

MIELI, KEHO JA USKONTO
MIELI-RUUMIS-ONGELMAN IMPLIKAATIOT
USKONNONFILOSOFIAAN

Kasper Tervonen
Uskonnonfilosofian tutkielma
Huhtikuu 2019

HELSINGIN YLIOPISTO – HELSINGFORS UNIVERSITET

Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion Teologinen tiedekunta		Laitos – Institution Systemaattinen teologia	
Tekijä – Författare Tervonen, L. Kasper			
Työn nimi – Arbetets titel Mieli, keho ja uskonto; mieli-ruumis-ongelman implikaatiot uskonnonfilosofiaan			
Oppiaine – Läroämne Uskonnonfilosofia			
Työn laji – Arbetets art Tutkielma		Aika – Datum 27.04.2019	Sivumäärä – Sidoantal 58
Tiivistelmä – Referat Tutkielman aiheena on mielenfilosofian mieli-ruumis-ongelma ja sen implikaatiot uskonnonfilosofiaan.			
<p>Ensimmäisessä luvussa tarkastellaan mielenfilosofista fysikalismia Jaegwon Kimin ajattelussa. Erityisen huomion kohteena on Kimin esittämä supervenienssi/ekskluusio-argumentti, jonka mukaan mentaalisen kausaation idea edellyttää reduktiivisen fysikalismin totuutta. Argumentti käydään läpi vaihe vaiheelta, minkä jälkeen sitä kohtaan esitetään kriittisiä huomioita. Kritisoin muun muassa myös Kimin väitettä, etteikö fenomenaalisella tietoisuudella/kvalioilla olisi minkäänlaista funktionaalista roolia mentaalisessa kausaatiossa. Lopuksi esitän, että sekä fysikalismiin että dualismiin näyttää liittyvän vakavia filosofisia ongelmia.</p> <p>Toisen luvun aiheena on Peter Hackerin ja Max Bennettin edustama wittgensteinilainen näkökulma mieli-ruumis-ongelmaan. Luvussa käydään läpi heidän mereologiseen periaatteeseen ja kvalioihin liittyvät pääargumenttinsa, jonka jälkeen esitän niitä kohtaan kritiikkiä, osittain Thomas Nagelin ajatteluun tukeutuen. Väitän, että Hackerin ja Bennettin position ongelmana on liikaa konseptuaaliseen behaviorismiin ja verifikationismiin kallellaan oleva ajattelu, joka sivuuttaa kokonaan fenomenaalisen tietoisuuden merkityksen.</p> <p>Tutkielman kolmannen luvun tarkastelun kohteena ovat Thomas Nagelin esittämät antireduktionistiset argumentit ja niistä seuraavat pohdinnat hänen monografiassaan <i>Mind and Cosmos</i>. Nagelin mukaan tyydyttävä ratkaisu mieli-ruumis-ongelmaan edellyttää todennäköisesti radikaalia irtiottoa perinteisistä ratkaisuyrityksistä, niin materialismista kuin dualismistakin. Luvussa käsitellään hänen vaihtoehtoisten ehdotustensa heikkouksia ja vahvuuksia.</p> <p>Viimeisessä luvussa tehdään sekä kriittistä yhteenvetoa aikaisemmissa luvuissa esitetyistä ratkaisuksista mieli-ruumis-ongelmaan, että peilataan erilaisten positioiden mahdollisia vaikutuksia uskonnonfilosofiaan. Erityisen huomion kohteena ovat vapaan tahdon ongelmaan ja sielun olemassaoloon liittyvät kysymykset. Esitän, että sekä vapaan tahdon että sielun käsitteet todennäköisesti edellyttävät jonkinlaista antireduktionistista mielenfilosofista positiota, joista potentiaalisesti lupaavimmalta ratkaisulta vaikuttaa käsiteltyjen lähteiden valossa panpsykismi.</p>			
Avainsanat – Nyckelord Uskonnonfilosofia, mielenfilosofia, tietoisuus, fysikalismi, dualismi, idealismi, monismi, panpsykismi, kvalia, fenomenaalinen tietoisuus.			
Säilytyspaikka – Förvaringställe Helsingin yliopiston kirjasto, Keskustakampuksen kirjasto, Teologia			
Muuta tietoa			

Sisällysluettelo

Johdanto	1
1. Jaegwon Kim ja mielenfilosofinen fysikalismi	2
1.1 Kaksi mieli-ruumis-ongelmaa: mentaalinen kausaatio ja tietoisuus	3
1.2 Ei-reduktiivinen fysikalismi ja mentaalinen kausaatio	5
1.3 Kimin eksklusio/supervenienssi-argumentti	8
1.4 “Fysikalismi, tai jotakin riittävän lähellä” - konditionaalinen fysikaalinen reduktionismi	11
1.5 Riittävän totuudenkaltaista?	15
2. Peter Hacker ja Max Bennett: Wittgensteinilainen näkökulma	19
2.1 Mereologinen harha	20
2.2 Kvaliat	22
2.3 Millaista on olla lepakko?	25
2.4 Behavioristinen harha?	28
3. Thomas Nagel: Mieli ja Kosmos	32
3.1 Mieli-ruumis-ongelma, reduktiivinen materialismi ja uusdarwinismi	32
3.2 Antireduktionismi ja luonnonjärjestys	35
3.3 Tietoisuus	39
<i>Konstitutiivinen selitys</i>	41
<i>Historiallinen selitys</i>	44
3.4 Kohti tietoisuuden selitystä	48
4. Mieli-ruumis-ongelma, sielu ja vapaa tahto	51
4.1 Mieli, ruumis ja sielu	52
4.2 Mieli, ruumis ja vapaa tahto	54
Kirjallisuus	56

Johdanto

Tämän tutkielman aihe on mieli-ruumis-ongelma ja sen implikaatiot uskonnonfilosofiaan. Niin sanottu mieli-ruumis-ongelma on mielenfilosofinen dilemma, jonka keskiössä on kysymys mentaalisten tilojen luonteesta ja niiden suhteesta fyysikaaliseen todellisuuteen, kuten aivoihin, kehoon ja ympäristöön.

Erilaiset näkemykset mentaalisen ja fyysikaalisen suhteesta jakautuvat perinteisesti kolmeen pääluokkaan: *dualismiin*, *materialismiin* ja *idealismiin*. Dualististen näkemysten mukaan mieli on riippumaton aivoista ja kehosta, ja mentaaliset tilat perustavalla tapaa erillisiä fyysikaalisista tapahtumista. Materialisti puolestaan ajattelee, että mieli on fyysikaalinen ilmiö tai entiteetti, ja että mentaaliset tilat ovat johdettavissa fyysikaalisista tiloista. Jotkut kannattavat myös *idealistisia* näkemyksiä, joiden mukaan fyysikaaliset tilat voidaan johtaa mentaalisisista tiloista.¹

Dualistiset positiot voidaan jakaa karkeasti ottaen *interaktionistisiin* ja *epifenomalistisiin*. Interaktionismin mukaan fyysikaaliset tilat ja mentaaliset tilat vaikuttavat kummatkin toisiinsa. Epifenomalismi puolestaan on näkemys, jonka mukaan vaikutus on yksisuuntainen: fyysikaaliset tilat vaikuttavat mentaaliin tiloihin, mutta mentaalisilla tiloilla ei ole vaikutusta fyysikaaliseen maailmaan.² Länsimaisen filosofian historian luultavasti tunnetuin dualisti René Descartes (1596-1650) edusti interaktionistista mallia, jossa immateriaalinen sielu ja materiaalinen keho kommunikoivat keskenään aivojen keskellä sijaitsevan käpyrauhan kautta. Descartes ajatteli käpyrauhan olevan “sielun istuin” (principal seat of the soul), jonka kautta sielu ohjaa ruumista.³ Mitä itse sieluun tulee, niin Descartes päätyi mietiskelyjensä kautta tilanteeseen, jossa hän kyseenalaisti lopulta kaiken paitsi omat ajatuksensa. Toisessa mietiskelyssään hän pohtii minuuden luonnetta ja kirjoittaa olevansa tiukassa mielessä “vain olio, joka ajattelee” (only a thing that thinks).⁴ Kuudennessa mietiskelyssä Descartes puolestaan väittää mielen olevan ruumiista erillinen ja riippumaton, joskin samanaikaisesti myös kehon kanssa yhteen liittynyt.⁵ Descartesin näkemykset sellaisenaan on nykypäivänä pitkälti hylätty, mutta esittelen ne tässä yhteydessä siksi, että

¹ Chalmers 2002, 1.

² Chalmers 2002, 1.

³ Descartes 1996, 22-23.

⁴ Descartes 1985, 11.

⁵ Descartes 1985, 16-19.

niillä on ollut valtava vaikutus länsimaisen mielenfilosofian historiassa.⁶ Descartesia onkin pidetty modernin mieli-ruumis-ongelman “keksijänä”.⁷

Tarkastelen ensin mielenfilosofista fysikalismia sellaisena kuin se esiintyy Jaegwon Kimin ajattelussa, jonka jälkeen siirryn käsittelemään Peter Hackerin ja Max Bennettin edustamaa Wittgensteinin ajatteluun nojaavaa käsitystä mieli-ruumis-ongelman luonteesta. Kolmanneksi tarkastelen Thomas Nagelin esittämiä näkemyksiä siitä, millä tavalla perinteiset mieli-ruumis-ongelman ratkaisuyritykset epäonnistuvat ja miten ongelmaa tulisi pyrkiä lähestymään kokonaan uudella tavalla. Pyrin arvioimaan jokaisen edellä mainitun ajattelijan näkemyksiä kriittisesti, sekä rakentamaan samalla omaa käsitystäni siitä, miten mieli-ruumis-ongelmaa olisi hedelmällisintä lähestyä. Viimeisessä luvussa teen kriittisen yhteenvedon tarkastelluista positioista, ja peilaan samalla niiden mahdollisia vaikutuksia uskonnonfilosofiaan, etenkin kysymyksiin vapaasta tahdosta ja sielusta.

Tutkimuskysymyksen voi jakaa kolmeen osaan:

- (1) Millaisia näkemyksiä Kim, Hacker & Bennett, sekä Nagel esittävät mieli-ruumis-ongelman ratkaisuksi? Mitä vahvuuksia ja heikkouksia näillä ratkaisuehdotuksilla on?
- (2) Millainen lähestymistapa mieli-ruumis-ongelmaan näyttää käsiteltyjen lähteiden valossa hedelmällisimmältä?
- (3) Millaisia seurauksia erilaisilla ratkaisuvaihtoehdoilla olisi uskonnonfilosofian näkökulmasta, etenkin tahdonvapauteen ja sieluun liittyvissä kysymyksissä?

Tutkielman metodina on systemaattinen analyysi, jossa keskityn etenkin argumentaation analyysiin sekä argumenttien takana olevien taustaoletusten merkityksen huomioimiseen.⁸

1. Jaegwon Kim ja mielenfilosofinen fysikalismi

Jaegwon Kimin ajattelu ja suhtautuminen mieli-ruumis-ongelmaan edustavat mielenfilosofista fysikalismia (tai materialismia). Olen valinnut Kimin tutkielmaani pääasialliseksi fysikalismin edustajaksi, sillä pidän häntä selkeänä ja johdonmukaisena ajattelijana, jonka esittämät huomiot etenkin mentaalisen kausaation ongelmasta ovat mielestäni tarkkanäköisiä.

Fysikalismi, kuten niin moni muukin filosofian termi, on pitkälti kattokäsite, jonka alle mahtuu huomattava määrä toisistaan poikkeavia näkemyksiä. Niille kaikille lienee yhteistä jonkinlainen materialistinen ontologia, sekä käsitys fysikaalisten ominaisuuksien

⁶ Chalmers 2002, 2.

⁷ Hatfield 2014.

⁸ Jolkkonen 2007.

perustavuudesta suhteessa mentaalisiin ominaisuuksiin. Yksi tyypillisimmistä jaotteluista on esimerkiksi rajanveto reduktiivisen ja ei-reduktiivisen⁹ fysikalismien välillä. Pyrin tässä luvussa esittämään kuvan mielenfilosofisesta fysikalismista sellaisena, kuin se esiintyy Jaegwon Kimin teoksessa *Physicalism, or something near enough*.

1.1 Kaksi mieli-ruumis-ongelmaa: mentaalinen kausaatio ja tietoisuus

Kim jakaa mieli-ruumis-ongelman kahteen osaan, jotka liittyvät vahvasti toisiinsa ja muodostavat yhdessä ongelman ytimen. Nämä osat ovat 1) mentaalisen kausaation (mental causation) ongelma ja 2) tietoisuuden (consciousness) ongelma. Fysikalistina Kim muotoilee mentaalisen kausaation ongelman seuraavasti: “Miten mielelle on mahdollista vaikuttaa kausaalisesti maailmassa, joka on pohjimmiltaan fysikaalinen?”¹⁰ Tietoisuuden ongelman hän puolestaan määrittelee kysymykseksi siitä, miten - jälleen pohjimmiltaan fysikaalisessa maailmassa - tietoisuuden olemassaolo on ylipäätään mahdollista.¹¹

Kysymysten muotoilun taustalla vaikuttaa sitoumus ontologiseen fysikalismiin, jonka Kim muotoilee todellisuuskäsitykseksi, jossa “maailma koostuu yksinomaan materian osasista ja niiden yhteenliittymistä.”¹² Kimin filosofisista lähtökohdista mieli-ruumis –ongelma näyttäytyy siis pitkälti kysymyksenä siitä, mikä on mielen ja tietoisuuden rooli fysikaalisessa maailmassa, joka koostuu pohjimmiltaan fysiikan lakeja noudattavasta materiasta.

Ennen syvällisempää pureutumista ongelmaan on kuitenkin olennaista tarkastella, miksi mentaalisen kausaation kysymys on fysikalistille niin olennainen. Asia on helppo ymmärtää, jos katsomme mieli-ruumis-ongelmaa ensin perinteisen kartesiolaisen dualismin näkökulmasta. Descartes ajatteli ihmisen koostuvan kahdesta erillisestä substanssista: aineettomasta sielusta ja lihallisesta ruumiista.¹³ Sielu näyttäytyy täten aineettomana toimijana, jolla on kyky ohjata ruumista haluamallaan tavalla. Tästä kartesiolaisesta viitekehystä mieli-ruumis-ongelma näyttäytyy siis kysymyksenä siitä, kuinka aineeton sielu voi olla kausaalisessa vuorovaikutuksessa fysikaalisen ruumiin kanssa. Aluksi saattaa näyttää siltä, että fysikalistilla on ongelmaan helppo ja yksinkertainen ratkaisu: kartesiolaisesta substanssidualismista luopuminen. Sillä jos kaikki ilmiöt todellisuudessa ovat samaa fysikaalista substanssia, niin mitään ontologista kuilua erilaisten substanssien välillä ei

⁹ Näihin käsitteisiin palataan tarkemmin myöhemmin.

¹⁰ Kim 2005, 7.

¹¹ Kim 2005, 7.

¹² Kim 2005, 3.

¹³ Kim 2005, 8.

pääse syntymään - eikä täten myöskään kiusallisia ja hankalia filosofisia kysymyksiä mielen ja ruumiin yhteensovittamisesta.

Kim kuitenkin väittää, että kartesiolaisesta substanssidualismista luopuminen ja materialistiseen ontologiaan sitoutuminen ei saa ongelmaa katoamaan, vaan päinvastoin juuri fysikalismien filosofiset lähtökohdat tuottavat fysikalistille paljon päänvaivaa mieli-ruumisongelman kanssa.¹⁴ Asian ydin on, että fysikalismien filosofiset lähtöoletukset uhkaavat kartesiolaisen substanssidualismin lisäksi myös mentaalisen kausaation ideaa. Ja vaikka jokainen fysikalisti olisikin valmis hylkäämään substanssidualismin, niin moni heistä haluaa silti pitää kiinni mentaalista kausaatiosta. Syynä tähän on, että mentaalista kausaatiosta luopuminen tarkoittaisi samalla myös monesta muusta sellaisesta asiasta luopumista, joiden hylkääminen voi näyttää varsin radikaalilta, ellei peräti mielettömältä filosofiselta ratkaisulta. Kim esimerkiksi toteaa, että ensinnäkin 1) koko ihmisen autonomisen toimijuuden käsite (human agency)¹⁵, sekä tätä kautta myös moraalien harjoittamisen mahdollisuus, sekä 2) tiedon mahdollisuus edellyttävät kummatkin mentaalisen kausaation todellisuutta ollakseen mielekkäitä käsitteitä.¹⁶ Sillä kuinka voisimme olla asioita tietoisesti refleктоivia ja moraalisia päätöksiä tekeviä vapaita toimijoita, jollei mentaalilla tiloillamme olisi minkäänlaista kausaalista vaikutusta toimintaamme? Tai kuten Kim muotoilee mentaalisen kausaation käsitteen arkikielelle: “Kaikissa tahdonalaisissa teoissa uskomustemme ja halujemme, tai intentioidemme ja päätöstemme, täytyy jollakin tapaa saada raajamme liikkumaan asianmukaisilla tavoilla, aiheuttaen täten ympärillämme olevien objektien uudelleen järjestäytymisen.”¹⁷ Myös psykologian uskottavuus legitimiinä tieteenä, joka kykenee selittämään ihmisen käyttäytymistä mentaalisten ilmiöiden kautta, edellyttää Kimin mukaan mentaalisen kausaation todellisuutta.¹⁸ Fysikalistien maailmankuva (jossa kaikki on pohjimmiltaan fysiikan lakeja noudattavaa materiaa) näyttää kuitenkin johtavan varsin helposti mentaalisen kausaation ja täten myös vapaan toiminnan ja inhimillisen tiedon mahdollisuuden poissulkevaan determinismiin ja skeptisismiin.¹⁹

Entä sitten tietoisuuden suhde mentaaliseen kausaatioon? Ongelma on, että mentaalisen kausaation idea näyttää edellyttävän, että mentaaliset ilmiöt ovat fysikaalisesti redusoitavissa,

¹⁴ Kim 2005, 9.

¹⁵ Suomennan tässä käsitteen “human agency” ihmisen autonomiseksi toimijuudeksi paremman käännökseen puutteessa. Vaihtoehtoisia (mielestäni merkitykseltään epäselvempiä) suomennoksia voisivat olla esimerkiksi ihmisen agenttuuri tai agenttius.

¹⁶ Kim 2005, 9.

¹⁷ “*In voluntary actions our beliefs and desires, or intentions and decisions, must somehow cause our limbs to move in appropriate ways, thereby causing the objects around us to be rearranged.*” (Kim 2005, 9).

¹⁸ Kim 2005, 10.

¹⁹ Kim 2005, 10.

eli tavalla tai toisella pohjimmiltaan fysikaalisiin ilmiöihin palautettavissa ja niiden kautta selitettävissä.²⁰ Fenomenaalisen tietoisuuden/kvalioiden (qualia), eli omakohtaisen kokemuksellisen tietoisuuden ja sen aistisisältöjen²¹ reduktio on kuitenkin osoittautunut erittäin vaikeaksi tehtäväksi. Esimerkiksi Kim kannattaa näkemystä, jonka mukaan mielen intentionaaliset ja kognitiiviset ominaisuudet on mahdollista redusoida, mutta tietoisuuden fenomenaalisia ominaisuuksia ei, koska ne eivät edellä mainittujen tavoin ole funktionalisoitavissa olevia ominaisuuksia.²²²³

Yksi fenomenaalisen tietoisuuden/kvalioiden ongelman kiinnostavimmista piirteistä on, että siitä on esitetty radikaalisti poikkeavia filosofisia näkemyksiä. Aiheesta käyty keskustelu ei siis koske vain eriäviä mielipiteitä yksityiskohdista, vaan aihetta lähestytään hyvin erilaisista filosofisista lähtöoletuksista käsin. Kim toteaa, että osa filosofiasta näyttää pitävän kvalioita vain ”huonon filosofian luomana fiktiona”.²⁴ Esimerkiksi Daniel Dennett on todennut pitävänsä kvalioita filosofian antamana ”myrkyttynä lahjana” neurotieteelle.²⁵ Jossakin määrin samalle kannalle - joskin varsin erilaisista filosofisista lähtökohdista ponnistaen - näyttävät kallistuvan myös Peter Hacker ja Max Bennett.²⁶ Vaihtoehtoista näkökulmaa aiheeseen puolestaan edustaa muiden muassa David Chalmers, joka suhtautuu tietoisuuden ongelmaan erittäin vakavasti, eikä usko fenomenaalisen tietoisuuden reduktion mahdollisuuteen.²⁷

Seuraavissa luvuissa tarkastelen tarkemmin mentaalisen kausaation ja tietoisuuden ongelmaa Kimin ajattelussa.

1.2 Ei-reduktiivinen fysikalismi ja mentaalinen kausaatio

Yksi Kimin ajattelun tärkeimpiä osia on niin sanottu supervenienssi-argumentti (tai eksklusio-argumentti), jonka tarkoitus on osoittaa mentaalisen kausaation käsitteen

²⁰ Kim 2005, 1.

²¹ Esimerkiksi Kim samaistaa kvaliat subjektiivisesti koettuihin aistisisältöihin (sensations), joista yhtenä esimerkkinä kivun tunne (Kim 2005, 28). Palaan fenomenaalisen tietoisuuden ja kvalioiden käsitteiden syvällisempään tarkasteluun tutkielman myöhemmissä luvuissa.

²² Kim 2005, 27.

²³ Palaan aiheeseen tarkemmin kahdessa viimeisessä alaluvussa.

²⁴ “For the most of us, there is no need to belabor the centrality of consciousness to our conception of ourselves as creatures with minds. But I want to point to the ambivalent, almost paradoxical, attitude that philosophers have displayed toward consciousness. As just noted, consciousness had been virtually banished from the philosophical and scientific scene for much of the last century, and consciousness-bashing still goes on in some quarters, with some reputable philosophers arguing that phenomenal consciousness, or “qualia”, is a fiction of bad philosophy.” (Kim 2005, 11).

²⁵ Dennett 2007, 75.

²⁶ Bennett & Hacker 2007, 35-44.

²⁷ Chalmers käsittelee aihetta laajasti teoksessaan *Conscious Mind* (Chalmers, 1996).

epäjohdonmukaisuus ei-reduktiivisessa fysikalismissa.²⁸ Argumentti on suunniteltu Kimin mukaan tyypillistä ei-reduktiivista fysikalismia vastaan, jolle keskeistä on seuraavat kolme opinkappaletta: mieli-ruumis-supervenienssi, mentaalisen fysikaalinen reduceimattomuus ja mentaalisen kausaalinen tehokkuus (causal efficaciousness of the mental).²⁹ Kim formalisoi nämä käsitteet seuraavasti (vapaasti suomennettuna):

“1) *Supervenienssi*. Mentaaliset ominaisuudet (properties) päältävät (supervene) vahvasti fysikaalisia/biologisia ominaisuuksia. Jos mikä tahansa systeemi *s* instantioi hetkellä *t* mentaalisen ominaisuuden *M*, niin välttämättä on olemassa myös fysikaalinen ominaisuus *P* niin, että *s* instantioi hetkellä *t* *P*:n, ja mikä tahansa, joka instantioi ominaisuuden *P* millä tahansa hetkellä *t*, instantioi välttämättä myös ominaisuuden *M* samalla hetkellä *t*.

2) *Reduceimattomuus*. Mentaaliset ominaisuudet eivät ole reduceitavissa fysikaalisiin ominaisuuksiin, eivätkä ne myöskään ole niiden kanssa identtisiä.

3) *Kausaalinen tehokkuus*. Mentaalisilla ominaisuuksilla on kausaalista tehoa – eli niiden instantiaatiot voivat aiheuttaa, ja aiheuttavat, uusien, sekä mentaalisten että fysikaalisten ominaisuuksien instantioitumisen.”³⁰

Kimin muotoilemassa ei-reduktionistisessa fysikalismissa mentaaliset ominaisuudet ovat siis kausaalisesti tehokkaita ja fysikaalisiin ominaisuuksiin palauttamattomissa, mutta samanaikaisesti kuitenkin myös fysikaalisia ominaisuuksia päältäviä. Jokaista mentaalista ominaisuutta *M* vastaa myös jokin fysikaalinen ominaisuus *P*, eivätkä mentaalisten ominaisuuksien muutokset ole mahdollisia ilman vastaavaa muutosta fysikaalisissa ominaisuuksissa. Kimiä mukaillen: jokainen organismin mentaalinen ominaisuus instantioituu jollakin hetkellä *t* *koska*, tai *sen nojalla* (in virtue of), että ainakin yksi tämän mentaalisen ominaisuuden fysikaalisista “pohjaominaisuuksista” instantioituu kyseisessä organismissa samanaikaisesti.³¹ Cynthia ja Graham MacDonald puolestaan kiteyttävät supervenienssin idean seuraavasti: ylemmän tason (mentaalinen) ilmiön muutos ei ole mahdollinen ilman muutosta alemmalla (fysikaalisella) tasolla.³²

²⁸ Kim 2005, 32.

²⁹ Kim 2005, 33.

³⁰ ”*Supervenience. Mental properties strongly supervene on physical/biological properties. That is, if any system *s* instantiates a mental property *M* at *t*, there necessarily exists a physical property *P* such that *s* instantiates *P* at *t*, and necessarily anything instantiating *P* at any time instantiates *M* at that time. (...)*

Irreducibility. Mental properties are not reducible to, and are not identical with, physical properties. (...)

Causal efficacy. Mental properties have causal efficacy – that is, their instantiations can, and do, cause other properties, both mental and physical, to be instantiated.“ (Kim 2005, 33-35).

³¹ Kim 2005, 34.

³² MacDonald & MacDonald 2010, 6-7.

