UNIVERSITY OF HELSINKI

https://helda.helsinki.fi

Varhaismoderni filosofia : Tieto, mieli ja metafysiikka

Roinila, Markku

2018-04-26
Filosofia.fi
http://hdl.handle.net/10138/235974
Roinila, M 2018, 'Varhaismoderni filosofia : Tieto, mieli ja metafysiikka', Logos ensyklopedia.

Downloaded from Helda, University of Helsinki institutional repository. https://helda.helsinki.fi
This is an electronic reprint of the original article.
This reprint may differ from the original in pagination and typographic detail.
Please cite the original version.

VARHAISMODERNI FILOSOFIA: TIETO, MIELI JA METAFYSIIKKA

Markku Roinila (julkaistu 26.4.2018)

René Descartesia (1596–1650) voidaan hyvällä syyllä pitää ensimmäisenä modernina filosofina, ja suurin osa varhaismoderneista filosofeista kannatti, vastusti tai hyväksyi vain osan hänen näkemyksistään. Descartes esitti filosofiansa perusteet teoksessaan *Mietiskelyjä ensimmäisestä filosofiasta* (*Meditationes de prima philosophia*, 1641). Tässä osuudessa seuraan väljästi teoksen kysymyksenasetteluja ja esittelen sen pohjalta vaihtoehtoisia näkemyksiä ja myöhempiä varhaismodernin filosofian ajatuskulkuja. Käyn nämä laajat teemat läpi vain kursorisesti, sillä erikoisartikkelit *Logos*-ensyklopediassa kertovat tarkemmin Descartesista ja hänen seuraajistaan ja jo lyhyt katsaus näihin aiheisiin muodostuu mittavaksi. On myös huomattava, että varhaismodernin filosofian käsittelemien aiheiden laajan kirjon sovittaminen *Mietiskelyjen* teemoihin ei käy aivan kivuttomasti.

- Mietiskelyjä ensimmäisestä filosofiasta
- Ensimmäinen mietiskely: skeptinen metodi
- Toinen mietiskely: ajatteleva subjekti
- Kolmas mietiskely: selvä ja tarkka tieto sekä idea Jumalasta
- Neljäs mietiskely: arvostelmat, tahto ja Jumala
- Viides mietiskely: materia, tieto ja korkeimman olennon olemassaolo
- Kuudes mietiskely: ulkomaailman olemassaolo ja mielen ja ruumiin dualismi

Mietiskelyjä ensimmäisestä filosofiasta

Mietiskelyjen aihepiirin mukaisesti keskityn siihen, mistä Descartes tunnetaan edelleen parhaiten eli hänen mielenfilosofiaansa, tietoteoriaansa ja filosofiseen metodiinsa. Näihin yhdistyy läheisesti metafysiikka, sillä Descartes lähestyy maailmaa tietämisen näkökulmasta: mitä maailmasta voidaan tietää? Descartes lähestyy aihepiiriä skeptisen ja analyyttisen metodin pohjalta. Hän lähtee siitä, että kaikki maailmassa on asetettava radikaalin epäilyn kohteeksi, jotta voidaan saavuttaa epäilyksetöntä tietoa. Tarkastelun seurauksena Descartes katsoo, että tunnemme mielen luonteen paremmin kuin ruumiin. Siten hänelle kaikki tieto on luonteeltaan psykologista, kuten Nicholas Jolley on huomauttanut.

Teos koostuu kuudesta mietiskelystä, joihin Descartes oli jo ennakolta pyytänyt vastaväitteet aikalaiskollegoiltaan. Descartes kuvaa teoksen sisältöä seuraavasti:

> Ensimmäisessä mietiskelyssä esitetään ne perusteet, joiden vuoksi voimme epäillä kaikkia asioita, varsinkin materiaalisia... Toisessa mietiskelyssä mieli olettaa omaa vapauttaan käyttäen olemattomaksi kaiken sen, minkä olemassaolosta voi olla vähintäkään epäilystä, ja huomaa että ei voi käydä niin, ettei se itse silloin olisi olemassa. Kolmannessa mietiskelyssä on nähdäkseni selostettu sangen seikkaperäisesti tärkein argumenttini Jumalan olemassaolon todistamiseksi... Neljännessä mietiskelyssä todistetaan, että kaikki, minkä havaitsemme selvästi ja tarkasti, on totta... Viidennessä mietiskelyssä selostetaan aineellista luontoa ylipäänsä ja sitä paitsi todistetaan Jumalan olemassaolo uudella perusteella... Kuudennessa mietiskelyssä ymmärrys erotetaan kuvittelusta, kuvataan distinktioiden tunnusmerkkejä, todistetaan mielen ja ruumiin reaalinen ero, osoitetaan mielen kuitenkin liittyvän ruumiiseen niin läheisesti, että ne muodostavat ykseyden... ja lopuksi annetaan kaikki perusteet, joista aineellisten olioiden olemassaolo on pääteltävissä. (*Teokset* II, s. 28–31.)

