma on Jumalan luomus, se on Leibnizin kuuluisan opin mukaan myös *paras mahdollinen maailma*: se on paras mahdollinen yhdistelmä moninaisuutta ja harmoniaa. Se sisältää pienimmän mahdollisen määrän

⁷⁶ Ks. Martina Reuter, "Rationalismi ja materia", teoksessa Korkman & Yrjönsuuri (toim.), *Filosofian historian kehityslinjoja*, s. 208.

⁷⁷ Saarinen, *Länsimaisen filosofian historia*, s. 163.

virheitä ja pahuutta; ja usein virheetkin ovat virheitä vain meidän rajoittuneesta näkökulmasta käsin, eivät kokonaisuuden kannalta.

Leibnizin monadologia on samaan aikaan kiehtova mutta vaikeaselkoinen, kuin suuri metafyyminen satu. Se yrittää korjata Spinozan ja Descartesin virheet pyrkien säilyttämään samalla heidän parhaimmat oivalluksensa. Lopputulos on kuitenkin jo niin kaukana kaikesta arkitodellisuudesta että Descartes vaikuttaa todella käytännönläheiseltä filosofilta Leibniziin verrattuna.

OSA IV: BRITTLÄISET EMPIRISTIT

Tässä jaksossa käsiteltävät filosofit vaikuttivat ajallisesti samoina aikoina kuin yllä mainitut mannermaiset rationalistit (1600 - ja 1700-luvuilla), ja heidän välillään oli myös vuorovaikutusta (esim. Hobbesia pyydettiin kommentoimaan Descartesin *Metafyysisiä mietiskelyjä*). Heidät on kuitenkin tapana käsitellä erikseen yhtenä ryhmänä. Tämä johtuu paitsi siitä, että sekä Hobbes, Locke, Berkeley että Hume olivat kotoisin Brittein saarilta, myös siksi, että heidän filosofioissaan on tiettyjä yhteisiä piirteitä. Nämä filosofit eivät rakentaneet huimia metafyysisiä teorioita pelkästään järkeensä nojaten, vaan uskoivat *kokemuksen* olevan tärkein tiedon lähde.

1. Hobbes (1588 – 1679)

Eräs tärkeimmistä ja omaperäisimmistä uuden ajan alun filosofeista on englantilainen *Thomas Hobbes* – Oxfordin kasvatti, joka työskenteli opintojensa jälkeen tutkijana ja yksityisopettajana. Hobbesin filosofiseen ajatteluun vaikutti voimakkaasti Euklideen geometriaan tutustuminen (Hobbes oli tuolloin jo 40-vuotias, hänen filosofiset huippuvuotensa alkoivat vasta sen jälkeen), sekä Galileo Galilein uusi maailmanmalli. Tärkeä vaikutin oli myös vuosina 1642 – 49 riehunut sisällissota, jossa itsevaltaiseen ja uskontoa korostavaan monarkiaan kyllästyneet parlamentarismen kannattajat yrittivät syöstä Kaarle I:stä vallasta. Hobbes (joka sodan aikana oli maanpaossa Ranskassa Englannin hovin kanssa) suhtautui sotaan kyynisesti eikä uskonut, että parlamentarismen kannattajat todella tavoittelivat 'vapautta ja oikeudemukaisuutta'. Hobbes oli vakuuttunut siitä, että valtaan päästyään parlamentaristit ajaisivat vain omaa etuaan samalla tavalla kuin kuningaskin.⁷⁸

Vaikka Hobbes oli uuden ajan miehiä, hän peri keskiajalta taipumuksen ajatella systemaattisesti ja piti filosofian tehtävänä *yhtenäisen* maailmankuvan muodostamista, jossa kaikki erityistieteet voidaan johtaa yhdestä ylimmästä tieteestä, ja jossa kaikki mahdolliset vastaukset ovat samanmuotoisia. Hobbes itse näki tieteiden ykseyden olevan siinä, että kaikki tapahtumat maailmassa noudattavat pohjimmiltaan samaa perusmallia. Tuo malli on putoavan kappaleen liike mekaniikan lakien mukaan. Koska kaikki tapahtuminen perustuu kappaleiden liikkeisiin, filosofisen systeemin rakentaminen pitää siis aloittaa tutkimalla luonnollisia kappaleita (*natural bodies*). Sitten voidaan siirtyä ihmisten ja heidän ominaisuuksiensa tutkimiseen, ja viimeiseksi voidaan käsitellä

⁷⁸ Hobbesin elämästä, ks. W.T.Jones, *A History of Western Philosophy* (part III), s.118-120.

yksilöiden yhteiskunnallisia velvollisuuksia. Hobbesin pääteos on vuonna 1651 ilmestynyt *Leviathan*, jossa keskitytään lähinnä kahteen viimeksi mainittuun.

Hobbesin materialismi

Hobbesin järjestystä noudattaen tarkastelemme ensiksi hänen käsitystään ulkomaailmasta eli todellisuuden luonteesta. Tuo käsitys on *materialistinen*: todellisuus koostuu aineesta, jonka ominaisuuksia ovat ainoastaan *kvantiteetti* (koko, magnituudi – materia valtaa aina jonkin tilan avaruudessa), sekä kyky *liikkeeseen*. Hobbesilla ’ensimmäisen filosofian’ tehtävä on kuvata materian yleistä luonnetta. Mitä siitä voidaan sitten yleisellä tasolla sanoa? Todellisuus on ensinnäkin Hobbesin mukaan *täynnä* materiaa – tyhjiä kohtia ei ole, kappaleiden välissä ei ole tyhjää tilaa; muutoin ne eivät voisi vaikuttaa toisiinsa mekaniikan lakien mukaan. (On muistettava, että ’kappale’ tarkoittaa Hobbesille jotakin, jonka ainoat ominaisuudet ovat koko ja liikekyky). *Ihminenkin* on Hobbesin käsityksen mukaan pelkkää materiaa, ja kaikki ihmisen erityisominaisuudet (joita Hobbesin mukaan olivat tietäminen ja tahtominen) ovat vain materian liikettä, ruumiin osien avaruudellisten suhteiden muutoksia, jotka seuraavat aiemmista kappaleiden liikkeistä. (Yksinkertaistaen voisi sanoa, että Hobbesin perusselitys kaikelle tapahtumiselle oli samankaltainen kuin biljardipallon törmäminen toiseen). Hobbesin käsitys todellisuudesta on siis paitsi materialistinen, myös deterministinen.⁷⁹

Hobbes yritti selittää myös ihmisten mentaalisen toiminnan materialistisesti. Ihmismielihän kykenee havainnoimaan ulkomaailmaa, kuvittelemaan, muistamaan ja ajattelemaan – eli lyhyesti sanottuna, ihmiset ovat tietoisia olentoja. Hobbesin mukaan tietoisuudessakin on kuitenkin kyse vain kappaleiden liikkeestä. Tietoisuuden ’perustoiminto’ on havaitseminen, eli kyky aistia tai tuntea muita olioita. Havaitseminen lähtee liikkeelle siitä, että jokin ulkoinen kappale liikkuu ja aiheuttaa näin liikettä meidän sisällämme. Esimerkiksi puun näkeminen on tällainen materian liikkeen aiheuttama havainto. Mutta jos se on vain materian liikettä, miksi emme koe sitä sellaisena? Jos näemme puun, näemme paikallaan olevan, tietyn värisen ja tuntuisen kappaleen; me emme näe ja tunne materian liikettä.

Hobbes kehittää tässä kohtaa teorian ’fantasmoista’ (*phantasm*). Fantasmat ovat Hobbesin perusmallin mukaan pelkkää materian liikettä, mutta ne tapahtuvat tietyssä paikassa (aivoissa), ja ne

⁷⁹ Ks. Jones, s. 122-8.

ilmenevät ihmisille erilaisina tunteina ja kokemuksina. Fantasmien ovat siis materian liikkeen tulkittamista jonkinlaisiksi, esim. jonkin väriseksi tai lämpöiseksi, vaikka todellisuudessa materiaalilla ei Hobbesin mukaan ole muita ominaisuuksia kuin ulottuvuus ja liike.

Tämä fantasmien ratkaisu on kuitenkin ongelmallinen: se johtaa siihen, että kaikki kokemuksen (fantasmien) kautta saatava tieto on harhaanjohtavaa. Jos nimittäin todellisuus on pohjimmiltaan pelkkää materian liikettä, eikä esimerkiksi värejä ole oikeasti olemassa, siitä seuraa, että me koemme todellisuuden erilaisena kuin se todellisuudessa on. Hobbes myöntää tämän itsekin:

Whatsoever accidents or qualities our senses make us think there be in the world, they be *not* there, but are *seeming* and *apparitions* only: the things that really *are* in the world without us, are those *motions* by which these seemings are caused. And this is the great deception of sense.⁸⁰

Toisaalta kuitenkin kaiken tiedon pitäisi Hobbesin mukaan perustua aistihavaintoihin eikä spekulatioon. Hän yrittää selvittää tästä ristiriidasta sanomalla, että kokemus kykenee *korjaamaan* itse virheensä siten, että se kykenee *reflektion* avulla käsittämään, että esimerkiksi värit eivät ole olioiden todellisia ominaisuuksia (vaikka aistit ensin luulevat niin).⁸¹ Mutta herää kysymys, miten *kaikenkattavaa*, universaalia erehdystä voi korjata? Toisin sanoen, kysymys ei ole siitä, että *joskus* erehtyisimme pitämään todellisuutta toisenlaisena kuin se oikeasti on, vaan tietynlaiset kappaleiden liikkeet tuottavat välttämättä *aina* mieliimme tietynlaiset fantasmat (jotka antavat meille virheellisen kuvan todellisuuden aidosta olemuksesta).

Näistä ongelmista huolimatta Hobbes selittää myös kuvittelun ja muistamisen saman mallin mukaisesti. Kuvittelussa on kyse siitä, että jonkin ulkoisen kappaleen aiheuttama liike jatkuu heikkenevänä aivoissamme alkuperäisen 'törmäyksen' jälkeenkin (aivan kuten tuuli aiheuttaa laineita jotka väreilevät veden pinnalla vielä sen jälkeenkin kun tuuli on laantunut). Tällöin siis fantasmien (eli esim. puun mielikuva) säilyy vaikka silmät suljetaan tai aivoihin tulee muita aistihavaintoja. Kuvittelussa on siis kyse 'rappeutuvasta' aistimuksista. Muistamisessa on kyse siitä että haluamme antaa ilmauksen tälle aistimukselle tai havainnon heikkenemiselle. Muistamisessa ja kuvittelussa on siis pohjimmiltaan kyse samasta asiasta, jonkin kappaleen aiheuttaman liikkeen vähittäisestä heikkenemisestä. Jos kaksi aistihavaintoa esiintyy alkuperäisessä kokemuksessa peräkkäin, näitä vastaavat muistijäljetkin voivat yhdistyä, niin että aina kun jokin (materian liike)

⁸⁰ Hobbes, *Human Nature*, siteerattu teoksessa Jones, *A History of Western Philosophy*, s. 129.

⁸¹ *Ibid.*

herättää eloon yhden muistijäljen, niin tuo toinenkin muistijälki herää mielissämme. Hobbes kehitteli näin *assosiaation* teoriaa.⁸²

Ajattelu on Hobbesin mukaan *nimien* antamista kokemuksille (fantasmoille): nimi assosioidaan johonkin tiettyyn kokemukseen tai tuntemukseen, jolloin myöhemmin voidaan pelkän nimen avulla kaivaa esiin tuo tuntemus tai kokemus, ja voidaan myös kommunikoida muiden kanssa. Tämä nimeämisen kyky erottaa ihmiset eläimistä (jotka myös pystyvät havaitsemaan ja muistamaan). Myös tiede ja filosofia ovat mahdollisia sen takia että ihmisillä on kyky muodostaa sanoja ja lauseita. Tiede itse asiassa on Hobbesin mukaan seurausten päättelemistä yleisistä nimistä. Kun esimerkiksi 'ympyrä' on määritelty tietyllä tavalla, voidaan päätellä, että "jos kuvio on ympyrän muotoinen, silloin mikä tahansa keskipisteen kautta kulkeva jana halkaisee ympyrän kahteen yhtä suureen osaan."⁸³ Tieteessä on kyse juuri tällaisista hypoteettisista tai konditionaalisista päätelmistä (jos A, niin B). Tällaisella päättelyllä ei Hobbesin mukaan koskaan voida saavuttaa varmaa tietoa todellisuudesta. Päätelmähän perustuvat pelkkiin arbitraarisiin määritelmiin (esimerkiksi sanalle 'ympyrä' antamaamme merkitykseen). Jos tällaisten päätelmien lopputulokset sopivatkin yhteen todellisuuden kanssa, kyse on vain onnekkaasta sattumasta. Ainoa varma tieto on peräisin aistihavainnoista; mutta tällainen tieto on välttämätöntä hetkellistä, yksittäiseen tapaukseen sidottua, ei universaalia ja yleispätevää.

Hobbes veti tästä ajattelua ja päättelyä koskevasta analyysistään sen radikaalin johtopäätöksen, että koska emme voi saavuttaa absoluuttisen varmaa yleispätevää tietoa, niin eri tieteellisten teorioiden välinen paremmuus ratkeaa ainoastaan siten, mitä ylintä valtaa käyttävä suvereeni *pitää* parhaana. Totuuden määrittely on siis *valtakysymys* – totuus määräytyy sen mukaan, minkälaisia päättelyn alkumääritelmiä suvereeni suosii (ja pakottaa muutkin suosimaan) ("Tieto on valtaa" –teesi saa näin Hobbesilla aivan oman merkityksensä.) Hobbes oli äärimmäinen antirationalisti, joka ei uskonut mihinkään objektiivisiin, kaikkia ihmisiä yhtä lailla sitoviin järjen tai moraalin totuuksiin. (Tosin politiikan teoriassaan hän joutui olettamaan tietyt luonnonlait, jotka ovat kaikkien ihmisten käsitettävissä. Antirationalismista seuraa myös seuraava ongelma: kuinka meidän pitäisi suhtautua Hobbesin omaan teoriaan, jos mitään objektiivista kriteeriä sen totuuden arvioimiseksi ei ole, ja jos kukaan ei pakota meitä hyväksymään sitä?)

Hobbesin poliittinen filosofia

⁸² ks. Jones, s. 130-2.

⁸³ *ibid.*, 134.

Hobbes soveltaa mekanistista materialismiaan myös moraalien alueelle. Hänen mukaansa hyvä ja paha ovat merkityksellisiä vain suhteessa jonkin ihmisen mielihaluihin ja aversioihin. Toisin sanoen, hyvää on se jota halutaan, ja paha on se jota vältetään. 'Haluaminen' ja 'välttäminen' puolestaan selittyvät pelkästään materiaan liikkeen avulla (jokin fantasma, joka siis itsessään on pohjimmiltaan vain materiaan liikettä, saa aikaan jotakin asiaa kohti tai siitä poispäin suuntautuvan liikkeen). Hyvä on siis sitä mitä kohti liikutaan (ja tämä liike koetaan miellyttävänä), ja jokainen liikkuu kohti sitä mitä pitää itselleen hyvänä. (ks. *Leviathan*, ch. VI)

Koska ihmisruumiit ovat fysiologisesti melko samanlaisia, ihmisillä on taipumus suuntautua kohti samanlaisia asioita. Tästä ihmisten samanlaisuudesta puolestaan seuraa se, että heille muodostuu samankaltaisia odotuksia ja toiveita jonkin asian saavuttamisen suhteen. Kukaan ei kuitenkaan lähtökohtaisesti ole etulyöntiasemassa muihin nähden: ihmiset ovat tasaväkisiä siinä mielessä, että halutessaan heikoinkin yksilö kykenee tappamaan vahvimman (vaikkapa tämän nukkuessa). Tasaväkisyydestä ja samojen asioiden tavoittelusta seuraa väistämättä *kilpailuasetelma*, jossa toiset ihmiset nähdään aina *vihollisina*, jotka on pyrittävä tuhoamaan tai alistamaan. Näin Hobbes päätyy kuuluisaan teesiinsä, että ihmisen luontainen olotila on "kaikkien sota kaikkia vastaan". (*Leviathan*, ch. XII) Tämä on siis varsin toisenlainen käsitys ihmisluonnosta kuin esim. Aristoteleella.

Silti, jotta esimerkiksi teollisuus, merenkulku tai suurten rakennusten valmistaminen olisi mahdollista, ihmisten on pakko toimia yhteistyössä. Käytännössä me siis joudumme sopeutumaan yhteisölliseen elämään. Hobbesin poliittinen teoria on yritys selvittää sitä, miten rauhanomainen yhteiselo voi olla mahdollista olennoille, jotka perusluonteeltaan ovat täysin sopimattomia siihen. Hobbesin käsitys *valtiosta* saa alkunsa juuri tästä synkästä kuvasta ihmisen luonteesta (eikä niinkään materiaan liikkeestä). Ihmiset ovat Hobbesin mukaan niin typerä ja itsekkäitä, että he tuhoaisivat toisensa jos kukaan ei *pakottaisi* heitä olemaan tekemättä niin. Valtio syntyy tästä tarpeesta estää ihmisten itsetuho.