Mitä puolestaan reduktioon tulee, niin Kim huomauttaa, ettei ole olemassa mitään kaikkien yhteisesti hyväksymää reduktion mallia. Hän kuitenkin kiteyttää näkemyksensä fysikaalisen reduktion ydinsisällöstä lainaamalla J.C.C Smartia, jonka mukaan koetut aistimukset eivät ole mitään mystistä, aivoprosessien “tuolla puolen“ olevaa. Toisin sanoen, jos mentaalinen tila M voidaan redusoida fysikaaliseen tilaan P, niin M ei ole mitään “sen kummempaa” kuin P.³³³⁴ Kausaalisen tehokkuuden teesin yhteydessä Kim mainitsee, että ei-reduktiiviset fysikalistit pitävät usein kiinni redusoimattomuuden periaatteesta pelastaakseen mentaaliset ominaisuudet jollain tapaa erityisinä ja fysikaalisista ominaisuuksista poikkeavina. Hänen mukaansa tällainen ”erityisyys” kuitenkin edellyttää nimenomaan mentaalisen kausaation mahdollisuutta, koska muutoin mentaalista tiloista tulee ”kausalisesti impotentteja ja selityksellisesti hyödyttömiä.”³⁵

Ei ole vaikeaa nähdä, että kolmen yllämainitun teesin välillä vallitsee tietty looginen jännite: jos mentaaliset ominaisuudet määräytyvät täysin fysikaalisten ominaisuuksien mukaan (supervenienssi), niin miten on samaan aikaan mahdollista, että ne ovat näihin ominaisuuksiin palautumattomissa (redusoimattomuus), ja että niillä on myös kausaalista tehoa vaikuttaa fysikaalisiin ominaisuuksiin (kausaalinen tehokkuus)? Jos supervenienssi-teesi on tosi, niin eikö mentaalisen kausaation täydy olla tällöin näennäistä, todellisuudessa fysikaalista kausaatiota? Kyseinen ongelma on aiheuttanut mielenfilosofeille huomattavasti päänvaivaa, ja sitä on yritetty ratkaista lukuisilla eri tavoilla. Yksi vaihtoehto on lähestyä ongelmaa emergenssin käsitteen ja niin sanotun alaspäin-kausation (downward causation) idean avulla.³⁶ Tällaisessa ajattelussa mentaalisuutta tarkastellaan alemman tason fysikaalisten ilmiöiden päälle rakentuvana ylemmän tason ilmiönä, joka kyllä päältää (supervenienssi) fysikaalisia ominaisuuksia, mutta on samalla kuitenkin myös jotakin ”enemmän kuin osiensa summa” ja itsenäisiä kausaalisia voimia omaavaa. Kimin näkemys asiasta kuitenkin on, että ominaisuusdualismi (property dualism) ei kykene selittämään mentaalista kausaatiota, ja kaikki ei-reduktiiviset näkemykset - klassinen emergentismi mukaan lukien³⁷ - johtavat tästä syystä epifenomalismiin.³⁸ Mentaalisten tilojen rooliksi jää

³³ “The root meaning of reduction was given, I believe, by J.J.C. Smart when he said that sensations are nothing “over and above“ brain processes. If Xs are reduced to Ys, then Xs are nothing over and above Ys.” (Kim 2005, 34).

³⁴ Jotkut filosofit pitävät aistikokemusten samaistamista aivotiloihin käsitteellisenä sekaannuksena. Palaan tähän aiheeseen tarkemmin myöhemmin tutkielmassa.

³⁵ Kim 2005, 35.

³⁶ MacDonald & MacDonald 2010, 139-166.

³⁷ Kimin mukaan klassinen emergentismi sisältää kaikki kolme edellä mainittua ei-reduktiivisen fysikalismin perusteeksi, tehden sen täten kohteeksi supervenienssi-argumentille (Kim 2005, 35).

³⁸ Käsite on määritelty johdannon alaluvussa ”dualismi ja materialismi länsimaisessa filosofiassa”. Kanta, jonka mukaan fysikaaliset ominaisuudet vaikuttavat mentaaliin, mutta ei toisinpäin.

siis fysikaalisten ilmiöiden "sivutuotteena" (epiphenomena) oleminen.³⁹⁴⁰ Kim perustelee kantansa pitkälti supervenienssi-argumentillaan, jota tarkastelen seuraavaksi.

1.3 Kimin ekskluusio/supervenienssi-argumentti

Ydinajatus Kimin supervenienssi-argumentin pohjalla on periaate, jota Kim kutsuu 1700-luvun tunnettuun teologi-filosofi Jonathan Edwardsiin viitaten Edwardsin lausumaksi:

“'Vertikaalisen' determinaatian ja 'horisontaalisen' kausaation välillä vallitsee jännite. Itse asiassa, vertikaalinen determinatio poissulkee horisontaalisen kausaation.”⁴¹

Edwards ajatteli lineaarisen, ajallisen (horisontaalisen) kausaation olevan illuusio, koska todellinen (vertikaalinen) syy kaikkien ilmiöiden taustalla on joka hetkessä läsnä oleva ajaton Jumala. Edwards havainnollisti tätä ajatustaan arkielämän analogialla, jossa ihminen katsoo peiliin ja näkee peilistä heijastuksina huoneessaan olevien esineiden kuvia. Peilissä näkyvät kuvat näyttävät pysyviltä ja kiinteiltä, mutta todellisuudessa kuvat kuitenkin katoavat ja syntyvät uudelleen joka hetki, sillä todellinen syy peilissä näkyville kuville on alati uusien *valonsäteiden* heijastuminen peilistä katsojan verkkokalvolle. Tunne peilissä näkyvien kuvien kiinteydestä ja staattisuudesta on siis illuusio: peilistä heijastuvat valonsäteet ovat joka hetkessä uudet, ja täten myös jokainen kuva katsojan verkkokalvolla on joka hetki uusien valonsäteiden tuottama. Todellinen syy kuvan heijastukselle ei siis ole lineaarinen (horisontaalinen) kausaalinen jatkumo, jossa uuden kuvan kausaalinen syy olisi edellinen kuva, vaan valonsäteet, toisin sanoen jokaisessa hetkessä alati uusia valonsäteitä tuottava aurinko. Analogiaa laajentaen Edwards ajatteli Jumalan olevan tuo aurinko: välttämättömyys, jota ilman yksikään hetki maailmankaikkeudessa ei olisi mahdollinen.⁴²

Kimin supervenienssi-argumenttiin sovellettuna Edwardin lausuman vertikaalinen determinatio (valonsäteiden ja kuvien suhde) edustaa mieli-ruumis-supervenienssiä, jossa samaan tapaan kuin valonsäteet "realisoivat" jokaisen heijastuman verkkokalvolla, niin fysikaaliset tapahtumat realisoivat jokaisen mentaalisen tapahtuman mielessä.

Supervenienssiä voi ajatella jokaisessa hetkessä läsnä olevana nuolena alhaalta ylös, fysikaalisista ominaisuuksista mentaaliin, siinä missä mentaalista kausaatiota voi ajatella ajallisena nuolena vasemmalta oikealle, menneestä tulevaan.⁴³ Jos siis fysikaaliset

³⁹ Kim 2005, 158.

⁴⁰ Esimerkiksi biologi ja antropologi Thomas Huxley (1825-1895) kannatti näkemystä, jonka mukaan ihmiset ovat "tietoisia koneita" (conscious automata) osana olemassaolon suurta syy-seuraus-ketjua. (Huxley 1874, 30).

⁴¹ "Edward's dictum. There is a tension between "vertical" determination and "horizontal" causation. In fact, vertical determination excludes horizontal causation." (Kim 2005, 36).

⁴² Kim 2005, 37-38.

⁴³ Kim 2005, 36-38.

ominaisuudet realisoivat mentaaliset ominaisuudet jokaisessa hetkessä uudelleen ja uudelleen samaan tapaan kuin valonsäteet realisoivat peilistä heijastuvat kuvat verkkokalvolle, niin mitä tilaa jää mentaaliseen kausaatiolle?

Nyt kun Kimin supervenienssi-argumentin perusidea on selvillä, voimme siirtyä tarkastelemaan formaalia muotoilua. Kim jakaa argumenttinsa kahteen osaan. Ensimmäinen osa lähtee liikkeelle oletuksista, että mentaalinen kausaatio on todellinen ilmiö ja M ja M* kummatkin mentaalisia ominaisuuksia, joista ensimmäinen aiheuttaa jälkimmäisen. Siis:

“(1) M aiheuttaa kausaalisesti M*:n.”⁴⁴ Kim huomauttaa, että ominaisuudet itsessään eivät vielä aiheuta mitään, vaan ”M aiheuttaa kausaalisesti ominaisuuden M*” tarkoittaa tarkemmin ottaen, että ominaisuuden M *instantiaatio*⁴⁵ aiheuttaa kausaalisesti ominaisuuden M* *instantiaation*.

“(2) Jollekin fysikaaliselle ominaisuudelle P* pätee; ominaisuudella M* on supervenienssi-perustanaan (supervenience base) ominaisuus P*.”⁴⁶ Tässä kohtaa syntyy jännite: Onko M*:n tosiasiallinen syy M vai P*? Ensimmäisessä premississä lähdetään liikkeelle siitä, että M*:n kausaalinen aiheuttaja on M. Toisessa premississä puolestaan sanotaan, että M* edellyttää P*:n läsnäoloa. Näyttää siis siltä, että meillä on kaksi kilpailevaa selitystä. Tässä vaiheessa kuvaan astuu Edwardsin lausuma. Supervenienssistä seuraa, että jos P* on tilanteessa läsnä, niin myös M*:n täytyy välttämättä olla läsnä riippumatta siitä, mitä aikaisemmin on tapahtunut (vertikaalinen determinatio). Toisin sanoen: Jos P*, niin välttämättä myös M*, riippumatta siitä edeltääkö tilannetta M (horisontaalinen kausaatio).⁴⁷ Jännitteen purkaminen edellyttää kolmatta premissiä, johon argumentin ensimmäinen osa päättyy:

”(3) M aiheutti M*:n *sitä kautta*, että M aiheutti M*:n supervenienssi-perustan P*:n.”⁴⁸ Käytännössä argumentin ensimmäinen osa siis sanoo, että jos oletamme lähtöpremissiksi sekä (1) mentaalisen kausaation, että (2) supervenienssin, niin näistä seuraa yhdessä, että mentaalinen kausaatio edellyttää välttämättä kausaatiota mentaaliselta tasolta alaspäin fysikaaliselle tasolle ollakseen loogisesti mahdollista. Argumentin toinen osa alkaa supervenienssi-periaatteesta johdetulla premissillä:

⁴⁴ “(1) M causes M*.” (Kim 2005, 38).

⁴⁵ Harkitsin vaihtoehtoiseksi suomennokeksi sanaa ”ilmentymä”, mutta päätin käyttää anglismia mahdollisten virhetulkintojen välttämiseksi.

⁴⁶ “(2) For some physical property P*, M* has P* as its supervenience base.” (Kim 2005, 39).

⁴⁷ Kim 2005, 39.

⁴⁸ “(3) M caused M* by causing its supervenience base P*.” (Kim 2005, 40).

“(4) M:llä on fysikaalinen supervenienssi-perusta, P.”⁴⁹ Ja koska M aiheuttaa P*:n (kolmas premissi), niin näyttää siltä, että myös P on riittävä syy P*:lle. Yhdessä siis:

”(5) M aiheuttaa P*:n, ja P aiheuttaa P*:n.”⁵⁰ Tässä vaiheessa Kim kiinnittää huomiomme siihen, että kausaalinen suhde ”P aiheuttaa P*:n” ei voi olla kausaalisen linkin M kautta tapahtuva horisontaalinen kausaalinen ketju, sillä P:n ja M:n suhde ei ole kausaalinen, vaan supervenienssiin eli vertikaaliseen determinaatioon perustuva. Supervenienssi tarkoittaa toisin sanoen sitä, että sekä P että M tapahtuvat *samanaikaisesti*, kun taas horisontaalinen kausaatio tapahtuu lineaarisella aikajanalla.⁵¹ Seuraava premissi johdetaan redusoimattomuuden periaatteesta:

“(6) M ei ole identtinen P:n kanssa.”⁵² Olemme siis jälleen tilanteessa, jossa meillä on jännite kilpailevien selitysten välillä. Näyttää nimittäin siltä, että P*:llä on kaksi kausaalista syytä: sekä M että P. Tässä vaiheessa kuvaan astuu eksklusio-periaate: ”Yhdelläkään yksittäisellä tapahtumalla ei voi olla enempää kuin yksi riittävä syy ilmenemässä jollakin hetkellä - jollei kyse ole aidosta kausaalisen ylimääräytyneisyyden (causal overdetermination) tapauksesta.”⁵³ Kausaalinen ylimääräytyneisyys tarkoittaa siis tilannetta, jossa jollakin tapahtumalla on samanaikaisesti useampi kuin yksi riittävä kausaalinen syy. Kim kuitenkin olettaa, että tästä ei ole kyse. Eli:

“(7) P* ei ole kausaalisesti ylimääräytynyt M:n ja P:n toimesta.”⁵⁴ Eksklusion periaatteesta puolestaan seuraa, että meidän on tehtävä valinta M:n ja P:n välillä. Siis:

”(8) Fysikaalinen syy P poissulkee oletetun mentaalisen syyn M. Täten P*n todellinen syy on P eikä M.”⁵⁵

Olen nyt esittänyt Kimin supervenienssi-argumentin kokonaisuudessaan alusta loppuun. Tarvitsemme kuitenkin vielä perusteen viimeisen kohdan johtopäätökselle, eli miksi P sulkee pois M:n, eikä toisin päin. Kim perustelee päätöksensä kausaalisen sulkeuman (causal closure) periaatteella: “Jos jollakin fysikaalisella tapahtumalla on ajanhetkessä t ilmenevä syy, niin sillä on ajanhetkessä t ilmenevä fysikaalinen syy.”⁵⁶ Täten, jos valitsisimme P:n sijaan vaihtoehdon M, niin olisimme tilanteessa, jossa sulkeuma pakottaisi

⁴⁹ ”(4) *M has a physical supervenience base, P.*” (Kim 2005, 41).

⁵⁰ ”(5) *M causes P*, and P causes P*.*” (Kim 2005, 41).

⁵¹ Kim 2005, 42.

⁵² ”(6) *M does not equal P.*” (Kim 2005, 42).

⁵³ ”*Exclusion. No single event can have more than one sufficient cause occurring at any given time - unless it is a genuine case of causal overdetermination.*” (Kim 2005, 42).

⁵⁴ ”(7) *P* is not causally overdetermined by M and P.*” (Kim 2005, 42).

⁵⁵ ”(8) *The putative mental cause, M, is excluded by the physical cause, P. That is, P, not M, is a cause of P*.*” (Kim 2005, 43).

⁵⁶ ”*Closure. If a physical event has a cause that occurs at t, it has a physical cause that occurs at t.*” (Kim 2005, 43).

meidät antamaan P*:lle jonkin fysikaalisen selityksen. Jos taas toimimme näin, niin palaamme lähtöruutuun: eksklusio-periaate pakottaa tekemään valinnan fysikaalisen ja mentaalisen syyn välillä. Sama kehä siis toistuu loputtomasti, elleimme valitse P:tä.⁵⁷

Nyt kun Kimin pääargumentti on käyty läpi, voimme siirtyä tarkastelemaan kokonaiskuvaa.

1.4 “Fysikalismi, tai jotakin riittävän lähellä” - konditionaalinen fysikaalinen reduktionismi

Tarkastelin edellisessä alaluvussa Kimin supervenienssi-argumenttia. Kim kutsuu tähän argumenttiin pohjaavaa mielenfilosofista positiotaan “konditionaaliseksi fysikaaliseksi reduktionismiksi” (conditional physical reductionism). Ydinajatus on, että jokaisen, joka uskoo mentaaliseen kausaatioon täytyy hänen mukaansa olla valmis hyväksymään mieli-ruumis -reduktio.⁵⁸ Toisin sanoen, jos tietoisuutta (tai jotakin osaa siitä) ei voida palauttaa fysikaalisiin tapahtumiin, niin tietoisuudella (tai tällä tietoisuuden osalla) ei voi myöskään olla minkäänlaista kausaalista vaikutusta aivoihin tai kehoon. Vastaavasti jos jollakin mentaalilla ominaisuudella on kausaalista tehoa, niin tämän ominaisuuden M täytyy olla redusoitavissa fysikaaliseen ominaisuuteen P.

Niin sanottu konditionaalinen fysikaalinen reduktionismi ei kuitenkaan ole vielä argumentti reduktiivisen fysikalismin totuuden puolesta.⁵⁹ Kysymys siitä, voidaanko mentaaliset ominaisuudet todella redusoida fysikaalisiin ominaisuuksiin, on oma itsenäinen ongelmansa. Kimin vastaus on, että suurin osa voidaan redusoida, mutta ei kaikkia.⁶⁰ Hän viittaa tässä David Chalmersiin, joka jakaa mentaaliset tilat kahteen luokkaan:

”psykologisiin” ja ”fenomenaalisiin.”⁶¹ Psykologiset tilat ovat ominaisuuksia, jotka näyttelevät jonkinlaista kausaalista roolia ihmisen toiminnassa, esimerkiksi uskomukset ja halut. Kim käyttää näistä Chalmersin ”psykologisista” tiloista termiä ”intentionaaliset/kognitiiviset ominaisuudet.”⁶² Fenomenaaliset tilat puolestaan viittaavat sisäisiin kokemuksiin, joilla on laadullinen luonne - toisin sanoen tiloihin, jotka ”tuntuvat joltakin”, kuten kipu, värien näkeminen tai fyysinen kosketus. Kim käyttää näistä fenomenaalista ominaisuuksista termiä ”kvaliat,” mikä juontaa fenomenaalisten

⁵⁷ Kim 2005 (43).

⁵⁸ Kim 2005, 161.

⁵⁹ Kim 2005, 161.

⁶⁰ Kim 2005, 162.

⁶¹ Chalmers 1996, 11.

⁶² Kim 2005, 162.

ominaisuuksien laadullisesta tai ”kvalitatiivisesta” luonteesta.⁶³ Chalmers kiteyttää fenomenaalisen ja psykologisen luokan eron seuraavasti:

Fenomenaalisessa mielen käsitteessä mieli karakterisoidaan sen perusteella, miltä se tuntuu; psykologisessa mielen käsitteessä mieli karakterisoidaan sen perusteella, mitä se tekee. Määritelmät eivät ole keskenään kilpailevia, eikä kumpikaan niistä yksinään ole oikea analyysi mielestä. Määritelmät kattavat kaksi eri ilmiötä, joista kumpikin on varsin todellinen.⁶⁴

Chalmersin näkemys on, että psykologiset (Kim: intentionaaliset/kognitiiviset) tilat on mahdollista redusoida, mutta fenomenaalisia ei.⁶⁵ Myös Kim päätyy lopulta samaan tulokseen.⁶⁶

Mutta mikä tekee fenomenaalisen tietoisuuden⁶⁷ reduktiosta niin hankalaa?

Uskon, että lyhyin ja ytimekkäin tapa vastata ensimmäiseen kysymykseen on lainata David Chalmersia: ”Annammepa tietoisuudelle minkäläisen fysikaalisiin prosesseihin perustuvan selityksen tahansa, niin kohtaamme aina saman lisäkysymyksen: Miksi näihin prosesseihin liittyy tietoinen kokemus?”⁶⁸ Tietoisuuden ilmeneminen fysikaalisten prosessien yhteydessä näyttäytyy Chalmersin ajattelussa ikään kuin ”ylimääräisenä faktana“, jota ei edes teoriassa voi selittää puhtaasti fysikaalisella käsitteistöllä.⁶⁹ Chalmers puhuu Joseph Levineen viitaten niin sanotusta selityksellisestä kuilusta (explanatory gap) fysikaalisten asiantilojen ja tietoisesta kokemuksen välillä. Tämä kuilu seuraa hänen mukaansa siitä loogisesta mahdollisuudesta, että fysikaalisten asiantilojen olessa identtiset, voivat tietoisuuteen liittyvät faktat ainakin teoriassa vaihdella.⁷⁰

Tätä mahdollisesti erikoiselta kuulostavaa ideaa voidaan havainnollistaa Chalmersin ”zombi-argumentilla”, jonka tarkoitus on osoittaa niin sanottujen ”zombien” olevan ainakin loogisesti mahdollisia. Zombi-argumentti lähtee liikkeelle siitä, että kuvittelemme rinnakkaistodellisuuden, joka on fysikaalisesti sataprosenttisen identtinen meidän

⁶³ Kim 2005, 162.

⁶⁴ ”On the phenomenal concept, mind is characterized by the way it feels; on the psychological concept, mind is characterized by what it does. There should be no question of competition between these two notions of mind. Neither of them is the correct analysis of the mind. They cover different phenomena, both of which are quite real.” (Chalmers 1996, 11).

⁶⁵ Chalmers 1996, 93-106.

⁶⁶ ”Our question about reduction of minds, therefore, comes to this: Are mental properties functionally definable? Can they be defined or characterized in terms of their causal work? The answer, as I have indicated, is yes and no. No for qualitative characters of experience, of ”qualia”, and yes, or probably yes, for the rest.” (Kim 2005, 165).

⁶⁷ Vaihtoehtoisesti ”fenomenaalisten ominaisuuksien” tai ”kvalioiden.“ Kaikki viittaavat enemmän tai vähemmän samaan asiaan: omakohtaiseen sisäiseen kokemukseen. Miellän itse termin ”fenomenaalinen tietoisuus” viittavaan tietoisuuden kokemukselliseen aspektiin yleensä, kun taas ”fenomenaaliset ominaisuudet” tai ”kvaliat” viittaavat ehkä ennemminkin tietoisuuden spesifimpiin sisältöihin, kuten fyysisiin tuntemuksiin tai värien näkemiseen. Tämä erottelu on kuitenkin pikemminkin oma johtopäätökseni, kuin kenenkään mielenfilosofin eksplisiittisesti ilmaisema jaottelu - ellen sitten tiedostamattani plagioi jotakuta.

⁶⁸ ”Given any account of the physical processes purported to underlie consciousness, there will always be a further question: Why are these processes accompanied by conscious experience?” (Chalmers 1996, 106).

⁶⁹ Chalmers 1996, 107.

⁷⁰ Chalmers 1996, 107.

todellisuutemme kanssa, mutta sillä erotuksella, että kaikki meidän maailmamme *tietoiset olennot* ovat tässä rinnakkaistodellisuudessa täysin vailla tietoista kokemusta, toisin sanoen "zombeja". Eli siinä missä tuntemamme todellisuuden allekirjoittanut kirjoittaa tällä hetkellä uskonnonfilosofian gradua tietoisella kokemuksella varustettuna (näkokenttä jossa näkyy tietokoneen ruutu täynnä tekstiä, tunne siitä kun sormet takovat näppäimistöä, jne.), niin zombi-kaksoseni rinnakkaistodellisuudessa kirjoittaa muuten samanlaista gradua, mutta ilman minkäänlaista tietoista kokemusta tilanteen tapahtumisesta. Zombit ovat siis meidän kanssamme (aiemmin esiteltyä Chalmersin jakoa käyttäen) *psykologisesti* (tai Kimin termein: *intentionaalisesti/kognitiivisesti*) identtisiä, mutta tyystin vailla *fenomenaalisuutta*. Zombilla ei siis fyysikaalisesta identtisyystään huolimatta ole minkäänlaista omakohtaista kokemusta siitä, millaista on tehdä, ajatella tai kokea yhtään mitään.⁷¹

Chalmers ei tietenkään kirjaimellisesti väitä, että tällainen "zombi-maailma" olisi faktuaalisesti olemassa tai edes mahdollinen, vaan idea on ajatusleikin kautta osoittaa, että tällainen maailma on vähintäänkin kuviteltavissa oleva ja käsitettävä mahdollisuus. Palataksemme Kimiin: jos ontologinen fyysikalismi/naturalismi on totta ja maailma puhtaasti materiaalisesta substanssista (johon Kimin mukaan kaikki ainakin kausaalisesti tehokkaat mentaaliset ominaisuudet on mahdollista redusoida) koostuva paikka⁷², niin "zombien" loogisessa mahdollisuudessa ei ainakaan teoriassa näytä olevan mitään fyysikalismien kanssa ristiriitaista.

Myös Kimin ajattelusta löytyy mielestäni hyvinkin paljon Chalmersin zombi-argumenttia muistuttava ajatusleikki, jossa hän pohtii kipua kokevan "kvalia-koneen" mahdollisuutta. Kim ei näe periaatteessa mitään ongelmaa siinä, ettemmekö voisi rakentaa kipuun reagoivaa konetta siinä mielessä, että jokin konetta potentiaalisesti vahingoittava ulkoa tuleva fyysikaalinen ärsyke saa koneessa aikaan käyttäytymistä, jonka tarkoitus on vältellä fyysikaalisen syötteen lähdeä, toisin sanoen kivun aiheuttajaa.⁷³ Periaatteessa tämän pitäisi täyttää kyseisessä koneessa kivun *funktionaalisen reduktion* ehdot, eli osoittaa kivun kausaalinen rooli koneen kipua välttelevän toiminnan aiheuttajana, sekä paikantaa ja selittää taustalla olevat fyysikaaliset mekanismit (mitä ikinä nämä mekanismit sitten kyseisessä koneessa sattuisivat olemaan).⁷⁴ Mutta mitä tulee aktuaalista kivun *tunnetta*, siis

⁷¹ Chalmers 1996, 94-99.

⁷² Kim 2005, 157.

⁷³ Kim 2005, 168.

⁷⁴ Kim ajattelee funktionaalisen reduktion koostuvan kolmesta vaiheesta: (1) Redusoitavan ominaisuuden käsitteellinen määrittely sen kausaalisen roolin perusteella, (2) Funktionaalisen ominaisuuden "realisoiden", eli kausaalisen työn tekevien ominaisuuksien etsiminen, ja (3) Alemman tason realisoiden mekanismien selittäminen (Kim 2005, 164).

fenomenaalista kipua tai kivun kvaliaa kokevan koneen mahdollisuuteen, niin Kimin mukaan meillä ei ole aavistustakaan, miten tällainen kone pitäisi rakentaa.⁷⁵ Kimin kipurobottia voikin mielestäni ajatella pitkälti analogisena Chalmersin zombeille: Jos onnistuisimme rakentamaan muutoin täysin Donald Trumpin kanssa fysikaalisesti identtisen robotti-Trumpin, mutta jolta kuitenkin puuttuisi fenomenaalinen tietoisuus, niin robotti-Trumpilla ei olisi mitään eroa Chalmersin zombi-maailmassa asuvan zombi-kaksosensa kanssa.

