

**Luonnontieteen ja moraalin rajan hahmottamista  
niiden omien määrityksiensä kautta**

Jyväskylän Yliopisto

Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos

FILS840 Ylimääräiset filosofian opinnot II

5 esseettä 31.08.2009

Reijo Siipola

## **Esseet:**

### **Vastakohtaisuuden kehät**

Lähteitä: Fichte, Lacan, Derrida, Wittgenstein.

3

### **Hyödyn maksimointi ja moraali**

Lähteitä: Mill, Snellman, Hegel, Moore, Kant.

13

### **Laskennallisen moraalin ongelmista**

Lähteitä: Moore, Mill, Kant, Aristoteles.

22

### **Välttämättömyys ja pakko**

Lähteitä: Schelling, Hume, Snellman, Kant.

34

### **Tieteen ja uskomusten suhteesta**

Lähteitä: Pykkö, Hume, Kant, Schelling.

47

### **Liite: Luonnontieteen suhteellisista arvoista**

Lähteitä: Popper, Kant.

59

### **Lähteet**

62

# Vastakohtaisuuden kehät

## Johdanto

Johanhan Gottlieb Fichten ”Tiedeopin perusta” tuo sen nopeasti lukevalle samaa vaikutelmaa loputtomasta vastakohtien vuorottelusta kuin kertomus variksesta tervatulla katolla: ”Kun nokka irtoaa, niin pyrstö tarttuu ja kun pyrstö irtoaa, niin nokka tarttuu.” Fichten kirjoituksen tulkintana variskuvaus on tietenkin mitä pinnallisin, mutta ilmaisee jotain hänen kuvaamastaan vastakohtien ja vuorottelun samuudesta.

Seuraavassa tarkastellaan vastakohtien välttämättömyyden ja sovittamattomuuden ristiriitaa Fichten esityksen tiimoilta, havainnollistaen joitakin kysymyksiä Derridan, Lacanin ja muidenkin ajatuksilla.

Vastakohtaisuuden tarkastelun kyseessä ollen, sen dialektiikkaa uskaltaudutaan käyttämään myös esseen esitystavassa. Fichten A:sta B:n ja C:n yli äärettömään etenemistä vastaa lähteen edustaman aihepiirin ylittäminen. Eräänlaista hipaisumetodiikkaa sen sijaan käytetään monen aiheeseen sisältyvän mutta käsittelemättä jäävän asian laidan näköpiiriin tuomiseksi. Esteitä ei yritetä ylittää kevennyksillä. Uskaltautumista kovin lähelle empiirisen tieteen tuomaa falsifioitumisen vaaraa ei nähdä sen suurempana ajatteleamattomuutena, kuin turvallisempiin korkeuksiin kohoavaa spekulaatiota.

Luvussa 1. esitetään Minän itsensä asettamisen ongelma, jos on oletettava alku. Perimmäinen alku näyttää tuovan mukanaan ongelman niihin teorioihin, joissa se oletetaan. Ensimmäinen, ainoa yksi ei rajautuisi mihinkään joten sellainen näyttäisi kuuluvan samaan mielikuvien maailmaan kuin nolla ja ääretön.

Luvussa 2. tarkastellaan välittömien vastakohtien erottumista toisiaan vasten ja pyritään osoittamaan, ettei ei-olevasta ole enempää vastakohtaksi kuin sellaisten välissä olevaksikaan. Esitetään myös esimerkkitapaus siitä kuinka tyhjänjauhamisellakin uskotaan saatavan aikaan jonkinlaista jauhopölyä

Luvussa 3. kuvataan paradoksinomainen vastakohtien välille vedetty jana, jonka päät johdetaan induktiivisesti janalta. Yritetään myös osoittaa, ettei vastakohtaisuus onnu silloin, kun toinen vastakohdista on ei-mitään, sillä se mitätöi toisenkin. Fichten lausumista voidaan johtaa niin välijäseniä asettamalla, kuin vastakohtia olettamalla syntyvä jana. Hän ei puhu janasta varsinaisesti lainkaan. Luku päättyy epäeuklidisen janan oletukseen. Ympyrällä ainoa vastakohtaisuus koskisi kiertosuuntaa.

Luku 4. on päättelevä yhteenveto.

## **1. Ensimmäisen erottuminen**

Kun savolaismieheltä udeltiin hänen morsiamensa linjoista, mies vastasi, ettei hän puhuisi linjoista mutta ääriiviivat morsiamella kyllä olivat. Tosiasiassa olio erottuu erivärisestä taustastaan ilman ääriviivojakin. Hegelin tunnetun kuvauksen mukaan filosofia maalaa harmaansa harmaalle. Maalarimestari saa harmaan sävyt erottumaan toisistaan, mutta teorian alueella harmaan sävyskaala voidaan käsittää myös rajattomana eli portaattomana kahden äärimmäisen vastakohdan välisellä janalla. Jos tuollaisella janalla, jolla ei ole mitään mikä rajoittuisi mihinkään, olisi kaikki, niin kaksi vastakohtaa näyttää olevan liian pieni joukko tekijöitä, jotta maailmamme olisi. Asetelmaan liittyy kuitenkin myös perustavia kysymyksiä, jotka eivät ratkea vastakohtaisuuksia lisäämällä. Fichte on tutkinut mm. vastakohtaparin Minä/Ei-minä syntyä, yhteistä tekijää ja rakennetta.

Perimmäisen alkuperän selittäminen on tapana tuoda mukaan melkein minkä tahansa asian tutkimiseen filosofiassa. Syvällinen tutkiminen edellyttää sitä, mutta alkuperäisyyden mystiikka on myös aivan oma kysymyksensä, vastausta vailla oleva, aporia. Sellainen tuo mukanaan ongelman muutoin ongelmattomaankin tutkimusalaan. Tieteen perustavan vastakohdan synnyn tutkiminen on kuitenkin väistämättä synnyn tutkimista ylipäätään.

Tiedeopin perusta löytyy Minän ja Ei-minän suhteesta. Kun ne nähdään asetettuna ja asettaja sisältyy asetettavaan, Minän synnyn selittäminen näyttää ongelmalliselta. Fichte kirjoittaa siitä:

”Minä asettaa itsensä sinänsä ja ilman mitään perusteita, ja sen täytyy asettaa itsensä, jos sen pitäisi asettaa jotain muuta. Sellainen ei voi asettaa, mikä ei ole. Minä taas on Minälle vain oman asettamisensa avulla.” (1974/2006,160.)

Tuo suomennettu teksti voidaan tulkita ristiriitaiseksi väittämällä, että jos vain sellainen, mikä on, voi asettaa, Minän ei pitäisi voida olla vain itse asettamana. Fichten varsinainen käsitys näyttäisi olevankin, että Minä syntyy asettaessaan Ei-minän. Alkusuynyn olettamiseen liittyy joka tapauksessa ongelma. Se näyttää edellyttävän absoluuttisesti selittämättömän asettajan, x. Tuo x ei ole aivan sama X, jolla Fichte merkitsee vastakohtia yhdistävää tekijää. Jos uskomme kaikkeuden alkuun, emme kuitenkaan kykene selittämään alkua. Uskomukselle perusteiden puute ei tietenkään ole olennainen ongelma. Ehkä sana ”alku” on ”alun” jälkeisen empirian piirissä syntyneenä harhauttavaan suuntaan spesiaalisen ongelman selittämiseen, mihin sitä nyt yritettiin käyttää.

Olemassaolon perustaa intuitiivisesti tarkasteltaessa, se berkeleyläisesti ajatellun havaittavuuden edellytyksen täyttämiseksi tarvitsee kontrastin, eron, vastakohtan, riidan, konfliktin, eli vähintään kaksi jäsentä. Yksi ei riitä. Niinpä ei-luvut nolla ja ääretön voivat adoptoida (tyhjistä ei synny mitään) perheeseensä ykkösen. Yksi saa luvun aseman vasta ”myöhemmin”, toisen parina, suuremman luvun tekijänä, kun olemassa jo ollaan. Tämä kuvaus näyttää täyttävän ensimmäinen tekijän synnyn selittämisen yleisen kaavan. Ensimmäinen syntyy seuraavistaan koska oletetaan alku ja oletetaan että se tulee voida johtaa.

Selitettyään vastakohtien syntyä, Fichte tutki mikä yhdistää niitä. Vuorottelu liittyy hänen mukaansa sillä tavalla vastakohtaisuuteen, että vuoromääre on vastakohtia yhdistävä tekijä. (71.) Yksinkertaisempi, tautologinen selitys vastakohtien yhteisestä tekijästä voidaan johtaa Fichten lauseesta: ”Niiden olemuksena on vastakohtaisuus” (109). Seikkaperäisemmän selityksen yhteisestä tekijästä hän antaa esitettyään kärsimyksen toiminnan vastakohtana. Kun toiminnan suure asetetaan toimintaa vasten, se kieltää toiminnan kokonaisuuden ja kuuluu siten kärsimisen piiriin. ”Nyt on osoitettu X, joka on samalla kertaa reaalisuutta ja negaatiota, sekä toimintaa että kärsimistä.” (77.)

## 2. Välitön

Välittömien vastakohtien käsite, kuten kahden värialueen toisiinsa rajoittumista koskeva, eroaa välimuotojen yhdistämien äärimmäisten vastakohtien käsitteestä. Välittömiin vastakohtiin saatetaan joskus sekoittaa jaksottaisesti esiintyvän vuorottelu ei-minkään kanssa.

### 2.1. Ykkönen ja nolla

Lähimpänä toisiaan vastakohtat ovat sellaisessa digitaalisessa kielessä, joka muodostuu ykkösistä ja nolista, ja jota sähköisesti siirretään siten, että ykkönen ilmaistaan pitämällä virtaa kytkettynä ja nolla pitämällä virta pois päältä. Näin ei tosin voida välittää kieltä ilman erillistä ajan määrittäjää. Mutta nolaa tai useiden perättäisten nollien sarjaa voidaan tarkastella välinä. Se ei ole vastakohtien väli, vaan oletettu negaatio eli vastakohta. Jos ei-mitään voi olla ykkösen vastakohta, se voi olla minkä tahansa olevan vastakohta; mustan vastakohta samoin kuin valkoisenkin. Se ei voi kuitenkaan olla niiden vastakohta, joista puhutaan ja joita nimetään, vaikka ne eivät ole. Sellaisia ovat esim. absoluuttinen pimeys ja absoluuttinen hiljaisuus.

Jos ensimmäisen ainokaisen Yhden ongelma oli sama kuin nollan ja äärettömän, eli olemattomuuden ongelma, niin mikä tahansa yksi kantaa sitä ongelmaa piilevänä sukurasituksenaan - myös yksi nollan vastakohtana. Olemattoman vastakohtana ja olemattomien rajaamana se ei ole jonkin vastakohta eikä jonkin rajaama, tai yleensä mitään. Tarvitaan olemassa oleva toinen. Se voi olla jatkumo, johon ykkönen piiryy, mutta joka jatkumona piirtää jotain myös sen ajan, jolloin ykkönen ei piirry. Vasta siinä piirtymisessä taru ykkösestä ja nollasta saa aineksensa.

### 2.2. Ääni ja hiljaisuus

Absoluuttinen hiljaisuus ei ole mitään. Käsite siitä syntyy äänen kautta. Käsitteen objektiksi mielletään äänen negaatio. Tietyn aaltoliikkeen negaatio on kuitenkin sama aaltoliike, paitsi että alapuoliaalto vastaa yläpuoliaaltoa ja päinvastoin. Tuollainen

haamuääni voisi olla identtinen alkuperäisen kanssa, vaikka syntyisi samoin kuin näköhavainnon jälkikuva, joka esiintyy alkuperäisen vastaväreissä. Jälkiääntä kuultavana ei tarvitse olla olemassa; mieli voi tuottaa hiljaisuuden torjumiseksi minkä tahansa hälyn mielteen. Tarkalleen ottaen tästäkään ei ole kyse, kun psykoanalyttikko Jacques Lacan kuvaa hiljaisuuden mieltämistä äänenä. Lacanin teoriaa esittelevä Bernard Baas kirjoittaa:

”Tuossa tyhjiydessä ei soi mikään aistein kuultava ominaissävel, siinä ei soi mikään muu kuin tuon tyhjiyden puhdas kaje. Toisin sanoen aistein kuultavan äänen ilmiötason resonanssi muovaa tyhjiyttä, jossa puhtaan kajeen asiaääni resonoi, ja tuo puhdas kaje on totuus äänestä ymmärrettynä objekti a:ksi” (1998/2008,46).

Vaikka ei haluaisi asettaa tuon teorian arvoa psykoanalyysin alueella mitenkään kyseenalaiseksi, voi esittää epäilyn tyhjiyden käyttökelpoisuudesta objektiksi ylipäätään. Kaje on suomenkielinen ilmaisu jonka kohdetta, kajahtamista tai kaikua ei ilmene tyhjiydessä koska ääniaallot ovat väliaineessa ilmeneviä, kuten tapahtuminen yleensä. Derridalla esiintyy käsite ”eron (différence) a”. Hän vertasi tuota a:ta hautaan ja totesi: ”Tätä hautaa ei voi saada edes kaikumaan”(1972/2003,247). Resonanssi ei liioin muovaa tyhjiyttä. Hyviä, jopa nerokkaita ajatusrakennelmia voi heikentää tyhjän käyttäminen rakennusaineena. Käytettiinpä ei-mistään millaista ilmaisua tahansa joutuu lukija aina rekonstruoimaan piiloon jäänyttä kirjoittajan ajattelutyötä, jotta esitetty saisi järjellisyden. Tyhjän allegorinen käyttö on periaatteessa yhtä ongelmallista, kuin todellinen yritys käyttää olematonta olevan tehtävässä. Ei-olevan käyttö vittgensteinlaisina rappusina, joita ensin kiivetään ja jotka sitten kaadetaan (Tractatus,6.54), ei näytä tyhjentävän tyhjänjauhamisen koko määrää tieteissä.

### **2.3. Tekaistu tyhjiys**

Mitä lähempänä filosofiaa ilmiöiden tarkastelu on, sitä vähemmän todellisuuskuvamme on tieteenalojen pirstoma. Niin lähellä, kuin psykologia voikin olla filosofiaa, Lacania ei silti ehkä tässä olisi pitänyt yrittääkään asettaa vuoropuheluun Ficften kanssa. Mutta olipa Lacanin hiljaisuuden äänen objektaalisuuden objektivoituneisuuden sijasta (1998/2008,42)

laita miten tahansa, hän liikkuu tässä lähellä Fichten ajatuskulkuja. Molemmat näyttävät yrittäneen kurkistaa tyhjään.

Lacanin ”objekti a” saa Hannu Siveniuksen Baasin kirjan alkuun kirjoittamassa johdannossa selkokielisen kuvauksen: ”Leimaaminen on olennaisilta osiltaan aukon muodossa tapahtuvaa, sillä kysymyksessä on puute, tyhjyys ja poissaolo. Baasin mukaan objekti a tarkoittaa juuri tätä leimaamista” (2008,14). Tuo leimaaja, Das Ding on läsnä oleva oman poissaolonsa ansiosta (11). Siveniuksen luettelo: ”puute, tyhjyys, poissaolo” luettelee kuitenkin oikeastaan vain mielen pettymyksiä omiin toiveisiinsa, odotuksiinsa, uskomuksiinsa. Kyseessä ei ole kontrasti olevan ja tyhjän, vaan mielikuvan ja havainnon välillä. Poissaoleva on aina olevan syrjäyttämä. Edellinen lause on tarkoitettu yleiseksi laiksi. Niinpä se kuvastuu epäsuorasti myös kielen ja sen objektin välisessä taloudessa, jota kuvaa Derridan lause: ”Merkki edustaa läsnä olevaa sen poissa ollessa.” (1972/2003,253.) Merkki on samaa, kuin ylempänä kuvattu poissaoloaikana tapahtuva muu piirtyminen vuorottelun määrittäjään (2.1). Siis toinen vastakohtista on tekaistu ensimmäisen asettamiseksi. Lacanin objekti a:n on saatavaa järjellisyytensä saman lain sisällä.

Mikä on käypää psykologiassa, ei ole sitä välttämättä filosofiassa. Edellinen ei näytä irtautuneen jälkimmäisestä aivan jäännöksettä. Niiden mielen toimintatapojen piirissä, jotka tapahtuvat välttämättä, mieli ei Fichten mukaan ”ole tietoinen toimimisestaan ja sen täytyy välttämättä olettaa saaneensa ulkopuolelta sen, mitä sen oma voima onkin omien lakiansa mukaan tuottanut” (1974/2006,189). Myös Ei-minä on hänen omaa tuotostaan. (190.) ”Objektinaan sillä voi olla vain jotain, mikä esiintyy Minässä. Minässä taas ei ole läsnä muuta kuin tuntemus.” (196.) ”Toiminnalla ei olekaan lainkaan objektia, mutta se silti vastustamattomasti ajautuu tavoittelemaan sitä” (199). Fichte tarkoittaa mielen objekteja yleensä. Niiden perinteinen erottelu - kuten tässä esseessä ylempänä harjoitettu - näyttää hämärtyvän, mitä kuvaa lause ”Reaalinen ja ideaalinen vastakohtaisuus ovat samaa.”(108.)

Derridan käsitys, että ”tietyn välin on erotettava läsnä oleva nykyisyys siitä, mitä se ei ole” (1972/2003,257), näyttää hämärältä välittömyyden käsitteen valossa. Asioiden erottamiseksi etäälle toisistaan tarvitaan toki väliin asettuva. Kuitenkin Fichten –A erottuu A:ta vasten (1794/2006, 54) ilman, että välissä on edes ääriviivaa. Fichten synteesi asetti ”vuorottelun jäsenien väliin niiden yhdistymisen välttämättömyyden”, X:n ”joka voi sisältyä vain kumpaankin” Se ei siis itse asiassa voinut ollakaan niistä erillisenä eli sijaita niiden välissä. ”Jäsenet on asetettu vuorottelevina eikä niitä ole lainkaan asetettu vuorottelun ulkopuolella.” (108.) Savolaisjutun sulhasmiehen olisi terveillä silmillä pitänyt



nähdä morsiamessaan ääri viivojen sijasta linjat. Etäällekin projisoidut vastakohtat näyttää erottavan ja yhdistävän jana, jonka päihin ne kuvitellaan, niin kuin aarre sateenkaaren päähän.

### 3. Pakenevat vastakohtat

On vielä palattava harmaalle alueelle, valon ja pimeyden ajamiseksi piilostansa. Fichte ei käsitellyt varsinaisesti tätä aluetta, joten sen käsittely voi toimia eräänä häntä asettavana vastakohtana fichteläisessä hengessä.

Valtameren syvänteen pohjalla saattaa olla lähes pimeää päivälläkin. Lähellä meren pintaa vedessä on valoisaa. Pimeneminen alaspäin mentäessä voidaan todeta. Löytyisi muitakin esimerkkejä ihmisen havaintokyvyn kannalta portaattoman siirtymän mahdollisuudesta valon määrässä jossain etenemissuunnassa. On siis lupa käsitellä teoriassa tasaista siirtymää valoisammasta pimeämpään väliainetta edustavalla janalla, joka on yhdensuuntainen suora. Muihinkin vastakohtiin viittaavia suoria voidaan osoittaa ja olettaa. Itse asiassa näyttää voivan olla olemassa käsitteitä toisiaan hylkivistä tai toisiaan kumoavista vastakohtista, jotka on alun perin johdettu induktiivisella päättelyllä tuollaisella janalla tehdyistä havainnoista.

Fichte ei niinkään tarkastele Minää vastakohtien välillä havainnoimassa, tai vastakohtia yleensä, vaan Minän ja Ei-minän erityistä, tiedeopinkin perustavaa vastakohtaisuutta. Hänen kuvaamansa suunta A:sta B:n kautta C:hen näyttää olevan toiminnan jana vastakohtien välillä, koskapa hän siitä toteaa: ”Täysin vastakkaiset suunnat yhdistävä tila on juuri kuvittelukyvyn toimintaa”. (141.) Vastakohtien välistä perustavaa janaa näyttää koskevan myös Fichten lause: ”Tiedeoppi antaa vastakohtille jatkuvasti väljäseniä” (80). Esitetyt lauseet sisältyvät perusteisiin joiden nojalla Fichte voitaisiin yrittää asettaa tässä tarkasteltavan janan suhteen edustamaan käsitystä, että vastakohtat ääripäinä tuottavat janan. Mutta Fichte puhuu nimenomaan myös havainnoinnista, joka ei pääty määrättyyn tietoisuuteen, vaan joka ”asettaa C:n yli – äärettömyyteen – absoluuttisesti tuottavan kuvittelukyvyn määrätyn tuotoksen”. (146.) ”Määrätyn tietoisuuden ylittävä määrätty tuotos” antaa hämäryydessään mahdollisuuden rinnastaa se induktiiviseen etenemiseen yli havaitun. Kuitenkin Minän tuottava toiminta ylittää C:n vain ”havainnoinnin rajaamiseksi ylipäätään C:ssä” (147). Vaikuttaa haetulta yrittää soveltaa tätä harmaan sävyn

määrittämiseen oletetun absoluuttisen valon avulla, joka puolestaan olisi kuvittelukyvyyn määrätty tuotos. Mutta Fichte vahvistaa: ”Havainnoitu täytyy siis määrittää sellaisen avulla, mitä ei ole havainnoitu” (148).