Hobbesin mukaan kaikkien ihmisten perimmäinen päämäärä on *pysyä hengissä* ja tehdä sellaisia tekoja, jotka edistävät tämän päämäärän toteutumista. Tätä voidaan kutsua *luonnon oikeudeksi* (*law of nature, lex naturalis*). Koska hengissä pysyminen on epävarmaa sotaisassa luonnontilassa, seuraa luonnon oikeudesta seuraava *luonnon laki*: kannattaa *pyrkä rauhaan* muiden kanssa ja myös pysyä rauhan tilassa (ja se ei ole mahdollista, pitää puolustautua). Huolimatta kaikesta skeptisyydestään ihmisluontoa kohtaan Hobbes uskoi, että nämä yleiset, kaikkia ihmisiä koskevat periaatteet, ovat

järkeilyn avulla kenen tahansa saavutettavissa. Järkeilyn tulos on siis se, että jos haluaa pysyä hengissä, kannattaa elää sovussa muiden kanssa.

Mutta vaikka ihmiset tunnistaisivat nämä luonnonoikeuden yleisimmät periaatteet, he eivät kuitenkaan kykene itse toimimaan niiden mukaisesti. Ihmiset unohtavat sovun pienimmästäkin syystä ja ovat jatkuvasti vaarassa ajautua kaikkien sotaan kaikkia vastaan elleivät he tee *sopimusta*, jossa he luovuttavat oman tahtonsa ja valtansa *suvereenille*. Tärkeää Hobbesin sopimusteoriassa on se, että *kaikki ihmiset* (suvereenia lukuun ottamatta) luopuvat vallasta. Jos sopimuksia tehdään vain pienissä ryhmissä, ne on helppo rikkoa (yhden ryhmittymän on helppo kasvattaa voimaansa toista suuremmaksi). Suvereenin vallan on oltava niin ylivoimaista muihin nähden, että suvereenia vastaan ei voi kapinoida, ja sopimusten noudattamisen takaa aito pelko sopimuksen rikkomisen huonoista seurauksista. Sopimukset siis pysyvät voimassa vain väkivallan uhalla – Hobbesin mukaan ”sopimus ilman miekkaa on vain sanoja”.⁸⁴

Hobbes siis ajattelee, että valtio syntyy, kun ihmiset *luovuttavat* omia oikeuksiaan jollekin toiselle – ’oikeus’ ei tosin Hobbesille tarkoita mitään muuta kuin kykyä tehdä jotakin. Luovutuksen jälkeen ’oikeudet’ ovat sitä mitä suvereeni alaisilleen (subjekteille) sallii. Samoin ’oikeudenmukainen’ ja ’epäoikeudenmukainen’ ovat täysin riippuvaisia suvereenin tahdosta – epäoikeudenmukaista on se, minkä suvereeni kieltää, ja oikeudenmukaista se, minkä suvereeni sallii. Valtio on lyhyesti sanottuna egoististen, omaa etua ajattelevien ihmisten utilitaristisen laskelmoinnin tulos – he päätyvät käsitykseen, että oma etu (joka viime kädessä on hengissä pysyminen) toteutuu parhaiten luovuttamalla valta suvereenille.

Ongelmana Hobbesin teoriassa on mm. se, mikä takaa sen, että rationaaliset ihmiset todella pitävät sopimusten noudattamista edullisempänä kuin niiden rikkomista. Eikö egoistin ideaali pikemminkin olisi tilanne, jossa kaikki *muut* noudattavat sopimuksia, mutta jossa niitä itse voi rikkoa? Hobbesin ajatus rationaalisista laskelmoijista, jotka kykenevät näkemään oman pitkän tähtäimen etunsa, on myös ristiriidassa hänen pessimistisen ihmiskäsityksensä kanssa. Hän pitää yhtäältä ihmisiä niin typerinä ja lyhytnäköisinä, että he olisivat jatkuvassa sodassa ellei joku pakottaisi heitä rauhaan; toisaalta heidät voi pakottaa rauhaan vain mikäli he itse kykenevät saapumaan tähän johtopäätökseen rationaalisen ja kaukonäköisen päättelyn avulla.

⁸⁴ Hobbesin sopimusteoria löytyy *Leviathanin* luvusta XIV.

Hobbes on tärkeä henkilö filosofian historiassa sen takia, että hän osoitti, kuinka dramaattisia seurauksia on äärimmäisyyksiin viedyllä materialismilla. Hänen ajatuksensa eivät olleet suosittuja omana aikanaan - hän luonnollisestikin joutui hankaluuksiin kirkon kanssa, mutta edes muut tieteellisesti orientoituneet filosofit eivät halunneet hyväksyä hänen johtopäätöksiään, jossa kiistettiin mm. arvojen ja subjektiivisten kokemusten aito olemassaolo.

2. Locke (1632-1704)

John Locke, kuten Hobbeskin, opiskeli Oxfordissa. Hän erikoistui lääketieteeseen ja sai vuonna 1667 paikan lordi Shaftesburyn henkilöäkäriinä. Shaftesbury oli poliittisesti vaikutusvaltainen henkilö ja hänen myötänsä Lockekin sai hoitaakseen tärkeitä valtiollisia virkoja (mm. merentakaisen viljelysiirtokuntien valvojan). Shaftesbury joutui maanpakoon vuosiksi 1683-9 (häntä syytettiin vehkeilystä monarkiaa vastaan), ja Locke seurasi häntä. Maanpaossa ollessaan Locke kirjoitti tärkeimmät teoksensa *Essay Concerning Human Understanding* sekä *Two Treatises on Government*. Ensimmäisessä teoksessa hän puolustaa empirististä kantaa, jonka mukaan ihmismielen kaikki ideat ovat lähtöisin kokemuksista ja aistihavainnoista. Toisessa teoksessa Locke esittelee poliittisen filosofiansa, jonka perusta on yksilön oikeus hankkimaansa omaisuuteen. Keskitymme tässä etupäässä *Essayn* tietoteoreettisiin ja ontologisiin kysymyksiin.

Locken tietoteoria

Lockea pidetään empiristisen tietokäsityksen malliesimerkkinä. Locken mukaan ihmisillä ei ole syntyessään mielessään valmiina mitään ideoita (kuten Platonilla): mieli on Locken kuuluisan vertauksen mukaan syntymähetkellä kuin tyhjä, valkea paperi, johon vasta *kokemus* piirtää jälkensä ja tarjoaa ainekset järjen käytettäväksi. Kaikki ihmisen tieto on siis viime kädessä lähtöisin vain ja ainoastaan kokemuksesta.

Kokemuksella Locke tarkoittaa joko suoraa, välitöntä *aistihavaintoa* (sensation), tai sitten *reflektiota*, jolla tarkoitetaan aiempiin aistihavaintoihin perustuvaa mielen aktiivista toimintaa, kuten muistamista, päättelyä, epäilyä, jne. Reflektio on kuitenkin riippuvainen välittömistä aistikokemuksista: vain sieltä se saa ainekset, joita se voi muokata ja työstää. Kokemus tuottaa mieleemme *ideoita*. Koska kokemus jakaantuu tarkemmin analysoituna kahtia (aistihavaintoihin ja reflektioihin), ideatkin muodostuvat kahdella eri tavalla - joko suorista, välittömistä

aistihavainnoista, jolloin mieli vain passiivisena vastaanottaa idean, tai sitten reflektion kautta, jolloin mieli aktiivisen toiminnan kautta tuottaa uusia ideoita aiemmista passiivisesti vastaanotetuista ideoista.⁸⁵

Yksinkertaiset ideat ovat pääasiassa aistihavaintojen kautta syntyneitä - niillä Locke tarkoittaa esimerkiksi värejä, hajuja ja makuja. Normaalistihan nämä eri ominaisuudet tulevat 'ryppäissä', mutta mieli kuitenkin erottaa esimerkiksi ruusun värin ja hajun eri ominaisuuksiksi, koska se saa ne eri aistien kautta. Reflektiokin voi tuottaa yksinkertaisen idean, kun se on ensin tullut tietoiseksi jostakin aistihavainnosta (esimerkiksi kivun tai nautinnon tunteen). *Monimutkainen* tai *kompleksinen* idea puolestaan vaatii mielen aktiivista toimintaa, kun se joko yhdistää yksinkertaisia ideoita, vertailee niitä keskenään tai tekee niiden perusteella yleistyksiä (abstarhoi). Tämäkin toiminta on viime kädessä riippuvaista yksinkertaisista aistihavaintojen tuottamista ideoista.⁸⁶

Locken ontologia

Ontologiseksi tai metafyyksiseksi tarkastelu kääntyy, kun pohditaan sitä, mikä näitä ideoita vastaa todellisuudessa. Ovatko yksinkertaiset ideamme tarkkoja, uskollisia kopioita ulkomaailman objekteista, vai tapahtuuko matkan varrella jotain muutoksia? Descartesin ja Newtonin vaikutuksen alaisena Locke päätyi siihen, että maailma sellaisena kuin se aisteille näyttäytyy, ja sellaisena kuin se *todella* on, eivät olekaan automaattisesti sama asia. Descartes oli aiemmin selittänyt fyysikaalisen maailman koostuvan yhdestä ainoasta substanssista, materiasta, eikä jakanut sitä erillisiin ensimmäisen ja toisen asteen substansseihin (yksilöolioihin ja lajeihin) kuten Aristoteles. Kaikki erot fyysikaalisessa maailmassa johtuvat pelkästään saman perusmaterian erilaisesta (matemaattisesta) jakautumisesta - erilaisilta ja erillisiltä näyttävät objektit muodostuvat samoista alkeishiukkasista, jotka vain ovat eri muotoisia tai -kokoisia tai erilaisessa liikkeessä. Laadulliset tai luonnolliset erot (kuten Aristoteles olisi sanonut) kutistuvat uusien luonnontieteellisten oivallusten myötä pelkiksi määrällisiksi, matemaattisiksi eroiksi.

Vaikuttuneena tästä selitysmallista Locke ajautui erottamaan toisistaan objekteissa olevat todelliset, *primääriset* ominaisuudet, sekä pelkästään meistä itsestämme lähtöisin olevat *sekundääriset* ominaisuudet. Primääriset ominaisuudet ovat sellaisia, jotka objekteilla todella on, vaikkei kukaan

⁸⁵ *Essay Concerning Human Understanding*, teoksessa Cottingham, *Western Philosophy (An Anthology)*, s.31-2.

⁸⁶ Ks. Jones, *A History of Western Philosophy*, s.246-8.

olisi havainnoimassa kyseisiä objekteja - ne ovat kertakaikkiaan "täysin erottamattomia kappaleesta, missä tahansa tilassa se onkin" (*Essay*, in Cottingham, 82). Nämä materian perusominaisuudet ovat Locken mukaan kiinteys (*solidity*), ulottuvuus (*extension*), muoto (*figure*) ja liikkuvuus (*mobility*). (Joskus hän mainitsee viidentenä ominaisuutena myös luvun (*number*)).(ibid.) Sen sijaan esimerkiksi väri, haju ja maku eivät ole muuta kuin meidän mielissämme olevia *ideoita*. Ne eivät ole sellaisinaan olemassa objekteissa - materiaalilla on vain kyky tai 'voima' tuottaa mieliimme kyseiset ideat. Maailma sellaisena kuin se todella on ja meidän mielissämme oleva *vaikutelma* siitä eivät siis ole yksi ja sama asia. (Locken erottelu primääristen ja sekundääristen ominaisuuksien välillä voidaan nähdä osana laajempaa yritystä erottaa tieteen antama todellisuuskuva arkipäiväisten aistihavaintojen maailmankuvasta.)

Selvennetään vielä hiukan Locken ontologiaa ja perusterminologiaa. *Ideat* ovat Lockelle "mitä tahansa mieli havaitsee itsessään, tai [mitkä ovat] havainnon, ajattelun tai ymmärryksen välittömänä kohteena". (*Essay*, s. 81) Ne ovat siis mielen sisältöjä, ajattelun raaka-aineita. *Ominaisuudet* ovat mielen ulkoisten materiaalistien objektien 'voimia' tai kykyjä tuottaa mieliimme ideoita. Materiaaliset objektit muodostuvat pienistä, paljaan silmän havaintokyvyn ulottumattomissa olevista osasista tai 'partikkeleista', ja juuri nuo mikroskooppiset hiukkaset pommittavat aistielimiämme ja aiheuttavat ideoita.

Kuten sanottu, ominaisuuksia on kahdenlaisia: todellisia eli primäärisiä, jotka materiaalisilla kappaleilla on aina ja kaikissa olosuhteissa. Näiden ominaisuuksien primäärisyyttä Locke perustelee sillä, että ne löytyvät kaikista havaittavissa olevista kappaleista, ja mieli liittyy ne myös erottamattomana osana sellaisiinkin kappaleisiin, joita ei aistein pysty havaitsemaan. Jos esimerkiksi viljanjyvä jaetaan kahtia, kumpikin osa on edelleen kiinteä, ulottuva, jonkin muotoinen ja joko paikallaan tai liikkeessä. Nämä ominaisuudet säilyvät, vaikka jakoa jatkettaisiin niin kauan, ettemme enää pystyisi erottamaan osasia. (*Essay*, s. 82). Primääriset ominaisuudet tuottavat mieliin yksinkertaisia, todenmukaisia ideoita, jotka todella *muistuttavat* kohdettaan (eli esimerkiksi idea pyöreästä muodosta on todella pyöreä - ajatus on sama kuin Platonin käyttämässä vertauksessa sinettisormuksesta ja sen painallusjäljestä.)

Sekundääriset ominaisuudet eivät ole objekteissa itsessään, vaan ne ovat pelkkiä primääriominaisuuksien kykyjä tuottaa ideoita mieliimme. Nuo ideat syntyvät, kun objekteista lähtöisin olevat näkymättömät hiukkaset pääsevät kosketuksiin aistimiselintemme kanssa, ja sitä kautta vaikuttavat edelleen aivoihimme, jotka muodostavat aistimuksen idean. Koska sekundääriset

ominaisuudet eivät varsinaisesti ole objekteissa itsessään (muutoin kuin kykyinä tuottaa meille tiettyjä aistimuksia primääriominaisuuksien kautta), meidän ideamme hajuista, äänistä ym. toissijaisista kvaliteeteista *eivät varsinaisesti muistuta* kohdettaan. Idean kohdettahan - esimerkiksi orvokin sinistä väriä - ei itse asiassa ole olemassakaan. On vain pienenpienien hiukkasten liikkeitä, jotka aiheuttavat meissä sinisen aistimuksen. Sekundääriominaisuuksien ideat eivät siis peilaa todellisuutta samalla tavalla kuin primääriominaisuuksien ideat. Locken omin sanoin tiivistettynä

"[Esimerkiksi] tulen tai lumen [alkeis]osien *koko, lukumäärä, muoto ja liike* ovat *todellakin niissä*, riippumatta siitä, havaitseeko kukaan niitä vai ei; ja siksi niitä voidaan kutsua *todellisiksi ominaisuuksiksi*, koska ne todella ovat olemassa noissa asioissa. Mutta *valo, kuumuus, valkoisuus* tai *kylmyys* eivät ole *todellisina niissä* sen enempää kuin *sairaus* tai *kipu* on mannassa *itsessään*. Jätä nämä aistimukset pois; älä anna silmien nähdä valoa tai värejä, tai korvien kuulla ääniä; älä anna kielen maistaa, tai nenän haistaa, niin kaikki värit, maut tuoksut ja äänet, jotka ovat tietynlaisia *ideoita*, katoavat ja lakkaavat, ja palautuvat alkusyihinsä, eli alkeisosien kokoon, muotoon ja liikkeeseen." (*Essay*, in Cottingham, 83-4).

Locken mukaan ihmiset kyllä yleisesti myöntävätkin sen, että esimerkiksi ympyrä tai neliö ovat samanlaiset mielessä ja todellisuudessa, eli idea on samanlainen kuin sen kohde. Ja he myös myöntävät sen, että jos syö liikaa mannaa ja sairastuu, eivät kipu ja sairaus ole mannassa itsessään, vaan johtuvat mannan vaikutuksesta meidän ruumiiseen - ilman subjektia, joka syö liikaa mannaa, ei ole kipua ja pahoinvointiakaan. Sen sijaan ihmisten on vaikeampaa käsittää värien, hajujen ja muiden sekundääristen ominaisuuksien riippuvuutta niiden havaittajasta. Kyse on kuitenkin Locken mukaan yhtä yksinkertaisesta ja luonnollisesta asiasta kuin tapauksessa, jossa joku sairastuu syötyään liikaa mannaa: jokin aine vaikuttaa meihin tavalla, jota emme tarkkaan tiedä ja jota emme pysty havaitsemaan (emme näe ruuansulatuselimistömme sisään), ja aiheuttaa kivun idean, joka ei muistuta mitenkään kohdettaan eikä ole missään tapauksessa mannassa itsessään. Kun kerran emme pidä tätä mitenkään kummallisena, ei meillä ole syytä pitää värienkään riippuvuutta havaittajasta omituisena. (*Essay* s. 84).