Zombi-argumenttia on kuitenkin myös kritisoitu muun muassa Hilary Putnamin toimesta. Hän kirjoittaa:

Olen väittänyt, että se fakta, että kysymykseen ”Miksi E tapahtui?” on lukuisia vastauksia, mukaanlukien päätöksiin, ajatuksiin, haluihin ja muihin ”mentaalisiin ilmiöihin” vetoavat vastaukset, *olisi* kyllä ristiriidassa ”fysikaalisen kausaalisen sulkeuman” kanssa, jos kysymys ”Mitä tapahtuisi jos kaikki fysikaaliset tapahtumat olisivat samat ja päätös (tai ajatus tai halu) ei nousisikaan?” olisi täysin mielekäs kysymys. Mutta se ei ole.⁷⁶

Putnamin ”mitä jos” -kysymyksessä kuvattu tilanne on identtinen Chalmersin zombi-ajatusleikin kanssa. Se kuvaa hypoteettista maailmaa, joka on fysikaalisesti identtinen omamme kanssa, mutta ilman fenomenaalista tietoisuutta. Mielenkiintoista kyllä Putnamin mukaan tässä ajatuksessa kuitenkin *ei* ole järkeä, eikä se hänen mukaansa siten ainakaan itsessään vielä osoita kausaalista sulkeumaa vääräksi. Putnam perustelee näkemystään viittaamalla Kripken väitteeseen: ”ei ole sellaista mahdollista maailmaa, jossa vesi ei ole H₂O”. Ajatus on, että tällaisen maailman kuvittelemisen *ei* ole mielekäs ajatus, sillä käytännössä se tarkoittaisi vain sellaisen maailman kuvittelemista, jossa järvissä oleva läpinäkyvä neste olisi jotakin kemialliselta kaavaltaan vedestä poikkeavaa toista samankaltaista läpinäkyvää nestettä, jota kyllä kutsuisimme vedeksi, mutta joka ei kuitenkaan oikeasti olisi vettä (H₂O).⁷⁷

Putnamin mukaan reduktionismi itsessään samaan tapaan implikoi, ettei ”zombeissa” välttämättä olekaan järkeä. Hänen mukaansa materialistit ovat oikeassa siinä mielessä, ettei tietoisuutta voi noin vain erottaa kehosta, sillä mielellä ja ruumiilla on liian intiimi yhteys, jotta voitaisiin mielekkäästi puhua kehosta irtaantuneista tietoisuuksista”.⁷⁸ Tästä huolimatta Putnam ei kuitenkaan ajattele, että meidän tulisi sitoutua reduktionismiin. Hänen mukaansa materialistit menevät metsään väittäessään, että mentaalisuuden kehollisuus edellyttäisi sen

⁷⁵ Kim 2005, 168.

⁷⁶ “Instead of taking the easy way out, what I have argued is that the fact that there are multiple answers to a question of the form “Why did E happen?” including answers that appeal to decisions, thoughts, desires, and other “mental phenomena”, would conflict with the “causal closure of the physical” if the question “What would happen if all the physical events were the same and the decision (or the thought, or the desire) were not to occur?” were a fully intelligible question. But it is not.” (Putnam 1999, 146-147).

⁷⁷ Putnam 1999, 147-148.

⁷⁸ Putnam 1999, 148.

redusoimista fysikaalisten tieteiden kielelle.⁷⁹ Putnamin kritiikki zombi-argumentin mielekkyyttä kohtaan näyttää siis perustuvan pitkälti siihen, että se edellyttää hänen mukaansa kyseenalaista ideaa tietoisuuden ei-kehollisuudesta.

Putnamin kritiikistä zombi-argumenttia kohtaan näyttää kuitenkin aukeavan myös uusi mahdollisuus kritisoida fysikaalista reduktionismia, jonka pyrin seuraavassa muotoilemaan kolmiosaiseksi argumentiksi:

- (1) Ajatus fysikaalisesta maailmasta ilman fenomenaalista tietoisuutta on mieletön.
- (2) Fenomenaalista tietoisuutta ei voi mielekkäästi redusoida puhtaasti fysikaalisiin selityksiin.
- (3) Siis: Reduktiivinen fysikalismi on mieletön positio.

Yksi reduktiivisen fysikalismin suurimmista ongelmista näyttää olevan, ettei se pysty sanomaan fenomenalisesta tietoisuudesta oikeastaan mitään, vaan tietoisuus näyttää pikemminkin selittämättömältä fysikaalisen maailman ”ylijäämältä”.⁸⁰ Kim päätyy sikäli samaan tulokseen, sillä hän myöntää fenomenalisen tietoisuuden/kvalioiden jäävän reduktion ulkopuolelle, vaikkei pidäkään tätä ylitsepääsemättömänä menetyksenä fysikalismille.⁸¹ Kim kiteyttää ajatuksensa *Physicalism, or something near enough* -teoksen loppukaneettiin:

Positioni on, kuten voisimme sanoa, hieman harhaanjohtava fysikalismi – jossakin määrin vajaavainen, muttei kuitenkaan paljoa. Uskon, että tässä on niin paljon fysikalismia kuin meidän on mahdollista saada, ja ettei fysikalismille yleisenä maailmankuvana ole mitään uskottavaa vaihtoehtoa. Fysikalismi ei ole koko totuus, mutta se on riittävän totuudenkaltainen, ja tämän pitäisi olla riittävän tyydyttävä lopputulos.⁸²

1.5 Riittävän totuudenkaltaista?

Kim kritisoi Chalmersin zombi-argumenttia radikaalista virheteoriasta (error theory) ja argumentoi, että jos ”zombit” kertovat heillä olevan fenomenaalinen tietoisuus, niin silloin meillä on erittäin hyvä syy olettaa, että heillä myös on sellainen.⁸³ Mutta jos Kimin argumentti pitää paikkansa, niin tästä näyttää seuraavan, että nimenomaan tietoisuuden fenomenaliset ominaisuudet/kvaliat ovat *kausaalinen syy* sille, miksi ylipäättään raportoimme mentaalista tiloistamme. Käytännössä: juurikin tietoisuuden fenomenaalinen

⁷⁹ Putnam 148-149.

⁸⁰ Aiheesta lisää seuraavassa alaluvussa.

⁸¹ Kim 2005, 174.

⁸² “*The position is, as we might say, a slightly defective physicalism – physicalism manqué but not much. I believe that this is as much physicalism as we can have, and that there is no credible alternative to physicalism as a general world-view. Physicalism is not the whole truth, but it is the truth near enough, and near enough should be good enough.*” (Kim 2005, 174).

⁸³ “*To hold onto the zombie hypothesis, we must apply a massive ”error theory“ to these creatures-namely that all their (positive) phenomenal assertions are false.*” (Kim 2005, 169).

⁸⁴ Vrt. Putnamin ajatus zombien mielettömydestä.

ominaisuus/kvalia “näen punaista väriä” on syy sille, että raportoin mansikoiden olevan punaisia, eikä esimerkiksi vihreitä. Tämä näyttää kuitenkin olevan ristiriidassa sen kanssa, että Kimin mukaan kvaliat *eivät* ole funktionaalisia ominaisuuksia, joilla voisi olla jokin kausaalinen rooli käyttäytymisessä.⁸⁵

Näyttää siltä, että mikäli Kimin kritiikki zombi-argumenttia kohtaan pitää paikkansa, niin hänen kritiikistään seuraa myös, että tietoisuuden fenomenalisilla ominaisuuksilla/kvalioilla on kuin onkin olennainen rooli mentaaliossa, sillä esimerkiksi punaisen värin näkemisen kvalialla on ilmiselvästi suora yhteys siihen, että ihmiset kertovat mansikoiden olevan punaisia eikä vihreitä - punavihersokea sen sijaan saattaisi raportoida mansikoiden olevan vihreitä. Tämä puolestaan saa Kimin position näyttämään ristiriitaiselta, sillä hänen mukaansa (1) Mentaalinen kausaatio edellyttää reduktiota, ja (2) Kvaliat vastustavat reduktiota. Mutta jos kvalioilla on funktionaalinen rooli mentaaliossa – kuten Kimin itse esittämästä zombi-argumentin kritiikistä näyttää loogisesti seuraavan – niin nämä väitteet ovat keskenään ristiriidassa. Hieman systemaatisemmin muotoiltuna:

(1) Fenomenaalisen tietoisuuden ja kvalioiden kokemuksen raportoimisesta voidaan päätellä fenomenaalisen tietoisuuden ja kvalioiden olemassaolo (Kimin virheteoria-kritiikki).

(2) Siis: fenomenaalisen tietoisuuden olemassaolo itsessään on riittävä syy sille, miksi ihmiset raportoivat fenomenaalisen tietoisuuden kokemuksesta.

(3) Siis: fenomenaalisella tietoisuudella on funktionaalinen rooli mentaaliossa kausaatioissa.

(4) Siis: Kimin seuraavat väittämät eivät voi olla totta samanaikaisesti:

(a) Mentaalinen kausaatio edellyttää reduktiota.

(b) Fenomenaalinen tietoisuus ja kvaliat vastustavat reduktiota.

Yllä esittämäni argumenttia Kimiä kohtaan voi ehkä havainnollistaa paremmin kivun ja sen kausaalisen roolin kautta. Näyttää varsin ongelmalliselta ajatukselta, että kivun voisi redusoida funktionaalisesti ottamatta lainkaan huomioon aktuaalista *kivun tunnetta*, toisin sanoen kivun fenomenaalista puolta/kvaliaa. Kimin ajattelusta kuitenkin seuraa, että kivun kvalia on vain fyysikaalisten prosessien sivutuote, jolla ei ole minkäänlaista kausaalista tai funktionaalista roolia käyttäytymisessä. Mutta miksi ylipäätään tuntisimme kipua, jos sillä ei olisi minkäänlaista funktionaalista roolia käyttäytymisen kannalta? Jos esimerkiksi raapaisen

⁸⁵ Kim 2005, 169.

kätteni terävään oksaan ja saan kyynärpäähäni verta vuotavan haavan, niin eikö nimenomaan kivun tunne, toisin sanoen fenomenaalinen kipu tai kivun *kvalia*, saa minut ottamaan tilanteen vakavasti ja hoitamaan käteni kuntoon? Lääketiede esimerkiksi tunnustaa hyvin harvinaisen CIPA (Congenital Insensitivity to Pain and Anhidrosis) -syndrooman olemassaolon, josta vain noin yksi 125 miljoonasta ihmisestä kärsii. Syndrooma estää haltijaansa kokemasta kivun tunnetta ja on siten äärimmäisen vaarallinen, koska siitä kärsivät ihmiset voivat satuttaa itseään huomaamatta asiaa lainkaan. Suurimmassa osassa tapauksista syndroomasta kärsivät eivät saavuta edes 25:n vuoden ikää.⁸⁶

Suurin epäilykseni Kimin position uskottavuutta ja mielekkyyttä kohtaan liittyy siihen, voidaanko intentionaalisista/kognitiivista mentaalisista ominaisuuksista puhua mielekkäästi ottamatta lainkaan huomioon näiden ominaisuuksien koettua, fenomenaalista puolta. Kimin väite, että fenomenaalisen tietoisuuden/kvalioiden poisjättäminen fysikalismista ei ole vakava ongelma fysikalismiin “riittävän lähellä totuutta” olevalle totuudelle, näyttää yksinkertaisesti epäuskottavalta - epätydyttävyydestä puhumattakaan. Kimin supervenienssi -argumenttia on kuitenkin vaikea sivuttaa, sillä kuinka ihmeessä ei-fysikaaliset, immateriaaliset mentaaliset ominaisuudet voisivat vaikuttaa kausaalisesti fysikaalisiin aivoihin tai kehoon? Käytännössä: miten jokin immateriaalinen ajatus tai intentio voisi saada aivoni lähettämään käsiini ne sähkökemialliset impulssit, jotka saavat sormeni kirjoittamaan tätä lausetta?⁸⁷ Kim kirjoittaa:

Jos mentaaliset ilmiöt ovat aivoissa tapahtuvia neuraalisia prosesseja, ei mentaaliseen kausaatioon liity erityistä mysteeriä; Uskon meidän jo tuntevan neurofysiologian riittävän tarkasti – kuinka motorisessa aivokuoressa tapahtuvat neuraaliset aktivoitumiset lähettävät sähkökemiallisia signaaleja asianmukaisiin lihaksiin efferentejä hermokanavia pitkin, saaden nämä supistumaan, mikä puolestaan saa raajat liikkumaan.⁸⁸

Kimin ajattelu näyttää johtavan käsitykseen, jossa olemme eräänlaisia “biologisia robotteja” joiden kokemuksellinen, fenomenaalinen tietoisuus on pelkkä aivojen sivutuote vailla todellista kausaalista roolia.⁸⁹ Jos supervenienssi-argumentti on tosi ja mentaaliset ominaisuudet täysin palautettavissa perustavampiin fysikaalisiin ominaisuuksiin, niin ihminen näyttää kirjaimellisesti deterministisesti (tai vaihtoehtoisesti jonkinlaisten kvanttiodennäköisyyksien mukaan) toimivalta biologiselta koneelta. Eroaako tämä siis lopulta paljoakaan epifenomalismista, jossa kaikki mentaaliset ominaisuudet näyttäytyvät

⁸⁶ Daneshjou, Jafarih & Raeskarami 2012.

⁸⁷ Tapahtuman tarkempi tieteellinen kuvaus jääköön neurotieteilijöiden ja aivotutkijoiden huoleksi.

⁸⁸ “*If mental phenomena are neural processes in the brain, there will be no special mystery about mental causation; I believe we already know the neurophysiology involved well enough - how neural excitations in the motor cortex send electrochemical signals down through the efferent nerve channels to the appropriate muscles, causing them to contract, which in turn causes the limbs to move.*” (Kim 2005, 153).

⁸⁹ Kuten on käynyt ilmi, niin kausaalisesti tehokkaat mentaaliset ominaisuudet ovat Kimin mukaan kausaalisesti tehokkaita vain sikäli kuin ne voidaan palauttaa aivoissa tapahtuviksi neuraalisiksi prosesseiksi. Näiden ominaisuuksien fenomenaalisella aspektilla ei siis Kimin mukaan ole mitään aitoa kausaalista roolia.

redusoimattomina mutta kausaalisesti impotentteina aivotoiminnan sivutuotteina? Kyse näyttää olevan lähinnä siitä, millä tavalla *tarkalleen ottaen* ihminen on biologinen kone ja kokemus vapaasta autonomisesta toimijuudesta illuusio - oli mentaalisuus sitten puhdasta aivokemiaa (reduktio) tai aivokemian kausaalisesti impotentti sivutuote (epifenomenalismi).

Mutta ovatko ainoat mahdolliset mielekkäät vaihtoehdot todella joko a) ristiriitainen ja fysiikan lakeja vastaan sotiva dualismi, tai b) kova fysikalismi, jonka valossa ihminen näyttää biologiselta koneelta ja kyky vapaaseen ajatteluun ja toimintaan puhtaalta illuusiolta? Käsitykseni mukaan näyttää siltä, että jos hyväksymme fysikalismin (reduktiivisen tai ei-reduktiivisen) lähtöoletukset ja premissit, niin niistä tosiaankin seuraa loogisesti Kimin “ei-reduktiivinen konditionaalinen fysikalismi.” Jos siis hyväksymme, että Kimin argumentti on pätevä eikä siihen sisälly mitään loogista virhettä tai ristiriitaa, niin vaihtoehtoja on periaatteessa kaksi. Joko (1) hyväksymme Kimin tekemät johtopäätökset tai (2) alamme kyseenalaistaa niitä fysikalismin taustaoletuksia ja premisejä, joiden päälle Kimin argumentti on rakennettu. Tarkastelkaamme siis jälkimmäisen vaihtoehdon mahdollisuutta. Kim kirjoittaa:

Matkallamme tähän pisteeseen jossa nyt olemme, ensimmäinen kohtaamamme valinta oli päätös substanssidualismin, joka olettaa sekä materiaaliset kehot ja immateriaaliset mielet, ja ontologisen fysikalismin, joka myöntää vain materiaaliset objektit, välillä.⁹⁰

Mitä jos ydinongelma onkin se lähtöoletus, että mitään todellista vaihtoehtoa substanssidualismin ja ontologisen fysikalismin välillä ei ole? Kimin jaottelu näyttää sisältävän sisäänrakennetun dualismin, jossa fysikaalisen määritelmä on: jotakin ei-mentaalista (“myöntää vain materiaalistien objektien olemassaolon”), ja mentaalisen määritelmä: jotakin ei-fysikaalista (“immateriaaliset mielet”). Näistä lähtöpremissistä näyttää seuraavan erikoinen tilanne, jossa filosofit ja tieteilijät yrittävät epätoivoisesti ratkaista seuraavaa kysymystä: kuinka tiedottomasta ja elottomasta materiasta (ontologinen materialismi/fysikalismi) voi syntyä eläviä olentoja, joilla on mieli ja tietoisuus (tilanne, joka näyttää fysikalismin näkökulmasta erikoiselta)? Mutta voisiko tämän jaottelun ja sen lähtöoletusten kyseenalaistaminen kenties tarjota mahdollisuuden jollekin vaihtoehdoiselle ajattelutavalle, jossa kaikki ratkaisumallit tietoisuuden ja mentaalisen kausaation ongelmaan eivät johtaisi absurdeihin väittämiin ja ratkaisemattomiin ristiriitoihin? Onkin huomionarvoista, että Kim itse kirjoittaa:

Meillä on taipumus lukea ‘ei-fysikaalinen’ kun näemme sanan ‘mentaalinen’, ja ajatella ‘ei-mentaalinen’ kun näemme sanan fysikaalinen. Tämä tekee fysikaalisen reduktion ideasta yksinkertaisen verbaalisen ristiriidan tukemalla ajatusta, jonka mukaan jonkun arvostamamme mentaalisen objektin kuten ajatuksen

⁹⁰ ”In getting to where we are at this point, the first choice point we faced was where we had to decide between substance dualism, which posits both material bodies and immaterial minds, and ontological physicalism, which admits only material objects.” (Kim 2005, 156).

tai tunteen fysikaalinen reduktio muuttaisi sen joksikin muuksi, kuin mitä se on. Mutta asia olisi näin vain siinä tapauksessa, jos tarkoittaisimme sanalla ‘fysikaalinen’ jotakin ‘ei-mentaalista.’ Meidän ei tulisi tuomita ennalta mieli-ruumis –reduktion mahdollisuutta rakentamalla redusoimattomuus sanojemme merkityksiin.⁹¹

Kim siis huomauttaa, että “mentaalinen” ei ole automaattisesti sama asia kuin “ei-fysikaalinen” (ja sama toisinpäin) vaikka näin helposti oletammekin. Allekirjoitan Kimin huomion täysin. Tästä näkökulmasta näyttää kuitenkin ristiriitaiselta, että Kim itse muotoilee tietoisuuden ja mentaalisen kausaation ongelmat kysymyksiksi, joissa ihmetellään miten “pohjimmiltaan fysikaalisessa maailmassa”, joka sisältää “vain materiaalisia objekteja” voi olla sellaisia ilmiöitä, kuin mieli, tietoisuus ja mentaalinen kausaatio. Eikö tämä ole käytännössä tismalleen sama asia kuin kysyä: “Miten ei-mentaalista fysikaalisesta materiasta voi syntyä jotakin mentaalista?”

Kaiken kaikkiaan näyttää siltä, että sekä fysikalismi (mukaan lukien sekä reduktiivinen, että ei-reduktiivinen), että dualismi (mukaan lukien sekä substanssidualismi, että ominaisuusdualismi⁹²) johtavat kummatkin vakaviin, mahdollisesti jopa ratkaisemattomiin ongelmiin. Näyttää todennäköiseltä, ettei kumpikaan näistä lähestymistavoista välttämättä kykene tarjoamaan mieli-ruumis-ongelmaan mitään lopullista ratkaisua. Mutta jos hylkäämme sekä fysikalismin että dualismin, mitä vaihtoehtoja jää jäljelle? Tämä dilemma on saanut osan filosofeista kyseenalaistamaan sekä fysikalismin että dualismin oletuksia ja kehittämään ongelmaan vaihtoehtoisia, paikoin radikaaleiltakin vaikuttavia ratkaisumalleja. Tarkastelen tutkielman seuraavissa luvuissa muutamaa mielestäni tavalla tai toisella kiinnostavaa vaihtoehtoa.

2. Peter Hacker ja Max Bennett: Wittgensteinilainen näkökulma

Peter Hacker ja Max Bennett edustavat Ludwig Wittgensteinin (1889-1951) filosofiaan pohjaavaa näkökulmaa mieli-ruumis-ongelmaan. Olen valinnut heidät osaksi tätä tutkielmaa siitä syystä, että he edustavat yhtä mahdollista vaihtoehtoa perinteiselle fysikalismi-dualismi-jaottelulle.⁹³

⁹¹ Kim 2005, 160.

⁹² Substanssidualismin mukaan mieli on kehosta perustavalla tapaa erillinen entiteetti, kun taas ominaisuusdualismin mukaan mieli voi olla riippuvainen fysikaalista ominaisuuksista, mutta ei kuitenkaan redusoitavissa niihin. Ominaisuusdualismi ei siis välttämättä ole ristiriidassa esimerkiksi ei-reduktiivisen fysikalismin kanssa.

⁹³ Edellisessä luvussa on esitetty perusteluja, miksi kumpikaan edellä mainituista ajattelutavoista ei näytä tarjoavan mieli-ruumis-ongelmaan tyydyttävää ratkaisua.

Filosofi Peter Hacker ja neurotieteilijä Max Bennett ovat kirjoittaneet teoksen *Philosophical Foundations of Neuroscience*, joka pyrkii tarkastelemaan kriittisesti kognitiivisen neurotieteen käsitteellisiä taustaoletuksia. Heille kummallekin yhteistä on näkemys siitä, että neurotieteilijöillä on tapana käyttää psykologisia käsitteitä harhaanjohtavasti. Hackerin ja Bennettin ajattelun taustalla on oletus, että siinä missä neurotiede tutkii empiriisiä kysymyksiä hermoston toiminnasta, niin aiheeseen liittyvien käsitteellisten kysymysten tarkastelu on puolestaan filosofian tehtävä. Filosofia siis määrittelee ensin, millainen käsitteiden käyttö ylipäätään on mielekästä tai mieletöntä, jonka jälkeen tiede voi tätä filosofista viitekehystä hyödyntäen esittää käsitteellisesti mielekkäitä, joko tosia tai epätosia väittämiä ja teorioita.⁹⁴

Hackerin ja Bennettin ajatus on siis, että jos/kun neurotieteilijät käyttävät esimerkiksi psykologisia käsitteitä “väärin”, niin heidän esittämiensä väittämien ja teorioiden ei voi ajatella tosia tai epätosia, vaan ne ovat pikemminkin mielettömiä väitteitä vailla totuusarvoa. Filosofian rooli näyttäytyy täten tiedettä edeltävänä *a priori* -työkaluna, jonka avulla voidaan ainakin teoriassa välttää käsitteellisen hölynpölyn sudenkuopat.⁹⁵ Millaisiin käsitteellisiin sekaannuksiin neurotieteilijät sitten tarkalleen ottaen Hackerin ja Bennettin kritiikin mukaan syyllistyvät? He esittävät kaksi ydinargumenttia, joista ensimmäinen käsittelee niin sanottua mereologista harhaa ja toinen kvalioita, joita käsittelen seuraavissa alaluvuissa.

2.1 Mereologinen harha

“Vain ihmisestä, joka käyttäytyy kuin elävä ihminen, voidaan sanoa: sillä on aistimuksia; se näkee, on sokea; kuulee, on kuuro; on tietoinen tai tiedoton.”⁹⁶ Näin kuuluu Wittgensteinin väite, joka Hackerin ja Bennettin mukaan tiivistää heidän filosofisen projektinsa johtopäätökset.⁹⁷ Hackerin ja Bennettin Wittgensteinia mukaileva ydinteesi on, että psykologisia predikaatteja voidaan yhdistää loogisesti ja mielekkäästi vain *kokonaisesti* ihmisiin, mutta ei ihmisen *osiin*. He kutsuvat tätä “mereologiseksi periaateksi” (the mereological principle).⁹⁸ Neurotieteilijöillä on kuitenkin tapana puhua useinkin siitä, mitä *aivot* aistivat, näkevät tai kuulevat. Hackerin ja Bennettin logiikka on siis seuraava: koska psykologisia predikaatteja voidaan yhdistää vain kokonaiseen ihmiseen, niin niiden

⁹⁴ Bennett & Hacker 2007, 3-4.

⁹⁵ Bennett & Hacker 2007, 4-5.

⁹⁶ “Only of a human being and what resembles (behaves like) a living human being can one say: it has sensations; it sees, is blind; hears, is deaf; is conscious or unconscious.” (Bennett & Hacker 2007, 19).

⁹⁷ Bennett & Hacker 2007, 19.

⁹⁸ Sana “mereologia” viittaa osa/kokonaisuus -suhteiden logiikkaan (Bennett & Hacker 2007, 22).

yhdistäminen aivoihin, toisin sanoen kokonaisuuden osaan, on käsitteellinen sekaannus. Mereologisesta periaatteesta siis seuraa, että neurotieteilijät syyllistyvät näin tehdessään ”mereologiseen harhaan” (the mereological fallacy).⁹⁹

Mereologisen harhan käsite on mielenfilosofisesti kiinnostava siksi, että Hacker ja Bennett väittävät psykologisten ominaisuuksien virheellisen yhdistämisen aivoihin olevan ei paitsi käsitteellisesti mieletöntä, vaan myös jääne kartesiolaisesta dualismista. Idea on, että siinä missä Descartes yhdisti psykologiset ominaisuudet immateriaaliseen sieluun, niin neurotieteilijät yhdistävät ne nykyään aivoihin.¹⁰⁰ Hacker ja Bennett siis syyttävät neurotieteilijöitä niin sanotusta *materialistisesta kartesiolaisuudesta*, jossa immateriaalinen sielu on yksinkertaisesti korvattu aivoilla.¹⁰¹ Silmien takana ja korvien välissä asustavan näkymättömän ja aineettoman haamun on siis korvannut silmien takana ja korvien välissä asustavat fyysiset aivolohkot. Toisin sanoen: mieli-ruumis-dualismin on korvannut aivot-ruumis-dualismi, jolloin kartesiolaisesta dualismista on tosiasiasa luovuttu vain pinnallisesti.