Yhdessä mietiskelyt, vastaväitteet ja Descartesin vastaukset sisältävät keskeisen osan varhaismodernin filosofian kysymyksenasetteluista ja monia keskeisiä vastausyrityksiä. Siksi on hyvä katsoa tarkemmin teoksen sisältöä ja siihen kohdistuneita kriittisiä vastaväitteitä ja jatkokehittelyjä. Näiden kautta saavutetaan hyvä, vaikkakaan ei aivan kattava kuva varhaismodernista ihmiskäsityksestä.

Ensimmäinen mietiskely: skeptinen metodi

Mietiskelyt on vallankumouksellinen teos, mikä näkyy hyvin jo ensimmäisessä mietiskelyssä. Siinä Descartes esittää radikaalin skeptisen metodinsa, jonka mukaan emme voi luottaa sen enempää aistien todistuksiin, ulkomaailman olemassaoloon kuin

matematiikan totuuksiinkaan. Teoksessa mietiskelijä on huomannut, että moni asia, johon hän on luottanut, erityisesti aistihavainnot, on osoittautunut epäluotettavaksi. Niinpä hän päättää tyhjentää mielensä kaikesta opitusta ja ryhtyä etsimään tiedolle varmaa perustaa. Descartes havainnollistaa aistitiedon pettävyyttä erilaisilla ajatuskokeilla. Ensin hän esittää argumentin, jonka mukaan ei ole varmuutta siitä, olemmeko ulkomaailmaa havainnoidessamme unessa ja vain kuvittelemme olevamme valveilla. Entäpä jos voimme luottaa vain tieteisiin, jotka eivät suoraan perustu aistitietoon, sellaisiin kuin matematiikka ja geometria?

Descartesin mietiskelijä esittää kaksi eri pettäjää: Jumalan ja demonin. Kaikkivaltias Jumala voi kyseenalaistaa ihmisille myös matematiikan totuudet (esimerkiksi 2+2=5) luomalla meidät niin epätäydellisiksi, ettemme löydä niitä halustamme huolimatta. Pettävän, ilkeän demonin kohdalla Descartes ei mainitse matematiikan totuuksia ja siksi monet kommentaattorit ovat erottaneet nämä kaksi eri tilannetta toisistaan. Ilmiselviä totuuksia pahantahtoisesti vääristävä ilkeä demoni on kieltämättä voimakas mielikuva, mutta jää *Mietiskelyissä* enemmänkin retoriseksi keinoksi, kun taas Jumalan mahdollinen ilkeys on paljon vakavampi ongelma. Joka tapauksessa mietiskelijä päättää epäillä systemaattisesti kaikkea kunnes löytyy jokin varma perusta tiedolle. Tämä tapahtuu puhtaan järjen kautta, irrallaan aistihavainnoista. Tässä näkyy hyvin Descartesin rationalismi – perimmäisiin totuuksiin päästään järkeilemällä, ei aistimalla.

Descartesin rajun argumentin taustalla on antiikista juontuva skeptisismin perinne, joka heräsi uudelleen henkiin 1600-luvulla Descartesin lisäksi muun muassa Pierre Charronin, François de la Mothe Le Vayerin (1588–1672), Blaise Pascalin, Pierre Baylen ja David Humen teoksissa (ks. *Hume, David*). Skeptisismi oli tärkeä suuntaus paitsi siksi, että se onnistui osoittamaan tiedon mahdottomuuden monilla eri filosofian aloilla, myös siksi, että lähes kaikki ei-skeptikot pyrkivät todistelemaan tiedon mahdollisuuden puolesta (esimerkkinä voidaan mainita vaikkapa Malebranche ja Berkeley). Siten dialogi skeptikoiden ja muiden varhaismodernien filosofien välillä oli aktiivista ja hedelmällistä ja yhtenä varhaismodernin filosofian johto-ajatuksista voidaankin nähdä epäilemättömän tiedon etsintä. (ks. *Tieto-oppi*)

Kiinnostus skeptisismiin heräsi uudelleen 1500-luvun lopulla kun Ciceron ja Augustinuksen aihetta koskevien teosten lisäksi Sekstos Empeirikoksen (elinaika todennäköisesti 100-200-luvuilla) *Pyrrhonismin pääpiirteistä* saatiin käännös kreikan kielestä latinaksi vuonna 1562. Teos vaikutti vahvasti Montaigneen, joka teki pyrrhonilaisesta skeptisismistä kuuluisan. Toinen merkittävä 1500-luvun lopun skeptikko oli Charron, joka pyrki esittämään Montaignen ajatuksia perinteisemmässä filosofisessa muodossa. Hänen teoksensa *De la Sagesse* (1601) muodostuikin suosituksi skeptisismin esitykseksi ja on merkillepantavaa, että hän edeltää Descartesia puhumalla ”minästä” uskomusten subjektina.