Locken uskoo teoriallaan näin selittävänsä sen, miksi morttelissa jauhettu manteli muuttaa väriään valkeasta likaiseksi ja makuaan makeasta öljyiseksi, vaikka sille ei tehdä muuta kuin pilkotaan sitä pienempiin osiin - eri värit ja maut kun eivät ole muuta kuin mantelin primääriominaisuuksien, eli muodon, koon ja liikkeen vaihteluja (muutoksia sen koostumuksessa). Ja jos sekundääriominaisuudet muka olisivat olemassa objekteissa itsessään, miten voitaisiin selittää se tosiasia, että sama vesi voi tuntua jonkun mielestä kuumalta ja toisen mielestä kylmältä? Itse vesi ei

voi olla yhtä aikaa kuuma ja ei-kuuma, kysehän olisi loogisesta ristiriidasta. Locken erottelu tarjoaa vastauksen tähänkin arvoitukseen.

Locken teoria kohtaa kuitenkin seuraavan vakavan ongelman. Miten ihminen voi mielessään erottaa ne ideat, jotka vastaavat todellisuutta, niistä ideoista, joille ei löydy vastinetta luonnosta? Locke tarjosi erottelukriteeriksi sitä, että primääriominaisuudet ovat niitä, jotka pysyvät objektissa läpi kaikkien muutosten, ja tämän havainnon perusteella mieli saavuttaa ideat näistä primääriominaisuuksista ja liittää ne sellaisiinkin objekteihin, joita ei pysty havaitsemaan. Mutta mitä tämä kriteeri oikeastaan selittää? Jos myönnämme sen, että *jotkut* ideat riippuvat pelkästään ihmisen mielestä, kuinka voimme tietää, etteivät *kaikki* ideat ole tällaisia? Tai toisinpäin, jos jotkut ominaisuudet katoavat heti kun niillä ei ole ketään havaitsijaa, mistä voimme tietää, etteivät *kaikki* ominaisuudet ole tällaisia - mistä tiedämme, etteivät myös muoto ja liike ja koko ole vain meistä riippuvaisia? Kuinka voimme päästä ideoidemme ulkopuolelle tarkastelemaan, mitkä niistä vastaavat todellisuutta ja mitkä eivät? Nämä kiperät kysymykset johdattelevat meidät Locken seuraajan, piispa Berkelyn idealistiseen metafysiikkaan.

Kytetään vielä Locken käsitys todellisuudesta Aristoteleen substanssioppiin. Lockekin oletti vielä jotakuinkin samankaltaisten perusyksiköiden olemassaolon kuin Aristoteleen yksittäiset substanssit. Täytyyhän olla jotakin, *jossa* primääriominaisuudet 'majailevat'. Mutta toisaalta Locke suhtautui samalla hieman epäilevästi koko substanssin käsitteeseen. Mitä oikeastaan jää jäljelle, kun jostakin oliosta poistetaan kaikki sen ominaisuudet? Ei ainakaan mitään, mistä voisimme *sanoa* jotakin. Emmehän voi kuvailla mitään yksittäisiä olioita muutoin kuin sen *ominaisuuksien* kautta. Substanssin idea onkin syntynyt Locken mukaan siten, että huomaamme tiettyjen ominaisuuksien esiintyvän aina yhdessä; niinpä alamme kutsua tuota ominaisuusrykelmää yhdellä nimellä ja pidämme sitä substanssina, johon nuo ominaisuudet ovat kiinnittyneitä, ja joka kykenee olemassaoloon itsenäisenä yksikkönä. Meidän on kerta kaikkiaan mahdotonta kuvitella ominaisuuksien olevan olemassa itsenäisesti, ilman *substratumia*, joka tukee niitä tai pitää ne kasassa. Kuitenkin *itse substanssista*, riisuttuna kaikista ominaisuuksista, meillä ei ole selkeää käsitystä. Voimme vain sanoa, että se on *jokin*, mutta emme tiedä *mikä*. (ks. *Essay*, luku 23). Berkely tarttui tähänkin ajatukseen ja vei sen vielä pidemmälle.

Locken poliittinen filosofia

Ennen siirtymistä Berkelyhyn luodaan lyhyt katsaus Locken yhteiskuntafilosofian perusajatuksiin (jotka siis löytyvät teoksesta *Two Treatises on Government*). Locke esittelee jälkimmäisessä

tutkielmassa (joka on suomennettu nimellä *Tutkielma hallitusvallasta*) oman käsityksensä luonnontilasta, jota on mielenkiintoista verrata Hobbesin vastaavaan teoriaan. Ennen valtiota ja sen syntyä ihmiset tunnustavat Locken mukaan *luonnollisen lain* olemassaolon. Tämän lain mukaan kaikki ihmiset ovat tasa-arvoisia ja itsenäisiä, eikä kenenkään henkeä, terveyttä, vapautta tai omaisuutta tulisi loukata. Luonnontilassa ihmistä siis sitoo luonnollinen laki, ja ihmisillä on myös tiettyjä *oikeuksia*. Locken sanoin ”vaikka tämä on vapauden tila, se ei silti ole kurittomuuden tila” (*Tutkielma hallitusvallasta*, s. 48)

Locke on tullut tunnetuksi varsinkin omistusoikeuden käsitteestään. Yksityisomistuksen järjestelmä on Locken mukaan osa Jumalan suunnittelemaa maailmanjärjestystä. Luonnontilassa ihmiset voivat hankkia omaisuutta ’sekoittamalla’ luonnon antimisiin omaa työtään. Esimerkiksi maa-alueeseen voi saada omistusoikeuden muokkaamalla sitä ja hyödyntämällä sitä mahdollisimman tehokkaasti (jos kyseinen alue ei aiemmin ollut kenenkään omistuksessa ja jos jättää myös muille yhtä paljon ja yhtä hyvää maata).

Niinpä hevoseni purema ruoho, palvelijoitteeni nostama nurmi ja sellaisesta paikasta kaivamani malmi, missä minulla on oikeus kaivamiseen yhteisesti muiden kanssa, muuttuvat minun omaisuudekseni ilman kenenkään määräystä tai suostumusta. Oma työni siirtää ne yhteisyyden tilasta ja tekee niistä omaisuuttani. (*Tutkielma hallitusvallasta*, s.69)

Vaikka ihmisillä on siis jo luonnontilassa tietyt perusoikeudet, siellä ei kuitenkaan ole tehokasta systeemiä oikeuksien loukkauksien ehkäisemiseksi. Kukin joutuu itse toimimaan tuomarina omissa asioissaan. Tällöin oikeuksien rikkoja (esim. toisen omaisuutta varastanut) saattaa selvitä liian vähällä (jos hän on esim. oikeutta jakavan henkilön sukulainen), tai sitten hän saattaa saada kohtuuttoman rangaistuksen (esim. kuoleman) joka puolestaan saattaa johtaa koston kierteeseen ja sotaan.

Valtio syntyy juuri ihmisten halusta suojella luonnollisia oikeuksiaan. Valtio tai ”poliittinen yhteiskunta” syntyy (vapaiden miesten tekemällä) sopimuksella. Sopimuksessa luovutetaan valtiolle valta säätää luonnon oikeuksia suojaavia lakeja sekä valta rangaista lain rikkojia. Locken sopimusteoria eroaa Hobbesin teoriasta mm. siinä, että Locken mukaan kansalla on oikeus erottaa tai vaihtaa hallitus, jos se ei täytä sille annettua tehtävää eli ihmisen luonnollisten oikeuksien toteutumista. (Hobbesin suvereenihan oli ehdoton yksinvalti, jota ei voinut erottaa tekipä hän/se mitä tahansa). (ks. *Tutkielma hallitusvallasta*, luku VII)

Locken politiikan teoria, varsinkin hänen oppinsa valtion roolista yksilöiden ja heidän oikeuksien turvaajana, on ollut erittäin vaikutusvaltainen (vaikka se ei olekaan mullistavan omaperäinen). Lockelaisia ideoita löytyy esimerkiksi USA:n itsenäisyysjulistuksesta sekä perustuslaista.

3. Berkeley (1685-1753)

George Berkeley on tullut tunnetuksi ennen kaikkea idealistisesta metafysiikastaan, jossa hän jatkaa Locken viitoittamalla tiellä mutta kulkee tuon tien johdonmukaisesti loppuun saakka. Berkeley syntyi Irlannissa ja valmistui Dublinin Trinity Collegesta. Opintojensa jälkeen hän julkaisi mm. lyhyet mutta vaikutusvaltaiset filosofiset tutkielmat *Principles of Human Knowledge* (1710) sekä *Three Dialogues Between Hylas and Philonous* (1713). Berkeley muutti Englantiin vuonna 1713 ja hänet valittiin Cloynen piispaksi vuonna 1734.

Berkeley siis lähtee liikkeelle Lockesta. Hän ei hyväksynyt Locken jaottelua primäärisiin, luonnossa *todella* oleviin ominaisuuksiin, ja sekundäärisiin, meidän mielestämme riippuviin kvaliteetteihin. Ja kun asiaa tarkemmin ajattelee, tuntuu erottelu todellakin perusteettomalta. Kuinka voimme väittää, että jonkin esineen väri on lähtöisin havaitsijasta itsestään, mutta sen muoto ei? Meillä on loppujen lopuksi vain *ideat* näistä kummastakin. Ja ihmisen tietokyky ei ulotu hänen omien ideoidensa ulkopuolelle. Berkeleyyn mukaan meillä voi olla tietoa vain 1) ideoista, jotka on saavutettu havaintojen kautta, 2) omista tunteistamme ja muista mielen toiminnoista ja 3) ideoista, jotka on muodostettu muistin ja mielikuvituksen avulla, joko jakamalla, yhdistelemällä tai suoraan representoimalla edellisillä tavoilla hankittuja ideoita. Eli kaiken tiedon kohteena ovat ainoastaan havaintoideat, omat mielenliikutukset, ja näiden osat tai yhdistelmät. (Sama perusajatus kuin Lockella: kaikki tieto on peräisin ideoista tai reflektiosta) Useimmiten kyseessä ovat yhdistelmät: esimerkiksi omenan idea koostuu tietynlaisen värin, maun, tuoksun ja muodon ideoista, ja tuo yhdistelmä saattaa aiheuttaa esimerkiksi mielihyvän tunteen, jonka pystymme myös havaitsemaan. (*Principles of Human Knowledge*, in Cottingham, s. 92)

Ideoiden - tiedon kohteiden - lisäksi on oltava *jokin, joka tietää tai havaitsee*. Tätä aktiivista, tiedostavaa oliota Berkeley kutsuu mieleksi, hengeksi, sieluksi tai minuudeksi. Nämä sanat eivät enää viittaa mihinkään ideaan, vaan ideoista erillään olevaan olentoon, *jossa* ideat ovat olemassa, tai jossa ne havaitaan. Nämä kaksi asiaa tarkoittavat Berkeleylle samaa: oleminen on *havaituksi tulemista*. Maailmassa ei siis ole olemassa mitään muuta kuin *ideoita* ja niiden havaitsijoita!

Berkeleyyn ontologiasta puuttuu kokonaan materiaalinen substanssi: sitä kun emme sinällään voi koskaan havaita (kuten Locke varovasti myönsikin, haluamatta kuitenkaan luopua ajatuksesta kokonaan).

Juuri tämä *esse est percipi* -periaate on se, josta Berkeley yleensä tunnetaan. Selvennetään vielä lisää sitä, miksi Berkeley uskoi olemisen olevan ainoastaan havaituksi tulemistä (tai havainnon kohteena olemista). Kaikkihan varmasti myöntävät sen, että meidän ajatuksemme, tunteemme ja mielikuvituksen tuottamat ideamme riippuvat ainoastaan mielestä eivätkä voi olla olemassa ilman tiedostavaa subjektia. Aivan samoin aistimukset tai havaintoideat (esimerkiksi jokin väri, haju tai maku tai näiden yhdistelmä - eli Locken sekundääriset ominaisuudet) eivät ole olemassa muualla kuin aistijan mielessä. Eikö tästä ole intuitiivisesti varsin vaivatonta päätyä siihen, ettei minkään asian olemassaolo loppujen lopuksi tarkoita muuta, kuin että se on jonkin tiedostavan, ajattelevan subjektin idean tai havainnon kohteena? Siteerataan Berkelytä:

"Sanon pöydän, jonka äärellä kirjoitan, olevan olemassa; toisin sanoen, näen ja tunnen sen; sanoisin myös jos olisin työhuoneeni ulkopuolella että pöytä on olemassa, tarkoittaen sillä, että jos olisin huoneessa, havaitsisin pöydän, tai että joku muu sielu itse asiassa havaitsee sen. [Jos sanotaan, että] oli olemassa tuoksu, tarkoitetaan, että se haistettiin; ääni, että se kuultiin; väri tai muoto, että ne nähtiin tai tunnettiin. Nämä ilmaiset ja muut samankaltaiset eivät tarkoita mitään muuta. Jos yrittäisimme sanoa jotakin tiedostamattomien objektien absoluuttisesta olemassaolosta, ilman mitään yhteyttä niiden havainnon kohteena olemiseen, olisi tämä täysin käsittämätöntä. Niiden [elottomien, tiedostamattomien olioiden] *esse on percipi*, eikä ole mahdollista että ne ovat olemassa ne havaitsevien tai niitä ajattelevien mielten ulkopuolella." (*Principles of Human Knowledge*, in Cottingham, 93).

'Olemassaolon' käsite sovellettuna elottomiin olioihin tarkoittaa sitä, että nuo oliot ovat olemassa *vain sikäli kuin joku ajatteleva olento havaitsee ne*. Yleisestihän toki uskotaan, että talot, vuoret, joet ja kaikki muut aistittavissa olevat asiat ovat itsenäisesti olemassa, riippumatta siitä, havaitseeko kukaan niitä vai ei. Mutta Berkeleyyn mielestä kuka tahansa, joka pohtii asiaa tarkemmin, on pakotettu huomaamaan, että tähän yleiseen luuloon sisältyy selvä ristiriita. Sillä mitä muuta nuo edellä luetellut asiat ovat kuin havaintomme kohteita? Ja mitä muuta me voimme oikeastaan havaita kuin omia ideoitamme ja tuntemuksiamme? Ja eikö ole itsestään selvää, etteivät *nämä* voi olla olemassa itsenäisesti, havaitsevan mielen ulkopuolella? Vääjäämätön lopputulos on, ettei mitään voi olla olemassa muuta kuin vain havaintomme kohteina (ja havaintomme kohteet ovat aina pelkkiä ideoita). Tätä on Berkeleyyn idealismi.

Emmekö kuitenkin kykene mielikuvituksen ja abstraktion avulla ajattelemaan jonkin asian olemassa olevaksi, vaikkei kukaan sitä havaitsisikaan? Pystymme kuvittelemaan kaikenlaisia kummia asioita, joita emme tosiasiaassa koskaan ole nähneet. Voimme yhdistellä ideoistamme olioita joilla on ihmisen pää ja hevosen ruumis, tai pilkkoa tavanomaisen ideayhdistelmän osiin, niin että mieleemme edessä on pelkkä käsi tai jalka ilman ruumista tai ruusun tuoksu ilman ruusua. Mutta Berkeley väittää kuitenkin, että emme pysty kuvittelemaan olemassa olevaksi sellaista, mitä emme havaitse. Tämä johtuu Berkeleyyn 'havainnon' käsitteestä: se tarkoittaa paitsi normaaleja aistihavaintoja, myös 'mentaalista' havaitsemista. Jonkin asian pelkkä ajattelukin on siis eräänlaista havaintoa, tuon asian idean esilläoloa 'sielumme silmien edessä'. Jos yritän vaikkapa ajatella tämän pöydän olemassaoloa ilman, että kukaan havaitsee sitä, niin silloinhan ainakin *minä itse* havaitsen sen - pöydän idea on nimittäin ajatukseni kohteena (Berkeleylle on siis samantekevää, onko havainnon kohteena oleva idea suora aistihavainto vai muistista kaivettu idea.) Näin kaikki asiat voivat olla olemassa vain havainnon kohteina - mitään ei voi ajatella yhtä aikaa olemassa olevaksi ja ei-havaituksi.