Eikö puhetta siitä, kuinka aivot aistivat, näkevät ja tuntevat voisi kuitenkin pitää joko analogisena puheena tai harmittomana metaforana, joka helpottaa kognitiivisen neurotieteen tutkimustulosten pukemista ymmärrettävälle arkikielelle? Lisäksi, voisiko esimerkiksi sanalla ”nähdä” olla neurotieteen kontekstissa erilainen merkitys kuin arkikielessä, jolloin kyse olisi homonymiasta - samalla tavalla kuin sanalla ”kuusi” voidaan tarkoittaa sekä numeroa, että havupuusukuun kuuluvaa puulajia. Edellä mainitut reaktiot ovat tapoja, joilla neurotieteilijät ovat puolustautuneet Hackerin ja Bennettin kritiikkiä vastaan.¹⁰² Hacker ja Bennett kuitenkin tyrmäävät kaikki nämä ehdotukset.¹⁰³ He esimerkiksi väittävät metaforisen puheen siitä, kuinka aivot sisältävät ”informaatiota ja representaatioita” olevan kuin ”banaaninkuoria, joihin ei ole pakko liukastua, mutta joihin kuitenkin todennäköisesti liukastuu”.¹⁰⁴

Hacker ja Bennett antavat useita esimerkkejä mereologisen harhan banaaninkuoriin kompastuvista tieteilijöistä ja psykologeista. He mainitsevat nimeltä ainakin Francis Crickin, Gerald Edelmanin, Colin Blakemoren, J.Z Youngin, Antonio Damasion, Benjamin Libetin, J.P Frisbyn, Richard Gregoryyn, David Marrin, sekä Philip Johnson-Lairdin.¹⁰⁵ Kaikille edellä

⁹⁹ Bennett & Hacker 2007, 22.

¹⁰⁰ Bennett & Hacker 2007, 20-21.

¹⁰¹ Bennett & Hacker 2007, 159.

¹⁰² Bennett ja Hacker viittaavat tässä Ullmaniin, Gregoryyn ja Blackmoreen. (Bennett & Hacker 2007, 24-25).

¹⁰³ Bennett & Hacker 2007, 25-33.

¹⁰⁴ ”These alleged metaphorical uses are so many banana-skins in the pathway of their user. He need not to step on them and slip, but he probably will.” (Bennett & Hacker 2007, 32).

¹⁰⁵ Bennett & Hacker 2007, 15-17.

mainituille on yhteistä puhetapa, jossa *aivot* näkevät, ajattelevat, kuulevat, tuntevat, ja niin edelleen. Bennett ja Hacker viittaavat muun muassa Blakemoreen, joka kirjoittaa:

Kohdattuaan musertavan vahvaa näyttöä aivoissa ilmenevien topografisten kuvioiden puolesta, ei ole lainkaan yllättävää, että neurofysiologit ja neuroanatomistit ovat alkaneet puhua aivoissa sijaitsevista kartoista, joiden ajatellaan näyttelevän elintärkeää roolia aivojen representaatioissa ja tulkinnoissa maailmasta, aivan kuten Atlaksen kartat näyttelevät elintärkeää roolia kartanlukijoiden representaatioissa ja tulkinnoissa Atlaksesta.¹⁰⁶

Puhe aivoissa sijaitsevista kartoista ja aivojen tekemistä representaatioista ja tulkinnoista on Bennettin ja Hackerin mukaan tietysti mieletöntä, sillä mereologisen prinssiin mukaan vain *kokonainen ihminen* voi lukea karttoja ja tehdä tulkintoja. Esimerkiksi aivoissa tapahtuvalla solujen aktivoitumisella ja näkökentässä ilmenevillä näköhavainnoilla on Hackerin ja Bennettin mukaan kausaalinen korrelaatio.¹⁰⁷ Aivot (osa) siis tekevät mahdolliseksi, että ihminen (kokonaisuus) kykenee lukemaan karttoja ja väistämään banaaninkuoria.

2.2 Kvaliat

Hacker ja Bennett viittaavat toiseenkin käsitteelliseen sekaannukseen, johon neurotieteilijät heidän mukaansa syylistyvät: kvalioiden käsitteen käyttöön.¹⁰⁸ Puhe kvalioista on heidän mukaansa filosofien keksimä epämääräinen idea, jonka käyttöön neurotieteilijät valitettavasti lähtivät mukaan vastoin parempaa ymmärrystä.¹⁰⁹

Hacker ja Bennett viittaavat ensin muutamaaan tyypilliseen kvalioiden määritelmään mielenfilosofiassa, jonka jälkeen he siirtyvät esittämään omat argumenttinsa siitä, miksi kvalioiden käsitteen käyttö on samankaltainen käsitteellinen sekaannus kuin edellisessä alaluvussa esitelty mereologinen harha. Heidän lainaamiensa filosofien joukossa esiintyy muiden muassa David Chalmers, joka määrittelee kvalioiden käsitteen ja tietoisuuden ongelman seuraavasti:

Mentaalinen tila on tietoinen, hän (Chalmers) väittää ‘jos sillä on kvalitatiivinen tunne – kokemukseen liittyvä ominaispiirre. Nämä kvalitatiiviset tunteet tunnetaan myös fenomenaalina ominaisuuksina, tai lyhyesti: kvalioina. Näiden fenomenaalisten ominaisuuksien selittämisen ongelma on käytännössä sama asia, kuin tietoisuuden selittämisen ongelma.’¹¹⁰

¹⁰⁶ ”Faced with such overwhelming evidence for topographic patterns of activity in the brain it is hardly surprising that neurophysiologists and neuroanatomists have come to speak of the brain having maps, which are thought to play an essential part in the representation and interpretation of the world by the brain, just as the maps of atlas do for the reader of them.” (Bennett & Hacker 2007, 31).

¹⁰⁷ Bennett & Hacker 2007, 33.

¹⁰⁸ Kvalioiden käsitteestä puhuttiin edellisessä luvussa Jaegwon Kimin ja David Chalmersin yhteydessä. Toisin kuin Bennett ja Hacker, heistä kumpikin pitää käsitettä mielekkäänä.

¹⁰⁹ Bennett ja Hacker mainitsevat tässä yhteydessä Glynnin, Damasion, Edelmanin ja Tononin (Bennett & Hacker 2007, 35-37).

¹¹⁰ ”A mental state is conscious, he claims, ‘if it has a qualitative feel—an associated quality of experience. These qualitative feels are also known as phenomenal qualities, or qualia for short. The problem of explaining these phenomenal qualities is just the problem of explaining consciousness.’” (Bennett & Hacker 2007, 36).

Hacker ja Bennett mainitsevat myös filosofi Thomas Nagelin, jonka kynästä on syntynyt aihetta käsittelevä essee: *What is it like to be a bat?* He lainaavat Nagelia, joka kirjoittaa:

Se tosiasia, että organismilla ylipäättään on tietoinen kokemus tarkoittaa, että on olemassa jotakin sellaista, millaista on olla tuo organismi. (...) Lopulta organismilla on tietoisia mentaalaisia tiloja jos ja vain jos on olemassa jotakin sellaista, millaista on olla tuo organismi – jotakin, millaista se on tuolle kyseiselle organismille.¹¹¹¹²

Tulkitsen Chalmersin ja Nagelin kuvausten viittaavan samaan asiaan. Näin tulkitsevat omalla tavallaan myös Bennett ja Hacker, jotka ajattelevat Nagelin kuvauksen viittaavan juurikin kokemuksen subjektiiviseen luonteeseen tai laatuun: siihen, millaista on olla elävä, tietoinen ja kokeva subjekti.¹¹³

Kuten jo mainittu, niin Hacker ja Bennett ajattelevat kvalioidenkin tapauksessa olevan kyse käsitteellisestä sekaannuksesta. He aloittavat kritiikkinsä argumentoimalla, että oletus, jonka mukaan jokainen tietoinen kokemus ”tuntuu joltakin”, on virheellinen. Bennett ja Hacker esittävät ensin esimerkin, jossa näkökykynsä takaisin saaneelta sokealta mieheltä kysytään: ”Miltä tuntuu taas nähdä?“, ja olettavat todennäköiseksi vastaukseksi joko ”Se tuntuu mahtavalta“, tai ”Se tuntuu erittäin oudolta”. He argumentoivat, että kysymyksessä on kyse henkilön asenteesta omaa näkökykyänsä kohtaan, jolloin se sokean miehen tapauksessa todellakin ”tuntuu joltakin”. Vastaesimerkkinä he esittävät tilanteen, jossa tavalliselta näkökykyiseltä ihmiseltä kysytään miltä tuntuu nähdä objekteja kuten pöytä, tuoli tai matto. Tässä tapauksessa ei Hackerin ja Bennettin mukaan enää ole mielekästä puhua siitä miltä kokemus tuntuu. He perustelevat näkemyksensä seuraavasti: ”Tavallisen pöydän tai tuolin näkeminen ei herätä minkäänlaista emotionaalista tai asenteellista reaktiota tavallisissa olosuhteissa. Kokemukset poikkeavat toisistaan vain sikäli kuin niiden objektit poikkeavat toisistaan.”¹¹⁴ He esimerkiksi esittävät, että siinä missä esimerkiksi kipu on epämiellyttävä tuntoaistimus, joka tuntuu joltakin (epämiellyttävältä ja epätoivottavalta), niin ”havaitsemisessa ei kuitenkaan ole kyse tuntoaistimuksista”.¹¹⁵ Hackerin ja Bennettin argumentti siis on, että jos jokin kokemus (kuten tuolien ja pöytien katsominen) ei herätä *emotionaalista* tai *asenteellista* reaktiota, ei tämän kokemuksen voi myöskään sanoa tuntuvan yhtään miltään. Heidän toinen argumenttinsa on, että eri kokemukset, jotka heidän

¹¹¹ ”Nagel argued that ‘the fact that an organism has conscious experiences at all means, basically, that there is something it is like to be that organism.... Fundamentally an organism has conscious mental states if and only if there is something it is like for the organism.’” (Bennett & Hacker 2007, 37).

¹¹² Nagelin lainaus osoittautui hankalaksi kääntää täysin luontevasti suomen kielelle. Merkitys käy kirkaammin ilmi alkuperäisestä, englanninkielisestä lainauksesta.

¹¹³ Bennett & Hacker 2007, 37.

¹¹⁴ ”Seeing an ordinary table or chair does not invoke any emotional or attitudinal reaction whatsoever in normal circumstances. The experiences differ in so far as their objects differ.” (Bennett & Hacker 2007, 40).

¹¹⁵ ”Perceiving, however, is not a matter of having sensations.” (Bennett & Hacker 2007, 41).

määritelmänsä mukaan täyttävät kriteerin ”tuntuu joltakin”, voivat olla keskenään täsmälleen yhtä miellyttäviä, epämiellyttäviä, kiinnostavia tai tylsiä. Tästä he puolestaan päättelevät, että koska monet toisistaan eriävät kokemukset ”tuntuvat” tässä mielessä täysin samalta, ei niillä kaikilla voi mielekkäästi väittää olevan minkäänlaista uniikkia kvalitatiivista luonnetta.¹¹⁶

Lopuksi Hacker ja Bennett esittävät vielä eksplisiittisesti käsityksensä siitä, kuinka kokemusten kvalitatiivinen luonne konstruoidaan oikein. ”Välttääkseen hämmennystä” he esittävät neljä päähuomiota:

- (1) Monet kokemukset voidaan erottaa toisistaan spesifioimalla se, mistä (objektista/objekteista) ne ovat kokemuksia.
- (2) Jokainen kokemus on mahdollinen subjekti positiivisille tai negatiivisille asenteellisille predikaateille, kuten mielihyvän, kiinnostuksen tai viehätyksen predikaateille. Tästä ei seuraa, ja on epätotta, että jokainen kokemus olisi aktuaalinen positiivisen tai negatiivisen asenteellisen predikaatin subjekti.
- (3) Erilliset kokemukset, joista jokainen on subjekti asenteelliselle ominaisuudelle, eivät aina ole erotettavissa toisistaan viittaamalla siihen, miltä niiden kokeminen tuntuu kokijalleen (...).
- (4) Jopa silloin kuin venytämme kokemuksen käsitteen sisältämään ajattelun, ajatuksia ei voida perustavasti erottaa toisistaan sen perusteella, miltä niiden ajatteleminen tuntuu. (...) Ajatukset eroavat toisistaan sikäli kuin ne voidaan yksilöidä niiden kohteidensa perusteella.¹¹⁷

Olennaista Hackerin ja Bennettin määritelmässä siis on, että (1) kokemuksen kvalitatiivinen luonne, toisin sanoen se ”millaista jokin kokijalleen on”, on todellisuudessa sama asia kuin subjektin *affektiivinen asenne* johonkin kokemukseen¹¹⁸, ja (2) kokemuksen kvalitatiivista luonnetta ei tule sekoittaa kokemuksen *objektin* kvalitatiiviseen luonteeseen, sillä vain jälkimmäinen yksilöi kokemukset toisistaan.¹¹⁹ Täten esimerkiksi Damasio tekee heidän mukaansa käsitteellisen virheen puhuessaan taivaan sinisyydestä kvaliana, sillä ”sinisyys” on kokemuksen objektin (taivas) eikä itse kokemuksen kvalitatiivinen ominaisuus.¹²⁰ Koska Bennettin ja Hackerin määritelmässä kokemuksen kvalitatiivisen luonteen (tai sen poissaolon) määrää subjektin affektiivinen asenne (miellyttävä, epämiellyttävä, kiinnostava jne.), niin taivaan sinisyys ei luonnollisestikaan mene seulasta läpi: ”sinisyys” ei ole emotionaalinen tai asenteellinen reaktio.

¹¹⁶ Bennett & Hacker 2007, 42.

¹¹⁷ ”(1) *Many experiences are essentially individuated, i.e. picked out, by specifying what they are experiences of.*

(2) *Every single experience is a possible subject of positive and negative attitudinal predicates, e.g. predicates of pleasure, interest, attraction. It does not follow, and it is false, that every experience is an actual subject of a positive or negative attitudinal predicate.*

(3) *Distinct experiences, each of which is the subject of an attitudinal attribute, may not be distinguishable by reference to how it feels for the person to have them. (...).*

(4) *Even if we stretch the concept of experience to include thinking that something is so or thinking of something, what essentially differentiates thinking one thing rather than another is not how it feels or what it feels like to think whatever one thinks. (...) They differ in as much as they are essentially specified or individuated by their objects.”* (Bennett & Hacker 2007, 43-44).

¹¹⁸ Bennett & Hacker 2007, 43.

¹¹⁹ Bennett & Hacker 2007, 44.

¹²⁰ Bennett & Hacker 2007, 42.

2.3 Millaista on olla lepakko?

Hackerin ja Bennettin kritiikki kvalioiden käsitteen mielekkyyttä kohtaan kohdistuu mm. Thomas Nagelin ja David Chalmersin esittämiin väitteisiin, joiden mukaan kaikki kokemukset “tuntuvat joltakin” tai ovat kokijalleen “jonkinlaisia” (kvalitatiivinen luonne). Nagelin mukaan siitä, että jollakin organismilla ylipäättään on jonkinlainen tietoinen kokemus, voidaan päätellä, että kyseisenä organismina oleminen myös “on jonkinlaista” tai “tuntuu joltakin”. Mutta mitä Nagel tällä oikeastaan tarkoittaa? Onko kyseessä todellakin käsitteellinen sekaannus, vai syyllistyvätkö Hacker ja Bennett kenties itse jonkinlaiseen väärinymmärrykseen tulkitessaan Nagelia, Chalmersia ja kumppaneita? Tarkastelen seuraavaksi Nagelin “*What Is It Like to Be a Bat?*” -artikkelia¹²¹, josta Hackerin ja Bennettin poimimat lainaukset ovat alkujaan peräisin.¹²²

Nagelin mukaan tietoisesta kokemuksesta subjektiivinen luonne vastustaa reduktiota. Hän argumentoi, että tyypilliset yritykset redusoida mentaalisuus, kuten selittäminen funktionaalisten¹²³ tai intentionaalisten tilojen kautta, eivät toimi. Tämä johtuu Nagelin mukaan siitä, että nämä selitykset ovat täydellisen yhteensopivia tietoisesta kokemuksesta poissaolon kanssa, ja pätevät myös ihmisen lailla käyttäytyvään tai ”ajattelevaan” robottiin, jolla ei ole tietoisesta kokemuksesta.¹²⁴¹²⁵ Siinä missä esimerkiksi Kim ei kuitenkaan pidä kvalioiden redusoitumattomuutta vakavana tai ainakaan ylitsepääsemättömänä ongelmana fysikalismille, suhtautuu Nagel ongelmaan vakavammin:

Jokaisen reduktiivisen ohjelman täytyy perustua analyysiin siitä, mitä ylipäättään ollaan redusoimassa. Jos analyysi jättää jotakin ulkopuolelle, on ongelma muotoiltu väärin. On hyödytöntä perustaa materialismin puolustusta millekään sellaiselle mentaalisten ilmiöiden analyysille, joka epäonnistuu niiden subjektiivisen luonteen eksplisiittisessä käsittelyssä. Ei ole mitään syytä olettaa, että reduktio, joka vaikuttaa uskottavalta vailla minkäänlaista yritystä selittää tietoisuutta, voitaisiin laajentaa sisällyttämään tietoisuutta.¹²⁶

Nagel jatkaa argumentoimalla, että fysikalismin puolustaminen uskottavasti edellyttäisi käytännössä jonkinlaista fenomenologisten ominaisuuksien fysikaalista selitystä. Hän kuitenkin jatkaa toteamalla, että tehtävä vaikuttaa mahdottomalta tietoisuuden perustavalla

¹²¹ Artikkelin julkaistiin alkujaan jo vuonna 1974, mutta pidän Nagelin ydinhuomioita vielä tänäkin päivänä relevantteina.

¹²² Nagel 1974, 219.

¹²³ Vrt. Kim.

¹²⁴ Nagel 1974, 219.

¹²⁵ Vrt. Chalmersin ja zombi-argumentti.

¹²⁶ ”Any reductionist program has to be based on an analysis of what is to be reduced. If the analysis leaves something out, the problem will be falsely posed. It is useless to base the defence of materialism on any analysis of mental phenomena that fails to deal explicitly with their subjective character. For there is no reason to suppose that a reduction which seems plausible when no attempt is made to account for consciousness can be extended to include consciousness.” (Nagel 1974, 219).

tavalla subjektiivisen luonteen vuoksi: jokainen subjektiivinen ilmiö on aina sidottu yksilölliseen näkökulmaan, johon muilla ei ole pääsyä.¹²⁷ Nagel havainnollistaa tätä problematiikkaa käytännön esimerkillä, jonka tarkoitus on havainnollistaa subjektiivisen ja objektiivisen näkökulman välistä jännitettä tietoisuuden ongelmassa. Hän kysyy: millaista on olla lepakko?

Nagel lähtee liikkeelle siitä oletuksesta, että voimme todennäköisesti kaikki hyväksyä lepakoilla olevan ainakin jonkinlainen tietoinen kokemus. Mutta miksi juuri lepakoilla? Nagel perustelee valintaansa sillä, että kaikulutuotuksen avulla suunnistava värisokea ja lentävä pieni nisäkäs on toisaalta varsin kaukana ihmisestä, mutta samaan aikaan ei kuitenkaan liian kaukana. Jos esimerkkinä olisi lepakon sijaan kastemato tai voikukka, saattaisimme alkaa epäillä minkäänlaisen tietoisuuden läsnäoloa. Jos taas esimerkkinä olisi simpanssi, olisi tietoisuuden olemassaolo luultavasti liiankin ilmeistä. Lepakko siis sijoittuu sopivasti näiden “ääripäiden” väliin.¹²⁸

Nagel olettaa lepakoiden olevan neurofysiologiselta koostumukseltaan kanssamme niin erilaisia, että ihmisen on käytännössä mahdotonta kuvitella minkäänlaisella luotettavalla tarkkuudella, millaista olisi olla lepakko - eli yrittää käyttää mielikuvitusta sen kuvittelemiseen, millainen on lepakon fenomenaalinen kokemusmaailma. Nagelin käsityksen mukaan voimme parhaimmillaan luoda rajoittuneen mallin lepakon ulkoisesti havaittavasta käytöksestä johdettujen arvausten pohjalta.¹²⁹ Tällaisilla malleilla on kuitenkin luultavasti saman verran tekemistä oikean lepakon subjektiivisen kokemuksen kanssa, kuin lepakoilla keskimäärin on kokemusta dualismin ja fysikalismin mielenfilosofisten ongelmien pohtimisesta. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, etteikö lepakolla olisi minkäänlaista tietoista kokemusta. Se tarkoittaa ainoastaan, että se on luultavasti hyvin erilainen kuin ihmisellä.

Hacker ja Bennett kritisoivat Nagelia käsitteellisestä epämääräisyydestä, sillä Nagel ei tarjoa yhdellekään kokemukselle selkeää kuvausta tai määritelmää siitä, millaista sen kokeminen tarkalleen ottaen on.¹³⁰ Nagel puolestaan kirjoittaa:

Kysymyksen ‘Millaista on olla lepakko?’ reflektioiminen näyttää johtavan meidät siihen johtopäätökseen, että on olemassa faktoja, jotka eivät koostu sellaisten propositioiden totuuksista, joita olisi mahdollista ilmaista ihmiskielellä.¹³¹

Nagel sanoo kannattavansa subjektiivisen kokemuksen suhteen sellaista realismia, joka implikoi inhimillisten käsitteiden rajallisuutta subjektiiviseen kokemukseen liittyvien faktojen

¹²⁷ Nagel 1974, 220.

¹²⁸ Nagel 1974, 220.

¹²⁹ Nagel 1974, 221.

¹³⁰ Bennett & Hacker 2007, 38.

¹³¹ Nagel 1974, 221.

kuvailemisessa.¹³² Tästä näkökulmasta näyttää johdonmukaiselta, ettei Nagel koskaan kerro tai määrittele sen tarkemmin, ”millaista” on kokea jotakin, vaan pyrkii pikemminkin osoittamaan itse tietoiseen kokemukseen ja argumentoimaan, että fenomenaalisten kokemusten kirjo pakenee tiukkoja kielellisiä määritelmiä. Pyrin havainnollistamaan tätä kuvitteellisella esimerkillä:

Kuvittele tilanne, jossa kohtaat Laura Lepakon, jolla syystä tai toisesta on keskivertoihmisen kognitiiviset kyvyt ja taito puhua suomea. Muuten Laura ei juurikaan poikkea tyypillisestä naaraslepakosta. Päätät kysyä häneltä: ”Millaista on olla lepakko?” Laura Lepakko vastaa kysymykseen parhaan kykynsä mukaan selkeällä suomella ja kuvailee, millainen hänen kokemuksensa on. Hän saattaa esimerkiksi ilmaista, Hackeria ja Bennettia mukaillakseni, jonkinlaisen affektiivisen asenteen kuten: ”Se on enimmäkseen ihan miellyttävää”. Tämän jälkeen toivotatte Lauran kanssa toisillenne hyvät illanjatkot ja jatkatte omille teillenne. Kysymykseni on tämä: Tiedätkö nyt kaiken lepakon subjektiivisesta kokemusmaailmasta, vai jäikö jotakin olennaista informaatiota saamatta?

Väitän, että ainoa tapa saada todella tietää vastaus kysymykseen ”Millaista on olla lepakko?”, olisi päästä jollakin tapaa vaihtamaan lepakon kanssa paikkoja. Ikävä kyllä paikkojen vaihtaminen kenenkään tai minkään kanssa ei ainakaan toistaiseksi näytä olevan mahdollista todellisessa elämässä, ja juuri se tekee tietoisuuden ongelmasta niin kinkkisen. Jos esimerkiksi voisimme edes hetkeksi ”vaihtaa paikkaa” kasvien, puiden tai kastematojen kanssa, niin saisimme välittömästi tietää, onko niillä tietoista kokemusta vai ei. Nagel kuvailee tilannetta seuraavasti:

Tämä liittyy suoraan mieli-ruumis-ongelmaan. Sillä jos faktat kokemuksesta – faktat siitä, millaista se on jollekin kokevalle organismille – ovat saavutettavissa ainoastaan yhden näkökulman kautta, niin on mysteeri, kuinka näiden kokemusten todellinen luonne voisi paljastua kyseisen organismin fyysikaalisen toiminnan kautta. Jälkimmäinen kuuluu ennen kaikkea objektiivisten faktojen kenttään - luokkaan, jota voidaan tutkia ja ymmärtää useista eri näkökulmista ja erilaisilla havaintosysteemeillä varustettujen yksilöiden toimesta. Vastaavia kuviteltavissa olevia esteitä tiedemiesten tiedonhankintaan lepakkojen neurofysiologiasta ei ole, ja älykkäät lepakot tai marsilaiset saattavat oppia enemmän ihmisaivoista kuin me koskaan.¹³³¹³⁴

Palatakseni lepakoihin, ainoa mahdollinen tapa saada selville kaikki mahdolliset faktat lepakon kokemusmaailmasta olisi siis *olla* itse lepakko. Sillä vaikka tietäisimme kaiken

¹³² Nagel 1974, 221.

¹³³ “*This bears directly on the mind-body problem. For if the facts of experience - facts about what it is like for the experiencing organism - are accessible only from one point of view, then it is a mystery how the true character of experiences could be revealed in the physical operation of that organism. The latter is a domain of objective facts par excellence - the kind that can be observed and understood from many points of view and by individuals with differing perceptual systems. There are no comparable imaginative obstacles to the acquisition of knowledge about bat neurophysiology by human scientists, and intelligent bats or Martians might learn more about the human brain than we ever will.*” (Nagel 1974, 222).

¹³⁴ Lainaus on pitkäkö, mutta aiheeni kannalta niin olennainen, että halusin sisällyttää sen tutkielmaan sellaisenaan.

tiedettävissä olevan lepakon aivoista, neurofysiologiasta ja lajityypillisestä käyttäytymisestä, jäisi lepakon kokemusmaailman subjektiivisesti koettu fenomenaalinen luonne meille silti mysteeriksi. Nagelin mukaan tietoisuuden luonteen ymmärtäminen poikkeakin juuri tästä syystä radikaalisti useimmista tieteen ongelmista. Esimerkiksi luonnontieteissä subjektiivisella kokemuksella ei yleisesti ottaen ole mitään erityistä arvoa, vaan yleinen pyrkimys on kulkea pois subjektiivisesta (miltä asiat näyttävät minulle) kohti objektiivista (millaisia asiat ovat todellisuudessa minusta ja havainnoistani riippumatta). Karkeasti ottaen: mitä vähemmän luonnontieteellistä tietoa värittää tutkijan subjektiivinen kokemus, sitä luotettavampaa ja tarkempaa se todennäköisesti on. Tietoisuuden suhteen sama logiikka ei kuitenkaan Nagelin mukaan enää näytä pätevän. Hän kirjoittaa:

Jos kokemuksen subjektiivinen luonne on käsitettävissä täysin vain yhdestä näkökulmasta, niin jokainen käänös kohti suurempaa objektiivisuutta – eli kohti pienempää kiinnikettä spesifiin näkökulmaan - ei vie meitä lähemmäs ilmiön todellista luonnetta: se vie meidät kauemmaksi.¹³⁵

On huomionarvoista, että tietoisuuden subjektiivisen näkökulman painotuksesta huolimatta Nagel ei kuitenkaan tyrmää fysikalismia, vaan sanoo, että olisi virhe päätellä fysikalismi epätodeksi.¹³⁶ Samaan aikaan hän kuitenkin myös toteaa, että saatamme olla fysikalismin kanssa samanlaisessa tilanteessa, kuin missä esisokraattinen filosofi olisi julistaessaan, että aine on energiaa: vaikka fysikalismi olisikin totta, ei kenelläkään ole aavistustakaan siitä, *miten* tarkalleen asia voisi olla niin.¹³⁷

Nagel päättää artikkelinsa toteamalla, että mikään fysikaalinen mielen teoria tuskin onnistuu tehtävässään, ennen kuin subjektiivisen ja objektiivisen välisen jännitteen yleiselle ongelmalle on annettu enemmän huomiota. Muutoin emme voi hänen mukaansa edes puhua koko mieli-ruumis-ongelmatta sivuuttamatta jotakin olennaista.¹³⁸

2.4 Behavioristinen harha?

Hackerin ja Bennettin hyökkäys filosofien ja neurotieteilijöiden käsitteellistä hämmennystä kohtaan on käytännössä kaksiosainen. Ydinargumentit, joiden varaan kaikki kritiikki rakentuu ovat: (1) mereologinen harha, ja (2) kvalioiden harha. Tärkein taustaoletus on puolestaan Wittgensteinin näkemys, jonka mukaan vain kokonaisen ihmisen voidaan mielekkäästi sanoa ajattelevan, tuntevan, olevan tietoinen, ja niin edelleen.