Ei kannata edetä Kantiin luotailemaan puhtaiden ymmärryskäsitteiden tai aistimellisuuden puhtaiden alkeiskäsitteiden osuutta Fichten ei-havaittuun, vaan voidaan vain todeta, että Fichten vastakohtaoppi Minää ja Ei-minää koskevana käsittelee yleistä vastakohtaoppia syvempää aluetta, joten näiden alueiden vertailu ainakin tässä jäi paljolti pinnalliseksi.

Absoluuttisten vastakohtien ja niiden välisen janan suhteen käsittely on kuitenkin vietävä loppuun. Aina tieteen perustavasta filosofiasta alas tieteen käytäntöihin erityisaloilla tutkimus näyttää olevan kahdensuuntaista. Välijäseniä etsitään jo määrättyjen jäsenten loogisiksi tai kausaaliseksi yhdistäjiksi janalla, ja janaa puolestaan ulotetaan yhä etäämmälle induktiivisella päättelyllä. Tieteen eteneminen on dialektista vuorottelua näiden välillä. Varmuutta tällainen tutkimus ei tuota. Janalle määritellään päät havaintohorisonnin taakse. Ne ovat janan edustaman vastakohtaisuuden absoluuttiset ääripäät. Ongelma on siinä, että valo on mutta sen vastakohta ei ole; yksi vastakohta (1) on, mutta nollaa vastakohtaa (0) ei ole. Ehkäpä tässä käsitelty jana ei voikaan olla euklidisen geometrian janan kaltainen vaan epäeuklidinen suora, jonka päät kohtaavat. Vastapuolellamme oleva jokin on tietenkin väärältä suunnalta (-) kuviteltuna musta ja oikealta suunnalta (+) kuviteltuna valkoinen. Tuossa suoramme ympyräksi sulkevassa kaukaisessa kohdassa – lainataksemme Shellingin hieman erilaisessa yhteydessä esittämää lausetta – ”olemme näyttäneet systeemissä sen määrätyn kohdan, missä erottamattomuuden käsite on ainoa mahdollinen käsite, joka soveltuu absoluuttiin”. (1809/2004,114.)

Siihen, kuinka niiden erilaisten äärivastakohtaparien, joita ei voida osoittaa näennäisiksi, sovittaminen samaan absoluuttiin vaikkapa kymmenulotteisissa systeemissä onnistuu, ei tässä yhteydessä uhrata ajatustakaan.

## 4. Yhteenveto

Vastakohtat ääripäinä eivät tuota olioita jos niiden välinen jana on portaaton siirtymä vastakohtasta toiseen vaikkapa harmaan koko sävystönä mustan ja valkoisen välillä. Vastakohtat eivät silloin tuota erotusta jota niiden ajatellaan edustavan.

Tuollaisia vastakohtia ei voi johtaa mistään yhdestä niiden välisen janan pisteestä. Vastakohtat voidaan johtaa induktiivisella päättelyllä useammasta pisteestä janalla. Jos absoluuttinen pimeys valon vastakohtana voitaisiin täydellisen induktion menetelmällä, etenemällä janalla sen päähän asti, saavuttaa, sen saavuttaminen riistäisi siltä olemassaolon. Absoluuttisen valon suhteen on ajateltava samoin. Itse asiassa niitä ei siis voisi saavuttaakaan koska kumpikaan niistä ei ole. Ne olivat vain toisensa edellyttävänä parina epätäydellisen induktion mitä uskottavin päätelmä. Mitään harmaan sävyjäkään ei janalla varsinaisesti ollut, koska portaaton, rajaton ei rajannut mitään varsinaisesti olevaksi. Lopulta kaikkeen olemassa olemisen päättelemiseen tarvitaan kuvitteleva mielivaltainen olento, joka rajaa itse objektinsa oleviksi janalla, janalla joka noista objekteista johdetaan niistä niin ikään johdettujen ääripisteiden väliin.

Vastakohtaisuuden eräs – kysymyksiä edelleen jättävä – selitys olisi sellaisen jonkin sijainti epäeuklidisella janalla yhtenä, jonka vastakohtaisuus fichteläisenä vuoromääränä, ellei koko olemassaolonsa oletuskin, olisi vain kahden lähestymissuunnan vastakohtaisuuden projektio.

Ei-mitään ja ääretön-jotain ovat Fichten kuten monen muun käyttämiä käsitteitä, joilla ei ole objektia tai sisältöä samassa mielessä, kuin olevia koskevilla ilmaisuilla. Ei minkään asettaminen samaan kuvaan jonkin olevan kanssa voi vahvistaa lukijan mahdollista ajattelemattaan omaksumaa tunnetta, että ei mikään olisi jotain, minkä voi asettaa olevien väliin tai ulkopuolelle, ikään kuin se voisi rajata olevaa, vaikka ei ole olemassakaan. Ajattelijan tie lähemmäs tosiolevaa kulkee ei-olevaa-jotain koskevasta ajatustottumuksesta irti pääsemisen kautta.

Vastakohtat välittöminä pareina eivät ole ajateltavissa samalla tavalla pelkiksi epätäydellisen induktion päätelmiksi kuin ääripäät. Toisiinsa rajoittuvat vastakohtat, joiden vastakohtaisuus on ensisijaisesti toisiaan vasten erottumista ja vasta toissijaisesti aste-eroina määriteltävää kontrastin voimakkuutta äärivastakohtiin viittaavana, voivat vuorotella janalla, jonka päihin ei tarvitse johtua niistä mitään. Tällaisen

vastakohtaosapuolten kertautumaton lukumäärä vastakohtien ketjussa voi olla suurempi, kuin vastakohtaparin osapuolten lukumäärä kaksi.

Fichte ei eksplisiittisesti erottele vastakohtaa janalla vastakohtadasta janan päissä – jos käytetään edellä konstruoitua janakäsitettä – vaan hänen esityksensä pysyttelee vastakohtaisuudessa sinänsä, syvällä tiedeopin alkuperusteessa. Se on hänen mukaansa Minän ja Ei-minän asettamiseen ja asetetuksi tulemiseen, erillisyyteen ja yhteisyyteen, toimimiseen ja sen vasteeseen liittyvän vuorottelun vastakohta-asetelma, joka on sinänsä ilman, että sitä voidaan selittää.

Sen selittämisessä, mikä on selitettävissä, olisi selittämätön kyettävä erottamaan selitettävästä.

# Hyödyn maksimointi ja moraalit

## Johdanto

Äkikseltään hyödyn moraalit voi käsitteenä vaikuttaa yhtä paradoksaaliselta kuin Pääntalon romaanin nimi: ”Mustan lumen talvi”. Romaanin lukemalla kuitenkin pääsee tietämään, että itsessään valkoisen lumen pinnan mustutti tulipalosta tullut noki. Millin kirja ”Utilitarismit” paljastaa vastaavasti lukijalleen, että hyödyn maksimoinnin valkaisu onnistuu sen pinnalle ripotellun, tulesa koetellun perinteisen moraalit avulla.

Oikeastaan on vahinko, jos itsessään kumoutumaton hyödyn hyödyllisyys ei sinällään toteuta moraalisuutta, vaan hyödyntavoittelu moraalitina tarvitsee erillisen opin ja kirjan. Ellei hyödyn moraalit opin ja sen puolustelun tarvetta yritetä selvittää, joudutaan utilitarismit omistamaan uskossa itsestäänselvyyttenä tai hylkäämään tutkimatta. Mutta jos oppi sitten paljastuu luonteeltaan kumoutumattomaksi, asia tietenkin jää silleen. Niiltä osin kuin jokin oppi esittää tautologioita, se ei tarjonne mitään väärää eikä mitään uutta.

Seuraavassa etsitään Millin hyödyn moraalitista sitä todellista tai kuviteltua saumakohtaa, mikä hyödyn ja moraalit väliltä täytyy löytää, jos ne yritetään liittää yhteen tai jos jokin yksi on jaettu niiksi.

Ensimmäinen luku etsii hyötyä käsitteenä välineiden maailmasta sekä välinearvon kumoavaa ja arvomaailman uskomusluonteeseen viittaavaa itseisarvon siirtymää välineisiin. Luvussa todetaan myös että hyöty ja mielihyvä tulee voida utilitarismin kritiikissä samastaa Millin tavoin hänen ajattelunsa tulkinnan selkeyden sitä vaatiessa. Toisessa luvussa etsitään hyödyn määrän kykyä osoittaa toiminnan moraalitarvon määrää. Kolmas luku yrittää selvittää voiko hyöty olla toiminnan kantilaisesti käsitettävän

moraalisuuden indikaattori ylipäättään, ja jos voi, voisiko se samoin perustein olla toiminnan matemaattisuuden osoittaja. Lisäksi pohditaan onko hyötyä odotettava erityisesti sellaisilta järjestelmiltä, jotka perustuvat hyödyn tavoittelulle. Neljäs luku on lyhyt loppupäätelmä.

## **1. Hyöty itseisarvona**

Jos löydetään inhimillisen toiminnan kumoutumaton teoria, sen on katettava myös moraalinen toiminta jos sellaista on olemassa. Millin mielestä hyöty on koko inhimillisen tavoittelun päämäärä ja selittäjä. Se on siis itseisarvo. Yhteisöllisessä toiminnassa nimenomaan hyödyn yhteismäärä osoittaa hänen mukaansa myös moraalisen arvon määrän. Siksi hän nimittää moraaliaan hyödyn moraaliksi.

### **1.1. Hyöty arvosiirtymänä**

Moraalisen toiminnan motiivi-olettamana hyödyn etu mielihyvään tai onnellisuuteen verrattuna on siinä, että se esiintyy jo välineiden suhteissa. Käsitettynä arvosiirtymäksi se voi auttaa ratkaisemaan itsekkään toiminnan haittaa yhteisölle.

Hyötysuhde on välineitä koskeva, myös välineiden tuotannossa esiintyvä käsite, jonka lopullista mielihyvätavoitetta ei käytännössä aina edes tiedosteta, välittömän päämääränkin ollessa vain väline. Toimintaa motivoiva päämäärän arvo on silloin siirtynyt välineiden kausaalisessa ketjussa taaksepäin. Tuo arvosiirtymä on tuonut itseisarvon itsessään arvottomalle. Siirtymisellään välinearvon paikalle itsessään perustelematon itseisarvoarvo on ikään kuin pyrkinyt saamaan itselleen perusteen. Se on kuitenkin onnistunut vain riistämään perusteen välinearvotakin, poistuttuaan päämäärän roolista. Syntynyt tilanne saattaa kuitenkin olla arvomaailman alkuperäinen asetelma ja siirtymän käsite vain looginen - ei ajallinen. Psykologia toki saattaa kuvata vastaavan ajallisenkin arvosiirtymän.

Kuvattu arvosiirtymä voidaan liittää sen siirtymän jatkoksi, jota J. V. Snellman kutsuu luonnonvälttämättömyyden kumoamiseksi, ja jossa ”henki kumoaa halun, kumoaa toisin sanoen itsensä välittömänä tavoitteellisena toimintana ja alentaa välineeksi”. (1841/2001,171). Tuo välineellisyys saa vakiintunutta muotoa, ilmeten suunnilleen

Hegelin kuvaamana ”toisena luontona, joka on asetettu ensimmäisen, pelkästään luontaisen tahdon sijaan” (1821/1994,159). Hegelin luontainen tahto vastatkoon tässä Snellmanin mainitsemaa halua, jonka henki kumoo. Arvosiiirtymä on kumotun halun uusi ilmaantuminen tottumuksessa toisena luontona, välittömänä tavoitteellisena toimintana joka kohdistuu itseisarvoiksi muuttuneisiin välineisiin. Tuo toiminta on kaikista vieraantuneisuuden, luonnottomuuden tai siveellisyyden vakuutteluista huolimatta jälleen sekä luontoa että välttämättömyyttä. Edellä sanotulla ei ole pyritty tulkitsemaan Hegeliä, eikä Snellmania, vaan arvosiiirtymää.

Suosittellessaan hyveellisen miellelyhtymän tuottamista kasvatettaville nautinnon ja tuskan avulla – menetelmällä jota nykyisin sanottaisiin ehdollistamiseksi – Mill turvautuu yleisimpään metodiin, jonka toimeenpanijoiden perimmäinen ajaton pyrkimys on ollut saada aikaan moraaliiongelman ”lopullinen ratkaisu”. Millin totemus: ”Näin vahvistettu tahto hyveeseen toimii ilman mitään ajatusta nautinnosta tai tuskasta” (1861/2004,63.) voitaisiin muuttaa paremmin tilannetta kuvaavaksi toteamukseksi, että näin ehdollistettu henkilö toimii ilman mitään ajatusta. Koko moraaliiongelma onkin sidoksissa ajatteluun ja sen ratkaisu jonkinlaisella lobotomialla näyttää olevan etiikan operatiivinen perinne.

## **1. 2. Hyöty mielihyvänä**

Juuri arvosiiirtymä näyttää tarjoavan selityksen sille muutoin sumealta vaikuttavalle hyödyn käsitteelle, joka utilitarismissa ikään kuin hämärtää välineen ja päämäärän eroa. Välineen itseisarvo ei siinä kuitenkaan – pitäisi kai sanoa: valitettavasti – ole aivan sama asia, kuin Kantin itseisarvoisen moraalin. Tästä sen erottaa tuo siirtymäluonne, tai varovaisemmin ilmaisten siirtymän luonne. Millin kuvaamassa hyveen arvostamisessa on kyse tällaisesta siirtymästä: ”Tällöin sitä ei tavoitella ja vaalita keinona saavuttaa onnellisuutta vaan osana onnellisuutta itseään” (1861/2004,58).

Siirtymä ei kuitenkaan pääty vain hyveeseen, vaan hyötysuhde näyttää täyttävän onnen sijan muidenkin alojen piirissä. Erityisesti on huomattava, että arvo ei siirry välineisiin vain ihmiskunnan tai yhteiskunnan onnen kokonaisuuden tavoittelun piirissä vaan välineet saavat itseisarvoa myös a) yksilöllisen onnen taloudessa ja b) toisten välineiden tuottamisen ketjussa. Utilitaristit eivät tosin tarvitse teoriassaan edellä kuvattua arvosiiirtymää, mutta hyväksyvät kuitenkin hyvettä itseisarvoisena harrastavat yksilöt. (57.)

Ainakin suomenkielen piirissä näyttäisi onnen maksimointiin tähtäävän teorian käsittely tulevan selkeämmäksi, jos hyöty-sanaa ei siinä käytettäisi mielihyvän ja onnen synonyyminä. Hyötyajattelun rasiitteena ovat myös maailmankatsomuksellisväritteiset ajatteluperinteet, joiden piirissä hyötymisen käsite helposti assosioituu synnin tai riiston käsitteisiin. Utilitarismia Millin mukaan tarkasteltaessa hyöty-sana tulee kuitenkin käsittää itseisarvoja, kuten mielihyvää kuvaavana, niin kuin Millin alkuperäinen teksti esittää:

“Those who know anything about the matter are aware that every writer, from Epicurus to Bentham, who maintained the theory of utility, meant by it, not something to be contradistinguished from pleasure, but pleasure itself (1863, 8)

Hän siis katsoo hyödyllä (utility) tarkoitetun nautintoa asiaa tuntevien keskuudessa. Mill kertoo ottaneensa käyttöön sanan utilitarismi, koska se tarjoaa kätevän tavan viitata ilman kiertoilmauksia ajatukseen, että hyöty on moraalinen mittapuu (1861/2004,17). Kuten jo hyveen hyödyn arvostaminen osoittaa, hän ei tarkoita hyödyllä pelkästään aineellisia tai aistinautintoja. Mill uskoo, että ihminen on kykenevä myös muihin nautintoihin, kuin ”sellaisiin, joihin sikakin kykenee” (18). Oikeudentuntoa, joka yleensä liitetään moraaliin, Mill ei kuitenkaan sijoita eläinten yläpuolelle: ”Oikeudentunto on mielestäni eläimellinen halu oikaista tai kostaa (81).

Hyödyn moraalissa yksilön varsinainen kannustin näyttää olevan se, että hän toteaa saavansa eniten hyötyä, jos toimii hyötyä maksimoivan yhteisön jäsenenä. Moraaliarvo voidaan johtaa hyödyn eli mielihyvän kokonaissummasta yhteisön jäsenkunnassa. Tässä ei olisikaan mitään ongelmaa, jos – G. E. Mooren sanoin – ”tosiasiallisesti pitäisi paikkansa, että jokainen yhteishyvää eniten edistävä teko aina myöskin eniten edistäisi sen suorittajan hyvää”.(1912/1965,269.) Mutta kun utilitaristisen opinkin mukaan onnellisuus on ainoa asia, joka on tavoittelemisen arvoista päämääränä (Mill 1861/2004,56), yksilö toimii tavalla, jonka uskoo tuottavan mielihyvää itselleen, usein silloinkin kun tietää kyseisen toiminnan vähentäväni yhteisön kokonaismielihyvää. Ongelman tuo esille Utilitarismin mittapuu, joka ei ole toimijan oma onnellisuus (23) vaan suurin määrä onnellisuutta yleensä (24). Tätä ongelmaa ylempänä kuvattu arvosiiirtymä ei ole onnistunut tarkalleen tai riittänyt jäännöksettömästi ratkaisemaan. Mill joutuukin vetoamaan sellaiseen moraaliin, joka kykenee yksilön toiminnan motiivina ylittämään hyötymisen houkutuksen.



## 2. Hyöty mittapuuna

Vaikka hyötyä käytetään moraalin mittapuuna, sen sanktio on Millin mukaan ”sama kuin kaikilla muillakin moraalin mittapuilla – ihmiskunnan moraaliset tunteet.” Mill pitää siis moraalia tunteena. ”Kun tämä tunne on epäitsekkäs ja liittyy puhtaan velvollisuuden ideaan [---] se on omantunnon olemus.” (1861/2004,46-47.) Moraali ei nyt näytäkään tulevan hyödystä, vaan jälkimmäinen jää vain edellisen mittapuuksi. On aiheellista tutkia myös tuota mittapuuominaisuutta.

Perinteinen moraalin mittapuu on laki. Jotta laki toimii hyvin, ja yleisesti tunnustetaan käyttäytymisen moraalin mittapuuna, sen on oltava muodoltaan kansan moraalitajua vastaava. Mill puntaroi tuloksetta kumpi oli ensin: ”On esitetty, että alun perin oikea ei tarkoittanut samaa kuin laki vaan laki tarkoitti samaa kuin oikea. Olkoon tämän kanssa miten tahansa” (73). Kansan oikeustaju ja moraaliset näkökohdat yleensäkin saatetaan kuitenkin hallitusmuodosta ja vallanhaltijasta riippuen myös jättää huomiotta lakeja säädettäessä. Voi syntyä lakeja joiden noudattaminen koetaan moraalisesti paheksuttavana. Laki siis sisältää tai on sisältämättä moraalista arvoa. Totteleminen ei sitä itsessään sisällä. (Valtiollisessa laissa olevat, moraalisiin suoraan liittymättömät, noudattamista ansaitsevat sopimusluonteiset osat jäävät tämän tarkastelun ulkopuolelle.)

Hyödyn käsittäminen moraalin mittapuuksi ei näytä utilitarismissa olevan johdettu siitä, että moraalisesti arvokas toiminta on osoittautunut hyödylliseksi. Päinvastoin: onnellisuus on päämäärä ja ”kaikki muut asiat ovat tavoittelemisen arvoisia ainoastaan keinoina tämän päämäärän saavuttamiseksi”. (56.) Millin lauseesta voidaan johtaa käsitys, että mikä tahansa toiminta, joka lisää onnen kokonaismäärää on moraalista. Mittapuu on epäilemättä pätevä hyödyn moraalille, mutta ei moraalille yleensä. Tämän osoittamiseksi on verrattava kahta esimerkkitapausta, A ja B:

- A. Yksilö päättää uhrata henkensä pelastaakseen joukon muita ilmeisestä hengenvaarasta.
- B. Joukko nälkäisiä haaksirikkoisia päättää tappaa pahaa-aavistamattoman perämiehen syödäkseen hänet.

Kun nuo päätökset on pantu täytäntöön, molemmat toimet voivat täyttää saman hyödynmoraalin mitan, eli olla yhtä hyödyllisiä kokonaisuuden kannalta. Jos joku kuitenkin kokee näitä kahta tapahtumaa toisiinsa verratessaan niiden olevan moraalisesti eriarvoisia, hän omaa moraalia, jota hyöty mittapuuna ei ilmaise.

Näyttää siltä, että hyödyn moraalit on moraalin ulkopuolinen, objektiivisuuteen pyrkivä tarkastelutapa. Hyödyn määrä onkin mielenkiintoinen suure moraalikritiikin käyttämässä mittaristossa. Kovin alhainen lukema antaa hyvän syyn lähteä tutkimaan millaista toimintaa sen taustalta löytyy. Koska utilitarismin tarkastelema hyödyn summa mittaa yhteisön toiminnan tulosta, käsitteen ”hyödyn moraalit” voisi ehkä korvata nimellä hyödyn politiikka. Jos voisi, moraalit jäisi sellaiseksi järjen velvoittavuudeksi, jonka vaatima toiminta ei ole ensisijaisesti tietoisesti laskelmoivaa tai tavoitteellista.

### **3. Hyöty indikaattorina**

Jos uskomusta hyödyn määrästä toiminnan moraalin määrän ilmaisijana pidetään itsestäänselvytenä, sitä ei tarvitse yrittää todistaa oikeaksi. Edellä yritettiin sen sijaan todistaa, ettei se ole itestäänselvyys. Asiassa voidaan vielä edetä tutkimalla voiko hyöty ilmaista moraalit lainkaan, ja jos voi niin missä järjestelmässä tai opissa.

