

mikä merkitsee että se ei voi koskaan koostua vain filosofisesti tai käsitteellisesti, vaan kääntyy olemukseltaan myös ei-filosofien puoleen.” Toivon mukaan kirjamme innoittaa jäljittämään tässä mainittujen teemojen lisäksi eri kirjoitusten joukosta myös toisenlaisia narratiiveja, aluksi ehkä vaikeaselkoisia mutta parilla lukukerralla hitaasti avautuvia solmukohtia, joita seurailemalla oppii jotakin uutta ympäröivästä maailmasta.

[Tuon sitaatin voisi laittaa johdannon alkuun ikään kuin motoksi ja kpleen alku kokonaan pois? tai sitten koko Deleuze & Guattari -juttu pois (se on kyllä hyvä!) ja jätetään vain kpleen viimeinen virke?]

[Mitä jos laittaisi Johdannon otsikoksi ”Lukijalle”? Kun se kuitenkin lähinnä esittelee artikkeleita]

*Henrik Rydenfelt & Heikki A. Kovalainen*

## Osa I FILOSOFISTEN KYSYMYSTEN LUONTEESTA

# Filosofiset ongelmat ja filosofian paradoksaalisuus

*Leila Haaparanta*

Filosofi pyrkii yleensä vastaamaan rajattuihin kysymyksiin, joihin hän uskoo voivansa vastata tyydyttävästi. Hän saattaa tutkia vaikkapa Aristoteleen ihmiskäsitystä, loogista päättelyä, luottamuksen käsitettä tai muita vastaavia, ainakin suhteellisen selvästi rajattuja aiheita. Jotta hänen pohdintansa olisivat filosofisia, niiden on samalla liityttävä sellaisiin olevaa ja ihmistä koskeviin ”suuriin” kysymyksiin kuin mitä oleva on, millainen on ihmisen mielen ja ruumiin suhde, onko maailmankaikkeus kausaalilakien alainen vai onko sillä jokin päämäärä, mitä voidaan tietää ja onko ihmisellä vapaa tahto. Näitä ihmistä ja maailmaa koskevia kysymyksiä ei ole mahdollista ratkaista, ja se, joka niin kuvittelee, ei enää ole filosofi. Suuret filosofiset ongelmat ovat ratkaisemattomissa, mutta tämä ei merkitse, ettei filosofisiin kysymyksiin voitaisi vastata. Filosofian tehtävä on rakentaa ja arvioida mahdollisia vastauksia. (Vrt. Haaparanta 1999.)

Ajattelun pitkän historian aikana monet filosofit ovat nostaneet jotkin vastaukset ylitse muiden ja luoneet oppijärjestelmiä. Filosofia kuitenkin lakkaa, jos oppi on sulkeutunut eikä sitä enää kyseenalaisteta. Lehtien tiedesivuilla saattaa nähdä sellaisia otsikoita kuin ”Onko tiede ratkaisemassa elämän arvoituksen?” tai ”Onko tiede selvittämässä, kuinka maailmankaikkeus syntyi?”, vaikka ei ole edes ilmeistä, että tällaisten arvoitusten ratkominen olisi tieteen tehtävä.

Tuskin näemme otsikkoa ”Onko filosofia ratkaisemassa olemisen arvoituksen?” tai ”Onko filosofia saamassa selville, mikä on oikein ja mikä väärin?” Kuitenkin juuri tällaiset ongelmat ovat filosofisia. Arkisessa tutkimustyössään filosofi tarkastelee pienempiä ongelmia, riippumatta siitä, mitä suuntausta tai koulukuntaa hän edustaa. Jotta kyse olisi filosofiasta, tutkijan on kuitenkin ymmärrettävä, mikä on pienten kysymysten yhteys suuriin ongelmiin. Suuret kysymykset ovat ratkeamattomia, mikä juuri tekee niistä filosofisia. (Vrt. Haaparanta 1999.)

Filosofin tehtävä onkin paradoksaalinen: hän yrittää ratkaista sellaisia ongelmia, joita hän ei usko olevan mahdollista ratkaista ja jotka hänen, ollakseen filosofi, on myös uskottava ratkeamattomiksi. Monien Platonin sokraattisten dialogien tavoin hänen pohdintansa päätyvät aporiaan, tilanteeseen, jossa vastausta ei voida antaa. Suhde ratkeamattomaan synnyttää asenteen, jota voi nimittää eettiseksi, ja juuri tämän asenteen ansiosta filosofialla voi myös olla yhteiskunnallista merkitystä, vaikka se ei synnyttäisikään selkeitä poliittisia ohjelmia tai konkreettisia toimenpide-ehdotuksia. Ihmiselle on ominaista halu selvittää ongelmia, joiden jo alun alkaen uskotaan jäävän ymmärryskyvyn ulkopuolelle, ja tämä tekee myös arki-ihmisestä filosofin. (Vrt. Haaparanta 1999.)

Filosofia on yritystä ylittää raja, jonka filosofin pitää uskoa olevan ylittämätön. Tähän sisältyy myös tietynlainen näkemys ihmisenä olemisesta ja tietynlainen elämänfilosofia. Tieteestä ja filosofiasta, dogmaattisuudesta ja epäilystä sekä eettisestä asenteesta voi kuitenkin sanoa myös hieman enemmän ja toisin. Tässä kirjoituksessani hämäännän tieteen ja filosofian rajaa, haen dogmaattisuuden ja häilyvyyden tasapainoa sekä tutkin omasta poikkeavan ajattelun kohtaamista.

## Tiede ja filosofia

Millainen sitten on filosofisen tiedon luonne, mitä filosofia on ja mitä eri perinteissä on ajateltu filosofian luonteesta? Metafilosofiksi kutsuttu filosofian osa-alue pohtii filosofian luonnetta, menetelmiä ja suhdetta arki ajatteluun, tieteenharjoitukseen, taiteeseen ja uskontoon sekä filosofian ja yhteiskunnan suhdetta ja filosofian soveltamisen ongelmia. Termi ”metafilosofia” herättää joissakin filosofeissa ärtymystä: näyttäähän se tyypistävän kaikkeen filosofianharjoitukseen olennaisesti kuuluvan filosofin itsereflektion yhdeksi filosofian osa-alueeksi, yhdeksi tutkijoiden pelikentäksi. Metafilosofiana filosofian luonnetta koskeva pohdinta näyttäytyy osa-alueena, jolla on rajallinen tutkimuskohteensa ja jolla – näin sanovat kriitikot – suuresta, itse filosofiaa koskevasta kysymyksestä tehdään hallittavissa oleva sekä tieteellisen tarkastelun ja erittelyn kohde. Tämä kritiikki nousee yllättävän usein sellaisesta filosofian ”leiristä” tai ”joukkueesta”, joka ajattelee jo löytäneensä totuuden ja jossa oppi on sulkeutunut. Kritiikki on kuitenkin syytä ottaa vakavasti, vaikka se esitettäisiin ”patriarkan äänellä”, vaikkapa Martin Heideggeria tai jotakuta muuta ajattelijaa mukaillen. Mestarinsa on niilläkin, jotka ajattelevat, että filosofiakäsityksiä voidaan tutkia samalla tavoin kuin tutkitaan tietoa, moraalia tai muita vastaavia filosofisen tutkimuksen kohteita.

Filosofian ja tieteen eron sijasta olisikin kenties syytä enemmän korostaa niiden yhteyttä. Vaikka erityistieteet eivät ole samassa mielessä paradoksaalisia kuin filosofia, myös tieteenharjoittajan on arkisessa tutkimustyössään tajuttava rajansa. Tutkija, joka ei tunnista käyttämiensä tekniikoiden rajoja eikä saavuttamiensa tulosten rajoituksia ja joka ei harkitse tapauskohtaisesti vaan yleistää liikaa tutkimustuloksiaan, ei ole hyvä tutkija lainkaan. Erityistieteellinen tutkimus on pätevää ja samalla eettisesti kestävä vain, jos tieteenharjoittaja ymmärtää tietonsa rajoitukset. Vaikka tieteenharjoittajaa ei voi kuormittaa niillä velvollisuuksilla, jotka kuuluvat filosofeille,

filosofinen pohdinta on tarpeen myös tieteessä. Toimintansa perusteita ja merkitystä pohtiva erityistieteilijä tekee parempaa tiedettä kuin tutkija, joka sivuuttaa sellaiset pohdinnat. Jos uskoo, että hyvä tiede on filosofista, myös uskomus ”hyvä filosofia on tieteellistä” saatanomaisesta poikkeavan merkityksen: filosofia voi olla hyvän tieteen kaltaista vain olemalla filosofista.

### Ihmettely ja ”suuret ongelmat”

Miksi on tapana nimetä tietyt ongelmat ”suuriksi ongelmiksi”? Onko ikuisia kysymyksiä lainkaan; eivätkö ongelmat synny tietynä aikana ja tietystä yhteiskunnassa? Millä perusteilla voi ajatella, että eri kulttuureissa olisi samat filosofiset ongelmat? Entä eikö mikä tahansa kysymys ole jossakin suhteessa ”suuriin kysymyksiin”, vaikka se näyttäisi miten turhalta? Aina löytyy joku, joka osaa rakentaa sillan turhimmaltakin näyttävän kysymyksen ja elämän perusongelmien välille.

On varmasti totta, että eri kulttuureissa on erilaisia kysymyksiä. Esimerkiksi mielen ja ruumiin suhdetta ihmettelevä on jo erottanut nämä kaksi toisistaan, ja toisissa kulttuureissa ero tehdään herkemmin kuin toisissa. ”Ikuisten kysymysten” luettelo ei ehkä ole ikuinen eikä universaali, mutta sen avulla voi valaista ainakin eurooppalaista ajatteluperinnettä. Sanotaan, että filosofia on ihmettelyä, etäisyyden ottamista siihen tapaan, jolla tavallisesti ajatellaan. Kriittisessä asenteessa lienee jotain eurooppalaiselle kulttuurille ominaista, kuten fenomenologi Edmund Husserl (1859–1938) esimerkiksi ajatteli. Eurooppalaiset voivat tuskin kuitenkaan omia tätä asennetta.

On kaikenlaista ihmettelyä, joka ei varsinaisesti johda mihinkään ajatuksiin. Ihmettelyn ja kriittisyyden tärkeyttä on kuitenkin korostettu kaikissa 1900-luvun filosofisissa suuntauksissa. Paras filosofi on se, joka ihmettelee eniten ja kauimmin, se, joka kysyy senkin jälkeen, kun toiset ovat jo tyytyneet johonkin vastaukseen tai väsyneet

kysymiseen. Edmund Husserl esimerkiksi ottaa etäisyyttä arkiajatteluun muttei hylkää sitä vaan kysyy sen perusteita. Formaalia kieltä rakentava filosofi saattaa ottaa etäisyyttä arkikieleen paljastaakseen ajattelun todellisen rakenteen. Niin sanottu arkikielen filosofi ehkä haluaa pysytellä arkikielen sisällä eikä ottaa siihen etäisyyttä, ja Martin Heidegger ajattelee, että minää ei voi erottaa olemisesta, olemisen katselijaksi. Silti nämäkin filosofit katselevat ja kuvaavat arkikieltä ja olemista, ja kuvauksessa käytetään sanoja, joilla ilmaistaan käsitteitä, joihin kiinnitetään niitä ja joilla luodaan niitä. Uusi jäsentäminen ei ylipäänsä ole mahdollista ilman, että otetaan etäisyyttä.

Usein toistetun kannan mukaan filosofia on jatkuvaa liikettä siinä mielessä, että siinä kyseenalaistetaan itsestäänselvyksiä. Samanaikaisesti filosofian perinteessä on kuitenkin monia, jotka eivät epäile vaan hiovat jo hyväksymiään näkemyksiä. Myös kriittisyyden vaatimuksesta voi tulla dogmaattinen hokema. Epäilijä voi toisaalta olla häilyjä, joka, lainatakseni runoilija Lassi Nummen sanoja kokoelmasta *Requiem* (1990), kuvaa itseään näin:

Minä aavistelin ja epäroin,  
en halunnut pettää itseäni enkä muita,  
en halunnut kieltää yhtään mahdollisuutta  
enkä myöntää yhtään,  
en torjua merkkejä  
enkä antautua niiden johdettaviksi.

Filosofin pitäisi löytää paikka dogmaattisuuden ja häilyvyyden väliltä. Jos kaikki muuttuu, kriittinen arviointikaan ei ole mahdollista. Jos ei näet ole mittapuita, joiden pohjalta näkemyksiä kyseenalaistetaan, ei ole mahdollista niitä arvioidakaan. Jatkuvasti liikkuvana filosofinen ajattelu sopii informaatioyhteiskunnan palvelijaksi, sillä nykyaika vaatii muutosta ja liikkeessä olemista, tosin vailla suuntaa. Jatkuvan muutoksen vaatimus, yritys pysyä ”ajan hermolla”, on toisaalta saanut osakseen filosofista kritiikkiä, eikä jatkuva liikkeessä

olo ole aivan ongelmatonta filosofian sisälläkään. Muuttuessaan ja kaikkea kyseenalaistaessaan filosofi ei ajattele vaan ainoastaan reagoi saamiinsa ärsykkeisiin. Ajattelun jähmettäminen on filosofian este, mutta myös sen edellytys: on oltava jotakin, mihin kiinnittyä, jotta voisi ylipäänsä ajatella, on oltava perinteitä ja arvoja. Mistä siis löytyisi ihmettelijälle dogmaattisuuden ja häilyvyyden välinen kultainen keskitie? Jos filosofi korostaa filosofisen ajattelun liikkuvuutta, hänellä on tavallisesti mielessään se, että filosofinen ajattelu on liikettä jotakin kohti, että pitää tavoitella esimerkiksi sivistystä, hyvyttä, totuutta tai kauneutta. Tavoitteistakin pitäisi kuitenkin sanoa jotakin enemmän ja niin, ettei vaaka kallistuisi dogmaattisuuden puolelle.

## Toinen ja minä

Puhuttaessa nykyfilosofian ja sen lähihistorian filosofiakäsityksistä ei voida sivuuttaa kahden perinteen oletettua vastakkainasettelua. Euroopassa 1900-luku jätti perinnökseen tälle vuosisadalle jaon analyttiseen ja mannermaiseen suuntaukseen sen jälkeen, kun reaaliosialismi murtui ja marxilaisuus siirrettiin nykyajan filosofian esityksissä mannermaisen filosofian reuna-alueelle. Suuret perinteet alkoivat hajota ja hajaantua itse asiassa jo 1900-luvun puolivälissä heti sen jälkeen, kun niille oli annettu nimet. Voikin ihmetellä, milloin ne oikeastaan elivät ja oliko niitä olemassakaan. Viime vuosisadan jälkipuoliskolla perinteiden välille syntyi monenlaista vuorovaikutusta. Sen sijaan, että uusinnetaan vanhaa jakoa, olisi aika todeta, että 1900-luvulla oli monenlaisia filosofeja, sijoittamatta yksittäisiä ajattelijoita valmiiksi mihinkään leiriin. Looginen empiristi ja analyttisen perinteen edustajana pidetty Rudolf Carnap (1891–1970) ja mannermaiseksi filosofiksi kutsuttu Martin Heidegger (1889–1976) toki ajattelivat edustavansa tietynlaista filosofiaa, mutta heitä ei ole pakko sitoa tiukasti koulukuntiin. Toisaalta, niin mannermaisiksi

tunnustautuvissa kuin analyttisinä itseään pitävissäkin ajatteli-joissa on niitä, jotka ovat haluttomia sijoittamaan ajatteluaan historialliseen kontekstiin; he näkevät vastakkainasettelussa ikaikaisen kiistan, jonka juuret ulottuvat antiikkiin. Filosofian historiasta tietenkin löytyy yhtä ja toista, joka tukee tätä näkemystä, mutta usein se ohenee myyttiseksi kertomukseksi meidän, hyvien, ja toisten, pahojen, välisestä taistelusta. Vahvasti johonkin leiriin kiinnittynyt on taipuvainen omimaan eettisyyden: mannermainen filosofi on se, joka on ”aidosti” kiinnostunut ihmisenä olemisesta ja elämän syvistä kysymyksistä, ja analyttinen filosofi on se, joka osoittaa ”aitoa” kiinnostusta keskustelukumppaniaan kohtaan esittäessään sanottavansa selkeästi ja perustellusti sekä vapauttaa ajattelun auktoriteettien kahleista.

Filosofit pyrkivät paljastamaan kätkeytyä taustaoletuksia. Tätä tehtävää voisi sanoa hermeneuttiseksi. Olipa perinne mikä tahansa, filosofian keskeinen tehtävä on saattaa julkilausumattomia sitoumuksia näkyviksi. Viime vuosisadan analyttinen perinne suoritti sitä ensi sijassa analysoimalla käytettyjä käsitteitä ja tutkimalla väitteiden taustalla olevia monimutkaisia perustelujen ja sitoumusten ketjuja, uskomusten verkostoja. Uskomuksia käsiteltiin yksikköinä, jotka voidaan esittää merkityksellisinä lauseina; lauseiden avulla sitoumukset saatiin näkyviksi. Tällainen toiminta on edelleen keskeinen osa kaikkea filosofianharjoitusta. Viime vuosisadan fenomenologisessa perinteessä tutkittiin kokemuksen noettisnoemaattisia rakenteita, suoritettiin fenomenologisia reduktioita ja siten pyrittiin tekemään kätkeytyä sitoumuksia näkyviksi. Heidegger tutki *Daseinin* maailmassaolon rakenteita ja myös pyrki tekemään kätkeytyä näkyväksi. On tapana sanoa, että analyttiset filosofit ovat kiinnostuneita kielestä eivätkä kokemuksesta tai maailmasta. Sanotaan, että he lausuvat vain sen, mikä on kielessä lausuttavissa, toisin kuin fenomenologit, jotka avaavat kokemuksen tai olemisen rakenteita, tai toisin kuin vaikkapa Frankfurtin koulun ajattelijat ja heitä seuraavat yhteiskuntafilosofit, jotka paljastavat kätkeytyä

yhteiskunnallisia valtasuhteita. Tämä pitää paikkansa, mutta ainakin eurooppalaisessa perinteessämme filosofia tekee näkyväksi myös ei-kielellisen kielellistämällä sen, siis esittämällä arvostelman, kirjoittamalla näkyviin taustan, johon filosofisesti naiivi nojaa. ”Naiivius” ei ole tässä halventava ilmaus. Filosofisesti naiivi voi olla niin sanottu kadunmies, filosofi itse, toisen suuntauksen edustaja tai filosofian klassikko. Filosofit, jotka pitävät kiinni 1900-luvun traditioiden eroista, toteaisivat edelliseen, että näkemys on kaavamainen ja yksinkertaistava. He sanoisivat, että vaikka kaikki filosofia olisikin julkilausumattoman paljastamista, tämä on liian vähäinen yhdistävä side erilaisten perinteiden välillä. Toisaalta halu säilyttää ero saattaa olla yhdelle tärkeä keskustelua ohjaava tekijä, ja vastaavasti halu löytää yhteys saattaa määrätä ratkaisevasti sitä, mihin toinen henkilö kiinnittää huomionsa ja minkä hän jättää sivuun. Tällaiset halut saavat alkunsa milloin mistäkin, ja niiden ymmärtämiseen tarvitaan filosofian sisäisen argumentoinnin ja tekstilähtöisen filosofisen tutkimuksen ulkopuolista tutkimusta, kuten filosofianharjoituksen psykologiaa ja sosiologiaa.

Olivatpa filosofian käytännöt millaisia tahansa, useat 1900-luvun filosofit ovat kuitenkin toistaneet, että filosofisen ajattelun tehtävänä on paljastaa filosofin omia tai hänen keskustelukumppaninsa kätkeytyjä taustaoletuksia. Filosofin tehtävä on ymmärtää itseään ja toista. Tehtävä on moraalisesti arvokas, mutta sitä suorittava törmää hänkin samanlaiseen paradoksiin kuin ”suuria kysymyksiä” pohtiva ajattelija. Tehtävänä on avata toisen ihmisen uskomusten, tunteiden ja halujen verkkoa ja arvioida niiden muodostamaa kokonaisuutta sekä samalla kuitenkin pidättäytyä uskomasta, että voisi hallita tätä kokonaisuutta. Jos filosofi uskoo voivansa ottaa haltuun toisen uskomukset, tunteet ja halut, hänen asenteensa ei ole enää eettinen eikä hän ymmärrä toista.

## Filosofiakäsitykset, filosofian lähihistoria ja filosofianharjoituksen etiikka

Avoimuuden julistuksista huolimatta filosofianharjoituksen suurimpia vaikeuksia on erilaisen, omasta ajattelusta poikkeavan ajattelun kohtaaminen. Miten tässä hankkeessa voisi edetä? Voisimme kokeilla ajatusta, että mitään kahta ”leiriä” ei ole ollut olemassakaan, että jako kahteen onkin seuraajien eikä ”isien” luomus. Ajatelkaamme, että 1900-luku on kirjo erilaisia ajattelijoi- ta. Voisimme arvioida filosofeja ottaen huomioon ajankohdan ja tarkastella heitä historiallisessa ympäristössä. Suomalaiset analyttisina pidetyt filosofit oudoksivat pitkään Heideggerin ajattelua, mutta ehkä 1900-luvun jälkipuoliskolla torjuva asenne ei ensi sijassa eikä ainakaan pelkästään johtunutkaan Carnapin Heidegger-kritiikistä tai Heideggerin ”käsiterunoudesta”. Ehkä se johtui myös siitä, että Heidegger-innostusta ei voinut syntyä silloin, kun marxismi oli tärkeä suuntaus, myös monille analyttisessä perinteessä koulutuksensa saaneille. Toisen maailmansodan jälkeen Neuvostoliitossa ei edes ollut mahdollista nostaa Heideggerin kaltaisia, kyseenalaisia poliittisia sympatioita tunteneita ajattelijoi- ta filosofisen kiinnostuksen kohteiksi.

Jos 1900-luvun filosofinen vastakkainasettelu onkin todellinen, miksi nykyfilosofit jatkaisivat sitä? Ehkä vastaisimme, että kukin filosofi valitsee suuntausten välillä ja toiset perusteet vakuuttavat enemmän kuin toiset. Filosofisia kantoja ei kuitenkaan omaksuta aivan tällä tavoin. On myös kyse sidoksista, kasvamisesta, joskus kääntymyksestä ja joskus sattumasta, eivätkä näkemykset ja niiden perustelut ole kauttaaltaan auki kirjoitettuja. Kuten 1500-luvun ajattelija ja humoristi Michel de Montaigne aikanaan totesi, ”elämämme koostuu osin hulluudesta, osin viisaudesta; joka kirjoittaa siitä pelkästään kunnioittavasti, jättää yli puolet kertomatta”.

Onko mahdollista höllentää ajattelua sitovien oppien otetta? Voiko ajatella vapaasti? En tiedä, mutta harjoitan filosofiaa *sen uskon*

varassa, että omiin sitoumuksiin on mahdollista ottaa etäisyyttä ja että niitä voi myös arvioida kriittisesti.

### Kirjallisuutta

- Blackburn, Simon (1999). *Think: A Compelling Introduction to Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Botton, Alain de (2003). *Filosofian lohdutukset*. Suom. Tomi Snellman. Helsinki: WSOY (engl. alkuteos 2000).
- Haaparanta, Leila (1999). Millainen on filosofinen ongelma? *niin & näin* 4, 3–6.
- (2003). Finnish Studies in Phenomenology and Phenomenological Studies in Finland. Teoksessa Leila Haaparanta & Ilkka Niiniluoto (toim.), *Analytic Philosophy in Finland*. Amsterdam: Rodopi, 491 – 509.
- Haaparanta, Leila & Ilkka Niiniluoto (2003) (toim.). *Analytic Philosophy in Finland*. Amsterdam: Rodopi.
- Pihlström, Sami (2003). Pragmatic Influences in Twentieth Century Finnish Philosophy: From Pre-Analytic to Post-Analytic Thought. Teoksessa Leila Haaparanta & Ilkka Niiniluoto (toim.), *Analytic Philosophy in Finland*. Amsterdam: Rodopi, 511 – 535.

## Erimielisyyksistä ja näkemysten oikeutuksesta filosofiassa

*Arto Laitinen*

Filosofia on nykyään todennäköisesti haastavampaa ja vaikeampaa kuin koskaan aiemmin. – PHILIP PETTIT<sup>1</sup>

Tuo on varmaan totta, mutta samaa voi sanoa kristillisestä teologiasta. – RICHARD RORTY<sup>2</sup>

Ottamatta kantaa siihen, onko filosofia ennen ollut helpompaa kuin nykyisin, voi hämmästellä sitä, kuinka vaikeaa se voikaan olla. On tavallaan yllättävää, että filosofinen ajattelu on niin hankalaa ja jatkuvasti törmää vakaviin dilemmoihin ja paradokseihin. On kuviteltavissa, että filosofia voisi olla helpompaakin: ajatellessaan todellisuuden yleistä rakennetta ja sitä koskevaa tietoa tai erilaisten praktisten asenteiden, arvojen tai instituutioiden luonnetta ajattelevat olennot voisivat helposti päätyä yhteen ja samaan oikeutettuun näkemykseen, joka olisi koherentti eikä synnyttäisi mitään erityisiä paradokseja ja välttäisi huonompien näkemysten ongelmat. Ihmisjärki saattaisi synnynnäisesti kyetä paitsi muotoilemaan ja ajattelemaan tosia ajatuksia filosofisen ajatuksen kohteista myös helposti erottamaan todet ajatukset epätosista ja oikeuttamaan väitteet ilman suurempia erimielisyyksiä.

Filosofiin kysymyksiin (erotuksena empiirisistä tutkimuskysymyksistä sekä matematiikan tapaisten aksiomatisoitujen järjestelmien kysymyksistä) annettavat vastaukset tuntuvat jatkuvasti



synnyttävän lisäongelmia, ristiriitoja ja erimielisyyttä. Vastakkaiset kannat vaikuttavat yhtä oikeutetuilta. Siinä missä tieteellisen tutkimuksen edistyminen tuntuu oikeuttavan tieteellisiä väitteitä ja tieteen itseään korjaavuus näkyy väitteiden hylkäämisinä, filosofian edistyminen on ennen kaikkea tiedon lisääntymistä siitä, mitä perusteita jonkin kannan puolesta ja sitä vastaan on. Keskeisiä väitteitä on yhä vaikeampi yksiselitteisesti hyväksyä tai hylätä. Kuhunkin kysymykseen on viljalti vastausvaihtoehtoja, ja niillä on omat hyvät ja huonot puolensa. Objektiivisimmillaan filosofisen tutkimuksen ”tulokset” ovat siis tiedon karttumista siitä, mitkä perusteet jonkin kannan puolesta tai sitä vastaan ovat riittämättömiä. Filosofinen naiivius, sivistymättömyys tai kelkasta putoaminen näkyy siinä, ettei ota vakavasti keskeisiä hyvin tunnettuja haasteita jollekin kannalle tai uskoo asioiden olevan yksinkertaisempia kuin ne ovat.

Ihmisjärki saattaisi siis hyvinkin kyetä muotoilemaan ja ajattelemaan tosia ajatuksia filosofisista tutkimuskohteista, mutta tosien ja epätosien ajatusten erottaminen ei ole helppoa. Maailman olemassaololla on ajallinen alku tai maailma on ollut aina olemassa ilman ajallista alkua. Jompikumpi väite lienee totta. Puhdas arvaus saattaa osua täysin oikeaan mutta on pelkkä arvaus. Immanuel Kantin mukaan meillä on metafysiinen tarve kyetä vastaamaan tällaisiin kysymyksiin mutta ei riittävää kykyä kertoa, kumpi kanta on oikeassa. Antinomat ja paralogismit ovat tapauksia, joissa meillä on yhtä hyviä perusteita uskoa kahta eri kantaa, tai tapauksia, joissa meillä on riittäviä perusteita hylätä kaikki kannat, esimerkiksi koska kukin kanta johtaa sisäisiin ristiriitoihin. Kantin mukaan on *a priori* perusteita sille, miksi jotkut kysymykset jäävät vaille vastauksia. (Tosin nämä perusteet todettiin välittömästi kiistanalaisiksi – väitteet tiedon rajoista ovat yhtä kiistanalaisia kuin muutkin filosofiset väitteet.) Tämän näkemyksen mukaan kysymykset sinänsä ovat kunnossa, mutta kykymme vastata on rajallinen. Filosofinen ihmismieli ei ole erityisen luotettava luonnon peili.

Toinen mahdollisuus olisi, että vastaajien sijaan vika on kysymyksissä. Kyse ei niinkään ole ihmisjärjen rajoituksista kuin väärin asetetuista kysymyksistä. Kenties ongelma on vain virheelliselle olettamukselle tai kielen luomalle illuusiolle perustuva pseudo-ongelma. Epäilemättä näin on ainakin jossain tapauksessa. Voisivatko kenties kaikki keskeiset, yksiselitteistä vastausta vailla olevat filosofiset kysymykset olla väärin asetettuja? Tämä olisi näppärä selitys sille, miksi älykkäimmät, arvostelukykyisimmät ja arvostettavimmat aivot tuntuvat päätyvän eri kannoille juuri filosofiassa. Filosofia voisi saavuttaa rauhan tajuamalla joidenkin kysymysten näennäisyyden. Tavoitteena voisi olla terapeutinen vapautuminen filosofisista ongelmista, ikään kuin kärpäsen pääsy omin voimin vapauteen pullosta, johon se itse on lentänyt. Erilaisia versioita tästä ajatuksesta ovat edustaneet niinkin erilaisten traditioiden edustajat kuin loogiset positivistit, myöhäiswittgensteinilaiset, heideggerilaiset metafysiikan tradition tuhoajat ja postmodernistit.

Toisaalta, näiden erilaisten esimerkiksi metafysiikkaa tai filosofista etiikkaa romukoppaan jouduttavien näkemysten ydin on itse varsin kiistanalainen filosofinen väite. Sen oikeuttamiseksi olisi hyvä olla joitain perusteita. Parhaimmillaan nämä perustelut ovat onnistuessaan identifioimaan jonkin väärin muotoillun kysymyksen taustalla olevan virheellisen oletuksen. Nämä oletukset ovat hyvin erilaisia eri tapauksissa, eli pseudo-ongelmien eliminointi tuntuu välttämättä jäävän tapauskohtaiseksi. Suurta osaa filosofian kysymyksistä on joka tapauksessa hankala pitää näennäisongelmina niiden yleisen luonteen takia. Onko yleispäteviä moraalisia periaatteita olemassa? Voiko ihmismieli tavoittaa todellisuuden peruskategoriat? Nämä vaikuttavat olevan aitoja kysymyksiä, joihin on olemassa parempia ja huonompia vastauksia.



## Onko urakka vain pahasti kesken?

Optimistisempi tapa suhtautua tilanteeseen, jossa vastakkaisille kannoille on yhtä hyviä perusteita, on tarkastella, olisiko kukin niistä ehkä yksipuolinen osatotuus eikä mikään tyystin väärässä. Vika ei ole sen enempää kysymyksissä kuin vastaajien periaatteellisissa järjestyksissä; urakka vain on pahasti kesken, reilun parin tuhannen vuoden jälkeen. Nykytieteen mukaan maailmankaikkeus on ollut olemassa yli 10 miljardia vuotta ja maalaisia ja kaupunkilaisia on ollut 10 000 ja 5000 vuotta. Terve maalaisjärki on siis melko lyhyen evoluution tulos, kahvilaintellektuellien erottelukyvystä puhumattakaan.

Ajatus yksipuolisista osatotuuksista vetosi etenkin Georg Wilhelm Friedrich Hegeliin (1770–1831). Kenties spekulatiivinen ajattelu kykenisi muotoilemaan kysymykseen uuden lähestymistavan, joka välttäisi nämä vastakkaisten, yksipuolisten ajatusten ongelmat.

Hegel piti ongelmallisena oman filosofisen systeemin muotoilua olemassa olevien systeemien rinnalle – miksi kukaan olisi kiinnostunut jälleen yhdestä erilaisesta systeemistä, kun lukuisia on jo olemassa? Hän otti tehtäväkseen osoittaa, kuinka hänen systeemiinsä päädytään, kun ajatellaan läpi erilaiset muut vaihtoehdot. Näiden muiden kantojen kantojen puutteiden havaitsemisen ja korjaamisen kautta eli ”sisäisellä kritiikillä” päädytään lopulta oletuksiin, jotka ovat samoja kuin Hegelin systeemissä. Tämä systeemi puolestaan osoittaa järjestelmällisesti, miten toisten filosofien kannattamat yksipuoliset osatotuuudet saavat paikkansa koko totuuden, koko systeemin osana (systeemin yksityiskohdat saattavat olla arvosteltavissa, mutta laajat kaaret Hegel katsoi tavoittaneensa.)

Monien kommentoijien mukaan *Hengen fenomenologia* (1807), jonka oli tarkoitus olla Hegelin systeemiin johdettava muiden kantojen systemaattinen sisäinen kritiikki, onnistui merkittävästi ennakoimaan myös tulevia filosofisia suuntauksia. Se ei kuitenkaan ole argumentatiivisesti sen onnistuneempi kuin muidenkaan

filosofien yritykset puolustaa kokonaisnäkemystään. Sillä on myös erityisongelmiaan. Kirjan argumentin voi ymmärtää kymmenillä eri tavoilla, ja mikäli jokin näistä ymmärrystavoista todella on toimiva johdatus Hegelin systeemiin, niin valtaosa kyseiseen argumenttiin perehtyneistä on kuitenkin ollut eri mieltä sen toimivuudesta. Kirja on varsinainen ideoiden aarrearkku monella tapaa mutta ei ole onnistunut lopettamaan sellaisia filosofisia kiistoja, joiden lopettamiseen se tähtäsi.