¹³⁵ ”If the subjective character of experience is fully comprehensible only from one point of view, then any shift to greater objectivity - that is, less attachment to a specific viewpoint - does not take us nearer to the real nature of the phenomenon: it takes us further away from it.” Nagel 1974, 223.

¹³⁶ Nagel 1974, 223.

¹³⁷ Nagel 1974, 224.

¹³⁸ Nagel 1974, 225.

Hacker ja Bennett tulkitsevat Wittgensteinia siten, että tietoisuuden käsite on sidottu eläimen *ulkoiseen käytökseen*. Tietoisuuden olemassaolo voidaan toisin sanoen päätellä vain siitä, jos ihminen tai eläin *käyttäytyy* niin, että se vaikuttaa enemmän tai vähemmän tietoiselta. Hacker ja Bennett kirjoittavat:

Tietoisuuden käsite on sidottu behavioraalsiin perusteisiin liittämällä tietoisuus eläimeen. Eläimen ei tarvitse osoittaa tällaista käytöstä voidakseen olla tietoinen. Mutta vain eläimen, johon tällainen käytös voidaan mielekkäästi liittää, voidaan joko totuudellisesti tai valheellisesti väittää olevan tietoinen. Ei ole mielekästä liittää tietoisuutta tai ajattelua pöytään tai osteriin, sillä pöydät tai osterit eivät nukahtele ja herää, tai menetä tajuntaa ja tule tajuihinsa; eivätkä pöydät tai osterit myöskään käyttäydy harkitusti tai harkitsemattomasti.¹³⁹

Hackerin ja Bennettin käsitys tietoisuudesta näyttää olevan jos ei täysin identtinen jonkinasteisen behaviorismin kanssa, niin ainakin hyvin lähellä sitä: tietoisuuden olemassaolo on ensisijaisesti jotakin sellaista, joka voidaan johtaa ihmisen tai eläimen ulkoisesta käytöksestä. Sisäinen kokemus sen sijaan sivuutetaan käytännössä täysin. Samalla logiikalla myös kokemuksen kvalitatiivinen luonne konstruoidaan Hackerin ja Bennettin mukaan oikein sen perusteella, mitä ihminen *kertoo*, kun hänelle esitetään jokin kokemusmaailmaan liittyvä kysymys. Vastauksesta, eli jälleen *ulkoisesta käyttäytymisestä*, voidaan puolestaan päätellä kyseisen henkilön affektiivinen asenne.

Allekirjoittaneen näkemyksen mukaan tietoisuus ja mentaaliset tilat ovat kuitenkin jotakin ensisijaisesti kokemuksellista ja subjektiivista, ja kielellisesti ilmaistut affektiiviset asenteet vain kalpea varjo sisäisestä kokemusmaailmasta. Yhdyn tässä mielessä John Searleen, joka kritisoi Hackeria ja Bennettiä *mentaalisten konseptien* applikaation kriteerien sekoittamisesta *mentaalisiin tiloihin* itseensä. Searle havainnollistaa asiaa kysymällä: mikä fakta minussa saa aikaan sen, että tunnen kipua? Hän vastaa:

Käytöksessäni ei ole mitään sellaista faktaa, joka saisi aikaan tai selittäisi sen, että tunnen kipua. Sen sijaan se fakta minussa, joka saa aikaan sen, että tunnen kipua, on se, että tunnen eräänlaisen epämiellyttävän aistimuksen. (...) Vaikka wittgensteinilainen lähestymistapa olisikin sataprosenttisen oikea analyysi kielenkäytöstä, voimme joka tapauksessa aina erottaa toisistaan missä tahansa yksilökohtaisessa tapauksessa sisäisen, kvalitatiivisen, subjektiivisen kokemuksen sen manifestaatiosta ulkoisessa käytöksessä.¹⁴⁰

¹³⁹ ”The concept of consciousness is bound up with the behavioral grounds for ascribing consciousness to the animal. An animal does not have to exhibit such behavior in order for it to be conscious. But only an animal to which such behavior can intelligibly be ascribed can also be said, either truly or falsely, to be conscious. It makes no sense to ascribe consciousness or thought to a chair or an oyster, because there is no such thing as a chair or oyster falling asleep and later waking up, or losing consciousness and then regaining it again; and there is no such thing as a chair or oyster behaving thoughtfully or thoughtlessly.” (Bennett & Hacker 2007, 135-136).

¹⁴⁰ ”There is no fact about my behavior that makes it the case that I am in pain. The fact about me that makes it the case that I am in pain is the fact that I am having a certain sort of unpleasant sensation. (...) Even if the Wittgensteinian approach is 100 percent correct as a philosophical analysis of the operation of the vocabulary, all the same we can always carve off, in any individual case, the existence of inner, qualitative, subjective feeling from its manifestation in external behavior.” (Searle 2007, 103).

Mielestäni Searlen kuvaus vaikuttaa oikealta, käsitteellisesti selkeältä analyysiltä kivun kvalitatiivisesta luonteesta, siinä missä pelkän affektiivisen asenteen - esimerkiksi "kipu tuntuu epämiellyttävältä" - ilmaiseminen jättää sisäisen kokemuksen, tässä tapauksessa "eräänlaisen epämiellyttävän aistimuksen" eli kivun *kvalian*, kokonaan analyysin ulkopuolelle. Tämä tulee hyvin lähelle myös Nagelin näkemystä, jonka mukaan erilaiset tietoisien kokemuksen reduktion muodot tapaavat jättää itse selitettävän ilmiön, siis tietoisien kokemuksen, pois analyysista. Huomionarvoista onkin, että Hackerin ja Bennettin kriteereillä esimerkiksi ihmisen lailla käyttäytyvä ja tarpeeksi paljon elävää ihmistä muistuttava robotti läpäisisi heidän käsitteellisen seulansa helposti. Hackerin ja Bennettin ajattelua voisikin kenties kuvata jonkinlaiseksi behavioristiseksi reduktionismiksi.

Redusoituaan kokemusten kvalitatiivisen luonteen affektiivisiksi asenteiksi Hacker ja Bennett argumentoivat, ettei kokemuksia voi erottaa toisistaan näiden asenteiden perusteella, sillä lukuisat eri kokemukset voivat olla keskenään yhtä lailla miellyttäviä tai epämiellyttäviä. Sen sijaan kokemukset erotellaan toisistaan käsitteellisesti oikeaoppisesti niiden *objektien* perusteella.¹⁴¹ Tämäkin näkemys vaikuttaa varsin ongelmalliselta. Palatakseni Kimin yhteydessä tarkasteltuun esimerkkiin punavihersokeudesta, esimerkiksi punavihersokean ja normaalisti näkevän ihmisen visuaalinen kokemus samasta mansikasta tai parsakaalista voi olla kvalitatiivisesti hyvinkin erilainen - lepakoista puhumattakaan. Samaten ihmiset voivat "nähdä" monia erilaisia objekteja esimerkiksi unien tai hallusinaatioiden aikana, jolloin näitä kokemuksia ei selvästikään voi erottaa toisistaan ulkoisten objektien perusteella. Jälleen: siitä, että sisäinen kokemusmaailma sivuutetaan täysin ulkoisen käyttäytymisen ja ulkoisten objektien kustannuksella seuraa vakavia ongelmia. Kokemuksen objektien erottaminen fenomenalisesta kokemuksesta itsestään on perustavalla tapaa ongelmallinen näkemys, sillä yksikään havaitseva ihminen, eläin tai muu elollinen organismi ei kykene havaitsemaan ulkoisia objekteja "sellaisina kuin ne ovat" havaitsijasta riippumatta. Jokaista havaintoa värittää havaitsijan subjektiivinen kokemusmaailma (johon luonnollisesti vaikuttaa havaitsijan neurofysiologinen rakenne ym.), ja eri havaitsijoiden kokemukset samoista ulkoisista objekteista voivat tästä syystä olla keskenään hyvinkin erilaisia.

Hackerin ja Bennettin ajattelusta paistaa läpi myös vahva ihmiskeskeisyys.¹⁴² Kysymys siitä, voisiko esimerkiksi kasveilla, puilla tai huippukehittyneellä tekoälyllä kenties olla jonkinlainen sisäinen kokemusmaailma, on jo lähtökohtaisesti mieletön, jos oletamme, että tietoisuuden olemassaolo voidaan johtaa vain enemmän tai vähemmän ihmismäisestä

¹⁴¹ Ks. Aikaisempi luku "Kvalioiden harha".

¹⁴² Akateemikoiden kesken antroposentrismi.

ulkoisesta käytöksestä. Mutta esittävätkö Hacker tai Bannett ainuttakaan tieteeseen tai faktoihin perustuvaa argumenttia sen puolesta, että tietoinen kokemus edellyttää tietynlaista käyttäytymistä? Eivät esitä. Ainoa peruste on yhdellä Wittgenstein-lainauksella tuettu filosofinen ennakkokäsitys siitä, mikä ylipäättään on mielekästä. Tällainen ”kielellisen auktoriteetin” julistaminen vaikuttaa kuitenkin jo itsessään varsin epäilyttävältä: mikä antaa juuri Hackerille ja Bennetille (tai Wittgensteinille) auktoriteetin sanella mielekkään kielenkäytön säännöt? Ja toiseksi: kuinka paljon mielekkäällä tai ei-mielekkäällä kielenkäytöllä ylipäättään on tekemistä itse tietoisuuden olemassaolon kanssa, joka on pikemminkin faktuaalinen/empiirinen kuin *käsitteellinen* kysymys.

Hackerin ja Bennettin analyysi kvalioista vaikuttaa monella tapaa ongelmalliselta, mutta ulottuvatko samat ongelmat myös mereologiseen harhaan? Argumentti, jonka mukaan mereologinen harha on jääne kartesiolaisesta dualismista vaikuttaa uskottavalta: ovatko aivot sen todellisempi toimija kuin aineeton sielukaan, vai olisiko mielekkäämpää puhua kokonaisesta ihmisestä, jolla on mentaalisia ominaisuuksia, jotka aivot *mahdollistavat*? Jälkimmäinen vaihtoehto vaikuttaa uskottavammalta. Samaten allekirjoitan Hackerin ja Bennettin näkemyksen, jonka mukaan on mieletöntä ajatella kokemusten sijaitsevan kirjaimellisesti sen enempiä aivoissa, kuin niiden ulkopuolellakaan. Tältä pohjalta näyttää perustellulta kysyä, onko esimerkiksi kysymys ”Miten/miksi aivot synnyttävät tietoisuuden?” ylipäättään mielekkäästi muotoiltu, sillä se olettaa tietoisuuden olevan nimenomaan *aivojen*, eikä kokonaisen organismin ominaisuus. Kenties kysymys pitäisikin muotoilla uudelleen, esimerkiksi seuraavasti: ”Miten/miksi elollisen organismin ja sen ympäristön vuorovaikutuksesta nousee tietoinen kokemus?”. Tällainen perspektiivi lienee ainakin sikäli mielekkäämpi, että näyttää perustellulta olettaa, että klassinen ”aivot altaassa” tilanne tuskin tuottaisi ainakaan kokonaisen ihmisen ja ympäristön vuorovaikutuksesta nousevaan verrattavissa olevaa kokemusmaailmaa - jos minkäänlaista.

Mereologinen harha vaikuttaa uskottavammalta argumentilta, kuin Hackerin ja Bennettin hyökkäys kvalioita kohtaan. Mielenfilosofian näkökulmasta olennainen kysymys on kuitenkin seuraava: tarjoaako näkökulma mieli-ruumis-ongelmaan jonkinlaisen uuden, tyydyttävän ratkaisun? Kaiken kaikkiaan näyttää siltä, että jos suhtaudumme tietoisuuden ongelmaan vakavasti - redusoimatta sisäistä kokemusmaailmaa sen koommin fysikaalisiin prosesseihin kuin ulkoiseen käyttäytymiseen - niin Hackerin ja Bennettin perspektiivi ei näytä ratkaisevan sen koommin tietoisuuden kuin mentaalisen kausaationkaan ongelmaa. Voimme toki korvata immateriaalisen sielun tai aivot muuttamalla subjektin *kokonaiseksi* ihmiseksi tai eläimeksi, mutta samat kysymykset ovat edelleen yhtä polttavia.

Mereologisen harhan huomioiva käsitteellinen uudelleenmuotoilu voisi näyttää esimerkiksi tältä: miksi ja miten tarkalleen ottaen (1) kokonaisen ihmisen ja ympäristön vuorovaikutuksesta nousee fenomenaalinen, sisäinen kokemusmaailma?¹⁴³, ja (2) kokonaisen ihmisen mentaaliset ominaisuudet voivat vaikuttaa kausaalisesti fysikaaliseen maailmaan, esimerkiksi samaisen ihmisen käyttäytymiseen? Kysymykset vaikuttavat edelleen sekä valideilta että yhtä ratkaisemattomilta kuin ennenkin. Hackerin ja Bennettin wittgensteinilainen näkökulma siis tuskin tyydyttää ketään, joka ylipäättään suhtautuu vakavasti niin sanottuun vaikeaan tietoisuuden ongelmaan: miten fysikaalisesta systeemistä voi nousta tietoinen kokemus?¹⁴⁴ Ongelma on pohjimmiltaan aivan yhtä vaikea, edustipa fysikaalista systeemiä sitten aivot tai kokonainen ihminen (tai eläin/muu elollinen organismi).¹⁴⁵

3. Thomas Nagel: Mieli ja Kosmos

Tutkielman edellisten lukujen tarkastelujen valossa näyttää siltä, että sen koommin fysikalismi tai dualismi kuin wittgensteinilainen näkökulmakaan¹⁴⁶ ei tarjoa mieli-ruumis-ongelmaan tyydyttävää ratkaisua. Rohkenen siis tässä kohtaa esittää hypoteesin, että ratkaisu saattaa edellyttää radikaalia ajattelutavan muutosta suhteessa perinteisiin ratkaisuyrityksiin.

Eräs vaihtoehtoista näkökulmaa edustava mielenfilosofi on jo aikaisemmin tutkielmassa mainittu Thomas Nagel. Tarkastelen tässä luvussa hänen vaatimattomasti nimettyä kirjaansa *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*, jossa Nagel esittää mieli-ruumis-ongelman ratkaisun edellyttävän kokonaan uudenlaista tarinaa maailmankaikkeuden, elämän synnyn ja evoluution luonteesta.¹⁴⁷ Mieli-ruumis-ongelma siis yhdistyy Nagelin ajattelussa myös muihin uskonnonfilosofisiin kysymyksiin, mikä tekee hänestä sekä mielenfilosofisesti että uskonnonfilosofisesti kiinnostavan tutkimuskohteen.

¹⁴³ Vrt. esim. Chalmersin ”zombit”.

¹⁴⁴ Chalmers 1996, 25.

¹⁴⁵ Yleisesti ottaen idea siitä, että kenties mieli-ruumis-ongelmaa tulisi tarkastella laajemmasta perspektiivistä kuin kysymyksenä tietoisuuden ja aivojen välisestä suhteesta, on mielestäni kuitenkin kiehtova. Esimerkiksi Chalmers on ilmaissut kannattavansa laajennetun mielen teesiä (extended mind thesis), jonka mukaan subjektin kognitiiviset prosessit ja mentaaliset tilat voivat koostua osin subjektin ja ympäristön objektien välisestä sensomotorisesta vuorovaikutuksesta (Chalmers 2018, 7-8).

¹⁴⁶ Viittaa tässä yhteydessä ”wittgensteinilaisella näkökulmalla” Hackeriin ja Bennettiin. Se, allekirjoittaisiko Wittgenstein itse Hackerin ja Bennettin ajatuksia, on oma kysymyksensä, johon en osaa vastata.

¹⁴⁷ Nagel 2012, 3.

3.1 Mieli-ruumis-ongelma, reduktiivinen materialismi ja uusdarwinismi

Nagelin perusajatus on, ettei mieli-ruumis-ongelma ole ainoastaan mielen ja aivojen suhdetta käsittelevä lokaali ongelma, vaan kysymys, joka läpäisee koko ymmärryksemme maailmankaikkeudesta ja sen historiasta.¹⁴⁸ Hänen argumentaationsa lähtee liikkeelle reduktiivisen materialismin ja psykofyysisen reduktionismin epäonnistumisesta.

Psykofyysinen reduktionismi on Nagelin mukaan mielenfilosofinen positio, jonka taustalla on halu osoittaa, ettei ainakaan periaatteessa ole olemassa mitään sellaista, joka estäisi luonnontieteitä saavuttamasta kaiken teoriaa - siis teoriaa, jonka ulkopuolelle ei jäisi mitään selitettävää maailmankaikkeuden luonteesta.¹⁴⁹ Nagelin ydinajatus on, että mikäli psykofyysinen reduktionismi ei olekaan totta, täytyy mielen ja tietoisten organismien olemassaolo kyetä selittämään jollakin muulla tapaa kuin reduktiivisten selitysten kautta.¹⁵⁰

Nagel toteaa hänen argumenttinsa reduktiivista materialismia kohtaan perustuvan ensisijaisesti filosofisiin perusteisiin hylätä psykofyysinen reduktionismi.¹⁵¹ Tämän lisäksi hän esittää, että kemiallisen reduktionismin hylkäämiseen biologian alueella on myös filosofiasta riippumattomia empiirisiä syitä: ”Mitä enemmän yksityiskohtia opimme elämän kemiallisesta perustasta ja geneettisen koodin monimutkaisuudesta, sitä epäuskottavammalta standardi historiallinen selitys alkaa näyttää”.¹⁵²¹⁵³

Nagelin psykofyysisen reduktionismin hylkäämisestä ammentava hyökkäys kohdistuu ennen kaikkea uusdarwinistiseen kertomukseen elämän alkuperästä ja evoluutiosta. Hän esittää seuraavat kaksi kysymystä:

- (1) Ottaen huomioon mitä tiedetään biologian ja genetiikan kemiallisesta perustasta, kuinka todennäköistä on, että varhaiselle maapallolle olisi ilmaantunut spontaanisti itsekopioituvia elämänmuotoja yksinomaan fysiikan ja kemian lakien toiminnan kautta?¹⁵⁴
- (2) Käytettävissä olevan geologisen ajan sisällä ensimmäisten elämänmuotojen maapallolle ilmestymisen jälkeen, kuinka todennäköistä on, että fysikaalisten sattumien seurauksena syntyy sellainen sarja geneettisiä mutaatioita, joka sallii luonnonvalinnan tuottaa tällä hetkellä aktuaalisesti olemassa olevat organismit?¹⁵⁵

¹⁴⁸ Nagel 2012, 3.

¹⁴⁹ Nagel 2012, 4.

¹⁵⁰ Nagel 2012, 5.

¹⁵¹ Nagel 2012, 5.

¹⁵² ”The more details we learn about the chemical basis of life and the intricacy of the genetic code, the more unbelievable the standard historical account becomes.” Nagel 2012, 5.

¹⁵³ Joskin Nagel myöntää samaan hengenvetoon myös olevansa luonnontieteissä vain ”ei-asiantuntijoille suunnattuun tiedekirjallisuuteen laajasti perehtynyt maallikko” (Nagel 2012, 5).

¹⁵⁴ ”First, given what is known about the chemical basis of biology and genetics, what is the likelihood that self-reproducing life forms should have come into existence spontaneously on the early earth, solely through the operation of the laws of physics and chemistry?” (Nagel 2012, 6).

¹⁵⁵ ”In the available geological time since the first life forms appeared on earth, what is the likelihood that, as a result of physical accident, a sequence of viable genetic mutations should have occurred that was sufficient to permit natural selection to produce the organisms that actually exist?” (Nagel 2012, 6).

Nagelin mukaan *prima facie*¹⁵⁶ -vastaus kumpaankin kysymykseen on: äärimmäisen epätodennäköistä. Vaikka ihmisiltä yleisesti odotetaan tällaisen skeptisen ensireaktion hylkäämistä, niin Nagelin mukaan perusteet vaihtaa maalaisjärkeen perustuva skeptisyys uusdarwinistisen narratiiviin näyttävät hatarilta siksi, että yksikään pätevä argumentti ei osoita elämän syntyminen ja kehittymisen yksinomaan fysikaalisten sattumien ja luonnonvalinnan ohjaamien satunnaisten mutaatioiden pohjalta olevan vähimmäissäkään määrin todennäköistä.¹⁵⁷ Pitkän linjan ammattifilosofina Nagel on luonnollisesti varsin tietoinen epäilyjensä tieteellisestä epäortodoksisuudesta:

Ymmärrän hyvin, että tämänkaltaiset epäilyt ovat monen ihmisen mielestä järkyttäviä, mutta tämä johtuu siitä, että lähes jokainen sekulaarissa kulttuurissamme elävä on peloteltu pitämään reduktiivista tutkimusohjelmaa pyhänä ja loukkaamattomana sillä perusteella, että mikä tahansa muu olisi pseudotiedettä.¹⁵⁸

Usein kritiikki uusdarwinismia kohtaan kumpuaa teistisistä lähtökohdista, esimerkiksi halusta puolustaa älykästä suunnittelua. Nagel kuitenkin sanoo hänen skeptisisminsä kumpuavan ei uskonnollisista lähtökohdista vaan näkemyksestä, että saatavilla oleva tieteellinen todistusaineisto ei (vastoin yleistä konsensusta) yksinkertaisesti ole tässä tapauksessa riittävää edellyttääkseen meitä väheksymään arkijärjen ja intuition motivoimaa (*prima facie*) epäuskoa.¹⁵⁹ Vaihtoehdoksi sekä uusdarwinismille että teistisille selityksille Nagel ehdottaa antireduktionistista visiota, joka sisältää seuraavat kaksi rajoitusta:

(1) Jotkin asiat ovat niin huomionarvoisia, ettei niitä voi selittää umpimähkäisinä, mikäli haluamme esittää todella ymmärtävämme maailmaa.

(2) Ideaali pyrkiä löytämään yhtenäinen luonnonjärjestys, joka yhdistää kaiken yhteisten elementtien ja periaatteiden pohjalta – ideaali, jota kohti meidän välttämättä rajallisten ymmärrysten muotojen tulisi yhtä kaikki pyrkiä.¹⁶⁰

Nagelin visiota voi siis kuvata pyrkimyksenä kohti sekulaaria ja naturalistista, mutta samalla myös antireduktionistista kaiken teoriaa. Hänen mukaansa kartesiolainen dualismi hylkää pyrkimyksen edes yrittää sisällyttää mentaalaisia ilmiöitä osaksi luonnollista maailmaa, kun taas niin materialistiset kuin idealistisetkin reduktiiviset selitykset ovat epäonnistuneita yrityksiä toteuttaa kyseinen pyrkimys. Myöskään teismi ei Nagelin mukaan täytä jälkimmäistä kriteeriä, sillä se edellyttää selittäviä tekijöitä luonnonjärjestyksen itsensä

¹⁵⁶ Latinankielinen filosofien käyttämä ilmaus. Merkitys jotakuinkin: “perustuen ensivaikutelmaan: totta kunnes toisin todistetaan”.

¹⁵⁷ Nagel 2012, 6.

¹⁵⁸ ”I realize that such doubts will strike many people as outrageous, but that is because almost everyone in our secular culture has been brownbeaten into regarding the reductive research program as sacrosanct, on the ground that anything else would be not science.” Nagel 2012, 7.

¹⁵⁹ Nagel 2012, 7.

¹⁶⁰ ”In addition to antireductionism, two further constraints are important: first, an assumption that certain things are so remarkable that they have to be explained as non-accidental if we are to pretend to a real understanding of the world; second, the ideal of discovering a single natural order that unifies everything on the basis of a set of common elements and principles – an ideal toward which the inevitably very incomplete forms of our actual understanding should nevertheless aspire.” (Nagel 2012, 7).

ulkopuolelta.¹⁶¹ Nagel siis spekuloi sellaisen nykyfysiikalle vaihtoehtoisen kaiken teorian mahdollisuutta, joka ei edellytä transsendenttia oliota kaiken takana, vaan pyrkii löytämään luonnosta itsestään selittäviä periaatteita, joita ei voi redusoida mekaanisiin fysiikan lakeihin.¹⁶²

On huomionarvoista, että Nagel kuitenkin myöntää erinäisten uskonnollisesti motivoituneiden skeptisten kirjoittajien¹⁶³ empiiristen argumenttien (fysikaalisten ja kemiallisten teorioiden kaikenkattavuutta kohtaan) olevan itsessään erittäin kiinnostavia. Hänen mukaansa tällaisiin argumentteihin suhtaudutaan usein tarpeettoman vihamielisesti vain siksi, että ne kyseenalaistavat vallitsevan tieteellisen puhtasoppisuuden, eikä esimerkiksi älykäästä suunnittelua pidetä uskottavana vaihtoehtona uusdarwinismille.¹⁶⁴ Nagel kirjoittaa:

Mitä sitten suunnittelijan mahdollisuudesta ajatteleekin, niin vallitsevaa oppia - elämän ilmaantuminen kuolleesta materiaasta ja sen evoluutio sattumanvaraisten mutaatioiden ja luonnonvalinnan kautta nykyisiin muotoihinsa ei ole minkään muun kuin fysikaalisten lakien tulosta – ei voida pitää aukottomana. Se on pikemminkin tieteellistä projektia ohjaava taustaoletus kuin kattavasti konfirmoitu tieteellinen hypoteesi.¹⁶⁵

Nagel myöntää, että reduktiivisen materialismin rajoitusten osoittaminen on helpompaa kuin uskottavan vaihtoehtoisen selityksen tarjoaminen. Hän kuitenkin väittää, että näiden rajoitusten kriittinen tarkastelu voi, jos ei muuta, niin vähintäänkin avata tilaa uusien mahdollisuuksien etsimiselle.¹⁶⁶ Tarkastelen seuraavissa luvuissa Nagelin antireduktionistista ajattelua hieman yksityiskohtaisemmin.