Näistä pohdinnoista seuraa, että ainoa substanssi, joka on olemassa, on luonteeltaan henkinen, havaitseva ja ajatteleva. Mitään materiaalista substanssia, josta Aristoteles, Descartes ja Locke puhuivat, ei ole olemassakaan (nämäkään ajattelijat, ainakaan Descartes ja Locke, eivät toki kiistäneet henkisen, immateriaalisen sielun olemassaoloa materiaalisen maailman lisäksi). Berkeley osoittaa tämän seuraavasti. Kaikki ominaisuudet, joita havaitsemme, ovat loppujen lopuksi vain ideoita (kuten on varmasti tullut jo selväksi). Ideat taas voivat olla olemassa vain havaitsevissa, henkisissä olioissa - onhan selvästi järjetöntä väittää, että jollakin ajattelemaan ja havaitsemaan kykenemättömällä elottomalla objektilla olisi ideoita. Ominaisuuksien on siis 'majailtava' henkisessä substanssissa, koska ne ovat pelkkiä ideoita, eikä elottomalla materiaalilla voi olla ideoita. Siispä materiaa ei ole olemassakaan - on vain ideoita ja niiden henkisiä koteja, sieluja. (ks. *Principles*, s. 94)

Mutta vaikka ideat voivat asua vain havaitsevassa sielussa, eikö ole mahdollista, että mielen ulkopuolella kuitenkin on materiaalisia objekteja, joiden *kopioita* ainakin jotkut ideamme ovat? Berkeley tyrmää tämän ehdotuksen lyhyesti ja ytimekkäästi:

Vastaan [tähän], että idea voi olla vain toisen idean kaltainen; väri ja muoto voivat olla vain toisen värin ja muodon kaltaisia. Jos vähänkin tutkailemme ajatuksiamme, huomaamme, että on mahdotonta käsittää samankaltaisuuden vallitsevan muualla kuin ideoidemme välillä. (*Principles*, s. 94).

Tähän ei juuri ole vastaansanomista. Jos nimittäin nuo oletetut alkuperäiskappaleet, joista ideamme ovat kopioita, pystytään *havaitsemaan*, silloinhan ne ovat pelkkiä ideoita, kuten kaikki havainnot ovat - ja näin idea muistuttaa vain toista ideaa. Jos taas alkuperäiskappaletta *ei* pystytäkään havaitsemaan, millä perusteella ideaa voidaan sitten kutsua sen kopioksi? Ei kai kukaan voi väittää värin idean muistuttavan jotakin näkymätöntä, pehmeän idean jotakin, jota ei voi tuntea, jne.?

Kuten näimme, Lockekin myönsi, että ns. sekundääriominaisuuksien (kuten juuri värin) tapauksessa ideaa ei vastaa mielen ulkopuolella mikään. Hän kuitenkin uskoi primääriominaisuuksien ideoiden muistuttavan uskollisesti kohdettaan. Locke perusteli tätä sillä, että nämä ominaisuudet pysyvät objektissa samoina ja muuttumattomina, riippumatta havaitsijasta. Tämä ei kuitenkaan tarkasti ottaen pidä paikkaansa. Esimerkiksi kappaleen muoto voi näyttäytyä täysin erilaisena riippuen siitä, miltä etäisyydeltä ja mistä näkökulmasta sitä tarkastellaan - puhumattakaan sitten kappaleen koosta (suurimmatkin esineet näyttävät kaukaa pieniltä). Locke sanoi primääriominaisuuksista myös, että niitä on mahdotonta kuvitella olemattomiksi, vaikka kappaleen kaikki muut ominaisuudet abstrahoitaisiin pois. Mutta ainakin Berkeleyn mielestä on mahdotonta kuvitella jonkin kappaleen pelkkää muotoa, ulottuvuutta, kokoa ja liikettä ilman, että siihen liittyisi mitään 'sekundääriominaisuuksia'. Onhan tuon kappaleen oltava ainakin jonkin värinen, jotta sen muoto ja liike voidaan erottaa! Näkymättömästä (ja muiden aistien ulottumattomissa olevasta) kappaleesta ei voi sanoa yhtään mitään. Millä perusteella ominaisuudet voidaan enää erottaa primäärisiin ja sekundäärisiin? Locken erottelu vaikuttaa todellakin kestävämmältä.

Berkely myöntää kyllä, että meidän *ideoissamme* on eroja. Jotkut ideat voidaan palauttaa mieleen (ikään kuin tuoda havaittaviksi) pelkällä tahdonvoimalla, ja niitä voidaan muokkailta ja yhdistellä mielin määrin. Mutta välittömiin aistihavaintoihin perustuvat ideat eivät ole tahtomme alaisia.

Berkeleyn sanoin

Kun avaan silmäni kirkaassa päivänvalossa, ei ole vallassani valita, näenkö vai enkö, tai määrätä, mitä objekteja näen; sama koskee kuuloa ja muita aisteja, niiden kautta saavutetut ideat eivät ole tahdonvoimastani riippuvia. On siis oltava jokin toinen tahto tai henki, joka aiheuttaa nuo ideat. (*Principles*, s. 96-7)

Ideoiden aiheuttajathan eivät voi olla materiaalisia objekteja, kuten näimme, eivätkä ne myöskään voi olla toisten ideoiden aiheuttamia, sillä Berkelyn mukaan ideat itsessään ovat passiivisia, vailla kausaalista voimaa. Idean vaativat hengen tai mielen syykseen. Ja jos meidän oma mieleemme ei

niitä aiheuta, on oltava jokin muu voimakkaampi, viisaampi ja taitavampi mieli, joka tähän pystyy - Jumala.

Berkeleyn idealistinen metafysiikka nojaa siis viime kädessä Jumalan olemassaoloon. Se, miksi nämä tahdosta riippumattomat aistimusideamme ovat lisäksi säännönmukaisia ja selvästikin noudattavat tiettyjä lakeja keskinäisissä suhteissaan, selittyy myös Jumalalla. Hän on säätänyt ideoiden väliset suhteet, 'luonnon' järjestyksen, ja tieteellisen tiedon kohteena on juuri tämä järjestys. Jumala on siis kaiken taustalla oleva koordinaattori, joka takaa sen, että ihmisten ideat ovat yhteneväisiä ja toistuvat samanlaisina, niin että ihmiset voivat tehdä ennustuksia ja järjestää niiden mukaan elämänsä.

Jumalan avulla voidaan kumota myös eräs vastaväite, joka Berkeleyn *esse est percipi*-periaatteelle voidaan esittää. Jos nimittäin mitään ei voi olla olemassa muutoin kuin ideoina havaitsijan mielessä, eikö tästä ole seurauksena se, että jos *kukaan* ei havaitse tai ajattele jotakin asiaa, tämä lakkaa kertakaikkiaan olemasta ja katoaa? Tällöinhän suuri osa maailman kalustuksesta katoaisi vähän väliä - maailma, jo pelkästään tämä huone, on täynnä asioita, jotka suurimman osan ajasta eivät ole *kenenkään* mielessä. Tämä esineiden yhtäkkäinen katoaminen ja takaisin ilmestyminen taas tuntuu täysin terveän järjen vastaiselta - ja eikö Berkeley kuitenkin halunnut teoriansa olevan täysin yhteensopiva arkikokemuksemme kanssa?

Berkeley myöntää kyllä, että jos jotkin asiat eivät ole hänen tai kenenkään muun hengen tai sielun tiedostuksen kohteena, eivät ne joko ole lainkaan olemassa *tai* sitten ne ovat jonkin ikuisen, kaikkitietävän, jatkuvasti kaiken havaitsevan Hengen ajatuksen kohteina. Ja Berkeley valitsee näistä jälkimmäisen vaihtoehdon ja turvaa samalla sen, ettei maailma - olkoonkin, että se on pelkkä ideoiden maailma - katoa heti, kun suljemme silmämme. Jumala nimittäin kykenee kaikkivoipana havaitsemaan kaikki maailman oliot ja esineet (jotka eivät ole muuta kuin ideoita). Jumalasta lähtöisin olevien selkeiden ja johdonmukaisia kokonaisuuksia muodostavien ideoiden avulla voidaan myös määrittää todellisuus ja erottaa se kuvittelusta. Ilmeinen vastaväitehän Berkeleyn idealismille on se, että jos ideoita ei vastaa mikään, kuinka voin erottaa esimerkiksi sen, milloin *todella* törmään kadulla ystäväni, ja milloin vain kuvittelen näin? Vastaus tähän on juuri se, että todellisuutta ovat ne ideat, jotka ovat tahdostamme riippumattomia, joita emme voi valintamme mukaan muovailla. Voin toki kuvitella näkeväni ystäväni, mutta jos todella näen hänet, en voi valita, onko hänellä punainen pusero vai ei. Silmäni eivät voi vapaaehtoisesti valita, mitä näkevät, kuten Berkeley aiemmassa viittauksessa sanoi (joskus tosin kuulee puhuttavan ns. 'valikoivasta

kuulosta' - ehkä jotkut kykenevät tähän myös näkemisessä!). Nämä tahdosta riippumattomat, selkeät, säännönmukaiset, lainalaisuuksien mukaan käyttäytyvät ideat muodostavat todellisuuden, jonka alkusyy on Jumala.

Nyt jää tietysti jäljelle kysymys, kuinka Jumalan olemassaolo voidaan todistaa? Berkeley itse piti koko teoriaansa osoituksena Jumalan olemassaolosta - eihän meillä muuten voisi olla tahdostamme riippumattomia ideoita. Mutta eikö hän syyllisty kehäpäättelyyn? Ongelman Berkeleyyn muutoin aukottomalta näyttävälle systeemille muodostaa juuri Jumalan olettaminen. Samalla kun hän hylkää puheen materiasta ja substanssista merkityksettömänä metafyyssisenä hölynpölynä, koska substanssia itseään ei koskaan voi havaita, hän kuitenkin joutuu nojautumaan yhtä mystiseen Jumalan ideaan. Emmehän me koskaan voi havaita Jumalaa sinällään, vaan meillä voi ainoastaan olla hänestä ideoita.

Berkelyn teorian on kenties viisainta käsittää koskevan pelkkää *semantiikkaa*, eli sanojen merkityksiä. Teoria tarjoaa kielellisen analyysin siitä, mitä me *todella* tarkoitamme, kun puhumme jonkin asian olemassaolosta - emme mitään muuta kuin sitä, että tuo asia on havainnon kohteena. Berkeley yritti osoittaa, että puhe jonkin materiaalisen objektin *absoluuttisesta* olemassaolosta, täysin riippumatta kenestäkään havaitsijasta, on merkityksetöntä sanahelinää. Berkeley tarjoaa myös uudet analyysit käsitteille materia, voima, kausaalisuus, ominaisuus, substanssi, jne., joita tieteilijät ja metafysikot mielellään käyttävät. Hän korostaa sitä, että hän ei halua ottaa meiltä mitään pois, vaan ainoastaan luopua merkityksettömien termien kuten 'materia' käytöstä. Berkeley uskoi ettei ihmiskunta kärsi tästä minkäänlaista vahinkoa.

4. Hume (1711-1776)

David Humesta on sanottu, että hän oli yhtä peräänantamaton ('tough') kuin Hobbes. Hume otti äärimmäisen vakavasti empiristien perusoletuksen, jonka mukaan kaikki ideat ovat peräisin kokemuksesta, eikä hän pelännyt sellaisiakaan seurauksia jotka olivat terveelle järjelle vastakkaisia. Hume päätyikin varsin skeptiseen näkemykseen ihmisen tietokyvystä. Hume syntyi Skotlannissa Edinburghissa ja opiskeli myös saman kaupungin yliopistossa (suorittamatta kuitenkaan koskaan loppuututkintoa). Humen vanhemmat toivoivat hänestä lakimiestä, mutta Hume oli kiinnostuneempi kirjallisuudesta. Vähän yli 20-vuotiaana hän vetäytyi Ranskaan ja eli askeettisissa oloissa kirjoittaen ensimmäisen teoksensa *A Treatise of Human Nature* (1739), joka sai nuivan vastaanoton (varmasti vaikeaselkoisuutensa takia). Sittemmin hän muokkasi tätä teosta ja julkaisi sen uudestaan nimellä

An Enquiry Concerning Human Understanding. Muita kuuluisia teoksia ovat mm. *Essays Moral and Political* sekä postuumisti julkaistu *Dialogues on Natural Religion*.

Impressiot tiedon perustana

Hume halusi tuoda selvyyttä filosofien loputtomiin metafyyisiin kiistoihin. Hän otti tehtäväkseen selvittää perinpohjin ihmisen ymmärryksen luonteen ja kyvyt: mitä kaikkea voimme tietää, ja missä kohdassa meidän on tunnustettava ymmärryksemme rajat? Ihmisen ymmärrys- ja ajattelukyky näyttää ensi alkuun äärettömän laajalta – voimme ajatella melkein mitä tahansa, sillä ajattelumme ei ole sidottua aikaan ja paikkaan samalla tavalla kuin fyysinen olemuksemme. Mutta Humen mukaan tämä ajattelun vapaus on vain näennäistä; todellisuudessa se on melko ahtaisiin raameihin rajoittunutta. Loppujen lopuksi kaikki mielen sisällöt redusoituvat sellaiseen materiaaliin, joka on saatu aistien ja havainnon kautta.

Ajattelun materiaali koostuu tarkemmin sanottuna kahdenlaisista elementeistä: *impressioista* ja *ideoista*. Impressiot ovat ajattelun alkuperäistä materiaalia. Ne ovat välittömiä havaintoja tai aistimuksia, jotka ovat 'eloisia' ja voimakkaita niiden havaitsemishetkellä. Impressio on esimerkiksi kivun tunne. Idea on väljähtyneempi versio impressiosta. Ideat ovat kopioita tai muistikuvia alkuperäisestä impressiosta, esim. kivusta. Impressiota vastaava idea on siis muuten samanlainen kuin lähtökohtansa, se on vain vähemmän eloisa. (*Treatise*, Book I, part I, sect. 1)

Humen perusajatus on, että ilman impressioita ei voi olla ideoitakaan; mielemme ei synnytä ideoita tyhjästä. Kaikki ideat palautuvat viime kädessä niitä vastaaviin impressioihin. Mielemme voi toki yhdistellä ja muutenkin muokata impressioista saatua materiaalia, ja näin muodostaa ideoita joilla ei ole suoraa vastinetta impressioiden joukossa. Mutta näiden ideoiden *osat* palautuvat kuitenkin impressioihin. Esimerkiksi lentävän hevosen idea koostuu hevosen ja siipien impressioista, jotka olemme ajattelussamme liittäneet yhteen.

Tällä tervejärkiseltä kuulostavalla käsityksellä ajattelun raaka-aineista on radikaaleja seurauksia. Hume kehottaa meitä tutkailemaan tavanomaisia käsitteitämme, ja erityisesti filosofiassa käytettyjä termejä, ja katsomaan, vastaako niitä todellisuudessa mikään impressio tai impressioiden yhdistelmä. ”Kun siis mieleemme tulee epäily, että jotakin filosofista termiä on käytetty ilman mitään merkitystä tai ideaa (mikä on enemmän kuin tavallista), meidän on kysyttävä: *mistä impressiosta tuo väitetty idea on johdettu?* Ja jos sellaista ei löydy, tämä vahvistaa epäilyämme

oikeaksi.”⁸⁷ Käsite on siis vailla sisältöä jos se ei perustu mihinkään impressioon eli välittömään aistinsisältöön.

Jos tämä näkemys hyväksytään, meidän on hylättävä esimerkiksi ’minuuden’ käsite. Mielen sisältöjä penkomalla emme löydä mitään impressiota, joka vastaisi käsitettä ’minä’ tai ’itse’. Löydämme vain mielikuvia erilaisista esineistä ja ihmisistä ja tapahtumista, mutta emme milloinkaan mitään mikä vastaa ’itseämme’. Hume sanoin

syventyessäni mitä huolellisimmin siihen mitä tarkoitan sanoessani *minä itse*, kompastun aina yhteen tai toiseen yksityiseen lämpimän tai kylmän, valon tai varjon, rakkauden tai vihan, mielihyvän tai mielihyvän yksityishavaintoon. En tavoita *itseäni* milloinkaan vailla havaintoa, enkä koskaan voi todeta muuta kuin havaintoa. (*Treatise* book I, part IV, sect. V)

On olemassa – tai tarkemmin sanoen, me voimme *tietää* vain, että on olemassa – tietoisuuden liikkeitä, ajatuksia, tuntemuksia, aistinsisältöjä; mutta emme voi tietää, onko mitään subjektia, jolla on nämä ajatukset ja tunteet ja aistimukset. Sielua, minuutta tai Descartesin henkistä substanssia ei voida havaita, sitä ei voida palauttaa mihinkään impressioon.