Kenties vastaava hanke onnistuu joskus tulevaisuudessa. Siihen saakka on mahdollista suhtautua eri näkökulmiin ”kiertoteinä”, jotka valaisevat todellisuuden eri aspektoja. Näin ajatteli esimerkiksi ranskalainen filosofi Paul Ricoeur (1913–2005). Erilaiset yksipuoliset näkemykset, joista jo edeltä käsin voi sanoa, etteivät ne paljasta koko todellisuutta, voivat kuitenkin paljastaa jotain, mitä muista näkökulmista käsin ei avaudu. Esimerkiksi yhteiskuntatieteissä tällainen lähestymistapojen pluralismi on laajalti omaksuttu ajattelutapa.

Filosofiaan sovellettuna Ricoeur piti esimerkiksi Marxia, Freudia, Nietzscheä, Descartesia ja Humea ”epäilyn mestareina”, jotka parantavat naiiviudesta. Näiden epäilijöiden kantoja voi kuitenkin tarkastella yhtä kriittisesti, ja ”epäilyn epäilemisen” avulla voi päätyä jälleen sisällöllisesti rikkaampiin kantoihin.

## Kyky olla vakuuttumatta

Filosofian opettaminen on filosofisen tiedon välittämistä – sen kertomista, mitä hyviä ja huonoja puolia eri väitteillä on – vain osittain. Se on myös filosofiseen ajatteluun johdattamista. Filosofia ei ole vain annettujen kysymysten ja niihin annettujen vastausten ansioihin ja puutteisiin tutustumista, niiden ulkoa opettelusta puhumattakaan. Filosofinen ajattelu on ajattelua itse. Usein uudet filosofiaan perehtyjät tekevät päätelmiä ja saavat oivalluksia, joita on tehty jo lukuisia kertoja aiemmin. Tiettyjen kantojen suuri suosio filosofiassa selittyy

tällä: kukin kykenee oman ymmärryksensä valossa näkemään jonkin tietyn kannan perusteltuna.

Toisaalta filosofian dynaaminen eteneminen on (filosofisen tradition) itsekritiikkiä, kaikkien annettujen oletusten kyseenalaistamista. Filosofisessa ajattelussa toteutuu ihmismielen *vapaus* ja *kyky ylittää* annettuja oletuksia. Sen sijaan, että ihmismieli olisi luotettava luonnon peili ja luonnostaan kykenisi seuraamaan ajatusten raiteita ja vakuuttumaan samoista asioita kuin aiemmat ajattelijat, ihmiset kykenevät ennen kaikkea kysymään: onkohan noin? Ennen kuin on ehtinyt omaksua tradition opit, on mielessä herännyt jo valtaisa määrä tarkentavia kysymyksiä, oivalluksia, vastaväitteitä, kommentteja, ideoita ja hedelmällisiä väärinkäsityksiä.

Filosofian ilo liittyy filosofisen tutkimuksen tähän hedelmälliseen puoleen. Filosofian ytimeä löytyy keskeneräinen hanke, ”work in progress”, joka on enemmän tai vähemmän lupaavien ajatuskulkujen muotoilemista ja testaamista. (Tietysti filosofia tarjoaa myös paljon vahingoniloa, sillä ärsyttävillä vastustajilla on kosolti ongelmia ratkottavanaan – mikäs sen mukavampaa). Kyse on iloista haasteista eikä synkistä ongelmista, niin kuin virallisen Suomen ulkopoliitikassakin.

Filosofian sanotaankin usein edistyvän etenkin uusien kysymysten muotoilujen kautta, ja edellä sanotun valossa se varmasti onkin totta. Olisi kuitenkin yksipuolista sanoa, että filosofia on vain kysymysten muotoilua ja uudelleenmuotoilua. Mahdollisten vastausten muotoileminen sekä niiden hyvien ja huonojen puolien kartoittaminen on yhtä olennaista. Filosofian vapaus sisältää mahdollisuuden sanoa mille tahansa annetulle ehdotukselle ”ei” mutta myös mahdollisuuden sanoa ”kyllä” jollekin.

Filosofian ei yksilötasolla *tarvitse* johtaa sitoutumiseen parhaina pitämiinsä väitteisiin, vaan kysymyksiä voi pohtia ”argumentin vuoksi”, ”huvikseen”, ja vaikka suhtautuisi kysymykseen erityisen vakavasti, filosofinen ymmärrys saattaa olla vain yhteen vastaukseen sitoutumisen ”yläpuolella”. Tämän ei tarvitse olla ironista etäisyyttä

tai yläpuolelle nousemista vaan ainoastaan siihen päätymistä, että näkee eri kannoissa erilaisia hyviä puolia eikä vakuutu yhdestäkään niistä niin paljon, että voisi rehellisesti sanoa ”uskovansa” kyseisen väitteen tai ”hyväksyvänsä” sen tai ”sitoutuvansa” siihen. Eräs erityinen tapaus siitä, miten nimenomaan filosofisilta ongelmilta saavuttaa ”rauhan”, onkin ongelman ottamista vakavasti (ei siis sen siivoamista pois pseudo-ongelmana) mutta kuitenkin päätymistä siihen, että erilaisten vastausten puolesta on yhtä hyviä perusteita. Jos identifioituu jonkin kannan edustajaksi, tällainen tilanne on kaukana rauhoittavasta, mutta jos identifioituu kysymyksen puolueettomaksi tarkastelijaksi, tilanne voi suoda omanlaistaan älyllistä tyydytystä (joskin siitä voi kehkeytyä ulkopuolisia raivostuttavaa juupas-jaapastelua).

Tämän vuoksi filosofian konferensseissa kuulee ihmisten puhuvan ”virallisesta kannastaan”, joka ei ole puolueen tai taustayhteisön sanelema, vaan pikemminkin kanta, jota henkilö (aiemmissa) julkaisuissaan puolustaa kenties vahvemmin kuin hänen senhetkinen vakuuttuneisuutensa asiasta antaisi ymmärtää. Filosofisen tutkimuksen luonne eri kantojen vahvuuksien kartoittamisena ei välttämättä riipu vakuuttuneisuuden asteesta. Oman kannan esitleminen varauksella ”jos sillä nyt on väliä, oma näkemykseni on...” on osittain pelkkä tyylikeino mutta sisältää myös viestin, että varsinaisiin perusteisiin kannan puolesta ei paljon lisää se, että myös juuri minä satun kannattamaan sitä.

Joissain tapauksissa kysymyksen muotoileminen saattaa siis tuoda etäisyyttä johonkin intuitiivisesti itsestään selvään tai ”omalta tuntuvaan” kantaan. Lisääntynyt ymmärrys voi merkitä kykyä hahmottaa erilaisia aspekteja samanaikaisesti. Filosofian ei siis tarvitse johtaa sitoutumiseen johonkin kantaan. Toisaalta jonkin kysymyksen tematisointi ja vastausvaihtoehtojen punninta saattaa vain vahvistaa näkemystä siitä, mikä on oikea vastaus. Jonkin vastausvaihtoehdon pitäminen alustavana ”parhaana vastauksena toistaiseksi” tai jopa vastaansanomattomana itsestäänselvyyttenä on luonteva seuraus

filosofisen ongelman tarkastelusta. Se on olennaista sikäli, että monesti yhden filosofisen kysymyksen perustelut vetoavat vastauksiin, joita on annettu toisiin filosofisiin kysymyksiin. Filosofinen näkemysellisyys on eräänlaista yleiskatsauksellisuutta – ei kenties täydellisen filosofisen systeemin merkityksessä mutta jonkinlaisena aavistuksena siitä, millaiset laajemmat näkemykset ovat hedelmällisiä tai oikeutettuja.

### **Kolme näkemystä filosofisten väitteiden oikeutuksesta**

Millaiset väitteet sitten ovat oikeutettuja ja miksi? Oikeutuksen arvioimiseksi filosofisen väitteen voi kontekstualisoida monella tapaa. Ensinnäkin voi tarkastella väitteen yhteensopivuutta muiden filosofisten, tieteellisten ja arkinäkemyksiin sisältyvien väitteiden kanssa sekä sen yhteensopivuutta erilaisten eettisten ja metodologisten periaatteiden kanssa. Nämä eri väitteet ja periaatteet voivat kokonaisvaltaisesti tukea toisiaan. Koherenssin ihanne, ajatus hermeneuttisesta kehästä tai ”refleksiivisestä tasapainosta” eri elementtien välillä ovat keskeisiä tarkasteltaessa filosofisten väitteiden oikeutusta. Tieteenfilosofi Otto Neurathin vertauskuvassa uskomusjärjestelmät ovat kuin laivoja, joiden osia voi yksi kerrallaan korjata merellä menemättä telakalle – laiva seilaa muiden osien varassa. Mitä tahansa uskomusta voi tarkastella kriittisesti ja tarpeen tullen korjata sitä menemättä telakalle.

Periaatteessa on kuitenkin mahdollista, että joissain tilanteissa filosofisen systeemin koherenssi kasvaisi, jos luovuttaisiin jostain keskeisestä näkemyksestä, esimerkiksi tietoisuuden, vapaan tahdon, jumalan tai ulkomaailman olemassaolon oletuksesta tai loogisten tai moraalisten periaatteiden pätevyyyden vaatimuksesta. Usein tällaisissa tapauksissa saattaa silti tuntua oikeutetulta pitäytyä kyseisessä uskomuksessa. Hylkäämisen hinta voi olla liian korkea. Pelkkä kasvava koherenssi ei aina riitä perusteeksi hylätä

jotain tarpeeksi keskeistä oletusta – haasteeksi jää yrittää ajatella asia läpi ja tarkastella, josko yhtä lailla sisäisesti ristiriidaton systeemi syntyisi, ilman että tästä keskeisestä oletuksesta luovutaan. Kaikkien totuuksien järjestelmä epäilemättä on koherentti, mutta kaikki koherentit järjestelmät eivät ole totuuksia.

Toinen tapa suhteuttaa filosofista väitettä kontekstiin on tarkastella, mitä mieltä asiasta ovat muut, oman yhteisön tai aikakauden edustajat tai erityisen luotettavilta vaikuttavat filosofit. Aristoteleen tapaan voi siis tarkastella, mitä ”useimmat ja viisaimmat” asiasta ajattelevat – kenties vahva konsensus oikeuttaa jotkut oletukset, ja erimielisyys puolestaan laskee oikeutuksen tasoa. Hankaluutena on se, että useasta muusta asiasta nämä viisaat saattavat olla eri mieltä, ja tällaiset taustaerimielisyydet muissa asioissa kohdalla tekevät ymmärrettäväksi, miksi joku on juuri tämän asian kohdalla tätä mieltä. Kenties nämä viisaat, minun uskomukseni muodostamaa taustaa vasten, eivät olisi juuri tuota mieltä. Tämä saattaa olla merkki siitä, että muissakin taustauskomuksissani on arvosteltavaa, mutta ei välttämättä. Kenties taustaoletukseni ovat yhtä oikeutettuja kuin heidänkin, ja ottaen huomioon nämä taustaoletukset saattaisi olla kummallista tai mieletöntä omaksua se kanta, jota he omista taustaoletuksistaan käsin mielekkäästi edustavat. (Olisi outoa omaksua yksittäinen uskomus jumalallisesta johdatuksesta, jos muutoin kieltää jumalan olemassaolon, ja olisi outoa ajatella, että yhteiskuntien rakenteita ei voi arvioida moraalisesti, jos muutoin on sitoutunut moraaliseen realismiin.)

Lisäksi, koska filosofian luonteeseen kuuluu itse ajattelu, oman järjen käyttö, niin henkilö saattaa olla oikeutettu puolustamaan jotain kantaa, vaikka kaikki muut olisivat eri mieltä. Jokainen radikaalin uuden ajatuksen luonut filosofi lienee jonkin aikaa ollut tällaisessa tilanteessa.

Kolmas tapa lähestyä filosofisten väitteiden oikeutusta on rationalistinen ajatus, että jotkut väitteet ovat sellaisia, että niiden *ymmärtäminen* riittää *oikeutukseksi* niiden uskomiselle tai hyväksymiselle.

Analyttiset väitteet ovat tällaisia, samoin Kantin synteettiset *a priori* väitteet, ja intuitionistisen kannan mukaan sellaisia ovat moraaliset propositiot. Vastaavasti ristiriitaisten epäkoherenttien väitteiden ristiriitaisuuden ymmärtäminen oikeuttaa hylkäämään väitteen. (Jumalan kaikkivoipaisuuden paradoksit saattavat olla tällaisia – saattaa olla itsestään selvää, että kaikkivoipaa persoonallista Jumalaa ei ole olemassa.)

Ajatusta, jonka ymmärtäminen riittää oikeutukseksi, kutsutaan perinteisesti ”itsestänselvytykseksi”. Tämä perinteinen nimi johtaa helposti harhaan. Moraaliset propositiot eivät suinkaan ole ”välittömästi ilmeisiä” tai automaattisesti jokaisen kohdalla johda uskomukseen, vaikka ovatkin ”itsestänselvytyksiä” siinä teknisessä mielessä, että väitteen ymmärtäminen oikeuttaa (normatiivisesti) väitteen hyväksymisen totena.

Väitteiden ymmärtäminen saattaa olla vaativaa, ja henkilö saattaa ymmärtää jonkin väitteen enemmän tai vähemmän vajavaisesti. Jo väitteen ymmärtäminen edellyttää jonkinlaista kontekstualisointia: mitä väitteestä seuraisi erilaisissa tilanteissa ja miten asioiden tulisi olla, jotta väite olisi totta tai epätotta? Filosofisten väitteiden kohdalla väitteen tai kannan muotoilu tuntuukin olevan jo keskeinen haaste: kuinka käsitteellistää, artikuloida kanta mahdollisimman ymmärrettävästi ja selvästi niin, että sanoiksi pukeminen onnistuu tavoittamaan intuitiivisen ”pointin”?

Tämä rationalistinen kanta kykenisi selittämään, miksi joistakin kannoista saattaa olla oikeutettua olla luopumatta pelkän koherenssin tai konsensuksen nimissä. Perinteisessä muodossaan se saattaa olla turhan atomistinen kanta tarkastellessaan väitteitä yksi kerrallaan ja keskittyessään vain yhteen tietäjään kerrallaan. Olisi hyvä, jos tämän ajatuksen ymmärryksestä, joka riittää oikeuttamaan, voisi yhdistää koherentismille tyypilliseen holismiin ja konsensus-teorioiden korostamaan sosiaalisuuteen. Tämän näkemiseksi täytyy kuitenkin tarkastella vielä yhtä lähestymistapaa filosofisten väitteiden oikeuttamiseen.

## Ajatuskoe: filosofiset luottohenkilöt

Neljäs ja viimeinen tässä tarkasteltava tapa lähestyä filosofisten väitteiden oikeutusta on rationalismin, reliabilismin ja hyve-etiikan yhdistelmä. Reliabilismin mukaan uskomus on oikeutettu, jos se on syntynyt luotettavan mekanismin tuloksena, esimerkiksi toimivien aistien avulla tai luotettavan todistajan kertomana. Hyve-etiikan mukaan hyveellinen, käytännöllisesti viisas toimija kykenee kertomaan, mikä toimintatapa missäkin tilanteessa on oikein. Näiden yhdistelmänä voimme määritellä ideaalityypin ”filosofisen luottohenkilön” henkilöksi, joka erehtymättä vakuuttuu sellaisista hyvin ymmärtämistään filosofisista väitteistä, joiden ymmärtäminen riittää oikeuttamaan niihin uskomisen. ”Filosofisen luottohenkilön” täytyy punnita filosofisia väitteitä eri puolilta, mutta erehtymättä hän vakuuttuu jostain kannasta vain, mikäli hänellä myös on oikeasti pätevä oikeutus tuolle kannalle. ”Luottohenkilön” vakuuttumiskokemukset ovat filosofisesti oikeutettujen kantojen testi: on oikeutettua vakuuttua juuri niistä kannoista, joista myös ”luottohenkilö” vakuuttuisi. (Normatiivisesti ottaen oikeutus voi levätä rationalistisesti sillä, että propositio on itsestään selvä edellä mainitulla tavalla.)

Vakuuttumisen arvioinnissa kyse on eräänlaisesta ”henkilökohtaisesta resonanssista”, sen kuulostelemisesta, mikä kuulostaa vakuuttavalta. Vaikka on olennaista erottaa normatiivinen status (onko uskomus oikeutettu) ja kokemuksellinen tila (vaikuttaako uskomus vakuuttavalta), niiden välillä voidaan nähdä yhteys. Ideaalityypinen ”filosofinen luottohenkilö” olisi henkilö, jolla tämä yhteys vallitsee erehtymättä. Kaikki todelliset filosofit ovat tietysti enemmän tai vähemmän kaukana tästä ideaalista. Mutta tämän ajatusmallin avulla voidaan kuitenkin osittain valaista sitä, miksi saattaa olla oikeutettua nojata filosofoinnissa siihen, mikä pohdinnan jälkeen onnistuu vakuuttamaan, tai seurata sitä, ”mille kannalle olisi kallistumassa”. Tällainen pohdinta koostuu pitkälti koherenssin arvioinnista ja perusteiden punnitsemisesta. Sikäli kuin

omat vakuuttumiskokemukset todella ovat luotettavia, niin niitä voi pitää vastaavasti evidenssinä kannan puolesta. (Pitäisi tietysti tietää, kuinka luotettavia omat reaktiot ja vakuuttumiset ovat. Siihen auttaneen vain ”lisää samaa lääkettä” – omien reaktioiden vertailu muiden kanssa ja sen tarkastelu, kuinka koherentteja väitteet ovat, sekä erilaiset ”terapiat”, joiden avulla ajatusluutumista voi päästä eroon.) Niitä voi myös vertailla toisten vakuuttumiskokemuksiin, joten filosofiassa dialogisuus ja sosiaalisuus ovat tärkeässä roolissa.

Voisivatko näin määritellyt ideaaliset ”filosofiset luottohenkilöt” olla periaatteessakaan eri mieltä? Mikäli ”luotettava” mekanismi määrittellään totuuden säilyttäväksi mekanismiksi, niin eivät oikeastaan voi olla. Ja koska ei ole muita riippumattomia keinoja arvioida filosofin luotettavuutta tässä suhteessa kuin itse arvioida tuon filosofin näkemyksiä, niin ideaalityyppinen hahmotelma ei paljon auta.

On tuttua ja yleistä, että pidämme jotakuta parempana asiantuntijana jollain alueella kuin itseämme ja että pidämme kyseisen asiantuntijan tietämystä resurssina, josta voimme oppia. Mutta koska parhaat filosofit ovat eri mieltä, niin todennäköisesti tällaiset paremmat asiantuntijat ovat (filosofian alalla) keskenään eri mieltä, eli emme oikeastaan voi mielekkäästi valita, keneen heistä luottaa, muuten kuin yrittämällä arvioida itse kysymyksiä ja perusteita puolesta ja vastaan.

Kenties paras tapa ajatella filosofisen kannan oikeutusta on lopulta kaikista neljästä aiemmasta eroava, ajattelijan episteemistä vastuullisuutta korostava näkemys. Tutustuttuaan olemassa olevaan kirjallisuuteen (ja siihen mennessä kertyneeseen filosofiseen tietoon eri kantojen puolesta ja niitä vastaan) riittävän hyvin ja ajateltuaan riittävän huolellisesti eri kantoja, niin mikä tahansa kanta, johon ajattelija puolesta ja vastaan olevien perusteiden punnitsemisen ja ”henkilökohtaisen resonanssin” valossa päätyy, on oikeutettu. Enempää ei voida vaatia.

## Filosofian henkilökohtaisuus ja suhde jo-ajateltoon

Onko filosofia siis henkilökohtaista siinä mielessä, että eri kannat ovat oikeutettuja eri ihmisille? Johann Gottlieb Fichten (1762–1814) kuuluisa muotoilu korostaa, että filosofisten systeemien valitseminen ei ole yhtä vaivatonta kuin huonekalujen valitseminen mutta että lopulta kyse on siitä, millainen henkilö itse on.

Henkilö valitsee sellaisen filosofian, millainen henkilö hän itse on; filosofinen systeemi ei ole eloton huonekalu, jonka voi hylätä tai hyväksyä miten huvittaa; se on pikemminkin jotain, jota elävöittää sitä kannattavan henkilön sielu.<sup>3</sup>

Voitaneen hyväksyä ajatus, että myös filosofiset järjestelmät ovat oman identiteetin tulkinneille tärkeitä välineitä (meillä on paitsi seksuaalinen identiteetti, ammatti-identiteetti ja kansallinen identiteetti myös mahdollinen filosofinen identiteetti erilaisine ismeineen), mutta olisi väärin sanoa, että joku omaksuu jonkun filosofisen kannan vedoten siihen perusteeseen, että on sellainen ja sellainen henkilö. Pikemminkin henkilöiden erilaisuus osittain koostuu siitä, että he pitävät eri perusteita vakuuttavina ja omaksuvat erilaisia kantoja.

Eri ihmisten ”episteeminen tilanne” taustaoletuksineen on erilainen, mutta nämä erot kyetään periaatteessa artikuloimaan ja on mahdollista päätyä yhteisymmärrykseen metatasolla: jos hyväksytään nämä ja nämä taustaoletukset, *niin* on perusteltua hyväksyä se ja se kanta.

Tarkan filosofisen argumentaation avulla voidaan tavoittaa ne kohdat, joissa erimielisyys syntyy. Pätevän argumentaation kohdalla erimielisyys voidaan (periaatteessa) paikantaa johonkin premisseistä – mikä premisseistä hylätään? Tai alustavammin: onko niin, että vastenmielisen johtopäätöksen takia jokin premissi täytyy hylätä, vaikka ei olekaan selvää, mikä? (Esimerkiksi premisseistä ”persoonien yhtäläiset perusoikeudet perustuvat heidän erityisiin

kykyihinsä” ja ”kaikilla ihmisillä ei ole, edes potentiaalisesti, näitä erityisiä kykyjä” seuraa, että ”kaikilla ihmisillä ei ole persoonien yhtäläisiä perusoikeuksia”. Jos ei tahdo hyväksyä johtopäätöstä, täytyy hylätä toinen premisseistä.)

Voi olla vaikeaa paikantaa erimielisyydet tarkasti, sillä toisten ajattelijoiden ajatusten ymmärtäminen on varsin haastavaa. (Kuten edellä todettiin, ennen kuin on omaksunut jonkin annetun ajattelutavan, on usein syntynyt lukuisia hedelmällisiä väärinymmärryksiä, oivalluksia ja ideoita.)

Filosofi Charles Taylorilta kysyttiin äskettäin, mitä hän neuvoisi opiskelijoille, jotka katsovat, että esimerkiksi Heideggerilla tai Foucault’lla olisi heille paljon annettavaa mutta että heidän tekstejään on liian vaikeaa lukea. Hän vastasi:

No joo, se onkin vaikeaa, olet aivan oikeassa; joskus, kuten Foucault’n tapauksessa se voi vaatia isoa ajallista satsausta, erityisesti jos tekstiä lukee yksin, kymmenettä kertaa, ja ihmettelee, että ”missä mennään?” (...) On taatusti totta, että sekä Heidegger että Foucault vaativat oman mielen uudelleensarjoittamista [naurua]. Heitä ei heti tajua, koska he eivät välittömästi kiinnity käsitteisiin, joihin on tottunut.<sup>4</sup>

Taylor, joka on pyrkinyt ylittämään analyyttisen ja mannermaisen filosofian rajat, toteaa, että analyyttisempaan lähestymistapaan tottunutta mieltä pitää remontoida, jotta ymmärtäisi Heideggeria tai Foucault’a (ja päinvastoin). Voisi kuvitella, että filosofia voisi olla helpompaakin.

Mutta toisaalta, kuten Heidegger on sanonut, ”vasta kun ajatellen käännyimme kohti jo ajateltua, virittäydymme kohti vielä ajateltavaa”.<sup>5</sup>

## Viitteet

1. Pettit 2004, 206.
2. Rorty 2007, 150.
3. Fichte 1982, 16.
4. Taylor 2009.
5. ”Erst wenn wir uns denkend dem schon Gedachten zuwenden, werden wir verwendet für das noch zu Denkende.” Ja kuten Martin Kusch (<http://univie.academia.edu/MartinKusch/Blog>) on blogissaan kommentoinut: ”Luulen tietäväni, mitä Heidegger tarkoitti kirjoittaessaan tuon. Minua kiinnostaisi vain tietää, hekoteliko Heidegger tavoitettuaan tämän loisteliaan ilmaisan. Vai huokasiko hän syvään ja merkityksellisesti? Olisipa ensimmäinen totta!”

## Kirjallisuutta

- Fichte, Johann Gottlieb (1982). *Science of Knowledge, with the First and Second Introductions*. Cambridge: Cambridge University Press (saks. alkuteos 1794/1795).
- Pettit, Philip (2004). Existentialism, Quietism and Philosophy. Teoksessa Brian Leiter (toim.), *The Future for Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 304–327.
- Rorty, Richard (2007). Naturalism and Quietism. Teoksessa *Philosophy as Cultural Politics*. Philosophical Papers, Vol 4. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles (2009). Interview by Chris Bloor. *Philosophy Now*, Jul/Aug. [www.philosophynow.org/issue74/74taylor.htm](http://www.philosophynow.org/issue74/74taylor.htm)



# Filosofia normatiivisena tieteenä

*Henrik Rydenfelt*

Tieteiden joukossa ja tiedeyliopistojen sisällä filosofia on poikkeus etenkin kahdesta syystä. Ensinnäkin filosofit eivät ole saavuttaneet oikein minkäänlaista yksimielisyyttä siitä, mitä filosofia on luonteeltaan – millaisia filosofiset kysymykset tarkasti ottaen ovat, millaisin menetelmin filosofiaa on tarkoitettu harjoittaa tai millä kriteerein filosofisia käsityksiä tulisi arvioida. Toiseksi filosofiasta erillisten erityistieteiden menestys kyseenalaistaa sen, onko filosofeilla edes esittää sellaisia kysymyksiä, joihin tiede ei (ainakin joskus tulevaisuudessa) osaisi vastata. Jos filosofia jollain tapaa kuuluu tieteiden joukkoon – jos se ei ole esimerkiksi runoutta, mielipidekirjoittelua, terapiatoimintaa tai muunlaista mystiikkaa – sen harjoittamisen pitäisi jollain tapaa muistuttaa tieteellistä työskentelyä. Millaista tiedettä filosofia siis voisi olla?

Tässä kirjoituksessa keskityn filosofian mahdollisuuksiin tieteenä, tarkemmin *normatiivisena tieteenä*, oikean toiminnan ja totuutta tavoittelevan tutkimuksen luonteen itsensä tutkimuksena. Aloitan tarkastelemalla tieteen (etenkin klassiselle) filosofialle tarjoamaa haastetta ja nykyfilosofian siihen esittämiä vastauksia. Sitten käsittelem tieteiden filosofian näkökulmasta kohtaamaa ongelmaa, joka koskee tieteellisen tutkimuksen normisidonnaisuutta. Lopulta luonnostelen lyhyesti ehdotustani, joka on kaksiosainen. Ensiksi selvennän, miten filosofinen tutkimus voisi suuntautua (etenkin tieteen) normeihin. Toiseksi pohdin filosofian luonnetta

nimenomaan tieteenä, kun tiede on käsitetty seuraavassa esitetyn mukaisesti itseään korjaavana tutkimuksena.

## Filosofia ja tieteen haaste

Tieteen filosofialle aiheuttaman ongelmallisen tilanteen ymmärtäminen vaatii hetkeksi palaamaan filosofian muinaisiin suuruuksiin. Filosofian historian ensimmäisen suuren klassikon, Sokrateen käymissä keskusteluissa – ainakin sellaisina kuin Platon niitä kuvaa – edettiin osoittamalla keskustelukumppanin näemyksen olevan ristiriidassa jonkin tämän aiemmin puolustaman ajatuksen tai syvälle juurtuneen ennakkokäsityksen kanssa. Viisautta ja totuutta tavoiteltiin näin pyrkimällä kohti koherentimpia – sisäisesti ristiriidattomampia – ja kestävämpiä ajatusrakennelmia. Sokratesta ja etenkin Platonin seuranneen Aristoteleen näkemys filosofiasta (kuten kaikesta tieteestä) näyttää olleen, että filosofinakin tietämys muodostaa yhtenäisen ja järkeenkäyvän uskomusjärjestelmän, joka edelleen kattaa laajasti luonnon ja ihmisen toiminnan. Viisaus on puolestaan tällaisen järjestelmän tuntemista.

Sokrateen, Platonin ja Aristoteleen ajattelusta ovat peräisin monet perinteisesti filosofialle kuuluviksi katsotut tehtävät. Yksi filosofian tärkeä pyrkimys on ollut selvittää kulttuurimme keskeisiä käsitteitä, ja esimerkiksi Georg Henrik von Wright (1999) esittikin filosofin työn olevan käsitteellisten intuitioiden julkilausumista, eksplikointia. Tämä luonnehdinta sopii filosofian perinteisistä osa-alueista etenkin käsitteanalyysiin painottuvaan tietoteoriaan. Platonin dialogin *Theaitetos* viitoittamalla tiellä tietoteoreettisessa tutkimuksessa pyritään toistaan nerokkaammilla esimerkeillä ja vastaesimerkeillä osoittamaan, että vastapuolen esittämä tiedon käsitteen eksplikaatio ei lopulta vastaa tämän perustavia käsityksiä tiedon luonteesta. Toisena filosofian keskeisenä, etenkin Aristoteleen aikaansaamana hankkeena voidaan pitää luonteeltaan synteettistä,



asioita yhdistelevää systemaattista metafysiikkaa, jonka tarkoitus on selvittää kaiken todellisuuden ja olevan pääasiallisia piirteitä.

Koherentteja, järkeenkäyviä ja kattavia järjestelmiä on kuitenkin monia. Filosofian historia jo sinänsä osoittaa, ettei mikään yksittäinen filosofinen kanta ole kyennyt saavuttamaan laajaa ja kestäväää kannatusta. Mainituin kriteerein voidaan yhtä kannatettavina pitää useita toisensa poissulkevia, kilpailevia näkemyksiä. (Ei kenties ole sattumaa, että filosofian historian oppikirjat aikoinaan tapasivat päättyä G. W. F. Hegeliin, jonka työssä filosofisen systeeminrakennuksen projekti huipentuu.) Näin valinta filosofisten näkemysten välillä näyttää pohjimmiltaan subjektiiviselta.

Tilanne ei ehkä olisi järin huolestuttava, ellei filosofisen tutkimuksen rinnalle ja ohi olisi noussut erityistieteiden, varsinkin luonnontieteen viime vuosisatojen voittokulku. Kuten amerikkalainen tiedemies ja filosofi Charles S. Peirce (1992a; 1992b) ensimmäisenä muotoili, tieteellinen tutkimus on luonteeltaan itseään korjaavaa: pitkälle vietyinä se karsii teorioista pois subjektiiviset elementit. Vaikka mikä tahansa yksittäinen tieteellinen teoria voi olla – ja todennäköisesti onkin – erehtynyt tai vain osin totta, tieteellinen tutkimus pyrkii tällä itseään korjaavalla toiminnallaan yhä suurempaan objektiivisuuteen ja tätä kautta totuuteen.

Tieteen menestys asettaa filosofialle vaikean haasteen, jonka 1800-luvun lopulla filosofian pahanilmanlintu Friedrich Nietzsche (1966; 1969) esitti kysymällä, onko filosofisten käsitysten mahdollista lainkaan vapautua perimmäisestä subjektiivisuudestaan. Toisin kuin luonnontieteilijät, filosofit ja etenkin arvoteoreetikot ovat hänen mukaansa onnistuneet ainoastaan tarjoilemaan omia syvälle juurtuneita mutta perin idiosynkraattisia käsityksiään kaikenkattavina totuuksina. Pahimmillaan Nietzsche menee vielä pidemmälle. Genealogisissa tarkasteluissaan hän selittää filosofisten, etenkin arvoja koskevien käsitysten kehkeytymisen vetoamalla muuhun kuin tieteen tutkimisiin tosiseikkoihin. Jos filosofisten näkemysten ja jopa filosofisten kysymysten itsensä synty voidaan hyvin selittää

esimerkiksi psykologian, biologian ja fysiikan avulla, mihin filosofiaa oikein enää tarvitaan?

## Uskoa tieteeseen vai tilaa uskolle?

Tieteen menestyksen vakavasti ottaneet nykyfilosofit ovat nähdäkseni vastanneet tähän haasteeseen kahdella tavalla. Ensimmäinen vaihtoehto on ollut ajatella, että vaikka tiede ei usein suoraan käsittelekään nimenomaan filosofiaan perinteisesti liitettyjä kysymyksiä, erityistieteen tulokset tarjoavat vastaukset myös filosofiin ongelmiin. Tämänkaltaista käsitystä filosofiasta ovat viime aikoina edistäneet esimerkiksi Frank Jackson (1998) ja David Lewis (1970). Meidän täytyy vain muotoilla filosofiset kysymyksemme tieteellisellä tarkkuudella ja tämän jälkeen tarkastella sitä, mitä kuhunkin kysymykseen parhaiten vastaavat tieteet osaavat asiasta sanoa. Näin esimerkiksi filosofinen fysikalismi ratkaisee metafysiset kysymykset siitä, mitä oleva on, esittämällä todellisuuden koostuvan fysiikan tutkimista olioista ja niiden fysikaalisista ominaisuuksista. Vastavasti fysiikan tarkemmat teoriat ratkaisevat myös metafysiikan ja metaetiikan erityiskysymykset: esimerkiksi arvoille tai vapaalle tahdolle ei näytä olevan sijaa tieteellisesti sofistikoituneessa ontologiassa.