3.2 Antireduktionismi ja luonnonjärjestys

Nagelin mukaan filosofiassa käydään debattia¹⁶⁷ kahden kilpailevan ajattelutavan välillä, joista kumpikin pyrkii kohti mahdollisimman kokonaisvaltaista ymmärrystä luonnonjärjestyksestä, mutta hyvin erilaisista oletuksista käsin. Toisella puolella on reduktivistinen pyrkimys palauttaa kaikki ilmiöt fysikaalisten tieteiden kuvaamiin lainalaisuuksiin - toisella puolestaan epäily, että kaikkia ilmiöitä (esimerkiksi mieltä, tietoisuutta, ajattelua ja arvoja) ei välttämättä ole mahdollista mahduttaa sofistikoituneimpiinkaan fysikaalisiin faktoihin. Nagel käyttää näistä eriävistä näkemyksistä

¹⁶¹ Nagel 2012, 8.

¹⁶² Nagel 2012, 12.

¹⁶³ Hän mainitsee nimeltä Michael Behen, Stephen Meyerin ja David Berlinskin.

¹⁶⁴ Nagel 2012, 10.

¹⁶⁵ ”Whatever one may think about the possibility of a designer, the prevailing doctrine – that the appearance of life from the dead matter and its evolution through accidental mutation and natural selection to its present forms has involved nothing but the operation of physical law – cannot be regarded as unassailable. It is an assumption governing the scientific project rather than a well-confirmed scientific hypothesis.” (Nagel 2012, 11).

¹⁶⁶ Nagel 2012, 12.

¹⁶⁷ *Mind and Cosmos* on julkaistu 2012, joten tämä on ollut Nagelin näkemys ainakin silloin.

termejä *materialismi/materialistinen naturalismi* ja *antireduktionismi*.¹⁶⁸¹⁶⁹ Hän toteaa nimitysten olevan karkeahkoja kattokäsitteitä, joiden kummankin alle mahtuu erilaisia käsityksiä.¹⁷⁰

Nagel arvioi mentaalisten ilmiöiden redusoitumattoman luonteen aiheuttavan ongelmia reduktiiviselle materialismille myös biologiassa. Hänen argumenttinsa on pääpiirteittäin seuraava:

- (1) Ihmiset, sekä muut mentaalisilla elämillä varustetut luontokappaleet ovat organismeja.
- (2) Mentaaliset ominaisuutemme riippuvat fysikaalisesta koostumuksestamme.
- (3) Jos mentaalisuus ei ole pelkästään fysikaalista, ei sitä myöskään voi selittää täysin fysikaalisten tieteiden kautta.
- (4) Edellisistä seuraa: Niitä aspekteja fysikaalisessa koostumuksessamme, jotka ovat vastuussa mentaalisista ominaisuuksistamme, ei voi täysin selittää fysikaalisten tieteiden kautta.¹⁷¹

Nagel jatkaa argumentoimalla, että sikäli kun evoluutiobiologia on fysikaalinen tiede, se ei kykene selittämään tietoisuutta tai muita fysikaalisesti redusoitumattomia ominaisuuksia. Jos siis mieli ja tietoiset organismit ovat biologisen evoluution tuotetta, ei biologia voi olla puhtaasti fysikaalinen tiede. Näistä rajoituksista aukeaa hänen mukaansa vaihtoehtoinen mahdollisuus käsittää mieli pikemminkin perustavana osana luonnonjärjestystä kuin pelkkänä fysikaalisten lainalaisuuksien sivutuotteena.¹⁷²¹⁷³ ”Taustalla vaikuttava vakaumukseni on, että mieli ei ole vain sivutuote, sattuma tai lisävaruste, vaan luonnon perusaspekti”, hän kirjoittaa.¹⁷⁴ Periaatteessa saman idean voi kuitenkin esittää Nagelin mukaan myös vähäeleisemmin, yksinkertaisesti kääntämällä tuttu argumentti pääläelleen: materialismi¹⁷⁵ edellyttää reduktionismia; siispä reduktionismin epäonnistuminen edellyttää vaihtoehtoa materialismille. Jos siis lähdemme liikkeelle siitä premissistä, etteivät erilaiset yritykset redusoida mieli ja mentaalisuus onnistu tehtävässään, niin näyttää perustellulta kyseenalaistaa oletus materialistisen naturalismin totuudesta.¹⁷⁶

¹⁶⁸ Nagel 2012, 13.

¹⁶⁹ Lukijalla tuskin on enää tässä vaiheessa epäselvyyttä siitä, kumpaan leiriin Nagel itse kuuluu.

¹⁷⁰ Nagel 2012, 13-14.

¹⁷¹ Nagel 2012, 14.

¹⁷² Nagel 2012, 15.

¹⁷³ Vrt. epifenomalismi ja fysikalismi, joita on tarkasteltu Jaegwon Kimiä käsittelevässä luvussa.

¹⁷⁴ ”My guiding conviction is that mind is not just an afterthought or an accident or an add-on, but a basic aspect of nature.” (Nagel 2012, 16).

¹⁷⁵ Vaihtoehtoisesti materialistinen naturalismi.

¹⁷⁶ Nagel 2012, 15.

Sekä luonnontiedettä että filosofiaa yhdistää Nagelin mukaan kummallekin yhteinen suuri kysymys: millä tavalla tai tavoilla maailma on ihmiselle ymmärrettävä ja käsitettävä? Hän esittää myös tarkentavia kysymyksiä: jos maailma ylipäätään on ymmärrettävä¹⁷⁷, niin kuinka suuri osa tässä ymmärrettävyydestä on mahdollista sisällyttää fysikaalisten tieteiden matemaattisesti formuloitaviin lakeihin? Ja mikäli tällainen tieto on rajallista, niin onko olemassa muita mielekkäitä ymmärryksen muotoja sellaisten asioiden käsittämiseen, joita fysikaaliset tieteet eivät kykene selittämään?¹⁷⁸

Nagelin käsityksen mukaan sekä materialistinen naturalismi, että teistiset selitykset sisältävät kummatkin vakavia ongelmia. Materialismiin liittyy hänen mukaansa se ongelma, että mikäli luonnonlait itsessään eivät ole välttämättömiä totuuksia, niin seuraava kysymys jää vaille vastausta: miksi luonnonlait ovat sellaisia kuin ovat – siis sellaisia, jotka ylipäätään mahdollistavat elämän kehittymisen ja tietoisien organismien olemassaolon? Materialistille ainut mahdollinen vastaus on Nagelin mukaan tyytyä toteamaan, että niin asiat vain ovat. Kaikki selitykset siis päättyvät luonnonlakien kuvaamiseen, sillä mitään muutakaan vaihtoehtoa ei näy olevan tarjolla.¹⁷⁹ Teistiset selitykset puolestaan loppuvat luonnonjärjestyksen ulkopuoliseen transsendenttiin mieleen, jonka tarkoitusperät ja ymmärrys maailmasta jäävät käsityskykymme ulkopuolelle: korkeimman tason selitys on luonnonjärjestyksen ulkopuolinen intentionaalinen toimija, jonka toiminnasta ei voida sanoa tai päätellä mitään muutoin kuin epäsuorasti.¹⁸⁰ Siinä missä materialistisen naturalismin selitysvoima päättyy puhtaasti fysikaalisiin luonnonlakeihin, joutuu teisti siis Nagelin mukaan myöntämään, että tuntemattomia ovat Herran tiet. Materialistille ei tietenkään ole välttämättä ongelma todeta, että luonnonlait nyt vain sattuvat olemaan sellaisia kuin ne ovat, eikä mitään sen kummempaa selitystä edes tarvita. Samoin teistille voi olla täysin hyväksyttävää, että kaikki selitykset päättyvät Jumalaan, jonka olemus ja tarkoitusperät todennäköisesti ylittävät inhimillisen käsityskyvyn. Nagel kuitenkin hylkää sekä teismin että materialismin.

Nagel esittää myös toisen evolutiiviseen naturalismiin kohdistuvan argumentin, jonka mukaan se tiettyssä mielessä kumoaa itse itsensä. Ajatusketju etenee pääpiirteittäin seuraavasti:

¹⁷⁷ Mikä jo itsessään on kiistanalainen filosofinen kysymys.

¹⁷⁸ Nagel 2012, 18.

¹⁷⁹ Nagel 2012, 20-21.

¹⁸⁰ Nagel 2012, 25-26.

- (1) Evolutiivisen naturalismin mukaan luonnonvalinta on muovannut ihmisen kognitiiviset kyvyt palvelemaan ensisijaisesti selviytymistä, ei ymmärtämään maailmaa teoreettisesti ja saavuttamaan luotettavaa objektiivista tietoa.
- (2) Siis: Kognitiiviset kykymme eivät ole luotettava väline tosien uskomusten muodostamiseen maailmasta.
- (3) Myös evolutiivinen naturalismi on tiedollisesti epäluotettavien kognitiivisten kykyjemme tuottama ajattelutapa.
- (4) Siis: Jos emme voi luottaa kognitiivisiin kykyihimme tosien uskomusten muodostamisessa, emme voi luottaa myöskään evolutiiviseen naturalismiin.¹⁸¹

Tästä näkökulmasta materialisti siis puhuu itsensä pussiin puolustaessaan materialismia, sillä evolutiivisen naturalismin näkökulmasta ei ole mitään syytä pitää kognitiivisia kykyjämme luotettavina, eikä siten myöskään uskoa materialismin totuuteen. Nagel mainitsee olevansa asiassa yhtä mieltä Alvin Plantingan kanssa, joka on esittänyt samankaltaisen argumentin evolutiivista naturalismista vastaan.¹⁸²¹⁸³

Nagel itse kuitenkin puolustaa uskoa kognitiivisten kykyjemme - jos ei täydelliseen, niin ainakin jonkinasteiseen luotettavuuteen - nimenomaan kyseenalaistamalla evolutiivisen materialismin kompetenssin kognitiivisten kykyjemme selittämisessä.¹⁸⁴ Materialismille vaihtoehtoinen laajennettu kertomus maailmasta tarvitsisi Nagelin mukaan sellaisia mentalistisia, rationaalisia ja mahdollisesti myös teleologisia elementtejä, jotka eivät kuitenkaan edellyttäisi luonnon ulkopuolella olevaa transsendenttia mieltä tai täydellistä olentoa.¹⁸⁵ Hän kirjoittaa:

Jos kaikella tällä on luonnollinen selitys, niin mahdollisuudet olivat maailmankaikkeudessa synnynnäisenä jo kauan ennen elämää, sekä läsnä aikaisissa elämänmuodoissa kauan ennen eläinten saapumista. Tyydyttävä selitys osoittaisi, että näiden mahdollisuuksien realisoituminen ei ollut häviävän epätodennäköistä, vaan merkittävän todennäköistä ottaen huomioon luonnon lait ja universumin rakenteen. Se paljastaisi mielen ja järjen olevan ei-materialistisen maailmanjärjestyksen perusaspekteja.¹⁸⁶

Nagel korostaa, etteivät hänen ajatuksensa ole vain antroposentristä narsismia, sillä koko eläinkunta on täynnä tietoisia organismeja, joiden olemassaolon selittäminen vaatii antireduktionistista tarinaa.¹⁸⁷ Lienee myös syytä painottaa, ettei Nagel ole suinkaan ole hylkäämässä evoluutioteoriaa ja fysiikan sekä kemian lainalaisuuksia - ainoastaan

¹⁸¹ Nagel 2012, 27-28.

¹⁸² Plantinga 1993, kpl.12.

¹⁸³ On merkillepantavaa, että Plantinga on teisti ja Nagel ateisti, mutta kummatkin joka tapauksessa allekirjoittavat kyseisen argumentin.

¹⁸⁴ Nagel 2012, 28-29.

¹⁸⁵ Nagel 2012, 31-32.

¹⁸⁶ Nagel 2012, 32.

¹⁸⁷ Nagel 2012, 32.

materialistisen naturalismin ja siihen liittyvän reduktionismin, jonka mukaan mitään muita selittäviä tekijöitä ei tarvita.¹⁸⁸ Tavoitteena on siis pikemminkin jo olemassa olevien selityksien päälle rakentuva laajennettu kertomus, kuin luonnontieteiden heittäminen kokonaan roskakoriin. Samalla hän kuitenkin myös väittää, ettei ainakaan ”tässä vaiheessa tieteen historiaa” ole mahdollista tarjota nykytieteen pohjalta ongelmaan tyydyttävää ratkaisua.¹⁸⁹

3.3 Tietoisuus

Kaiken kaikkiaan Nagelia näyttää motivoivan toivo siitä, että materialistisen naturalismin rajoitusten tunnustaminen synnyttäisi laajempaa halua tutkia vaihtoehtoisia ajattelutapoja, mikä puolestaan voisi suunnata tieteen ja filosofian kehitystä kohti hypoteettisessa tulevaisuudessa potentiaalisesti saavutettavaa kaiken teoriaa. Tietoisuus ja mieli-ruumis-ongelma näyttelevät tässä projektissa pääosaa. Hän kirjoittaa:

Puhtaasti fysikaalisiin tieteisiin nojaavan kokonaisvaltaisen naturalismin silmiinpistävin ongelma on tietoisuus. Sen olemassaolo näyttää implikoivan, että universumin fysikaalinen kuvaus on rikkaudestaan ja selitysvoimastaan huolimatta vain osatotuus, ja että luonnonjärjestys on huomattavasti sallivampi kuin se olisi siinä tapauksessa, jos fysiikka ja kemia selittäisivät kaiken. Mikäli otamme ongelman vakavasti ja seuraamme sen implikaatioita, uhkaa se purkaa koko naturalistisen maailmankuvan.¹⁹⁰¹⁹¹

Nagel käsittelee kirjansa tietoisuutta käsittelevässä luvussa lyhyesti mieli-ruumis-ongelman historiaa ja erilaisia, hänen mielestään epäonnistuneita, yrityksiä mahduttaa tietoisuus fysikaaliseen maailmankuvaan. Yhtenä epäonnistuneena reduktionismin yrityksenä hän kuvaa *konseptuaalista behaviorismia*, jossa mentaaliset ilmiöt pyritään identifioimaan ulkoisen käyttäytymisen kanssa.¹⁹² Vaihtoehtoisessa Ryleen ja Wittgensteiniin liitettyssä versiossa mentaalisia ilmiöitä ei identifioida niin fysikaalisen kuin ei-fysikaalisenkaan kanssa, vaan pyritään selittämään behavioraalisten applikaatiokriteerien kautta.¹⁹³ Nagel kuvaa kumpaakin yritystä erilaisina *verifikationismin* muotoina, jotka tavalla tai toisella reducesivat mentaalisten tilojen attribuomisen pelkkiin ulkoisesti havaittaviin käyttäytymisen ehtoihin. Hän luonnehtii tällaisten lähestymistapojen ydinongelmaksi sitä, että ne sivuuttavat täysin itse kokevan

¹⁸⁸ Nagel 2012, 33.

¹⁸⁹ Nagel 2012, 33.

¹⁹⁰ “Consciousness is the most conspicuous obstacle to a comprehensive naturalism that relies only on the resources of physical science. The existence of consciousness seems to imply that the physical description of the universe, in spite of its richness and explanatory power, is only part of the truth, and that the natural order is far less austere than it would be if physics and chemistry accounted for everything. If we take this problem seriously, and follow out its implications, it threatens to unravel the entire naturalistic world picture.” (Nagel 2012, 35).

¹⁹¹ Samaan hengenvetoon Nagel kuitenkin myös myöntää uskottavien vaihtoehtojen kuvittelemisen olevan erittäin hankala tehtävä (Nagel 2012, 35).

¹⁹² Nagel 2012, 37.

¹⁹³ Nagel 2012, 38.

subjektin sisäisen kokemusmaailman.¹⁹⁴ Nagelin kysymys ”millaista on olla lepakko?” havainnollistaa juuri tätä problematiikkaa. Sillä mitkä ovat mentaalisten tilojen attribuoimisen ehdot sellaisten elämänmuotojen kohdalla, jotka eivät muistuta lainkaan ihmistä?

Nagelin kritiikki konseptuaalista behaviorismia kohtaan tulee nähdäkseni varsin lähelle edellisessä pääluvussa Hackeria ja Bennettiä kohtaan itse esittämäni kritiikkiä.¹⁹⁵ Bennettin ja Hackerin voikin (ainakin Nagelin käsitteistöllä) tulkita edustavan jonkinlaista verifikationismia (käytin paremman puutteessa omaa termiä ”behavioristinen reduktionismi”¹⁹⁶). Nagel kritisoi lyhyesti myös psykofyysistä identiteettiteoriaa ja funktionalismia. Jätän ne kuitenkin tässä käsittelemättä, sillä pitkälti samoja argumentteja on jo käsitelty Kimin (ja osittain myös Chalmersin) yhteydessä.

Suuri osa filosofeista edustaa Nagelin mukaan¹⁹⁷ reduktionistista käsitystä, jonka mukaan hänen kuvaamansa ongelmat ovat yksinkertaisesti ongelmia, joita fysikaaliset tieteet eivät vielä ole onnistuneet ratkaisemaan.¹⁹⁸ Nagelin argumentit näyttävät tällöin hypoteettisina: mitä seuraisi, jos materialistinen naturalismi ei olisikaan totta? Hän arvioi, että tällaisesta viitekehuksesta katsottuna antireduktionismin yliampuvat implikaatiot saattavat näyttää pikemminkin argumentilta reduktionismin puolesta kuin sitä vastaan.¹⁹⁹ Kuten niin monessa muussakin debatissa, tismalleen samat faktat saattavat siis ajaa ihmisiä täysin eri suuntiin riippuen taustalla olevista ohjaavista ydinoletuksista.²⁰⁰

Reduktionismin hylkäämisestä huolimatta Nagel ei kuitenkaan ole hylkäämässä biologian roolia olennaisena selittävänä tekijänä. Hän esimerkiksi puhuu varsin fysikalismille tyypilliseen tapaan aivotoiminnasta tietoisuuden kausaalisenä syynä.²⁰¹ Olennainen ero Nagelin ja fysikalistin välillä lienee, että Nagelin mukaan aivotoiminta *yksinään* ei riitä selittäväksi tekijäksi. Hän käyttää asian havainnollistamiseksi metaforaa taskulaskimesta. Jos kirjoitan taskulaskimeen merkkijonon ”8”, ”*”, ”5”, ”=”, niin näytölle ilmestyy symboli ”40”. Jos joku kuitenkin haluaa ymmärtää syvällisemmin, miksi taskulaskin osaa antaa laskutoimituksiin oikeita vastauksia, niin häntä tuskin tyydyttää selitys: ”taskulaskin antoi oikean vastauksen siksi, koska syötin siihen laskutoimituksen”. Tyydyttävä selitys vaatisi

¹⁹⁴ Nagel 2012, 38.

¹⁹⁵ Yhtäläisyys ei tietenkään ole täysin sattumaa, sillä hyödynsin kritiikissäni Nagelin varhaisempaa artikkelia *What Is It Like To Be A Bat?* (Nagel 1974). En kuitenkaan vielä tässä vaiheessa ollut lukenut Nagelin *Mind and Cosmos* -kirjassa esiintyvää eksplisiittisesti konseptuaalista behaviorismia ja verifikationismia kohtaan kohdistuvaa kritiikkiä (Nagel 2012).

¹⁹⁶ Ks. tutkielman sivu 33.

¹⁹⁷ Jälleen, näin ainakin vielä 2012 (Nagel 2012).

¹⁹⁸ Nagel 2012, 43.

¹⁹⁹ Nagel 2012, 43.

²⁰⁰ Yksi ilmeisimpiä esimerkkejä tästä lienee teismi vs. ateismi.

²⁰¹ Nagel 2012, 47.

selontekoa ainakin siitä, että laskin osaa antaa oikeita vastauksia, koska siihen on ohjelmoitu tietynlainen algoritmi. Samaan tapaan: vaikka selitys “minulla on tietoisuus, koska aivotoiminta synnyttää sen” olisikin periaatteessa totta, jää se vaillinaiseksi ilman tarkempaa selontekoa siitä, miksi näin oikeastaan tapahtuu.²⁰²

Mitä tyydyttävä tietoisuuden selitys sitten vaatisi? Nagelin käsityksen mukaan selitys tulisi nivoa osaksi evolutiivista tarinaa, joka selittäisi ainakin kaksi seuraavaa seikkaa:

(1) Miksi spesifeillä organismeilla on sellainen tietoinen elämä kuin niillä on?²⁰³

(2) Miksi tietoiset organismit ovat alun perin ilmestyneet maapallolle?²⁰⁴

Nagel luonnehtii yritystä muotoilla tällainen teoria toistaiseksi “täydelliseksi fantasiaksi”, mutta pitää silti mahdollisena yleisten kysymysten esittämistä siitä, mitä tällaisen teorian pitäisi kyetä selittämään, ja millaista teoriaa ylipäättään on mielekästä lähteä kuvittelemaan.²⁰⁵

Hän jatkaa teoretisointia tarkentamalla edellä mainittuja ehtoja:

Emme voi muuta kuin kuvailla abstrakteja mahdollisuuksia, mutta aivan aluksi, millä tahansa selityksellä tulisi selvästikin olla kaksi elementtiä: (1) ei-historiallinen konstitutiivinen kuvaus siitä, miten tietyt kompleksiset systeemit ovat myös mentaalisia, ja (2) historiallinen selitys siitä, miten tällaiset systeemit saivat alkunsa maailmankaikkeudessa alusta lähtien.²⁰⁶

Konstitutiivinen selitys

Konstitutiivinen selitys voi Nagelin mukaan olla periaatteessa joko reduktiivinen tai emergentti.²⁰⁷²⁰⁸ Reduktiivisessa mallissa kompleksisten organismien mentaalisuus voidaan periaatteessa palauttaa organismin perustavimpiin rakenneosiin - olivat nämä perusainekset sitten soluja, atomeja, kvarkkeja, säikeitä, tai mitä tahansa. Taustalla on kuitenkin samalla myös oletus, ettei mentaalista voi palauttaa fyysikaaliseen. Tästä puolestaan seuraa, etteivät organismin perusosat itsessään voi olla puhtaasti fyysikaalisia.²⁰⁹ Emergentissä selityksessä mentaalisuus puolestaan liittyy organismin fyysikaaliseen kompleksisuuteen. Mentaalisuus näyttäytyy korkeamman tason ilmiönä, joka nousee vain organismin riittävän kompleksista fyysikaalisista rakenteista, mahdollisesti esimerkiksi keskushermoston toiminnasta.²¹⁰

Emergentismi on Nagelin mukaan periaatteessa yhteensopiva kanta myös fyysikaalisen

²⁰² Nagel 2012, 48.

²⁰³ Nagel 2012, 50.

²⁰⁴ Nagel 2012, 50-51.

²⁰⁵ Nagel 2012, 51.

²⁰⁶ ”All one can do is to describe abstract possibilities, but to begin with, it is clear that any explanation will have two elements: an ahistorical constitutive account of how certain complex physical systems are also mental, and a historical account of how such systems arose in the universe from its beginnings.” (Nagel 2012, 54).

²⁰⁷ Nagel 2012, 54.

²⁰⁸ Emergenssin käsitettä on käsitelty lyhyesti sivulla 10.

²⁰⁹ Nagel 2012, 54.

²¹⁰ Nagel 2012, 54-55.

reduktionismin kanssa. Hän kuitenkin pitää samalla epätydyttävänä selitystä, että puhtaasti fysikaalisesta ja tiedottomasta materiaasta taianomaisesti ilmestyy esiin tietoisuus, kunhan se vain ensin järjestäytyy tarpeeksi monimutkaisella tavalla.²¹¹

Ensimmäisestä vaihtoehdosta, eli reduktiivisesta selityksestä, joka olettaa samalla myös mentaalisuuden palauttamattomuuden fysikaaliseen, seuraa Nagelin mukaan yleiseksi *monismiksi* (general monism) luonnehdittu mielenfilosofinen positio.²¹² Nagel viittaa tässä yhteydessä filosofi Tom Sorelliin, joka kiteyttää hänen mielestään monismin perusajatuksen esimerkillisesti:

Vaikka biologisen elämän, mukaan lukien tietoisuuden, tuottaneet mekanismit ovatkin jollain tasolla samoja kuin fysikaalisen universumin evoluutiota ohjaavat lait, niin tästä ei seuraa, että nämä mekanismit ovat puhtaasti fysikaalisia vain siksi, että fysikaalinen evoluutio edelsi biologista evoluutiota. Kummankin mekanismin yhtäaikaiseen vangitsemiseen tarvitaan mahdollisesti jokin transfysikaalinen ja transmentaalin konsepti. Tämä hypoteesi avaa oven niin sanotulle "neutraalille monismille" lisäyksenä dualistisille, materialistisille ja idealistisille positioille.²¹³

Neutraali monismi ei Nagelin mukaan ole emergenttinen positio. Hän käyttää jälleen esimerkkinä aivojen ja tietoisuuden yhteyttä. Emergentisti voi ajatella, että riittävän kompleksisella tavalla järjestäytynyt itsessään fysikaalinen fysikaalinen systeemi, tässä tapauksessa aivot, on tietoisuuden syy. Tietoisuus on siis jonkin itsensä ulkopuolisen fysikaalisen asian seuraus. Monisti puolestaan ajattelee, että aivoprosessit ovat jo itsessään enemmän kuin puhtaasti fysikaalisia tapahtumia, mikä puolestaan tekee kaikista fysikaalisista selityksistä rajallisia.²¹⁴

Nagel jatkaa ajatustaan esittämällä, että koska tietoiset organismit koostuvat tismalleen samoista peruselementeistä kuin muukin fysikaalinen maailmankaikkeus, täytyy näiden peruselementtien itsessään olla sekä fysikaalisia että ei-fysikaalisia.²¹⁵ Intuitiivinen ydinajatus taustalla lienee, että tietoisuuden (tai ainakin sen potentiaalinen) täytyy olla maailmankaikkeuden peruselementteihin sisäänrakennettu perusominaisuus - ei siis vain puhtaasti fysikaalisten peruselementtien sattumanvarainen sivutuote. Tässä mielessä reduktiivinen malli siis sallii tietoisuuden "redusoimisen" organismin perustavimpiin rakenneseisiin, koska näillä rakenneseillä ajatellaan jo lähtökohtaisesti olevan myös ei-fysikaalinen aspekti. Tällaista reduktiivista monismia voidaan Nagelin mukaan pitää yhtenä

²¹¹ Nagel 2012, 55-56.