#### **3.1. Hyöty järjellisuuden ilmaisijana**

Jos oletetaan, että moraalinen toiminta on järjellisen tahdon ilmaisua, kuten Kant antaa ymmärtää, moraalin nimissä tapahtuvan toiminnan tuottaman hyödyn määrän merkitystä sen moraalisuudelle voidaan tarkastella myös virheen paljastajana. Silloin hyödyn ei ajatella mittaavan moraalin laatua ja määrää, vaan hyöty nähdään sellaisena moraalisen toiminnan tyypillisenä indikaattorina, että sen puuttuminen kykenee falsifioimaan oletuksen toiminnan moraalisuudesta. (Verifiointi jätetään tässä monestakin syystä käsittelemättä.) On tutkittava voiko hyöty toimia tässä tehtävässä.

Kant rinnastaa moraalin matematiikkaan siinä, että samoin kuin ”matemaattiset arvostelmat ovat kaikki synteettisiä” (1783/2005,55) ja ”varsinaiset matemaattiset arvostelmat ovat aina arvostelmia a priori, eivätkä ne ole empiirisiä” (56) myös ”kategorinen pitäminen sisältää synteettisen lauseen a priori” (1785/1931,149). Tässä ei ryhdytä perustelemaan tai selvittelemään tuota Kantin ajattelua vaan vain yritetään soveltaa sitä, päätellen seuraavaa:

Jos vapaaksi mutta järjelliseksi oletetun tahdon toiminta on järjellistä a priori, se saattaisi olla juuri sitä Millin tarkoittamaa ”oikeaa toimintaa” jota seuraa onnellisuus. (1861/2004,31.) Sama pätee matematiikassa. Jos laskutehtävät suoritetaan oikein, esim. rakennettavan sillan lujuuslaskelmissa, tuloksena on onnistuminen eli onnea sillan rakentajille ja käyttäjille. Mutta itse laskutehtävän suorittaminen on silti toimintaa, joka perustuu yksinomaan matematiikan lakeihin a priori. Jos presidentinvaalien jälkeen lasketaan yhteen eri ehdokkaiden saamat äänimäärät, ja saadaan tulokseksi äänten lukumäärä, joka ylittää äänestäneiden lukumäärän, tuo tulema osoittaa, että jokin osa laskelmissa ei ole tapahtunut matematiikan ehdottomien aprioristen lakien mukaan, vaan vaikkapa tavoitellun tuloksen ehdoin. Tarkoituksetonkin virhe on tietenkin mahdollinen.

Nyt on huomattava, että kun matematiikan aprioristen lakien rikkominen näytettiin suorittamalla yksinkertainen vähennyslaskutoimitus annettujen äänien lukumäärän ja saatujen äänien lukumäärän välillä, falsifiointi tapahtui samojen aprioristen lakien perusteella, joihin perustuminen esineessä sillä kumottiin. Vastaavasti täytyy myös apiorisen moraalimäärittäjän mukaisuus toiminnassa falsifioida saman apiorisen moraalimäärittäjän avulla, jota toiminnasta etsitään. Jos matemaattisesti oikea laskutoimitus ei voi tuottaa matemaattisesti väärää tulosta, moraalisesti arvokkaan toiminnankaan ei voi ajatella tuottavan moraalisesti paheksuttavaa tulosta. Moraalinen toiminta ei tunnusta muuta tarkoitusta, kuin moraalisen arvon, kuten yhteenlaskuakaan ei suoriteta muun kuin jo a priori olevan lukumäärän osoittamiseksi.

Utilitarismin moraalin mittana käyttämä hyöty näyttää käyvän yhtä hyvin matematiikan kuin moraalin kriteeriksi. Ellei laskeminen tuota hyötyä vaan vahinkoa, se ei ole utilitaristisessa mielessä oikeaa matematiikkaa. Sen, ettei se ole oikeaa, vahvistaa tunne, että ”ihmistä pitäisi tavalla tai toisella rangaista sen tekemisestä”. (75.) Tämä matemaattisuuden määritelmä voisi kohdata hyllymetreittäin vasta-argumentteja, mutta utilitarismin puolustuspuheita tuottava generaattori pystyisi torjumaan jokaisen niistä, kunhan oikea lähtöolettaimus vain olisi sille syötetty.

### **3.2. Hyöty oikean järjestelmän osoittajana**

Löytyy kuitenkin yksi toiminnan ala, jossa hyöty toimii kriteerinä niin hyvin ja kiistattomasti, että voisi melkein päätellä koko käsitteen syntyneen sen piirissä, nimittäin

tavaranto tuotanto ja kauppa. Menestyvä toiminta tuottaa hyötyä. Mill kirjoittaa: ”Ainoa mahdollinen todiste sille, että jokin on tavoittelemisen arvoista, on käsittääkseni se, että ihmiset todella tavoittelevat sitä” (1861/2004,56). Voiton maksimointi on kuitenkin kielteisen sävyn saanut liiketoiminnan luonnetta koskeva käsite. Kielteinen sävy viittaa sellaiseen liiketoiminnan piirissä ilmenevään ongelmaan, joka vaivaa myös utilitarismia. Ongelma on moraalinen. Utilitarismin moraaliongelma ratkaistaan Millin mukaan ”toimijan moraalisisella vastuulla”. Mill lukee utilitarismin niiden eettisten oppien joukkoon joiden lakien ankaruutta on lievennettävä jättämällä moraalinen vastuu toimijalle siinä toivossa, ettei hän käyttäisi sen tarjoamia keinoja pettää omaatuntoaan. (42-43.) Miksi sama ei toimisi markkinataloudessa?

Se, että utilitarismia vaivaavaan ongelmaan yksilön onnen ja kokonaisuuden sovittamisesta tarjoutuu avuksi toimijan moraaliominaisuus, näyttää kiistattomasti antavan markkinataloudellekin mahdollisuuden vakiintua moraalijärjestelmäksi. Jos kerran moraaliominaisuus on toimijakohtainen eikä sitä kykene korvaamaan järjestelmän tai opin ”moraalisuus”, mikään järjestelmä ei voi sitä yksin omata eikä siltä kokonaan vältyä. Samalla vaatimattomalla äänenpainolla, kuin utilitarismi, voisi hyötyä tavoitteleva markkinatalouskin todeta olevansa moraalijärjestelmänä ”parempi kuin ei mitään” (Mill 43).

## 4. Loppupäätelmä

Mill ei esitä perustetta sellaiselle käsitykselle, että hyötytalous ei tarvitsisi hyödyn tavoittelun lisäksi muutakin moraalimäärittäjää, ollakseen moraalijärjestelmä.. Päinvastoin, hän ilmoittaa, ettei utilitarismi kumoa perinteistä moraalialia vaan edellyttää sen ilmenemistä yksityisissä toimijoissaan. Jos perinteinen moraalial toimijoissa kykenee nostamaan hyödyn maksimoinnin varsinaiseksi moraalijärjestelmäksi, näyttää markkinataloudella olevan hyvät edellytykset sellaiseksi; onhan sillä käytettävissään sama moraaliresurssi, koska se koostuu yksityisistä toimijoista. Moraalin ongelma ei kuitenkaan ole resurssissa, vaan niiden käytössä. Voiton maksimoinnin piirissä ilmenevät moraaliongelmat todellisessa maailmassa näyttävät tämän mukaan olevan ne olennaiset ongelmat joiden kanssa utilitarismin on elettävä.

Tuomalla toisaalta kaiken moraalin mittariksi toiminnan tuottaman hyödyn, utilitarismi alistaa moraalitietäälle päämäärälle, jolloin moraalit menettää riippumattomuutensa. Näyttää olevan itsestään selvää, että jos päämäärä asetetaan toiminnan arvosteluperusteeksi ja hyöty toiminnan arvokkaimmaksi päämääräksi, mitä tahansa toiminnan muotoon vaikuttavaa nimettyä ominaisuutta, toimintaan sovellettuna on mahdollista nimittää oikeaksi tai vääräksi toiminnan lopputuloksesta riippuen. Hyöty ei siis ole vain perinteisen moraalit ilmaisun tai mittari vaan se mittaa kaikkea hyödyn määrään vaikuttavaa toiminnassa. Hyödyn samastaminen moraalit samastaa jälkimmäiseen tuon kaiken. Koska osa hyödyn kokonaismäärää lisäävästä toiminnasta kuitenkin on vanhemman moraalikäsitteen mukaan ollut moraalit loukkaavaa, loukatessaan jotain ihmisoikeudeksi yleistettyä yksilön etua, syrjäyttää utilitarismi tässä oikeudentunnon, jota se nimittääkin elämelliseksi haluksi. Oikeudentunto kuuluu perinteisen moraalit kantaviin rakenteisiin, joten utilitarismi tulee sen kumotessaan kumonneeksi saman moraalit, johon se viittaa ominaisuutena yksilöissä, joiden on tuotava se hyödyn tavoittelun muodon määreeksi oman toimintansa kautta.

Millin edustama utilitarismi on havainnollista ja valaisevaa siltä olennaiselta osaltaan, mikä siinä on toteavaa, osoittaen ihmisten tavoittelevan hyötyä ja olevan tuon tavoittelun piirissä yksilöinä perinteisen moraalit vastuun alaisia. Omat uutuutensa se sen sijaan tuo esille ristiriitaisina ja toteavasta osastaan kumpuavien tautologioin verhottuina.

# Laskennallisen moraalin ongelmista

## Johdanto

John Stuart Mill, kirjassaan Utilitarismi johtaa moraalın jokseenkin sellaisesta käsityksestä, että yksilöiden tosiasiallisesti tavoittelemia, hyviä asioita saavutetaan tehokkaimmin, jos he tavoittelevat niitä yhteisen hyvän kartuttamisen kautta. Samansuuntaisesti näyttää ajattelevan George Edward Moore, joka syntyi Millin kuoleman jälkeen samana vuonna, 1873. Teoksessaan Ethics erottaa Moore kuitenkin välinearvona hyödyllisyyden itsessään arvokkaasta ainakin muodollisesti, Millin esityksestä poiketen.

Tämä essee on yritystä kuvata pääasiassa edellä mainittujen filosofien mainituissa teoksissaan esittämien eräiden ajatusten nojalla ennalta määritettyyn hyvään pyrkimisen ja moraalisen toiminnan erotusta. Sellaisten utilitarismissäkin lähtökohtina pidettyjen asioiden, kuin hyvän, hyvän asian, hyvän tarkoituksen ja hyödyn tarkka määrittely ja puhtaina esiintymisen osoittaminen näyttävät ongelmallisilta. Noiden ongelmien vallitessa odotusarvoista johdettua moraalıa voi nimittää kokeilevaksi moraalisi. Sellaista ei ole Immanuel Kantin esittämä kategorinen imperatiivi, joka edustaa järjellistä a priori. Tuollainen järjellisyys ihmisellä saattaa olla annettua eläinten vaistojen tavoin. Vaistojen katsotaan palvelevan lajin menestystä. Järkimoraali, kaiken tietoisien tavoitteellisuuden ulkopuolisena, voi johtaa samaan, hallitessaan yksilöiden mielihyvän tavoittelua, jotta se ei johda ihmislajin tuhoon

Seuraavassa esitetään harhaiseksi sellaisten yksilön mielentilojen kuin velvollisuuden ja onnen summaamista kvantiteetteina joukossa lukumääräistämisen kautta. Sama lukumääräistävä virhepäätelmä nähdään ymmärryksen arvottamisessa enemmistön ja vähemmistön suhteessa. Kokeilevan moraalın hyväksyminen johtaa myös yhteiskunnallisiin kokeiluihin, jotka ymmärryksen sijasta lähtevät onnen tavoittelun innoituksesta. Myös Moore, joka tunnetaan paremmin intuitionistisesta

moraalikäsityksestään, esittää teoksessaan Ethics moraalintavalla, joka vastaa kokeilevan moraalintavallista käsitettä. Siinä moraalintava voidaan näyttää puhtaana vain hyödyllisyyttä tavoittelevan toimimisen ja sen tuloksena vajaan toteutuneen hyödyn erotuksena. Sitä nimitetään seuraavassa marginaalimoraaliksi.

Ensimmäisessä luvussa esitetään Millin määrittelemä todistaminen laajassa merkityksessä, niiltä osin kuin se nojaa enemmistön tukeen, lukumääräistä virhepäätelmän sisältävänä.

Toinen luku kuvaa Millin ja Mooren intuitioilta näyttävien valintojen osoittavan itse asiassa moraalintava ei mistään johdettavuutta. Luvussa käsitellään myös yleiseksi laiksi kelvollisen hyödyntavoittelumuodon ja moraalintava erästä kantilaista suhdetta.

Kolmas luku päättelee, että kun tehdään perinteisin käsityksin laskutoimitus, jossa ihmisestä vähennetään eläin, saadaan jäännös, jossa Mill näkee eläimen. Lisäksi kysytään onko perusteltua olettaa ihmiselle viisaus, joka oikeuttaa syrjäyttämään annetun järjen/vaiston.

Neljäs luku kuvaa lukumääräistä virhepäätelmän esiintymistä oletuksessa mielihyvän määrän kerrannallistumisesta joukossa. Joukon fiktion siirtymä nähdään suhteessa siirtymään moraalista politiikkaan, ja moraalintava sosialisointi esitetään sen kumoamisena.

Viides luku esittää kuinka Moore näyttää avanneen utilitarismin moraaliongelman, jota Mill peitteli puolustelullaan. Moore esitti sen avoimesti paradoksina, jonka hän näyttää esittävän ratkaisuna sen synnyttäneeseen ongelmaan. Tuo ongelma esiintyy paradoksin paljastamana marginaalimoraalina, jolla marginaalintava ulkopuolella ei enää ole käsitteenä merkitystä eikä marginaalintava alueella mitään merkitystä mitä ei virhemarginaalilla itsessään ole. Se ei näytä olevan moraalintava lainkaan.

Kuudennessa luvussa esitetään toiminnan hyödyn loputtoman päivittämisen tarpeen tuoma päämääräisyyden heikkous, välineiden ja tarkoitusten alueen tulkinnanvaraisuuksien ongelmat ja sellaisista ongelmista vapaan järjellisyys itsessään ajaton luonne.

Loppupäätelmä on lyhyt päättelevä yhteenveto.

## 1. Itsessään arvokkaan punnitsemisesta

Mill lupaa todistaa utilitarismin ”tavalla, jonka sen luonne sallii”. Niinpä luettelo itsessään hyvistä asioista voidaan vain ”hyväksyä tai hylätä, mutta sitä ei voida todistaa sanan tavanomaisessa merkityksessä”. Tämä ei Millin mukaan tapahdu mielivaltaisesti vaan kuuluu ”mielen rationaalisen kyvyn toimintapiiriin”. Hän ei katso tämän kyvyn tarkastelevan kysymystä moraalien perustasta pelkästään intuition tavoin, vaan ymmärrykselle on mahdollista esittää perusteluja, jotka saavat sen ”joko hyväksymään tai hylkäämään opin”. ”Tämä on todistamista sanan laajassa merkityksessä.”(1861/2004,14.)

Jos ymmärrys siis tarvitsee perustelut päätökselleen niin välinearvojen kuin itsessään hyvien asioiden suhteen, jälkimmäisten asioiden perustelujen täytynee olla luonteeltaan epäsuoria. Itseisarvoisten asioiden yleisen listan sisällön valinnan perusteluina voivat olla esim. havainnot ihmisten käyttäytymisestä. Tämä menetelmä on lähellä Millin ajatusta, että siitä, kumpi kahdesta elämänmuodosta on parempi, antavat lopullisen tuomion ne, joilla on tietoa molemmista – tai enemmistö heistä. Mill mainitsee, että tuo tuomio annetaan ”moraalisista ominaisuuksista tai seurauksista riippumatta.” (23.)

Ei voidakaan kiistää sitä, että itseisarvon riippumattomuus on myös seurauksista ja moraalista seikoista riippumattomuutta. Tästä täytyy seurata, että moraalit itseisarvona on seurauksista riippumaton. Jotta moraaliarvo voi ylipäänsä olla, se on annettu itseisarvoisena, itseisarvojen koherenssina tai joka tapauksessa siten, että sen yhdensuuntaisuus muun itsessään arvokkaan kanssa estää itseisarvoja kolhimasta toisiaan. Tähän harmoniaan näyttäisi pohjimmiltaan perustuvan yritys palauttaa moraalit hyötyyn. Näin edelliseltä kuitenkin riistettäisiin itseisarvo, koska itseisarvot eivät palaudu toisiin arvoihin.

Ristiriita itseisarvojen välillä olisi tuhoisa. Jos tuo ristiriidattomuus on, se on sitä ymmärryksessä. Mikäli oletetaan, että sanan ”ymmärtää” merkitys ei sisällä sellaista jonkin asian ymmärtämistä, jonka subjekti ei olisi yksilö, on perustavasti mahdotonta, että ymmärryksen tuomiovalta ”hyväksyä tai hylätä” tunnustaisi enemmistöön perustuvan tuomiovallan asiassa. Järjestyksen on siis oltava päinvastainen jotta ristiriidattomuuden vaatimus täyttyy. Jostain asiasta samaa mieltä olevia, siitä tietoa omaavia, voi yhdistää tuon mielipiteen taakse hyvin moni muu asia kuin tiedetyn ymmärtäminen. Näin ollen pääluvun käyttämisestä sen kriteerinä, miten jokin asia oikein ymmärretään, on pidettävä lukumääräistä virhepäätelmänä, joka näyttää voivan olla hyvin yleinen virhe



vastaavissa yhteyksissä. (Lukumäärästä enemmän esseiden FILS840 liitteessä: 2/2) Joukon painoarvon käyttö esim. kilogrammoissa ilmaistuna on täysin korrekta köydenvetokilpailussa, mutta erilaisissa urheilulajeissa on erilaiset kriteerit.

Mill ei kirjassaan paneudu arvojen ja ymmärryksen perusteisiin eikä ryhdy niiden selvitetävyyden ja selvitetävyydettömyyden rajankäyntiin. Hän turvautuu utilitaristisen hyödyn itseisarvoisuuden puolustamiseen todisteluna sen ”laajassa merkityksessä”, mikä näyttääkin olevan luonteeltaan irredusiibeli, yksinkertaisempaan palautumaton.

## 2. Yhteisölliseen perustuva arvo

Ryhtymättä spekuloidaan liikkumattoman liikuttajan ja kategorisen imperatiivin tai edellisen ja itsessään hyvän ylipäättään samuudella, suhteella tai eroavaisuudella, voidaan kuitenkin tarkastella edellä esiin tullutta oletusta, että itsessään arvokas on sitä perustelemattomasti. Se ei olisi siis perusteltavissa vaan peruste.

Mill pohtii työntekijän työpalkan rahallisen arvon suhteuttamista hänen tekemänsä työn tuottamaan taloudelliseen arvoon osuuskunnan toimiessa työnantajana. Erittelemättä perusteellisemmin asian ratkaisemiseen olennaisesti vaikuttavia työolajien ja työpanosten piirissä ja välillä olevia tehokkuussuhteita, hän näkee perusteen tulospalkkaukselle ja yhtä hyvän perusteen tasapalkkaisuudelle. ”Vain yhteiskunnallinen hyöty voi ratkaista, kumpaa näkemystä tulee suosia”, hän päätelee. (1861/2004,89.) Millin ratkaisua tähän ratkaisemattomalta näyttäneeseen ongelmaan voidaan verrata G. E. Mooren moraalisen ongelman samansuuntaiseen ratkaisemiseen teoksessaan Ethics:

”Jos joku ihminen päätyy [---] tulokseen, ettei hänen velvollisuutenaan koskaan voi olla uhrata omaa hyvänsä yhteishyvänsä vuoksi [---], on käsitykseni mukaan mahdotonta todistaa, että hän erehtyy. Mutta aivan yhtä mahdotonta olisi epäilemättä todistaa, ettei hän erehdy. Minusta näyttääkin omalla kohdallani täysin itsestään selvältä, että hän erehtyy” (1912/1965,271)

Kun noita kolmea Mooren lausetta verrataan Aristoteleen mallintaman syllogismin ylälauseeseen, alalauseeseen ja johtopäätökseen, havainnollistuu moraaliarvon perustelemisen ongelma. Molemmat, Mill ja Moore päätyvät näissä esimerkkitaapauksissa yhteiskunnallisen hyödyn asettamiseen yksityisen hyödyn edelle tavalla jolla he näyttävät ikään kuin haluavan havainnollistaa moraalijattelun epäjohdonmukaisuutta – viittaamatta edes mahdolliseen aiempaan perusteluun.

Näyttääkin olevan valintaa koskeva asetelma joka esiintyy varsin yleisesti käytännön elämän tienhaaroissa: Kun ei ole tiedossa mitään perustetta olla kääntymättä vasemmalle tai olla kääntymättä oikealle, tehdään valinta jonkin toisarvoisen seikan perusteella.

Näkemyks, jota yksilö itse ei perustele, saattaa olla opittu uskomus, vallitseva ajattelutapa, ilmeinen itsestäänselvyys tms. Moore kuitenkin on toisaalla esittänyt ”että on olemassa perustavan luonteisia moraalisia totuuksia, jotka ovat yleisesti päteviä ja välttämättömiä ja löydetään moraalisesta intuition avulla” (Pietarinen 2003,34). Kantin mukaan moraalin määrittäjä yksilössä on kategorinen imperatiivi, joka ”käsitetään hyväksi sinänsä, siis itsessään välttämättömäksi järjen mukaisen tahdon alkuperusteena” (1785/1931,102.)