Toinen, vaihtoehtoinen lähestymistapa filosofiin kysymyksiin on ottaa huomioon tieteen keskeinen asema mutta samalla esittää, että ihmisen toiminnalla ja ajattelulla on tiettyjä edellytyksiä, joiden käsittely jää kokonaan tieteellisen tutkimuksen ulkopuolelle. Tällainen käsitys leimaa transsendentaalifilosofian perinnettä, joka sai alkunsa Immanuel Kantin *Puhtaan järjen kritiikistä* (1781/1787). Kant pyrki osoittamaan, että todellisuutta koskevat arvostelmamme edellyttävät tiettyjen perustavien käsitteiden soveltuvuutta arvostelman kohteeseen. Esimerkiksi jotta jokin tapahtuma tulisi tiedollisten kykyjemme kohteeksi, on oletettava, että tuolla tapahtumalla

on syy. Tähän tapaan voimme tietää joitakin asioita maailmasta *a priori*, yksittäisistä kokemuksista riippumatta. Koska tällaiset käsitteet tekevät kokemuksen objektit ylipäänsä mahdollisiksi, ne ovat myös objektiivisia: ne soveltuvat kaikkiin kokemuksen objekteihin ja ovat yhtä lailla päteviä kaikille kokeville subjekteille. Näin Kant suoritti suuren työnsä metafysiikan palveluksessa tarkastelemalla yksittäisten kokemusten ja niihin perustuvien teorioiden sijasta kokemuksen yleisimpiä edellytyksiä.

Kantin kehittämän transsendentaalisen argumentaation filosofian nykykeskusteluihin tuonut P. F. Strawson (1966) yritti sen avulla jopa kumota skeptisismiin. Luottamus argumentaatiotapaan on – osin voimakkaan kritiikin ansiosta – sittemmin horjunut ja transsendentaaliargumenteille on asetettu vaatimattomampia päämääriä. Nykyfilosofiassa Kantin sanankäytöstä poikkeavasti transsendentaaliseksi luonnehdituilla argumenteilla ei useinkaan pyritä todistamaan, että jokin asia (objektiivisesti ajatellen) on tietyllä tavalla, vaan ainoastaan osoittamaan, että väistämättä uskomme tai meidän täytyy ajatella niin olevan (ks. Pihlström 2003). Filosofia pyrkii näin myöntämään tieteen saavutukset mutta jättämään tilaa myös uskolle, joka koskee etenkin arvojen, vapauden ja päämäärien todellisuutta. *Puhtaan järjen kritiikin* projektin sijasta tällainen argumentaatio vertautuu pikemminkin Kantin toisen, *Käytännöllisen järjen kritiikin* (1788) esitykseen, jonka mukaan usko käytännöllisen järjen postulaatteihin – tahdon vapauteen, sielun kuolemattomuuteen ja Jumalan olemassaoloon – on ihmisen moraalisen toiminnan edellytys. Postulaattien todellisuus ei kuitenkaan tällä tavoin tule todistettua: voi esimerkiksi olla, etteivät ihmiset lopulta olekaan moraalisia toimijoita.

Vaikka nämä kaksi näkökulmaa eivät kata kaikkea nykyfilosofiaa, laajassa mielessä niihin kuuluviksi voidaan katsoa valtaosa sellaisesta filosofisesta keskustelusta, joka pyrkii ottamaan erityistieteen menestyksen huomioon. Molemmat lähestymistavat ovat kuitenkin epätyydyttäviä. Tieteeseen toivonsa panevan filosofin näkökulmasta

filosofinen tutkimus on erityislaatuista ainoastaan kysymyksenasetteluiltaan. Mikään käsitteellistä tarkkuutta merkittävämpi metodi ei leimaa filosofiaa, ja sen tarjoamat vastaukset ovat tieteellisen tutkimuksen ja sen kehityksen armoilla. Filosofiset teoriat eivät voi saavuttaa objektiivista luonnetta itsenäisesti, erityistieteistä riippumatta, kuten Nietzsche arvelikin. Nykyisen transsendentaalifilosofian johtopäätöksiä voidaan puolestaan pitää luonteeltaan turhankin vaatimattomina. Kovan linjan tiedeuskoinen voi – jälleen Nietzscheä mukailleen – väittää tiettyjen uskomusten väistämättömyyden johtuvan esimerkiksi ainoastaan ihmislajin perustavista biologisista ominaisuuksista. Onko filosofian peli siis menetetty?

### Tieteen objektiivisuuden edellytyksistä

Vertailussa tieteeseen filosofian kompastuskiveksi osoittautuu se, etteivät filosofiset käsitykset näytä onnistuvan aidosti tavoittelemaan objektiivisuutta. Klassisen filosofian järjestelmien luomisen projekti kyseenalaistuu, koska valinta eri systeemien välillä näyttää tapahtuvan lopulta subjektiivisin kriteerein. Tiede on puolestaan luonteeltaan *fallibilistista*: todellinen tiedemies ei pidä käsityksiään lopullisina totuuksina vaan teorioita kehittämällä ja koettelemalla pyrkii viemään tutkimusta kohti suurempaa objektiivisuutta. Objektiivisuus ei näin niinkään luonnehdi tieteen yksittäisiä tuloksia, joista mitkä tahansa voivat olla pielessä, kuin koko tutkimuksen suuntaa ja päämäärää.

Tämä ero filosofian ja tieteen välillä kätkee kuitenkin tärkeän filosofisen kysymyksen, jonka tieteelle voi esittää. Kuten edellä nähtiin, tieteellisen tutkimuksen objektiivisuuspyrkimyksen taustalla on ajatus itseäänkorjaavuudesta. Tieteentekijöiden on kuitenkin täysin mahdollista omaksua erilaisia näkemyksiä kannatettavien tieteellisten käsitysten luonteesta ja ikään kuin ryhtyä korjaamaan teorioita toisistaan poikkeaviin suuntiin. Ehkä lukuisat tieteelliset teoriat

eivät (pysyvästi) yhtä hyvin täytä tutkimuksen niille asettamia kriteerejä, kuten filosofisten järjestelmien kohdalla näyttää olevan. Silti tutkimuksessa esiintyy toisistaan poikkeavia *vaatimuksia* tieteellisille teorioille. Miksi valinta eri tieteen *normien* – ja tätä kautta teorioiden – välillä ei sekinkään olisi perimmiltään subjektiivinen?

Vielä viime vuosisadan analyttisen filosofian keskushahmo W. V. O. Quine (1969; 1990) pyrki naturalisoidun epistemologian hankkeessaan esittämään, ettei esimerkiksi tieteen teorioilleen asettama ennustavuuden vaatimus ole luonteeltaan normatiivista; ennustavuus on hänen mukaansa ainoastaan piirre, joka luonnehtii tieteellistä kielipeliä. Viime vuosikymmeninä tieteen normatiiviset lähtökohdat on kuitenkin otettu selvästi entistä vakavammin, ja tulevaisuuden filosofiassa voikin olla luvassa jonkinlainen ”normatiivinen käänne”. Esimerkiksi Hilary Putnam (1990) on esittänyt, että tosiseikkojen ja arvojen välinen erottelu on perimmiltään kestävä. Mitä (kaikkea) Putnam lienee teesillään tarkoittanut, vaikuttaa ilmeiseltä, että se, minkä ylipäänsä laskemme tosiseikaksi, riippuu (yleensä toki implisiittisistä) kriteereistä tai normeista. Tieteellinen tutkimus voi kyllä ihannetapauksessa olla ”arvovapaata” siinä mielessä, ettei se pyri edistämään minkään tietyn henkilön tai ihmisryhmän intressejä vaan ainoastaan tavoittelemaan totuuksia. Tieteen itsensä omille teorioilleen asettamista (usein implisiittisistä) normeista tutkimus ei kuitenkaan voi vapautua: muuten meillä ei olisi mitään käsitystä siitä, milloin jokin teoria on kilpailijoitaan parempi, ja tutkimus lakkaisi kuin seinään.

Vai lakkaisiko? Vaikka Quine ei näin ajatellutkaan, tiedettä olisi mahdollista pitää nimenomaan vain pelinä toisten joukossa – pelinä, jota mikään erityinen ei erota esimerkiksi runoudesta. Ja näin ajattelikin esimerkiksi Richard Rorty (1979), jonka antirepresentationalismiksi nimittämän doktriinin mukaan tiede tai mikään muukaan inhimillinen hanke ei pyri objektiiviseen todellisuuden kuvaamiseen. Samaan henkeen David Macarthur ja Huw Price (2007) ovat ehdottaneet vaikenemista, kvietismia, kielellisten ilmaisujen suhteesta

todellisuuteen. He vetoavat metaetiikan nykykeskusteluissa voimisaan olevaan ekspressivismiin, jonka mukaan arvoja koskevat ilmaisumme eivät pyri esittämään totuusarvollisia, tosiasioita koskevia väitteitä, ja laajentaa tätä näkemystä globaaliksi, kaikkea kielenkäyttöä koskevaksi positioksi. [onko tässä joku sijamuotovirhe – nyt ajatusta ei hahmota] Macarthurin ja Pricen hankkeen voisi käsittää nimenomaan tieteen normatiivisuutta koskevasta kysymyksestä tehdyksi radikaaliksi johtopäätökseksi: mikäli arvoja koskeva kielenkäyttö on ekspressivismin mukaisesti vailla totuusarvoa, samaa voidaan lopulta sanoa kaikista ilmauksista.

Silti Rortyn sekä Macarthurin ja Pricen mukaan tiede voi jatkaa omilla urillaan; antirepresentationalistin ei ole edes tarkoitus horjuttaa tieteen projektia, saati lakkauttaa tiedettä turhana. Samoin arkinen totuuden käsitteen käyttö voi näiden ajattelijoiden mukaan säilyä muuttumattomana. Tällöin voidaan kuitenkin perustellusti kysyä, mitä antirepresentationalistinen filosofinen positio oikein käsittelee. Kvietisti lopulta vaikenee ainoastaan siitä, voivatko tieteelliset teoriat olla Tosia isolla T:llä – tosia jossakin sellaisessa mielessä, jota arkinen kielenkäyttö tai tieteellinen tutkimus eivät edes ole edellyttäneet (ja josta on kenties ollut kiinnostunut jokin maailmasta täysin vieraantunut Filosofia isolla F:llä). Tällaisiin näemyksiin jumittumisen sijaan filosofia voisi pikemminkin tarkastella sitä, millainen totuuden ja objektiivisuuden käsite arkisissa ja tieteellisissä käytännöissä todellisuudessa vaikuttaa (ja tulisi vaikuttaa).

Tarinalla on tähän mennessä kaksi opetusta. Ensimmäinen koskee filosofiaa, joka on kenties markkinoinut (ja käsittänyt) tarjontansa väärin. Sen sijaan, että käsityksiä tarjottaisiin sellaisinaan objektiivisina totuuksina, niitä tulisikin ehkä tieteellisten teorioiden tavoin pitää tarkentuvina ja kehittyvinä ehdotuksina, joita on tarkoitus koetella tutkimuksen itseään korjaavassa prosessissa. Toinen koskee tiedettä, jonka pyrkimys objektiivisuuteen edellyttää, että myös tutkimuksessa vaikuttavista *normeista* voidaan saavuttaa objektiivinen käsitys. Näin tieteen teorioiden ohella myös

sen normien tulee korjata itseään – niidenkin tulee (vähintäänkin välillisesti) olla tieteellisen tutkimuksen kohteena.

### Normit tarkemmin tutkittuna

Kun tiedelehdissä tai populaarikirjallisuudessa luetellaan tieteen suuria ongelmia, esille nousevat perinteisesti esimerkiksi suhteellisuusteorian ja kvanttimekaniikan yhteensovittamisen fysiikalle tuottamat haasteet sekä biologian ja biokemian kysymykset rajatun geenijoukon kyvyistä saada aikaan monimutkainen organismi kuten ihminen. Suurena kysymyksenä ei mainita vaikkapa sitä, mikä on hyvää tai miten tutkimus tavoittaa totuuden. Nämä puutteet epäilemättä johtuvat vallitsevasta näkemyksestä, jonka mukaan arvoja koskeviin kysymyksiin ei lopulta ole objektiivista ratkaisua – näkemyksestä, jota nykyfilosofit kieltämättä harvoin ovat onnistuneet tai edes pyrkineet horjuttamaan. Vaikka ihmistieteet kuten sosiologia ja psykologia tarkastelevatkin arvoja ja niihin perustuvia inhimillisiä käytäntöjä, niiden tutkimus pysyttelee deskriptiivisellä, kuvailun tasolla. Mikään erityistiede, varsinkaan luonnontiede, ei tutki sitä, miten asioiden *tulisi* olla. Jos filosofia ensinnäkin kykenisi tarkastelemaan nimenomaan tätä kysymystä ja toiseksi erityistieteiden tavoin toimimaan itseään korjaavana tutkimuksen prosessina, kaksi kärpästä olisi lyöty yhdellä iskulla. Tarkastelen ensin lyhyesti edellistä ehdotusta ja lopuksi palaan toiseen.

Charles S. Peirce onnistui ensimmäisenä muotoilemaan käsityksen tieteestä itseään korjaavana ja tällä tavoin objektiivisuuteen tähtäävänä projektina. Peirce innovaatiot tieteenteorian saralla eivät jääneet tähän. Hän ymmärsi, että tieteellisen objektiivisuuden tavoittelu edellyttää objektiivisuuden saavutettavuutta arvojen suhteen. Vastaukseksi Peirce (1998) visioi filosofian osa-alueen, *normatiivisen tieteen*, joka koostuu kolmesta osasta. Estetiikka tutkii sitä, millainen asiointila on itsessään ihailtavaa (ja lopulta korkeinta hyvää), etiikka

sitä, miten meidän tulisi toimia, ja (normatiivinen) logiikka sitä, miten meidän tulisi muodostaa uskomuksiamme. Peirce esitys jää kuitenkin varsin abstraktiksi: hän ei kuvaa normatiivisen tutkimuksen luonnetta tarkemmin. Edelleen Peirce näyttää ajatelleen, että normatiivinen tiede voisi toimia erityistieteistä itsenäisenä ja erillisenä tutkimuksena, joka kykenisi lopulta määrittämään myös tieteellisen tutkimuksen normit. Tällainen lähestymistapa olisi kuitenkin filosofiassa usein liiankin tuttua hybristä, tieteen ja elämän normien sanelua ikään kuin ulkopuolelta.

Peirce eri tavoin seuranneet pragmatistit (James 1975; Dewey 1938) sekä nykypragmatistit (Putnam 1990; Pihlström 2005) ovat voimakkaammin korostaneet inhimillisen – myös tieteellisen – toiminnan olevan aina jo sidoksissa käytäntöihin ja niissä vallitseviin normeihin. Kun tämä yleinen pragmatistinen näkökulma yhdistetään Peirce normatiiviselle tieteelle asettamaan tehtävään, saavutetaan tasapainoisempi näkemys: normatiivisen tieteen tutkimus voi perustua vain jo olemassa oleviin käytäntöihin ja niiden toimintaan. Normatiivinen tiede ei ole ”ensimmäistä filosofiaa”, joka jollain tapaa edeltäisi tieteellistä tutkimusta tai toimintaa. Metodejaan punnitsevan tiedemiehen tai moraalisia valintojaan harkitsevan toimijan – usein saman ihmisen – ei tarvitse konsultoida päivystävää filosofian dosenttia ennen ratkaisunsa tekemistä. Päinvastoin, tieteelliset ja eettiset sekä vaikkapa taiteelliset käytännöt ovat normatiivisen tieteen harjoittajan empiiristä aineistoa. Esimerkiksi tieteen tapauksessa tieteenfilosofien ja loogikkojen tehtävänä ei ole kertoa tiedemiehille, miten tehdä työnsä, vaan tarkastella tieteen teorianmuodostuksen, tieteellisen selittämisen ja päättelyn kehitystä. Tässä kehityksessä voidaan joskus nähdä Thomas S. Kuhnin (1970) termein suoranaisia tieteellisiä vallankumouksia, kuten muutoksia selittämisen paradigmasta toiseen. Normatiivinen tutkimus tapahtuu tältä osin *post hoc*: vasta tieteen edistyttyä on nähtävissä, miten ja miksi yhtä teoriaa on päädytty pitämään kilpailijoitaan parempana.

Normatiivisen tieteen tehtävä on ensinnäkin selventää niitä normeja, jotka ovat tulleet vallitseviksi erilaisissa yksittäisissä käytännöissä, kuten jollain rajatulla tieteen tai kulttuurin alalla. Edelleen sen tutkimuksen tarkoitus on abstrahoida yksittäisistä käytännöistä yleisiä lainmukaisuuksia, joita tutkimuksen kohteena olevat laajemmat kokonaisuudet, kuten tiede kokonaisuudessaan, sisältävät ja edellyttävät. Näin filosofialla voi olla (ja on jo ollutkin) aitoa tarjottavaa esimerkiksi koko tieteen projektin itseymmärrykselle ja sen normien kehittymiselle. Samalla normatiiviseen tutkimukseen liittyvä normatiivisten käsitteiden selventäminen sekä niiden kielellisten ja ontologisten taustaoletusten esiintuominen edellyttää vuoropuhelua myös muiden filosofian piiriin perinteisesti kuuluvien alojen, kuten tietoteorian, metaetiikan ja metafysiikan kanssa.

### Filosofia tieteiden joukossa

Filosofian suurten klassikoiden projekteista on kenties syntynyt se vaikutelma, että vaikeidenkin filosofisten kysymysten ratkaisujen tulisi olla jollain tapaa ilmeisiä ja selvitettävissä yhden ainoan yksilön järkeilyn avulla. Koska näin ei näytä käyneen, filosofisia kysymyksiä on usein päädytty pitämään objektiivisessa mielessä ratkeamattomina. Etenkin arvojen ja normien on ajateltu pätevän ainoastaan suhteessa yksilöön, yhteisöön tai yhteiskunnan historiaan. Dogmaattinen relativismi jonkin kysymyksen suhteen on kuitenkin filosofinen äärikanta, jonka mukaan tuohon kysymykseen ei ole objektiivista ratkaisua. Se tekee näin objektiivisuuteen pyrkivän tutkimuksen jo lähtökohtaisesti mahdottomaksi sekä jättää arvoja ja normeja koskevat suuret kysymykset kunkin oman harkinnan, kulttuurihistorian ja sattuman varaan. Tämän sijasta filosofia voi lähestyä näitä kysymyksiä vakavasti tavalla, jota luonnehtivat itseään korjaavan tieteen ihanteet, kuten selkeys, avoimuus, testattavuus, autonomisuus ja sosiaalisuus. Vain tällä tavoin suuriinkin kysymyksiin on

mahdollista löytää objektiivisia vastauksia. Vaikka filosofian työstä ei kovin nopeasti olisikaan odotettavissa ilmeisen oikeita tuloksia, kukaan ei odota vastaavan olevan mahdollista minkään erityistieteenkään kohdalla.

Aloitin toteamalla, että filosofian tieteellisyyden kannalta ongelmana on usein pidetty filosofien lähes ratkeamattomilta vaikuttavia, perustavia erimielisyyksiä filosofian itsensä luonteesta. Mutta varsinainen ongelmallinen erimielisyys voi koskea ainoastaan sitä, pyrkiikö filosofia tarjoamaan tutkimiinsa kysymyksiin objektiivisia vastauksia. Jos näin ei ole, filosofia on pikemminkin taidetta tai muunlaista kulttuurin artefaktien luomista, ja eri filosofien tuotoksia voidaan vertailla lähinnä niiden esteettisten ominaisuuksien tai käytännön hyödyllisyyden perusteella. Jos taas vastaus kysymykseen on myönteinen, filosofia voi erimielisyyksistä huolimatta toimia tieteenä perimmiltään samassa mielessä kuin sen erityistieteelliset kumppanit.

Kaikesta muusta kuin tutkimuksensa perimmäisestä tarkoituksesta filosofit saavat mieluusti ollakin eri mieltä. Filosofien väliset debatit alan keskeisistä kysymyksistä, menetelmistä ja lyhyen aikavälin pyrkimyksistä eivät ole tutkimukselle kohtalokkaita. Päinvastoin, eripura vähintäänkin osoittaa sen, että filosofiset käsitykset aidosti kilpailevat keskenään myös sellaisella tavalla, jolla esimerkiksi oopperat tai vuodesohvat eivät ota toisistaan mittaa. Edelleen filosofian luonteesta käytävällä kiistalla on perustava merkitys filosofiselle tutkimukselle. Kuten fyysikon ei tarvitse kilauttaa filosofille työtään tehdessään, filosofinkaan ei ole tarpeen turvautua esimerkiksi ”metafilosofiin” määrittääkseen oman tutkimuksensa metodit ja kriteerit. Koska filosofiasta erillistä metafilosofista tiedettä ei kuitenkaan ole olemassa, kriittinen itsereflektio korostuu filosofin työssä aivan erityisesti. Filosofian täytyy jatkuvasti nostaa oma kehityksensä ja luonteensa harjoittamansa tutkimuksen keskiöön.

Erityisen perustavan esimerkin filosofian kriittisestä itsereflektiosta tarjonnee seuraava tarkastelu. Tässä kirjoituksessa on tähän

saakka Peircen hengessä ajateltu tieteen (ideaalisissa olosuhteissa) tavoittamien objektiivisten, subjektiivisuudesta vapaiden käsitysten olevan *totuuksia*. Objektiivisuus puolestaan on käsitetty subjektien ominaispiirteistä ja näkökulmista riippuvasta aineksestä siivotuksi intersubjektiivisuudeksi, pitävyydeksi kaikille tutkiville subjekteille [????] (ainakin ideaalisesti). Ja lopulta tiede on käsitetty projektiksi, joka itseään korjaamalla pyrkii tällaiseen objektiivisuuteen. Jos nämä taustaoletukset eivät ole särähäneet lukijan korvaan vaan pikemminkin resonoineet hyvällä tavalla, ne ovat samalla saaneet uskottavuudelleen vahvistusta. Samalla tieteellisen filosofian on kriittisessä itsereflektiossaan pidettävä kyseenalaisena myös näitä perustavia käsityksiä totuuden, objektiivisuuden ja tieteen luonteesta. Voi olla, että näinkin kattavat ja yleiset oletukset osoittautuvat sellaisinaan epätyytyttäviksi ja niistä löytyy korjaamisen varaa. Ja voi toki myös osoittautua, ettei objektiivisuutta arvojen ja näin lopulta minkään suhteen ole vaan todellisuus on jollain tapaa kaoottinen ja mieletön. Tällaista oletusta ei kuitenkaan voi ottaa tutkimuksen lähtökohdaksi.

## Kirjallisuutta

- Aristoteles (1989–2006) *Teokset I–IX*. Suom. Simo Knuutila, Juha Sihvola, Paavo Hohti, A.-M. Anttila, Marke Ahonen ym. Helsinki: Gaudeamus.
- Dewey, John (1938). *Logic: The Theory of Inquiry*. New York: Henry Holt & Co.
- Jackson, Frank (1998). *From Metaphysics to Ethics*. Oxford: Clarendon Press.
- James, William (1975). *Pragmatism*. Cambridge: Harvard University Press (ilm. alun perin 1907).
- Kant, Immanuel (1902). *Gesammelte Schriften*. Toim. Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin.
- *Kritik der reinen Vernunft* [Puhtaan järjen kritiikki] (ilm. alun perin 1781 (A) ja 1787 (B)).
- *Kritik der praktischen Vernunft* [Käytännöllisen järjen kritiikki] (ilm. alun perin 1788).
- Kuhn, Thomas S. (1970). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press (2., laajennettu painos, 1. painos 1962).
- Lewis, David (1970). How to Define Theoretical Terms. *Journal of Philosophy* 67, 427–46.

- Macarthur, David & Huw Price (2007). Pragmatism, Quasi-Realism and the Global Challenge. Teoksessa Cheryl Misak (toim.), *New Pragmatists*. Oxford: Oxford University Press.
- Nietzsche, Friedrich (1966). *Hyvän ja pahan tuolla puolen*. Erään tulevaisuuden filosofian alkunäytös. Suom. J. A. Hollo. Otava: Helsinki (saks. alkuteos 1886).
- (1969). *Moraalin alkuperästä. Pamfletti*. Suom. J. A. Hollo. Otava: Helsinki (saks. alkuteos 1887).
- Peirce, Charles Sanders (1992a). The Fixation of Belief. Teoksessa *Essential Peirce*, vol. 1, 109–123. Toim. Nathan Houser & Christian Kloesel. Indianapolis: Indiana University Press (ilm. alun perin 1877).
- (1992b). How to Make Our Ideas Clear. Teoksessa *Essential Peirce*, vol. 1, 124–141. Toim. Nathan Houser & Christian Kloesel. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press (ilm. alun perin 1878).
- (1998). The Three Normative Sciences. Teoksessa *Essential Peirce*, vol. 2, 196–207. Toim. Peirce Edition Project. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press (kirjoitettu 1903).
- Pihlström, Sami (2003). *Naturalizing the Transcendental: A Pragmatic View*. Amherst, NY: Prometheus Press.
- (2005). *Pragmatic Moral Realism. A Transcendental Defence*. Amsterdam & New York: Rodopi.
- Platon (1999). *Teokset I–VII*. Suom. Marja Itkonen-Kaila, A.-M. Anttila, Marianna Tyni ym. Helsinki: Otava.
- Putnam, Hilary (1990). *Realism with a Human Face*. Toim. James Conant. Cambridge: Harvard University Press.
- Quine, W. V. O. (1969). *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press.
- (1990). *Pursuit of Truth*. Cambridge: Harvard University Press (2. korjattu painos 1992).
- Rorty, Richard (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.
- Strawson, P. F. (1966). *The Bounds of Sense*. London: Methuen & Co.
- von Wright, Georg Henrik (1999). Intellectual Autobiography. Teoksessa *The Philosophy of Georg Henrik von Wright*. Library of Living Philosophers, vol. 19. Open Court: Chicago.



# Filosofia ja sen historia

*Taneli Kukkonen*

Toisin kuin monet muut akateemiset oppialat filosofia suhtautuu verraten arvostavasti omaan historiaansa. Filosofian historian kurssit muodostavat itsestään selvästi osan filosofian opetusohjelmaa, ja ainakin angloamerikkalaisessa kulttuuripiirissä filosofian historialle on myös osoitettuna oppituleja jokaisessa keskikokoisessa tai sitä suuremmassa yksikössä. Näin ei suinkaan ole muiden oppialojen kohdalla. Esimerkiksi kemian historian tuntemuksen ei katsota kuuluvan kemian alan ydinosaamiseen eikä lääketieteen historian lääketieteen opetukseen. Jälkimmäinen rinnastus on sikäläkin filosofian kannalta kiinnostava, että länsimaisessa aatehistoriassa esimerkiksi antiikin lääkärit Hippokrates ja Galenos sekä uuden ajan alussa vaikuttanut William Harvey ovat yhtä keskeisiä nimiä kuin filosofit Platon, Aristoteles ja Descartes.

On myös merkittävää, että filosofian historian asiantuntijoihin viitataan yleisesti filosofeina ja että he myös mielellään sellaisina esiintyvät. Tämäkään ei kaikeksi ole itsestäänselvyys. Mikseivät filosofian historian tutkijat ja opettajat olisi pikemminkin historioitsijoita? Filosofian historian suhde yleiseen aate- ja oppihistoriaan on kaikkea muuta kuin selvä, ja vielä kiperämmäksi rajanveto käy tultaessa käsitehistorian eri haaroihin.

Esittelen seuraavassa ensiksi eräitä vaihtoehtoisia selityksiä sille, miksi filosofian historia on saanut suuren sijan filosofian harjoittamisessa. Käsitelen tämän jälkeen sitä, mikä tekee filosofian historian

tutkimuksesta leimallisesti filosofista. Huomioni ovat hajanaisia eivätkä ne tähtää mihinkään erityiseen. Artikkelini vastaa tältä osin näkemystäni filosofian historian itsensä kehityslinjoista.

## Kysymyksiä ja vastauksia

Yksi perinteinen tapa korostaa filosofian historian arvoa on ollut väittää, että tietyt ajattelumallit toistuvat yhä uudestaan ja uudestaan läpi inhimillisen ajattelun historian. Vahvimmissaan tämä teesi on tavannut esiintyä siellä, missä on katsottu, että filosofian harjoituksen ytimen on aina ja kaikkialla muodostanut jonkinlainen *philosophia perennis*, ikaikainen viisaus, millaiseksi se sitten on ymmärrettykään. Nykyisistä filosofian historian akateemisista harjoittajista *philosophia perenniksen* nimiin on vannonut lähinnä Leo Straussin (1899–1973) koulukunta, joka on kuitenkin suuntautunut pikemminkin omalaituisen politiikan teorian luomiseen ja käyttäneet filosofian historiaa käsikassarana tässä hankkeessa. Straussilaiseen ajatteluun onkin tyypillisesti suhtauduttu nurjasti yhtä hyvin koulukunnan esoteerisen otteen ja sisäänpäinlämpiävyyden vuoksi kuin sen tähden, että straussilainen tulkinta filosofian historiasta poikkeaa voimakkaasti valtaviiran historiankirjoituksesta. Yleisellä tasolla lienee syytä todeta, että *philosophia perenniksen* varjolla on tavan takaa koetettu markkinoida milloin mitään salatiedettä tai pelastusoppia, mikä on tietenkin akateemisen filosofian näkökulmasta kestävä lähtökohta.

Väitteeseen, että filosofia aina ja kaikkialla palaa samojen perusvastausten äärelle ja että nämä filosofiset perusvaihtoehdot muodostavat filosofian kovan ytimen, sisältyy paljon epäilyttäviä piirteitä, vaikka ajatus yhdestä puusta veistetyistä ikaikaisesta viisaudesta ja sen etuoikeutetuista vartijoista jätettäisiinkin omaan arvoonsa. Esille nostetuilla kandidaateilla kun on ollut tapana tiivistyä sellaisiin iskeviin vastakkainasetteluihin ja ismeihin kuin platonismi *versus*



aristotelismi tai realismi *versus* nominalismi. On helppo nähdä, että tällaiset kahtiajaot tarpeettomasti kaventavat filosofian toiminta-alaa. Filosofia on paljon muutakin kuin metafysiikkaa tai logiikkaa ja, mikä tärkeintä, tämä ei pidä paikkansa vain nykyajan suhteen vaan näin on ollut myös kautta historian. Voidaankin perustellusti kysyä, valikoituvatko ikuisina markkinoidut oppilinjaukset itse asiassa historiankirjoituksen – tai filosofian harjoituksen – kulloisistakin määräävistä intresseistä käsin.

Voi olla, että nykyihmisen tärkeinä pitämien ajattelutapojen lukeminen menneiden suuruuksien nimiin on tarkoitettu nostamaan jonkun tietyn historiallisen ajattelijan osakkeita edistysuskoksen lukijan silmissä ("kas, ennenkin on osattu ajatella kuten nykyään"). Tosiasiallisena seurauksena on kuitenkin ollut nykyisten ajatus-tottumustemme lukkoon lyöminen ikään kuin ainoana järkevinä ja ajattelemisen arvoisina vaihtoehtoina, mistä edelleen seuraa, että tällaisessa historiankirjoituksessa nostetaan varsinaisesti jalustalle pikemminkin nykyajattelua kuin historiallista sellaista. Kun esimerkiksi Aristotelesta markkinoidaan nykylukijalle funktionalistina, Pseudo-Dionysios Areopagita dekonstrukttiivisen menetelmän soveltajana tai Tuomas Akvinolaista kommunitarismien airuena, on syytä epäillä, että kirjoittajaa kiinnostavat enemmän funktionalismi, dekonstruktio ja uusyhteisöllisyyden ihanne kuin se, mitä itse Aristoteles, Dionysios ja Tuomas varsinaisesti halusivat sanoa. Kokonaan huomiotta jää se mahdollisuus, että jollain menneen ajan ajattelijalla olisi ollut sanottavana jotain aidosti nykyfilosofiasta poikkeavaa mutta kenties parempaa tai ainakin sellaisenaan mielenkiintoista. Samalla lyödään ovi kiinni filosofian tulevaisuuden edestä.

Toinen vaihtoehto on puhua aina yhtä ajankohtaisten vastausten sijaan ikuisuuskyseksistä. Tavalla, joka on rinnastettavissa eräiden uskontohistorioitsijoiden ajatukseen ihmiskunnan luontaisesta uskonnollisesta pyrkimyksestä, voitaisiin kenties ajatella, että ihmisessä tai ihmiselämän maallisissa puitteissa piilee jokin filosofinen impulssi, joka aina ja kaikkialla ajaa ihmistä etsimään vastausta

samoihin peruskysymyksiin. Esimerkiksi Immanuel Kantin sanoin: Mitä voimme tietää? Miten meidän tulee toimia? Mitä meidän on lupa toivoa? Ikuisuuskyseksisiin keskittyminen avaa pelikenttää sikäli, että se tarjoaa mahdollisuuden myöntää se, että filosofian historiassa tiettyihin kysymyksiin on eri aikoina vastattu aidosti eri tavoin.

Olen alkanut epäillä tämän "ikuisuuskyseksynäkökannan" kantavuutta. Ajatus siitä, että tietyt aina uudelleen ja uudelleen esiin nousevat kysymykset muodostaisivat filosofian historian punaisen langan, vaikuttaa ensinnäkin siinä mielessä masentavalta, että se jo lähtökohtaisesti kiistää filosofian edistymisen mahdollisuuden. Kysymyksiin voidaan toki yrittää löytää uusia vastauksia, mutta mikäli ikuisuuskyseksykset jo määritelmällisesti ovat ratkaisemattomia, silloin jokainen yritys vastata niihin on viime kädessä turhan päiten tai enintään huvittelumielessä aloitettu hanke. Minkä tahansa kuvan filosofian harjoituksesta sitten omaksummekin, olisi toivottavaa, ettei se kokonaan nitistäisi toivoa merkityksellisestä työstä ja aidoista edistysaskelista, vaikka kuinka vaatimattomista.

Ajatus aina ajankohtaisista filosofisista kysymyksistä on myös altis nykyisten ajattelumallien liialliselle korostukselle samalla tavoin kuin ajatus iäti pätevistä vastauksista. Tämä käy valitettavan selvästi ilmi aina, kun kirjoitetaan filosofian eri alalajien – yhtä hyvin tieto-opin kuin mielenfilosofian ja metafysiikankin – historioita. Herkästi oletetaan, että filosofian historiasta tulee hakea vastauksia nykyisen keskustelun kohteina oleviin kysymyksiin silloinkin, kun on selvää, ettei näitä kysymyksiä menneisytydessä esitetty ainakaan sellaisessa muodossa, jonka nyt tunnustaisimme omaksemme. Esimerkiksi kartesiolainen skeptisismi ja dualismi eivät ilmeisistä syistä vaivanneet aristoteelisen perinteen edustajia keskiajalla, eikä jälkistrukturalismin riemuja voi kokea kuin se, joka on käynyt läpi strukturalismin.