Toinen käsite, johon perinteisessä metafysiikassa on nojaututtu ja jonka Hume osoitti olevan vailla sisältöä, on *kausaalisuhteen* käsite. Hume kaikkein tunnetuin kritiikki koskeekin juuri kausaalisuutta. Kausaalisuuden idea on keskeinen paitsi filosofiassa ja tieteessä, myös arkiajattelussa. Nojaamme siihen jatkuvasti: uskomme, että asiat vaikuttavat toisiinsa - jos syön voileivän, nälkäni katoaa, tai jos joku iskee minua nyrkillä otsaan, tunnen kipua, tai jos työnnän käteni tuleen, se polttaa jne. Hume pyytää meitä jälleen kerran tutkimaan, onko meillä kuitenkaan varsinaista impressiota itse *kausaalisuudesta*; ja väittää, että ei ole. Meillä on vain havaintoja tapahtumista, jotka ovat lähekkäin ajallisesti ja avaruudellisesti ja jotka esiintyvät toistuvasti yhdessä. Itse kausaalisuutta emme kuitenkaan koskaan havaitse; kyseessä on vain psykologinen ilmiö. Kun näemme kahden ilmiön esiintyvän aina yhdessä, mielessämme muodostuu assosiaatio, ja alamme aina odottaa ensimmäisen ilmiön havaittuamme toistakin. Tajuamatta sitä, että kyseessä on pelkkä kahden ilmiön samanaikainen (tai peräkkäinen) esiintyminen, *projisoimme* luontoon näiden tapahtumien lisäksi 'yhdistävän' ilmiön, kausaalisuuden: alamme uskoa, että tapahtumien välillä vallitsee tietty suhde, joka aiheuttaa sen, että aina kun ensimmäinen ilmiö esiintyy, toinenkin ilmiö esiintyy *välttämättä*. Ja välttämättömyyteen kuuluu ajatus siitä, että näin tapahtuu myös tulevaisuudessa.

⁸⁷ Hume, *Enquiry Concerning Human Understanding* II, 17; sit. teoksessa Saarinen, *Länsimaisen filosofian historia*, s.212.

Havainnollistetaan asiaa esimerkillä. Uskon, että jos työnnän käteni tuleen, se polttaa. Millä perusteella? Siksi, että näin on tapahtunut aiemminkin. Käden työntämistä tuleen on aina seurannut polttava tunne. Kaksi ilmiötä on toistuvasti esiintynyt yhdessä. Olemme havainneet ne konkreettisesti kerran toisensa jälkeen. Mutta olemmeko havainneet niiden välillä jotakin *kolmatta* tekijää, kausaalisuhdetta tai luonnonlakia? Humen mukaan emme: olemme havainneet vain ja ainoastaan kaksi yhdessä esiintyvää ilmiötä. Pelkästään tulta tutkimalla, työntämättä kättä liekkien sekaan, emme voi päätellä tulen polttavan; tieto tästä on peräisin ainoastaan kokemuksesta. Tulen polttavuutta ei siis voi johtaa a priorisesti, ainoastaan tulen käsitettä tutkimalla. Ja ainoa toinen tiedon lähde Humen mukaan on kokemus. Tulevaisuudesta meillä ei voi etukäteen olla kokemuksia; siksi on loogisesti mahdollista, että tulevaisuudessa tuli ei poltakaan. Tulen polttavuudessa ei ole kysymys mistään muusta kuin psykologisesta välttämättömyydestä, piintyneestä ajattelutottumuksesta, jolle ei löydy loogista perustelua ja joka näin ollen ei (tiukasti ottaen) ole rationaalista. (*Treatise*, book I, part III, sect. II-VI)

Hume kritisoi induktioon nojautuvaa päättelyä yleisemminkin. Induktiivisessa päättelyssä on kyse ennustuksista tai yleistyksistä. Rajallisesta määrästä havaintoja tehdään yleistys, jonka pitäisi päteä rajattomaan määrään tapauksia, tai sitten menneisyydessä ja nykyhetkessä tehdyistä havainnoista tehdään tulevaisuutta koskeva ennustus. Seuraava päätelmä havainnollistaa induktiivista yleistystä:

Kaikki tähän mennessä näkemäni joutsenet ovat olleet valkoisia
--- --- --- --- --- --- --- --- --- --- --- --- --- --- ---
Kaikki joutsenet ovat valkoisia

Induktion avulla voidaan ennustaa esimerkiksi seuraavasti:

Aurinko on noussut tähän mennessä jokaisena aamuna
--- --- --- --- --- --- --- --- --- --- --- --- --- --- ---
Aurinko nousee huomisaamunakin.

Argumentit eivät ole deduktiivisesti valideja (katkoviiva merkinä tästä), mutta premissit tekevät johtopäätöksen silti (useimpien mielestä) rationaalisesti oikeutetuksi. On järkevää uskoa, että koska aurinko on jokaisena aamuna noussut, se nousee myös huomenna. Emme sanoisi tätä pelkäksi taikauskoksi.

Humen mielestä edellisissä esimerkeissä ei ole kuitenkaan ole kyse mistään muusta kuin ihmisten vakiintuneista ajattelutottumuksista, joille ei löydy rationaalisia perusteluja. Kuinka hän voi väittää

tällaista? Humen mukaan edelliset esimerkit sisältävät piilevän premissin, jota tarvitaan, jotta premissit tosiaan tukisivat johtopäätöksiä. Tuo piilevä premissi on se, että *tulevaisuus on samanlainen kuin menneisyys*. Hume kutsui tätä *luonnon samanlaisuuden periaatteeksi* (Principle of the Uniformity of Nature - lyhennetään se tästä lähtien SP.) Tämä periaate sisältyy Humen mukaan kaikkiin induktiivisiin argumentteihin, vaikka sitä yleensä ei erikseen mainita. Ilman tätä premissiä havaintoaineisto ei tue yleistystä tai ennustusta. Jotta induktiivisen argumentin johtopäätös olisi hyväksyttävä, täytyy siis samanlaisuuden periaatteen olla tosi. Jos SP:tä ei voi rationaalisesti puolustaa, silloin kaikki induktiiviset argumentit kaatuvat.

Humen mielestä SP:tä ei voi rationaalisesti perustella. Jos yritämme puolustaa sitä vetoamalla siihen, että se on tähän asti toiminut, nojaamme induktiiviseen päätelmään:

Menneet havainnot ovat osoittaneet luonnon pysyvän samanlaisena

Luonto pysyy aina samanlaisena

Mutta Humen mukaanhan *kaikissa* induktiivisissa argumenteissa oletetaan SP, eli äskeisen argumentin johtopäätös. Koska äskeinen argumentti on induktiivinen, siihen kuuluu siis myös premissi, jonka mukaan luonto pysyy aina samanlaisena. Mutta tähän argumentissa juuri yritetään osoittaa. Selvä tapaus kehäpäätelmästä - premisseissä oletetaan todeksi jo se asia, jota yritetään todistaa. Yllä olevan argumentin johtopäätös ei myöskään deduktiivisesti seuraa premisseistä. SP ei myöskään ole totta a priorisesti tai analyttisesti, eli pelkän määritelmän mukaan, kuten lause "Kaikki poikamiehet ovat naimattomia". Hume mukaan ei ole ristiriitaista ajatella, että luonto ei pysyisikään aina samanlaisena. (Ks. *Treatise*, book I, part III, sect.VI)

Humen induktion kritiikin voisi tiivistää siten, että induktiota ei voi oikeuttaa muutoin kuin induktion avulla, eli vetoamalla siihen, että induktio on menneisyudessa osoittautunut lukemattomia kertoja luotettavaksi päättelysäännöksi. Tässä kuitenkin oletetaan juuri se asia mikä pitäisi yrittää todistaa.

Humen skeptisismi ulottuu myös mm. Jumalan olemassaoloon – tässäkin on kyseessä idea, jota ei vastaa mikään yksi impressio. Emme voi myöskään varmuudella tietää ulkomaailman olioiden olevan olemassa (vaikka Hume myöntääkin, että emme voi olla uskomatta niihin). Meillä on *tietoa* vain ja ainoastaan impressioistamme (ja niiden kopioista eli ideoista), mutta impressioiden ulkopuolelle emme pääse.

”let us chase our imagination to the heavens, or to the utmost limits of the universe; we can never advance a step beyond our selves, nor can we conceive any kind of existence, but those perceptions which have appeared in that narrow compass. This is the universe of the imagination, nor have we any idea but what is there produced.” (ks. Stumpf, s. 285)

Hume todellakin vie empiristien perusoletuksen – kaikki tieto on peräisin kokemuksesta – sen äärimmäisiin johtopäätöksiin saakka.

Humen moraalifilosofia

Radikaalista metafyyssisten termien saneerausohjelmastaan huolimatta Hume ei *käytännössä* lakannut uskomasta esimerkiksi kausaalilakiin. Tämä näkyy kun tarkastelemme hänen moraalifilosofiaansa. Sen perusajatus nimittäin on, että vain mielenliikutukset (tunteet) voivat saada ihmisen toimimaan. Tässähän oletetaan, että asiat vaikuttavat toisiinsa – jokin tunne *aiheuttaa* jonkin teon.

Hume asettuu moraalifilosofiassaan vastakkain antiikin ajattelijoiden kanssa. Kuten olemme nähneet, esimerkiksi Platonin ja Aristoteleen mukaan hyveellinen ihminen toimii *järjen* ohjeiden mukaisesti. Tällainen henkilö kykenee järjen avulla voittamaan tunteensa ja mielihalunsa, jotka usein houkuttavat häntä vääränlaiseen toimintaan. Oletus näillä filosofeilla on, että järki kykenee nujertamaan sielun tunneosan ja että moraaliset toimintaohjeet ovat ennen kaikkea järjestä peräisin.

Hume pyrkii osoittamaan tällaisen filosofian virheellisyyden. Hänen mukaansa järki ei voi ”koskaan olla yksinään motiivina millekään tahdonliikkeelle”, eikä ”järki voi koskaan asettua mielenliikutusta vastaan tahdon suuntaisesti.”⁸⁸ Toimintaan voi motivoida vain vastenmielisyyden tai houkutus tunte:

odottaessamme jonkin kohteen aiheuttavan meille kipua tai mielihyvää tunnemme tämän seurauksena vastenmielisyyttä tai houkutusta ja pyrimme välttämään tai lähestymään kyseistä epämukavuuden tai tyydytyksen lähde.(*Suuret filosofit II* s.410-1)

Hume ilmeisesti pitää tätä ilmiselvänä psykologisena tosiseikkana jota ei tarvitse sen enempää perustella. Järki voi toki olla osasy syy toimintaan siten, että se osoittaa meille kipua tai mielihyvää aiheuttavan asian syyt ja seuraukset, niin että tunteemme laajenevat koskemaan myös niitä (ja

⁸⁸ *Treatise* book III (Of Morals). Laajoja jaksoja kyseisestä kirjasta suomennettu teoksessa *Suuret Filosofit II* (Otava; Quintonin Hume-osuus). Loput Hume-viittaukset viittaavat kyseiseen kirjan sivunumeroihin.

tunteen perusteella joko hakeudumme niitä kohti tai niistä poispäin). Mutta tässäkin tapauksessa, jossa järki on tehnyt päätelmiä asioiden syistä ja seurauksista, varsinainen yllyke toimintaan ei ole lähtöisin järjestä vaan ainoastaan mielenliikutuksista – kivun tai mielihyvän ennakoinnista, joka aiheuttaa vastenmielisyyden tai halun johonkin kohteeseen.

Koska järki ei yksinään voi milloinkaan aiheuttaa tekoa tai herättää tahtoa, päätellen, ettei se myöskään kykene estämään tahtoa tai kiistämään mitään mielen suosimaa mielenliikutusta tai tunnetta [. . .]
Puheemme mielenliikutusten ja järjen kamppailuista ei ole täsmällistä eikä tieteellistä. Järki on ja sen tulee olla mielenliikutusten orja, eikä se voi koskaan yltää muuhun kuin palvelemaan ja tottelemaan niitä. (Ibid., s. 411)

Eivätkö ihmiset kuitenkin usein toimi vaikkapa velvollisuudentunnosta, tai välttä joitakin tekoja siksi, että kokevat ne vääriksi? Hume ei suinkaan kiistänyt tätä. Hän väittää vain, että moraalisia käsityksiä (eli käsityksiä siitä mikä on oikein ja mikä väärin tai hyvää ja pahaa) ei voida johtaa järjestä. Tämän Hume perustelee siten, että moraalikäsitteet selvästi herättävät mielenliikutuksia ja aiheuttavat tai estävät tekoja. Hume on kuitenkin mielestään jo aiemmin osoittanut, ettei järki yksinään kykene aiheuttamaan toimintaa. Niinpä hän toteaa, että ”moraalisäännöt eivät ole järjen päätelmiä” (Ibid., s. 412). Tässä hän omaksuu täysin päinvastaisen kannan kuin pian käsiteltävä saksalaisfilosofi Immanuel Kant.

Joku voisi yrittää pelastaa järjen roolin moraalisen toimintamme motivoijana väittämällä, että ’pahe’ ja ’hyve’ ovat tosiasioita, joiden olemassaolon voimme päätellä järjellä. Hume kumoo tämän vastaväitteen ottamalla käyttöön tutun empiristisen metodinsa:

Ottakaa mikä tahansa paheellisenä pidetty teko, harkittu murha esimerkiksi. Tutkikaa sitä kaikista näkökulmista ja koettakaa löytää se tosiseikka tai tosioolio, jota kutsutte *paheeksi*. Miten hyvänsä käsitättekin sen, löydätte ainoastaan tietynlaisia mielenliikutuksia, motiiveja, tahdonliikkeitä ja ajatuksia. [. . .] Pahetta ette löydä niin kauan kuin tarkastelette kohdetta. Sitä ei löydy, ennen kuin käännätte ajatuksenne omaan sydämeenne ja löydätte itsestänne paheksumisen tunteen, joka herää tämän teon johdosta. Tässä on tosiseikka, mutta se on tunteen, ei järjen kohde. Se on teissä, ei kohteessa. Julistaessanne siis jonkin teon tai luonteen paheelliseksi te tahdotte sanoa vain, että luonteenrakenteenne johdosta koette sitä ajatellessanne syyttävän tunteen. [. . .] Mikään ei voi olla todellisempaa tai koskettaa meitä enemmän kuin omat mielihyvän ja epämukavuuden tunteemme. Ja jos nämä suosivat hyvettä ja hylkivät pahetta, niin se riittää meidän toimintamme ja käyttäytymisemme hallitsemiseen. (*Suuret filosofit II*, s. 412-3)

Jokin teko on siis moraalisesti paha vain sen takia, että se aiheuttaa meissä vastenmielisyyden tunteita ja paheksuntaa, ja hyvä sen takia, että se aiheuttaa mielihyvän tunteita ja hyväksyntää. Jos joku filosofi yrittäisi väittää sellaisen asian tai teon olevan moraalisesti hyvää, joka ei aiheuta kenessäkään minkäänlaisia mielihyvän tai houkutus tunteita, ei hänellä olisi mitään mahdollisuuksia saada ketään väitteensä puolelle. Onneksemme ihmiskunta paheksuu ja kokee vastenmielisenä esimerkiksi juuri väkivallan ja toisten ihmisten tappamisen, eli sellaiset asiat, jotka edistävät ihmisten hengissä pysymistä.

Mainitaan lopuksi vielä Hume kuuluisaksi tekemä erottelu olemisen ja pitämisen välillä. Hume kritisoi sellaisia moraalifilosofejia, jotka päättelivät tosiasioista arvoihin. Toisin sanoen, hän ihmettelee sitä, kuinka moraalifilosofien keskuudessa "is"- tai "is not"-propositioista hypätään yhtäkkiä "ought"- tai "ought not"-propositioihin. Hänen mielestään näyttää käsittämättömältä, kuinka edellisten kaltaisista lauseista voidaan dedusoida jälkimmäiset, täysin toisenlaiset propositiot. (ibid., s.413) Sitä, ettei tosiasioista voi johtaa arvoja, kutsutaankin joskus "Hume laiksi", ja sen perusteella on yritetty osoittaa etiikan autonomisuus (eli Hume on katsottu osoittavan, että kuilu tosiasioiden ja arvojen välillä on ylittämätön. Tällöin arvoja ei voi redusoida tosiasioihin, vaan eettiset 'totuudet' ovat aivan erillään muista totuuksista).

OSA V: KANTIN TRANSCENDENTAALIFILOSOFIA

Onko todellisuuden perimmäisen luonteen pohtimisessa oikeastaan mitään järkeä? Eivätkö nämä kysymykset ole niin suuria, ettei ihmisen ymmärrys kuitenkaan koskaan pysty tietämään niihin oikeita vastauksia, vaikka harjoitettaisiin minkälaista spekulatiota? Onko metafysiikka lainkaan mahdollista? Käsittelemme lopuksi saksalaisen *Immanuel Kantin* (1724-1804) vastauksia näihin koko filosofian perustusta koskeviin kysymyksiin.