Yksilön oman edun uhraaminen yleiselle edulle voitaisiin yleisenä lakina perustella olettamuksella, että yhteinen etu lopulta koituu suuremmaksi eduksi yksilöille keskimäärin, kuin koituisi käytäntö, jossa jokainen tavoittelee välitöntä omaa etuaan. Tällainen hyödyllä perusteltu, viimekädessä itseks toiminta näyttäisi ikään kuin moraalisesti arvokkaalta. Kant tarkoittanee tällaista toiminnalla, jossa ”tahdon määrääväksi perusteeksi tulee yleisyyden muoto, jota järki tarvitsee ehtona, antaakseen jollekin itserakkauden maksiimille lain objektiivisen pätevyyden.” Kant kirjoittaa edelleen: ”Siveellisyyden alkuperusteen suora vastakohta on se, että tehdään oman onnellisuuden periaatteesta tahtoa määräävä peruste.” (1788/1931,206.) Näin erottuvat toisistaan hyöty ja moraalit sekä epäsuorasti halu ja tahto. Yhteisön hyväksi toimimisen yleisen lain täyttäminen näyttääkin saavan kiistämätöntä moraalista arvoa vain sellaisissa yksittäisissä tapauksissa, joissa yhteisön hyvä ei voi koitua toimivan yksilön hyväksi edes välillisesti ja toimija ymmärtää sen. Toimiessaan tästä huolimatta toisten hyödyksi sen maksiimin mukaan, jota itse pitää järjellisenä, toimijan motiivina ei olisi oma hyöty eikä ulkoinen tekijä, julkinen laki tai tapa, vaan toimintaa määrittäisi kategorinen imperatiivi.

### **3. Vaistoihin perustuva arvo**

Välinearvojen ja itseisarvon muodostaman systeemin voi ajatella ilmenevän luonnollisena mallina eläinten käyttäytymisessä. Yleisesti pidetään lajin säilymistä niiden toiminnan perimmäisenä arvona. Mutta ovatko ne asettaneet sen itse? Näyttää siltä, että eläinten vaistot ja/eli luonnolliset tarpeet määrittävät niiden toiminnan. Tekoja muovaavat karttunut taito ym. Sama tavoiteasetelma kokonaisuudessaan sisältyy ilmeisesti myös ihmisten

toimintaan. Yleisesti oletettaneen, että vähennettäessä elämellinen toiminta ihmisen toiminnasta, jäljelle jää erotus. Nyt olisi kysyttävä sisältyykö tuohon erotukseen mitään itsessään arvokasta, vai onko se kokonaan välineellistä.

Tässä ei ryhdytä yritykseen keksiä uudelleen biologian, psykologian tai yleensä eri tieteenalojen varmasti jo pitkälle selvittämiä asioita; ei liioin luettelemaan kaikkia asiaan liittyviä itsestäänselvyksiä. Mutta moraalifilosofiassakin tulisi kyetä löytämään jotain osoitettavaa eroa inhimillisen moraalisen toiminnan ja ihmisen elämellisen toiminnan välillä, ottamatta välttämättä edes kantaa siihen onko erotuksessa kyse laadusta vai määrästä. Varsinainen asiaan paneutuminen on kuitenkin rajattava tästä esityksestä pois. Sen esille ottamisen tarkoitus on vain asettaa eräs viitekehys, johon on suhteutettava Millin tapa johtaa oikeudentunto eläimellisestä kostonhalusta ja palauttaa moraaliksi hyötyyn eli samaan arvoon, johon eläintenkin käyttäytyminen palautuu. (1861/2004,17, 81.)

Länsimainen oikeustiede tuskin tunnustaa rangaistuksien asettamisen ja määräämisen kytkentää kostontunteeseen. Mieluummin rangaistavuutta perustellaan yleis- ja erityisestävyydellä. Onpa vahingonkorvauksien määräämisessäkin oikeuskäytännössä alettu soveltaa kohtuullistamisperustetta. Elämellinen alkuperä inhimillisinä pidetyille ilmiöille tarjoutuu kuitenkin nykyisin omaksuttavaksi myös evoluutioteorian kautta. Kysymys, onko se vaikuttanut Milliin, jonka kirja Utilitarismi näyttää ilmestyneen kaksi vuotta Darwinin Lajien synnyn ilmestymisen jälkeen, voidaan tässä ohittaa.

Jos elämellisen järjen ja eläimellisten vaistojen mukainen eläimen toiminta voi johtaa eläinlajin yhteiseen hyvään, josta se ei tietoisesti mitään huolta kantanut, mitä sellaista yhteiseen hyvään tähtäävää toimintaa ihmisyksilö tarvitsisi, joka ei ole hänen välittömästi sellaisenaan järjellistä toimintaansa? Mikä on kahden kategorisen määrittäjän, moraalin ja vaiston ero? Onko ihmisellä todella sellainen viisaus, joka antaa hänelle mahdollisuuden syrjäyttää käytännöllisen järjensä/vaistonsa välittömässä toiminnassaan?

## **4. Matematiikka moraaliksi ja politiikka**

Logiikan tavoin matematiikka toimii huonosti itseisarvojen maailmassa. Väitettä voi valaista esimerkillä: On joukko ihmisiä jotka kokevat kukin samansuuruisesta mielihyvää kuunnellessaan musiikkia konsertissa. Jos nyt yhden ihmisen mielihyvän määrä kerrotaan joukon yksilöiden lukumäärällä, kertolaskun tulo ei ilmaise mielihyvää mitään, mitä

kerrottava ei jo ilmaissut. Tässä ei ole kyse matematiikan kumoamisesta eikä mielihyvän vaikeatajuisen suhteellisuusteorian esittämisestä, tai siitäkään, että mielihyvän arvo oletettaisiin vain kvalitatiiviseksi eikä lainkaan kvantitatiiviseksi. Oikeastaan tässä vain lukumääräistä virhepäätelmä yllätetään taas itse teossa, arvottamassa itseisarvoa kappalemäärän mukaan. Kertaava tai summaava virhe on verrattavissa laskuesimerkkiin, jossa kaksi lasta kahlaa lammessa vyötäisiään myöten vedessä. Koska lapsia on kaksi yksinkertainen kertolasku osoittaa että vettä on yhteensä suunnilleen sieraimiin asti. Mielihyväkin, yksilön mielentilan tietynlaisuutena on lukumäärätön käsite. Mielihyvä voi tosin olla voimakkaampi tai heikompi, aivan kuten konsertissa kuultavan musiikin volyyymi voi olla. Kuten musiikin äänenvoimakkuuden kokonaismäärää ei kuitenkaan lasketa korvaparien lukumäärällä kertomalla, mielihyväkään ei kertaudu suuremmaksi, tai jakaudu pienemmäksi pääluvun mukaan. Tämän oletuksen valossa, jos utilitarismi, kuten voitaneen ajatella sen benthamilaisittain tekevän, tarkoittaa kokonaismielihyvällä yksilöiden lukumäärään sidoksissa olevaa suuretta, sen käsitys mielihyvistä on harhainen.

Onnen summan laskeminen onnellisten lukumäärää kertoimena käyttäen ei virhepäätelmänä ole sama kuin Mooren määrittelemä naturalistinen virhepäätelmä, joka kuvaa etiikan kahden kysymyksen samastamista – kysymysten hyvästä sinänsä ja hyviksi arvioitavista luonnollisista asioista. Tuota sekaannusta Moore kuvaa kirjassaan *Principia Ethica*: ”Naturalistic fallacy: they all confuce the first ant second of the three possible questions which Ethics can ask” (II §24). Kolmas kysymys, johon hän viittaa, on ilmeisesti: ”what actions we ought perform” (I §17). Se vastaa Kantin kysymystä: mitä minun pitäisi tehdä ”What ought I to do?” (1787/2007,635/B833.) Sen, että Moore asettaa sanan ”pitäisi” yhteyteen ”meidät” kun Kant asetti siihen ”minän”, saattaisi tulkita kuvaavan sitä moraalin hämärtymistä politiikaksi, jossa yksilö siirtää vastuun meille. Siinä yksilön vastuu jaetaan matemaattisella näennäistoimella lauman pääluvun suhteessa, ja menettää merkitystään. Koska yksilön mielen sisältö (mielihyvä, mielihyvä, vastuun kokeminen, oikeudentunto) ei vastaavasti kertaudu joukossa sen yksilöiden lukumäärän suhteessa, moraalin ”sosialisointi” näyttää merkitsevän kumousta, joka on nimenomaan moraalialla kumoava. Näin näyttyy tunnettu, Rousseauin ehkä lanseeraama käsite ”vapauten pakottaminen” merkittävistä näkökulmista: yksilön katsotaan vapautuvan vastuustaan niiltä osin kuin hän tekee jotain pakotettuna. Tottuessaan vähitellen tekemään opetettuja temppuja pakottakin, hänestä on tullut luonnoltaan vapaa moraalista. Poliitiikan moraalialla kumoava ominaisuus saa aikaan vastaavasti sen, että moraalisen maksimin mukaan käyttäytyvä yksilö voidaan kokea kaupunkivaltiossa kumouksellisena uhkana. Jos

poliittinen järjestelmä mielletään Hegelin käsitteen ”tottumus toisena luontona” toteutumana, näyttää avautuvan muodollisestikin korrekti tie nähdä sekä naturalistinen virhepäätelmä että lukumääräistä virhepäätelmä eräässä roolissaan vastuunkiertämisen menetelminä ja moraalien destruktion välineinä.

## 5. Välineellinen marginaalimoraali

Millin tapa käyttää hyödyn käsitettä myös onnen ja mielihyvän merkityksessä antaa sille kattavuutta ja joustavuutta, mutta tekee siitä myös epämääräisen. Päinvastoin kuin Mill, Moore erottaa käsitteet hyödyllinen ja itsessään hyvä. Itsessään hyvä on ”intrinsically good” ja vain välinearvoiseksi näyttää jäävän asia joka ”is useful and has good effects” eli on hyödyllinen ja seurauksiltaan hyvä. (1912, 250.)

Utilitarismin perustavanlaatuinen ongelma jota Mill esityksessään yrittää hallita siten, että hyöty ja moraalit välillä näyttävät samastuvan ja välillä vain kulkevan käsikkäin, stabiloituu Mooren moraalifilosofiassa eksplisiittiseksi paradoksiksi. Hän ilmaisee sitä käsityksessään, että ”joku ihminen saattaa ansaita mitä ankarimman moraalisen tuomion, valitsemalla suoritettavakseen teon, joka todellisuudessa on oikea” (1912/1965,245). Mooren oikeutus teolle perustellaan ”jälkikäteen”, kun tiedetään teon ”tosiasialliset seuraukset”, eli se perustuu jälkiviisauteen. Moraalinen oikeutus teolle, joka seurauksiensa perusteella osoittautuu vääräksi, ja josta tekijä ”jopa ansaitsee kiitosta”, perustuu ennakkoodotuksien mukaan toimimiseen. (243, 244.)

Moore ei siis johdu paradoksiin suoraan perinteisen moraalien ja hyödyn ristiriidasta, vaan esittää hyötyyn perustellusti tähtäävän toiminnan ja hyötyyn tosiasiallisesti johtaneen toiminnan paradoksin. Ne ovat ristiriidassa keskenään, mutta eri perusteiden yhtäläisesti oikeana pidettäviä. Hän viittaa ennalta perusteltua toimintaa ainoana oikeana pidäviin ja tuo tilalle oman, paradoksaalisen käsityksensä:

“They are inclined to say that an action is always right, whatever its actual consequences may be, provided the agent had reason to expect that they would be the best possible [---] But yet I am inclined to think that even this objection can be got over by reference to the distinction between what is right or wrong, on the one hand, and what is morally praiseworthy or blameworthy on the other.” (1912,192)

Tapa jolla Moore erottaa kysymyksen oikea vai väärä (right or wrong) kysymyksestä moraalisesti kunnioitettava vai moitittava (morally praiseworthy or blameworthy) näyttäisi

edustavan kantaa, että moraalialia ei voi määrittää teon seurauksista käsin. Hyväksyessään kuitenkin moraaliarvon määrittämisen teon seurauksiin kohdistuneesta perustellusta odotuksesta (reason to expect) käsin, hän tulee esittäneeksi moraalin, jolle voi antaa vaikkapa nimen marginaalimoraali. Voisihan sen mukaan pelkästään moraalisesti arvokkaan osan toiminnasta erottaa oikeasta toiminnasta vain toiminnan virhemarginaali. Ilman virhemarginaalin mahdollisuutta moraalisesti arvokas teko olisi aina sama kuin ”oikea teko”, eikä moraalialia käsitteenä siinä tarvittaisi. Mutta ennen teon tarkoituksen ja toteutuman määrittämisiä ei voida osoittaa marginaalia eikä sitä osoittaako mahdollinen marginaali moraalisesti arvokasta vai tuomittavaa teon tarkoitusta. Puhtaammin kuin Mill näyttää Moore tässä edustavan utilitarismia. Marginaalimoraali ei ole perinteistä eikä kantilaista moraalialia. Sehän voi olla jopa ahneutta, joka hyväksyttävänkin hyödyn tavoittelussa johtaa hätiköintiin, jolloin hyöty ei ehkä toteudukaan, ja toiminta jää pelkästään ”moraaliseksi”. Tämä Mooren moraalialin kuvaus näyttää poikkeavan hänen toisaalla esittämästään moraalialisesta intuitiosta (2).

Jos moraalialiarvo on riippumaton, sillä ei ole mitään tekemistä erehtymisen tai erehtymättömyyden kanssa. Millin tavoin myös Moore näyttääkin hylänneen Kantin joko-tahi-jaon tavoitteellisen ja moraalialisen toiminnan määrittäjien välillä. Kantin mukaan ”kaikki imperatiivit sisältävät joko hypoteettisen tai kategorisen käskyn” (1785/1931,102). Moraalialin ja hyödyn ristiriita voidaan korvata Mooren paradoksilla vain, kun moraalialia korvataan hyödyntavoittelulla. Silloin moraalialia voidaan osoittaa vain eräässä marginaalialissa. Keskenään ristiriidassa olevien arvojen olettaminen sinänsä johtaa kuitenkin kaikissa vastaavissa esitystavoissa paradoksiin.

## 6. Järjellisyys itsessään ajattomana

Tarkastellussa tekstikokonaisuudessa Moore ei kuvaa riittävän tarkasti tapaa, jolla teon oikeellisuus jälkikäteen määrätään. Hän katsoo ”teon määräytyvän oikeaksi tai vääräksi aina sen tosiasiallisten seurausten perusteella” (1912//1965,245). Ylempänä (2) lainatussa lauseessaan hän ilmaisee näkevänsä omalla kohdallaan itsestään selvästi oman edun asettamisen yhteisen edun edelle olevan erehdys. Yleinen hyvä tosiasiallisena seurauksena näyttää siis olevan Mooren oikean teon tunnusmerkki. Silloin se ei tietenkään ole teon

tekijän tarkoituksen ja teon tosiasiallisen tuloksen yhtäläisyys, ellei tarkoituskin ole ”oikea”.

Nyt meillä onkin koko joukko asiaan liittyviä käsitteitä: teon tosiasiallinen seuraus, oikean teon seuraus, teon väärä tavoite ja kaikki siitä seuraava, teon oikea tavoite eli yhteinen hyvä, väärin ja oikein ymmärretty yhteinen hyvä, väärin ja oikein ymmärretty keino, ennalta arvaamaton tulokseen vaikuttava tekijä. Jos kaikki osuu kohdalleen ja Moore voisi todeta teon oikeaksi sen hyödyllisyyden perusteella, näyttää, että asia ei kuitenkaan ole vieläkaan selvä. Elämme syiden ja vaikutusten jatkumossa, jossa Mooren tarkoittamat tosiasialliset seikat saatetaan huomenna arvostaa toisin kuin tänään, ja ne voivat olla huomenna jo toiset kuin tänään. Tosiasiallisen ja oikean välinen virhemarginaali pitää päivittää joka päivä kunnes kausaaliketjut päättyvät vaikkapa lämpökuolemaan. Tulos jää auki jos tasetta ei koskaan tehdä. Jos lopputulos jää auki, utilitaristinen teoria pitää sisällään ongelman. Juuri tässä ongelmassa avautuu kantilaisen moraalin luonteen selitysmalli. Järjellinen toiminta kategorisen imperatiivin mielessä on järjellisen luonnon kanssa sillä tavalla isomorfinen, että se ei häiritse tulevaisuuden suuntaankaan oikeaa järjestystä. Järjellisen ja ei järjellisen välillä voi olla vain ristiriita, ei paradoksia. Ilman tavoitetta ei osuta harhaan. Onnellisuus voi olla vain lähtökohta, ei päämäärä. Jo Aristoteles kirjoitti Nikomakhoksen etiikassa: ”Onnellisesta ei voi tulla huonoa ihmistä” (1100b,35, 1101a,5). Hänen mielestään ihmiselle parasta ja onnellisinta on elämä järjen mukaan. (1178a,5.) Aristoteleen näkemys on omiaan antamaan toivoa siitä, että moraalinen velvoittavuus yksilössä järjellisenä ilmiönä ei ole vain ihmiselämälle langennut taakka, vaan pikemminkin jonkinlainen onnenkantamoinen siinä. Kantilainen moraalikäsitelmä ei kohtaa oikean ja moraalisesti kiitettävän ristiriitaa. Moraalinen toiminta ei ansaitse kiitosta, ja se ei tarvitse kiitosta, koska sillä on jo kaikki mitä se tarvitsee.

Voidaan siis esittää kysymys, pitäisikö puhtaasti moraalisen toiminnan olettaa edes voivan olla ristiriidassa oikean toiminnan kanssa. Miksi pitäisi vain hyväksyä paradoksi moraalisesti arvokkaan ja oikean välillä? Eikö johdonmukainen ajattelu vaadi päättelyä, että jompikumpi paradoksin osapuolista on määritelty väärin? Perinteisten moraalikäsitelmien korvaaminen hyödyntavoittelulla näyttäisi olevan lähin kohde, jota voi epäillä virheelliseksi. Jos normatiivinen moraalikäsitelmä katsottaisiinkin itsensä kumoavaksi, näyttäisi kuitenkin Kantin moraalikäsitelmän kumoamiseksi olevan löydettävä jokin paradoksia uskottavampi uutuus.

## 7. Loppupäätelmä

Millin, teoksessaan Utilitarismi, esittämään näkemykseen hyödyistä moraalin määrittäjänä luo ongelman sen lisämääre perinteisen moraalin muotojen tarpeellisuudesta tuon hyödyn tuottamisessa. Kun Mooren teos Ethics kuvaa moraalista hyödyn tai mielihyvän tavoitteluna, se sisältää saman ongelman, mutta esittää sen eksplisiittisesti ja ikään kuin päättelynsä tuloksena, paradoksin, joka tulee vain hyväksyä. Koska paradoksi kuvaa hyödyn tai mielihyvän tavoittelun ja saavuttamisen epäsuhtaa kahden oikean ristiriitana, se esitti moraalin, joka puhtaana eli pelkkänä voidaan osoittaa vain tavoittelun hyödyttömässä osassa. Kun tuollainen marginaalimoraali perustaa paradoksin, näyttää olevan syytä kyseenalaistaa Mooren ehdotus, että moraalisesti arvokkaan teon ja oikean teon välinen paradoksi pitäisi vain hyväksyä. Sen sijaan on aiheellista epäillä, että kantilaisen autonomisen, riippumattoman moraalin korvaaminen hyödyn tavoittelemisella oli virhe, joka tuotti tuollaisen luvalla sanoen puujalkaparadoksin.

Kunnes toisin osoitetaan, on oletettava mahdolliseksi, että moraalista järjellisyys a priori tuottaa tavoitetta toimintaa, joka ei johda paradoksin yhtenäkin niistä kausaalisen jatkumon hetkistä, joita sen seurausten kertymä voidaan päivittää. Kantilaisena kategorisena imperatiivina ilmenevä järki voidaan ajatella samalla tavalla annetuksi, kuin eläinten vaistot, jotka viimekädessä varmistavat myös lajin säilymisen. Oletukseen perustuu myös Mooren paradoksi, jos se tulee näytetyksi vasta kun testattavan toimen tuottama lopullinen hyöty tai vahinko on osoitettu. Hyödyn tavoittelu moraalin mittapuuna menettäisi näennäisenkin uskottavuutensa jos tavoitteeksi riittäisi joku tietty hyöty tiettyä hetkenä jollekulle. Paradoksin sijasta vallitsee moraalisesti arvokkaan toiminnan ja puhtaan hyödyntavoittelun välillä ristiriita.

Edellä esitetyn valossa näyttää siltä, että hyödyn ja mielihyvän tavoitteluun liitetty järjellisyys on epätasapainossa. Kun moraalisuus järjellisyys on syrjäytetty primuksen paikaltaan, sen jättämää aukkoa paikkaa hyödyn tavoittelun isäntärenki, laskelmoiva järki, laajentamalla tuottamaan matemaattislähtöistä näennäismoraalia. Ymmärryksen sijalle asetetaan Millin määrittelemä enemmistön käsitys lukumääräistävällä virhepäätelmällä, joka ei välttämättä ole tahaton. Samaa virhepäätelmää hyväksi käyttäen mielihyvän tunne kerrotaan yksilöiden lukumäärällä, jolloin myös yksilön onnentunteen taso aletaan mieltää kokonaisuusmielihyvän osamääränä. Lukumäärän laskennallinen painoarvo saa yksilön ymmärryksen, vastuun ja onnen näyttämään varsin mitättömiltä.