Vaihtoehtoisesti joko vääristellään historiallisia aineistoja ja väännetään niitä muotoon, joka näyttää oudolta, ellei peräti

koomiselta (esisokraatikoilta säilyneiden katkelmien tulkitseminen nykkyfysiikan kysymyksenasettelujen valossa on tyyppinen esimerkki tästä) tai tunnustetaan, etteivät historialliset ajattelijat olleet kiinnostuneita yksinomaan niistä kysymyksistä, joita me olemme tottuneet pitämään filosofisina, vaan myös monista muista. Näitä muita kysymyksiä pohtiessaan menneiden aikojen ajattelijat eivät tässä tapauksessa olleetkaan filosofeja, vaan he askaroivat joidenkin meille vieraiden, ehkä syystäkin unhoon painuneiden pyrkimysten ja hankkeiden parissa. Tämä saattaa olla joidenkin tekstien kohdalla luonteva tulkinta: Aristoteleen biologisia perustutkimuksia on nykynäkökulmasta helpompi hahmottaa osana luonnontieteiden varhaishistoriaa kuin varsinaisesti filosofisena projektina. Mutta on vaikea nähdä, miten sen puitteissa tehtäisiin oikeutta monille sellaisille pyrkimyksille, joita on niiden syntyvaiheissa pidetty aidosti filosofisina mutta joihin meidän on vaikea suhtautua riittävän vakavasti. Esimerkistä käykööt järjellisen todellisuuden yläpuolella vaikuttavat jumalallisten prinssiipien yläsarjat, joiden kartoittamiseen Platonin Akademia uhrasi valtavasti energiaa 300-luvulta eKr. aina 500-luvulle jKr. saakka.

Jäljelle jää se mahdollisuus, että filosofian historiassa niin kysymykset kuin niihin annetut vastauksetkin ovat aikojen saatossa muuttuneet. Jotkin on katsottu ratkaistuiksi, toiset (mikä varmaan useammin pitää paikkansa) on oivallettu alkujaankin vääriksi tai harhaanjohtaviksi kysymyksiksi, kun taas toiset ovat vain yksinkertaisesti painuneet unholaan (mikä kaikkein useimmiten vastannee tapahtumien todellista kulkua). Myös aidosti uusia kysymyksiä on voinut ilmaantua filosofien käsiteltäviksi ilman, että niille välttämättä löytyisi vertailukohtaa aiemmasta filosofian historiasta.

Tällöin kuitenkin voidaan oikeutetusti palata alkuperäiseen kysymyksenasetteluun ja tiedustella, mitä virkaa filosofian historialla on filosofian tutkimuksessa ja opetuksessa. Eri tieteenalojen kehitykseen vaikutetaan yleensä osallistumalla niihin keskusteluihin, jotka ovat ajankohtaisia kyseisen tieteenalan harjoittajien parissa, eikä

opiskelemalla näkökantoja ja kysymyksenasetteluja, jotka on vuosisatoja sitten jätetty taakse. Miksi filosofian laita olisi toisin?

Yksi väistöliikkeeksi luettava puolustusyritys on ollut tehdä välttämättömyydestä hyve ja korostaa sitä, miten vieraita menneet filosofiset ajattelutavat nykynäkökulmasta ovat. Tämän näkökannan valossa filosofian historian opiskelun hyöty piilisi siinä, että se aivan erityisellä tavalla harjaannuttaa kriittisesti tarkastelemaan argumenttirakenteita ja ajatustottumuksia. Kun opiskelemme outoja ja kaukaisia ajattelutapoja sekä niiden sisäisiä lainalaisuuksia – minkä katsotaan seuraavan mistäkin, missä jokin päättelyketju on vahvimmillaan ja missä se pettää, mitkä ovat jollekin ajattelutavalle sokeita pisteitä ja mihin haasteisiin se pystyy vastaamaan – meistä tulee teknisessä mielessä parempia ja harjaantuneempia filosofeja ja pystymme suhtautumaan myös vallitseviin ajattelutapoihin riittävän kriittisesti.

Kenties näin onkin. Silti tämä puolustus on sikäli heikko, ettei se yksin vielä riitä kertomaan, miksi nimenomaan filosofian *historia*, tai sen puoleen *filosofian* historia, olisi tässä mielessä etuoikeutetussa asemassa. Mikäli tahdon harjoittaa kykyäni kriittisesti tarkastella toisten ihmisten päättelyitä ja huomata heidän omaksumiaan kyseenalaisia premissejä, voin yhtä hyvin mennä seuraamaan eduskunnassa käytävää maahanmuuttokeskustelua, poimia luettavaksi palasen amerikkalaisperäistä herätyskristillistä hartauskirjallisuutta tai avata *Journal of Philosophy*n tai minkä tahansa sellaisen nykyfilosofiaan suuntautuneen aikakausjulkaisun, jonka painotukset eivät vastaa omia ajatustottumuksiani.

Edelleenkin ei ole selvää, miksi filosofian historiaa pitäisi käydä läpi joidenkin tiettyjen tunnettujen hahmojen ja koulukuntien kautta, mikäli tarkoituksena on sen hyödyntäminen tällä tavoin ikään kuin harjoitustehtävänä. Koulumestareille olisi kaikei ollut tähän mennessä riittävän yksinkertainen tehtävä tunnistaa ja kerätä yksiin kansiin jonkinmoinen nippu yhtäältä erityisen kehoja ja toisaalta erityisen täsmällisiä päättelyketjuja ehkä ryhmitellen ne

sen mukaan, mitä predikaatti- tai propositionaalisen logiikan mallia ne noudattelevat. (Kuten maineikas Helsingin yliopiston filosofian laitoksen dosentti emeritus S. Albert Kivinen aikanaan opetti, Avicennan todistus Jumalan olemassaololle pätee, mikäli oletetaan, että yksi Lewisin mahdollisten maailmojen semantiikoista todella kuvaa maailmaa, jossa elämme, muttei muuten.) Tätä sitten voitaisiin käyttää vuodesta toiseen opetuksen yksinomaisena apuvälineenä. Miksi vaivautua työläästi kahlaamaan läpi koko filosofian historia? Ja sitä paitsi eikö vaikkapa poliittisen retoriikan päättelyiden sudenkuoppien tarkastelu olisi sormiharjoituksena paljon palkitsevampi ja myös nykyisyyden näkökulmasta hyödyllisempi?

Kerron esimerkin elävästä elämästä. Victorian yliopistossa Kanadassa keskiajan filosofian tontin hoiti 2000-luvun alussa tuntiopettaja. Tämä tapasi kuuleman mukaan opettaa skolastista ajattelua siten, että kirjasi koulufilosofien argumentit tiukan syllogistisessa muodossa liitutaalulle ja sitten totesi ykskantaan jostain premissistä: ”mutta mehän tiedämme nyttemmin, ettei tämä pidä paikkansa”, tai vaihtoehtoisesti: ”jälkimmäinen premissi on monitulkintainen ja filosofin X tulkinta väärä, joten johtopäätös ei seuraa”. Tämän jälkeen koko argumentin päälle sopi vetää henkselit – ja näin edettiin kuulemma koko lukukausi. Tapa opettaa keskiajan filosofiaa oli totta kai kauhea, mutta jotain hilpeällä tavalla johdonmukaista siinä kyllä oli. Olettaisin, että opettaja olisi mieluummin tehnyt jotain muuta.

Muun muassa näistä syistä filosofian historian puolustajat ovat tavan takaa vedonneet toiseen, edellisestä poikkeavaan kriteeriin, nimittäin eläytyvän ymmärtämisen tärkeyteen. Opiskelemme filosofian historiaa vakavasti ja tietynlaisen hyväntahtoisuuden periaatteen saattelemina, jotta paremmin näkisimme, miltä maailma näyttää aidosti erilaisesta mutta silti perustellusta näkökulmasta. Näin pääsemme paremmin jyvälle siitä, etteivät omatkaan ajattelutottumuksemme ole mitenkään itsestäänselviä, saati itsestään selvästi oikeellisia. Tässäkin ajattelutavassa on oma viehätöksensä, mutta jälleen kerran sopii kysyä, minkä vuoksi eläytymisemme

kohteina ovat kuolleet valkoiset miehet, kuten sanonta kuuluu. Miksemme ennemmin käyttäisi voimiamme siihen, että koetamme eläytyä Brasilian slummien asukin osaan ja maailmankuvaan? Tai muinaisen kiinalaisen? Tai lapsen, tai lepakon, kuten amerikkalaisen mielenfilosofin Thomas Nagelin kuuluisa esimerkki kuuluu? Olle-tikin filosofille on jotain erityistä hyötyä siitä, että hän panostaa juuri filosofien ajatusmaailmaan eläytymiseen, mieluiten hyvien filosofien. Tällöin kuitenkin päädytään kysymykseen siitä, miten eroavat toisistaan filosofin tapa ja historioitsijan tapa käsitellä samoja filosofianhistoriallisia aineistoja.

### Filosofian historia, aatehistoria, käsitehistoria

Filosofiselle kirjoittelulle on pidetty leimallisena, että siinä esitetyille väittämille esitetään järjellisiä perusteluja ja nämä perustelut kirjataan mahdollisimman selkeästi näkyviin. Filosofia on siis perusuonteeltaan argumentatiivista (siitä, onko se olemukseltaan erityisen dialektista eli keskustelevaa, on jo esitetty hyvinkin erilaisia näkemyksiä). Tämä tarjoaa filosofian historian harrastajalle sellaisia työvälineitä, jotka eivät avaudu yleisen aatehistorian tutkijalle yhtä helposti. Ennen muuta kysymys tekstin riittävästä ymmärtämyksestä ei asetu filosofisesti virittyneelle filosofian historioitsijalle samanlaisena ongelmana kuin yleisen aatehistorian harrastajalle, jonka täytyy kamppailla hermeneuttisten horisonttien kanssa aivan toisella tavalla.

Karkeasti ottaen voidaan sanoa, että filosofisen tekstin syntaksin pitäisi sen syntyhetkestä riippumatta olla periaatteessa jokaisen tutkijan selvitetävissä ja käsitettävissä, kunhan tehtävään vain käytetään riittävästi aikaa ja sen eteen nähdään riittävästi vaivaa. Ei ensinnäkään ole syytä lähtökohtaisesti olettaa, että pätevän päättelyn kriteerit – sen enempiä muodollisesti esitetyn kuin epämuodollisestikaan etenevän – olisivat aikojen saatossa muuttuneet tavattoman

paljon sen jälkeen, kun Platon ja Aristoteles esittivät sofismojen eli virhepäätelmien kritiikkinsä. Toiseksi, mikäli jonkin historiallisen tekstin päättelyissä näyttäisikin syntaktisella tasolla esiintyvän jotain kovin outoa, pitäisi vertailun aikalaistekstien kanssa paljastaa, pidettiinkö tekstin kirjoitusaikaan jotain meidän näkökulmastamme epäkelpoa päättelymuotoa päteväenä. Näin rakenteellisen analyysin pitäisi maisteritason opiskelijalta luonnistua ongelmitta: riittää todeta, että ”A väittää, että x, koska y; siis A:n mielestä x seuraa y:stä”. Käsitteellisten riippuvuuksien kartasta syntyy verkkoa tai rihmastoa muistuttava kuvaus niistä termeistä/olioista, jotka A:n filosofia käsittää, sekä näiden keskinäisistä riippuvaisuussuhteista.

Tämä on kuitenkin vasta ensimmäinen askel systemaattisen analyysin tiellä. Tähän mennessä kun on selvitetty vasta se, mitä tekstissä pintatasolla sanotaan. Seuraava askel eli sen käsittäminen ja selventäminen, mitä tekstissä oikein mahdetaan tarkoittaa, on jo olennaisesti haastavampi tehtävä. Juuri tässä yhteydessä myös anakronismin vaaraa on yleisesti pidetty suurimpana. Eihän ole suinkaan sanottu, että käytettyjen termien merkityssisältö olisi eri aikoina ollut likimainkaan sama kuin mitä nykyinen arkiymmärryksemme niiden suhteen antaa ymmärtää. Syntaksin sijaan puheena on semantiikka – käyttämäni rinnastukset ovat jälleen kovin karkeita – mikä edellyttää tietyllä tapaa historiallisen ajattelijan liiveihin uimista.

Tässä tehtävässä filosofian historioitsija joutuu vääjäämättä turvautumaan sinänsä epäfilosofisiin menetelmiin, apuvälineisiin ja aineistoihin. Esimerkiksi kun selvitetään klassisen kauden etiikan tarkempaa merkityssisältöä, on eittämättä hyödyksi tietää, että attikalaisen arkikielen näkökulmasta hyve (kr. *arête*) on jokin erinomaisuuden laji, siis sellainen objektiivinen ja luonnollinen ominaisuus, jota sen kantaja jollain tavoin ilmentää. Edelleen on hyvä tietää *arête*-sanana käyttöyhteyksistä Homeroksella, näytelmäkirjallisuudessa ja erinäisissä muistikirjoituksissa ja niin edelleen. Vielä on hyvä tietää mahdollisimman paljon niistä käytännön tavoista, joilla ajan

aatelismies saattoi kreikkalaisessa yhteiskunnassa erinomaisuuttaan osoittaa, esimerkiksi, että Dionysia-näytelmäjuhlien kustannuksiin osallistuminen oli liki vastaansanomaton velvollisuus sille, joka ylipäänsä piti itseään jonakin. Ja tietenkin on katsottava ajattelijan itsensä esittämiä määritelmiä, yhtä hyvin korostetun teknisiä kuin sivulauseessa luonnosteltujakin. Kaikessa tässä filosofian historia lähestyy yleistä aate- ja käsitehistoriaa.

Filosofian historian erottaa kuitenkin käsitehistoriasta se, ettei filosofi tyydy viittaamaan vaikutushistoriallisiin tekijöihin, kun pyritään selittämään, miksi jonkun ajattelijan tapa määritellä jokin tietty termi oli se, mikä se oli. Filosofista filosofian historiaa kirjoitettaessa on lupa vedota myös siihen, että jokin ajattelutapa omien sisäisten lainalaisuuksiensa nojalla edellytti jonkin tietyn käsitteen käyttöönottoa tietyssä paikassa, vaikkei sen alkuperästä tiedettäisi muuten mitään. Samoin filosofian historia eroaa aatehistoriasta siinä, ettei filosofi suostu vaikutussuhteiden – mitä joku luki, missä olosuhteissa ja missä sosiaalisissa, institutionaalisissa, taloudellisissa tai poliittisissa puitteissa – vangiksi silloin, kun tulee aika selittää, miksi joku tietty ajattelija omaksui tietyn näkökannan siinä, missä joku toinen ei. Vaikka filosofian historia jättää tämänkaltaiset muutujat kokonaan huomiotta ainoastaan sillä uhalla, että inhimilliseltä kannalta tärkeitäkin seikkoja jää pimentoon (ja eittämättä on niin, että moni filosofian historian esitys on kärsinyt liiasta abstraktiudesta), sen selitysmallit perustuvat sittenkin ensisijaisesti argumentaatioon. Oletuksena on, että filosofit ovat olleet sitä mieltä kuin ovat olleet, *koska heistä on ollut järkevää olla sitä mieltä*.

Tällöin filosofian historian harjoittajan tärkeimmäksi tehtäväksi tulee selvittää, mistä lähtökohdista käsin jokin filosofian historiassa esiintynyt näkökanta, joka meistä vaikuttaa etäiseltä tai peräti tolkkottomalta, saattoi sen kannattajan mielestä näyttäytyä järkevänä, ellei peräti vääjäämättä oikeellisenä. Tullaan lähelle sitä, mitä suomalaiset filosofit Jaakko Hintikka ja Simo Knuutila ovat nimittäneet historiallisten ajatustottumusten käsitteelliseksi

edellytyksiksi. Näiden selvittely eroaa käsitehistoriasta sikäli, ettei käsitteiden sisältöä oteta annettuna tai ajatella niiden tyhjentyvän ihmisten itsensä niille antamiin määritelmiin. Filosofian historioitsija hahmottaa käsitteet tietystä mielessä plastisina ja näkee niiden muodostavan toisistaan riippuvaisia verkostoja, joiden kanssa ajattelijat ovat tehneet vakavissaan töitä ja joiden merkityssisältöjä he ovat aika ajoin joutuneet arvioimaan uudestaan. Voi myös osoittautua, että ajattelijat historiassa ovat nojanneet johonkin sellaiseen käsitteelliseen konstruktion tai taustauskomukseen, jota he eivät ole itse nimenneet mutta jolle filosofian historian kirjoittaja antaa nimen ja josta hän (ensimmäistä kertaa historiassa!) esittää eritellen kuvauksen. Tai voi käydä ilmi, että historiallisista aineistoista puuttuu sellainen ajattelutottumus, joka meistä vaikuttaa itsestään selvältä, mikä sekin on aito tutkimustulos. Missään näistä huomioista ei syylistytä anakronistisiin selityksiin, sillä niissä ei lueta historiallisten hahmojen nimiin sellaista, mitä heidän kirjoituksistaan ei löydy joko implisiittisenä tai eksplisiittisenä. Niissä ei väistetä sitä tosiseikkaa, että meidän on mahdollista lähestyä historiallisia tekstejä ainoastaan oman aikamme tarjoamista lähtökohdista, mutta niissä ei myöskään alistuta liian herkästi sellaiselle tappiomielialalle, jonka vallitessa ainoana vaihtoehtona olisi tunnustaa, ettei menneisyyden ja nykyisyyden välille voidakaan rakentaa mitään siltaa.

Hahmottelemani lähestymistapa vastaa joiltain osin tapaa, jolla Aristoteles eri yhteyksissä käsittelee edeltäjiensä ajattelua. Aristotelellehan on tyypillistä väittää, että varhaiset kreikkalaiset ajattelijat, kukin oman filosofiansa mukaisesti, tavoittelivat likipitään asiasta kuin asiasta totuutta sellaisena kuin he itse sen ymmärsivät. Aristotelesta onkin joskus syytetty anakronistisesta ajattelusta sen perusteella, että hän yrittää pakottaa varhaisempia ajattelijoita itse luomaansa muottiin. Kritiikki on aiheetonta ainakin siltä osin, ettei Aristoteles suinkaan väitä, että esisokraatikot olisivat alun perin olleet hänen kannallaan tai että he edes välttämättä olisivat olleet valmiita kääntymään aristoteelikoiksi, mikäli heille jollain keinolla

olisi haudan takaa esitelty täydellinen ja valmis aristoteelinen oppijärjestelmä. Aristoteles väittää ainoastaan, että esisokraatikot tunnitsivat hänen kuvauksestaan oman filosofisen projektinsa sellaisena, kuin se perimmäisiltä tavoitteiltaan oli – ei sellaisena, kuin he itse sen alkujaan muotoilivat.

Filosofin arvio jostain historiallisesta ajattelutavasta ei myöskään välttämättä jää hampaattomaksi. Menneiden ajatustottumusten argumentatiivisen rakenteen tutkiminen tarjoaa mahdollisuuden osoittaa varhaisemmassa ajattelussa puutteita ja suoranaisia epäjohdonmukaisuuksia. Tätäkin useammin filosofi huomaa, että ammoiset ajattelutottumukset käyvät ymmärrettäväksi ainoastaan, mikäli niiden tueksi oletetaan paljon muutakin kulttuurisesti tai historiallisesti kontingenttia aineistoa (sellaista, mihin meidän itsemme ei tarvitse sitoutua). Mikään ei tietenkään periaatteesta aatehistorioitsijaa tekemästä tämänkaltaisia huomioita, ja monet erinomaiset aatehistorioitsijat ovat näin tehneetkin, mutta filosofin työkalupakki ajaa häntä kuin luonnostaan tällaisten seikkojen huomioimiseen aineistossaan. Siksi filosofi tekee aatehistorian kannalta ensiarvoisen tärkeää työtä.

Kysymykseen, mikä arvo filosofian historian harrastuksella on filosofian tulevaisuudelle, on vaikeampi antaa mitään kovin lopullista vastausta. Filosofian historian harrastusta ei voi perustella sen enempää vetoamalla ikuisiin vastauksiin kuin ikuisuuskysymyksiinkään. Myöskään kriittisen ajattelun harjoittelu ei tarjoa filosofian historian harjoittamiselle mitään sellaisia perusteita, joita ei voisi yhtä hyvin soveltaa muuhun argumentoivaan kirjallisuuteen. Jäljelle jää se vaihtoehto, että jotkin historialliset tekstit yksinkertaisesti tarjoavat niin runsaasti filosofisesti kiinnostavaa aineistoa, että niiden tutkimista pidetään palkitsevana vielä vuosi vuoden jälkeenkin. Tämä täytyy kuitenkin arvioida jokaisen filosofin, tekstin ja aikakauden kohdalla erikseen, koska sille ei ole mitään apriorista perustetta. Kenties näin on hyväkin – filosofian historian ja filosofian historioitsijoiden täytyy oikeuttaa olemassaolonsa kerta kerran jälkeen;

he eivät voi ottaa asemaansa annettuna yhtään sen enempää kuin muutkaan filosofit (ellei sitten ajatella heidän asemaansa antikvaarisina muinaisperinteen säilyttäjinä – mutta tämän paikka olisi muualla kuin filosofian laitoksilla).

Tuloksena on tällöin se, että filosofian pitkä perinne on tehtävä eläväksi yhä uudestaan riippuen kunkin aikakauden kiinnostuksen aiheista. Kysymys ei jälleenkään ole anakronismista vaan siitä, että filosofia luonnollisestikin hakee inspiraationsa kaikesta siitä, minkä se kokee innostavaksi ja ajatuksia herättäväksi. Tässä kisassa pärjää vain, mikäli innoittava aineisto kohtaa innostuneen tutkijan, sellaisen, jonka juuret ovat yhtä lailla nykyisyydessä kuin menneisyydessä. Mutta näinhän tuleekin olla, ja mikä mielenkiintoisempaa: nykykeskustelun painopisteiden muuttuminen näyttää tarjoavan mahdollisuuden uudelleen löytää ajattelamisen aihetta sellaisistakin historiallisista aineistoista, joita aiemmin ei ole arvoitettu kovin korkealle. Näin esimerkiksi 1900-luvulla ensin klassisen kauden antiikin filosofia, sitten keskiaika, sitten hellenistinen filosofia ja viimeksi myöhäisantiikki ovat nousseet keskustelun polttopisteeseen. Samalla esiin nostetut teemat ovat vaihdelleet kieli- ja tieteenfilosofiasta logiikkaan, mielenfilosofiaan ja hyve-etiikkaan. Nähtäväksi jää, mitkä filosofianhistorialliset teemat ja aikakaudet seuraavaksi nousevat vuoropuheluun nykyfilosofian kanssa.

## Lopuksi

Sosiaalietiikan professori Jaana Hallamaa on joskus todennut, ettei hän miellä itseään filosofiksi vaan pikemminkin filosofian tutkijaksi. Mikäli olen oikein ymmärtänyt, kyse on siitä, että Hallamaa katsoo esittävänsä huomioita, arvioita ja analyyssejä olemassa olevista filosofisista ajattelutavoista sen sijaan, että hän kehittäisi omaehtoista filosofista oppijärjestelmää.

Näillä kriteereillä mitattuna varsinaisten filosofien rivit – siis verrattuna filosofian tutkijoiden määrään – yllättäen ja äkillisesti harvenevat. Todellisia filosofeja on maailmassa vaikuttanut Ludwig Wittgensteinin aikojen jälkeen kaikkiaan ehkä vain kourallinen, merkittäviä tai hyviä filosofeja ei sitäkään vähää. Merkillistä kyllä, analoginen päättely osoittaa, että valtaosa niistä akateemisista ammattilaisista, jotka tapaavat kutsua itseään filosofeiksi, ovatkin itse asiassa olleet filosofian historioitsijoita. Eihän näet ole periaatteellista eroa sen välillä, tutkiiko ihminen 1280-luvun vai 1980-luvun filosofiaa niin kauan, kuin tarkasteltavana ovat jonkun toisen filosofin esittämät ajatukset ja metodina tämän kirjoitusten systemaattinen ja kriittinen analyysi. Kun filosofi rekonstruoi vaikkapa Quinen argumentin jonkin tutkimusartikkelin tarpeisiin, ei hänen lähestymistavassaan tarvitse olettaa olennaista eroa siihen nähden, miten Aristoteles-tutkija lähestyy Aristoteleen tekstiä. Jää myös tulevien sukupolvien päätettäväksi, lukevatko he mieluummin arvioita Quinen vai Aristoteleen filosofiasta.

## Kirjallisuutta

- Gracia, Jorge J. E. & Jiyuan Yu (toim.) (2004). *Uses and Abuses of the Classics*. Ashgate: Aldershot.
- Hyrkkänen, Markku (2002). *Aatehistorian mieli*. Tampere: Vastapaino.
- Inglis, John (1998). *Spheres of Philosophical Inquiry and the Historiography of Medieval Philosophy*. Leiden: E. J. Brill.
- Knuuttila, Simo (2006). Hintikka's View of the History of Philosophy. Teoksessa Randall E. Auxier & Lewis Edwin Hahn (toim.), *The Philosophy of Jaakko Hintikka*. Chicago: Open Court, 87–105.
- Lovejoy, Arthur O. (1936). *The Great Chain of Being*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rorty, Richard & J. B. Schneewind & Quentin Skinner (toim.) (1984). *Philosophy in History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Warnke, Georgia (1987). *Gadamer: Hermeneutics, Tradition, and Reason*. Cambridge & Oxford: Polity Press.
- Williams, Thomas (2009). Some reflections on method in the history of philosophy. <http://shell.cas.usf.edu/~twilliam/Some%20reflections%20on%20method%20II.pdf> (luettu 21.12.2009).

Osa II  
FILOSOFIEN VASTAUKSIA



# Filosofista kehräystä (tai punontaa): huomautuksia viisasten välisistä taisteluista ja peleistä

*Sara Heinämaa*

Kaikki pelasivat yhtä aikaa odottamatta vuoroaan, kinastelivat koko ajan ja taistelivat siileistä. Varsin pian kuningatar oli taas raivokkaalla tuulella ja tömisti ympäriinsä huutaen aina vähän väliä: ”Pää poikki! Pää poikki!”<sup>1</sup>

Ryhdyin ystäväni kanssa käymään läpi viime vuosisadan filosofian klassikoita. Tapaamme Kluuvikadun Fazerilla joka toinen viikko ja keskustelemme teoksista, jotka olemme ohittaneet perehtyessämme toisiin ajattelutapoihin. Väliviikot tutkimme sivuuttamiamme filosofeja: Bergsonia, Jamesia, Diltheyta, Deweya...

Pyrimme syventymään ennen muuta sellaisiin ajattelutapoihin, jotka ovat laajemminkin laiminlyötyjä – kokonaisten sukupolvien kadottamia. Tilaisuus tähän on Suomessa ainutlaatuinen, sillä akateeminen filosofiamme on jo pitkään (ellei aina) ollut valikoivaa ja keskittynyt vain harvoihin filosofian osa-alueisiin ja koulukuntiin. Kotimaisen filosofian ulkopuolelle on vuosikymmenien ajan jäänyt paljon niin ajankohtaista kuin historiallistakin ajattelua – kokonaisia paradigmoja, käsitteellisiä järjestelmiä, menetelmäoppeja, argumentaatiotapoja sekä logiikan tulkintoja.

Kun itse aloitin opinnot 1980-luvun alussa, jokainen kurssi käsiteli Wittgensteinia. ”Systemaattinen johdatus filosofiaan” merkitsi

systemaattista johdatusta Wittgensteinin filosofiaan, ja tieto-opin peruskurssi keskittyi Wittgensteinin epistemologikritiikkiin. Niin mielenfilosofia kuin kielenkin filosofia oli tractaattista, ja estetiikan opintojakso selvitteli Wittgensteinin huomautuksia väreistä.<sup>2</sup> Perusopintojen kurssimateriaaleihin ei kuulunut Kantin, Spinozan, Humen, Locken eikä Kierkegaardin kirjoituksia, ja Platonin ja Aristoteleenkin teoksista luettiin vain valikoituja näytteitä. Klassikoihin oli siis perehdyttävä oma-aloitteisesti kahviloiden lukupiireissä tai filosofisen ajattelun syventämistä oli odotettava opintojen loppuvaiheen vapaavalintaisiin erikoiskursseihin.

1980-luvun Wittgenstein-keskittymä johtui innostuksesta: opettajat jakoivat Wittgensteinin työhön kohdistuvan intohimon ja arvostuksen, ja tutkijaseminaaria johti kielifilosofialle omistautunut professori von Wright, joka henkilökohtaisesti kutsui seminaariinsa nuoret maisterit. Nykyiset temaattiset ja metodiset rajaukset ilmentävät sen sijaan suunnitelmallista tiedepoliittista strategiaa, joka oikeutetaan niukoilla voimavaroilla ja pyrkimyksellä ”tieteelliseen ekselenssiin”. Resursseja ei saa haaskata mihin tahansa, vaan ne on keskítettävä niille harvoille, joiden uskotaan selviytyvän tieteen taistelutantereilla.

Suomalainen filosofikunta näyttäytyy tässä mallissa sotajoukkona, joka päättäväisenä ja kyvykkäänä mutta huonosti varustettuna ja kovassa kiireessä etenee läpi vihamielisten alueiden kohti uusia valloituksia. Aikaa ei ole mutkitteluun eikä sivupoluille, vaan joukon on edettävä suoraan ja keskeytyttä. Moni uupuu matkalla, mutta ryhmän jäsenet ovat kehittyneet kotikenttien kamppailuissa niin iskukykyisiksi, että kansalliseen tieteelliseen voittoon riittää muutaman, jopa yhden, hyökkäysvoima.

Tämä filosofikuva on vakavasti vääristynyt – ja harhaanjohtava. Filosofit eivät muodosta sotajoukkoa eivätkä iskuryhmää vaan keskusteluyhteisön. ”Vastustajat” eivät ole vääräuskoisia vihollisia eivätkä vastakkaiseen suuntaan eteneviä hyökkääjiä vaan erikoistuneita yhteistyökumppaneita. Jos kyse on kisaamisesta, niin jokainen kamppailee

ennen muuta omia heikkouksiaan vastaan, ei eliminoidakseen toiset. Tältä osin filosofoiminen muistuttaa taiteilijan työtä: Henri Matisse kuvaa sitä osuvasti kirjoittaessaan, että ”taiteilijalla ei ole pahempaa vihollista kuin hänen omat huonot maalauksensa” (1869).

Vaihtoehtoisia vertauskohtia ja ajatusmalleja filosofiselle itsemymmärrykselle löytyy viime vuosisadan klassikoilta, vaikkapa juuri Wittgensteinin *Filosofisista tutkimuksista* (1953):

Kuten sanoin: älä ajattele, vaan katso! – (...) onko kaikissa peleissä (*Spiele*) voittamista ja häviämistä, tai pelaajien välistä kilpailua? Ajattele pasianssipelejä. Pallopeleissä on kysymys voittamisesta ja häviämisestä, mutta kun lapsi heittää pallon seinään ja ottaa sen taas kiinni, tämä piirre on kadonnut. Katso, mikä osuus on taidolla ja mikä tuurilla.<sup>3</sup>

Pelin käsitteen analyysi kerrataan yleensä silloin, kun selvitettävänä on Wittgensteinin näkemys kielellisen toiminnan monimuotoisuudesta ja kielellisten käsitteiden perheyhtäläisyydestä. Analyysia ei pidetä yhtä merkittävänä Wittgensteinin filosofiakäsityksen kannalta. Metafilosofista keskustelua hallitsee sen sijaan ajatus lasissa harhailevasta karpäsestä<sup>4</sup> sekä vertaukset, jotka rinnastavat filosofiset ongelmat umpisolmuihin<sup>5</sup> ja filosofiset systeemit tuulentupiin.<sup>6</sup> Nämä analogiat johtavat ajattelemaan perinteisiä filosofisia ongelmia väärinkäsityksinä ja korostavat uuden kielifilosofian terapeuttista voimaa.

Pelivertaus avaa toisenlaisen horisontin. Se auttaa ymmärtämään ensinnäkin sitä erityislaatuista yhteisöllisyyttä, joka sisältyy filosofien kaikkein yksinäisimpiin tehtäviin – ajatteluun ja kirjoittamiseen. Mutta tämän lisäksi vertaus painottaa myös filosofisen toiminnan monimuotoisuutta, filosofisten ongelmien rikkautta ja ratkaisutapojen muuttuvuutta. Kolmanneksi pelianalogia valaisee sitä jatkuvuutta, jolla filosofiset ongelmat vaivaavat meitä. Kyse on nähdäkseni filosofian perustavista ulottuvuuksista. Pyrin seuraavassa osoittamaan, että Wittgensteinin pelikäsitteen kuvaus on ratkaiseva myös hänen filosofiakäsityksensä kannalta.

## Pelin luonne

Pelivertauksen pääideana on korostaa filosofian yhteisöllisyyttä ja torjua kuva itseriittoa mietiskelijästä. Kun ajattelemme filosofiaa eräänlaisena kilvoitteluna tai kisailuna, otamme etäisyyttä perinteisestä näkemyksestä, jonka mukaan viisas ei lainkaan tarvitse muita viisaita, sillä hän on suorassa suhteessa toisiin ideoihin ja itse totuuteen.<sup>7</sup> Jumalallisten ideoiden hullaannuttama hän elää irrallaan kaikista inhimillisistä ja yhteisöllisistä viitepeisteistä ja etenee ylimalaisen näkemyksen valossa. Hän muistuttaa sekä kuningasta että mielisairasta siinä, että häneltä puuttuvat kaikki vertaiset. Filosofoivien yhteisö vaikuttaa siksi ”narrien laivalta”, kun sitä tarkastellaan itseriittoa ihanteen valossa.<sup>8</sup>

Kisailija ja pelaaja toimivat hyvin erilaisessa ympäristössä kuin aristoteelinen ajattelija ja kartesiolainen mietiskelijä.<sup>9</sup> Pelaajan siirtojen ja askelten mielekkyys edellyttää toisia aktiivisia pelaajia ja kokonaista pelaamisen perinnettä. Kyse ei ole vain siitä, että pelaaja tarvitsee vastapelaajan, vaan myös siitä, että peli opitaan toisten pelaajien ohjeiden ja mallien kautta ja omaa pelitaitoa kartutetaan kohtaamalla mahdollisimman erilaisia – ja ennalta arvaamattomia – ottelijoita. Pelianalogian valossa filosofi on siis monin tavoin sidottu toisiin filosofoiviin henkiöihin, yhtä lailla vastustajiin kuin tukijoihin, yhtä lailla toisinaajattelijoihin kuin samanmielisiin, etäisiin ja läheisiin, miehiin ja naisiin.