Kant eli koko elämänsä synnyinkaupungissaan Königsbergissä, joka sijaitsi silloisessa itä-Preussissa. Kantista kerrotaan aina, että hän oli arkisessa elämässään erittäin sääntillinen ja noudatti päivästä toiseen samoja rutiineja. Hän sai filosofisen koulutuksensa leibnizilaisen metafysiikan hengessä, josta sittemmin irtaantui tutustuttuaan Rousseau'n ja ennen kaikkea David Hume'n kirjoituksiin. Kant toimi oman yliopistonsa logiikan ja metafysiikan professorina vuodesta 1770 alkaen. Hän pysyi naimattomana koko ikänsä eikä muutoinkaan juuri osallistunut yliopiston ulkopuoliseen elämään. Filosofian historioitsija Anthony Kenny sanookin, että Kantin elämän tarina on samalla hänen filosofisten ideoidensa tarina – juuri muuta kerrottavaa hänestä ei ole!⁸⁹

Jos Kantin yksityiselämä ei ollut kovin mielenkiintoinen, hänen filosofiansa on sitä sitäkin enemmän. Kant kypsytteli ajatuksiaan kaikessa rauhassa (nuorempana hän olikin kiinnostunut enemmän luonnontieteistä kuin filosofiasta), ja julkaisi mestariteoksensa *Puhtaan järjen kritiikki* vasta vuonna 1781, ollessaan 57-vuotias. Sitä seurasivat kaksi muuta kritiikkiä, *Käytännöllisen järjen kritiikki* (1788) sekä *Arvostelman kritiikki* (1790).

Kantiin siis vaikutti suuresti Hume, joka herätti Kantin hänen omien sanojensa mukaan 'dogmatismien unestaan'. Kuten näimme, Hume piti periaatteessa perusteettomana sellaista todellisuutta koskevaa tietoa, joka ylittää pelkät empiiriset aistihavainnot (vaikka Humekin käytännön elämässään uskoi esimerkiksi kausaalilain olemassaoloon). Tiukasti ottaen kaiken tiedon pitää Hume'n mukaan palautua impressioihin ja niiden kopioihin; empiiristen kokemusten 'taakse' tai ulkopuolelle ei ole lupa hypätä ja tehdä niiden perusteella joitakin oletuksia siitä, mikä maailmassa on todellista, ikuista ja pysyvää. Tällä kriteerillä suuri osa perinteisen metafysiikan käsitteistä joutaa

⁸⁹ Kenny, *A Brief History of Western Philosophy*, s.252.

romukoppaan – Hume piti mm. kausaalisuuden, minuuden, substanssin tai Jumalan käsitteitä vailla sisältöä olevina.

Kant omaksui Humen (ja toki myös muidenkin empiristien, kuten Locken ja Berkeleyyn) vaatimuksen siitä, että voimme kuvailla maailmaa vain kokemustemme perusteella, eikä meillä ole mitään valtuuksia yrittää kurkottaa kokemuksen 'tuolle puolen', yrittää tavoittaa 'maailmaa sinänsä'. Mutta Kant ei halunnut kuitenkaan hyväksyä Humen johtopäätöstä siitä, että kausaalisuutta ei missään objektiivisessa mielessä ole olemassa (on vain ihmismielen taipumus projisoida kausaalisuhde sinne missä kaksi asiaa toistuvasti esiintyy yhdessä). Kant huomauttaa, että me kykenemme erottamaan esimerkiksi *tapahtumat*, joissa jokin muuttuu, pelkästään staattisista asiointiloista, vaikka periaatteessa molemmat voidaan perustaa vain havaintoihimme. Jos vaikkapa näemme jonkin suuren objektin, kuten rakennuksen, hahmotamme sen peräkkäisten havaintojen avulla. Samalla tavalla hahmotamme peräkkäisten havaintojen avulla biljardipallon liikkeen pöydän keskeltä pöydän nurkkaan. Pidämme kuitenkin jälkimmäistä peräkkäisten havaintojen sarjaa täysin erilaisena kuin ensimmäistä (paikallaan olevan rakennuksen havaitsemista). Kausaalisuudella täytyy olla osuus näiden havaintosarjojen erilaisuuden selittäjänä.⁹⁰

Kantin kuningasajatus, jota on jopa kutsuttu filosofian 'kopernikaaniseksi vallankumoukseksi', oli se, että kokemus ei mitenkään passiivisena ota vastaan havaintoja, vaan *osallistuu itse aktiivisesti* havaintomateriaalin muokkaamiseen. Kokemus on itse asiassa Kantin mukaan jo valmiiksi varustettu tietyillä *kategorioilla*, jotka luokittelevat, järjestelevät ja tekevät ymmärrettäväksi aistiemme eteen tarjoutuvaa havaintomassaa. Nämä kategoriat itsessään ovat apriorisia, eli ne eivät ole kokemuksen perusteella hankittuja. Mutta ne eivät kuitenkaan ole apriorisia siinä mielessä, että ne olisivat täysin abstrakteja ja tyystin kokemuksesta riippumattomia. Aprioriset kategoriat ovat pikemminkin *kaiken kokemuksen ennakkoehto* - ilman näitä kategorioita havaintomme olisivat pelkkää kaoottista tajunnanvirtaa, jossa ei olisi päätä eikä häntää, ei alkua eikä loppua.

Kantin uusi metafysiikka

Jotta päästään hieman tarkemmin selvittämään Kantin 'uuden metafysiikan' periaatteita, meidän täytyy selvittää ero toisaalta analyyttisen ja synteettisen, toisaalta apriorisen ja aposteriorisen tiedon välillä. *Analyyttisessä arvostelmassa* lauseen predikaatti sisältyy jo subjektiin, eikä siis tuo

⁹⁰ Kant, *Puhtaan järjen kritiikki* B233-42; teoksessa Cottingham, *Western Philosophy. An Anthology*, s.333-4.

subjektista esiin mitään varsinaista uutta tietoa: kyse on tavallaan vain käsitteen pilkkomisesta osiinsa (esim. 'poikamiehen' käsitteestä kaivetaan esiin jo siihen sisältyvä 'naimattomuuden' käsite.) Analyttiset arvostelmat perustuvat Kantin mukaan kontraarisuuden tai ristiriidan periaatteelle: lauseen predikaattia ei voi kieltää subjektilta ajautumatta ristiriitaan (eli ei voida väittää poikamiesten olevan ei-naimattomia). Toisinpäin sanottuna, predikaatin vastakohta on välttämättä kiistettävä subjektilta - tällöin saadaan negatiivisesti analyttinen lause, kuten 'Kukaan poikamies ei ole naimisissa'. Analyttiset arvostelmat ovat myös *apriorisia*, eli niiden totuus voidaan tietää kokemuksesta riippumatta. Jos minulla on hallussani 'poikamiehen' käsite, en tarvitse mitään kokemuksen tuomaa varmistusta uskoakseni väitteen 'Kaikki poikamiehet ovat naimattomia' totuuteen.

Synteettiset arvostelmat sen sijaan eivät perustu ristiriidan periaatteeseen: niissä lauseen predikaatti tuo uutta tietoa subjektista siinä mielessä, ettei tuo tieto sisälly käsitteeseen itseensä. Ja jos se ei sisälly käsitteeseen itseensä, silloin sitä ei myöskään ole ristiriitaista *kieltää*. Eli synteettisen arvostelman 'Immanuel Kant oli poikamies' vastakohta 'Immanuel Kant ei ollut poikamies' ei ole loogisesti ristiriitainen: Immanuel Kant olisi aivan hyvin *voinut* olla naimisissa. Toisin sanoen, subjekti ja predikaatti ovat käsitteellisesti toisistaan riippumattomat - ne vain sattuvat tosielämässä yhdistymään synteettiseksi totuudeksi.

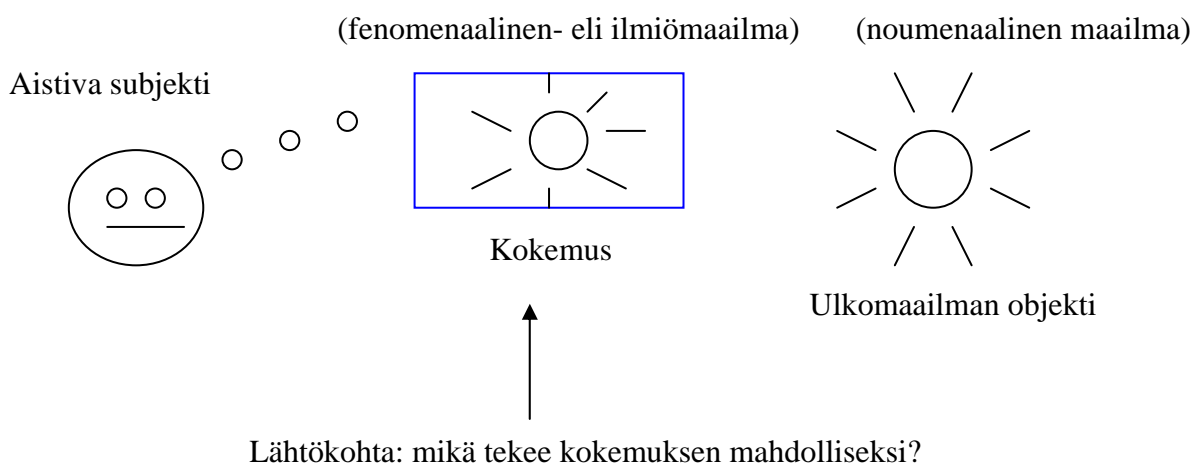
Synteettiset arvostelmat voidaan Kantin mukaan erottaa kahteen luokkaan. Ensinnäkin, kaikki kokemukseen perustuvat eli *a posterioriset* arvostelmat ovat synteettisiä. Tällainen lause on esimerkiksi juuri 'Kant oli poikamies'. Kokemus - tässä tapauksessa historialliset lähteet - osoittavat väitteen todeksi. Mutta Kantin mukaan on olemassa myös *a priorisia* synteettisiä arvostelmia. Ne ovat arvostelmia, jotka voidaan tietää tosiksi mistään tietyistä kokemuksista riippumatta, mutta joiden predikaatti ei sisälly subjektiin (eli jotka eivät ole tosia pelkkien merkityssuhteidensa perusteella). Tällaisia ovat esimerkiksi matematiikan lauseet tai tietyt tieteen tai metafysiikan perimmäiset oletukset, kuten 'Kaikilla tapahtumilla on syynsä'.

Mutta miten jokin lause voi olla samaan aikaan välttämättä totta olematta kuitenkaan triviaali analyttinen totuus? Lyhyesti sanottuna, miten synteettiset a priori-arvostelmat ovat mahdollisia? Juuri tämän selvittäminen on Kantin metafysiikan ydinkysymys. (*Prolegomena*, ks. Cottingham, s. 106).

Saadaksemme selville mitä Kant tarkoittaa synteettisillä a priori – arvostelmilla meidän on aloitettava samasta pisteestä kuin häntä edeltäneet empiristit, eli kokemuksesta. Kantin mukaan ”meidän kaikki tietomme alkaa kokemuksesta” (*Puhtaan järjen kritiikki*, ks. Cottingham, s. 42). Voidaan sanoa, että kokemus *yleensä* on Kantin tarkastelun lähtökohta. Se on jotakin, joka otetaan annettuna, valmiina oletuksena. Tämä tuntuukin luonnolliselta: vaikka mitään muuta ei olisi olemassa, niin ainakin on ideoita, subjektiivisia kokemuksia - tätä ei Berkeleyynkaan äärimmäisen niukka ontologia voi kiistää. Kantin omaperäisyys liittyy siihen, että hän alkaa pohtia, *miten kokemukset ylipäättänsä ovat mahdollisia* - mitkä ovat kokemuksen ennakkoehtoja.

Ensimmäinen ehto on tietenkin se, että on olemassa jokin, *jolla* on kokemuksia - inhimillinen mieli. Mutta toisin kuin perinteisen empiristisen käsityksen mukaan, ihmisen mieli ei Kantin mukaan ole passiivinen tyhjä taulu, *tabula rasa*, johon kokemus piirtää jälkensä. Mieli itse aktiivisesti muokkaa, jäsentää ja yhdistelee havaintojen eri palasia, niin että kokemukset ovat niitä mielekkäitä, yhtenäisiä kokonaisuuksia, jollaisina ne meille näyttävät. Toinen kokemuksen ennakkoehto on se, että on olemassa jotakin, joka *aiheuttaa* kokemuksen. Mehän emme pelkän tahtomme avulla pysty tuottamaan (yleisesti ottaen) esimerkiksi haluamiamme näkö- ja kuulohavaintoja. On siis oltava meistä riippumaton maailma tai todellisuus sinänsä - Kant puhuu *olioista sinänsä* (*Dinge an sich*). Kokemukset eivät synny tyhjästä, mutta toisin kuin esimerkiksi Platon ajatteli, Kantin mukaan me emme koskaan voi päästä olioihin sinänsä suoraan käsiksi. Emme voi tietää niistä mitään muutoin kuin kokemuksemme kautta - ja kaikkiin kokemuksiin meidän oma ajatteluapparaattimme on aina jo painanut jälkensä. Vaikka maailma sinänsä on eräs kokemuksen ennakkoehto, se pysyy kuitenkin kokemuksen tavoittamattomissa.

Kantin metafysiikan perusideaa voidaan havainnollistaa (yksinkertaistavalla) kuvalla:



Kun lähdetään liikkeelle kokemuksesta, päädytän toisaalta tiedostavan inhimillisen mielen, toisaalta ulkomaailman eli olioiden sinänsä olemassaoloon. Olioiden sinänsä maailmaa Kant kutsui *noumenaaliseksi* maailmaksi, ja ilmiömaailmaa *fenomenaaliseksi* maailmaksi. ('Noumena' tarkoittaa kirjaimellisesti 'asiaa jota ajatellaan' ja 'Phenomena' 'asiaa joka havaitaan'). Tietomme voi koskea vain ilmiömaailmaa, mutta kuten Kant sanoo noumenaalista maailmasta,

vaikka emme voi tieto-opillisesti *tuntea* näitä objekteja sinänsä, meidän täytyy kuitenkin pystyä ainakin *ajattelemaan* niitä olioina sinänsä; muuten päätyisimme siihen absurdiin kantaan, että ilmenevä voi olla olemassa ilman, että on mitään, mikä ilmenee.⁹¹

Paljon muuta tästä olioiden sinänsä maailmasta emme kyllä voi ajatella, kuin vain antaa sille nimen. Tietomme maailmasta on ymmärryksemme rajoittamaa - voidaankin sanoa, että Kantin mukaan ymmärryksen rajat ovat maailman rajat: ymmärryksemme ulkopuolella *on* jotakin, mutta emme koskaan voi tietää, mitä. Voimme vain nimetä sen noumenaaliseksi tai olioiden sinänsä maailmaksi.

Eikö Kantin näkemys tee hänestä äärimmäisen subjektivismiin kannattajan? Eli eikö hänen teeseistään seuraa, että mitään objektiivista tietoa ei voi olla olemassa, kun kerran ymmärryksemme ei ulotu subjektiivisten kokemustemme ulkopuolelle? Tätä ei kuitenkaan Kantista voi sanoa. Hän ei ollut subjektiivisti sanan tavanomaisessa merkityksessä - mutta ei myöskään objektivistikaan (jollaiseksi esimerkiksi Platonia voisi sanoa). Jos näitä termejä käytetään, häntä voisi jälleen kuvailla näiden molempien näkemysten yhdistäjäksi. Puhtaaksi subjektivistiksi häntä ei voi sanoa, koska, kuten Saarinen sanoo,

ne periaatteet, joihin nojautuen ymmärrys painaa jälkensä kokemukseen, koskevat *kaikkea mahdollista* kokemusta. Nämä periaatteet ovat kokemuksen yleisiä apriorisia ehtoja eivätkä ne vaihtelee henkilöltä toiselle. Vaikka tietomme koskee vain ilmiömaailmaa (fenomenaalista, meille ilmenevää maailmaa), jota ymmärryksemme jo on muokannut, tuo tieto on silti täydellisen objektiivista - koska se on kaikille sama ja koska se hallitsee kaikkea mielekästä kokemusta. (*Länsimaisen filosofian historia* s. 235)

Todellisuuden yleisimmät ominaispiirteet ovat siis meistä lähtöisin, mutta ne ovat kuitenkin universaalisti päteviä, koska ne ovat *kaiken* mielekkään kokemuksen ennakkoehtoja. Metafyysiikan uusi tehtävä - vanhan ymmärryksemme todelliset kyvyt ylittävän spekulaation sijaan - on juuri tämä ennakkoehtojen kerääminen, niiden erottaminen kokemuksen satunnaisista piirteistä.