Tie jota utilitaristinen teoria on ollut avaamassa näyttää mahdollistavan siirtymän joka merkitsee ihmisyyden madaltumista. Siinä yksilön moraalinen vastuu lähimmäisistään putoaa hänen nimellisosamääränsä tasolle. Ymmärryksen summateorian mukaan filosofian politiikan ja tieteiden uutuuksien hyväksyntä haetetetaan gallup-toimistoilla. Kun kaikki hyvä, merkityksellinen ja onnellinen on utilitaristisen alkemian kaavoilla muunnettu yksilöllisestä yhteisölliseksi, jolloin sen olisi pitänyt muuttua kullaksi, se muuttuikin pahviksi, jota voi käyttää vaikkapa julisteisiin. Tuotettavat arvot ja merkitykset eivät ole enää kultaan sidottuja vaan setelipainotyyppiset isot pajat tarvitsevat niiden luomiseen vain kierrätyspaperia ja painomustetta. Elämän voima on kuihtunut joukkovoimaksi ja onni vaikkapa massatapahtumissa tuotetuiksi elämyksiksi. Tällainen kehitys näyttää olevan mahdollista poliittisesta järjestelmästä riippumatta, kunhan vain yksilöt saadaan vapautumaan vastuustaan ja luopumaan vallastaan.

# Välttämättömyys ja pakko

## Johdanto

F. W. J. Schelling on kirjoittanut tutkielman ”Ihmisen vapaudesta”. Siihen ja Immanuel Kantin sekä David Humen joihinkin ajatuksiin osittain tukeutuen seuraavassa hahmotellaan vapaus ja sen vastakohta. Vapautta kuvataan välttämättömyytenä ja pakkoa kausaliteettina eli olevan jatkumona. Tavanomaisesti vapautenakin mielletty välinpitämättömyys välttämättömyydestä ja jättäytyminen luonnon välittömien yllykkeiden vietäväksi nähdään vain välttämättömyyden ja pakon välisenä siirtymänä.

Nuo kaksi periaatetta näyttävät toimivan maailmassa tai muodostavan maailman ilman, että sille tarvitsee olettaa alkua. Alun oletuksen jäätyä tarpeettomana pois muuttuu myös alkuperäisyyden käsitteen nimeksi omaperäisyys, ilman että itse käsitteessä tarvitsee tapahtua mitään muutosta.

Sattuma, joka perinteisesti on jopa samastettu vapauteen, näyttää osoittautuvan tietämättömyydestä johdetun tiedon piirissä hahmonsa saaneeksi Fortunaksi jonka runsaudensarvesta löytyy yksi ja sama patenttiselitys kaikkiin selittämättä jääneisiin tapahtumiin. Koska satunnaisuus on subjektiivinen tulkinta, eikä objektista lähtöisin, ja sattuma on tuon satunnaisuuden tuote, sitä ei tarvitse olettaa objektiivisena, ei myöskään objektin ominaisuutena eikä objektien suhteena subjektin mielen ulkopuolella. Koska sattumaa ei siis varsinaisesti ole eikä sitä tarvita, se voidaan jättää kokonaan olettamatta Occamin partaveitsen nimellä tunnetun periaatteen mukaisesti. Sattumalla on tietenkin se tarve, joka on sen synnyttänyt, mutta tuo tarve ei ole pätevä, koska se perustuu käsitteen käyttötapaan näennäisen selityksen antajana siihen tietämättömyyteen, josta se itse on johdettu.

Kun alku olevalle ja sattuma tapahtuvalle jätetään olettamatta, jäävät pakko ja välttämättömyys epävapaan ja vapaan ilmiöiksi. Se mikä niiden kesken tapahtuu, on

vapaan kannalta hänen välttämättömänä suorittamaansa toimintaa ja ei-vapaan kannalta edelleen samaa pakkoa, muuttuneeseen suuntaan. Paha näyttää nyt olevan pakon piiriin antautumista välttämättömänä koetun sijasta. Näin mystiikan rajamailla sijaitsevasta teoriasta on yritetty leikata pois tarpeettomana sen mystisimpiä komponentteja ilman että teoria sen kummemmin kuin mystiikkakaan olisivat tulleet kokonaan kumotuiksi.

Lyhyessä esityksessä ei kaikkiin avautuviin kysymyksiin ja ongelmiin paneuduta aina silloinkaan kun siihen olisi ehdoton tarve tai suuri houkutus. Lähteet eivät dominoi tekstiä, mutta aiheuttavat siihen ajelehtivuutta.

Ensimmäinen luku kuvaa sattuman kausaalisen järjestelmän ja siitä riippumattoman kontaktina, joka on varsinainen tapahtuma molempien kannalta, eikä satunnainen itsessään.

Toisen luvun mukaan tuo tapahtuma joka ei ollutkaan itsessään sattuma, erottaa käsitteellisesti sattuman ja vapauden. Vapaa toiminta ei ole myöskään mielivaltaista, vaan määrättyä tietyinä tahtomisena.

Kolmannessa luvussa erotetaan välttämättömyys ja pakko vastakohtikseen ja osoitetaan niitä koskevan yhtäläinen ei-johdettavuus muusta.

Neljäs luku tutkii sattuman ja alun näennäisyyttä jonkinäköisyyden ja kuvitellunäköisyyden suhteen, sattumaa tietämättömyyden toisen polven edustajana ja vapautta ilman alkua ja sattumaa.

Viidennen luvun aihe on alkuperäisyys ilman alun olettaa. Sitä kuvataan varsinaisuutena, ja pyhittäminen käsitetään varsinaisen erottamisena muusta. Kantin moraalikäsitteissä nähdään olevan kyse tällaisesta.

Kuudennessa luvussa kysytään miten saa tietää mikä on oikein ja miten voi toteuttaa sitä elämässä. Todetaan että oikea on välttämätön a priori, kuten kausaalisuus on pakko a priori. Niitä ei voi johtaa menneestä eikä tulevasta, vaan ihmisyyden on ilmiö, jossa välttämättömyys pyrkii ohjaamaan kausaalista tapahtumaketjua olennessa joka on puoliksi molempia.

Seitsemäs luku on lyhyt päättelevä yhteenveto.

# 1. Sattuma tapahtumana

Varsin yleisesti uskotaan, että nykyisillä asioilla on ollut alku ja niillä tulee olemaan loppu. Maailmanselitysmalleille on myös tyypillistä, että ne olettavat kaikelle yhteisen alun. Kaikki alun ja lopun välillä pyritään selittämään johtamalla tapahtumista tai ilmiöistä yleistyksiä ja yrittämällä sitten sovittaa tapahtumia ja ilmiöitä noihin yleistyksiin. Edellisen kolmen virkkeen väittämien asiaintilojen eli mielentapojen rakennetta ja syntyä voidaan myös yrittää selittää, mutta sitä ei tehdä tässä.

Fysikaalisten selitysmallien ehkä tärkein perusolettama on kausaaliteoria. Kausaaliolettama näyttää olevan ristiriidassa alun ja lopun olettamien kanssa. Se on kuitenkin yhtä arvoituksellinen kuin ne ovat. Kausaaliteoria on kumoutumaton. Perättäisten havaintojen maailmasta sen pohjalta tehdyt yleistykset eivät ole sitä kumonnet. Kausaalisuutta sinänsä ei niistä kuitenkaan voi suoraan johtaa. Olettaessa totaalinen kausaalisuus ja sen tapahtumaketjujen yhteinen alku, ei tarvitse olettaa fysikaalista satunnaisuutta. Sattuma näyttääkin aina esiintyvän tiedon aukoissa. Jos sattumalla tarkoitetaan seikkaa joka ei johdu mistään, kyseessä täytyy olla jokin alku jota ei sinänsä riitä kuvaamaan vain tietämättömyyttä kuvaava sana ”sattuma”. Sattuma on sellainen tapahtuma jota sen sattumaksi nimennyt havaitsija ei ennalta tiennyt. Toiselle havaitsijalle, joka tiesi sen tapahtuvan, se ei ollut sattuma. Satunnaisuus ei siis näytä koskevan objektia; se ei ole objektin ominaisuus eikä objektien suhde.

Jo David Hume ajatteli, ettei sellaista asiaa kuin sattuma ole maailmassa: ”There be no such thing as Chance in the world” (1748/1993,37). Schelling kirjoittaa samasta asiasta:

”Mutta sattuma on mahdotonta; ja sotii niin järkeä kuin kaikkeuden välttämätöntä ykseyttäkin vastaan; ja ellei vapaus ole pelastettavissa millään muulla kuin teon täydellisellä satunnaisuudella, niin ei se ylipäätään ole pelastettavissa” (1809/2004,72).

Tässä tullaan sattuman ja vapauden samastamisen kysymykseen. Näyttää siltä, että tuo samastaminen on saman virheen jatkumoa, jolla sattuma yritetään tunkea kausaalisen maailmaan siitä tietämättömyyden aukosta joka tosiasiaassa kuuluu tietäjän omien aukkojen joukkoon.

Yksilähtöisen kausaaliverkoston maailmassa ainoastaan siihen kuulumaton ulkopuolinen väliintulo voi olla ennakoimaton. Tuo ulkopuolisuus edellyttänee täydellisen erilähtöisyyden, mutta väliintulo jotain samaa tilan, ajan ja kontaktin käsitteiden alla. Absoluuttinen ulkopuolisuus näyttää olevan luettava tieteen ja kielenkin tarpeellisten ilmaisujen ulkopuolelle tätä lausetta ehkä lukuun ottamatta. Väliintulo, joka kohteensa kannalta on ennakoimaton, olisi mahdollista kuvata olettamalla kausaalisen maailman alkutekijä tekijäksi edelleen. Kun sellaisen väliintulo sattuu eli tapahtuu, kyseessä on tapahtuma varsinaisemmassa merkityksessä kuin on jokin kausaalisen jatkumon enemmän tai vähemmän mielivaltaisesti rajattu osa. Tästä seikasta käsin sattuman ja tapahtuman käsitteitä ja niiden suhdetta ehkä pitäisikin lähestyä.

Vastaavasti kuin ulkopuolelta tuleva vaikutus on ennakoimatonta, saattaa tietämättömyys kausaaliketjun sisäisestä, tulevaisuudessa esiintyvistä ilmiöistä edellyttää tietämättömältä tiettyä ulkopuolisuutta joko apriorisena tai vieraantumisen ilmiönä. Tällaisessa ulkopuolisuuden suhteessa on rajoittuneen tietämisen subjekti. Vahvimmin tämä päättelyketju näyttää viittaavan tietävien subjektien kaksinaiseen vajavaisuuteen, niiden ollessa puoliksi osa kausaalista maailmaa ja puoliksi osa sen ulkopuolista. Tämän kaksinaisuuden vahvistavaan tai kumoavaan perustelemiseen ei tässä ryhdytä vaan jätetään päätelmä ikään kuin Kantin ja Schellingin vastaavan ajattelun variantiksi.

## **2. Vapaus tahtona**

Vapaa toimi ei siis välttämättä ole satunnainen itsessään. Se ei myöskään ole mielivaltaista vaan, kuten Schelling kirjoittaa: ”vapaa teko on aina määrättyä toimintaa” (1809/2004,73). J. V. Snellman kommentoi tätä Schellingin käsitystä, käyttäen sanoja ”määrättyä tahtomista” (1841/2001,176). Kantin mukaan järjen tarkoitus on saada syntymään tahto, joka ei ole hyvä välineenä vaan hyvä itsessään sinänsä. (1785/1931,80.) Kun nyt näiden kuvausten kontekstissa käsitetyn toimijan väliintulo kausaaliseen jatkumoon tapahtuu, sen vapaus on ainakin vapautta siitä, minkä se muuttaa. Vapaus ei ole siinä, kun toinen kappale törmää toiseen kappaleeseen. Vapaus ei ole kontaktin alueella. Vapaus voidaan ajatella sille tahdolle, joka tuottaa toiminnan. Kajoaminen kausaaliseen jatkumoon kääntää jatkumon suunnan. Jos tahdon sisältö oli tuo suunta, se näyttää entistä

vähemmän ulkopuoliselta siinä maailmassa, mihin se vaikuttaa. Ulkopuolisuuden sijasta näyttääkin osuvammalta puhua yläpuolisuudesta. Sellaisesta puhuikin Shelling:

”Itseys on tahtoa, joka näkee itsensä täysin vapaana luonnon yläpuolella ja ulkopuolella, eikä enää palvele luonnossa vaikuttavan luovan ja yleispätevän tahdon työkaluna.” (1809/2004,46-47)

Tämä Schellingin virke koskee itseyyttä itsekkyyden kontekstissa. Luonnossa vaikuttavan luovan tahdon työkalun käsitteineen se sekoittaa kuitenkin koko edellisen kehitelmän. Jos oletetaan vapaus ja ei-vapaus, on kaiketi voitava olettaa myös vapaa ja epävapaa. Kun ne esitetään, ne erotetaan. Luonto kausaalisenä jatkumona, jos sellainen on, sopii edustamaan syyn ja vaikutuksen tahdottomana ketjuna epävapaa. Tahto – jonka esimerkiksi ihmisen toiminnassa oletetaan voivan puuttua kuolleeseen jatkumoon teolla, jonka suunta ei juonnu tuosta jatkumosta kausaalisesti tai reaktiivisesti, vaan intentionaalisenä muuttaa kyseisen jatkumon suuntaa – edustaa vapaa. Jotta vältetään tarpeeton sameus, ei pitäisi puhua, kuten Shellingin suomennetussa tekstissä, luonnossa vaikuttavasta, vaan luontoon vaikuttavasta ”luovasta ja yleispätevästä tahdosta”. Vaikeus asettaa vastakkaisina esitettyjen määreiden kantajat vastakkaisasetelmaan, juontuu siitä, että Schelling haluaa katsoa vastakkainasettelujen taakse. Onhan hänen mukaansa esim. oleminen, jonka on ajateltu pitävän olla jo ennen tietämistä, sekin alku- ja perustahtomista. (75.) Vastakohtien taakse menevän ajattelun vaikein ongelma saattaa olla dialektisen ajattelun lakkaaminen vastakohtien lakatessa.

Vaikeaselkoiselta vaikuttaa myös Shellingin virkessä esiintyvä käsite: ”itseys tahtona, tahdon työkaluna”. Hän itse moittii Spinozaa siitä, että tämä käsittelee mekanistisen luontokuvansa mukaisesti myös tahtoa esineenä joka on vastaavien esineiden elottoman ketjun osanen. (25.) Spinozan malli edustaisi siis tahtojen kausaalista ketjua. Sellaisen itsessään tahdottoman tahdon eli epävapaa etenijän kohdatessa aine-energian kausaalisen jatkumon se tämän kannalta saattaisi näyttää satunaiselta ja vapaalta. Myös edellisen kannalta jälkimmäinen näyttäytyy satunnaisena. Mutta tämä vapauden ja epävapauden näennäisyyden asetelma ei voine olla vapauden ja epävapauden edustava esitys. Vastakohtaisuuden suhteellisuusteoriaa ylipäätään näyttäisi pikemminkin olevan pidettävä ajattelun piirissä laittomana. On siis oletettava vapaa ja epävapaa.

### 3. Välttämättömyys ja pakko

Sellainen, mitä ei koeta välttämättömäksi, saatetaan rajoittaa tai estää. Välttämättömyys liittyy näin ollen vapauteen. Kun Schelling kirjoittaa: ”Todellinen vapaus sointuu yhteen pyhän välttämättömyyden kanssa” (85), hän tarkoittaa suunnilleen samaa. Välttämättömyydessä ja pakossa näyttää siis olevan jotain vastakohtaista. Pakko sopisi kausaalisuuden eli aine-energia-aika-nimelläkin tunnetun olevan ”ollako vai eikö olla”-kysymyksen – jota se ei edes esitä – vastaukseksi. Välttämättömyys taas on velvollisuuden pitämislunne, jolta saadaan vastaus kysymykseen: ”mitä minun pitää tehdä” – jota ei edes esitetä. Kun ihminen esittää pitämistä koskevan kysymyksen, hänellä on jo tavoite – vaikka ei siltä näyttäisikään – kysymyksen etsiessä vain tarkoituksenmukaista toimintaa. Silloin ei ole kyse välttämättömyydestä Kantin tunnetun kategorisen imperatiivin mielessä, vaan hänen määrittelemänsä hypoteettisen imperatiivin ehdollisista määreistä. Välttämätöntä, jos se on nähtävä vapautena, ei voi kysyä.

Kausaalisuuden taas voi myös ajatella itsessään lepäävän energian näennäisenä liikkeenä, joka näennäisyys johtuu mieltävän subjektin liikkeestä ajan akselin suuntaisesti ja ilmenee aineellisten heijastumien jonkinlaisena animaationa. Jos näin on, kausaalisen mielletty objekti ei välttämättä ole pakon ja vapauden määriteltävyyden alueella tai sellaisen määrittelyn kohde. Kunnes tuollainen näkemys on kumottu, voidaan kausaalisuutta pitää pysyvyytenä, jonka pakollisuus on pelkkä ulkopuolinen määre, jota voidaan käyttää yritettäessä asettaa vapaus.

Kategorisen, järjellisen määrääjän käsitteellinen perustelu ei näytä olevan niin yksinkertaista, että perusteellinen käsittely olisi avannut sen ilmeiseksi ja tunnustetuksi. Mutta järjellinen välttämättömyys ei kuitenkaan ole johdettavuutensa suhteen kausaalista pakkoa huonommassa asemassa. Schelling lainaa Leibnizin sanoja: ”lait jotka pätevät luonnossa eivät ole ehdottomasti todistettavissa” (91). Leibniziä myöhempi Hume on samaa mieltä, ja havaitsee vain jonkinlaisen ennalta asetetun harmonian luonnonjärjestyksen ja käsitystemme siitä välillä: ”Here, then, is a kind of pre-established harmony between the course of nature and the succession of our ideas” (1748/1993,36). Kuten kausaalisuuden nimellä tunnettu jatkumo eli pysyvyys on meille selittämätön pakko, samoin on käytännöllisen järki vapautena selittämätön. Kantin mukaan ”järki ylittäisi kaikki rajansa jos se ottaisi selittääkseen miten puhdas järki voi olla käytännöllinen”.

Samoin vapaus on ”aate jonka objektiivista todellisuutta ei voida osoittaa millään tavalla luonnonlakien perusteella”. (1785/1931,155.)

Vapaudeksi kansanomaisesti mielletty välinpitämättömyys välttämättömyyden suhteen ja jättäytyminen luonnon välittömien ylykkeiden vietäväksi on vain siirtymä autonomian alueelta osaksi kausaalisten jatkumoiden itsessään kuollutta tilaa.

## 4. Alku

Vapauden ja satunnaisuuden lisäksi käsiteltävään aiheeseen liittyy kaiken alku. Näillä kolmella on yhteisenä ongelmana niiden olemassaolon kyseenalaisuus. Silloin kun näiden kohdalla puhutaan näennäisyydestä herää kaksi kysymystä:

1. onko sitä, miltä se vain näyttää, myös aitona,
2. mitä se joka näyttää muulta tosiasia on.

Satunnaisuus on käsite, josta varmaan löytyisi päteviä määritelmiä. Tässä sitä luonnehdittiin tuntemuksena, joka johtuu subjektin tietämättömyydestä tapahtumaan johtaneista syistä. Lisäksi tapahtuman on tunnettava tarkoituksettomalta. Koska sama tapahtuma voi olla tietämättömälle sattuma ja tietävälle ei, sattuma kuvaa vain tietämättömyyttä. Jos kaikki ovat tietämättömiä, on tapana projisoida satunnaisuus kokonaan objektiin. Sattuma tekijänä on tietämättömyydestä johdetun tiedon toisen polven luomus. Se sattuu olemaan kuin tilaustyönä tehty, tarjoamaan selityksen kaikkeen selittämättömään ja vain selittämättömään. Tieteen perheeseen se näyttääkin ilmaantuneen tietämättömyyden siittämä.