²¹² Nagel 2012, 56.

²¹³ "Even if the mechanisms that produced biological life, including consciousness, are, at some level, the same as those that operate in the evolution of the physical universe, it does not follow that those mechanisms are physical just because physical evolution preceded biological evolution. Perhaps some tranphysical and transmental concept is required to capture both mechanisms. This conjecture stakes out a territory for something sometimes called "neutral monism" in addition to dualist, materialist, and idealist positions." (Sorell 2005, 95).

²¹⁴ Nagel 2012, 57.

²¹⁵ Nagel 2012, 57.

panpsykism (panpsychism) muotona: fysikaalisen maailman peruselementit ovat myös mentaalisia.²¹⁶ Nagel onkin ehdottanut panpsykismiä yhdeksi mieli-ruumis-ongelman mahdolliseksi ratkaisukandidaatiksi jo 40 vuotta sitten.²¹⁷ Hänen silloisen argumenttinsa mukaan panpsykismi vaikuttaisi olevan looginen seuraus neljästä premissistä, joista jokainen itsessään vaikuttaa kohtalaisen uskottavalta:

- (1) *Materiaalinen kompositio*. Kaikki elolliset organismit mukaan lukien ihmiset koostuvat yksinomaan materiasta.
- (2) *Ei-reduktionismi*. Mentaaliset tilat eivät ole organismin fysikaalisia ominaisuuksia, eikä niitä voida johtaa pelkästään fysikaalisista ominaisuuksista.
- (3) *Realismi*. Mentaalisten tilojen täytyy olla organismin ominaisuuksia, sillä mitään organismista erillistä sielua ei ole.
- (4) *Ei-emergenssi*. Kompleksisilla systeemeillä ei ole aidosti emergenttejä ominaisuuksia. Jos emme voi johtaa systeemin ominaisuuksia sen osien ominaisuuksista, antaa tämä syyn olettaa, että osilla on luultavasti ominaisuuksia joita emme tunne.²¹⁸

Näyttää tosiaan siltä, että mikäli hyväksymme kaikki neljä premissiä, täytyy meidän myös päätellä materiaalilla josta koostumme olevan myös jonkinlaisia ei-fysikaalisia ominaisuuksia, jotka mahdollistavat mentaaliset tilat. Vaihtoehdot olisivat siis joko dualismi (ensimmäisen ja kolmannen premissin hylkääminen), reduktiivinen fysikalismi (toisen premissin hylkääminen), eliminativismi (kolmannen premissin hylkääminen) tai aito emergenssi ”raakana faktana” (neljännen premissin hylkääminen). Nagelin arvion mukaan jokainen premissi vaikuttaa yksinään uskottavammalta väitteeltä kuin samaisen premissin kieltäminen, mutta hän joka tapauksessa säilyttää skeptisyyden panpsykismen totuudesta.²¹⁹

Huomattavissa määrin Nagelin ajatusta muistuttavan argumentin on sittemmin esittänyt myös panpsykismiä puolustava filosofi Galen Strawson esseessään *Realistic Monism: Why Physicalism Entails Panpsychism*.²²⁰ Strawsonin argumentti on tiivistettynä seuraava:

- (1) Materialistin mukaan kaikki ilmiöt ovat fysikaalisia (vrt. Nagelin ensimmäinen premissi).

²¹⁶ Nagel 2012, 57.

²¹⁷ Nagel 1979.

²¹⁸ Nagel 1979, 181-182.

²¹⁹ Nagel 1979, 181.

²²⁰ Strawson 2008.

- (2) Realistinen materialisti hyväksyy tietoisuuden olemassaolon todellisena ilmiönä, joka vaatii selitystä (vrt. Nagelin kolmas premissi).
- (3) Koska kaikki ilmiöt ovat fysikaalisia, täytyy realistisen materialistin ajatella, että myös tietoisuus on fysikaalinen ilmiö.
- (4) Siis: Ainakin jotkin materiaaliset muodostelmat joko ovat tietoisia tai kykenevät muodostamaan tietoisuuden.
- (5) Kaikki materia muodostuu pohjimmiltaan samoista rakenneosista (kvarkit ym.).
- (6) Siis: Kaikki materia voidaan koota tavalla, joka muodostaa tietoisuuden.
- (7) Siis: Mikään materia ei voi olla perusluonteeltaan täysin ei-tietoista.
- (8) Siis: Realistisen materialistin täytyy olla myös panpsykisti.²²¹

Strawsonin argumentti on siis rakenteeltaan hieman erilainen kuin Nagelin, mutta peruslogiikka on pitkälti sama.

Mitkä sitten ovat panpsykismien ongelmat? Ehdotus on Nagelin mukaan ensinnäkin varsin abstrakti. Jää epäselväksi, miten esimerkiksi mikrotason tapahtumien (kvarkkien, atomien ym.) oletettua mentaalisuutta pitäisi tulkita.²²² Entä miten organismien protomentaalisista osista oikein muodostuvat kokonaisen organismien mentaaliset ominaisuudet?²²³ Toinen ongelma on, että materiaalille postuloidaan Nagelin mukaan protopsykykkisiä ominaisuuksia vain siksi, koska niitä tarvitaan selittämään kompleksisten organismien tietoisuus.²²⁴ Oletusta universumin peruselementtien mentaalisuudesta voinee siis kritisoida jonkinasteisena ad hoc –hypoteesina, jos sille ei kyetä tarjoamaan enempää itsenäisiä lisäperusteita.

Historiallinen selitys

Miten tietoisuus maapallolla sai alkunsa? Psykofyysisen reduktionismin hylkävällä vastauksella voi Nagelin mukaan olla periaatteessa kolme vaihtoehtoista muotoa: *kausaalinen*, *intentionaalinen* tai *teleologinen*.²²⁵ Jokainen näistä vaihtoehtoista on yhteensopiva sekä reduktiivisen että emergentin konstitutiivisen selityksen kanssa.

Mahdollisia historiallisen ja konstitutiivisen selityksen yhdistelmiä on siis yhteensä kuusi.²²⁶

²²¹ Strawson 2008, 53.

²²² Nagel 2012, 58.

²²³ Nagel 2012, 62,63.

²²⁴ Nagel 2012, 61-62.

²²⁵ Nagel 2012, 58.

²²⁶ Nagel 2012, 59.

Kausaalisen historiallisen selityksen mukaan elämän synty ja tietoisuuden kehittyminen voidaan selittää luonnon peruselementtien kautta.²²⁷ Yhdistettynä emergenttiin konstitutiiviseen selitykseen tämä tarkoittaisi käytännössä sitä, että maailmankaikkeuden historia voidaan selittää puhtaasti fysikaalisesti siihen pisteeseen asti, kunnes tietoisuus sai alkunsa riittävän kompleksissa organismeissa. Tästä pisteestä eteenpäin, mikäli emme ole epifenomalisteja vaan oletamme tietoisuudelle kausaalisen roolin²²⁸, vaatii historian selittäminen myös mentaalisuuden selittämistä. Tällaisessa vaihtoehdossa nykyinen neodarwinistinen malli on pätevä siihen hetkeen saakka, kunnes tietoisuus ensimmäisen kerran ilmeni ensimmäisessä riittävän kompleksisessa organismissa.²²⁹

Ollakseen uskottava, pitäisi kausaalisen ja emergentin kokonaisselityksen Nagelin mukaan kyetä selittämään myös, minkä takia tietoisten organismien syntyminen oli *todennäköistä*.²³⁰ Yksi mahdollisuus tehdä tämä olisi emergentin konstitutiivisen selityksen kautta osoittaa, että olemassaolevien organismien fysikaalinen rakenne on täsmälleen sellainen, mitä tietoisuuden nouseminen kompleksisesta fysikaalisesta systeemistä emergenssin kautta vaatii.²³¹ Mikäli oletamme tietoisuudelle kausaalisesti aktiivisen ja täten myös organismien selviytymistä edistävän roolin, niin tämä selittäisi, miksi luonnonvalinta voisi suosia tietoisuuden emergenssin kautta synnyttävää mekanismia tai mekanismeja. Nagel pitää tätä yhtenä vakavasti otettavana vaihtoehtona, joskin ongelmia ovat hänen mukaansa (1) emergenssin itsensä selittämättömyys sekä (2) kysymys siitä, miten tapahtumien kulku on voinut johtaa sellaiseen pisteeseen, jossa emergenssi ylipäättään on ollut ensimmäisen kerran mahdollista. Mahdollisena etuna (tai näkökulmasta riippuen haittana) puolestaan olisi, ettei tämä selitys poikkea vielä erityisen radikaalisti vallitsevasta fysikaalisesta naturalismista.²³²

Toinen mahdollinen yhdistelmä on kausaalinen, konstitutiivisesti reduktiivinen selitys. Nagel toteaa, että tämäkin vaihtoehto on omalla tavallaan melko lähellä vallitsevaa materialistista naturalismia.²³³ Ainoa olennainen ero on periaatteessa väite, että universumin peruselementit eivät voi olla vain ja ainoastaan fysikaalisia. Reduktiivinen materialismi korvautuu siis reduktiivisella monismilla (tai panpsykismillä²³⁴).²³⁵ Mitä uutta tämä sitten tuo

²²⁷ Nagel 2012, 59.

²²⁸ Vrt. Kim ja mentaalinen kausaatio.

²²⁹ Nagel 2012, 59-60.

²³⁰ "To explain consciousness, a physical evolutionary history would have to show why it was likely that organisms of the kind that have consciousness would arise." (Nagel 2012, 60).

²³¹ Nagel 2012, 60.

²³² Nagel 2012, 60-61.

²³³ Nagel 2012, 61.

²³⁴ Nagel ei tee monismin ja panpsykismin välille kovinkaan selvää eroa, vaan käyttää näitä käsitteitä pitkälti synonyymeinä.

²³⁵ Nagel 2012, 61.

verrattuna vallitsevaan käsitykseen? Nagelin vastaus on, että mikäli jonkinlainen sisäänrakennettu alttius tietoisien organismien synnyttämiseen on ollut universumin perusrakenteissa läsnä jo alusta asti (kuten monismi/panpsykismi antaa ymmärtää), ei tietoisuuden syntyminen tule samanlaisena odottamattomana yllätyksenä kuin sen äkillinen ilmestyminen lähtökohtaisesti täysin tiedottomaksi oletetusta ”kuolleesta” materiaasta.²³⁶ Samanaikaisesti - mikäli jälleen oletamme tietoisuudelle aktiivisen ja selviytymistä edistävän roolin organismin toiminnassa - monismi kuitenkin emergenssin tapaan selittäisi, miksi luonnonvalinta suosii tiettyjä selviytymisen kannalta hyödyllisten tietoisuuden muotojen kehittymistä.²³⁷ Myös David Chalmers on pohtinut mahdollisuutta korvata fysikalismi ja dualismi jonkinlaisella panpsykismin tai monismin muodolla.²³⁸

Panpsykismissä on kuitenkin Nagelin mukaan samoja selityksellisiä ongelmia kuin puhtaasti materialistisella reduktiivisella evoluutioteorialla: (1) miksi/miten elolliset organismit alunperin edes syntyivät?, ja (2) miksi/mistä ”evoluutiiviseen valikkoon” ilmeistyi juuri oikeanlaiset tietoisien organismien kehittymiseen tarvittavat mutaatiot?²³⁹ Nagel kiteyttää monismin rajallisuuden sellaisenaan tyydyttävänä historiallisena selityksenä seuraavasti:

Vaikka päättelisimme, että mielen perustan on oltava läsnä universumin jokaisessa osassa, ei tämä vielä anna meille vihjeitä siitä, kuinka elävissä organismeissa tietoisuuden perustana olevat monistiset ominaisuudet johtivat ensin elämän syntyyn, ja lopulta tietoisien systeemien ilmestymiseen luonnonvalinnalle saatavilla olevien mutaatioiden valikkoon.²⁴⁰

Reduktiivisen monismin selitysvoima ei siis riitä tyydyttämään Nagelin tiedonjanoa. Se vaatii hänen mukaansa syvällisempää ja kosmisesti yhtenäisempää tietoisuuden selitystä kuin emergenssiteoria, mutta vaikuttaa samalla sitä epämääräisemmältä, eikä tarjoa sen tyydyttävämpää vastausta todennäköisyysongelmaan.²⁴¹

Edellä mainitut kausaalisen historiallisen selityksen ongelmat²⁴² johdattavat Nagelin spekuloimaan intentionaalista ja teleologista vaihtoehtoa. Jälleen: sekä intentionaalinen että teleologinen historiallinen selitys voidaan yhdistää joko reduktiiviseen tai emergenttiin konstitutiiviseen selitykseen. Nagel käsittelee lyhyesti mahdollisuutta, jossa intentionaalinen historiallinen selitys yhdistyisi reduktiiviseen konstitutiiviseen selitykseen

²³⁶ Nagel 2012, 61.

²³⁷ Nagel 2012, 63-64.

²³⁸ Chalmers 2013.

²³⁹ Nagel 2012, 64.

²⁴⁰ “*But even if we conclude that the basis of mind must be present in every part of the universe, that offers no hint of how the monistic properties that underlie consciousness in living organisms lead first to the origin of life and eventually to the appearance of conscious systems on the menu of mutations available for natural selection.*” (Nagel 2012, 65).

²⁴¹ Nagel 2012, 65.

²⁴² Oli konstitutiivinen osa selitystä sitten emergentti tai reduktiivinen.

(monismi/panpsykismi). Tämä tarkoittaisi käytännössä teismin muotoa, jossa Jumala joko (1) on jossakin vaiheessa maapallon historiaa tehnyt intervention, ja luonut tietoisia organismeja luonnossa jo olemassaolevista protopsykkisistä elementeistä, tai (2) luonut maailmankaikkeuden pienimpiä yksityiskohtia myöten juuri sellaiseksi, että elämän ja tietoisien organismien syntyminen on vääjäämätöntä. Tämä on Nagelin mukaan yksi mahdollinen vaihtoehto teisteille.²⁴³

Itse ateistiksi tunnustautuva²⁴⁴ Nagel on kuitenkin kiinnostuneempi sekulaarista vaihtoehdosta, mikä sulkee pois intentionaalisen selityksen. Kausaalinen vaihtoehto, kuten todettu, ei taas hänen mukaansa selitä tarpeeksi. Jäljelle jää siis teleologinen selitys. Nagel myöntää teleologian tarkoittavan paluuta aristoteeliseen käsitykseen luonnosta, mutta sanoo siitä huolimatta olevansa vakuuttunut teleologisten lakien idean koherenttiudesta.²⁴⁵ Hän argumentoi, että vaikka teleologia onkin hylätty nykytieteessä, ei mahdollisuutta pitäisi ainakaan a priori poissulkea:

Mahdollisuus, että jotkin periaatteet voisivat pitkän ajan kuluessa ohjata muutosta kohti tiettyjä lopputuloksia, on formaalisti koherentti maailmassa, jossa ei-teleologiset lait eivät ole täysin deterministisiä.²⁴⁶

Teleologisella selityksellä on omat ongelmansa. Jos universumissa on periaatteita, jotka ohjaavat kehitystä kohti tietynlaisia lopputuloksia, niin (1) mikä selittää näiden periaatteiden olemassaolon, ja (2) miksi ne suosivat toisenlaisia lopputuloksia enemmän kuin toisia? Nagelin mukaan teleologiaan liittyy usein idea tiettyjen lopputulosten *arvosta*, mikä tekisi teleologisista periaatteista vähemmän umpimähkäisiä. Hän kuitenkin tunnistaa ajatukseen liittyvän ilmeisen ongelman: voiko arvoihin vetoava selitys olla mielekäs ilman oletusta näihin arvoihin tähtäävästä intentionaalista toimijasta?²⁴⁷ Ensivaikutelma on, että teleologinen selitys voisikin mahdollisesti sopia paremmin teismin kuin ateismin kanssa. Ei-tarkoituksellisen (sekulaarin/ateistisen) teleologian tulisikin Nagelin mukaan joko (1) olla arvovapaa, tai (2) väittää, että tiettyjen lopputulosten arvo on itsessään riittävä selitys teleologisten lakien olemassaololle.²⁴⁸

Nagel myöntää myös teleologisen vaihtoehdon olevan monella tapaa vaikeaselkoinen. Verrattuna teleologiseen selitykseen olisi reduktiivisella kausaalisella vaihtoehdolla (monismi tai panpsykismi) hänen mukaansa se etu, että se olisi selityksenä yhtenäisempi. Jos siinä olisi järkeä, seuraisi siitä Nagelin mukaan myös, että organismien peruselementtien

²⁴³ Nagel 2012, 66.

²⁴⁴ ”My preference for an immanent, natural explanation is congruent with my atheism.” Nagel 2012, 95.

²⁴⁵ Nagel 2012, 66.

²⁴⁶ Nagel 2012, 66-67.

²⁴⁷ Nagel 2012, 67.

²⁴⁸ Nagel 2012, 67.

(protomentaaliset) ominaisuudet tekisivät tietoisten organismien syntyisestä evoluution saatossa jollakin tapaa todennäköistä riittävän pitkän ajan saatossa. Tämä puolestaan vastaisi samanaikaisesti sekä historialliseen että konstitutiiviseen kysymykseen.²⁴⁹

Vaikka tällaiset spekulatiot mahdollisesta tietoisuuden selityksen sisältävästä kaiken teoriasta ovatkin Nagelin mielestä toistaiseksi tuomittu hakuammunnaksi, näkee hän tällaista kaiken teoriaa kohti pyrkimisen kuitenkin mielekkäänä tavoitteena niin tieteessä kuin filosofiassakin. Nagel kiteyttää:

Tarkkojen reduktiivisten hypoteesien formulointi voisi olla mahdollista vasta tulevaisuudessa. Uskon kuitenkin, että on mielekästä ajaa ei vain neurofysiologista mutta myös evolutiivista tutkimusta eteenpäin tietty pitkän tähtäimen utooppinen tavoite mielessä. Meidän tulisi tavoitella ymmärryksen muotoa, joka sallii meidän nähdä itsemme sekä muut tietoiset organismit universumin samanaikaisesti sekä fysikaalisen että mentaalisen luonteen ilmentyminä.²⁵⁰²⁵¹

3.4 Kohti tietoisuuden selitystä

Nagel käsittelee *Mind and Cosmos* -monografiansa viimeisissä luvuissa tarkemmin vielä kognition sekä moraalin ja arvojen selittämisen ongelmaa. Nämä pohdinnat sivuavat myös muita filosofisia kysymyksiä, kuten tieteellistä realismia ja antirealismia²⁵², sekä moraalista realismia ja antirealismia.²⁵³ Jätän nämä aiheet kuitenkin tietoisesti tutkielman ulkopuolelle rajatakseni tarkastelun ensisijaisesti tietoisuuden ongelmaan.

Ottamatta uskonnonfilosofian opiskelijana sen kummemmin kantaa biologisen evoluutioteorian ongelmiin ja rajoituksiin, olen joka tapauksessa vakuuttunut Nagelin psykofyysisestä antireduktionismista nousevasta perusargumentista: tietoisuutta ei voi selittää puhtaasti fysikaalisten lainalaisuuksien kautta - ei ainakaan lisäämättä selitykseen jonkinlaista ei-fysikaalista ainesosaa. Samaten allekirjoitan pitkälti hänen kritiikkinsä niin dualismia kuin myös konseptuaalista behaviorismia ja verifikationismia kohtaan.

Mitä Nagelin vaihtoehtoiisiin selitysmalleihin tulee, vaikuttaa erityisesti monismi/panpsykismi kiinnostavalta vaihtoehdoilta fysikalismille ja dualismille. Jäin pohtimaan, tekeekö Nagel käytännössä minkäänlaista eroa monismin ja panpsykismin välille, sillä hän tuntuu käyttävän näitä käsitteitä pitkälti synonyymeinä. Rivien välistä lukien joka

²⁴⁹ Nagel 2012, 67-68.

²⁵⁰ “Only later could reductive hypothesis be formulated on this evidential base. But I believe that it makes sense to pursue not only neurophysiological but evolutionary research with a certain utopian long-term goal in mind. We should seek a form of understanding that enables us to see ourselves and other conscious organisms as specific expressions simultaneously of the physical and the mental character of the universe.” (Nagel 2012, 69).

²⁵¹ On huomionarvoista, että Nagel puhuu tässä nimenomaan *reduktiivisten* hypoteesien kehittämisestä. Tämä viittaisi reduktiivisen konstitutiivisen selityksen suosimiseen suhteessa emergenttiin vaihtoehtoon.

²⁵² Nagel 2012, 75.

²⁵³ Nagel 2012, 101.

tapauksessa tulkitseen, että siinä missä monismi edustaa Nagelille yleistä ontologista viitekehystä (universumi on pohjimmiltaan sekä fysikaalinen että ei-fysikaalinen), olisi panpsykismi hänen ajattelussaan nimenomaan reduktiivisen monismin muoto (universumin peruselementit ovat sekä fysikaalisia että mentaalisia, jolloin kompleksistenkin organismien mentaaliset ominaisuudet voidaan periaatteessa palauttaa näiden protomentaalisten osien ominaisuuksiin²⁵⁴).

Panpsykismin suurin ongelma lienee kysymys osien ja kokonaisuuden suhteesta.²⁵⁵ Jos luonnon peruselementit olisivat jollakin tasolla mentaalisia, niin miten tarkalleen näistä mentaalisista osista muodostuu mentaalisia kokonaisuuksia? Myös Chalmers on pohtinut tätä panpsykismin ”yhdistämisiongelmaksi” (combination problem) kutsuttua dilemmaa: kuinka fysikaalisten perusentiteettien kuten kvarkkien ja fotonien kokemuksista oikein muodostuu meille kaikille tuttu ihmisen kokemusmaailma?²⁵⁶ Chalmers päätyy artikkelissaan Nagelin filosofista asennetta muistuttavaan lopputulokseen:

Voi olla, että yhdistämisiongelma seuraavat rajoitukset ovat niin vakavia, ettei haasteeseen ole mahdollista vastata. Toisaalta on myös mahdollista, että pyrkimys ratkaista nämä rajoitukset saattaa johdattaa jonkun kohti perustavaa laatua olevan tietoisuuden teorian oikeaa muotoilua.²⁵⁷

Ongelmistaan huolimatta panpsykismi vaikuttaa potentiaaliselta vaihtoehdolta, joka voisi yhdistää fysikalismin ja dualismin hyvät puolet, mutta toisaalta myös välttää niiden suurimmat ongelmat. Yhdistämisiongelma ei ainakaan näytä millään perustavalla tapaa sen radikaalimmalta esteeltä kuin fysikalismin ja dualisminkaan ongelmat – mahdollisesti jopa pienemmältä. Panpsykismi näyttää myös sopivan yhteen niin ateisminkin kuin teisminkin kanssa. Jos esimerkiksi haluaisimme laittaa elämän ja tietoisuuden synnyn Jumalan piikkiin, niin näyttää suhteellisen intuitiiviselta ajatella, että tokihan Jumala on luomisprosessin yhteydessä asentanut elämän ja tietoisuuden ”siemenet” jo maailmankaikkeuden perusrakenteisiin.

Kolmantena vaihtoehtona Nagel ehdottaa paluuta aristoteeliseen teleologiaan. Kehitystä pitkällä aikavälillä kohti tietoisten organismien syntyä ohjaavat periaatteet vastaisivat Nagelin kysymykseen siitä, miksi elämän synty ja kehittyminen olisi ei vain mahdollista vaan myös todennäköistä. Kuten Nagel itsekin myöntää, tällaisten periaatteiden selittäminen ilman minkäänlaisen olion intentionaalisuutta näyttää hankalalta. Jos universumilla tosiaan olisi jonkinlainen sisäänrakennettu taipumus hakeutua kohti tietoisuutta ja elämää (teleologiset

²⁵⁴ Nagel 2012, 87.

²⁵⁵ Nagel 2012, 87.

²⁵⁶ Chalmers 2013, 1.

²⁵⁷ ”It may be that the constraints imposed by the combination problem are so strong that the challenge cannot be answered. Or it may just be that trying to satisfy the constraints will point someone toward the correct form for a fundamental theory of consciousness.” Chalmers 2013, 35.

prinsiipit), niin eikö tämä implikoi joko (1) jonkinlaista intentionaalista oliota universumin taustalla, toisin sanoen teismää, tai (2) jonkinlaista immanenttia intentionaalisuutta maailmankaikkeudesta. Huomionarvoista onkin, että Nagel itse kirjoittaa (kognition kehitykseen liittyvien pohdintojensa yhteydessä):

Jokaisen meistä elämä on osa pitkää prosessia, jossa universumi pikkuhiljaa herää ja tulee itsestään tietoiseksi.²⁵⁸

Vaikka Nagel itseään ateistiksi kuvaakin, kuulostaa kuvaus ”itsestään tietoiseksi tulevasta universumista”, häntä itseään lainatakseni, *prima facie* pikemminkin panteismilta²⁵⁹ kuin ateismilta. Vaikkei hän itse panteismin käsitettä käytäkään, näyttää mielestäni perustellulta kysyä johtaako Nagelin teleologinen ehdotus ilman teismää jonkinlaiseen kosmiseen idealismiin, eli positioon, jossa universumi itsessään näyttäytyy tietoisena kosmisena entiteettinä, jonka mentaaliin tiloihin kaikki faktat maailmasta palautuvat.²⁶⁰

Rajat kausaalisen, teleologisen ja intentionaalisen selityksen välillä näyttävät muutenkin varsin liukuvilta. Sen lisäksi että teleologista selitystä on vaikea hahmottaa ilman minkäänlaista intentionaalisuutta, näyttää myös panpsykismien hahmottaminen ilman minkäänlaista teleologisuutta hankalalta. Kuten Nagel itsekkin toteaa, puhtaasti kausaalisenä ja reduktiivisena selityksenä panpsykismi jättää vastaamatta siihen, miksi elämän ja tietoisuuden synty olisi vähimmäissäkään määrin todennäköistä. Mikäli taas oletamme peruselementtien mentaaliin ominaisuuksiin edes jonkinlaisen taipumuksen hakeutua kohti suurempaa kompleksisuutta, niin eikö panpsykismistä tule pikemminkin teleologinen kuin kausaalinen selitys?²⁶¹

Yksi mahdollinen kritiikki Nagelia kohtaan on esittää, että vaatimus elämän ja tietoisuuden syntymisen todennäköisyyden selittämisestä on kohtuuton, sillä voi hyvinkin olla, että elämän ja tietoisuuden syntyminen on kuin onkin äärimmäisen epätodennäköistä. Tämä ei kuitenkaan vielä tarkoita, etteikö se voisi silti olla *mahdollista*. Ehkä elämä ja tietoisuus tosiaan ovat mitä epätodennäköisintä ihme. Voisi todeta: ”Jos asiat olisivat menneet edes hieman eri tavalla, niin et istuisi siinä esittämässä näitä kysymyksiä.”