Vaihtoehtoista filosofikuvaa muodostettaessa tarvitaan kuitenkin malttia. Ensimmäiset mieleen tulevat pelit kantavat näet jäänteitä vanhoista filosofiakäsityksistä.<sup>10</sup> Sotimisen ja mietiskelyn sijalle tarjoutuu näiden toimintojen yksinkertaisia muunnelmia ja vastakohtia. Šakki, jalkapallo ja nyrkkeily toistavat taistelukuvastoa: hyökäyksiä, torjuntia, avoimia linjoja, suojauksia, asemia, uhrauksia ja passiivista vastarintaa.<sup>11</sup> Pasiassi ja mahjong taas johtavat ajattelemaan filosofia todellisuudesta vieraantuneena puuhastelijana. (Naru-

hyppely ei tule edes mieleen, sillä se vaikuttaa liian lapsekkaalta, tai naiselliselta.)

Kaksijakoisen kuvaston välttämiseksi on tarkasteltava kisaamisen koko kirjoa kiihottomasti. Nyrkkeilyn, shakin ja pasianssin rinnalla pelien kokonaisuuteen kuuluvat muun muassa pokeri, biljardi, flipperi, tikanheitto, jojoaminen, keinuhyppy, laivanupotus, domino, petanque, pullonpyöritys ja poolo. Strategian ja keskittymisen ohessa kyse on tunneilmauksista, sopimuksista, todennäköisyyksistä, muistamisesta, kuvittelemisesta, sommittelusta, nopeudesta, huimauksesta, ruumiinhallinnasta ja rytmitajusta. Päämääränä ei aina ole vastustajan kumoaminen, vaan toisinaan tavoitellaan tasapisteitä ja joskus pelkästään pelaamisen jatkumista.<sup>12</sup>

Laajakatseinen tarkastelu osoittaa, että pelin käsite kattaa monenlaista kilvoittelua, kilpapelien lisäksi myös viihdyttäviä seurapelejä sekä yksin pelattavia taitopelejä. Esimerkiksi palapeleissä tehtävänä on visuaalinen ongelmanratkaisu ja monimuotoisen informaation yhteensovittaminen, mutta seurapeleissä kilvoitellaan yleensä kekseliäisyydessä. Kun siirrämme huomion yhdenlaisista esimerkeistä toisenlaisiin ja alamme hahmottaa pelien kirjoa, ei enää näytä itsestään selvältä, että filosofian pitäisi olla jonkinlaista henkistä voimainmittelöä. Amerikkalaisen jalkapallon ja NHL-kiekkoilun joukkuerakenteiden sijasta filosofian yhteisöllisyys muistuttaa taitolajeille tyypillisiä mestari–oppilas-suhteita, ja filosofinen kilvoittelu merkitsee ennemminkin yksinpelaamista kuin kaksinkamppailuja.

Filosofian työstäminen on – monessa suhteessa kuin työ arkkitehtuurin parissa – oikeastaan pikemminkin oman itsen työstämistä. Oman käsityskyvyn työstämistä. Sen työstämistä, miten näkee asiat. (Ja mitä edellyttää niiltä.)<sup>13</sup>

Kyse on ajattelutaidon ja kielen toimintaa koskevan yleistajuisen näkemyksen kehittämisestä. Edistyminen tässä edellyttää määrätietoisuutta mutta myös kokeilunhalua ja uteliaisuutta. Ratkaisuja on pystyttävä tekemään yksin toimin mutta myös yhteistyössä ja

muiden – mestarillisempien – mallia seuraten.<sup>14</sup> Totunnaisia päätelyaskeleita on vältettävä yhtä lailla kuin pakonomaisia mielle-yhtymiä. Toisten saavutukset ja virheet tarjoavat lähtökohdan mutta myös vertauskohdan ja esikuvan omille ponnisteluilleni. Ratkaisevat ottelut eivät siksi pääty armoniskuihin vaan sopimuksiin uusista mitteloista.

### Yleiskatsauksellinen ote

Wittgensteinin mukaan filosofin tehtävänä on esittää puhdas kuvaus vailla teoretisointia, hypoteeseja ja selityksiä. Empiiristen luonnon-tieteiden malli on väärä, sillä kaikki se, mikä tulee kuvata, on näkyvillä ja ilmeistä, vaikka ehkä sivuutettua.

Emme saa esittää myöskään minkäänlaista teoriaa. Tarkaste-lussamme ei saa olla mitään hypoteettista. Kaikki selittäminen on poistettava, ja tilalle on tultava pelkästään kuvaamista. Tämä kuvaus saa valonsa, toisin sanoen tarkoituksensa ja päämääränsä, filosofisista ongelmista. Nämä eivät ole tietenkään mitään empii-risiä [ongelmia], vaan ne ratkaistaan tutustumalla kielelme toimintaan ja käsittämällä tämä toiminta – vastoin voimakasta taipumusta käsittää se väärin. Ongelmia ei ratkaista haalimalla kasaan uutta kokemusta, vaan asettamalla rinnakkain se, mikä on tunnettu jo aikaa sitten. Filosofia on taistelua ymmärryksemme noiduntaa vastaan kielelme välineillä.<sup>15</sup>

Wittgensteinin tavoittelema yleiskatsauksellinen ote muistuttaa viisauden rakastajan luovaa katsantoa paljon enemmän kuin olemme tottuneet ajattelemaan. Platonin kuvaama rakastaja käy yksittäin läpi erilaisia kauniita asioita – kauniita ihmisiä ja puheita, kauniita olioita ja toimintoja, ulkokohtaisesti ja sisäisesti kauniita, aktuaalisesti ja potentiaalisesti kauniita. Hän vertailee ja rinnastaa ja siirtää katseensa vähitellen yksittäisistä ja paikallisista yhteyksistä

laajempiin kokonaisuuksiin. Lopulta rakastaja onnistuu katselemaan ”kauneuden aavaa merta” kokonaisuutena ja pystyy tällöin myös itse synnyttämään uutta kauneutta, ”kauniita ja yleviä puheita ja ajatuksia rajattomassa viisauden etsinnässä”.<sup>16</sup>

Wittgenstein torjuu tunnetusti ajatuksen, että kaikkien kauniiden seikkojen läpi kulkisi jonkinlainen yhtenäinen kauneuden vajjeri. *Filosofisissa tutkimuksissa* hän ehdottaa, että korvaisimme vajjeri-idean ajatuksella monisäikeisestä langasta.

Laajennamme (...) käsitettämme samalla lailla kuin kierrämme lankaa kehrätessämme säikeen toiseen säikeeseen. Langan vahvuus ei ole siinä, että jokin säie kulkee langassa koko langan pituudelta, vaan siinä, että monet säikeet kulkevat langassa pääl-lekkäin.<sup>17</sup>

*Ruskean kirjan* (1934–1935) muistiinpanoissa miehekäs veneenkiin-nitys toimittaa samaa tehtävää kuin naisellinen kehräys *Filosofisissa tutkimuksissa*. Vertaukset opettavat etsimään ykseydestä moneutta: käsitteen voima ei muodostu minkään käyttöpiirteen hallitsevuudesta vaan monien päällekkäisyydestä.

Laivan kiinnittää laituriin köysi ja tämä köysi rakentuu useista eri säikeistä, mutta se ei saa vahvuuttaan mistään erityisestä säikeestä, joka kulkee köyden päästä päähän, vaan siitä tosiseikasta, että köydessä on tavattoman monta päällekkäistä säiettä.<sup>18</sup>

Vastakkaisuus platonilaisen ideaopin kanssa on ilmeinen. Mutta ilmeistä on myös yhteys Platonin asettamaan filosofiseen tehtävään. Molemmat filosofiat pyrkivät yleiseen katsantoon, molempien päämääränä on yhteyksen ja erojen kattava näkeminen. Käsitys yleisyyden luonteesta on kyllä erilainen, mutta emme saa antaa tämän eron peittää sitä tosiseikkaa, että molemmat filosofit pyrkivät kiinnit-tämään huomion yksittäistapausten välisiin yhteyksiin ja molemmat pyrkivät kuvaamaan yhteyksiä niiden koko laajuudessa.

Wittgenstein luonnehtii tavoittelemansa katsantotavan erityislaatua *Filosofisissa tutkimuksissa* seuraavasti: ”Yleiskatsauksellinen esitys välittää ymmärryksen, joka muodostuu juuri siitä, että ’näemme yhteyksiä’. Tästä johtuu *välijäsenten* löytämisen ja keksimisen tärkeys.”<sup>19</sup>

Tekstikohta valottaa samalla myös tapaustutkimusten ja esimerkkien roolia filosofisessa ajattelussa. Niitä ei siis tule ymmärtää filosofisen teorian koristeiksi eikä pedagogisiksi apuvälineiksi – mitään teoriaa ei nimittäin ole tekeillä. Päinvastoin, välittävien rajatapausten etsiminen ja keksiminen on keskeinen osa itse filosofista työtä: ”Ajattelijat muistuttaa suuresti piirtäjää, joka tahtoo jäljentää kaikki yhteydet.”<sup>20</sup>

Yleiskatsauksen muodostumista tukee kriittinen toiminta, joka purkaa totunnaisia ajatusrakennelmia. Oikeiden kytkösten huomaimiseksi on kyettävä tuhoamaan myös arvostettuja filosofisia käsitteitä ja vaikutusvaltaisia teorioita.

Mistä tarkastelumme saa painoarvonsa, kun se kerran näyttää vain tuhoavan kaiken kiinnostavan, so. kaiken suuren ja tärkeän? (Ikään kuin kaikki rakennelmat, jättäen niistä jäljelle vain kivimurskaa ja soraa.) Tuhoamme kuitenkin vain tuulentupia ja raivaamme vapaaksi [sitä] kielen perustaa, jolla nämä [rakennelmat] seisovat.<sup>21</sup>

Ennen muuta tehtävänä on kartoittaa niitä kielellisiä ratkaisuja, jotka kytkevät sanojen filosofiset käyttötavat sanojen arkiseen toimintaan. Välijäsenten ketju johtaa metafysisistä sovelluksista takaisin jokapäiväisiin käyttöyhteyksiin. Se osoittaa filosofoimisessa käytettyjen termien kielellisen ”kotipaikan”.<sup>22</sup>

Kun välijäseniä ei löydy, on tehtävänä todeta, että filosofiselta puheelta ja kirjoitukselta puuttuu kielellinen perusta. Kun välijäsenten ketju hahmottuu, filosofinen ongelma näyttäytyy uudessa valossa: voimme rauhassa tutkia, onko kysymys itse asian luonteesta

vai niiden kielellisten välineiden toiminnasta, joilla asiaa on totuttu jäsentämään.<sup>23</sup>

Välijäseniä on etsittävä myös kielellisen toiminnan reuna-alueilta, kielellisten ja ei-kielellisten ilmaisujen rajapinnasta. Kun esimerkiksi tajuamme, että sana ”minä” toimii kielessä eri tavoin kuin muut persoonapronominit ja demonstratiivipronominit, voimme vapaasti tutkia, miten sana suhteutuu ei-kielellisiin ilmauksiin. Näin saatamme huomata, että sana ”minä” muistuttaa enemmän hymyä kuin osoittamista ja viittaamista. Se ei poimi havaittavien ja kuvattavien henkilöiden joukosta yhtä tai toista – kuten erisnimet, persoonapronominit ja määrättyt kuvaukset – vaan ilmaisee puheen perustaa. Tässä tehtävässä sana ”minä” muistuttaa adverbeja ”täällä” ja ”nyt”, ja pronominiin pintakielioppi osoittautuu filosofisen analyysin kannalta harhaanjohtavaksi:

Psykologisia verbejä luonnehtii se seikka, että kolmannen persoonan preesens määritetään havainnon kautta, mutta ensimmäisen persoonan [preesensia] ei. Lauseet kolmannen persoonan preesensissä: informaatio. Ensimmäisen persoonan preesensissä, ilmaus.<sup>24</sup>

Nämä huomiot auttavat meitä pääsemään eroon tietyistä minuutta koskevista kielifilosofisista pohdintoista, ennen muuta kysymyksestä, minkä olion sana ”minä” nimeää.<sup>25</sup> Samalla avautuu tie ulos loogisen atomismin ja fenomenalismin karpäslasista.

Tämä ei tarkoita, että minuus menettäisi filosofisen mielenkiintonsa. Päinvastoin kieltä koskeva selvänäköisyys vapauttaa meidät näennäisongelmien ryppäästä ja sallii paneutua varsinaisiin kysymyksiin: ”näetkö [valokuvassa] ainoastaan tummempien ja vaaleampien läikkien muodostelman, vai näetkö myös kasvojen ilmeen (...) Kun sanot, että kasvot hymyilevät – onko helpompaa kuvata vastaava kasvojen osien asento ja muoto kuin hymyillä itse.”<sup>26</sup>

## Tahdon ongelma

Pelivertauksen valossa myös ajatus filosofisesta terapiasta osoittautuu kompleksisemmäksi kuin tavanomaiset esitykset johtavat ajatteluun.

Yleensä sanotaan, että Wittgensteinin kielifilosofia pyrkii vapauttamaan meidät lopullisesti filosofian perinteisistä ongelmista. Käsiteanalyysin uskotaan toimivan kuin vastamyrkky metafyyssisen perinteen aiheuttamaan halvaannukseen. Wittgensteinin huomaukset kuitenkin kumoavat tämän yksinkertaistavan tulkinnan. *Zettel*-teoksesta voidaan lukea muun muassa seuraava diagnoosi.

Monet filosofit (vai miksi heitä pitäisi kutsua) kärsivät vaivasta, jota voi kutsua ”ongelmien kadottamiseksi”, ”loss of problems”. Heistä kaikki näyttää silloin aivan yksinkertaiselta, eikä mitään syviä ongelmia näytä enää olevan olemassa. Maailmasta tulee laaja ja tasainen, ja se menettää kaiken syvyyden. Ja se, mitä nämä [filosofit] kirjoittavat, muuttuu loputtomaksi ja triviaaliksi. Russellilla ja H.G. Wellsilla on tämä vaiva.<sup>27</sup>

Moninaisuus ja avoimuus eivät luonnehdi vain *Filosofisten tutkimusten* temaattisia aiheita, kuten tiedon, lauseen, merkityksen, uskomisen ja varmuuden käsitteitä, vaan ne koskevat myös filosofointia itseään, sen menetelmää, tehtävänasetusta ja ongelmia. Filosofia ei ole monoliittinen ykseys vaan monenlaisten sekaannusten ja selvitystapojen avoin kudelma. *Filosofisissa tutkimuksissa* Wittgenstein kirjoittaa suorasanaisesti: ”Ei ole yhtä filosofian menetelmää, vaikka on kyllä menetelmiä, ikään kuin erilaisia terapioidia”,<sup>28</sup> ja vastaavasti *Zettel*-teoksessa: ”Filosofia avaa ajattelumme solmuja. Niinpä sen tulosten täytyy olla yksinkertaisia, mutta itse filosofointi on yhtä monimutkaista kuin ne solmut, joita se avaa.”<sup>29</sup> Ongelmat ovat monimutkaisia ja poikkeavat toisistaan, ja siksi ratkaisuun tarvitaan useita erilaisia filosofointitapoja. Wittgensteinin kielifilosofia ei siis ole kaikenparantava ihmeresepti<sup>30</sup> vaan diagnoosisidonnainen

terapiataito, joka raivaa ajattelutilaa niille, joita riivaa tieteellisyyden pakkomielle. Ne taas, joita vaivaavat nerouden ja itseriittoisuuden kuvitelmat, saattavat löytää apua ankaran tieteellisyyden ohjeistosta.

Filosofoinnin ”lopettaminen” ei siksi tarkoita rajaviivan eikä päätepisteen asettamista filosofian perinteelle, vaan se merkitsee sitä, että pystymme asettamaan omat filosofiset askelemme tahdon alaisiksi. Kyse ei ole toisten – sen enempiä perinteen kuin aikalaisten – vaientamisesta, vaan tarkoituksena on vapauttaa omat ajatukset pakonomaisista liikkeistä ja tavanomaisilta reiteiltä.

Varsinainen keksintö on se, joka tekee minut kykeneväksi keskeyttämään filosofoinnin silloin, kun tahdon. – Se, joka tuo filosofialle rauhan niin, että sitä eivät enää piiskaa eteenpäin kysymykset, jotka saattavat sen itsensä kyseenalaiseksi.<sup>31</sup>

Filosofia ei tässä katsannossa määrity menetelmän vaan tehtävän kautta. Pykälä 133 asettaa tavoitteeksi ajatuksen vapauden. Filosofisten terapioiden tarkoituksena on paljastaa ajattelun pakkomielleet, murtaa niiden voima ja saattaa ajatuksen liikkeet tahdonalaiseksi. Eroon on päästävä ennen muuta sellaisista etene misvaatimuksista, jotka johtavat kyseenalaistamaan filosofian itsensä ja pyrkivät korvaamaan sen jollain toisella toiminnalla, esimerkiksi luonnontieteellisellä selittämällä tai ihmistieteellisellä tulkinnalla, joko formaalilla päättelyllä tai runoudella, joko kuvittelulla tai dokumentaatiolla.<sup>32</sup>

Yksikään erityistiede ei kykene toimittamaan filosofian tehtävää, ja jokainen korvaushanke johtaa jonkinlaiseen dogmatismiin: psykologismiin, logisismiin, historismiin tai biologismiin. Tehtävänasetuksen perustavasta erosta huolimatta monet tieteelliset käytännöt auttavat filosofoinnissa. Formaali menetelmät esimerkiksi saattavat raivata liikkumatilaa silloin, kun ajattelua hallitsevat toistuvat mielle yhtymät; assosiaatiot taas voivat osoittaa vaihtoehtoisia reittejä silloin, kun olemme tottuneet seuraamaan pelkästään



muodollisia kytköksiä. Runous voi suoda suvantopaikan ajatukselle, jota ajaa eteenpäin tieteen ja teknologian kehitys, ja tiede saattaa osoittaa suuntaa kulttuurille, joka hajoaa vaihtoehtoisiksi hahmotustavoiksi tai kilpaileviksi käsitejärjestelmiksi. Kuva vapauttaa käsitteestä – ja käsite kuvasta.

## Filosofian muunnelmia

Ystäväni ja minä olemme muutaman viime vuoden aikana kantaneet kahvilaan sekalaisen joukon filosofisia opuksia: Henri Bergsonin *Matière et mémoire* (1896), William Jamesin *The Varieties of Religious Experience* (1902), John Deweyn *Democracy and Education* (1916) ja *The Quest for Certainty* (1929), Rudolf Carnapin *Der Logische Aufbau der Welt* (1929), Georg Henrik von Wrightin *Varieties of Goodness* (1963) sekä Gilles Deleuzen ja Félix Guattarin *Qu'est-ce que la philosophie?* (1991).

Olemme vähitellen onnistuneet selvittämään itse aiheuttamaamme filosofista sekamelskaa oppainamme tutut ajattelijat – ennen muuta Husserl ja Foucault – sekä puhdas uteliaisuus. Vertaamisen edetessä sekamelska on alkanut jäsentyä. Olemme päässeet eroon eräistä filosofisista tottumuksista ja mieltymyksistä sekä oppineet kuuntelemaan uusia ääniä. Hämmästyksellemme olemme huomanneet, että meille kaukaiset ajattelijat puhuvat usein aivan samoista asioista kuin oppimestarimme. Yhdessä tutkimamme filosofit hahmottavat eri välinein inhimillisten kokemusten ja käytäntöjen moninaisuutta ja keskustelevat ajallisuuden erityislaatuudesta muodosta sekä luonnontieteen, matematiikan ja filosofian välisestä jännitteestä.

Tämä ei toki ole kummallista filosofianhistoriallisessa katsannossa, sillä lukulistamme koostuu 1800- ja 1900-lukujen filosofeista, jotka kaikki vastasivat kantilaisille edeltäjilleen ja toimivat verrattain yhtenäisessä kulttuurisessa, sosiaalisessa ja poliittisessa ympäristössä.

Yllättävää sen sijaan on se, kuinka hyvin viime vuosisadan filosofit tunsivat toistensa työt ja kuinka laajasti he seurasivat niitä – huolimatta erilaisista menetelmistään.

Temaattisten päällekkäisyyksien kautta meille on alkanut hahmottua keskusteluyhteyksien verkosto. Foucault tutki tarkasti Wittgensteinia ja Husserlia. Nämä molemmat taas kommentoivat Jamesia innostuneina, vaikkakin ärsyntyneinä. James puolestaan perehtyi Bergsoniin teoksiin ja arvosti tämän kykyä kuvata muutosta ja muita dynaamisia ilmiöitä. Carnap seurasi Husserlia ja Deleuze Jamesia.<sup>33</sup>

Omaa aikaamme hallitseva sotakuvasto osoittautuu viimeistään näiden kytkösten valossa virheelliseksi, ja aivan konkreettisesti. Periaatteen tasolla tämä merkitsee sitä, että totuuden tavoittelu on jotakin muuta kuin voimainmittely.

Käytännöllisessä katsannossa taas on sanottava, että sotaisat teot ovat filosofien piirissä useimmiten pelkkää kolistelua. Heilutamme aseita, suoritamme uhkaavia eleitä ja uskomme olevamme taistelemassa – kuitenkin vailla vastustajia.<sup>34</sup>

Yksi kaksi, ees taas miekkainen sohi  
lävitse lävet, pitkitsi poikitsi  
pään poikki listi, sen kainaloon pisti  
ja takaisin kaksipäin koikitsi.<sup>35</sup>

## Viitteet

1. Carroll 2000, 139–140.
2. Wittgensteinin suhdetta estetiikkaan, etiikkaan ja uskontoon voi tutkia muun muassa teoksista *Vermischte Bemerkungen* (engl. *Culture and Value*), *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology, and Religious Belief* sekä *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*. Ks. myös Uschanov 1998.
3. Wittgenstein 1997; 2003, § 66, 57, oma suomennos; vrt. Wittgenstein 1981, 64–65.
4. ”Mikä on päämääräsi filosofiassa? – Osoittaa karpäselä ulospääsy karpäslasista.” Wittgenstein 1997, § 309, 168; 1981, 168.
5. Wittgenstein 2007, § 452, 81.



6. Wittgenstein 1997, § 118, 83; 1981, 89. Wittgenstein käyttää tässä saksankielen sanaa *Luftgebäude*, joka tarkoittaa tuulentupia eli mekaanisten voimien aikaansaamia luonnonmuodostelmia. Alkuperäisen vertauksen mukaan filosofiset järjestelmät ovat siis sattumalta syntyneitä näennäisrakennelmia, jotka muistuttavat ihmisten ja eläinten tarkoituksellisia ja tahdonalaisia aikaansaannoksia vain ulkoisesti. Anscomben käänös *houses of cards* (Wittgenstein 1997, 48) esittää toisenlaisen idean: filosofiset järjestelmät ovat tarkoituksellisia mutta hyödyttömiä ja hataria konstruktioita. Ero on ratkaiseva: Wittgensteinin mukaan ongelmana on tahattomuus mutta Anscomben mukaan väärät päämäärät.
7. Aristoteles vertaa viisautta muihin hyveisiin. Hän huomauttaa, että oikeudenmukaisuuden, kohtuullisuuden ja rohkeuden hyveet edellyttävät toimintaympäristöä, kohteita ja kumppaneita. Viisauden harjoittaminen on verrattain vapaata tällaisista reunaehdoista: ”toimiakseen oikeudenmukaisesti oikeudenmukainen tarvitsee ne, joita kohtaan ja joiden kanssa toimia, samoin kohtuunmukainen ja rohkea ja samoin muiden hyveiden tapauksessa. Viisas sen sijaan voi harjoittaa teoreettista tietämystään myös yksin ollessaan, ja mitä enemmän hän voi näin tehdä, sitä viisaampi hän on. On tosin parempi, jos viisaalla on yhteistyökumppaneita, mutta hän on kuitenkin kaikkein itseriittoisin” (ENX 7, 1177a28–b1; vrt. 1169b11–14).
8. Näistä yhteyksistä tarkemmin ks. Foucault 1961; Derrida 1967; Foucault 1972; Boyne 1990; Nevanlinna 2006.
9. Kiitän Miira Tuomista Aristoteles-yhteyden osoittamisesta ja häntä sekä Markku Roinilaa filosofianhistoriallisesta keskustelusta, joka koski filosofian peliluonnetta. Kai Alhasta ja Timo Miettistä kiitän monista valaisevista huomautuksista ja ehdotuksista, jotka auttoivat kehittämään argumenttiani ja tarkentamaan Wittgensteinin yhteyksiä pragmatismiin ja eksistentiaalismin perinteisiin.
10. Vrt. Wittgenstein 1980, 23.
11. Vrt. Nietzsche 1907, 152; 1907, 66.
12. ”Filosofiassa kisan voittaa se, joka kykenee juoksemaan hitaimmin. Tai: se joka saavuttaa maalin viimeisenä” (Wittgenstein 1980, 34). Vrt. Nietzsche 1966, § 205, 107.
13. Wittgenstein 1980, 16. Vrt. von Wrightin suomennokseen: ”Filosofiassa – kuten usein arkkitehtuurissa – tehdään oikeastaan omachoista työtä. Lähtien omasta käsityksestä. Siitä, miten tekijä näkee asiat. (Ja mitä hän niiltä vaatii)” (von Wright 1985, 189). Saksankielinen alkuteksti kuuluu: ”Die Arbeit an der Philosophie ist – wie vielfach die Arbeit in der Architektur – eigentlich mehr die Arbeit an Einem selbst. An der eignen Auffassung. Daran, wie man die Dinge sieht. (Und was man von ihnen verlangt).”
14. ”Suurten mestarien teokset ovat kuin aurinkoja, jotka nousevat ja laskevat ympärillämme. Niinpä jokaiselle nyt laskeneelle teokselle tulee uusi aika” (Wittgenstein 1980, 15).
15. Wittgenstein 1997, § 109, 81, oma suomennos; vrt. Wittgenstein 1981, 87.
16. Platon, *Pidot* 210d, 127.
17. Wittgenstein 1997, § 67, 58, oma suomennos; vrt. Wittgenstein 1981, 66. Vrt. Peirce (1998, 3): ”päättelyiden ei tule muodostaa ketjua, joka ei koskaan ole vahvempi kuin heikoin lenkkinsä, vaan [niiden tulee muodostaa] vajjeri, jonka säikeet ovat äärimmäisen ohuita mutta lukuisia ja tiiviisti kiinni toisissaan.”
18. Wittgenstein 1999, § 17 (14c), 148.
19. Wittgenstein 1997, § 122, 84, oma suomennos; vrt. Wittgenstein 1981, 90. Vrt. James (2006, 112): ”Bergson väittää itsepintaisesti, että tietääksemme, mitä todella *tapautuu*, meidän tulisi nähdä välitketket, mutta matemaatikko näkee ainoastaan ääripäät. Matemaatikko määrittää vain muutamia tuloksia, piirtää pisteiden kautta käyrän ja laskee väliarvot sekä korvaa todellisuuden kartalla.”
20. Wittgenstein 1997, 12.
21. Wittgenstein 1997, § 118, 83, oma suomennos; vrt. Wittgenstein 1981, 89, ks. myös 1980, 68.
22. Wittgenstein 1997, § 116, 48; 1981, 89.
23. Wittgenstein 1997, § 413, 202; 1981, 200.
24. Wittgenstein 1988–1989; vrt. 1997, § 377, 190; 1981, 189. Tästä tarkemmin ks. Malcom 1986, 144–153; Bax 2009, 54–85.
25. Wittgenstein 1997, § 404–410, 299–200; 1981, 196–198; 1999, 121–126, 132; 1999, 140–141, 181.
26. Wittgenstein 1988, 1072.
27. Wittgenstein 2007, § 456, 82.
28. Wittgenstein 1997, § 133, 88; vrt. Wittgenstein 1981, 94.
29. Wittgenstein 2007, § 452, 81. Wittgensteinin antidogmaattisesta otteesta tarkemmin ks. Kuusela 1998, 2008.
30. Michael Dummett (1993) määrittelee analyttisen filosofian hankkeeksi, joka pyrkii vastaamaan kaikkiin filosofiisiin kysymyksiin – niin epistemologisiin ja ontologisiin kuin eettisiin ja historiallisiin – yhdellä tavalla: analysoimalla kielellisiä merkityksiä. Georg Henrik von Wright antaa hienojakoisemman kuvan tästä perinteestä teoksessaan *Logiikka, filosofia ja kieli* sekä artikkeleissaan ”Filosofi tarkastelee filosofiaa” ja ”Analyttinen filosofia – historiallis-kriittinen tarkastelu”. Analyttisen ja mannermaisen filosofian välisestä erottelusta ks. Heinämaa 2002.
31. Wittgenstein 1997, § 133, 87, oma suomennos; Wittgenstein 1981, 93–94, vrt. § 129, 1980, 17.
32. ”Olenko ainoa, joka ei pysty perustamaan koulukuntaa, vai eikö filosofi koskaan pysty tähän? En pysty perustamaan koulukuntaa, sillä en halua jäljittelijöitä. En ainakaan sellaisia, jotka julkaisevat artikkeleja filosofisissa aikakauslehdissä” (Wittgenstein 1980, 61). Vrt. Nietzsche 1966, § 205, 106–107.
33. Kantin, pragmatistien ja Wittgensteinin yhteyksistä ks. Pihlström 1997; 2006; 2008; Deleuzen yhteyksistä Jamesiin ks. Zamberlin 2006; Lapoujade 2008; Carnapin sidoksesta Husserliin ks. Haddock 2008.
34. Vrt. Wittgenstein 1997, § 414, 203; 1981, 200; ks. myös Carroll 2000, 138–145.
35. Carroll 1974, 147.