Alku kaiken alkuna saattaa olla samaa syntyperää sattuman kanssa. Kun on totuttu elämään ajassa ilmiöiden kanssa, joilla näyttää olevan alku ja loppu, induktiivisen päättelyn kautta on yleistynyt käsitys, että asioilla on alkunsa ja loppunsa. Kun tuo periaate on sovellettu kaikkeuden käsitteeseen, on syntynyt ajatus kaiken yhteisestä alusta. Koska alku on näin siirtynyt selitettävyyden ulkopuolelle, siitä on tullut selityksen korvike ja lopulta se on saanut selityksen aseman

Vapautta käsitteellisesti lähestyttäessä ylempänä siirryttiin sattuman alueelta alun käsitteeseen. Päädyttiinpä vapaus selittämään suoranaisesti alkuna koska muuta selitystä ei näkynyt olevan. Nyt näyttää välttämättömältä kiivetä pois tästä umpikujasta. Alkua käsitteenä on tutkittava lisää. Kaiken alkuna sen hyödyllisin funktio näyttää olevan asema



yhdistävänä tekijänä josta kaikki ketjut lähtevät eli jolla on kaikki langat käsissään. Mutta jos nyt aika liitettäisiinkin käsitteellisesti yhdessä pituuden korkeuden ja leveyden kanssa muodostamaan neli-dimensioinen maailma, jonka kaikki sivut ovat samanarvoisia kunnes toisin näytetään, alku menettäisi mystisyytensä. Näinhän se kahdeksion muotoiseksi kuviteltavissa olevan kokonaisuuden kahtenatoista neliön muotoisena pintana (kahdeksio rekonstruoitu mielikuvituksessa havainnolliseksi kahden – pienen ja ison – sisäkkäin olevan kuution rajaamaksi kuusitoistakulmioksi) sisällyttäisi kaiken niin, että alku, loppu ja ääri olisivat yhtä ja samaa. Tämä ei ollut esitys siitä mitä tosiasiallisesti on, vaan yritys tuottaa käsitteen ”alku” asettamisen mahdollisuuden määrittämisessä tarvittavaa hypoteettista tausta-aineistoa. Näyttää siltä, että kaiken alku, jonkin todella olevan alku ja tyhjästä syntyminen ylipäätään voidaan jättää olettamatta ilman, että sen enempää maailmanselityksen järjellisyys kuin mystillisyykskään sen myötä häviäisivät.

## 5. Varsinainen

Jos nyt alku ei olekaan luvallinen selitys tapahtumalle, pitää etsiä jokin muu selitysmalli myös vapaalle teolle. Schelling puhuu taipumuksesta hyvään tai pahaan vapauden aktuksena ja vyöryttää sen taaksepäin tekoon ”ennen tätä elämää”, korjaten kuitenkin saman tien ilmaisuaan lisäyksellä ”mitä ei kuitenkaan tule ymmärtää ajallisen edelläkäymisen mielessä, koska ihmisen intelligiibeli olemus ylipäätään on ajan ulkopuolella” (1809/2004,78). Autonomia – kuvaamassa mahdolltomuutta vyöryttää autonomisen moraalipersoonan toimien syytä pois toimijalta – näyttää kuitenkin liittyvän aitouteen ikään kuin alkuperäisyyteen viittaavasti. Kun Schelling kirjoittaa, että ”ihminen asettuu teon kautta kaiken luodun ulkopuolelle, vapaana ja itsekin ikuisena alkuna.” hän tarkoittaa tekoa ”jonka kautta ihmisen elämä on ajassa määrätynyt” ja joka teko ei kuulu aikaan. (76.) Tuohon aiheeseen ei tässä enempää kajota. Siitä hyväksytään tähän vain se ajan ulkopuolisuuden mahdollisuus, jonka tilaus jo aiemmassa päättelyketjussa syntyi. Tuota ulkopuolisuuden olettamaa puolta nykyhetken keston kysymykseen kulminoituva tajunnan ja ajan suhteen ongelma, joka lienee ratkaisematta.

Schelling tuo esille käsitettä ”alku” hyvin korvaavan ja vähemmän mystisen käsitteen, ”ikuinen”: ”Sinänsä on vain se, mikä on ikuista, se mikä perustuu vain itselleen, tahto, vapaus”(22). Ikuinen liitetään tässä vapauteen, mutta se näyttäisi voivan korvata myös

kaiken alkua jolloin vältettäisiin ristiriita kausaatiolettaman kanssa. Mutta tahto vapautena, selitettiinpä sen apriorisuutta alkaneena tai ikuisena, on kaikesti kyettävä erottamaan muusta. Sen alkuperäisyys on varsinaisuutta. Varsinainen taas määritteellisesti on puhdas jokin, muusta vapaana.

Tajuntamme mieltää tietyn pakon edetä ajan akselilla yhteen suuntaan ja kokee vapautta liikkua siihen nähden poikittaisissa suunnissa. Kuvaamatta tässä tahdotonta, haluja orjallisesti toteuttavaa toimintaa, siirrytään suoraan takaisin Schellingin luonnehtimaan todelliseen vapauteen jonka hän näkee sointuvan yhteen pyhän välttämättömyyden kanssa. Schelling lähestyy tätä aihetta sellaisesta luonteeltaan teologissävytteisestä suunnasta, että pyhän käsitettä voitaneen tarkastella kristillisten tekstien alkukielestä, kreikasta käsin. Pyhä liittyy Uuden testamentin kielessä kolmeen sanaan *hagios*, *hosios* ja *hieros*. Sanakirjan mukaan kaksi ensin mainittua tarkoittavat pikemminkin pyhyyttä eettisessä mielessä kuin sakraalista pyhyyttä. Ehkä siksi pyhä on käsitteenä ilmaantunut filosofiaan.

Eräs olennainen pyhittämisen määrite, kielestä riippumatta, on erottaminen muusta – esim. käyttöesineen erottaminen vain tiettyyn käyttöön. Kun Kant puhuu teoista, joiden välttämättömyys on sama kuin velvollisuus, hän toteaa: ”Jokaisen muun vaikuttimen on väistyttävä velvollisuuden tieltä”(1785/1931,88.) Nimetessään tuollaisen tahdon hyväksi, hän käyttää siitä määritelmää pyhä tahto (101, 133.) Kantin mukaan ”kauttaaltaan hyvä tahto, jonka periaatteena täytyy olla kategorisen imperatiivin, sisältää [---] vain tahtomisen muodon yleensä, nimittäin autonomian” (139). Schelling ja Kant tuovat siis molemmat esille käsitteen: pyhä. Niinpä voidaan päätellä, että Kantin tarkoittama tahto on vapaa hyvä tahto, joka velvollisuutena erottaa itsensä puhtaaksi kaikista muista vaikuttimista. Mikä ja miten tässä voitaisiin jakaa kohteeksi joka pyhitetään, tarkoitukseksi jolle pyhitetään ja subjektiksi joka pyhittää jotain jollekin, jääköön selvittelemättä.

Schellingin mukaan myös paha ihminen tekee tekonsa tahdonalaisesti, ei vastoin tahtoaan (1809/2004,77). Tässä voidaan ohittaa kysymys Schellinginkin edustamasta pahojen ja hyvien ihmisten jaon ennalta määräytymisen opista, koska myös se kuitenkin tunnustaa vapauden. Riittää, että puheena oleva alkuperäisyys on nyt siirretty ajan kontekstista sellaisten käsitteiden alle kuin autonominen, varsinainen, erotettu.

## 6. Ihmisyys kahden apriorisen kohtaamisena

Miten sitten ihminen, joka tahtoo toimia oikein, tietää mikä on moraalisesti oikein? Tämä kysymys on aiheeton jos oikeaa toimintaa määrittävä kategorinen imperatiivi käytännöllisenä järkenä on apriorinen. Relevantiksi kysymykseksi jää silloin, miten ihmisen aivoituksia toimeenpaneva sielullisruumiillinen koneisto suostuu tottelemaan käytännöllistä järkeä toiseen suuntaan vievien välittömien houkutusien ja uhkien paineessa. Tähän toiseen kysymykseen ei nyt kuitenkaan etsitä vastausta. Viitettä siihen, mistä suunnasta sen vastausta voi etsiä, ensimmäisen kysymyksen (aiheettomuudenkin) käsittely voi antaa. Kant on sitä mieltä, että käytännöllinen järki on annettu a priori. Hänen mukaansa opettajat jotka yrittävät edistää siveellisyyttä, ”haalimalla kaikkialta kokoon siveellisyyden vaikuttimia”, turmelevat ymmärtämättömydessään koko asian. Aprioriselle velvollisuudelle ei tarvitse etsiä vaikuttimia. Kantin mukaan ”Vieläpä alaikäiset lapsetkin tuntevat sen vaikutuksen, ja niille ei pitäisikään koskaan opettaa velvollisuuksia muulla tavoin”. (1785/1931,98.)

Varsinainen, autonominen, apriorinen on siis kyettävä erottamaan kaiken toisarvoisen joukosta jonkinlaiseen symbioosiin saattamisen sijasta. Toinen ihminen, kuten opettaja, voi vain yrittää varjella sitä, minkä lapsikin osaa, siltä mitä aikuisen tulee lisäksi osata, ettei jälkimmäinen pääse sekoittumaan edelliseen vaan apriorinen säilyy ulkoisista vaikuttimista erotettuna. Kantin esittämä kasvatuksen ongelma juontuu ainakin Schellinginkin toteamasta seikasta, että myös taipumus pahaan ilmenee jo lapsessa (1809/2004,78). Näyttää siltä, että juuri tuon taipumuksen vuoksi moraalisia määritteitä on projisoitava ulkoisiksi ehdoiksi. Keinotekoiset palkinnot ja rangaistukset kasvatuksessa luovat sitten väärinkäsitystä, jonka mukaan kirjoitettu laki olisi primaarinen, moraaliksi sekundaarinen ja moraalisesti arvokas elämä tulisi palkintojen tavoittelusta, alistumalla enemmistön tai muuten vahvimman sanelulle.

Humen mielestä järki ei ensimmäisinä lapsuusvuosina ilmene. Hän näkee kuitenkin luonnon järjestäneen jo lapselle vaistonomaisen kyvyn toimia ikään kuin olettaen kausaalilain. Tuo oletus, vaikkakin tietämättömydessä, ”though we are ignorant of those powers and forces, on which this regular course and succession of objects totally depends”, näyttää olevan välttämätön ihmiselle. (1748/1993,37.)

Kun nyt Kant näki, että jo lapsella on siveellisyyden tunto, ja Hume osoittaa lapsen vaistomaisesti oletavan kausaalilain, on esitetty kaksi totena pitämisen muotoa a priori, joita ei ole johdettu varsinaisesti muusta. Jos jokin psykologian ala esittää näille syntyteorian, tuolta teorialta on kaiketi vaadittava vahva perustelu joka ei tukeudu sen tyyppisiin totena pitämisiin a priori, jollaisia se on kumoamassa, eikä olettamuksiin jotka lähtevät selittämisen tavoitteesta käsin. Tässä on nimittäin muistettava, että vaikka pääsemme eroon ajallisen alun käsitteestä, emme voi vyöryttää olemattomiin alkuperäisyyden kysymystä. Tilanne on sama, kuin Fichten kuvaamassa tiedeopin tavassa antaa vastakohtille jatkuvasti väljäseniä, millä hänen mukaansa ristiriitaa sysätään vain pidemmälle (1795/2006,79-80). Myös oletettu alkuperäisyys on uskallettava kohdata sen valitsemassa paikassa. Selittämisen tehtävä on johtaa alkuperäiseen eikä kimmota sen kohdattuaan selittämään sitä pois.

Jos, kuten jo ylempänäkin on oletettu, kategorinen imperatiivi on kausaalilain tavoin ihmismieleessä apriorinen, niitä kumpaakaan ei voi eikä tarvitse johtaa mistään. Tätä käsitystä näyttää edustavan Schellingin ajatus: ”Tietoisesti ja vailla välttämättömyyttä valittu hyvyys on [---] mahdotonta” (1809/2004,85). Kant kirjoittaa samasta välttämättömyydestä, lausein, jotka ovat myös vastaus ensimmäiseen tämän luvun alussa esitettyistä kysymyksistä:

”Me voimme tajuta puhtaita käytännöllisiä lakeja samalla tavalla kuin puhtaita teoreettisia alkuperusteita: kiinnittämällä huomiota siihen välttämättömyyteen, jolla järki ne meille määrää, sekä erottamalla edellisistä kaikki kokemukseräiset ehdot, joihin ne viittaavat. Puhtaan tahdon käsite syntyy edellisistä, niin kuin puhtaan ymmärryksen tajunta jälkimmäisistä” (1788/1931,199).

Kategorista imperatiivia ja kausaalilakia ei kumpaakaan siis voi johtaa myöskään tavoitteista. Nuo kaksi apriorista ajattelun muotoa näyttävät luovan kumpikin järjestystä joka on inhimillisen elämän menestymisen edellytys. Yhdessä ne tekevät ihmiselämästä sen tapahtumapaikan, jossa välttämättömyys tahtona pyrkii jalostamaan kausaalista maailmaa olennessa, joka on puoliksi molempia. Hyvä ja paha voidaan nähdä tuon vaikutussuhteen kahtena vastakkaisena suuntana.

## 7. Päätelevä yhteenveto

Vapaus on käsite, jota on pyritty selittämään johtamalla se johdettavien tapaan jostakin. Tuollainen johtaminen lähtee tavanomaisesti oletuksesta, että on jokin alkuperäinen, johon palauttamalla selitettävä saa pätevän perustelunsa. Kun tarkastelun kohteena sitten on tuollainen alkuperuste, sitä ei voi enää palauttaa mihinkään. Vapauden selittämisen ongelma näyttääkin olevan sen mihinkään palautumattomuudessa.

Vapaus on usein yhdistetty sattumaan. Edellä on esitetty kuvaus, jossa sattuma sinänsä on jätetty olettamatta. Vapaus näyttää silloin voivan olla jotain sillä tavalla alkuperäistä, että se voidaan johtaa samasta periaatteesta kuin yleisesti oletettu kaiken alku. Nyt kuitenkin edellä jatkettiin mystisten elementtien leikkaamista, poistamalla myös tuollaisen alun periaate, jättämällä alku olettamatta. Peruste leikkauksiin oli, etteivät sattuma ja absoluuttinen alku näyttäneet tarpeellisilta. Se, että ne eivät näyttäneet järjellisiltä vaan mystisiltä, ei olisi riittänyt oikeuttamaan niiden olettamatta jättämistä, koska tiede ei voikaan perustua tieteelle.

Sattuman ja alun poistumisen jälkeen vapauden alkuperäisyyden tilalle tuli määrite omaperäisyys. Vapaus on itsessään varsinaisena, muusta johtamatta. Se ei siis johdu kausaalisesti eikä teleologisesti, eli ei ota toimintansa ohjetta siitä miten asiat ovat eikä siitä miten asioiden tulisi olla. Koska vapaus ei johdu muusta, se on järjellisyttä a priori samalla tavalla kuin kausaalisuuden oletama. Nämä molemmat ilmenevät jo lapsessa.

Kuten kausaalinen jatkumo energian suuntautuneena pysyvyytenä eli olevan pysyvyys sinänsä on itsessään ehdotonta ja edustaa pakkoa, samalla tavalla sen vastakohta järjellisyys tahdon muotona eli velvollisuutena edustaa vapautta. Koska yksilähtöisen kausaaliketjuston muodot ajassa eivät ehdottomina ole itsessään varsinaisesti tapahtumia lainkaan, ne eivät myöskään ole sattumia. Sattuma on tapahtuman nimitys. Satunnaisuus taas on ulkopuolisen kokemus tapahtumasta, jota hän ei ennalta tiennyt ja jota hän ei mieltänyt myöskään tarkoitukselliseksi. Sama tapahtuma ei ollut satunnainen sille havaitsijalle joka sen syyt tuntien ennakoita tiesi sen tapahtuvan. Satunnaisuus ei siis ole objektin vaan havaitsijan ominaisuus. Mutta koska tapahtumia ei varsinaisesti kausaalijatkumossa omasta takaa olekaan, kuvattu satunnaisuus tuli siitä, että havaitsija oli jossain suhteessa ulkopuolinen siihen nähden. Oikeastaan havaitsija liikkui ajan akselilla, jolloin hänelle syntyi vaikutelma tapahtumista.

Todelliset tapahtumat olisivat kahden toisistaan johtumattoman osapuolen välisiä. Välttämättömyys kausaalipakosta vapaana järjellisytenä voi olla se toinen osapuoli. Jos järjellinen tahto kykenee tuottamaan aine-energiaan liikettä, kuten esim. ihmisyksilössä ajatellaan tapahtuvan, se voi kajoata sille ulkopuoliseen pysyvyyteen sitä muuttavana. Tuollainen kajoaminen koetaan kohteessaan satunnaisena tapahtumana, jossa vapaus ja satunnaisuus näyttävät samalta. Järjellisyys vapaana kaikesta ei koe välttämättömyyden määrittäjänä satunnaisuutta tapahtumissa. Vapaus ei ole kuvatussa kontaktissa, vapaan ja pakonalaisen kohtaamisessa, vaan toiminnassa joka sen tuottaa.

Näin sattuman ja alun olettamusten hylkäämisen jälkeen jäävät kuin jäävätkin jäljelle vapaus ja pakko, nuo ei mistään johtuvat mielteemme a priori. Ihmiselo näyttää olevan pyrkimystä muovata välttämättömään muotoon kausaalista, itsessään pakonomaista luontoa olennossa joka on puoliksi molempia. Tuo muovaaminen koskee kulloinkin sitä hetkeä, missä subjekti ajan akselilla on, ja koko aine-aika-energia-objekti on alusta loppuun valmis, kun subjekti kuvanveistäjän tavoin on edennyt sen toiseen päähän asti. Moraalisen toiminnan tämän päivän kohde näyttää siis olevan nykyhetki.

# Tieteen ja uskomusten suhteesta

## Johdanto

Joku on varmaankin jo selvittänyt ovatko kivikirves, jauhinkivet ja atomivoimala kaikki tieteen saavutuksia, ja jos ovat niin miten ja miltä osin. Tutkittu varmaan on myös, missä vaiheessa tieteen arvovaltaa alettiin ulottaa sen ulkopuolisten asioiden arvottamiseen. Esitettiinkö ehkä jo ensimmäisen kivikirveen varttamistilaisuudessa julkilausuma, että kaikki mikä ei ole kiveä voidaan ja pitää nyt kaataa?

Seuraavassa yritetään hahmotella kuvaa tieteestä, tarkoituksella löytää joitakin sellaisia rajoja joita puhdas tiede ei ylitä, mutta joita tieteen nimissä rikotaan. Essee on samalla yritys löytää tapa ymmärtää Pauli Pylkön erinomaisessa kirjoituksessaan ”Schelling ja panteismikiista” esittämiä joitakin väittämiä. Pylkkö näyttää kohdistavan kritiikkiään tieteeseen, mitä tässä ei tehdä, koska halutaan säilyttää ihanteellinen kuva puhtaasta tieteestä, ja suhtautua sitä nuivemmin tuo kuvan turmelijoihin.

Länsimaissa – sopsisiko sanoa: jo kokonaan oppineistoksi muuttuneen rahvaan keskuudessa – ilmenee laajalti tieteisuskoksi nimitetty, tieteen alueelle kuulumattomia ilmiöitä ja näkemyksiä mitätöivä asenne. Se näyttää syntyneen niin tieteellisestä kuin käytännöllisestäkin ajattelusta vieraantuneessa koulumaailmassa. Uskonnollisuutta kuvajaiستنpalvontamielessä syntyy kaikkialla, missä ilman adekvaattia toimeksiantoa edustetaan tahoja, jota ei itse tunneta. Tieteen arvovallan anastaminen sen ulkopuolella operoimiseen ei kuitenkaan vahingoita tiedettä, jos se näin menettää vain arvovaltansa. Mutta yleinen ongelma ideologistyyppiset vääristymät ovat, sillä ne näyttävät ruokkivan itseään, kunnes vääristymä on täyttynyt 180 asteen määrään, ja liike toimiikin edustamansa idean vastaisesti – idean, jonka se alussa luuli ymmärtävänsä ja jota se ei enää edes tunnista vaikka muistaa sen nimen.

Pykkö ei käsillä olleessa tekstissään valottanut suoraan tätä puolta tieteen ja järjen luotailussaan, koska hänen varsinainen aiheensa oli toinen. Tässä taas tarkastelu ainakin yritetään siirtää maailmankatsomuksien rajakiistoista sellaisiin puhtaan tieteen ja sen ulkopuolella olevan välisen rajan pyykkeihin, jotka tiede itse ulottuisi pystyttämään.

Ensimmäisessä luvussa yritetään määritellä tiedettä ja löydetään sille kolme välttämätöntä ehtoa: peruskomukset, tieto ja tietämättömyys. Sitten päätellään, että näistä ensimmäisen ja kolmannen piiriin kuuluvaa ei voi käyttää perusteina tieteelliseen tutkimukseen kohdistettavaan kiitokseen tai moitteeseen. Lisäksi kuvataan eräs tapa määritellä tieteen tietämättömyys ja tieteen ulkopuolinen tietämättömyys sekä nähdä niiden laaja leikkaus. Tietämättömyys nähdään perusteltuna tosiuskomuksena ja uskomukset oikeassa olemiseen sillä tavalla viittaavina, että niille annetaan oikeudellista merkitystä.

Toinen luku tarkastelee Pykkön tekstissä esiin tulevaa tekniikka-luonnontiedettä, ja yrittää määritellä mitä voisi tarkoittaa väite, että se valtaa teologian asemia. Luvussa kiistetään filosofian mahdollisuus joukkovoimaan, viitataan filosofi-nimen uskollisuusriippuvuuteen ja tieteen itsensä rajoittamisen vaaraan.

Kolmannen luvun aihe on järjen tieto vain itsestään, sen ilmeneminen luonnontieteen kohteeseen moduloituna ja sen suhde tuon kohteensa ulkopuolelta tulevaan, jonka moduloimaksi se vuorostaan, sitä erityisesti tahtomattaan joutuu. Näin Pykkön esittämäksi tulkittu järjen vallan kasvu järjen ulkopuolisen kustannuksella saadaan näyttämään kyseenalaiselta käsitykseltä.