⁹¹ Puhtaan järjen kritiikki, toisen painoksen esipuhe; sit. teoksessa Saarinen, *Länsimaisen filosofian historia* s. 234.

Kantin filosofiaa kutsutaan joskus *transsendentaaliseksi*. Tällä tarkoitetaan juuri edellä kuvattua tarkastelutapaa, jossa pyritään paljastamaan kokemuksen mahdolliseksi tekevät yleispätevät ehdot. Transsendentaalisesta argumentoinnista puhutaan yleisemminkin aina silloin, kun aletaan tarkastella jonkin lähtökohtana olevan ilmiön mahdolliseksi tekeviä ehtoja. Niitä tekijöitä, jotka sitten muodostavat nämä ennakkoehdot, voidaan myös kutsua transsendentaalisiksi - eli esimerkiksi kokemuksesta johdettua tiedostavaa, aistivaa subjektia voidaan kutsua *transsendentaaliseksi subjektiksi*.

Mitä nyt sitten ovat ne paljon puhutut periaatteet, jotka tiedostava subjekti kaikkeen kokemukseen välttämättä asettaa, jotta tuo kokemus voi olla mielekäs? Ensinnäkin, kaikki aistihavaintomme edellyttävät *ajan* ja *avaruuden* käsitteet. Ilman näitä havainnon tai *aistimellisuuden* peruskategorioita emme voisi edes erottaa havainnosta sen eri osia. Ymmärrystämme, eli itse *ajatteluamme* sääteleviä kategorioita Kant luetteli kaksitoista. Näistä tärkein on epäilemättä kausaalisuus, eli syy-seuraus-yhteyksien näkeminen eri kokemuksen osien välillä. Jos näen lasin putoavan lattialle ja rikkoutuvan, on minun ensiksikin havainnon kategorioiden, ajan ja avaruuden, avulla erotettava lasi, lattia, sekä niiden liikkeet tietyssä ajallisessa järjestyksessä. Kausaalisuuden idean avulla tajuan, että lasin särkymisen aiheutti sen törmääminen kovaan lattiaan. Kausaalisuuden kategoria on juuri se, joka selittää, miksi välttämättä havaitsemme jotkut asiat *tapahtumina* (kuten biljardipallon törmääminen toiseen) emmekä staattisina olioina (kuten paikallaan olevana talona). Muita ymmärryksen kategorioita ovat esimerkiksi ykseys, moneus, mahdollisuus, välttämättömyys, ja substanssi. (Niiden avulla ymmärrämme havainnossa annetut objektit *jonkinlaisina*: yksilöinä, luokan jäseninä tai sen ulkopuolisina, mahdollisina, välttämättöminä, syinä tai seurauksina, jne. Ymmärryksen kategoriat ikään kuin jatkavat havainnon kategorioiden mahdollistaman kokemuksen muokkaamista).⁹²

On vielä syytä korostaa, että nämä kategoriat koskevat *meille ilmenevää maailmaa*, eivät olioita sinänsä. Niitä ei myöskään induktiivisesti, a posteriorisesti *johdeta* kokemuksesta, vaan mieli automaattisesti *asettaa* ne sinne. Metafysiikan tehtävä on löytää nämä kategoriat, luonnon yleisimmät periaatteet, jotka ovat juuri *synteettistä a priori*-tietoa. Kuten näimme, Kant määritteli metafysiikan päätehtäväksi juuri sen selvittämisen, kuinka synteettiset a priori-arvostelmat ovat mahdollisia. Vastaus on siis tämä: "kaikki synteettiset aksioomat *a priori* eivät ole muuta kuin mahdollisen kokemuksen periaatteita" (*Prolegomena*, ks. Cottingham, s. 108). Eli ne ovat

⁹² Ks. Heikki Kannisto, "Kant ja järjen itsekritiikki", teoksessa Korkman & Yrjönsuuri (toim.), *Filosofian historian kehityslinjoja*, s. 321.

periaatteita, jotka voidaan tietää tosiksi mistään tietystä kokemuksesta riippumatta, mutta jotka eivät kuitenkaan ole triviaaleja analyttisiä totuuksia, vaan jollain lailla kokemuksemme - nimittäin sen *yleiseen muotoon* - sidottuja. Kannisto kiteyttää hyvin, mistä niiden etsimisessä on kyse:

Vaikka luonnon yleisimpien lainalaisuuksien tietäminen ei vaadi erityisiä kokemuksia, se vaatii kokemuksen yleistä tarkastelua. Sen tulokset voidaan sitten ilmoittaa synteettis-apriorisesti tosina lauseina edellyttäen, että kokemuksessa on oikein tunnustettu aina läsnä oleva muoto. Tällaisten totuuksien järjestelmän luominen on Kantin mukaan filosofian (erityistieteistä poikkeva) tehtävä. ("Kant ja järjen itsekritiikki", s. 318).

Mainitaan Kantin metafysiikan esittelyn lopuksi vielä lyhyesti jotakin hänen *puhtaan järjen ideoistaan*. Kuten edellä on todettu, Kantin mukaan tietomme ulottuu vain ilmiö- eli fenomenaaliseen maailmaan. Kaikki, mikä ylittää varsinaisen kokemuksemme rajat, ei enää ansaitse metafyyssisen *tiedon* nimeä. Kant kuitenkin sallii ihmisille kokemuksen rajat ylittävän spekulatiivisen - se on itse asiassa jotakin, johon meillä tuntuu olevan luontainen taipumus. Meillä on esimerkiksi tarve asettaa yksittäiset kokemuksemme laajempaan kontekstiin ja kuvitella kokonaisen maailman olemassaolo, tai erillisten syy-seuraus-havaintojen lisäksi ajatella jotakin välttämätöntä alkusyytä, tai selittää moraalitajumme johtuvan Jumalan olemassaolosta. Ymmärryksen kategoriat pyritään siis yhdistämään vielä yleisemmillä, kaiken kokemuksen ylittävillä periaatteilla. Ne ovat juuri puhtaan järjen ideoita. Näiden ideoiden kohdalla on tärkeää tiedostaa se, että heti kun kokemuksen rajat ylitetään, astutaan *uskon* alueelle. Puhtaan järjen ideat tai periaatteet eivät siis enää ole tietoa: emme pysty selvittämään niiden totuutta sen paremmin kuin epätotuuttakaan. Ne ovat 'alemman tason' kategorioita *säätelviä* ideoita, joita ei kokemuksessa itsessään voi havaita. (ks. *Puhtaan järjen kritiikki* A 671) Ne ovat siis *transsendenteja*, kokemuksen *ylittäviä*, uskon, eikä tiedon piiriin kuuluvia. Filosofisen kritiikin tehtävä on juuri osoittaa, missä kulkevat tiedon rajat, ja varoa päästämästä näitä kokemusmaailman ylittäviä ideoita rajan sisäpuolelle. (Kantille itselleen voidaan esittää kriittinen kysymys siitä, mitkä puhtaan järjen ideat sitten ovat sallittuja? Kant nimittäin piti niitä transsendenttisuudestaan huolimatta hyödyllisinä ajattelun apuvälineinä. Mutta miksi esimerkiksi juuri Jumalan idea on tällainen?)

Empirismin ja rationalismin synteesi

Kantin perusidea oli paitsi metafyyssisessä, myös *tieto-opillisessa* mielessä vallankumouksellinen. (Tieto-oppi ja metafysiikka kietoutuvat aina tiiviisti toisiinsa). Metafyyssisessä mielessähän Kantin 'kopernikaaninen vallankumous' merkitsi objektivismiin (eli naivin uskon meistä riippumattoman

todellisuuden olemassaoloon) ja subjektivismiin (kannan, jonka mukaan minkään mielen ulkopuolisen maailman olemassaoloa ei voi olettaa) yhdistämistä. (Voidaan myös puhua realismista ja antirealismista). Tietoteoreettisessa mielessä Kant mainitaan aina *rationalismin* ja *empirismin* yhdistäjänä. Kiista näiden kahden 'ismin' välillä koskee tiedon alkuperää. Lyhyesti sanottuna kyse on tästä: onko tieto *viime kädessä* peräisin aistien avulla saaduista kokemuksista, vai puhtaasta järjestä? Empiristien mukaan tiedon alkuperä on kokemuksessa, rationalistien mukaan järjessä. Empiristien klassisia edustajia ovat Locke, Berkely ja Hume; rationalistien taas Descartes, Spinoza ja Leibniz.

Empiristinen näkemys äärimmilleen kärjistettynä on se, että ihmisen mieli on kuin tyhjä taulu (*tabula rasa*), johon kokemus piirtää jälkensä. Siinä siis oletetaan, että havainnoissa todellisuus voi kuvautua tajuntaamme sellaisena kuin se todella on. Kannisto kiteyttää äärikannan seuraavasti:

meidän on vain kyettävä lakkauttamaan oma asioita vääristelemään pyrkivä henkinen toimintamme ja muututtava puhtaiksi vastaanottajiksi, eräänlaisiksi tasaisiksi ja tahrattomiksi peileiksi. Kun ei lisää asioihin omiaan, jäljelle jää pelkkä ulkomaailman vaikutus. ("Kant ja järjen itsekritiikki", s. 313)

Äärirationalistien mukaan taas ihmismieli kykenee saavuttamaan maailmaa koskevia totuuksia pelkän järjen avulla - eli he uskovat, että joitakin mielen ideoita, ajatuksia, propositioita tai muita ajatussisältöjä vastaa varmasti jokin ulkomaailman objekti tai asiointila, ja tämä voidaan tietää täysin kokemuksesta riippumatta. Esimerkiksi pyhä Anselm ja myöhemmin Descartes uskoivat voivansa todistaa Jumalan olemassaolon pelkän järjen avulla, a priorisesti.

Tällaisiin äärikantoihin on helppo kohdistaa kritiikkiä. Mikä takaa sen, että ajattelun kohteella on vastineensa myös todellisuudessa, jos mihinkään kokemuseräiseen tietoon ei turvauduta? Eikö rationalistien järkeily ole pelkkää sisältöä vailla olevien käsitteiden tai ideoiden järjestelyä, joka voi tuottaa vain tyhjiä tautologioita - ei varsinaista uutta tietoa? Toisaalta, mitä empiristi voi oikeastaan ymmärtää havainnoistaan ilman minkäänlaisia käsitteitä, ilman järjen järjestävää, vertailevaa ja luokittelevaa toimintaa? Kuten Kant kuuluisasti totesi, "käsitteet ilman havaintoja ovat tyhjiä, havainnot ilman käsitteitä ovat sokeita" (*Puhtaan järjen kritiikki*, ks. Cottingham, s.44) Hän yhdisti empirismin ja rationalismin yksipuoliset näkemykset osoittaessaan, että tiedolliset kokemuksemme ovat tulosta *sekä* ulkopuolisesta vaikutuksesta, *että* oman tietoisuutemme toiminnasta. Nämä kaksi tekijää ovat erottamattomasti toisiinsa kietoutuneita: kokemus saa sisältönsä ulkoapäin, mutta muodon annamme sille itse. Tietoon sisältyy sekä empiirinen että rationaalinen aines. Kant on

jäänyt tunnetuksi niin metafysiikassaan kuin tieto-opissaankin riitelevien osapuolten yhdistäjänä, suurena syntetisoijana.

Kantin moraalifilosofia

Kantin moraalialia koskeva pohdinta (teoksessa *Käytännöllisen järjen kritiikki*) lähtee liikkeelle samaan tapaan kuin hänen edellä esitelty metafysiikkansakin. Toisin sanoen, lähtökohdaksi otetaan *ihmisen kokemusmaailma*, joka puhdistetaan kaikesta satunnaisesta empiirisestä aineksesta, niin että jäljelle jää vain olennainen. Metafysiikassa ja tieto-opissa kokemuksen tarkastelua ohjasivat kysymykset 'Mitä on olemassa?' ja 'Mitä voin tietää?'. Moraalia tarkastellessa peruskysymys on sen sijaan 'Miten minun pitäisi toimia?'

Kun nyt tätä kysymystä aletaan puhdistaa kaikista satunnaisuuksista, täytyy ensinnäkin jättää huomiotta kaikki omat kulloisetkin mielihalut ja tavoitteet. Nehän vaihtelevat lähes päivittäin: se, miten minun pitää toimia, riippuu aina siitä, mikä on toiminnan päämäärä. Jos esimerkiksi haluan maitoa, silloin minun pitää mennä kauppaan ja ostaa sitä. Tällaisia toimintaohjeita voidaan kutsua *hypoteettisiksi imperatiiveiksi*. Ne käskevät meitä tekemään jotakin, joka on riippuvainen kulloisestakin alkuoletuksesta tai hypoteesista. Kantin tavoitteena oli kuitenkin löytää täysin *yleispätevä* toiminnan ohje, joka ei millään tavalla riipu ihmisten vaihtelevista mieliteoista (aivan kuten hän metafysiikassaan ja tieto-opissaankin halusi löytää kokemuksen *yleiset*, aina ja kaikkialla pätevät aprioriset ennakkoehdot). Toisin sanoen, Kant ei etsi moraalin perustaa kokemuksesta, vaan *järjestä*. Tarkastelu on apriorista, eikä aposteriorista - vain näin voidaan vapautua kaikesta satunnaisuudesta ja löytää moraalille pysyvä ja muuttumaton perusta.

Tämän abstrahoinnin seurauksena jäljelle jäävät siis ainoastaan järjestä riippuvat syyt toiminnalle (kaikki haluihin, toiveisiin ym. tunteisiin perustuvat syyt on jätetty pois). Mitä järki sanoo meille? Ensinnäkin tietysti, että sikäli kuin toimintaohje on järjestä peräisin, se koskee myös *kaikkia muita järjellisiä olentoja*, eli sitoo heitä samalla tavalla. Koska toiminnan ohjetta etsitään apriorisesti, kaikesta kokemuksesta riippumatta, se on silloin kaikkien samanlaiseen abstarhointiin kykenevien olentojen löydettävissä. Tuo ohje, jonka järki löytää, on Kantin kuuluisa *kategorinen imperatiivi*. Se kuuluu seuraavasti: ”*Toimi vain sen maksiimin mukaan, jonka kautta samalla saatat tahtoa, että se tulisi yleiseksi laiksi.*”⁹³ Eli hieman selvemmin muotoiltuna, toimi sellaisen toimintaohjeen mukaan,

⁹³ Kant, *Tapojen metafysiikan perustus*, suomennetussa kokoelmassa *Siveysopilliset pääteokset*, s.110. Tähän kokoelmaan viitataan tästä lähtien lyhenteellä ”SP”.

jonka voit toivoa tulevan yleispäteväksi laiksi. Tämähän on oikeastaan edellä esitetyn strategian luonnollinen johtopäätös. Moraalin perustetta etsiessäni en voi ottaa huomioon omia subjektiivisia tavoitteitani, eli perustella tekojani hypoteettisilla imperatiiveilla, vaan minun on otettava huomioon *kaikki* järkevät olennot, asetettava heidänkin asemaan. Silloin on itsestään selvää, että se, miten minä toimin, voi olla yhtä lailla heidänkin toimintansa syy. Kun siis jätän subjektiiviset seikat huomiotta, löydän lain, jonka mukaan kaikki muutkin järkiolennot voivat toimia - eli löydän *kategorisen* imperatiivin ('kategorisuus' tarkoittaa juuri käskyn pätevyyttä aina ja kaikkialla).

Tarkastellaan kategorista imperatiivia hieman tarkemmin. Se on luonteeltaan täysin formaali, vailla sisältöä, eli *konkreettista* ohjetta siitä, miten juuri jossakin tietyssä tilanteessa pitää toimia. Se sanoo vain, että toiminnan subjektiivisen periaatteen tai *maksiimin* on voitava toivoa tulevan yleiseksi laiksi. Formaalisuus, muodollisuus, on seurausta juuri apriorisesta, kaikesta empiriasta desinfioidusta tarkastelutavasta. Kuitenkin, jotta imperatiivista olisi mitään hyötyä, on sitä tietysti pystyttävä soveltamaan myös käytäntöön. Se tapahtuu jotakuinkin seuraavasti. Jos esimerkiksi valehtelen, minun on näin tehdessäni ajateltava, voinko toivoa, että periaatteesta 'valehtelu on aina sallittua' muodostuisi yleispätevä laki. Mitä siitä tulisi, jos *kaikki* voisivat aina valehdella? Selvästikään ei yhtään mitään: koko valehtelun ja totuuden puhumisen välinen ero katoaisi kokonaan, emmekä koskaan voisi luottaa toisiin ihmisiin. Kaikki luottamukseen perustuva ihmisten välinen kanssakäyminen (eli miltei kaikki heidän yhteiset projektinsa) kävisi mahdottomaksi. Valehtelusta ei voi toivoa yleispätevää lakia, sen vastakohtasta rehellisyydestä sen sijaan voi. Niinpä maksimi 'Älä valehtele' tai 'Puhu aina totta' läpäisee kategorisen imperatiivin testin ja on siis moraalisesti oikea tapa toimia. Kategorista imperatiivia voi siis käyttää toiminnan moraalisuuden testaamiseen.