## Kirjallisuutta

- Alhanen, Kai (2007). *Käytännöt ja ajattelu Michel Foucaultin filosofiassa*. Helsinki: Gaudeamus.
- Aristoteles (1981). *Nikkomakhoksen etiikka*. Suom. Simo Knuutila. Helsinki: Gaudeamus.
- Bax, Chantal (2009). *Subjectivity after Wittgenstein: Wittgenstein's Embodied and Embed-*

- ded Subject and the Debate about the Death of Man*. Amsterdam: Institute for Logic, Language and Computation, University of Amsterdam.
- Bergson, Henri (1908). *Matière et Mémoire*. Paris: PUF (ilm. alun perin 1896).
- Boyer, Roy (1990). *Foucault and Derrida: The Other Side of Reason*. London & New York: Routledge.
- Carnap, Rudolf (1999). *Der Aufbau der Welt*. Hamburg: Felix Meiner (ilm. alun perin 1929).
- Carroll, Lewis (1974). *Liisan seikkailut peilimaassa*. Suom. Kirsi Kunnas & Eeva-Liisa Manner. Jyväskylä: Gummerus (alkuteos *Through the Looking Glass* 1872).
- (2000). Herttakuningattaren krokettikenttä. Teoksessa *Liisa ihmemaassa*. Suom. Tuomas Nevanlinna. Helsinki: Otava, 125–145 (alkuteos *Alice in Wonderland* 1865).
- Deleuze, Gilles & Félix Guattari (1991). *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit. (*Mitä filosofia on?* Suom. Leevi Lehto. Helsinki: Gaudeamus 1993.)
- Derrida, Jacques (1967). *Cogito et histoire de la folie*. Teoksessa *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil, 51–98.
- Dewey, John (1960). *The Quest for Certainty: A Study of the Relation of Knowledge and Action*. New York: G. P. Putnam's Sons. (Ilm. alun perin 1929. *Pyrkimys varmuuteen*. Suom. Pentti Määttänen. Helsinki: Gaudeamus 1999.)
- (2007). *Democracy and Education: An Introduction to the Philosophy of Education*. New York: Macmillan (ilm. alun perin 1916).
- Dummett, Michael (1993). *Origins of Analytical Philosophy*. London: Duckworth.
- Foucault, Michel (1961). *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard.
- (1972). La folie, l'absence d'oeuvre. Mon corps, ce papier, ce feu. Teoksessa *Histoire de la folie à l'âge classique*. Toinen painos. Paris: Gallimard, 583–603.
- Haddock, Guillermo E. Rosado (2008). *The Young Carnap's Unknown Master: Husserl's Influence on Der Raum and Der Logische Aufbau der Welt*. Aldershot, England, Burlington, VT: Ashgate, 99.
- Heinämaa, Sara (2002). Loogisista tutkimuksista ruumiinfenomenologiaan. Teoksessa Ilkka Niiniluoto & Esa Saarinen (toim.), *Nykyajan filosofia*. Helsinki: WSOY, 261–301.
- James, William (1997). *Varieties of Religious Experience*. New York: Touchstone (ilm. alun perin 1902).
- (2006). *A Pluralistic Universe, Hibbert Lectures at Manchester College on the Present Situation in Philosophy*. Charleston, SC: BiblioBazaar (ilm. alun perin 1909).
- Kuusela, Oskari (1998). Wittgensteinin kieliopillinen filosofia. *niin&näin* 3, 18–25.
- (2008). *The Struggle against Dogmatism: Wittgenstein and the Concept of Philosophy*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Lapoujade, David (2008). *Fictions du pragmatisme: William et Henry James*. Paris: Minuit.
- Malcolm, Norman (1986). *Wittgenstein: Nothing is Hidden*. Cambridge, Massachusetts: Basil Blackwell.
- Nevanlinna, Tuomas (2006). *Kuminkaista ja narreista*. Helsinki: Kirjapaja.
- Nietzsche, Friedrich (1908). *Näin puhui Zarathustra – Kirja kaikille ja ei kenellekään*. Suom. Aarni Kouta, suom. tark. O. Manninen. Helsinki: Otava (saks. alkuteos 1899).
- (1966). *Hyvän ja pahan tuolla puolen. Erään tulevaisuuden filosofian alkunäytös*. Suom. J. A. Hollo. Helsinki: Otava (saks. alkuteos 1886).
- Peirce, Charles Sanders (1998). *The rules of philosophy*. Teoksessa Morris R. Cohen (toim.), *Change, Love, and Logic: Philosophical Essays*. Lincoln and London: University of Nebraska Press (ilm. alun perin 1868).
- Pihlström, Sami (1997). Pragmatists as transcendental philosophers and Wittgenstein as a pragmatist. Teoksessa Paul Weingartner, Gerhard Schurz & Georg Dorn (toim.), *The Role of Pragmatics in Contemporary Philosophy: Papers of the 20<sup>th</sup> International Wittgenstein Symposium* (August 10–16, 1997), Vol. 2. Kirchberg am Wechsel, 763–769.
- (2006). Shared language, transcendental listeners, and the problem of limits. Teoksessa Sami Pihlström (toim.), *Wittgenstein and the Method of Philosophy*. Acta Philosophica Fennica, vol. 80. Helsinki: The Philosophical Society of Finland, 185–221.
- (2008). "The Trail of the Human Serpent is over Everything": Jamesian Perspectives on Mind, World, and Religion. Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth UK: University of America Press.
- Platon (1979). *Pidot*. Teoksessa *Teokset III*. Suom. Marianna Tyni. Helsinki: Otava. **SL-VUT**
- Ryckman, Thomas (2007). Carnap and Husserl. Teoksessa Michael Friedman & Richard Creath (toim.), *The Cambridge Companion to Carnap*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 81–105.
- Uschanov, Tommi (1989). Wittgensteinin tractatus logiikan kritiikkinä. *niin&näin* 3, 14–17.
- Wittgenstein, Ludwig (1966). *Lectures & Conversations on Aesthetics, Psychology [Freud] and Religious Belief (1938)*. Cyril Barrettin toimittama Yorick Smythiesin, Rush Rheesin ja James Taylorin muistiinpanoista. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- (1977). *Huomautuksia väreistä*. Toim. G.E.M. Anscombe. Suom. Heikki Nyman. Helsinki: WSOY (alkuteos *Bemerkungen über die Farben*).
- (1980). *Culture and Value*. Toim. G. H. von Wright yhdessä Heikki Nymanin kanssa. Käänt. Peter Winch. The University of Chicago Press (alkuteos *Vermischte Bemerkungen* 1977).
- (1981). *Filosofisia tutkimuksia*. Suom. Heikki Nyman. Helsinki: WSOY (alkuteos 1953).
- (1988–1989). *Huomautuksia psykologian filosofiasta, I–II*. Toim. G. H. von Wright Heikki Nymanin kanssa. Suom. Heikki Nyman. Helsinki: WSOY (alkuteos *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* 1968).
- (1989). *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*. Toim. Joachim Schulte. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1992). Analyttinen filosofia – historiallis-kriittinen tarkastelu. Suom. Heikki Nyman. Teoksessa *Minervan pöllö: esseitä vuosilta 1987–1991*. Helsinki: Otava, 48–75.
- (1997). *Philosophische Untersuchungen/ Philosophical Investigations*. Second Edition. Käänt. G.E.M. Anscombe. Blackwell Publishers (ilm. alun perin 1953).
- (1999). *Sininen ja ruskea kirja – Filosofisten tutkimusten esitutkimuksia (1933–1935)*. Suom. Heikki Nyman. Helsinki: WSOY (alkuteos *The Blue and the Brown Books* 1958).
- (2003). *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag (ilm. alun perin 1953).
- (2007). *Zettel* (Bilingual Edition). Toim. G.M. Anscombe & G.H. von Wright. Berkeley: University of California Press (ilm. alun perin 1967).

- von Wright, Georg Henrik (1963). *Varieties of Goodness*. London: Routledge & P. Kegan.
- (1982). *Logiikka, filosofia ja kieli*. Suom. Jaakko Hintikka & Tauno Nyberg. Helsinki: Kirjayhtymä (ilm. alun perin 1958).
- (1985). Filosofi tarkastelee filosofiaa. Teoksessa *Filosofisia tutkimuksia*. Suom. Heikki Nyman, Tauno Nyberg & Jyrki Uusitalo. Helsinki: Kirjayhtymä, 198–214 (ilm. alun perin 1978).
- Zamberlin, Mary F. (2006). Between Gilles Deleuze and William James: Rhizomatics and Pragmatics. Teoksessa *Rhizosphere: Gilles Deleuze and the "Minor" American Writings of William James, W.E.B Du Bois, Gertrude Stein, Jean Toomer, and William Faulkner*. New York: Routledge, 1–18.
- Wittgenstein, Ludwig (2007). *Zettel* (Bilingual Edition). Toim. G.M. Anscombe & G.H. von Wright. Berkeley: University of California Press (ilm. alun perin 1967).

## Filosofian anti: tietoa vai terapiaa?

*Miira Tuominen*

On todella olemassa sielun lääketiede, filosofia, jonka suoma apu ei – kuten ruumiin sairauksien tapauksessa – ole peräisin ulkopuoleltamme, vaan meidän on kaikin voimin ja kaikella taidollamme pyrittävä siihen, että voimme parantaa itse itsemme. – CICERO<sup>1</sup>

Kun filosofi poistuu työhuoneeltaan ja sulkee oven perässään, onko hän filosofi myös muuten kuin siinä mielessä, että hänellä on valmius filosofoida seuraavana päivänä toimistolle palatessaan? Vai jäsentääkö filosofina oleminen elämäämme syvästi ja radikaalisti? Jos filosofia vaikuttaa syvästi elämäämme, onko tämä vaikutus ensi sijassa hoitava tai terapeutinen? Onko siis ajattelumme tai sielumme sairas? Oirehtiiko se? Jos ajattelumme sairautta tai oireita tulee hoitaa filosofialla, mihin sen hoitava vaikutus perustuu? Vai onko filosofia pikemminkin erillinen käsitteellis-tiedollinen järjestelmä tai metodi, erikoistumisala, jonka suhdetta filosofin elämään ei ole tarpeellista tai ehkä edes mielekästä kysyä?

### Filosofia terapiana

Klassiselta kaudelta alkaen kreikkalaisessa ja roomalaisessa filosofiassa yleistyi ajatus filosofiasta sielun parantajana. Kreikkalaisissa teksteissä ajatuksen ilmaisemiseen käytettiin *therapeuô*-verbin

johdannaisia, joukossa substantiivi *therapeia*, hoito, huolenpito, terapia. Tätä sanastoa ei yhdistetty vain hoitamiseen tai parantamiseen, vaan samoja ilmauksia käytettiin myös ihmisten suhteesta jumaliin esimerkiksi Platonin dialogeissa *Euthyfron* ja *Valtio* sekä Euripideen näytelmässä *Elektra*.<sup>2</sup> Ajateltiin, että ihmisen sielulla on sairauksia ja oireita, jotka estävät onnellisen ja hyvän elämän toteutumisen. Siksi näitä oireita tai sairauksia tulee hoitaa tai parantaa, ja niiden parantaminen on juuri filosofian tehtävä. Tästä siis seuraa, että filosofian harjoittaminen tai filosofisen terapian vastaanottaminen näyttää olevan ellei välttämätöntä niin ainakin hyödyllistä onnellisuuden saavuttamiseksi – ainakin niissä tapauksissa, joissa sielu todella on sairas tai oireilee.

Hellenistisellä ajalla tärkeimpänä yksittäisenä onnellisuutta estävänä oireityyppinä pidettiin tunteita, emootiota tai passioita. Nämä ovat kaikki käännöksiä kreikan sanalle *pathos*. Sana merkitsee myös sairautta tai fyysistä oiretta sekä yleensä vaikutuksen kohteena olemista tekemisen ja toimimisen vastakohtana. Epikurolaisten mukaan elämän onnellisuuden tyypillisimmin estää kuolemanpelko. Siitä vapautuminen ja yksinkertaisten mielihyvien saavuttaminen sekä tuskan puutteeseen tyytyminen tekevät elämästä onnellista. Tämän päämäärän saavuttaminen edellyttää kuitenkin jonkin verran luonnonfilosofian harjoitusta: vain sen ymmärtäminen, että emme ole muuta kuin yhteen liittynyt kokoelma atomeja, joka hajoaa täydellisesti kuolemassa, voi saada meidät ymmärtämään, että kuolemassa ei ole mitään pelättävää.

Stoalaiset taas puolustivat näkemystä, että kaikki tunteet ovat epätosia ulkomaailmaa koskevia arvoarvostelmia tai arvottavia uskomuksia. Stoalaiset jakoivat tunteet neljään tyyppiin, jotka syntyvät kahdesta vaihtelevasta parametrasta: arvo (hyvä/paha) ja aika (tuleva/nykyinen). *Halu* on uskomus tulevasta hyvästä. Haluan syödä kakkupalan, kun pidän sen syömistä sellaisena hyvänä, joka minun on tulevaisuudessa mahdollista saavuttaa. *Mielihyvä* taas on jonkin läsnä olevan arvioimista hyväksi. Kun syön kakun ja pidän

sen syömistä tai siitä aiheuttavaa kehollista täyttymystä hyvänä, koen mielihyvää. *Pelko* on tulevan tapahtuman arvioimista pahaksi. Pelkään, kun purjehdin myrskyssä ja katson, että mahdollinen tuleva kuolemani tuossa myrskyssä olisi paha. *Tuska* taas tarkoittaa jonkin läsnä olevan arvioimista pahaksi; esimerkiksi uskon, että myrsky ja sen aiheuttamat reaktiot ruumiissani ovat pahoja. Kaikki nämä arvoarvostelmat ovat stoalaisten mukaan epätosia, koska hyvä ja paha eivät tosiasiallisesti kuulu millekään muulle kuin hyveelle ja paheelle: vain hyve on hyvää ja pahe on pahaa. Kaikki muu on eettisesti samanarvoista, luonteemme ja moraalin kannalta yhdentekevää.

Skeptikot argumentoivat näitä molempia, dogmaattisina pitämiään kantoja vastaan. Heidän mukaansa dogmaattikot kiinnittyvät tosina pitämiinsä käsityksiin liian sitkeästi. Esimerkiksi skeptikko Sekstos Empeirikos argumentoi, että on elettävä sen mukaan, miltä asiat meistä näyttävät, ja pidättäytyttävä niiden luontoa koskevista arvostelmista. Sekstoksen argumentteihin liittyy usein ajatus siitä, että näyttäytyipä meistä jokin asia millaisena tahansa, voidaan löytää yhtä vahvoja perusteita sille, että se olisikin päinvastoin. Esimerkiksi voimme yhtä vahvoin perustein ajatella, että olioilla on ne havaittavat ominaisuudet, kuten hunajalla makeus, jotka havaitsemme niillä olevan. Kuitenkin on yhtä uskottavaa, että asiat itsessään ovat aivan toisenlaisia ja vain näyttäytyvät meille tietynlaisina. Tämän argumentin mukaan siis hunajan makeus saattaa olla olemassa vain kokemuksessamme mutta ei kohteen itsensä todellisena, meistä riippumattomana ominaisuutena.<sup>3</sup> Sekstoksen mukaan myös dogmaattikkojen tavoittelema onnellisuus, mielenrentyys tai häiriöttömyys (*ataraksia*) syntyy vain skeptisten argumenttien kautta sattumalta tai odottamattomana sivuvaikutuksena, kun yhtä vahvojen mutta ristiriitaisten perusteiden edessä pidättäytytään arvostelmasta (*epekhein*, *epokhē*). Sekstos kuitenkin selvästi myös katsoo, että tällaisella sattumalla on tiettyä pysyvyyttä, koska hänen mukaansa mielenrentyys seuraa arvostelmasta pidättäytymisestä ”kuten varjo seuraa kappalletta”.

Ajatus filosofiasta terapiana nousi 1900-luvulla jälleen esiin monessa eri yhteydessä. 1980-luvulta alkaen keskustelua on innoittanut kasvava kiinnostus hellenististä filosofiaa kohtaan ja elämänfilosofinen juonne, jota on pidetty juuri antiikin filosofialle tyypillisenä. Pierre Hadot on jopa esittänyt, että antiikissa filosofia nähtiin ensisijaisesti elämäntapana. Hadot'n pääväite on, että antiikin filosofiassa "filosofisen diskurssin" tai käsitejärjestelmän valinta on alisteinen tietyn elämäntavan valinnalle: esimerkiksi stoalaisen metafysiikan omaksuminen seuraa siitä, että valitaan stoalainen elämäntapa. Tämä näkemys soveltuu hellenistisiin filosofikouluihin, joilla on selkeästi terapeuttinen päämäärä. Platonismin ja aristotelismin kohdalla väite sen sijaan on ongelmallisempi.

Martha Nussbaum sen sijaan puolustaa sellaista hellenistisen filosofian perustalle rakentavaa filosofiakäsitystä, jonka mukaan juuri filosofian tehtävä filosofiana on puretua syvimpiin polttaviin ongelmiin ihmiselämässä. Sen sijaan, että filosofiset käsitejärjestelmät alistettaisiin elämäntavan valinnalle, kuten Hadot väittää, Nussbaum esittää, että hellenistinen filosofia sitoutuu päämääriin, joita filosofialle asetetaan riippumatta mahdollisista elämäntapojen valinnoista. Näitä ovat argumenttien johdonmukaisuus ja selkeys, eksplisiittisyys ja kattavuus. Nämä filosofiset päämäärät Nussbaumin mukaan palvelevat leimallisesti henkilökohtaisten, tunteisiin liittyvien ja onnellisuutta estävien ongelmien ratkaisussa; niillä on filosofisessa terapiassa elimellinen tehtävä. Tämän ajatuksen Nussbaum omaksuu hellenistisestä filosofiasta. Hän kuitenkin näkee hellenistisen filosofian syvästi jännitteisenä, jopa ongelmallisena lähteenä yhtäältä sitoutuvan osallistuvalla ja toisaalta tunteista etäännyvälle filosofialle. Hänen mukaansa aito osallistuva filosofia edellyttää myönteisempää asennetta inhimillisiin tunteisiin kuin hellenistisistä filosofikouluista voidaan löytää.

Puhuessaan filosofiasta sielun lääketieteenä Nussbaum käyttää usein ilmaisua "lääketieteellinen analogia" (*medical analogy*), mutta tämän ilmaisun merkitys ei ole teoksessa täysin selvä. Antiikin

filosofian terapeuttista vaikutusta tarkastelevan tutkimuksen kannalta olisi ensiarvoisen tärkeää selvittää lähemmin lääketieteen ja filosofian välisen vertauksen luonnetta. Yksi mahdollisuus olisi tulkita vertaus niin kuin Aristoteles selittää analogian verrannon mielessä: *a* ja *c* ovat analogiset, kun *a:n* suhde *b:hen* on sama kuin *c:n* suhde *d:hen*. Tämän mukaan filosofia ja lääketiede siis ovat analogiset, jos filosofia on sielulle sitä, mitä lääketiede on keholle. Toisaalta kyse voisi ehkä olla analogiasta vertauksen mielessä, ja tämän käytön Aristoteles myös erottaa. Esimerkiksi "Akhilleus on kuin leijona" on vertaus. (Metafora taas eroaa analogiasta vertauksesta, koska siinä ei esiinny vertailevaa partikkelia: "Akhilleus on leijona" on metafora.) Kun tarkastellaan antiikin näkemyksiä filosofiasta terapiana, tulisi siis kysyä, onko kirjoittajien tarkoitus esittää, että filosofia on *ikään kuin* lääketiedettä, vai onko ajatuksena pikemminkin se, että filosofia todella on sielulle samaa kuin lääketiede ruumiille, jolloin niin filosofia kuin lääketiedekin voitaisiin ymmärtää esimerkiksi parantamistaidon alalajeina.

Filosofiaa ja terapiaa on myös yhdistelty muunlaisissa kognitiivis-rationaalisissa terapiamuodoissa. Näihin kuuluvat esimerkiksi Albert Ellisin kehitelemä ja vuonna 1955 esittelemä rationaalis-emotiivinen terapia (RET) sekä nykyään toimivat niin sanotut filosofiset praktiikat. Näissä tekniikoissa uskomusten analyysia käytetään emotionaalisten ja elämänhallinnallisten ongelmien ratkaisuun. Tässä yhteydessä nämä uudemmat terapiamuodot eivät kuitenkaan ole käsitteily keskiössä.

Filosofian terapeuttisesta vaikutuksesta on ehkä vilkkaimmin keskusteltu Ludwig Wittgensteinin yhteydessä. Keskustelu jatkuu edelleen, ja näkemykset poikkeavat toisistaan niin paljon, että jopa hyvin yleisellä tasolla liikkuvassa yhteenvedossa on vaikea ottaa huomioon jokainen tässä keskustelussa esitetty näkökulma.<sup>4</sup> Suhteellisen kiistattomasti voitaneen todeta, että muotoilut filosofian terapeuttisesta tehtävästä kuuluvat etenkin Wittgensteinin myöhäisvaiheen tuotantoon. Tosin "uudet wittgensteinilaiset"



pitävät tätä tehtävää tärkeänä myös *Tractatuksen* (1921) kannalta. Ehkä kaikkein selvästi erottuvin piirre Wittgensteinin näkemyksessä filosofiasta terapiana on, että jotkut filosofiset ongelmat ovat ikään kuin ajattelun tai kielen oireita tai sairauksia, jotka voidaan parantaa kielelliset sekaannukset selventämällä. *Filosofisissa tutkimuksissa* (1953) muotoillun metodologisen ohjeen mukaan sanat on tuotava metafysisestä käytöstä takaisin niiden jokapäiväiseen käyttöön.<sup>5</sup> Tämä ei näytä tekevän Wittgensteinista tavallisen kielen filosofia, vaan pikemminkin tarkoitus on pidättäytyä lyömästä lukkoon tiettyjä täsmällisiä, asioiden todellista luontoa koskevia teorioita. Tässä wittgensteinilainen terapia siis muistuttaa edellä hahmoteltua Sekstoksen skeptistä terapiaa.

Toisin kuin esimerkiksi Nussbaum ja Hadot, Wittgensteinia koskeva tutkimus asettaa vastakkain filosofian yhtäältä teorian tai teesien esittämisenä ja toisaalta terapeuttisena tai hoitavana.<sup>6</sup> Ajatuksena siis on, että filosofia *joko* esittää teesejä ja teorian *tai* toimii terapeuttisena tai hoitavana. Teoria on tässä oletettavasti käsitettävissä kattavaksi kokonaisuudeksi teesejä, jotka nivoutuvat toisiinsa. Tämä vastakkainasettelu on jossain määrin hyödyllinen, eikä tarkoitukseni tässä ole kyseenalaistaa sen käyttöä Wittgenstein-tutkimuksessa. Olisi kuitenkin liioiteltua väittää, että terapeutti-aines sulkee kokonaan teorian esittämisen ja päinvastoin.

### Miten kysymys filosofian tehtävästä tulisi tulkita?

Kysymys filosofian tehtävästä tiedollisena tai terapeuttisena ja elämänfilosofisena toimintana voidaan esittää monessa eri mielessä. Normatiivisessa mielessä kysymys on siis siitä, tuleeko filosofian omistautua esittämään teorioita tai teesejä, joilla ei ole terapeutista tai elämänfilosofista vaikutusta, vai onko filosofian välttämättä jollain perustavalla tavalla liityttävä filosofin suorittamiin elämäntaloihin tai hänen käsityksiinsä elämästä – olipa tämä yhteys

sitten terapeutti- tai ei. ”Tiedollisuudella” viitataan tässä yhteydessä filosofian kognitiivis-käsitteelliseen aspektiin – ja myös sen esittämiseen teeseihin sikäli kuin niitä esitetään. En siis keskity kysymykseen mahdollisen filosofisen tiedon luonteesta tietona. Pikemminkin näkisin, että filosofian tiedollinen anti liittyy tietäntyyppiseen, hyvin yleisellä tasolla liikkuvaan valmiuteen ymmärtää – ei niinkään liikkuemattomaan, kiveen hakattuun kokoelmaan tietoväitteitä tai uskomuksia. Ehkä tarkoitamaani valmiutta voisi myös luonnehtia kyvyksi käsittää samanlaisuuksia ja eroja asioiden välillä. Yleisyytensä vuoksi filosofia voi puretua asioiden yhteyksiin tasolla, jonne muut tiedonalat eivät yletä – taiteen laita on toisin.

Vastakkainasettelua filosofian tiedollis-teoreettisen ja terapeutti-elämänfilosofisen tehtävän välillä ei tule käsittää poissulkeväksi. On vaikea kuvitella sellaista terapiaa tai hoidollista järjestelmää, johon ei liittyisi minkäänlaista kognitiivis-käsitteellistä viitekehystä. Vileimpiinkin tunnettuihin magian tai rituaalien muotoihin liittyy jonkinlainen syiden ja seurauksien suhteita tarkasteleva viitekehys sekä tiettyjä asiayhteyksiä ja ajattelua ohjaavia sääntöjä tai periaatteita, joiden puitteissa rituaaleja harjoitetaan. Esimerkiksi voodoo-neulojen käyttö nukkeen perustuu ajatukseen, että neulojen avulla voidaan vaikuttaa nuken esittämään henkilöön. Samaani matkustaa toiseen todellisuuteen, koska hänen katsotaan näin saavan yhteyden henkeen, joka aiheuttaa ongelmat. Vaikka nämä selitysmallit eivät ole länsimaisen lääketieteen mukaisia, se ei tarkoita, että kognitiivis-käsitteellinen viitekehys puuttuisi näistä rituaalisista hoitomuodoista kokonaan. Kuten edellä tarkastelluista hellenistisen filosofian esimerkeistä kävi ilmi, on lisäksi täysin yhteensopivaa väittää, että filosofialla on terapeutti- ja elämänfilosofinen päämäärä *ja* että tuon päämäärän saavuttamiseksi on omaksuttava tiettyjä teoreettisia väitteitä. Esimerkiksi epikurolaiset väittivät, että ihmisen analysoiminen kuolemassa hajoavien atomien kokoelmaksi vapauttaa meidät onnellisuuttamme ja mielenrauhaamme haittaavasta kuolemanpelosta.



Toisaalta filosofia voi olla elämän kannalta merkittävää, miksei myös terapeutista, vaikka se ensisijaisesti pyrkisikin esittämään teesejä tai teorian. Ehkä jopa formaalin logiikan harjoittamiseen voi liittyä sellainen ajattelua selkiyttävä ja jäsentävä funktio, joka voi toimia muuta elämää koskevaa ajattelua systematisoivana, turvallisuutta luovana järjestysperiaatteena ja johdonmukaisuuden kriteerit asettavana ohjenuorana. Filosofia voi siis olla sekä teesejä tai teorioita esittävää että elämänfilosofisesti merkittävää tai terapeutista – ja, kääntäen, filosofian tiedollis-käsitteellisellä annilla voi olla tarkoitettuja, ehkä jopa yllättäviäkin terapeutisia vaikutuksia. Kuten edellä nähtiin, esimerkiksi Sekstos Empeirikos argumentoi juuri skeptisen filosofian terapeutisen vaikutuksen puolesta. Hän esittää, että skeptikon tarkastelut ja niiden tuloksena syntyvä arvostelmasta pidättäytyminen tuottavat mielentyyneyden sattumalta ja odottamattomana mutta tervetulleena sivutuotteena. Tosin tämän vertaaminen siihen, kuinka varjo seuraa kappaletta, viittaa selvästi vahvempaan kuin sattumanvaraiseen tai kertaluonteiseen yhteyteen arvostelmasta pidättäytymisen ja mielentyyneyden välillä.

Puhtaasti deskriptiiviseltä, empiiriseltä kannalta on selvää, että esimerkiksi filosofian tärkeimmissä aikakausjulkaisuissa ja sarjoissa ilmestyy artikkeleita ja teoksia, joiden anti on ilmiselvästi tiedollinen tai argumentatiivinen, käsitteellistä selvyyttä tuottava tai muuta sellaista, mutta ei terapeutista. Toisaalta filosofian käyttö elämään liittyvien ongelmien hoidossa esimerkiksi filosofisten praktiikoiden piirissä on empiirinen tosiseikka. Deskriptiivis-empiirisesti tarkastellen filosofiaa siis käytetään sekä puhtaan tiedollisesti tai analyttisesti että terapeutisesti. Jos pitäydytään empiirisessä näkökulmassa, filosofian terapeutinen vaikutus voidaan myös ymmärtää teoreettisesta vaikutuksesta erillisenä. Näin esimerkiksi tapahtuu niissä edellä mainituissa Wittgenstein-tulkinnissa, joissa filosofinen terapia käsitetään ei-tiedollisena. Tällaiset tulkinnat toisinaan myös kieltävät, että Wittgensteinin myöhäistuotannosta voitaisiin löytää

filosofisia argumentteja. Sen sijaan ne korostavat Wittgensteinin kirjoitustyylin ei-argumentoivaa luonnetta.

Filosofian tehtävää tutkittaessa on myös suljettava pois vaatimus filosofiyhteisön yksimielisyydestä. Olisi liioiteltua kuvitella ja järjestöntä odottaa, että filosofit voisivat saavuttaa yksimielisyyden filosofian tehtävästä tai että yhdenkin jäsenen erimielisyys voisi sulkea filosofian terapeutisen tai teoreettis-tiedollisen tehtävän kokonaan pois. Kysymys filosofian tehtävästä keskittyy siis ensisijaisesti kysymykseen siitä, minkälaisia mahdollisuuksia filosofia itsessään avaa. Se ei ole empiiristä tutkimusta filosofien omakuvasta tai käsityksistä, jotka koskevat heidän tehtäväänsä.

### Filosofian normatiivinen ulottuvuus

Miten filosofian tehtävän normatiivinen ulottuvuus siis tulisi tulkita?

Yksi mahdollisuus voisi olla, että vain pieni osa filosofeista on ”todellisia filosofeja”, jotka yksin voivat toteuttaa filosofian todellista, täydellistä tai puhtainta päämäärää. Tällaisen, ”korkeamman” filosofian harjoittaminen merkitsisi syvän eettisen vakaumuksen omaksumista ja elämistä sen mukaan esimerkillisenä viisaana. Täydelliset filosofit olisivat parantuneet käsitteellisistä sekaannuksista, ihmiselämää riivaavasta haitallisesta tunnepitoisuudesta ja sekavuudesta. Saavuttamansa kirkkauden tilan tai viisauden turvin nämä filosofit voisivat sitten hoitaa muita ihmisiä heidän ajattelunsa sairauksissa ja oiretiloissa.

Toinen, vetoavampi versio samansuuntaisesta tulkinnasta on stoalaistyyppinen ajatus, jonka mukaan viisaan tai filosofin ihanne tyyppi on ennen kaikkea ideaali, johon tulee pyrkiä mutta jota ei tavallisesti saavuteta. Poikkeustapauksina stoalaiset mainitsivat Sokrateen ja Herakleen. Nämäkään eivät tosin ole aivan tavallisia henkilöitä, koska kuva Sokrateesta on välittynyt meille Platonin

Sokrateena, jolla on yhteys historialliseen Sokrateeseen mutta joka on kirjallinen henkilö. Herakles sen sijaan oli myyttinen sankari, jumalallista syntyperää. Tulkinta filosofin ihannetyypistä ennen kaikkea saavuttamattomana mutta silti (ihanteena) olemassa olevana päämääränä välttää sen omahyväisyyden ja elitismien sivumaun, joka on ominainen ensin luonnostellulle ajatukselle filosofien valiojoukosta.

Kolmanneksi normatiivisen ulottuvuuden voidaan katsoa sisältyvän filosofian käsitteeseen itseensä. Tämän ajatuksen nojalla ymmärryksemme filosofian luonteesta edellyttää sen ymmärtämistä, mitä filosofia parhaimmillaan, täydellisimmillään ja rikkaimmillaan on tai voisi olla. Kun siis kysymme, onko filosofian anti terapeuttinen vai tiedollis-teoreettinen, kysymme, onko filosofia parhaimmillaan erillisenä käsitteellisenä järjestelmänä, jolla ei ole yhteyttä elämämme tärkeisiin kysymyksiin, vai onko yksi filosofian hienouksista juuri se, että se voi käsitteiden selventämisen, loogisen analyysin tai maailman perimmäistä luonnetta koskevien kysymysten lisäksi tai niiden yhteydessä tarkastella sellaisia kysymyksiä kuin mitä onnellisuus on, mikä on onnellisuuden suhde mielihyvään, mitä on rakkaus, tekeekö raha onnelliseksi, mitä tieto on tai mikä on tiedon rooli ihmiselämässä.

Tämän normatiivisen tulkinnan mukaan juuri filosofia filosofiana ja vain se voi tarjota meille näihin kysymyksiin sellaisen näkökulman, josta käsin voimme parantua esimerkiksi onnellisuuden luonnetta koskevista virheellisistä käsityksistä. Jos esimerkiksi ajattelemme onnellisuuden tarkoittavan sitä, että omistaa paljon rahaa ja että omistettu rahasumma koko ajan kasvaa tai ainakin pysyy ennallaan, emme koskaan tule onnelliseksi. Omaisuutemme ei koskaan ole kyllin suuri tai kyllin turvattu – tai riittävän suuri verrattuna muiden omaisuuksiin. Elämme siis jatkuvassa puutteessa. Filosofia voi auttaa meitä vapautumaan tällaisista haitallisista ajatuksista. Rahan omistaminen ei voi olla onnellisuuden keskeinen konstituiva tekijä, koska se on päämääränä puhtaasti välineellinen. Rahalla voi esimerkiksi hankkia

mielihyvää tuottavia asioita, osallistua kulttuuritapahtumiin tai ostaa filosofian tarkoitusta pohtivia kirjoja. Siten kaikki nämä – mielihyvä, kulttuuri ja filosofian tarkoituksen pohtiminen – ovat korkeampia päämääriä kuin rahan hankkiminen. En pidä omaisuutta tai varallisuutta täysin yhdentekevänä onnellisuutemme kannalta. Pääasia on, että se tulee käsittää välineenä toisten päämäärien saavuttamiseksi. Tämän jälkeen tuleekin sitten analysoida, ovatko nuo päämäärät onnellisuuden osatekijöinä kestäviä.

Normatiivisista tulkinnoista pidän viimeksi mainittua lupaa-  
vimpana: filosofiaan itseensä rikkaimmillaan käsitettynä sisältyy mahdollisuus tarkastella elämämme ensiarvoisia kysymyksiä. Tämä mahdollisuus voidaan käsittää myös mahdollisuutena hoitaa tai parantaa ajattelun oireita yleensä ja siten myös sellaisia ajatusoireita, jotka haittaavat hyvää elämää. Ehdottamastani normatiivisesta luku-  
tavasta ei seuraa, että kaiken filosofianharjoittamisen tulisi tähdätä elämämme parantamiseen. Pikemminkin kolmannen tulkinnan ajatus on, että parhaimmillaan filosofia tarjoaa tämän mahdollisuuden mutta ei vaadi, että jokainen yksittäinen filosofian harjoittamistapahtuma tai tapahtumatyyppi olisi tälle päämäärälle alisteinen. Tässä suhteessa käsitykseni siis eroaa Hadot'n tulkinnan mukaisesta hellenistisestä filosofiasta, jossa muita asioita koskevat näkemykset ja käsitteet valitaan sen mukaan, minkä koulukunnan edustama elämäntapa on valittu. Tämä tulkinta on jossain määrin liioiteltu myös hellenistisen filosofian kohdalla. Tärkeää on myös, että filosofian elämänfilosofinen tai terapeuttinen anti edellyttää johdonmukaisuutta ja selkeyttä tai muita sellaisia arvoja, joita asetamme filosofialle silloin, kun kuvaamme sitä tiedollis-teoreettisena järjestelmänä tai toimintana, elämänfilosofisesta tai terapeuttisesta tehtävästä riippumatta. Olen siis Nussbaumin kanssa yhtä mieltä siitä, että tässä hellenistinen filosofia osuu oikeaan.

Olen edellä keskittynyt normatiivisten lukutapojen analysointiin ja, kuten edellä mainitsin, pidän normatiivista ulottuvuutta tärkeänä filosofian tehtävää tutkittaessa. Deskriptiivinen kysymys

tuli kuitenkin edellä suljetuksi pois liian nopeasti, kun se yhdistettiin empiriseen kysymykseen siitä, mitä filosofian piirissä tosiasiaa tehdään. Ehkä deskriptiivinen kysymys filosofian terapeuttisesta tai tiedollis-teoreettisesta tehtävästä tulisikin muotoilla koskemaan joidenkin ongelmien tai kysymysten luonnetta. Onko siis olemassa sellaisia ihmiselämässä ensiarvoisen tärkeitä kysymyksiä, joita voi tarkastella juuri filosofisesti tai jotka ehkä ovat yksinomaan filosofian piiriin kuuluvia? Tämä muotoilu on lähellä edellä tarkasteltua kolmatta normatiivista tulkintaa, ja tällaisena deskriptiiviseen kysymykseen filosofian annista tai tehtävästä sisältyy impliittinen normatiivinen elementti. Jos on olemassa sellaisia elämämme kannalta tärkeitä ongelmia, joita voi käsitellä filosofian piirissä ja vain siinä, näitä ongelmia *tulee* tutkia juuri filosofian piirissä.