Neljännessä luvussa yhdytään pitkälti Pykkön käsitykseen merkityksellisyyden katoamisesta teknisesti organisoidun tyhjänpäiväisyyden piirissä, verrataan merkitystä ja tarkoitusta sekä nähdään mahdottomaksi järjelle kumota niitä niin kauan kuin ne ovat järjen mikrorakenteen päälle kuvautuvia muotoja. Tasa-arvo todetaan arvojen kumoajaksi, mikä seikka liittyy vastakohtien lakkaamiseen. Tiede ja järki eivät tällaiseen yllä, vaikka tieteestä maalattua kuvajaisista kannetaan niin arvojen kuin arvottomuudenkin joukkojen edellä.

Viides luku on loppupäätelmä.



# 1. Tiede

Tiede jonkinlaisena uskomuksen, lakien ja havaintojen yhteen sovittajana etsii tietoa omaan tietämättömyyteensä sen tietämyksensä perusteella, mikä sillä on. Tutkija on työssään valmis hyväksymään uutta tietoa myös sen tiedon tilalle jota hänellä tutkimaan ryhtyessään oli. Yleensä hän ei kuitenkaan halua kajota niihin olettamuksiin, joille tiede alun perin on perustettu.

Tiede ei voi toimia täydellisen tiedottomuuden tilassa koska tuossa tilassa tietämättömyyttäkään ei tiedosteta. Täydellisen tietämyksen tilanteessa taas tiedettä ei enää tarvita. Sama pätee tieteessä esiintyviin uskomuksiin. Tutkija ei voi harjoittaa tiedettä ellei hän usko niihin asioihin joille tiede perustuu. Vastaavasti sen, jolla on jo valmis uskomus kaikista asioista, ei enää tarvitse tutkia miten asiat ovat.

Vaikka tutkimusta motivoiva tietämättömyys on tieteen tietämättömyyttä, se ei ole tieteen hallinta-alue ja on siten tavallaan tieteen ulkopuolella. Jos kuitenkin tieteen ulkopuolella voi olla tietoa jota tieteessä ei ole, täytyy ajatella olevan myös tieteen sisäpuolista tietämättömyyttä. Näyttääkin siltä, että on oletettava tieteen sisäpuolinen, tieteen ulkopuolinen ja molemmille yhteinen tietämättömyyden alue. Tieteen sisäpuolinen tietämättömyys on sen tietämyksen negaatio, joka on vain sen ulkopuolella, ja päinvastoin. Yhteisen tietämättömyyden laajaa käsitettä ei tässä yritetä tarkemmin määritellä vaan todetaan vain sen olevan riittävästi perusteltu tosi uskomus.

Mitkään niistä perususkomuksista, joille tiede perustettiin, eivät olleet tieteen tuloksia, vaan sen ulkopuolella. Mikään siitä epätodesta mikä sisältyy perususkomuksiin, ei ole tieteen tulosta. Tiede voi tuoda korjauksen tai kumouksen johonkin perususkomukseensa, kunhan välttyy tilanteesta jossa se, mille tiede perustuu, perustuisi tieteelle. Se epätosi, mitä perustuksissa on, on niissä tieteen tuloksissa joita perustukset tukevat. Epätosi tieteen perustavissa eli tunnustuksellisissa fundamenteissa ei oikeuta moittimaan epätoteen tulokseen johtanutta tieteellistä työsuoritusta..

Perusteisiin kohdistettu kritiikki ei siis kohdistu tieteelliseen työhön. Tieteen oma kritiikki kohdistuu yleensä jälkimmäiseen. Ulkopuolelta tarkastellen näkee periaatteessa objektiivisemmin kuin sisäpuolelta. Kun tieteen tulosta kritisoidaan tieteen ulkopuolelta, kritiikin aiheuttanee kuitenkin useammin arvostelijan kuin tieteentekijän virheellinen päättely, mutta harvemmin erilainen päättely, kuin erilaiset uskomukset.

Laajempi luonnontieteen arvostelu voi aiheutua siitä, että tieteen menetelmiä pidetään eri tavoilla ja eri syistä liian rajallisina verrattuna tutkimuskohteen, luonnon koettuun rikkauteen. Sellaiseen arvosteluun, jonka kohteena ovat tieteen perustavat uskomukset, ei tiede tuota suoraa vasta-argumenttia. Uskomuskokoelmaansa voi jokainen puolustaa sillä että siitä johdetussa päättelyssä tai toiminnassa ilmenee sisäinen koherenssi. Jos koherenssi kuitenkin on toiminut jo perustavien uskomuksien valintaperusteena, se todistaa pääasiassa vain valintaperusteesta. Se seikka onko koherenssi yleensäkin sen kummempi päättelyn peruste edistävällä tutkimuksessa kuin induktio, jääköön tässä pohtimatta.

Tieteen varsinaiseksi tehtäväksi ei kaikeksi pitä nähdä sitä, että se puolustaisi perustavia, ikään kuin annettuina ottamiaan lähtökohtia tai uskomuksia. Vielä vähemmän siltä voi odottaa kannanottoja tietämättömyyden alueella. Vaikka jokaisen tieteellisen tutkimuksen alussa sen käynnistävä tietämättömyys jotenkin määritellään, näyttää mielettömältä vaatia tieteeltä lausuntoa sellaisesta mitä se ei vielä tiedä. On siis kaksi aluetta joihin tiede ei mielellään ota kantaa: 1. tieteen tunnustukselliset perustavat fundamentit tai muut tieteen ulkopuoliset vastaavat uskomukset ja 2. sellaiset tieteen ulkopuoliset käsitykset jotka selvästi paikantuvat tieteen tietämättömyyden alueelle. Tiedeyhteisön jäsen, tietentekijä voi ottaa kantaa tuollaisiin asioihin, mutta ei tieteen nimissä. Tieteen ulkopuolinen taas ei voi ottaa tieteen puolesta kantaa mihinkään. Tuon ulkopuolisuuden tarkempi määrittely jätetään tässä tekemättä.

Yllä kuvatuun tapaiseen erittelyyn unohtuminen tieteen käsitteen mieltämisessä aiheuttaa sen, että tieteeseen kohdistuvassa kritiikissä ei aina edes tiedosteta, kumpaan arvostelu kohdistuu, tieteeseen vai sen perustaviin fundamentteihin. Sama sekaannus voi esiintyä tieteen puolustajaksi asettautuneen esittämässä vastineessa arvosteluun. Se tunnustuksellisuus ja fundamentalismi – uskon vahvuudesta riippumatta – jota ilman tiede olisi perusteetonta, läpäisee koko tieteellisen prosessin ja sen tuloksen. Juuri se tuottaa tieteen kiivaan puolustamisen ja nimenomaan tuo vankka perustus on se osa tiedettä joka ei ole tieteen tuottama. Minkä tahansa järjestelmän uskomusperustan valinnan voi oikeuttaa valitsijoiden enemmistön usko. Uskomuksilla on siis oikeudellista merkitystä kaikkialla missä niitä esiintyy. Ne ovat oikeassa olemisen muotoja. Tiedekään ei voi pysyä pystyssä ilman oikeassa olemisien painolastiaan niin piilossa kuin se täytyykin pitää.

## 2. Tekniikka-luonnontieteen asema

Edellä hahmoteltuun tieteen kuvaukseen ei oikein sovi se tekniikka-luonnontiede jota Pauli Pylkkö kuvaa kirjoituksessaan ”Panteismikiista”. Kyseessä ei näytä olevankaan pelkkä tiede. Hän kirjoittaa:

”Tekniikka-luonnontiede on paljolti vallannut teologian asemat, ja määrittää nyt sen, mitä saa ja mitä ei saa ajatella” (2004,177)

Tieteet yleensä eivät anna tuollaisia kieltoja ulkopuolelleen. Teologiakaan tuskin kieltää ajattelemasta jollakin tietyllä tavalla. Uskonnot tai niiden edustajat sen sijaan saattavat pyrkiä ohjaamaan ajattelua oikeana pitämäänsä suuntaan. Tämä ei kuitenkaan koske vain niitä oikeassa olemisen muotoja, jotka tunnustavat olevansa uskontoja, vaan kaikkia jotka uskovat siihen mitä tietävät ja haluavat saattaa sen toisten ihmisten tietoon. Toisiin suuntautuvan valistuksen mahdollisia, osin tiedostamattomia ja vaistomaisia motiiveja ovat ainakin itsekorostus, maailmanparantaminen ja huoli lähimmäisistä. Mutta koska tekniikka-luonnontiede tutkii olemassa olevia objekteja, sen näyttää olevan mahdotonta korvata järjestelmää jonka painopiste on moraalinen alueella. Se miten on, ei kerro miten pitäisi olla. Jo David Hume teki tämänsuuntaisen huomion. (1739/1986,521.)

Tieteen tulosten ja tieteellisen ajattelutavan, molempien tunnetuksi tekeminen näyttää kuitenkin välttämättömältä osalta ihmisten sivistämistä. Mutta jos tieteellinen ajattelutapa käsitetään uskonnunnaksi, sivistys ei lisäänykään. Tieteellinen ajattelutapa tiedostaa tieteen epävarmuustekijöinä ensinnäkin tietyn uskonvaraisuuden ja toiseksi tietämättömyyden alueen tilana sille tietämyksen kasvulle, jollaiseen on usein liittynyt myös olemassa olevien tietojen kumoutumista. Siksi tietojen opettaminen on osa sivistämistä vain jos myös tieteellinen ajattelutapa niiden ohella saatetaan sivistettävien tietoisuuden piiriin.

Mitä tulee tekniikkaan, sanan eräs merkitys näyttää olevan aine-energian tiettyjen voimien ja ominaisuuksien hyväksikäyttäminen ihmisen valmistamien erilaisten hyödyntämis- tai käyttöliittymien kautta. Se voi myös merkitä ihmistoiminnan vakioituvia hyödyllisyysmalleja erilaisissa tilanteissa ja luontosuhteissa. Uskottava käsitys käytössä olevasta tekniikasta muodostuu sen vaikutuspiirissä oleville paljolti välittömän

kokemuksen kautta. Tuolla tavalla syntyvän uskon horjuttamista ei yleensä pidetä järkevänä. Mutta jos tuon uskon ala laajenee perusteltavuutensa yli – vaikkapa toiveiden tai pelkojen siivittämänä – sen arvostelu näyttää oikeutetulta.

Kun Pylkkö puhuu teologian paikan ottamisesta, hän näyttää tarkoittavan tuolla paikalla ihmismielen tilausta jollekin mikä tulee hänen yläpuoleltaan ja vapauttaa hänet luovan epävarmuuden tilasta – rasittamasta päättään kantilaisella pohdiskelulla, mitä pitäisi tehdä, mitä voi tietää, mitä toivoa. Tai sitten hän tarkoittaa yhteiskunnallista tilausta. Tuollaisen vapautuksen tuottajaksi pyrkivä kaipaa uskottavaa, mieluummin luonteeltaan kumoutumatonta, ajattelua yhdenmukaistavaa ja toimintaa yhdensuuntaistavaa ideologiaa. On kuitenkin vaikea kuvitella, että tiedeyhteisö mieltäisi olevansa tieteis-ideologian papisto – vaikka kiusauksen saarnaamiseen vain harva voittaa.

Pylkkö kirjoittaa Schellingin esittämiin ajatuksiin viitaten, että ”filosofian on koottava voimansa teknis-tieteellisen järjen herruusvaatimuksen kyseenalaistamiseen” (117). Ajatus näyttää hyvin ristiriitaiselta. Voimien kokoaminen viittaa joukkovoimaan, joka filosofiassa merkitsisi nousemista sen omaa järkeä vastaan. Vaikutelma filosofian joukkoliikeperinteestä on tullut sellaisesta kulloinkin kannatukseltaan vahvimaksi arvioidun ideologian nousevien virtauksien hyväksikäytöstä, joka on nostanut jonkinlaisia parvia vaikutusalueelleen. Tekisi mieli kuitenkin uskoa, että filosofiankin voima on puhtaimmin esiintynyt yksin vastatuuleen ponnistelemisen ilmiössä.

Pylkön kehotuksen voisi tulkita kuvaannollisena kiertoilmaisuna jolloin se tarkoittaisi, että filosofien ei pitäisi antaa kenenkään koota heistä joukkoa teknis-tieteellisen ideologian palvelukseen. Tämän ajatuksen tulisi kuitenkin olla vain erityistapaus sitä ajattelua, ettei filosofia ole rakkautta joka kohdistuisi mihinkään keskenään kilpailevista, järkeä tyypistettynä, leikattuna ja valikoiden välineellistävistä erityispyrkimyksistä. Filosofi on oikeutettu kuvaavaan nimeensä vain säilyttäessään uskollisuutensa rakastetulleen.

Ei näytä olevan välttämättä paha asia jos ”uuden luonnontieteen puhdasoppisuus ja suvaitsemattomuus on luunkovaa ja aukotonta”, kuten Pylkkö asian näkee (180). Puhtaus on tieteellekin tärkeää ja suvaitsemattomuus voi suuntautua sen epäpuhtauksiin, täysin siitakin huolimatta, että ”mekanistinen luonnontutkimus on naiivia ja tavoittaa vain osan luonnosta” (181). Jos kuitenkin tieteenalan suvaitsemattomuus kohdistuu ulkopuoliseen maailmaan, sen uskomuksiin ja tieteellisesti tietämättömään, se merkitsee sitä, että tiede sulkee itseltään potentiaalisia tutkimusalueita ja laajenemismahdollisuuksia, vetäytyen luostareihinsa, niiden tiluksille ja muotoon leikattuihin puutarhoihin.

Teologian paikan ottamisessa lienee kuitenkin kysymys tuolle paikalle asettamisesta, ei asettumisesta. Tuo asettaminen on silloin tieteen ulkopuolinen ja syyllistäkin on etsittävä sieltä.

### 3. Järki ja sen alusta

Jos ihmisen järjellisyys on (maailman)järjestyksen heijastusta tai päinvastoin, ovat uudet kokemukset saman projektion uutta sisältöä. Pylkkö valittaa sitä, että järjen valta on kasvanut:

”Askel askeleelta on uskon ja auktoriteetin ala pienentynyt, järjen ja ihmisen valta kasvanut – ellemme sitten laske järkeä ja ihmiskeskeisyyttä uskoksi ja auktoriteetiksi [---]”(191).

Jos järki operoi uskomuksilla ja kokemuksilla, se voidaan ajatella suhteutumisen- ja valikoitumisympäristönä jossa kokemukset ja uskomukset kohtaavat, vahvistaen, muokaten ja kumoten toisiaan. Se karttuva sisältö, mikä mieleen näin järjestäytyy, on enemmän kuin sisältämiensä summa ja eri asia kuin järki, joka sen on järjestänyt ja joka siinä siksi on. Paitsi, että se puhtaasti järjellisenäkin olisi enemmän kuin järki, se ei ole pelkästään järjen määrittämä. Yksilön lajityypilliset ja yksilölliset tarpeet, mieltymykset ja pyyteet ovat vaikuttaneet sen muodostumiseen järjen vaikutuksen ohella. Kyseessä on joko vääristymä, tarpeellinen korjaus tai osaksi molempia. Voidaan ajatella, että eräät ongelmat joita mielen hallitsema käyttäytyminen näyttää tuottavan, todistavat epäjärjellisyys ole van pikemminkin vääristymä, kuin korjaus. Voisiko tiede siinä tapauksessa tulla avuksi ja Pylkkön (joskin moittivin) sanoin ”askel askeleelta” lisätä järjen valtaa?

Kant kirjoittaa Prolegomenassaan: ”Pitkä kokemus on tehnyt meistä epäluuloisia kaikkea sitä tietoa kohtaan, jonka uskomme omistavamme tai joka tarjoaa itseään puhtaan järjen nimikkeellä” (1783/2005,64-65). Pylkkö esittää Schellingiä lainaten ja tulkiten, että järjen hallinta-alueen ulkopuolelle ulottuvan todellisuuden ja kokemuksen alueen valossa voimme lähestyä järjen rajoja (2004,192). Pylkkö ei eksplisiittisesti esitä mistä rajasta on kyse. Järjen ja minkä raja? Jos järkeen itseensä sisältyy järjettömän kielto, se ei ehkä tunnusta tuota rajaa. Kielto lähtisi olettamuksesta, että luonnossa alkuperäisesti on sama

järki mitä ihmisjärki edustaa. Ihmisen järjen suhde tuohon järjelliseen olisi samanlainen kuin se Schellingin viittaama tietäjän ja tiedon suhde, minkä on esittänyt Empedokles: ”Se, mikä tietää on samaa kuin se, mikä tiedetään” (1809/2004,8). Tässä ei tarvitse pohtia onko järki toisessa ajatelluista ilmiöistään vain toisen heijastusta ja kumpi on primaarinen. Tunnetaan yleisesti järjen valon käsite, mutta Pylykkö puhuu todellisuuden ja kokemuksen valosta. Jos voidaan kokea tuollainen valo ja ymmärtää siinä järjen tavanomaisessa merkityksessään ylittävän, järjettömän olemisen kielto on perusteeton. Saattaa olla, että Kantin epäilemän ”puhtaan järjen nimikkeellä kulkevan tiedon” käsite on itsessään tai ilmaisussa epätarkka. Tietoihin kohdistuva tietäminen sinänsä voisi olla mitä suurimmassa määrin järkeä vaikka tietämisen kohteena olevien komponenttien, yksittäisten tietojen kohtalona olisi ollut muotonsa saatuaan alkaa ulkonaisesti edustaa sen järjettömyyden ja kuolleen tilan perimää, mikä niiden jakamattomilla, itsessään järjestystä omaamattomilla yksittäisillä osilla voidaan ajatella olevan.

Ehkä puhdas järki tietona voi olla vain tietoa järjestä itsestään. Jos matematiikan ajatellaan syntyneen järjestyksen abstraktiona alustastaan, järki ei kerro muusta kuin itsestään. Se tarvitsee alustan ilmetäkseen. Luonnontieteen kohde on tuollainen alusta. Tietoisuus johon ihminen itsensä samastaa ja luonto, johon hän järkeä sijoittaa, näyttävät olevan järjen itselleen ilmenemisen välttämätön vastakohtapari. Alusta näyttääkin olevan lähellä Schellingin käsitettä ”perusta”, silloin kun hän tarkoittaa sillä luontoa (37, 39, 56, 61). Myös Pylykkö viittaa tähän Schellingin käsitteeseen, luontoon joka on ilmaantumisen perusta (194). Perusta saattaa kuitenkin merkitykseltään poiketa alustasta. Ehkä myös latinan sana substraatti tai kreikan sana hypokeimenon voivat tarkoittaa yhtä hyvin kumpaa tahansa. Niinpä on paikallaan, valitussa esityskielessä pysytellen, täsmentää, että tässä alustalla tarkoitettiin jotain, millä oli tietty muoto vasta sitten, kun sellainen sille annettiin. Tuo muoto taas oli järjellisyys, joka ilman alustaa ei olisi tullut ilmeiseksi. Oliko alustakaan ilmeinen ennen muotoa, on eri kysymys.

Mutta sellaiset yllykkeet, jotka eivät ole järjellisiä, pyrkivät moduloitumaan myös sen alustan pinnalle joka jo on järjellinen. Mitä järjellisempi on tuon alustan mikrorakenne, sitä paremmin se siihen moduloidun järjettömän ylärakenteen kantaa. Jokin tieteenala voisi näin ollen ehkä vieläkin tehokkaammin kuin taiteenala edustaa ja edistää mitä ylevimpiä tai mitä alhaisimpia virtauksia, menettämättä viattomuuttaan. Ei voida syyttää tiedettä siitä mikä ei ole tiedettä, tai järkeä siitä mikä ei ole järkeä. Järjellisenä tiede ei nimittäin omaa kompetenssia erottaa ylevää alhaisesta tai ulkopuolisista arvoja ylipäänsä. Tässä näyttää olevan eräs näkökulma, joka voi tehdä ymmärrettäväksi Pylykkön esittämän pelon ”järjen ja

ihmisen vallan” kasvamista kohtaan. Mutta vaikka järki – mielletynä tässä vain teknisenä järjestyksenä ilmenevänä – onkin sokea arvoille ja voi luulla edustavansa niitä, ihmisen valta on valtaa arvovalintoihin. Myös Pylkön kirjoitus on osoitus tästä ja hänen pessimisminsäkin todistus siitä, että toivoa vielä on.

#### **4. Arvot vai tasa-arvo**

On vaikea pinnalliseksi jäävässä lyhyessä tarkastelussa saada johdonmukaista kokonaiskuvaa järjestelmästä, jossa järjen valta voidaan nähdä uhkana sen hallinta-alueen ulkopuolelle ulottuvan todellisuuden ja kokemuksen alueen valossa. Käsite ”hämäryys” uhkaa hämärtää asetelmaa edelleen. Pylkö kirjoittaa:

”Valon ja hämäryyden yhteyttä ei ole ilman hämäryyttä. Meidän on uskallettava kurkistaa siihen hämäryyteen, joka järkeen ja turvallisuudenkaipukseen vedoten pakottaa meidät hylkäämään merkityksellisen ja laadukkaan elämän teknisesti organisoidun tyhjänpäiväisyyden hyväksi”(2004,218-219).

Ensimmäinen lause on selvästi tosi, mistä se sitten puhuneekin. Toinen virke on pikemminkin totuus. Teknisesti organisoitu tyhjänpäiväisyys käsitteenä kuvaa epäilemättä tyypillistä yhteiskunnallista ilmiötä. Järki on tässäkin ymmärrettävä varsinaisia merkityksiä tuottamattomana teknisenä alarakenteena. Merkityksellisyys ja laadukkuus elämässä näyttävät yhdistyvän johonkin mikä ei ole turvallista eikä järjellistä.