(Kannisto kuitenkin huomauttaa, että kaikki yleistettävissä olevat maksimit eivät ole moraalisesti relevantteja. Esimerkiksi maksimi 'Nouse aina sängystä vasemmalla jalalla' on sellainen, jonka voisi toivoa muodostuvan yleiseksi laiksi, mutta tämä ei ole moraalisesti tärkeää, koska myös sen vastakohtan ('Nouse aina sängystä oikealla jalalla') yleistäminen olisi mahdollista. Tärkeää onkin se, että moraalisesti oikean maksimin *vastakohta* johtaa jonkinlaiseen kaaokseen tai ristiriitatilanteeseen (vaikkei kyse olekaan *loogisesta* mahdottomuudesta, vaan ihmisten käytännön elämään ja toimintaan liittyvistä hankaluuksista)).('Kant ja järjen itsekritiikki', s.326)

Kantin etiikassa itsessään hyvää on ainoastaan tuo apriorisesti löydetty moraalilaki, joten tekojen moraalinen arvo määrittyy sen perusteella, eikä tekojen seurausten perusteella (kuten ns.

seurausetiikassa tai utilitarismissa, josta puhutaan luennoilla). Tarkemmin sanottuna, itsessään hyvää on ihmisen *hyvä tahto*, joka saa hänet luopumaan omista satunnaisista haluistaan ja toiveistaan ja tekemään moraalisesti oikeita tekoja ainoastaan *velvollisuudentunnosta* moraalilakia kohtaan. Kantin moraalifilosofian keskeisiä käsitteitä ovat siis kategorisen imperatiivin lisäksi 'hyvä tahto' ja 'velvollisuudentunto'.

Hyvä tahto on teon takana oleva aikomus tai motiivi, joka tekee teosta oikean ja moraalisesti arvokkaan. Seurauksista ei siis välitetä: "Hyvä tahto ei ole hyvä vaikutustensa tai aikaansaannostensa takia eikä sen takia, että sen avulla saavutetaan jokin asetettu päämäärä, vaan yksinomaan tahtomisen takia, so. sinänsä. (SP, s.77) Kantin mukaan sillä ei ole merkitystä, että hyvä tahto voi joskus tuottaa huonoja seurauksia. Sattuma voi joskus puuttua peliin, tai hyväntahtoinen henkilö ei omaa kykyjä toteuttaa hyvää tahtoaan (esimerkkejä teoista, joiden *tarkoitus* kyllä oli hyvä, löytyy varmaan jokaisen arkikokemuksesta). Surkeat seuraukset eivät himmennä hyvän tahdon itseisarvoa:

Vaikkakin kohtalon erikoisesta epäsuosiosta tai tylyn luonnon kitsaudesta tältä tahdolta puuttuisi kokonaan aikomuksensa toteuttamiskyky, vaikka se ei suurinkaan ponnistuksin kuitenkaan saisi aikaan mitään ja vain hyvä tahto (ei tosin yksin toivomuksena vaan kaikkien käytettävissämme olevien voimien ponnistamisena) jäisi jäljelle, niin se kuitenkin loistaisi yksinään kuin jalokivi, kuin jokin, millä on täysi arvo itsessään. Hyödyllisyys tai hyödyttömyys ei voi mitään lisätä sen arvoon tai siitä mitään vähentää. (SP, s. 77)

Kant ei kiellä sitä, etteivätkö myös jotkut muut ihmisen ominaisuudet, kuten järkevyys, nokkeluus, rohkeus, päättäväisyys, jne., voisi olla hyviä ja haluamisen arvoisia. Toki ne voivat, mutta ero on siinä, että näitä asioita voidaan käyttää myös pahan tekemiseen - niitä voi siis ohjata paha tahto. Ne ovat hyviä ainoastaan jos ne valjastetaan hyvän tahdon alaisiksi, eivät koskaan hyviä itsessään. Hyvää sinänsä on vain hyvä tahto.

Hyvä tahto on tarkemmin määriteltynä sellainen toiminnan motiivi, joka perustuu ainoastaan puhtaaseen velvollisuudentuntoon (eikä siis liity lainkaan tekijän omien intressien edistämiseen, tai hänen haluihinsa ja mieltymyksiinsä). Tämä tarkoittaa sitä, että vaikka jokin teko *ulkoisilta* tunnusmerkeiltään vaikuttaisi oikealta, se ei silti välttämättä ole lainkaan moraalisesti arvokas. Joku voi esimerkiksi harrastaa hyväntekeväisyyttä vain saavuttaakseen kunnioitusta ja huomiota yhteiskunnassa, eikä aidosta auttamisen halusta. Kant menee kuitenkin vielä pidemmälle ja väittää, ettei sellainenkaan hyväntekeväisyys ole moraalisesti arvokasta, jossa hyväntekijä tuntee sisäistä

tyydytystä levittäessään iloa ympärilleen ja iloitsee toisten onnesta. Hyväntekeväisyydestä *nauttivat* ihmiset tekevät tekonsa yhtä kaikki jonkin oman 'välittömän halunsa' takia; tällöin toiminnan ”maksimilta puuttuu [moraalinen] sisällys, joka on siinä, ettei [moraalisia] tekoja ole tehtävä halusta, vaan *velvollisuudesta*” (SP, s.82). Moraalisesti oikea teko ei saa perustua mihinkään välittömään haluun, vaan *vain ja ainoastaan velvollisuudentuntoon*. Kärjistetyksi voidaan sanoa, kuten Sajama etiikan luennoillaan, että hyvää pitää tehdä, mutta vastenmielisesti!

Hyvä tahto on toisin sanoen velvollisuudentuntoinen tahto, joka taas on tahto, jota ohjaa kategorinen imperatiivi. Velvollisuudentunto kohdistuu siis kategoriseen imperatiiviin, eli ylimpään moraalilakiin, joka, kuten nähtiin, löytyy apriorisesti järkeilemällä. Mutta miksi meidän pitää näin ehdottomasti kunnioittaa abstraktia lakia? Eikö toisten *ihmisten* kunnioittaminen olisi moraalisesti arvokkaampaa? Kantin vastaus tähän syytökseen on hieno: moraalilakia tulee kunnioittaa sen takia, että se on *meistä itsestämme lähtöisin*.

Kuten jo näimme, moraalinen hyvä ei ole subjektiivisiin seikkoihin sidonnainen. Tästä huolimatta se ei kuitenkaan ole täysin ihmisistä riippumatonta ja jostakin meidän ulkopuoleltamme tulevaa. Ylin moraalilaki - kategorinen imperatiivi - on meidän *itseämme* laatima, apriorisen järkeilyn tulos, ja juuri siitä se saa velvoittavuutensa. Aivan kuten ihminen itse asettaa kokemukseensa muodon, hän myös asettaa itselleen moraalin. Hän on samalla kertaa sekä lainlaatija että lain alainen; kunnioittaessaan moraalilakia hän kunnioittaa samalla itseänsä ja kaikkia muita ihmisiä. Tarkemmin sanottuna kunnioitus kohdistuu siihen, mikä ihmisyydessä on kaikkein arvokkainta: järkeen ja vapauteen. Noudattaessamme moraalilakia emme alistu mihinkään vieraaseen tahtoon; tuo laki päinvastoin "ilmentää sitä arvokkuutta, joka kuuluu jokaiselle vapaalle ja järjelliselle olenolle. Se ei ole mihinkään vaihdettavissa eikä mistään hinnasta ostettavissa tai myytävissä."⁹⁴

Moraalilain kunnioituksessa ilmenevä *ihmisen* kunnioittaminen mahdollistaa sen, että kategorinen imperatiivi voidaan ilmaista myös toisessa muodossa - Kantin kuuluisien sanojen mukaan "*Toimi niin, että käytät ihmistä, sekä omaa että jokaisen muun persoonaa, aina samalla tarkoituksiperänä etkä koskaan pelkästään välineenä.*" (SP, s. 120) Toisin sanoen, toisia ihmisiä ei koskaan saa käyttää *pelkkinä* omien etujen edistämisen välineinä (vaikka toki joskus joudumme käyttämään esimerkiksi kauppiasta ruuan hankinnan välineenä). Muita ihmisiä pelkkänä välineenä käyttävä ei varmasti toivoisi muiden kohtelevan itseään samalla tavalla. Hän ei siis voisi toivoa

⁹⁴ Kannisto, ”Kant ja järjen itsekritiikki”, s. 325.

toimintaohjeensa muodostuvan yleiseksi laiksi (näin tämä käytännöllisempi imperatiivi liittyy kategoriseen imperatiiviin). On huomattava että Kantin mukaan myös itsemurha on aina moraalisesti tuomittava teko: itsemurhan tekevä ihminen ei kunnioita ihmisyyttä itsessään, vaan tuhoaa edellytyksensä järjellisyteen ja vapauteen, ihmisen arvokkaimpiin ominaisuuksiin.

Ihmisen ylevyys ja arvokkuus, jota moraalilakia kunnioittaessamme kunnioitamme, perustuu siis hänen *järjellisyyteensä* ja *vapauteensa*. Nämä ominaisuudet ovat kaikille ihmisille samat, vaikka he muuten olisivat kuinka erilaisia tahansa, ja niiden perusteella kaikki ansaitsevat yhtä arvokkaan kohtelun. Ne ovat itse asiassa koko 'moraaliksi' kutsumamme ilmiön ennakkoehtoja: vain järjelliset ja vapaat olennot voivat toimia moraalisesti, ja vain heihin tulee ottaa moraalinen asenne (eli kohdella heitä päämäärinä sinänsä). Kantin mukaan vain aprioriseen järkeilyyn kykenevä olento voi päätyä satunnaisista haluista puhdistettuun universaaliin moraalilakiin, ja vain *vapaa valinta* (hyvä tahto) noudattaa tuota lakia tekevät teoistamme moraalisia. (Tästä tuntuisi olevan seurauksena se, että meidän ei tarvitse ottaa moraalista asennetta eläimiin. Eläimethän eivät kykene kuvatuunlaiseen abstraktiin ajatteluun, vaan toimivat vaistojensa ja tarpeidensa ohjaamina. Silti niiden kohtelu pelkkinä välineinä on useimpien mielestä varmasti moraalisesti hyvin epäilyttävää.)

Jos siis noudattaisimme moraalilakia tahdottomina, automaattisesti, pakon alaisina, tai jonkin halun vuoksi, ei siinä olisi moraalisesti mitään arvokasta. Vapaus - vapaa tahto - on moraalin viime kädessä mahdolliseksi tekevä asia, ja sen tärkein ennakkoehto. Ajatus ihmisestä vapaan tahdon omaavana olioina on kuitenkin Kantin mukaan idea, jota ei voi teoreettisesti todistaa paikkansapitäväksi. Kuten Kantin metafysiikkaa esittelevästä osuudesta muistetaan, kokemuksen ja ymmärryksen välttämättömien kategorioiden lisäksi Kant puhui ns. puhtaan järjen ideoista, jotka eivät enää kuulu tiedollisen kokemuksemme piiriin, vaan jotka toimivat 'alemman tason' ideoiden säätelijöinä ja yhdistäjinä. Ne ylittävät kaiken mahdollisen kokemuksen ja ovat siis 'transsendenteja'; niiden olemassaoloon voidaan vain uskoa (niistä ei voida tietää mitään), mutta tämä usko tuntuu olevan ihmisille luontaista ja jopa välttämätöntä. Jos nimittäin tarkastelemme pelkkää ilmiömaailmaa, huomaamme, että siellä kaikki asiat tapahtuvat kausaalilakien mukaisesti (kokemuksemme asettaa sinne kausaalisuuden välttämättä), ja sikäli kuin olemme itse osa ilmiömaailmaa (sikäli kuin *ilmenemme*, empiirisesti koemme itsemme), olemme noiden samojen lakien alaisia emmekä siis vapaita valintoja tekeviä olentoja. Mutta onneksi kykenemme käsittämään todellisuuden muillakin tavoilla - kykenemme nimittäin ajattelemaan myös kaiken kokemuksen ylittävää 'olioiden sinänsä' maailmaa eli noumenaalista maailmaa. Noumenaalisessa maailmassa on mahdollista (ajatuksen tasolla) vapautua kausaalilakien alaisuudesta ja toimia

vapaana ja vastuullisena persoonana. Ihminen on siis tavallaan kahden maailman asukas: luonnollisen kokemusmaailman, jossa hän on kausaalilakien alainen, ja olioiden sinänsä maailman, jossa hän itse toimii lainsäätäjänä ja voi vapaasti valita noudattaako tuota lakia.

Koska moraalitajumme *vaatii* meitä uskomaan tahdonvapauteen, meidän on siis oletettava maailma, jossa todella olemme vapaita (ja kokemusmaailmassa emme sitä ole). Vapaus on eräs ns. *käytännöllisen järjen postulaateista*, jotka meidän yksinkertaisesti *on oletettava*, jotta maailma muodostaisi mielekkään kokonaisuuden. Vaikka teoreettinen järki ei kykene todistamaan näiden postulaattien todellisuutta, käytännöllinen järki ei kuitenkaan suostu niistä luopumaan (Saarisen sanoin "minkä Kantin teoreettinen filosofia hylkäsi, sen hänen käytännöllinen filosofiansa nyt pelastaa" (*Länsimaisen filosofian historia*, s. 252)). Vapauden lisäksi käytännöllinen järkemme *vaatii* meitä olettamaan sielun kuolemattomuuden ja Jumalan olemassaolon. Nämä ovat välttämättömiä oletuksia moraalille *motivoitumiselle*.

Moraalisesti oikea toiminta on usein henkilökohtaisten onnellisuuspyrkimystemme vastaista: oman edun tavoittelullahan ei saa olla mitään tekemistä moraalisesti oikean toiminnan kanssa. Eikö motivoituminen toimia tästä huolimatta moraalisesti oikein ole äärimmäisen raskasta, varsinkin kun näkee jatkuvasti, kuinka moraalista täysin piittaamattomat lurjukset elävät onnellisina ja menestyneinä? Juuri tämän takia käytännöllinen järkemme *vaatii* meitä olettamaan, että hyvä ja paha saavat lopulta palkkansa, eli että on olemassa Jumala moraalisen maailmanjärjestyksen ylläpitäjänä, ja että sielumme on kuolematon, niin että tuo järjestys toteutuu viimeistään tuonpuoleisessa elämässä. Näin onnellisuus saadaan kytkettyä moraalisesti oikeaan toimintaan: vaikka meidän pitää noudattaa moraalilakia pelkästä velvollisuudentunnosta eikä omia etujamme silmälläpitäen, on meillä kuitenkin oikeus toivoa sen myös lopulta kannattavan. Muuten olisi sietämätöntä kestää maanpäällisen onnen ja moraalisesti oikean toiminnan välinen epäsuhta. Moraali siis johtaa loppujen lopuksi Jumalaan ja uskoon kuolemattomasta sielusta - välttämättöminä käytännöllisen järjen postulaatteina.

Esitellään lopuksi Kantin moraalifilosofian pahin ongelma. Sitä voi syyttää *rigorismista* eli liiallisesta jäykkyydestä: kategorisesta imperatiivista ei sallita lainkaan poikkeuksia. Klassinen vastaväite Kantin velvollisuusetiikalle (joka esitettiin Kantille jo hänen elinaikanaan) on tämä: onko meidän todella pidättäydyttävä aina ja kaikkialla valehtelemisestä, vaikka totuuden puhuminen joskus aiheuttaisi suunnattomasti enemmän tuskaa? Oletetaan, että piilottelet kodissasi ystävääsi, joka pakoilee hullua murhaajaa, joka on uhannut tappa hänet. Tuo murhaaja tulee ovellesi

tiedustelemaan, oletko nähnyt kyseistä ystävää. Jos valehtelet, ettet ole, pelastat ystäväsi hengen. Jos puhut totta, tiedossa on ystäväsi väkivaltainen kuolema. Kuinka meidän pitäisi toimia? Kant on ehdoton: valehtelu on aina kiellettyä, koska sitä ei voi toivoa universaaliksi laiksi. Myös yllä kuvatussa tilanteessa totuuden puhuminen on moraalinen velvollisuutemme. Tätä Kantin muutoin niin ylevän ja ihmisyyttä kunnioittavan moraalisysteemin seurausta on monien vaikea hyväksyä.