Todettakoon vielä, että vaikka filosofialla onkin – tai voi olla – syvällisesti elämäämme jäsentävä tehtävä, filosofian arvo ei kuitenkaan seuraa tästä tehtävästä. Filosofia ei siis ole arvokasta vain, koska se voi *hyödyttää* esimerkiksi pyrkimystämme onnellisuuteen. Pikemminkin katson, että filosofinen ymmärrys on sinänsä arvokasta, vaikka se ei välttämättä olekaan hyödyllistä. Pitkälle vietyinä näkemys voi olla liioiteltu, mutta tämän kysymyksen kohdalla ei ole syytä laimentaa kantaansa. Yliopistomaailmassa on jouduttu omaksumaan sellainen argumentointitapa, jonka mukaan asioita on perusteltava niiden *hyötyyn* vedoten – pahimmillaan tämä ajattelu-tapa vaatii meitä perustelemaan tieteen ja filosofian harjoittamista osoittamalla sen *taloudellinen hyödyllisyys*. Tutkijoiden on käytettävä tällaisia argumentteja ymmärrettävistä syistä: moni rahoittaja on kiinnostunut tutkimuksen kaupallisesta sovellettavuudesta ja taloudellisesta potentiaalista. Kuitenkin tämä argumentti perustuu sekaannukseen välineiden ja päämäärien välillä ja on siis merkki ajattelun oireilusta. Tällaisen ajattelutavan piirissä tai armoilla toimiminen on virheellistä sekä lisäksi haitallista onnellisuudelle ja hyvälle elämälle. Juuri tällaisia ajatusoireita voi filosofian avulla parantaa.

## Rajoitusten tunnistaminen

Edellä olen korostanut myös terapeuttisen filosofian tai elämänfilosofian kognitiivis-käsitteellistä tai tiedollista luonnetta, argumenttien johdonmukaisuutta ja selkeyttä. Mutta onko olemassa sellaisia filosofisia teemoja, kysymyksiä tai ongelmia, joihin tällainen lähestymistapa ei sovellu? Wittgensteinilaisemmassa hengessä voidaan kysyä, onko ajattelumme ja kielemme rajamaastossa paikkoja tai alueita, aihepiirejä, joita ei argumentein voi tavoittaa.

Kuten sanottu, Wittgensteinin myöhäisfilosofiaa koskeva keskustelu on monisyinen. Tässä yhteydessä haluan kiinnittää huomiota Wittgensteinin muotoiluun filosofisista ongelmista sellaisina, joissa ajattelu eksyy tai ei löydä tietään ulos.<sup>7</sup> Olen edellä korostanut johdonmukaisuutta ja selkeyttä ja filosofian argumenttiluonnetta, mutta toisinaan ajattelun raja-alueilla on mahdollista tehdä erittäin kiinnostavaa filosofista työtä. Sitä voisi luonnehtia ajatuskokeiden tekemiseksi tilanteissa, joissa ajattelun rajat tulevat vastaan. Tällaisen ajattelutyön on joskus saatava esimerkiksi paradoksaalinen tai aforistinen muoto.

Toisaalta tämä rajamaasto on myös aluetta, jossa filosofiankin kannalta tärkeitä kysymyksiä voidaan lähestyä taiteen keinoin ehkä jopa paremmin kuin argumentein. Roomalainen stoalainen Seneca kirjoitti filosofisten tutkielmiensa ja kirjeidensä lisäksi tragedioita, joista esimerkkeinä voidaan mainita *Medea* (Medeia), *Phaedra* (Faidra), *Hercules furens* (Herculeen hulluus) ja *Phoenissae* (Foinikialaisnaiset). Olivatko nämä tragediat vain filosofin harrastus, vai voidaanko niistä löytää jotakin Senecan keskeistä, jota hän ei ehkä kirjeissään ja tutkielmissaan voinut ilmaista? Stoalaisen tunneanalyysin näkökulmasta Senecan *Medeia* on huomionarvoinen, koska se korvaa Euripideen versiossa esiintyvän motivaatiokonfliktin tai tunnekonfliktin analyysin stoalaisella. Kun Euripideellä eritasoiset tai eri sielun osien halut ja arviot tilanteesta ovat samanaikaiset ja ristiriidassa keskenään, niin Seneca esittää Medeian

konfliktin eriaikaisten ja vaihtuvien tunteiden tai halujen ristiriitana. Jo tämä, kuten myös Martha Nussbaum argumentoi, viittaa siihen, että Seneca kirjoitti näytelmänsä stoalaisiksi.<sup>8</sup> Nussbaum esittää, että Senecan mukaan näytelmiä tulisi seurata stoalaisittain tunteita koke-matta, mutta nähdäkseni juuri tragedioiden tunteellinen vaikutus on stoalaisessa tunneterapiassa keskeinen. Joissakin tapauksissa vain todellinen emotionaalinen sokki voi herättää meidät huomaamaan esimerkiksi omistushalun ja kostonhimon vaarallisuuden rakkau-dessa. Tragediassa Jasonin hylkäämä Medeia tappaa parin yhteiset lapset kostaakseen Jasonille. Pelkät argumentit tunteiden vaaral-lisuudesta stoalaisten mukaan eivät millään voisi saavuttaa samaa tehoa kuin näytelmän kammottava loppuhuipennus.

Osa näytelmän tragiikkaa liittyy siihen vääjäämättömyyteen, jolla tapahtumat seuraavat toisiaan. Jasonin on pakko jättää Medeia ja naida Korintin prinsessa Kreusa, jotta Jason ja Medeia voisivat jäädä Korintiin. Jason ja Medeia ovat paenneet sinne Medeian koti-kaupungista Kholkiista, josta Jason on Medeian avustuksella varas-tanut kuuluisan kultaisen taljan. Kholkiiseen palaaminen ei siis tule kysymykseen. Medeialla ei vieraassa maassa yksinäisenä naisena ole mitään hengissä selviämisen mahdollisuuksia, kun avioliitto Jasonin kanssa ei enää suojaa häntä. Mitkä siis Medeian vaihtoehdot ovat? Stoalainen filosofi voisi opastaa Medeiaa seuraavasti. ”Asemasi yhteiskunnassa on hyveen kannalta merkityksetön. Voit olla onnel-linen, vaikka sinut myytäisiin orjaksi. Elämän ja kuoleman ero on merkityksetön. On onnellisuutesi kannalta merkityksetöntä, jos maantierosvot tappavat sinut.” Miltä vaikuttaisi Senecan näytelmä, jos se päättyisi tällaiseen puheenvuoron? Entä jso hän näytelmän sijaan olisi kirjoittanut tutkielman argumentoiden näin?

Filosofian avaamien mahdollisuuksien tunnistaminen edel-lyttää samalla myös sen rajojen tunnustamista. Lisäksi juuri kielen ja argumenttien rajat tarjoavat hedelmällisiä mahdollisuuksia ajatus-kokeisiin, paradokseihin ja mieltä kiehtoviin arvoituksiin – sekä hedelmällisen kasvualustan taiteelle.

## Viitteet

1. Cicero, *Keskusteluja Tusculumissa* (*Disputationes Tusculanae*) 3.6.
2. Ks. Platon, *Euthyfron* 3d ja *Valtio* 427b; Euripides, *Elektra* säe 744.
3. Sekstos Empeirikos, *Oppineita vastaan* (*Adversus mathematicos*) 7.364–367.
4. Ks. esim. Kahane, Kanterian & Kuusela 2007, 1–36.
5. Mt. § 116.
6. Ks. esim. Pichler 2007.
7. Wittgenstein 1981, § 123.
8. Nussbaum 1994, 439–483.

## Kirjallisuutta

- Annas, Julia (1993). *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press.
- Brennan, Tad (2005). *The Stoic Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Cottingham, John (1998). *Philosophy and the Good Life: Reason and Passion in Greek, Cartesian and Psychoanalytic Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fischer, Eugen (ilmestyy 2010). *Philosophical Delusion and its Therapy: Outline of a Philosophical Revolution*. London: Routledge.
- Hadot, Pierre (2002). *What Is Ancient Philosophy?* Harvard: Harvard University Press (alkuteos *Quest-ce que la philosophie antique?* 1995).
- Kahane, Guy, Edward Kanterian & Oskari Kuusela (toim.) (2007). *Wittgenstein and His Interpreters: Essays in Memory of Gordon Baker*. London: Blackwell.
- Long, A. A. & D. N. Sedley (1987). *The Hellenistic Philosophers: Translations of the Principal Sources*. Käännökset ja selitykset A. A. Long & D. N. Sedley. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marke Ahonen (suomennos ja selitykset) (2004). Marcus Aurelius, *Itselleni: Keisarin mietteitä elämästä*. Helsinki: Basam Books.
- Nussbaum, Martha (1994). *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton: Princeton University Press.
- Pichler, Alois (2007). The Interpretation of the *Philosophical Investigations*: Style, Therapy, *Nachlass*. Teoksessa Guy Kahane, Edward Kanterian & Oskari Kuusela (toim.), *Wittgenstein and His Interpreters: Essays in Memory of Gordon Baker*. London: Blackwell, 123–144.
- Platon [Ani etsii]**
- Scheman, Naomi (1996). Mapping the Rough Ground. Teoksessa H. D. Sluga & D. G. Stern (toim.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Cambridge: Cambridge University Press, 383–410.
- Sluga, H. D. & D. G. Stern (toim.) (1996). *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wittgenstein, Ludwig (1981). *Filosofisia tutkimuksia*. Suom. Heikki Nyman. Helsinki: WSOY (alkuteos *Philosophische Untersuchungen* 1953).

# Filosofia analyysinä ja synteessinä: Kant filosofiasta ja sen tehtävästä

*Olli Koistinen*

Immanuel Kantin mukaan filosofisen tutkimuksen suurin ongelma on alusta asti ollut kritiikin puuttuminen. Tällä kritiikin puuttumisella Kant tarkoitti sitä, että vaikka filosofit ovatkin kiinnostuneita väitteidensä totuudesta he eivät ole kiinnostuneita tietävän subjektin tietokyvystä eivätkä ole pohtineet, mitä ihmisen on mahdollista tietää. Tiedon alan ja rajojen osoittaminen on kriittisen filosofian tehtävä.

Kant jakaa filosofisen tiedon analyttiseen ja synteettiseen tietoon. Filosofian analyttisessä osassa käsitteitä pyritään selvittämään, ja tätä Kant pitää varsin tärkeänä filosofisena työnä. Kantin mukaan moraalifilosofia on suurimmaksi osaksi analyttistä. Moraalifilosofiassa siis pyritään pääosin valaisemaan moraalin kannalta tärkeiden käsitteiden kuten oikeudenmukaisuuden merkitystä.

Filosofian keskeinen päämäärä näyttää Kantille olevan moraalisen toiminnan mielekkyyden osoittaminen. Kantin ajatus on yksinkertainen mutta puhutteleva. Mitä ilmeisimmin onnellisuus ja moraalinen hyveellisyys kulje käsi kädessä. Moraalisesti hyväksyttävä ja kunnioitettava toiminta on usein toimijan intressien vastaista, ja niinpä järkevän ihmisen onkin kysyttävä, kannattaako uhrata itsensä. Tätä kysymystä tarkastellessaan Kant muotoilee praktiseksi dilemmaksi nimittämänsä pulman: mikäli toimin moraalisesti mutta omien etujeni vastaisesti, olen hölmö; mikäli toimin omien etujeni

mukaisesti moraalilakia rikkoen, olen lurjus. Ollako lurjus vaiko typerys – siinäpä pulma. Kant ajattelee, ettei moraalinen toiminta tee ihmisestä onnellista mutta kylläkin onnellisuuden arvoisen, ja ihminen voi saavuttaa arvoaan vastaavan onnellisuuden vain, jos on olemassa toinen maailma ja Jumala, joka tuon arvon ymmärtää. Usko Jumalaan ratkaisee praktisen dilemman.

Jumala voi siis palkita ihmisen moraalisen toiminnan, ja minkä tahansa filosofisen systeemin perimmäinen koetinkivi onkin juuri sen osoittamisessa, ettei Jumala ole mahdoton.

Miten Kant sitten saattaa olla niin varma siitä, ettei kenenkään onnistu todistaa Jumalaa olemattomaksi? Kant vastaa, että ihmisen tietokyvyn tai järjen kritiikki osoittaa Jumalan olemassaoloa koskevien kysymysten olevan ihmisen tavoittamattomissa. Emme voi onnistua osoittamaan Jumalan olemassaoloa mutta emme myöskään hänen olemattomuuttaan. Voimme toivoa, että tekemällä itsemme onnellisuuden arvoiseksi myös saavutamme onnellisuuden.

Jumalan olemassaoloa koskevat tarkastelut kuuluvat Kantin filosofiakäsityksessä metafysiikan alaan. Kantin mukaan metafysiikka tarkoittaa fysiikan ulottumattomissa olevan tutkimista. Fysiikka perustuu Kantin mukaan havainnointiin ja havainnoinnin pohjalta tehtyihin yleistyksiin. Metafysiikassa ja filosofiassa ylipäänsä tietoa ei voi perustella havaintoihin vetoamalla. Tuollaisen tiedon oikeutuksen on tultava muualta. Kantin näkökulmasta kysymys filosofian luonteesta ja mahdollisuudesta onkin juuri kysymys muun kuin havaintoon perustuvan tiedon mahdollisuudesta. Havaintoon perustuvaa tietoa Kant kutsuu *a posteriori* tiedoksi ja tietoa, joka, ei perustu havaintoon, hän kutsuu *a priori* tiedoksi.

## Analyttinen filosofia

Kirjoituksessaan ”Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral” (1764) Kant arvos- telee ajattelutapaa, jota voisi kutsua synteettiseksi filosofiaksi.

Kant hyökkäsi etenkin matematiikan ja metafysiikan metodien samastamista vastaan. Hän lainaa hyväksyvästi piispa Warburtonia, jonka mukaan mikään ei ole ollut filosofialle tuhoisampaa kuin matematiikka – etenkin matematiikan metodin jäljittely sopimat- tomissa yhteyksissä.

Kantin tärkein argumentti matematiikan ja metafysiikan metodien identifointia vastaan perustuu hänen käsitykseensä, että matematiikka, etenkin geometria, on luonteeltaan synteettistä, kun taas metafysiikan ja filosofian yleensäkin on oltava analyttistä. Sillä, että matematiikan metodi on synteettinen, Kant tarkoittaa sitä, että matematiikassa käsitteet ovat määritelmien seurausta, kun taas meta- fysiikassa käsitteet ovat priorisia suhteessa määritelmiin. Esimerkiksi määrittelemällä avaruudellisen kappaleen siksi, joka syntyy suoran kulman pyörähtäessä toisen kylkensä ympäri, matemaatikko saa kartion käsitteen, joka oikeuttaa hänet kutsumaan kartioiksi kaikkia sellaisia kappaleita, joiden hän voi ajatella syntyneen tuolla tavoin. Tärkeätä tässä Kantin kuvaamassa geometrikon noudattamassa menetelmässä on vielä se, että geometrikko ei puuhastele tyhjen käsitteiden kanssa, koska hän jatkuvasti havainnollistaa itselleen sitä, mitä hän tekee. Näin käsitteet saavat vastineensa aistimellisuuden objekteissa. Tälle synteettiselle menetelmälle on tyypillistä vielä kausaalinen järjestys. Synteettiset määritelmät kuvaavat tavan, jolla määritellyt objektit ovat tuotettavissa. Kun geometrikko toimii, hän konstruoi uusia objekteja ja pystyy todistamaan näiden objektien ominaisuuksia määritelmien, aksioomien ja postulaattien avulla.

Kant pohtii synteettisen määritelmän käyttöä metafysiikassa hengen käsitteen avulla. Metafyysikko voi määritellä hengen substanssiksi, jolla on järki. Kant kuitenkin sanoo, että kyseessä on

pelkkä kieliopillinen määritelmä eikä mitään filosofiaa tarvita sen ratkaisemiseen, mitä nimeä jostakin mielivaltaisesti kyhätystä käsit- teestä pitää käyttää. Vaikka Kant onkin varsin niukkasanainen kiistä- essään tuollaisen käsitteen olevan synteettisen määritelmän seuraus, on se kuitenkin edellä sanotun perusteella ilmeistä. Kyseinen määri- telmä ei mitenkään ilmaise sitä, miten tuollainen objekti on synny- tettävissä yksinkertaisemmista elementeistä, ja siltä puuttuu myös vastineensa aistimellisuudessa eli – karkeasti ilmaisten – tuo objekti ei ole kuviteltavissa.

Tyypillistä filosofialle on saatujen tai annettujen käsitteiden analysointi. Kant huomauttaa käsitteiden määrittelyn kuitenkin olevan usein mahdotonta tai ainakin hankalaa, minkä esimerkiksi halun käsite osoittaa. Kantin mukaan on ilmeistä, että haluun liittyy ainakin representaatio halutusta asiain- tilasta ja tähän representaa- tioon liittyvä mielihyvän tunne. Nämä piirteet eivät kuitenkaan riitä halun määrittelemiseksi. Näin analyysissa voidaan löytää ilmiön välttämättömiä piirteitä mutta kenties ei niiden määritelmiä, joihin pitääkin Kantin mukaan suhtautua pelolla ja vavistuksella.

Esimerkin avulla Kant pyrkii osoittamaan, että vaikkei määritel- miin yllettäisikään, tämä ei ole filosofialle mitenkään tuhoisaa. Vaikka emme osaisikaan tyhjentävästi määritellä kappaletta, tiedämme, että kappale koostuu osista, joiden on mahdollista olla olemassa ilman, että ne olisivat yhdistyneet tuoksi kappaleeksi. Tämä kappaleen välttämätön piirre yhdessä geometrinen todistusten kanssa johtaa siihen, että kappale muodostuu ulottuvutta vailla olevista yksin- kertaisista osista, jotka valtaavat paikan avaruudessa. Näin siis filo- sofiasa päästään näennäisen helposti empiirisistä olettamuksista lähtemällä ja matematiikkaa hyödyntäen periaatteisiin, jotka eivät enää ole empiirisiiä vaan pikemminkin metafysisiiä. Kantin opetus onkin, että metafysiikassa on edettävä perinpohjaisen analyytti- sesti, sillä metafysiikan tehtävä on itse asiassa sekavien kognitioiden analyysi.



Kun metafysiikka ajatellaan pelkäsi käsitteelliseksi analyysiksi, tuntuu ilmeiseltä, ettei kyseinen tiede voi esittää eikä pyri esittämään olemassaoloväitteitä. Tämä ei kuitenkaan ole aivan totta. Ensinnäkin käsitettä analysoidessa voidaan huomata sen sisältävän ristiriidan eikä mikään maailman objekti voi ilmentää ristiriitaisia piirteitä; mikään ei voi olla samanaikaisesti esimerkiksi pyöreä ja nelikulmainen. Toiseksi, ontologinen argumentti, jolla Anselm Canterburylainen ja Descartes pyrkivät osoittamaan Jumalan olemassaolon, perustuu myös puhtaasti käsitteellisille tarkasteluille. Näiden filosofien mukaan Jumalan olemukseen kuuluu olemassaolo, minkä takia Jumalan olemassaolon kieltävä väite on ristiriitainen. Ristiriitaisen väitteen negaation taas on oltava tosi, joten Jumalan on oltava olemassa.

Kantin esittämä ontologisen argumentin kritiikki on tunnettu. Hän kieltää olemassaolon olevan reaalin predikaatti, sellainen, joka voisi lisätä jotakin olion käsitteeseen. Olemassa olevaksi tuleminen on käsitteen realisoitumista eikä olemassaolo itsessään kuulu mihinkään käsitteeseen. Väitteet, joissa puhumme jonkin olemassaolosta tai ei-olemassaolosta, ovat itse asiassa palautettavissa väitteiksi maailmasta. Väite ”yksisarvisia ei ole olemassa” tarkoittaa, ettei maailmassa ole yhtään objektia, joka toteuttaisi yksisarvisen käsitteen. Samalla tavalla väite ”Jumala ei ole olemassa” tarkoittaa, ettei olemassa olevien joukossa ole objektia, joka toteuttaisi Jumalan määritelmän. Jumalan käsite ei myöskään ole ristiriitainen käsite, joten Jumalan olemattomuutta ei voida osoittaa pelkkien käsitteellisten tarkastelujen avulla.<sup>1</sup>

## Synteettinen filosofia

Kriittisessä filosofiassaan Kant ei näe filosofiaa pelkästään käsitteellisenä analyysinä. Kantin mukaan sekä Platon että Leibniz hyväksyivät intellektuaalisten olioiden olemassaolon, minkä Aristoteles ja Locke taas kielsivät. Nämä intellektuaaliset oliot Kant jakaa mystisiin ja loogisiin. Mystinen intellektuaalinen olio edellyttää erityisen intellektuaalisen havaitsemisen tai intuition kykyä, jonka avulla välittömästi tutustumme todellisuuden perimmäiseen luonteeseen. Näin intellekti voi hankkia noista olioista ei-käsitteellistä tietoa, jota aistein ei voi tavoittaa. Kantin mukaan Leibniz hyväksyy mystisten intellektuaalisten olioiden sijasta loogiset intellektuaaliset oliot. Myös Kant hyväksyy loogiset intellektuaaliset oliot ja pitää niitä objektien ajattelemisen ehtoina. Kokemus kertoo, että vesi virtaa alaspäin, ellei mikään estä, ja ymmärrys taas esittää tuon tapahtuvan välttämättä. Kantille nämä loogiset intellektuaaliset oliot ovat itse asiassa ne mentaaliset teot, joilla ymmärrys saattaa havainnossa annetun arvostelmalliseen muotoon. Näitä kategorioiksi kutsumiaan loogisia intellektuaalisia olioita Kant löytää kaiken kaikkiaan kaksitoista. On tärkeä ymmärtää, että Kantille näiden loogisten intellektuaalisten olioiden synty on sidoksissa havaintoon, koska ilman havaintoa ymmärrykseltä puuttuu materiaali, jota se voisi edelleen työstää arvostelmiksi. Ymmärryksen työskennellessä havaintomateriaalin parissa pääsemme selville näistä teoista ja voimme muodostaa näitä tekoja vastaavat käsitteet. Kun esimerkiksi pidän kädessäni lämmintä kiveä ja esitän arvostelman, että kivi on lämmin, liitän lämpimyyden kiveen tavalla, joka vastaa substanssin ja ominaisuuden suhdetta. Ajattelen lämpimyyden ikään kuin olevan kivessä ja näin tehdessäni pidän kiveä substanssina ja lämpimyyttä sen ominaisuutena. Substanssin ja ominaisuuden käsitteitä, kuten myös kaikkia muita kategorioita, voidaankin pitää ymmärryksen suorittamien yhdistävien tekojen tuloksina. Maailma on ajateltava näiden kategorioiden mukaiseksi, koska ilman niitä ajattelu on mahdotonta. Tämä

taas mahdollistaa sen, että voimme tietää, minkälaiseksi maailma on välttämättä ajateltava, ja näin tiedämme maailmasta sellaisia välttämättömiä totuuksia, joita ei oikeuteta havaintoon vetoamalla. Näin Kantin kriittisessä filosofiassa maailmaa koskeva synteettinen a priori -tieto on mahdollista. Kun ihmisen ymmärrys on varustettu kategorioilla, hän voi niiden avulla muodostaa käsitteitä objekteista, jotka eivät enää ole välittömässä yhteydessä havaintoon; esimerkiksi Jumalaa ulottuvuutta vailla olevana substanssina on mahdollista ajatella.

Onko Jumala sitten mahdollinen? Pelkkä Jumalan ajattelu mahdollisuus ei takaa Jumalan mahdollisuutta, koska Kantin mukaan myös ristiriitaiset oliot ovat ajateltavissa. Myös kriittisessä filosofiassa Kant ajattelee Jumalan perfektioiden olevan yhteensopivia eikä siis epäile Jumalan loogista mahdollisuutta. On kuitenkin korostettava, että looginen mahdollisuus ei Kantin mukaan vielä takaa reaalista mahdollisuutta. Esimerkiksi kahden suoran rajoittama suljettu tasokuvio on Kantin mukaan looginen mahdollisuus olematta reaalinen mahdollisuus. Se, että kyseinen kuvio on reaalinen mahdottomuus, johtuu siitä, että kyseinen kuvio ei sovi yhteen aistimellisuuden lakien kanssa. Ymmärrämme selvästi, että kahden suoran rajaama suljettu tasokuvio on mahdoton, koska emme voi sitä kuvitella. Koska Jumala ei ole avaruudellinen objekti, emme pysty suorittamaan tällaista kuvitteluun perustuvaa testiä osoittaaksemme, että hänen on mahdollista olla olemassa. Näin Jumalan reaalinen mahdollisuus näyttää jäävän arvoitukseksi. Toisaalta – ja tätä Kant pitää tärkeänä – emme myöskään voi vastaavalla tavalla osoittaa Jumalaa mahdottomaksi.

## Spinozan Jumalan olemassaolon todistus ja Kantin vastaus

Spinoza esittää pääteoksensa *Etiikka* ensimmäisessä osassa erittäin mielenkiintoisen tavan todistaa Jumalan olemassaolo. Spinozan mukaan emme voi käsittää Jumalan olemattomuutta ja tästä voidaan päätellä Jumalan välttämättömän olemassaolo. Spinozan esittämä ontologinen argumentti poikkeaa huomattavasti Descartesin ja Anselmin argumenteista. Tässä jaksossa esitän tuon argumentin ja sitten pohdin, miten Kant suhtautuisi siihen. Filosofian luonnetta tämä tarkastelu valaisee, koska siinä keskiössä on käsitettävyyden ja mahdollisuuden suhde, josta nykyisessäkin filosofiassa kovasti keskustellaan. Lisäksi se auttaa ymmärtämään, miten Kant siirsi filosofiassaan painopisteen objektista subjektiin.

Spinozan argumentin ytimessä on kysymys siitä, mitä tarkoittaa jonkin käsittäminen ei-olevaksi.<sup>2</sup> On selvää, että voin ajatella ulotteiset äärelliset objektit ei-oleviksi. Voin ajatella huonettani ilman tätä pöytää. Minun on siis mahdollista ajatella jokin sellaiseksi, josta jotakin puuttuu. Olion ajattelu olemattomaksi ei tietenkään tarkoita samaa kuin se, että en ajattele tuota objektia. Hetki sitten en ajatellut tätä pöytää mutta en myöskään ajatellut sitä olemattomaksi. Näin ollen objektin ajattelu olemattomaksi edellyttää jonkin ajattelemista olemassa olevaksi, joka itten ikään kuin sisältää tuon olemattomaksi ajattelemani objektin mahdollisuuden. Kun ajattelen pihalle, jossa on yksi lipputanko, toisen lipputangon, ajattelen ei-olemassa olevaa objektia, jonka olemassaolon ulotteisuus tai avaruudellisuus mahdollistaa. Tämä avaruus ikään kuin sisältää tuon objektin muodon. Spinoza kirjoittaa toisessa huomautuksessaan *Etiikan* ensimmäisen osan kahdeksanteen propositioon näin:

Meillä voi olla ideoita modifikaatioista, jotka eivät ole olemassa: sillä vaikka ne eivät ole aktuaalisesti olemassa intellektin ulkopuolella, siitä huolimatta niiden olemukset sisältyvät johonkin

muuhun siten, että ne voidaan käsittää sen kautta. (Suomennosta muutettu.)

On siis luontevaa ajatella, että jonkin ajatteleva olemattomaksi edellyttää, että jotakin ei voida ajatella olemattomaksi. Tällainen itsessään käsitettävä olio on Spinozan mukaan substanssi, ja koska Jumala on hänen filosofiassaan ainoa mahdollinen substanssi, ei Jumalaakaan voida ajatella olemattomaksi, joten Jumalan on välttämättä oltava olemassa. Jumala on kaiken mahdollisuuden perusta.

Edellä esitettyä on syytä tarkastella esimerkin avulla. Spinozan mukaan yksi Jumalan attribuuteista on ulotteisuus. Tämä tarkoittaa sitä, että Jumala on itsessään käsitettävä ulotteisuutensa suhteen, eli suurin piirtein sitä, että Jumala on mahdollista ajatella avaruudeksi. Kuten esimerkkinä osoittavat, on luontevaa ajatella, että äärellisten ulotteisten objektien ajatteleva olemattomaksi edellyttää avaruuden hyväksymistä olemassa olevaksi. Mitä sitten voisi tarkoittaa avaruuden ajatteleva ei-olemassa olevaksi? Tuntuu mahdottomalta, että voisimme ajatella avaruuden mahdollisuuden sisältyvän johonkin toiseen, jota ajattelisimme kun ajattelemme avaruuden olemattomuutta. Vaikka lause ”avaruutta ei ole” ei ilmaise loogista ristiriitaa, on se silti käsittämätön.

Kirjoituksessaan ”Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes” (1763) Kant muotoilee varsin läheisesti Spinozan argumenttia muistuttavan tavan todistaa Jumalan olemassaolo. Hän on sitä mieltä, että Jumala on kaiken mahdollisuuden perusta, ja siksi Jumalan ajatteleva olemattomaksi on samalla tavalla mahdotonta kuin avaruuden ajatteleva olemattomaksi. Siitä, ettei Jumalaa voida käsittää olemattomaksi, seuraa Kantin päättelyn mukaan, että Jumalan on välttämättä oltava olemassa.

Spinozan ja Kantin argumentti on kiinnostava. Sen ongelmana näyttäisi kuitenkin olevan se, että siinä sanotaan pikemminkin jotakin meistä ja käsityskyvystämme kuin maailmasta sinänsä. On kenties totta, etten kykene ajatteleva avaruuden olemassaolemattomuutta

samalla tavalla kuin tämän pöydän olemassaolemattomuutta, mutta eikö se kerro, että minä satun olemaan tällainen?<sup>3</sup>

*Pubtaan järjen kritiikissä* kriittinen Kant tuntuukin ajattelevan, ettei edellä hahmoteltu argumentti osoita avaruuden välttämätöntä olemassaoloa. Kant kirjoittaa:

Avaruus on välttämätön *a priori* representaatio, joka on kaikkien ulkoisten intuitioiden perustana. Siitä, ettei olisi lainkaan avaruutta, ei voida koskaan muodostaa representaatiota, vaikka voidaankin varsin hyvin ajatella, ettei avaruudesta löydy objekteja. Sitä on siis pidettävä ilmentymien mahdollisuuden ehtona eikä näistä riippuvana määreenä, ja se on siis *a priori* representaatio, joka on välttämättä ulkoisten ilmentymien perustana.

Tässä Kant siis selvästi myöntää, ettei avaruutta voi esittää olemattomaksi ja että se on kaikkien ulkoisten ilmentymien perusta ja että kaikki nämä ulkoiset ilmentymät voidaan ajatella ei-oleviksi. Perusteiltaan argumentti muistuttaa Spinozan argumenttia ja myös Kantin omaa esikriittistä argumenttia, mutta Kant ei kuitenkaan nyt päätele siitä avaruuden välttämätöntä olemassaoloa. Miksei?

Vastaus piilee siinä, että juuri ennen tarkastelemaamme päätelyä Kant on esittänyt argumentin osoittaakseen, että avaruus ei ole mitään reaalista subjektista riippumatonta vaan ainoastaan subjektin tapa esittää oliot ulkoisina. Näin avaruus ja avaruudellisuus palautuu subjektin tavaksi hahmottaa todellisuutta ja se, ettemme voi esittää avaruutta olemattomana, kertoo välttämättömyyden meistä eikä mielestä riippumattomasta todellisuudesta. Näin Kantin onnistuu varjella hänelle tärkeää ajatusta, että filosofia ei voi puhua mistään muusta todellisuuden osasta kuin subjektista itsestään. Edes havainnon ulottumattomissa olevien objektien mahdollisuudesta ei voida sanoa mitään varmaa. Ei siis ole syytä pohtia Jumalan olemassaoloa tai olemattomuutta spekulatiivisesti. Kantin sanoin metafysiikka toimii poliisivoimana, joka estää ateistiset pyrkimykset. Jumalan luo meidät johdattaa moraaliksi.

## Lopuksi

Filosofian luonteesta keskustellaan jatkuvasti, ja tämä kertoo siitä, ettei filosofeille itselleenkaan ole aivan selvää, mihin he pyrkivät. Kant erotti filosofian selvästi muista tieteistä. Filosofiasia pyritään ymmärtämään tietävän subjektin panos maailman ja luonnon luomiseen. Inhimillisellä kokemuksella on ennakkoehtonsa. Luonnon perustavimmat lait ovat ihmisen itsensä maailmaan asettamia. Kant ei näe ihmistä aivojen ohjaaman aluksen hämmentyneenä matkustajana, vaan moraaliseen arvokkuuteen ja autonomiseen toimintaan ainakin periaatteessa kykenevänä toimijana. Ihminen poikkeaa eläimistä ymmärryksensä ja järjensä suhteen; enkeleistä ruumiillisuutensa perustuvien yllykkeiden suhteen. Ihmisellä on oma erityinen paikkansa, vaikka todellisuuden perimmäinen luonne pysyy hänelle arvoituksena.

Tutkiessaan tiedon edellytyksiä filosofi tutkii myös maailmansa luonnetta. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että filosofia jollain tavalla kilpailisi luonnontieteiden kanssa. Luonnon toiminnan ymmärtäminen edellyttää huolellista havainnointia, yleistysten tekemistä ja lakien empiiristä testaamista. Filosofialla taas ei ole mitään tekemistä tällaisten empiiristen lakien kanssa. Itse asiassa Kant arveleekin luonnontieteiden syntyneen vasta kauan metafysiikan jälkeen siitä syystä, että luonnontieteellinen tutkimus on paljon vaikeampaa kuin metafysiikan harrastaminen. Ihmisellä on luontainen sisäsyntyinen taipumus, joka välttämättä ilmenee filosofointina.

## Viitteet

1. Ontologisen argumentin kritiikistä ks. esim. *Puhtaan järjen kritiikki* A598/B626–A602/B630.
2. En ole nähnyt kenenkään esittävän Spinozan argumenttia samalla tavalla kuin millä sen tässä esitän. Lukijan on siis syytä suhtautua sanomaani varauksella.
3. On mielenkiintoista, että loogiseen ristiriitaan on taipumus suhtautua toisin. Se, ettemme kykene ajattelemaan loogisesti ristiriitaista objektia, kuten esimerkiksi

pyöreätä neliötä, näyttäisi kertovan, ettei tuollaista objektia voi olla – ei ainoastaan sitä, ettemme pysty tuollaista objektia käsittämään.