Ylempänä kuvattiin merkityksellisyyden moduloimista järjellisyiden alarakenteeseen pinnanmuodoksi. Se, mikä rakennetta rikkomatta taivuttaa järjellisen vieraisiin muotoihin on merkitys. Muotoilijan ollessa merkitys, muoto on merkityksellisyys. Tarkoitus muovaisi alustan tarkoitukselliseksi. Merkitys voi olla jonkin symboli, tarkoituksella on päämäärä. Kantin moraalifilosofian tunnetun jaon mukaista näyttää olevan ajatella, että järki ei voikaan itsessään omata tarkoitusta tai vierasta merkitystä. Sen sijaan sen paikka on toiminnan kantavassa alarakenteessa, jolloin se vain reunaehtoina vaikuttaa ylarakenteeseen. Tämän kuvauksen tulisi kai päteä niin Kantin käytännölliseen järkeen kuin Pylkön tekniseen järkeenkin. Joka tapauksessa näyttää välttämättömältä päättää, että järki ei johda järjettömyyteen. Se ei myöskään näytä johtavan merkityksellisyyteen. Kun

Pylkkö toteaa, että merkityksettömyyteen siirrytään järkeen vedoten, hän ei kuitenkaan nimeä varsinaista syyllistä. Järki se ei näytä voivan olla.

Merkityksellisyys liittyy arvoon. Ihmiselämä käy arvottomaksi jos merkitykset katoavat tai merkityksettömäksi jos arvot lakkaavat. Merkitykset ja arvot näyttävät edellyttävän vastakohtaisuuksia. Hyvä erottuu pahaa vasten. Pylkkö kirjoittaa:

Vasta modernin tekniikan pysäyttämässä maailmassa voidaan universaalisti standardisoitu ja tehomarkkinoitu tasa-arvo toteuttaa osana teknistä rakennus- ja kulutusohjelmaa (220).

Tasa-arvoon siirrytään vastakohtat eliminoimalla. Tasa-arvoisuus on siis arvoton tila. Tässä ollaan kuitenkin maaperällä jossa filosofiset ja poliittiset käsitteet helposti sekoittuvat toisiinsa. Poliittikka näyttää olevan nykyisin tulopoliittikkaa, jossa arvoa edustaa raha. Tasa-arvo on siinä taloudellinen kuvaaja. Varsinaisia arvoja ei poliittikassa tunnusteta eikä tunnusteta, ellei niissä ole hintalappuja. Taloudellisen varallisuuden säätely niin, että kaikilla on sitä aina yhtä paljon, saattaisi eliminoida vastaavan arvon käsitteen ja tehdä sen symbolin, rahan merkityksettömäksi ja tarpeettomaksi. Varsinaisten arvojen vastaava taseus johtaisi niin ikään arvottomuuteen. ”Tekninen koulutusohjelma” voisi tuottaa tasalaatuisia taiteilijoita, jotka eivät erotu toisistaan, valtion kirkko voisi lakata erottamasta hyvän pahasta, valtion mediatalo epätoden todesta, valtion koulu tietämisen opista jne. Sen sijaan puhdas tiede, matematiikka eritoten, vaikka ei löydä absoluuttisia arvoja, operoi arvostuksien mitattavilla erotuksilla. Tiede tarvitsee kokojen eroja ja lukumäärien erilaisuutta, jotta syntyy tieteellinen merkitys. (Aiheesta lisää liitteessä.)

Tiede ja järki eivät siis näytä riistävän ulkopuolellaan olevia arvoja ja merkityksiä, vaan ovat jopa niiden tahdottomia kantajia. Riistäjää on etsittävä samasta piilopaikasta kuin arvoja itseään. Tieteen sijasta näyttää aiheelliselta tarkastella kriittisesti tieteestä annettavaa kuvaa. Tähän näyttäisi sopivan osuvasti kreikan sanojen eidos ja eidolos ero. Eidos merkitsee: ”se mikä nähdään”, ja voi tässä tarkoittaa kuvaa riittävästi valaistusta tieteestä. Eidolos merkitsee: ”kuvajainen, harhakuva, epäjumala”, ja saa nyt kuvata välikäsien antamien yksipuolisten, taitamattomien kuvauksien ja arvolatautuneiden suitsutusten luomassa hämäryydessä hahmottuvaa tieteen kuvajaista, joka on otollinen ikonolatrian kohde.



## 5. Loppupäätelmä

Väite, jonka mukaan tiede olisi vallannut teologian asemat, näyttää sisällöltään ja rakenteeltaan jotenkin sumealta. Koska myös teologiaa pidetään tieteenalana jumaltodistuksineen ja raamatunhistorian tutkimuksineen, toinen tieteenala sen asemissa olisi vain toinen teologia, joka vahvistaisi tai kumoaisi saman alueen asioita, mitä teologia vahvistaa ja kumoaa.

Jos taas tekniikka-luonnontieteen katsotaan vallanneen ne tieteen ulkopuoliset asemat, joiden kautta tiede vaikuttaa yhteiskuntaan, asia vaikuttaa ymmärrettävämmältä. Se vaikutus, mikä perinteisillä uskonnoilla on ihmisiin, ei kuitenkaan näytä olevan enempää yliopistoteologian kuin muidenkaan tieteiden välittämää. Teologian asemien valtaamisella ei siis olisi mainittavaa yhteiskunnallista vaikutusta. Mullistavampaa kuin tieteen siirtyminen teologian asemaan olisikin sen siirtyminen uskontojen asemaan. Näyttää kuitenkin loogisesti mahdottomalta, että uskomuksen voisi syrjäyttää muu, kuin sen kumoava uskomus. Sikäli kuin tieteen katsotaan vallanneen uskonnon asemat, tieteellä siis tarkoitetaan tiedettä nimenomaan uskomusjärjestelmänä.

Puhdas tiede on tosin perustettu olettamuksille, jotka olivat olemassa uskomuksina ennen sen perustamista ja ovat siten edelleen olennaisesti tieteeseen perustumattomia. Tieteen uskomukset eivät siis periaatteellisesti ole ryhmä ulkopuolisten uskomusten kanssa ristiriidassa olevia uskomuksia koska ne itse ovat niitä. Jotta saataisiin joukko uskomuksia, jotka olisivat tieteen ulkopuolisia uskomuksia kumoavia, tieteen olisi itse tuotettava sellaisia. Ongelma on siinä, miten niistä saataisiin sellaisia, etteivät ne olisi ristiriidassa myös niiden ulkopuoliseenkin uskomusjärjestelmään liittyvien uskomuksien kanssa, joille tiede on perustettu. Jos noin spesiaalisia uusia uskomuksia on kyetty tieteesä tuottamaan, sen jonkinasteisesta siirtymästä uskonnoksi uskonnon paikalle on näyttöä. Jos taas tiede olisi tullut kumonneeksi myös omat perinteiset tunnustukselliset fundamenttinsa eli varsinaiset perustuksensa olennaisin osin, se olisi monien mielestä alittanut eräät merkittävät niin tieteenä, kuin uskontonakin olemiselta vaadittavat kriteerit.

Tieteellisen maailmankatsomuksen tai suoranaisten tieteesuskon asettuminen perinteisten uskonnollisten katsomuksien tilalle saattaa kuitenkin lopulta olla se siirtymä, jota tämän esseeseen pääasiallisessa lähdetekstissä on oletettava tarkoitettuna. Kuinka paljon sellaista on todella tapahtunut, kun tiedetään, että vastakkainasettelut pyrkivät vain vahvistamaan

osallisiaan katsomuksia, on tässä jätetty avoimeksi kysymykseksi. Joka tapauksessa uusien asenteiden sisäänajo näyttää yleensä ja pääasiassa tapahtuvan koulutusjärjestelmän ja median kautta. Jälkimmäinen on länsimaissa ns. moniarvoinen, miten lienee edellisen laita.

Vastakkain eivät nyt siis ole yhtäällä tiede tai järki ja toisaalla uskonnollisuus; eivät liioin puhdas tiede ja pelkkä usko. Mitä tulee luonnontieteen ja uskonnon suhteeseen, tiede voi käsitellä sitä vain tieteellisesti, eli tieteen sisällä. Maailmankatsomuksien välinen arkkityppinen mittelo jatkuu sen ulkopuolella, tieteen kykenemättä sitä häiritsemään. Tiede tulee niin ikään siitä provosoitumatta pysyttelemään tieteenä.

Vastakkaisiksi miellettyjen uskon kohteiden kiivaimpia arvostelijoita ja puolustajia näyttävät olevan ne, jotka eivät itse varsinaisesti tunne niistä kumpaakaan.

Liite.

## **Luonnon tieteen suhteellisista arvoista**

Luonnontiede määrittelee eräitä arvoja mittaamalla ja laskemalla. Noiden arvojen luonnetta saattaa osaltaan hieman valaista katsahdus kokojen ja lukumäärien maailmaan. Seuraava vapaamuotoinen, naivistinen pohdiskelu ei paljasta tuosta maailmasta mitään, mitä kuka tahansa ei voisi päätellä itsekin, mutta tuollainen päättely jää usein sillä tavalla tekemättä, että se heijastuisi yksilön käsitykseen tieteen ja arvojen suhteesta.

### 1/2 Arvo ja koko

Se, että Niels Bohrin komplementaarisuusperiaate Karl Popperin mukaan ”merkitsi luopumista yrityksistä tulkita atomiteoriaa” (1963/1995,100), riittääköön oikeuttamaan kokoa ja suhdetta koskevan pohdiskelun rajaamisen tässä aineellisten esineiden maailmaan, jota yleisesti uskotaan vielä voitavan ymmärtää.

Kun sanotaan että koko on suhteellinen käsite, tarkoitetaan nähtävästi, että koko määrittyy kokojen suhteen kautta. Kokojen suhde puolestaan määräytyy kokojen kautta. Tätä ongelmaa valaisee ongelmattomasti matematiikka: Jokainen koko on puolet sitä kaksi kertaa suuremmasta koosta ja kaksi kertaa niin suuri kuin puolet siitä. Jokainen suhteellinen koko on siis samalla kertaa sekä suuri että pieni. Koko ei näin ollen ole objektin ominaisuus vaan tarkkailijan mieltämä suhde. Tarkkailijan mieltämä suhde taas on tarkkailijan mielessä, eikä kummassakaan keskenään vertailtavista kohteista. Joskus puhutaan esineiden keskinäisistä suhteista vaikka ei nähtäisi kyseisillä esineillä olevan mitään tekemistä toistensa kanssa. Näin mieli projisoi ulkopuolelleen ulkopuolista koskevan mielteensä. Tämä saattaa olla animismin alkumuoto. Mielellä on kuitenkin annetuiksi kokemiaan perusteita joiden se katsoo oikeuttavan asettamaan ulkoisen todellisuuden, ja mikäpä sitä siinä estäisi, ellei ulkopuolista tekijää ole, ja miksipä se ei niin tekisi jos on. Kun ulkoinen todellisuus on oletettu, se siten on. Siihen voidaan sitten sijoittaa sitä koskevia mielteitä – saada sille mieli. Niin välttämättömästi mieli näyttää

ulkopuolisen todellisuuden olettamaa tarvitsevan, että Occamin partaveitsen käyttäminen sen poistamiseksi olisi sopimatonta. Niinpä voidaan päättää, että tieteen tekijä tutkii yleensä muutakin kuin oman mielensä syövereitä. Mitä valoa tämä päätös sitten kappaleiden kokojen ja niiden suhteiden ongelmaan tuo? Sen, että tutkijalla on oikeus olettaa ne, yrittäessään projisoida ulkopuolelleen sitä mielensä sisällöntuotannon ainesta, jolle hän ei löydä sisältään varsinaista lähdettä. Tämä on yritettävä tehdä niin, että syntyy kuva harmonisesta, järjellisesti käsitettävästä, ulkopuolisesta maailmasta. Näin tietentekijä voi toimia ilman, että hänen tarvitsisi olla ratkaissut, uskotella ratkaisseensa tai edes aikoa ratkaista perimmäisiä kysymyksiä.

Se, että mikä tahansa koko arvottuu samanaikaisesti suureksi ja pieneksi juuri ja nimenomaan niiden suhteiden perusteella, jotka määrittävät kokoa, näyttää tuottavan vastaavan absoluuttisen arvon saavuttamisen periaatteellisen mahdottomuuden kaikelle sellaiselle tieteelle, joka operoi suhteilla.

## **2/2. Arvo ja luku**

Kun luonnontieteen edustaja esittää yleisölle kuinka luvun 10 kertominen kyllin monta kertaa itsellään tuottaa luvun jossa on ykkönen ja käsittämättömän suurelta tuntuva määrä nollia, hän tekee vaikutuksen moniin kuulijoihinsa. Kuitenkin nollia olisi enemmän jos tuo ykkösenkin lopuksi korvattaisiin nollalla. Luonnontieteen piirissä esitetyssä luvussa on liikaa nollia silloin kun se ei enää voi edustaa mitään olemassa olevaa. Kantin mukaan, ”jos jokin ei voi olla kokemuksen kohde, sitä koskeva tieto on hyperfyysistä”, ja mahdollisen kokemuksen kohteiden kokonaisuus ”varsinaisesti muodostaa sen, mitä kutsumme luonnoksi.” (1783/2005,99.) Jonkin kohteen kerrannaista ei ehkä pitäisikään lukea mahdollisen kokemuksen piiriin, jos sellaisen kokeminen voidaan johdonmukaisesti päätellä mahdottomaksi sillä perusteella että sellaista ei ole luonnossa. Luonnontieteen tuloksien kriteeri on siis eri kuin matematiikan tai filosofisen spekulatiion.

Kreikka-suomi sanakirjan (Novum) mukaan klassisessa kreikassa sana arithmos (luku, lukumäärä) ilmaisi sekä määrällistä, että laadullista suuruutta. Joukkoon kuulumaton henkilö ei ollut ”yhtään mitään”. Tälle ajattomalle käsitykselle joukkoon kuulumisen tuomasta lisäarvosta näyttää löytyvän järjellisiä, pääosin raadollisia selityksiä eturyhmien vastakkainasettelun, voimapolitiikan ja enemmistövallankin leimaamassa maailmassa. On

kuitenkin erotettava toisistaan voima ja substanssi. Yksilön ja joukon suhteessa näyttää olevan niin, että yksilö on substanssi. Yksilö voi periaatteessa säilyä vaikka ei kuulu joukkoon, mutta joukko lakkaa olemasta välittömästi kun sen yksilöt ovat eronneet siitä. Yleisen häviämättömyyden lain perusteella voidaan silloin päätellä, että joukkoa ei varsinaisesti ollutkaan.

Jos joukko ei ole, se ei näytä voivan olla luonnontieteen primaarinen kohde, vaan vain fiktiivinen yhteinen alusta niille yksilöiden ominaisuuksille, joille on tyypillistä tulla erityisesti esiin silloin kun niille on saatavissa välitöntä tukea toisilta läsnä olevilta yksilöiltä. Kaikki, mikä koskee joukkoa, voidaan näin palauttaa sen jäseniin. Vaikka oletetaan idealistisesti joukkohenki joka laskeutuu joukkoon, vaikkapa kansallislaulua tai kansainvälistä lauletaessa, niin ellei tuo henki tule yksilöihin, se jää kokonaan tulematta. Väite, että yksilötkin ovat joukkoja – esim. ihmiset solujen, solut atomien jne. – voi vain vyöryttää tarkastelun tarkasteltavissa olevan alueen ulkopuolelle. Sen sijaan että kumoaisi teorian, tuo vyörytysketju vain pakottaa palaamaan takaisin mittakaavaan, jossa periaatteen toimivuutta on mahdollista tarkastella.

Sovellettaessa matematiikkaa luonnontieteeseen käytetään lukujen suhteita vastaamaan myös kokonaisuuden ja osan suhteita. Jakaja ja kertoja edustavat sellaista suhdetta. Kokonaisuuden jakaja on se kertoja, jolla kokonaisuuteen palataan. Mitä suurempaa jakajaa käytetään, sitä suurempi on näin saadun osan ja kokonaisuuden suhde. Matematiikassa itsessään ei ole mitään rajoitusta sille, kuinka suuria tai kuinka pieniä suureita voi olla. (Nolla ja ääretön eivät ole lukumääriä, eikä niille voi löytyä kohdetta luonnosta.) Matematiikka ei siten voi tuottaa lukumäärää, joka olisi itsessään suuri. Luonnontiedekään ei voi osoittaa luonnossa mitään kvantitatiivista suurenmoisuutta itsessään, objektiivisena, vaikka löytäisi sieltä luontoa aidosti ihmetteleviä olentoja.

Näistä seikoista voitaneen lähteä liikkeelle, jos halutaan tutkia voiko luonnontiede osoittaa mitään absoluuttista arvoa.

## Lähteet:

### Varsinaiset lähdeoteokset

Fichte Johan Gottlieb: ”Tiedeopin perusta” Suom. Ilmari Jauhiainen. Gaudeamus Helsinki 2006. Alkuteos ilmestynyt saksankielisenä 1794/1795.

Hume David: ”An Enquiry Concerning Human Understanding” Hackett Publishing Company, Indianapolis / Cambridge 1993. Alkuteos julkaistu 1748.

Mill John Stuart: ”Utilitarianism”. Parker, Son, and Bourn, West Strand, London 1863. Teoksen ensimmäinen ilmestymisvuosi 1861.

Mill John Stuart: ”Utilitarismi”. Suom. Kari Saastamoinen, Seppo Sajama ja Marko Järvenpää. Gaudeamus Kirja Oy, Helsinki, 2004. Englanninkielinen alkuteos ”Utilitarianism” ilmestynyt 1861.

G. E. Moore: ”Ethics” Kustantaja: Read Books 2007. Teoksen ensimmäinen ilmestymisvuosi 1912.

Moore G. E.: ”Johdatus etiikkaan”. Suom. Jaakko Hintikka. Julkaistu Mooren kirjoitusten kokoelmassa: ”Etiikan peruskysymyksistä.” Otava, Keuruu 1965. Englanninkielinen alkuteos: ”Ethics” ilmestynyt 1912.

Kant Immanuel: ”Siveysopilliset pääteokset”. Suom. J. E. Salomaa WSOY Porvoo 1931 Sisältää teokset: ”Tapojen metafysiikan perustus”, alkuteos ”Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”, ilm.1785 ja ”Käytännöllisen järjen kritiikki”. Alkuteos: ”Kritik der praktischen Vernunft” julk. 1788.

Pylkkö Pauli: ”Schelling ja panteismikiista”. Uuni Verlag GbR, Kiel 2004. Julkaistu F.W.J. Schellingin teoksen suomennoksen: ”Ihmisen vapaudesta” liitteenä, sivuilla 143 – 230.

Schelling F. W. J. ”Ihmisen vapaudesta”. Suomentanut Saul Boman. Uuni Verlag GbR, Kiel 2004. Alkuteos: ”Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit” 1809. Suomennoksen lähdeteksti teoksesta ”Schellings Werke” 1927 München.

## Muut lähteet

Aristoteles: Teokset osa VII, ”Nikomakhoksen etiikka”. Suom. Simo Knuutila. Gaudeamus Kirja, Helsinki 2005. Toinen, tarkistettu painos.

Baas Bernard: ”Asia, ääni ja aika” Suom. Kaisa Sivenius. Esipuhe: Hannu Sivenius. Loken kirjastot 2008.

Derrida Jacques: ”Platonin apteekki ja muita kirjoituksia”. Toim. Teemu Ikonen ja Janne Porttikivi. Suom. (lainattujen kirjoitusten osalta): Tiina Arppe, Merja Hintsa ja Hannu Sivenius. Gaudeamus, Helsinki 2003.

Hume David: ”A Treatise of Human Nature” Penguin Group, Penguin Books, London 1985. First published 1739 and 1740.

Kant Immanuel: ”Critique of Pure Reason”. Marcus Weicelt’s lucid re-Working of Max Müller’s classic translation. Penguin Books Ltd. London 2007. Saksankielinen alkuteos: Kritik der Reinen Vernunft 1781.

Kant Immanuel: ”Prolegomena eli johdatus mihin tahansa metafysiikkaan, joka vastaisuudessa voi käydä tieteestä”. Suomentanut Vesa Oittinen. Gaudeamus, Yliopistopaino, Helsinki 2005. Alkuteos on ilmestynyt saksankielisenä 1783.

Moore G. E.: ”Principia Ethica” Cambridge University Press 1993. Teos ilmestynyt ensimmäisen kerran vuonna 1903.

Pietarinen Juhani & Poutanen Seppo: ”Etiikan teorioita”. Gaudeamus, Tampere 2003.

Popper Karl R: ”Arvauksia ja kumoamisia”. Suom. Eero Eerola, Gaudeamus, Helsinki, Tammer-Paino Oy, Tampere 1995. Alkuteos: Conjectures and Refutations 1963.

Snellman J. V. ”Persoonallisuuden idean spekulatiivisen kehittelyn yritys”. Tübingen 1841. Suom. Vesa Oittinen ja Antero Tiusanen. J. V. Snellman Kootut teokset osa 3. Kustantaja Opetusministeriö. EDITA Helsinki 2001. Alkuperäisteoksen nimi: ”Versuch einer speculativen Entwicklung der idee der Persönlichkeit.”.

Wittgenstein Ludwig: ”Tractatus Logico Philosophicus...” Suom. Heikki Nyman. WSOY Helsinki 1971. Alkuteos ilmestynyt saksaksi 1933.