Samaistun kuitenkin Nagelin epäilyksiin. Jos vallitsevan tieteellisen maailmankuvan valossa tosiaan näyttää siltä, että (1) koko olemassaolomme pitäisi olla äärimmäisen epätodennäköistä, ja (2) vielä oudompaa ja epätodennäköisempää on, että olemme tietoisia

²⁵⁸ ”Each of our lives is a part of the lengthy process of the universe gradually waking up and becoming aware of itself.” (Nagel 2012, 85).

²⁵⁹ Näkemys, jossa luonto ja kaikkeus itsessään samaistetaan Jumalaan.

²⁶⁰ Chalmers 2017.

²⁶¹ Ajatus teleologisesta mutta samalla myös reduktiivisesta panpsykismistä vaikuttaa itseasiassa varsin kiehtovalta.

olentoja, niin näyttää vähintäänkin prima facie perustellulta kyseenalaistaa tällaisen maailmankuvan validiteetti aukottomana kaiken selityksenä. Tästä näkökulmasta vastaus joka vain tyytyy toteamaan: ”ehkä elämä onkin äärimmäisen epätodennäköistä, mutta meillä on käynyt tuuri²⁶²”, voi näyttää varsin pinnalliselta tavalta ohittaa kysymyksen todellinen syvyys ja polttavuus.

Tunnustan olevani taipuvainen kantaan, jonka mukaan tyydyttävä selitys ainakin fenomenalisen tietoisuuden olemassaololle todennäköisesti edellyttää jonkinlaista antireduktionistista, täysin uudenlaista selitystä, vaikka se näyttäisikin tällä hetkellä utopistiselta ja epämääräiseltä vaatimukselta. Oma kysymyksensä on, että vaikka tällainen totuus tai selitys olisikin olemassa, niin olisiko sitä ylipäättään mahdollista pukea ihmiselle käsitettävään muotoon. Kuten Nagel kirjansa lopussa spekuloi, voi hyvin olla, että ihmisen kognitiivinen kapasiteetti on yksinkertaisesti täydellisen riittämätön pystyäkseen käsittämään minkäänlaista kokonaisvaltaista kaiken selitystä.²⁶³ Totuutta tavoitteleva ihminen olisi siis kuin banaanikärpänen, jolla on syystä tai toisesta polttava tarve ymmärtää kompleksista tilastomatematiikkaa. Jossakin määrin optimistisempi visio on kuitenkin myös mahdollinen:

”Voisin lyödä vetoa, että nykyinen oikeaoppinen konsensus tulee sukupolven tai kahden päästä näyttämään naurettavalta – joskin se saatetaan tietenkin korvata aivan yhtä kelvottomalla uudella konsensuksella. Ihmisen halu uskoa on ehtymätön.”²⁶⁴

Nähtäväksi jää voittaisiko Nagel vedon vai ei. Allekirjoittanut todennäköisesti laittaisi senttinsä likoon saman veikkauksen puolesta.

4. Mieli-ruumis-ongelma, sielu ja vapaa tahto

Tämä on tutkielman viimeinen luku, jossa teen yhteenvetoa tarkastelluista mieli-ruumis-ongelman ratkaisuyrityksistä, sekä pohdin samalla näiden positioiden implikaatioita uskonnonfilosofiaan. Mieli-ruumis-ongelma näyttää liittyvän intiimisti ainakin kahteen yhtäläillä kristinuskoa kuin muitakin uskontoja koskettavaan kysymykseen: (1) onko ihmisellä kehosta riippumatonta sielua, ja (2) onko ihmisellä vapaata tahtoa?

Nämä kysymykset eivät ole vain akateemisesti koulutetuille teologeille ja filosofeille kuuluvia abstrakteja käsiteläpelejä, vaan varsin yleisinhimillisiä huolenaiheita. Luultavasti jokainen on ainakin joskus tullut pohtineeksi, mitä kuoleman jälkeen tapahtuu (tai tapahtuuko mitään) ja olemmeko todella oman elämämme herroja, vaiko pelkkiä sätkynukkeja kohtalon sanelemassa suuressa näytelmässä. Linaan Aku Visalaa, joka kirjoittaa:

²⁶² Tai näkökulmasta riippuen epäonni.

²⁶³ Nagel 2012, 128.

²⁶⁴ “*I would be willing to bet that the present right-thinking consensus will come to seem laughable in a generation or two – though of course it may be replaced by a new consensus that is just as invalid. The human will to believe is inexhaustible.*” (Nagel 2012, 128).

Minulta ei myöskään heru sympatiaa niille, jotka ajattelevat, että kyseessä on vain ”filosofinen” ongelma, jolla ei ole mitään tekemistä arkielämän kanssa. Pikemminkin ajattelen, että vapaa tahto liittyy elimellisesti siihen, miten elämme elämäämme ja mitä ajattelemme omasta itsestämmme moraalisina ja järkevinä toimijoina. Kysymys vapaasta tahdosta on siis keskeinen itseymmärryksellemme.²⁶⁵

Riippuen siitä miten vastaamme mieli-ruumis-ongelmaan, voivat mahdolliset vastaukset näihin kysymyksiin näyttää hyvinkin erilaisilta. Vapaaseen tahtoon ja sieluun liittyvät kysymykset ovat tietenkin jo itsessään monimutkaisia filosofisia ja teologisia ongelmia, joihin en tässä kykene pureutumaan kuin hyvin pinnallisesti. Esimerkiksi Visala on todennut, etteivät tieteilijät ja filosofit ole lainkaan yksimielisiä siitä, miten ”vapaa tahto” pitäisi määritellä ja mikä ”vapaan tahdon ongelma” tarkalleen ottaen edes on.²⁶⁶ ”Sielu” käsitteenä puolestaan lienee vielä vapaata tahtoakin epämääräisempi. Pyrin joka tapauksessa sanomaan yleisellä tasolla jotakin siitä, millaisina nämä kysymykset karkeasti ottaen näyttävät tarkasteltujen mielenfilosofisten positioiden valossa.

4.1 Mieli, ruumis ja sielu

Vaikuttaa selvältä, että ainakin reduktiivinen materialismi ja sielun mahdollisuus missään muussa kuin kuvainnollisessa merkityksessä sulkevat toisensa pois. Mikäli kaikki mentaalisuus voidaan redusoida puhtaasti fyysikaalisen materian fyysikaalisiin ominaisuuksiin, on peli sielun näkökulmasta pelattu. Reduktiiviseen materialismiin liittyy kuitenkin ongelmia, joista vakavin lienee, että materialistiset yritykset redusoida tietoisuus jäännöksettä fyysikaalisiin tapahtumiin²⁶⁷ eivät vaikuta kovinkaan uskottavilta. Tämä puolestaan implikoi reduktiivisen materialismin epäonnistumista, mikä puolestaan jättäisi oven sielun mahdollisuudelle avoimeksi.

Myöskään Bennettin ja Hackerin wittgensteinilainen näkökulma ei näytä sopivan yhteen sielun käsitteen kanssa. Jos ihmisen mentaalisten ominaisuuksien olemassaolon kriteerit määritellään ulkoisesti havaittavan käytöksen perusteella, ei yhtälössä jää tilaa sisäisen kokemusmaailman tai sielun roolille. Lisäksi mentaaliset ominaisuudet määritellään nimenomaan *kokonaisen ihmisen* ominaisuuksiksi – ei siis missään nimessä ruumiista erillisen aineettoman sielun ominaisuuksiksi, kuten Hackerin ja Bennettin hyökkäyksestä kartesiolaisuutta kohtaan käy selvästi ilmi. Mentaalisten ominaisuuksien selittämiseen ilman fenomenalisen kokemusmaailman huomioon ottamista näyttää kuitenkin liittyvän

²⁶⁵ Visala 2018, 8.

²⁶⁶ Visala 2018, 15-16.

²⁶⁷ Erityisesti fenomenaalinen tietoisuus ja kvaliat näyttävät vastustavan reduktiota.

pohjimmiltaan sama ydinongelma kuin reduktiiviseen fysikalismiinkin: itse selitettävä ilmiö, siis fenomenaalinen tietoisuus, jää selityksen ulkopuolelle.

Ilmeisellä tavalla otollisin mielenfilosofinen positio ei-fysikaalisen ja fyysisestä kehosta riippumattoman sielun näkökulmasta näyttää olevan substanssidualismi, jossa mielen tai sielun ajatellaan olevan ruumiista erillinen ja riippumaton entiteetti. Tällainen sielu-ruumis dualismi onkin ollut kristillisen teologian vallitseva ihmiskäsitys, ja monet teologit ovat pitäneet dualismia edellytyksenä kuolemanjälkeisen elämän mahdollisuudelle.²⁶⁸ Tällaiseen näkemykseen näyttää kuitenkin sisältyvän yhtä paljon mielenfilosofisia ongelmia kuin reduktiiviseen fysikalismiinkin. Yksi suurimmista lienee, miten ei-materiaalisen sielun ja materiaalisen kehon välillä voisi olla aitoa mentaalista kausaatiota. Jaegwon Kimin eksklusio-argumentti²⁶⁹ formalisoi tämän ongelman mielestäni uskottavasti. Yksi mahdollisuus on tietenkin sanoa, ettei sielun olemassaolo edellytä mentaalisen kausaation ideaa, vaan on täysin yhteensopiva myös epifenomalismin kanssa. Tällainen vaihtoehto on kuitenkin monelle sielun käsitteen kannattajalle hyväksymiskelvoton. Toinen dualismin ilmeinen ongelma on, että nykytiede kykenee tarjoamaan varsin kattavia selityksiä psykologisten kykyjemme kehityksestä viittaamalla tunnettuihin faktoihin aivoista ja ympäristöstä, eikä suinkaan aineettomasta sielusta.²⁷⁰

Dualismin ja reduktiivisen fysikalismin välillä on tietenkin yksi välimuotoratkaisu: ei-reduktiivinen fysikalismi. Osa teologisesti orientoituneista filosofiista kannattaakin niin sanottua *kristillistä fysikalismia*, joka pyrkii sovittamaan kristinuskoa yhteen ei-reduktiivisen fysikalismin kanssa. Artikkelissaan *Onko ihminen sielu vai ruumis? Persoonat ja kristillinen fysikalismi* Visala kuvailee tällaista ratkaisua osuvasti eräänlaiseksi kahden rintaman sodaksi toisaalta dualismin ja toisaalta reduktiivisen fysikalismin välillä.²⁷¹ Esimerkiksi Tim Crane onkin esittänyt, että ontologisesti ei-reduktiivisen fysikalistin on purettava tämä jännite joko (1) tarjoamalla mieli-ruumis-supervenienssin²⁷² kanssa yhteensopiva reduktiivinen selitys mentaalille ilmiöille, tai (2) hyväksyttävä vähintäänkin emergentismi.²⁷³ Lisäksi, vaikka ei-reduktiivinen fysikalismi olisikin oikea ratkaisu mieli-ruumis-ongelmaan, näyttää silti epäselvältä, miten se saataisiin sovittettua yhteen sielun käsitteen kanssa. Kysymykseen on luonnollisesti esitetty erilaisia ratkaisuyrityksiä. Visala viittaa artikkelissaan muun muassa

²⁶⁸ Visala 2014.

²⁶⁹ Vaihtoehtoisesti "supervenienssi-argumentti".

²⁷⁰ Visala 2014.

²⁷¹ Visala 2014.

²⁷² Vrt. Kimin supervenienssi-argumentti.

²⁷³ Crane 2010, 32-33.

Nancey Murphyyn, jonka käsityksen mukaan raamatullinen ihmiskäsitys sopii itseasiassa paremmin yhteen fysikalismiin kuin dualismiin kanssa. Murphyn mukaan sielua ei tarvitse pitää ruumiista erillisenä aineettomana rakenneosana, vaan sielun käsitteen voidaan katsoa viittaavan kokonaiseen persoonaan, joka tekee fysikaalisesta kehosta elävän olennon.²⁷⁴ Kristillisen fysikalistin mukaan kuolemanjälkeinen elämä on fysikaalista elämää uudessa fysikaalisessa ruumiissa.²⁷⁵ Tällaiseen näkemykseen näyttää sisältyvän ainakin yksi ilmeinen ongelma: jos (1) fysikalismi on totta (vaikka se olisikin ei-reduktiivista) ja (2) jos ei-fysikaalista sielua ei ole, niin mikä tarkalleen jatkaa elämäänsä fysikaalisen kehon kuoleman jälkeen?²⁷⁶ Toinen kristilliselle fysikalismille olennainen ongelma näyttää olevan kysymys ihmisen erityisyydestä. Jos fysikalismi on totta, niin eikö homo sapiens näyttäyty yksinkertaisesti yhtenä eläinlajina muiden joukossa?²⁷⁷

Ottamatta tämän enempää kantaa kristillisen fysikalismiin nyansseihin väitän, että ei-reduktiiviseen fysikalismiin sisältyy jo itsessään vakavia mielenfilosofisia ongelmia. Esimerkiksi Kimin eksklusio-argumentti puree yhtäläillä ei-reduktiiviseen fysikalismiin kuin dualismiinkin: on vaikea nähdä, kuinka fysikaalisen kehon reduktiota vastustavat ei-fysikaaliset mentaaliset ominaisuudet voisivat vaikuttaa kausaalisesti fysikaaliseen kehoon sen enempää kuin aineeton sielukaan. Mentaalisen kausaation ongelma koskettaa siis yhtäläillä ei-reduktiivista fysikalismia²⁷⁸ kuin dualismiakin, mistä pääsemme seuraavaan ongelmaan.

4.2 Mieli, ruumis ja vapaa tahto

Mitä tulee mentaalisen kausaation ongelmaan, näyttää fysikalismiin ja dualismiin välillä vallitsevan erikoinen jännite. Jos hyväksymme materialistisen reduktionismin, niin fenomenaalinen tietoisuus näyttäytyy joko (1) selittämättömänä fysikaalisten aivoprosessien sivutuotteena vailla minkäänlaista aktiivista roolia (epifenomalismi), tai (2) jonkinlaisena illuusiona (eliminativismi). Kumpikaan näistä näkemyksistä ei tunnu uskottavalta. Jos taas emme hyväksy reduktiivista kantaa, jonka mukaan mentaalisuus voitaisiin jäännöksettä palauttaa puhtaasti fysikaalisiin tapahtumiin, muodostaa mentaalisen kausaation ongelma kuilun: kuinka ei-fysikaaliset mentaaliset ilmiöt voivat vaikuttaa kausaalisesti fysikaaliseen maailmaan? Tilanne näyttäytyy ratkaisemattomana paradoksina, johon on vaikea nähdä

²⁷⁴ Murphy 2006.

²⁷⁵ Visala 2014.

²⁷⁶ Visala 2014.

²⁷⁷ Visala 2015.

²⁷⁸ Lasken tässä yhteydessä myös emergenssin ei-reduktiivisen fysikalismiin muodoksi.

sellaista ulospääsyä, joka ei edellyttäisi tavalla tai toisella kummalliselta ja arveluttavalta vaikuttavaa ratkaisua. Ehkäpä tässä piileekin mieli-ruumis-ongelman kiehtovuus: yksikään kuviteltavissa oleva ratkaisu ei näytä aidosti toimivalta ja ristiriidattomalta.

Miten tämä kaikki sitten liittyy vapaaseen tahtoon? Määritellään tahdon vapaus sitten miten tahansa, näyttää siltä, että mikä tahansa mielekäs määritelmä edellyttää todennäköisesti ainakin (1) mentaalisen kausaation totuutta ja (2) reduktiivisen materialismin virheellisyyttä. Ensimmäinen ehto vaikuttaa ilmeiseltä. Jotta tahdolla voi olla minkäänlaista aktiivista roolia, edellyttää tämä, että mentaalilla tiloilla todella on vaikutusta fysikaaliseen kehoon ja sen toimintaan. Arkielämässä ”mentaalisen kausaation” totuus näyttää itsestäänselvältä: jos esimerkiksi teen tietoisin päätöksen (mentaalinen ilmiö) napsauttaa sormia, niin sormeni sanovat *naps* (fysikaalinen tapahtuma). Mentaalinen kausaatio todistettu! Olisivatpa asiat yhtä yksinkertaisia filosofiassa. Toinen ehto puolestaan ei näytä aivan yhtä ilmeiseltä. Taustaoletukseni kuitenkin on, että ollakseen jollakin mielekkäällä tavalla vapaita, täytyy tietoisten päätösten olla jotakin muutakin kuin jäännöksettä puhtaasti fysikaalisiin luonnonlakeihin redusoituvaa aivokemialia. John Searle kuvailee tätä jännitettä kirjassaan *Freedom and Neurobiology*:

Ajattelemme olevamme tietoisia, intentionaalisia, rationaalisia, sosiaalisia, institutionaalisia, poliittisia, puheakteja tekeviä, moraalisia ja vapaan tahdon omaavia toimijoita. Kysymys on viime kädessä siitä, kuinka tämä käsitys omasta itsestämme tietoisina, merkitystä luovina, vapaina ja rationaalisina toimijoina oikein sovitetaan yhteen sen kanssa, että universumi koostuu viime kädessä ei-tietoisista, merkityksettömistä, sidotuista, ei-rationaalisista fysikaalisista hiukkasista? Loppujen lopuksi joudumme ehkä luopumaan joistakin itsekäsityksemme ominaispiirteistä, kuten vapaasta tahdosta.²⁷⁹

Eräs vapaan tahdon perusongelmista onkin niin sanottu *yhteensopivuuskysymys*: onko tahdonvapaus yhteensopiva determinismin kanssa?²⁸⁰ Jos kaikki materia luonnossa noudattaa deterministisiä fysiikan lakeja, ja myös kehomme ja aivomme koostuvat tästä samasta materiaasta, niin eikö siitä seuraa, että kaikki päätöksemme ovat viime kädessä luonnonlakien ennalta sanelemia? Noudattaahan jokaikinen aivosolumme samoja fysiikan lakeja kuin muukin luonto. Jos hyväksymme sekä fysikaalisen kausaalisen sulkeuman että ontologisen materialismin²⁸¹, tilanne näyttää täsmälleen tältä. Vaikuttaa siis karkeasti siltä, että vapaan tahdon mielenfilosofinen edellytys on jonkinlainen (mahdollisesti jotakin Nagelin ehdotusta muistuttava) antireduktionistinen positio, joka kuitenkin samalla sallii myös mentaalisen

²⁷⁹ ”We have a conception of ourselves as conscious, intentionalistic, rational, social, institutional, political, speech-act performing, ethical and free will possessing agents. Now, the question is, how can we square this self-conception of ourselves as mindful, meaning-creating, free, rational, etc., agents with a universe that consists entirely of mindless, meaningless, unfree, nonrational, brute physical particles. In the end, perhaps we will have to give up on certain features of our self conception, such as free will.” (Searle 2007, 4-5).

²⁸⁰ Visala 2018, 19.

²⁸¹ Vrt. Nagel ja ”materialistinen naturalismi”.

kausaation. Mielenkiintoista kyllä, nämä ehdot näyttävät ainakin perinteisessä fysikalismi vs. dualismi -viitekehyksessä olevan keskenään ristiriidassa Kimin ekskluusio-argumentin kuvaamasta tilanteesta johtuen. Olemme siis umpikujassa. Vai olemmeko?

Yksi mahdollinen vaihtoehto on suhtautua vakavasti jonkinlaisen monismin tai panpsykismin mahdollisuuteen. Fysikalismin ja dualismin ydinongelmat näyttävät seuraavan lähes suoraan niiden ontologisista taustaoletuksista. Jos hyväksymme ontologisen materialismin, emme saa tietoisuutta mahtumaan mukaan kuvaan. Jos taas hyväksymme ontologisen dualismin, syntyy fysikaalisen ja mentaalisen välille ylittämätön kuilu. Vaikuttaa siis siltä, että tyydyttävä ratkaisu mieli-ruumis-ongelmaan saattaa hyvinkin edellyttää kummankin ontologisen taustaoletuksen hylkäämistä. Jos taas suhtaudumme tähän vaihtoehtoon vakavasti, niin jäljelle jääviä mahdollisuuksia ovat ainakin monismi ja/tai panpsykismi, tai radikaaleimmillaan jopa idealismi. Itse suhtautuisin varovaisen optimistisesti jonkinlaiseen panpsykismin muotoon varteenotettavana vaihtoehtona, sillä se vaikuttaa ongelmistaan huolimatta lupaavammalta vaihtoehdolta kuin vielä sitäkin ongelmallisemmat kilpailijansa. Mitä taas kristilliseen teologiaan tulee, niin kristilliseen fysikalismiin vakavasti suhtautuvilla ajattelijoilla tuskin on ainakaan periaatteellista estettä olla vaihtamatta kristilliseen panpsykismiin, etenkin jos ”sielu” tai ”henki” halutaan nähdä jonakin fysikaalisesta kehosta erottamattomana. Ontologisten etujensa lisäksi panpsykismissä viehättää myös tietty universalismi: jos panpsykismi osoittautuisi todeksi, muuttaisi se käsitystämme tietoisuudesta todennäköisesti ainakin hieman vähemmän ihmiskeskeiseksi, millä puolestaan saattaisi olla moraalisesti ja eettisesti myönteisiä vaikutuksia siihen, kuinka kohtelemme luontoa ja muuta elämää maapallolla.

Kirjallisuus

Bennett, Maxwell, Daniel Dennett, Peter Hacker, John Searle & Daniel Robinson (2007). *Neuroscience and philosophy: Brain, Mind and Language*. Columbia University Press.

Chalmers, David (1996). *The Conscious Mind: In search of fundamental theory*. New York and Oxford: Oxford University Press.

Chalmers, David (2002). *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*. New York and Oxford: Oxford University Press.

Chalmers, David (2013). The Combination Problem for Panpsychism. G. Bruntrup & L. Jaskolla (toim.), *Panpsychism*. Oxford University Press.

- Chalmers, David (2013). *Panpsychism and Panprotopsychism*. Amherst Lecture in Philosophy. <http://consc.net/papers/panpsychism.pdf>
- Chalmers, David (2017) Idealism and the Mind-Body Problem. W. Seager (toim.), *The Routledge Handbook of Panpsychism*. Routledge, tulossa.
- Chalmers, David (2018). Extended Cognition and Extended Consciousness. M. Colombo, E. Irvine & M. Stapleton (toim.), *Andy Clark and His Critics*. Wiley-Blackwell.
- Crane, Tim (2010). Cosmic Hermeneutics vs. Emergence. Cynthia MacDonald & Graham McDonald (toim.), *Emergence in Mind*. Oxford University Press.
- Daneshjou, Khadije, Hanieh Jafarieh & Seyed-Reza Raaeskarami (2012). Congenital Insensitivity to Pain and Anhydrosis (CIPA) Syndrome; A Report of 4 Cases. *Iranian Journal of Pediatrics*, Sep; 22(3): 412-416.
<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3564101/> (luettu 06.03.2019).
- Descartes, René (1985). Meditations on First Philosophy. David Chalmers (toim.), *Philosophy of Mind*. Oxford University Press, 10-21.
- Descartes, René (1996). The Passions of the Soul (katkelma). David Chalmers (toim.), *Philosophy of Mind*. Oxford University Press, 21-23.
- Hatfield, Gary (2014). René Descartes. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
<https://plato.stanford.edu>
- Huxley, Thomas (1874). On the Hypothesis That Animals Are Automata, and Its History (katkelma). David Chalmers (toim.), *Philosophy of Mind*. Oxford University Press, 24-30.
- Jolkkonen, Jari (2007). *Systemaattinen analyysi tutkimusmetodina; metodiopas*. Joensuun yliopistopaino.
- Kim, Jaegwon (2005). *Physicalism, or something near enough*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- MacDonald, Cynthia & Graham McDonald (2010). *Emergence in Mind*. Oxford University Press.
- Murphy, Nancey (2006). *Bodies and Souls, Or Spirited Bodies?* Cambridge University Press.
- Nagel, Thomas (1979). *Mortal Questions*. Cambridge University Press.
- Nagel, Thomas (1974). What Is It Like to Be a Bat? David Chalmers (toim.), *Philosophy of Mind*. Oxford University Press, 219-226.
- Nagel, Thomas (2012). *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*. Oxford University Press.
- Plantinga, Alvin (1993). *Warrant and Proper Function*. New York: Oxford University Press.

- Putnam, Hilary (1999). *The Threefold Cord*. Columbia University Press.
- Searle, John (2007). *Freedom and Neurobiology*. Columbia University Press.
- Sorell, Tom (2005). *Descartes Reinvented*. Cambridge University Press.
- Strawson, Galen (2008). Realistic Monism: Why Physicalism Entails Panpsychism. *Real Materialism: and Other Essays*. Oxford University Press.
- Visala, Aku (2014). Onko ihminen sielu vai ruumis? Persoonat ja kristillinen fysikalismi. *Areiopagi.fi*. <https://www.areiopagi.fi/2014/06/onko-ihminen-sielu-vai-ruumis-persoonat-ja-kristillinen-fysikalismi-2/> (luettu 24.4.2019).
- Visala, Aku (2015). Käveleekö ihmisen erityisyys ulos kuvioista, jos kristillinen fysikalismi on totta? *Areiopagi.fi*. <https://www.areiopagi.fi/2015/12/kristillinen-fysikalismi-ihmisen-erityisyys/> (luettu 24.4.2019).
- Visala, Aku (2018). *Vapaan tahdon filosofia*. Tallinna: Gaudeamus.