## Kirjallisuutta

- Kant, Immanuel (1912a). ”Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes.” *Kants Gesammelte Schriften* Band 2. Berlin: Georg Reimer (ilm. alun perin 1763).
- (1912b). ”Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral.” *Kants Gesammelte Schriften* Band 2. Berlin: Georg Reimer (ilm. alun perin 1764).
- (1781/1787). *Puhtaan järjen kritiikki*. Suom. Markus Nikkarla ja Kreetta Ranki. Julkaisematon.
- Spinoza, Benedictus de (1925a). *Ethica*. Teoksessa C. Gebhardt (toim.), *Spinoza Opera* II. Heidelberg: Carl Winter. (Ilm. alun perin 1677. *Etiikka*. Suom. Vesa Oittinen. Helsinki: Gaudeamus 1994).
- (1925a). *Tractatus de Intellectus Emenditatione*. Teoksessa C. Gebhardt (toim.), *Spinoza Opera* II. Heidelberg: Carl Winter (ilm. alun perin 1677).

# Filosofisen ja esteettisen tutkimuksen omalaatuisesta yhteydestä

*Hanne Appelqvist*

Ludwig Wittgensteinin myöhäisfilosofiasta on turha etsiä yksiselitteistä vastausta kysymykseen, mitä filosofia on. Tämä johtuu siitä, että myöhäinen Wittgenstein haluaa välttää filosofialle tyypillisen pyrkimyksen etsiä ja määritellä asioiden ikuisia ja muuttumattomia olemuksia. Sen sijaan, että filosofoidessamme etsisimme vastausta vaikkapa vielä nuorta Wittgensteinia askarruttaneeseen kysymykseen lauseen olemuksesta tai *Filosofisten tutkimusten* kysymykseen siitä, mikä yhdistää kaikkia pelejä, myöhäinen Wittgenstein kehottaa katsomaan, kuinka kieltä ja sen sanoja tosiasiasa käytetään. Saman ohjeen on epäilemättä tarkoitus koskea myös sanan ”filosofia” käyttöä kielessä. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että Wittgensteinilla ei olisi omaperäistä sanottavaa filosofiasta ja sen menetelmistä. Yleispätevän vastauksen sijaan myöhäinen Wittgenstein kuitenkin sanoo sanottavansa (tästäkin aiheesta) vertausten ja konkreettisten esimerkkien avulla. Vaikka juuri vertausten ja esimerkkien käyttö tekee Wittgensteinin filosofiasta kiehtovaa, ovat vertaukset ja esimerkit lukijan näkökulmasta usein monimielisiä. Osittain tästä epäilemättä johtuu, että myös Wittgensteinin filosofiakäsityksestä vallitsee tutkijoiden kesken laaja erimielisyys.

Viime vuosina keskustelua Wittgensteinin filosofiakäsityksestä ovat hallinneet tulkinnat, joita voidaan luonnehtia subjektivistisiksi. Näissä tulkinnoissa filosofin työn henkilökohtaisuus on ymmärretty

sanan vahvimmassa mahdollisessa merkityksessä. Esimerkiksi Cora Diamondin *Tractatus*-tulkinnan mukaan Wittgensteinin nuoruudenteosta ei ole mahdollista ymmärtää, koska Wittgenstein ei tarkoittanut sitä ymmärrettäväksi. Teoksen lukemisen on pikemminkin tarkoitus johtaa lukija oivaltamaan jotakin itsestään.<sup>1</sup> Gordon Bakerin mukaan Wittgensteinin myöhäisfilosofia pitäisi puolestaan ymmärtää Freudin psykoanalyysiin vertautuvana terapiana, johon ei kuulu filosofisia näkemyksiä koskevien yleispätevien argumenttien esittäminen. Filosofiset ongelmat ovat yksilöiden henkilökohtaisia sekaannuksia, sisäisiä konflikteja, joita on hoidettava potilaskohtaisesti. Tavoitteena on yksilön henkinen vapautuminen, johon päästään auttamalla häntä tiedostamaan ajatustensa taustalla vaikuttavat tiedostamattomat ennakkoluulot, motiivit, tunteet ja halut.<sup>2</sup> Subjektivistisissa tulkinnoissa Wittgensteinin mainitsema filosofia houkutteleva kärpäslasi samastuu filosofian perinteeseen, josta filosofin tulisi pyristellä vapaaksi.<sup>3</sup> Mutta onko filosofian perinne vankila, ja mistä filosofin työn ihanteena nähdyssä vapaudessa oikeastaan on kysymys?

Wittgensteinin filosofiaa koskevat huomautukset korostavat filosofin työn henkilökohtaista luonnetta. Tämä näkökohta sisältyy vertaukseen filosofisten menetelmien ja erilaisten terapioiden välillä.<sup>4</sup> Sama näkökohta löytyy myös toisesta vertauksesta, jonka Wittgenstein esittää filosofisesta tutkimuksesta. Kyseessä on vertaus filosofisen ja esteettisen tutkimuksen välillä: ”Filosofisen (ehkä erityisesti matematiikkaa koskevan) ja esteettisen tutkimuksen omalaatuinen yhtäläisyys. (Esimerkiksi: mikä tässä puvussa on huonoa, miten se on sopinut jne.)”<sup>5</sup> Rinnastaen filosofian arkkitehtuuriin Wittgenstein toteaa, että molemmissa tehdään työtä ”lähtien omasta käsityksestä. Siitä, miten tekijä näkee asiat. (Ja mitä hän niiltä vaatii.)”<sup>6</sup> Vertaus filosofisen ja esteettisen tutkimuksen välillä ei kuitenkaan tue subjektivistista tulkintaa Wittgensteinin filosofiakäsityksestä. Pikemminkin päinvastoin. Vaikka esteettinen tutkimus tyypillisesti

lähtee liikkeelle henkilökohtaisesta näkemyksestä, kokemuksesta tai motivaatiosta, se myös nojaa yhteisöllisesti jaettuun perinteeseen.

### Esteettisestä tutkimuksesta

Esteettisellä tutkimuksella Wittgenstein viittaa ilmiöön, jota voidaan pitää taiteellisen työskentelyn ytimenä, eli pyrkimykseen löytää konkreettiseen esteettiseen pulmaan ”tutkijaa” itseään tyydyttävä ratkaisu. Estetiikkaa käsittelevissä luennoissaan Wittgenstein mainitsee esimerkkeinä esteettisistä pulmista tilanteet, jossa takin leikkaus ei ole sopiva, jossa yhtyeen soitosta puuttuu harmonia ja jossa ovi on suhteessa rakennuksen arkkitehtuuriin liian matala.<sup>7</sup> Näkökulma on lähellä taiteilijan näkökulmaa tai taiteilijan ja käsityöläisen näkökulmaa. Wittgenstein ei nimittäin yleensä puhu taiteesta yksikössä vaan useimmiten monikollisesti taiteista. Lisäksi takin leikkauksen kaltaiset ilmiöt eli käsityö ja design muodostavat osan Wittgensteinin mainitsemista esteettisten käytäntöjen esimerkeistä. Wittgensteinin lähestymistapa poikkeaa siitä estetiikan suuntauksesta, jossa estetiikan tehtävänä on pidetty taiteen olemuksen tai määritelmän paljastavan teorian rakentelua. Lähestymistapa on enemmän sukua kantilaiselle estetiikalle ainakin siinä, että tarkastelu keskittyy pikemminkin esteettiseen arvostelmaan kuin arvostelman kohteeseen. Erona Kantin estetiikkaan on, että kauneus sen enempää ominaisuutena kuin arvostelmamuotona ei Wittgensteinin mukaan ole estetiikassa keskeisessä osassa. Toisaalta ei ole syytä etsiä mitään muutakaan perinteisen estetiikan mainitsemia ominaisuutta tai attribuuttia, johon kaikki taide tähtäisi tai joka olisi esteettisen arvostelman ydin.<sup>8</sup>

Perinteisen estetiikan kuvaaman kauneusarvostelman sijaan Wittgenstein kuvaa esteettistä arvostelmaa epämukavuuden tunteena esteettisen pulman edessä. Kuitenkaan esteettinen pulma ei palaudu tällaiseen tunteeseen, eikä ratkaisu esteettiseen pulmaan voi

olla epämukavuuden karkottaminen keinolla millä hyvänsä. Puhuesamme esteettisestä epämukavuudesta emme myöskään luonnehdi sitä sanoen ”Mieleni on rauhaton”. Reaktiomme on pikemminkin kriittinen: ”Mikä tässä on vialla?”<sup>9</sup> Vian paikallistaminen ei tästä syystä onnistu introspektion avulla, vaan se edellyttää keskittymistä itse pulmaan.

Edellä mainitsin esimerkin esteettisestä pulmasta, jossa musiikki-esitys ei ole harmoniassa. Wittgensteinin esittämä ratkaisu on soittaa basso vahvemmin.<sup>10</sup> Näennäisestä yksinkertaisuudestaan huolimatta esimerkki paljastaa käytännön tietämystä musiikin ja sen esittämisen perusteista: huojuvan harmonian vastalääkkeeksi kannattaa toden totta usein kokeilla musiikillisen kudoksen perustan eli basson vahvistamista. En tarkoita, että Wittgensteinin ratkaisu olisi ainoa mahdollinen ratkaisu harmonian ongelmaan. Esitys olisi voitu saada harmoniaan muutenkin. On kuitenkin olennaista huomata, että vaikka esteettisen pulman kanssa kamppailevalla taiteilijalla tai tässä tapauksessa musiikin kuuntelijalla on ensimmäisen persoonan auktoriteettia sanoa, poistiko ratkaisu hänen kokemansa epämukavuuden tunteen, pelkkä psykologinen tyydytyksen tunne tai epämukavuuden kaikkoaminen ei vielä tee ratkaisusta ratkaisua esteettiseen ongelmaan. Ongelman ja siihen ehdotettavan ratkaisun täytyy liittyä toisiinsa läheisemmin.

Myös Kant korostaa esteettisen arvostelman omaehtoista luonnetta. Kantin mukaan esteettisen arvostelman erottaa ruoan ja viinin makua koskevista arvostelmista juuri se, että esteettisen arvostelman kohdalla emme voi nojata empiirisiin yleistyksiin, vaan kunkin yksilön on todettava vaikkapa ruusun kauneus omakohtaisesti.<sup>11</sup> Kantin tavoin Wittgenstein asettaa esteettisen arvostelman vastakkain kulinaarisen mielihyvän kanssa: kahvista nauttimisen ja taideteoksen arvostamisen välillä on vissi ero, jonka psykologinen, epämukavuuden tai tyydytyksen tunteisiin viittaava selitys ohittaa.<sup>12</sup> Vastakkainasettelun on tarkoitus paljastaa jotakin olennaista esteettisten arvostelmien kieliopista eli siitä, millaisten olosuhteiden



vallitessa ja millaisin perustein esteettisiä huomautuksia ja arvostelmia on tapana esittää. Wittgensteinin ydinajatus on, että esteettinen tutkimus ei noudata luonnontieteellisen tutkimuksen mallia: ”Esteettinen selitys ei ole kausaalinen. Sitä ei perustella kokemuksella tai tilastoilla siitä, kuinka ihmiset tapaavat reagoida.”<sup>13</sup> Estetiikkaan sovellettuna kausaalinen selitysmalli on Wittgensteinin mukaan ”äärimmäisen typerä” ja ”naurettava”.<sup>14</sup> Kausaalisten selitysten ongelma on juuri puuttuva sisällöllinen yhteys selitettävän ja selityksen välillä.

Estetiikan historiassa tyypilliset kausaaliset selitykset ovat pyrkineet selittämään taideteoksia viittaamalla yhtäältä taiteilijan subjektiiviseen inspiraatioon, neurooseihin tai tunteisiin teoksen taustalla ja toisaalta niihin vaikutuksiin, joita taideteoksella on sen kokijaan. Wittgenstein torjuu molemmat näkemykset. Hän arvostelee Leo Tolstoin taideteoriaa, jonka mukaan taideteoksen tehtävä olisi välittää taiteilijan kokemia tunteita taiteen tarkastelijalle. Hänen mukaansa teoria on ”huono” ja ”mieletön”; hänen mukaansa ”taideteos ei pyri välittämään *mitään muuta*, se välittää itsensä”.<sup>15</sup> Hän myös torjuu näkemyksen, jonka mukaan musiikissa esteettisesti olennaista on se, millaisen reaktion se saa kuulijoissa aikaan. Ajatus on Wittgensteinin mukaan ”luotaantyöntävä”, koska siitä syntyy vaikutelma, että mikä tahansa muukin keino kyseisen reaktion aikaan saamiseksi kelpaisi yhtä hyvin. Tämä perustelu on muunneltu wieniläisen musiikkikriitikon Eduard Hanslickin kuuluisasta (ja varsin kantilaisesta) argumentista, jonka mukaan niille kuuntelijoille, jotka etsivät musiikista tunnereaktioita, musiikki ei ole lämmintä kylpyä tai hyvää sikaria kummempi asia. Hanslickin tavoin Wittgenstein myös vertaa tällä tavoin musiikkiin suhtautuvaa kuulijaa eläimeen. Wittgenstein samastaa elämyshakuisen kuulijan koiraan, joka heiluttaa häntänsä kuullessaan musiikkia. Hanslick puolestaan puhuu hevosista, jotka trumpetin äänen kuullessaan rohkaistuvat taisteluun.<sup>16</sup>

Kantin, Hanslickin ja Wittgensteinin näkemyksiä yhdistää ennen kaikkea se, että heidän mukaansa taide ansaitsee tulla tarkastelluksi

omilla ehdoillaan, omien sääntöjensä, oman kielioppinsa näkökulmasta. Kant ilmaisee ajatuksen puhumalla kauneusarvostelmaan sisältyvästä tarkoituksenmukaisuudesta vailla tarkoitusta. Hanslick kirjoittaa musiikista ”soiden liikkuvina muotoina”, joilla ei ole muuta sisältöä kuin itsensä ja joita esteetikon ja musiikkikriitikon tulisi lähestyä musiikin omien kielioppisääntöjen näkökulmasta. Myös Wittgenstein toteaa toistuvasti, että musiikki ilmaisee itsensä ja että musiikin ymmärtämiseen kuuluu musiikin omien sääntöjen, esimerkiksi kontrapunktin ja harmoniaoopin, tuntemus. Wittgenstein myös vertaa musiikillisia ongelmia matemaattisiin ongelmiin ja toteaa, että ratkaisu niihin voi löytyä samaan tapaan kuin esimerkiksi matemaattisiin ongelmiin – kokeilemalla erilaisia vaihtoehtoja sääntöjen luomaa taustaa vasten.<sup>17</sup>

Kuten kieli ja matematiikka, myös taiteet ovat omalakisista systeemejä, jotka Wittgensteinin mukaan eivät vastaa sen enempää luonnolle kuin Jumalallekaan ilmaisumahdollisuuksistaan. Esteettiset pulmat kumpuavat oman taiteen- tai käsityölajinsa konkreettisesta perinteestä. Sama koskee pulmiin tarjoutuvia mielekkäitä ratkaisuja, jotka nojaavat kyseisen taiteenlajin perinteeseen, sen konkreettisiin tekniikoihin, tapoihin ja sääntöihin. Tämä tarkoittaa, että esimerkiksi musiikkiesityksen saattaminen harmoniaan tapahtuu kontekstissa, jossa yhtyeen (vaikkapa jousikvartetton) jäsenten toiminnassa ilmenee käytännön yksimielisyys siitä, kuinka instrumentteja käsitellään, kuinka nuottikuvaa tulkitaan, miten tempoa ja dynamiikkaa käsitellään, ja niin edelleen. Tämä yksimielisyys luo pohjan myös erimielisyyden mahdollisuudelle. Elleivät yhtyeen jäsenet jaa länsimaisen musiikin perusperiaatteita ja käytäntöjä, he eivät kuitenkaan voi pohtia yhdessä sitä, toisiko basson vahvempi linja esitykseen kaivatun lisäulottuvuuden. Tässä mielessä musiikin kieli, ”kuten kaikki muutkin kielet, perustuu yksimielisyyteen”.<sup>18</sup>

## Säännöt ja vapaus

Sen sijaan, että estetiikan piirissä esitetyt selitykset viittaisivat syihin taiteilijan henkilöhistoriassa tai taideteoksen vaikutuksiin yleisössä, ne ovat luonteeltaan perusteita. Kuten missä tahansa perustelussa, myös esteettisessä perustelussa on oltava järkeä. Ja se, missä on tai ei ole järkeä, ei riipu yksilöstä eikä ole subjektiivinen, potilaskohtainen ilmiö. Luennoillaan Cambridgessa Wittgenstein kuvasi esteettistä tutkimusta seuraavasti:

Se, mihin estetiikka pyrkii (...) on perusteiden esittäminen esimerkiksi sille, että runon tiettyssä kohdassa on tämä pikemminkin kuin tuo sana, että tiettyssä sävellyksen kohdassa on tämä pikemminkin kuin tuo musiikillinen fraasi. (...) Perusteet estetiikassa ovat luonteeltaan lisäkuvauksia: voit esimerkiksi auttaa jotakuta näkemään, mihin Brahms pyrki, näyttämällä hänelle paljon erilaisia Brahmsin kappaleita tai vertaamalla Brahmsia aikansa kirjailijaan. Ja lopulta kaikki, mitä estetiikka tekee, on huomion kiinnittäminen tiettyyn asiaan, on asioiden esittäminen rinta rinnan.<sup>19</sup>

Vaikka en voikaan pakottaa toista hyväksymään esteettistä selitystäni – kaikkien vakuuttelujen jälkeenkin hän voi olla kanssani eri mieltä basson vahvistamisen hyödyllisyydestä harmonian ongelman ratkaisemiseksi – on tärkeää huomata, mistä perusteet nousevat. Jos tavoitteena on selittää, miksi säveltäjä Johannes Brahms valitsi juuri tämän musiikillisen fraasin, on Wittgensteinin mukaan kiinnitettävä huomiota fraasin musiikilliseen ympäristöön eli Brahmsin tuotantoon. Myös Brahmsin musiikin laajemmat yhteydet voivat auttaa. Tässä ei kuitenkaan yritetä löytää fraasille käännöstä tai selittää sitä esimerkiksi viittaamalla sen syntyhistoriaan, vaan tavoitteena on nähdä, kuinka sitä käytetään kontekstissaan. Samassa yhteydessä Wittgenstein kommentoi isoäitinsä serkun, kuuluisan viulistin ja kapellimestarin Josef Joachimin Brahmsille tekemää ehdotusta korvata neljännen sinfonian alussa sointu toisella. Wittgensteinin

mukaan Brahmsin peruste hylätä Joachimin ehdotus ei ollut se, että kyseiset soinnut olisivat tuottaneet toivotun tunnevaikutuksen kuulijoissa huonommin. Pikemminkin Brahmsin perusteen voisi ilmaista sanomalla ”Tuo ei ole se, mitä tarkoitin”. Mitä Brahms sitten tarkoitti valitsemillaan soinnuilla? Asiaa voi pohtia suhteessa huomautukseen, jonka Wittgenstein esittää kommentoidessaan *Tractatuksen* kielikäsitystä seuraavasti: ”Kielen on tarkoitus ilmaista ajatuksia’. Jokaisen lauseen tarkoitus on kaiketi siis ilmaista jokin ajatus. Minkä ajatuksen siis esimerkiksi lause ’Sataa.’ ilmaisee?”<sup>20</sup> Kuten kielen lauseet, myös musiikillinen fraasi on kontekstissaan esitettynä oman sisältönsä paras ilmaus, jonka ymmärtämiseksi on tarkasteltava sen sääntöjen jäsentämää kontekstuaalista käyttöä.

Esteettiset selitykset muistuttavat inhimillisen toiminnan selittämistä sellaisena kuin Wittgenstein ja hänen ajattelustaan vaikutteita saaneet filosofit, kuten Georg Henrik von Wright, sitä kuvaavat. Inhimillistä toimintaa selitetään useimmiten uskomusten, halujen ja muiden sellaisten intentionaalisten tilojen avulla, ei viittaamalla kausaaliin syiden ja vaikutusten mekaaniseen ketjuun. Tämä ei tarkoita, etteikö inhimillistä toimintaa voisi joskus selittää myös kausaalisesti, kuten silloin, kun tupakoimista selitetään nikotiiniriippuvuudella. Useimmissa tapauksissa olemme kuitenkin toiminnan selityksenä kiinnostuneista henkilön uskomuksista ja tavoitteista, joiden suhde selitettävään tekoon on intersubjektiviisesti ymmärrettävä. Wittgensteinin mukaan kausaalinen selitysmalli johtaa helposti ajattelemaan dogmaattisesti: ”Tietenkin – niinhän sen täytyi tapahtua, sen sijaan, että ajattelisimme se-ja-se on voinut tapahtua *niin-ja-niin* ja monella muulla tavalla.”<sup>21</sup> Koska kausaaliset mekanismit ovat luonteeltaan deterministisiä, ei niiden kohdalla ole mielekäästä kysyä oikeutusta.

Estetiikkaan taas kuuluu normatiivinen ulottuvuus: pohdimme, kuinka runo pitäisi lukea, oliko kvartetin sointi tasapainoinen, mikä Idols-kandidaatin esityksessä meni pieleen ja niin edelleen. Wittgenstein vertaakin esteettistä selitystä oikeuden istuntoon, jossa ei

olla kiinnostuneita toiminnan kausaalisista syistä, vaan toimijan motiiveista ja toiminnan oikeutuksesta.<sup>22</sup>

Kun kausaalisten syiden ja vaikutusten mekanismien sijaan puhutaan toiminnasta ja sen perusteista, puhutaan myös vapaudesta. Yhteisölliset säännöt nähdään helposti yksilön vapautta rajoittavina rakenteina – ajatus, jonka voi löytää niin poliittisen filosofian kuin estetiikan piiristä. Esimerkiksi musiikin formalisteja on syytetty kuolleiden perinnäissääntöjen ihannoimisesta taiteellisen vapauden ja luovuuden kustannuksella. Tämä ei kuitenkaan ole ainoa tapa ymmärtää vapauden, luovuuden ja sääntöjen välisiä suhteita.

Wittgensteinin erottelun yhtäältä kausaalisten selitysten ja toisaalta estetiikkaan, inhimilliseen toimintaan ja kielen merkityksiin liittyvien selitysten välillä voi nähdä muunnelmana kantilaisesta erottelusta luonnonlakien ja vapauden lakien välillä. Kantin mukaan luonnossa asiat tapahtuvat mekaanisesti luonnonlakien mukaan, mutta rationaalisen olentona ihmisellä on kyky toimia lakien representaatioiden perusteella. Juuri tämä kyky mahdollistaa vapauden autonomiana, omaehtoisuutena. Näin ymmärrettynä vapaus ei ole vapautta säännöistä tai perinteestä, vaan vapauden toteutuminen nähdään mahdollisena vain sääntöjen jäsentämässä kontekstissa. Vastaavasti virheettömyys vailla sääntöjä on käsitteellinen mahdottomuus, koska virheet ovat virheitä suhteessa johonkin normiin. Wittgensteinin sanoin: ”Mutta tapauksessamme (...) ei ole mitään oikeellisuuden kriteeriä. Tässä tekisi mieli sanoa: oikein on mikä tahansa, mikä näyttää minusta oikealta. Tämä merkitsee vain, että tässä ei voi puhua oikeasta.”<sup>23</sup> Sama koskee myös esteettistä omaperäisyyttä ja luovuutta. Ilman tavanomaisten ratkaisujen luomaa kontrastia ei ole mahdollista oivaltaa uutta ratkaisua. Myös musiikin formalismi pitäisi ymmärtää esteettisenä muunnelmana kantilaisen autonomian ihanteesta. Yksinomaan tunne-elämyksiä metsästävänsä musiikin kuuntelijan elämällisyys liittyy juuri siihen, että asettuessaan vapaaehtoisesti musiikin kriittisen tarkastelijan roolin sijasta osaksi tunteiden herätyksen mekanismia hän tulee

luopuneeksi esteettisessä tutkimuksessa olennaisesta vapaudesta. Perinne ei nimittäin rajoita vapautta, vaan pikemminkin mahdollistaa mielekkään ilmaisun – siis sellaisen ilmaisun, jonka joku toinenkin voi ymmärtää. Tässä suhteessa esteettinen tutkimus on henkilökohtaisuudesta huolimatta myös yhteisöllinen ilmiö. Uskoakseni sama pätee myös filosofiseen tutkimukseen.

### Filosofian henkilökohtaisuus ja yhteisöllisyys

Esteettistä tutkimusta yhdistää filosofiaan se, että Wittgensteinin mukaan kumpikaan ei ole luonnontieteellistä tutkimusta eivätkä niiden käsittelemät pulmat ole luonteeltaan empiirisiä. Filosofian harjoittamisen tavoitteena ei Wittgensteinin mukaan ole teoria, joka kertoo meille esimerkiksi, mikä kielen olemus on.<sup>24</sup> Siitä, että hylkäämme toiveen yhdestä, luonnontieteellisten teorioiden tavoin totuutta lähestyvistä teoriasta, ei kuitenkaan seuraa, että filosofialla ei olisi henkilökohtaista terapiaa kummempaa tarjottavaa. Vaikka myöntäisimmekin, että filosofisen työn tuloksena on lopulta vain yhden mahdollisen näkemyksen muotoilu, sitä puolustavat ja sitä vastaan esitetyt argumentit ovat edelleen parempia tai huonompia. Filosofiset näkemykset ovat edelleen enemmän tai vähemmän koherentteja, ja koherenssin standardit eivät ole subjektiivisia, vaan nojaavat filosofisen yhteisön argumentaation käytäntöön tai erilaisiin käytäntöihin. Myös virheellisen näkemyksen rohkea ja selvä muotoilu voi olla suuri saavutus, kuten Wittgenstein toteaa, koska se voi auttaa meitä näkemään erilaisten väitteiden, oletusten ja argumenttien keskinäisiä suhteita.<sup>25</sup> Näitä suhteita voidaan verrata niihin yhteyksiin ja vertailuihin, joiden Wittgenstein toteaa olevan olennaisia esteettisissä selityksissä. Ja kuten musiikissa, myös fillosofiassa muoto voi usein olla keskeisintä sisältöä.

Gordon Bakerin mukaan Wittgensteinin tavoite oli korvata filosofinen argumentaatio Freudin terapiaa muistuttavalla tera-

pialla, jossa yksilöiden sisäisiä konflikteja heijastelevista filosofisista näkemyksistä on tarkoitus päästä eroon ”joko eliminoimalla nämä [konfliktien] kohteet tai muuttamalla asennetta niitä kohtaan”.<sup>26</sup> Wittgensteinin myöhäisfilosofian menetelmän rinnastaminen juuri Freudin terapiaan on kuitenkin outoa. Wittgenstein mainitsee Freudin esittämät selitykset esimerkkinä kausaalisista selityksistä. Kuten kausaaliset selitykset yleensäkin, ne johtavat ajattelemaan: ”Tietenkin, niinhän sen täytyy olla.” Vaikka Freud Wittgensteinin mukaan päätyykin lopulta esittämään näennäisselityksiä ja spekulatiota, on hänen ihanteenaan luonnontieteellinen, jopa essentialistinen teoria. Wittgenstein korostaakin, että kriittinen asenne on Freudilta oppimisen edellytys. Ongelmaksi kuitenkin helposti muodostuu, että psykoanalyysi ”voimallisena mytologiana” tyypillisesti estää kriittisyyden.<sup>27</sup> Selittämällä filosofisia näkemyksiä niitä kannattavien yksilöiden neuroottisella hämmennyksellä filosofian kysymyksiltä riisutaan sisältö, jonka ne yhteydessään esitetyistä ja niihin kritiikkinä kohdistetuista argumenteista saavat. Näin ne myös tehdään immuuniksi kritiikille, koska neuroottista hämmennystä tai sisäistä konfliktia tuskin on järkevää kritisoida.

Jos filosofinen tutkimus muistuttaa esteettistä tutkimusta, olemme kausaalisten selitysten sijaan oikeutettuja kysymään perusteita esitetyille näkökannoille. Nämä perusteet ovat mahdollisia vain suhteessa filosofian yhteiseen perinteeseen. Tämä ei tarkoita, että filosofin suhde omaan perinteeseensä tai käyttämäänsä menetelmään olisi suoraviivainen samaan tapaan kuin se luonnontieteilijällä saattaa olla. Ainakin oman menetelmän kriittinen tarkastelu on filosofin työssä usein keskeisempää kuin luonnontieteilijällä. Tässäkin suhteessa filosofin työ muistuttaa taiteilijan työtä, jossa kamppailaan tyylin, muotokielen tai materiaalin parissa. Vuonna 1941 Wittgenstein kommentoi säveltäjä Franz Schubertin toivetta opiskella vielä elämänsä loppupuolella kontrapunktia, eikä pelkästään oppiakseen sitä, vaan myös pohtiakseen omaa suhdettaan siihen. Kenties Schubert oli suhtautunut kontrapunktiin sovinnaisesti, kykenemättä

soveltamaan sen tarjoamia mahdollisuuksia muita musiikillisia ihanteitaan vastaavalla tavalla. Tässä suhteessa hän oli kenties ollut perinteen kahlehtima. Perinteestä vapautuakseen Schubert ei kuitenkaan kääntänyt sille selkäänsä. Samaa tapaan kuin kontrapunkti Schubertille filosofian perinne voi tarjota filosofille ”tavattoman vaikean ongelman, nimittäin ongelman: ’Millä tavoin *minun* on *omine* mieltymyksineni [siihen] asennoiduttava?’”<sup>28</sup> Vastaus tähän kysymykseen ei kuitenkaan ole filosofian perinteestä riippumaton.

## Viitteet

1. Diamond 2000, 150, 160.
2. Baker 2004, luvut 8–10.
3. Wittgenstein 1981, § 309.
4. Wittgenstein 1981 §§ 133, 254–255, 593.
5. Wittgenstein 1979 (jatkoksa Wittgenstein 1979), 63.
6. Wittgenstein 1979, 51.
7. Wittgenstein 1966, I: 13, 19; Wittgenstein 1966 II: 9.
8. Wittgenstein 1966 I: 1, 8.
9. Wittgenstein 1966 II: 10, 19.
10. Wittgenstein 1966 I: 19.
11. Kant 2000, § 7.
12. Wittgenstein 1966 II: 2–3.
13. Wittgenstein 1966 III: 11.
14. Wittgenstein 1966 II: 2, 35, 36.
15. Wittgenstein 1979, 106–107.
16. Wittgenstein 1980, 281–282; Wittgenstein 1966 I:17; Hanslick 1986, 59, 62.
17. Hanslick 1986, 2, 29; Wittgenstein 1980, 264–265, 281–282; Wittgenstein 1981 §§ 522–536; Wittgenstein 1966 I: 15–17; Wittgenstein 1985, 263–264, 317.
18. Wittgenstein 1981 § 355. Alkuteksti kuuluu: ”(...) Und diese Sprache beruht, wie jede andere, auf Übereinkunft”. Kyseessä on oma suomennokseni.
19. Wittgenstein 1993 (jatkoksa Wittgenstein 1993), 106, oma suomennokseni.
20. Wittgenstein 1981 § 501.
21. Wittgenstein 1979, 79.
22. Wittgenstein 1981 § 217; Wittgenstein 1966 III: 12–15.
23. Wittgenstein 1981 § 258.
24. Wittgenstein 1984, 4.111; Wittgenstein 1981 § 109, 126.
25. Wittgenstein 1979, 129; ks. myös Wittgenstein 1979, 125 ja 135.
26. Baker 2004, 183.
27. Wittgenstein 1966 II, 39; Wittgenstein 1966, 41, 44, 48, 52; Wittgenstein 1979, 102.
28. Wittgenstein 1979, 83.

## Kirjallisuutta

- Baker, Gordon (2004). *Wittgenstein's Method: Neglected Aspects*. Oxford: Blackwell.
- Diamond, Cora (2000). Ethics, Imagination and the Tractatus. Teoksessa Alice Crary & Rupert Read (toim.), *The New Wittgenstein*. London: Routledge, 149–173.
- Hacker, P. M. S. (2007). Gordon Baker's Late Interpretation of Wittgenstein. Teoksessa Gay Kahane & Erward Kanterian & Oskari Kuusela (toim.), *Wittgenstein and His Interpreters*. Oxford: Blackwell, 88–122.
- Hanslick, Eduard (1986). *On the Musically Beautiful*. Toim. ja käänt. Geoffrey Payzant. Hackett: Indianapolis (alkuteos *Vom Musikalisch-Schönen* 1854/1891).
- Kant, Immanuel (2000). *Critique of the Power of Judgment* (CJ). Toim. ja käänt. Paul Guyer & Eric Matthews. Cambridge: Cambridge University Press (alkuteos *Kritik der Urteilskraft* 1793).
- Wittgenstein, Ludwig (1966). *Lectures & Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Toim. C. Barrett. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- (1979). *Yleisiä huomautuksia*. Toim. G. H. von Wright, suom. Heikki Nyman. Helsinki: WSOY (alkuteos *Vermischte Bemerkungen*, 1977).
- (1980). *Sininen ja ruskea kirja*. Suom. Heikki Nyman. Helsinki: WSOY (alkuteos *The Blue and Brown Books* 1958).
- (1981). *Filosofisia tutkimuksia*. Suom. Heikki Nyman. Helsinki: WSOY (alkuteos *Philosophische Untersuchungen* 1953).
- (1984). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Suom. Heikki Nyman. Helsinki: WSOY (alkuteos *Tractatus Logico-Philosophicus* 1961).
- (1985). *Huomautuksia matematiikan perusteista*. Suom. Heikki Nyman. Helsinki: WSOY (alkuteos *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* 1974).
- (1993). *Philosophical Occasions 1912–1951*. Indianapolis: Hackett.

## Osa III TIEDE JA USKONTO