1600-luvun skeptisismi erosi Sekstos Empeirikoksen skeptisismistä siinä, että sen avulla pyrittiin perustelemaan uskonnollisia kantoja ja omaksuttiin usein fideistinen kanta, jonka mukaan uskonnollisia näkemyksiä ei voi eikä pidäkään arvioida rationaalisesti (Charron, Pascal, Bayle). Tosin näiden eri näkemysten välillä oli merkittäviä eroja. Esimerkiksi Pascal katsoi, että järki ei voi koskaan todistaa omia prinsiippejään eli ylittää itseään. Usko on lähinnä oman tunteen ja vakaumuksen varassa ja on uskottava tiedon lähteen olevan Jumalassa. Bayle taas oli sitä mieltä, että päättely sopii paremmin kritiikkiin kuin positiivisiin johtopäätöksiin. Tästä huolimatta hän ajatteli, uskonnollista suvaitsevuutta edistäen, että uskonnollisia käsityksiä on mahdollista kannattaa niiden ristiriitaisuudesta ja järjenvastaisuudesta huolimatta. Spinoza oli toista mieltä – *Teologis-poliittisessa tutkielmassaan* hän vaatii filosofian ja teologian erottamista toisistaan.

Myös tiedollisen skeptisismin kohdalla oli eri koulukuntia – radikaalin skeptisismin rinnalla oli maltillisempia tai lievempiä skeptikkoja kuten Marin Mersenne (1588–1648) ja Pierre Gassendi, jotka korostivat ihmisen erehtyväisyyttä, mutta uskoivat silti varman tiedon mahdollisuuteen. Myös Descartes voidaan varauksin lukea tämän ”lievennetyn skeptisismin” kannattajiin, vaikka toisaalta hänen pohjimmainen tarkoituksensa näyttää olleen skeptisismin uhan torjuminen varman tiedon ja uuden tieteen avulla.

Descartes tunsi hyvin aikansa skeptisismiväittelyt, mutta meni muita pidemmälle. Kun antiikin ja 1600-luvun alun skeptikot tarkastelivat sitä miten asiat ilmenevät, Descartes ja hänen seuraajansa pitivät metodisen epäilyn kohteena mentaalisia ideoita. Siten epäilyn kohteeksi saattoi tulla koko ulkoinen maailma; ulkoinen maailma voi olla täysin toisenlainen kuin mentaaliset ideamme antavat olettaa. Lisäksi ajateltiin, että ajatteleva subjekti saattoi olla tietoinen vain omista tiloistaan. Tämän äärimmäisen skeptisismin tarkoitus oli johtaa varmoihin totuuksiin, joiden pohjalle uusi tiede voidaan rakentaa.

Britanniassa empiristi John Locke päätyi melko lähelle Gassendin ja Mersennen maltillista skeptisismiä. Empiirinen tieto on hänen mukaansa mahdollista, mutta se perustuu lähinnä todennäköisyyksiin ja uskottaviin olettamuksiin. Aistikokemusten kautta saatavilla havainnoilla ja niistä tehdyillä päätelmillä tulee kuitenkin hyvin toimeen arkielämässä. Locke teki silti tilaa skeptisismille – havaittavat kvaliteetit eli ominaisuudet esiintyvät yhdessä vain todennäköisesti eikä niiden olemuksista voi

saada varmaa tietoa (ks. *Locke, John*). George Berkeley tarttui tähän ongelmaan ja skeptistä metodia soveltaen katsoi Locken ajatelleen, että tieto voi perustua vain kunkin ihmisen yksityisiin ideoihin, jotka vuorostaan kuvastavat itse olioita. Berkeleyn mukaan vain kokemukseen sisältyviä havaittuja asioita voi olla olemassa eivätkä ideat sinänsä edusta mitään muuta – niinpä esimerkiksi puu jatkaa olemassaoloaan silloin kun sitä ei kukaan havaitse vain sen vuoksi, että Jumalalla on idea siitä. Siten maailmassa voi olla Jumalan lisäksi vain subjektiivisia ideoita eri sieluissa. Berkeley katsoi äärimmäisellä idealismillaan kumonneensa skeptisismin (ja siitä seuraavan ateismin), mutta monet aikalaiset pitivät häntä itseäänkin skeptikkona.

Skeptisismiä tieto-opillisena ongelmana käsitteli varhaismoderneista filosofeista ehkä perusteellisimmin David Hume, jonka mukaan mielessä voi olla vain mielikuvia, jotka ovat havaintojen erilaisia heikompia muotoja. Tämän vuoksi ihmisellä on käytettävissään vain tämänhetkisiä havaintoja ja ideoita, jotka ovat jo menettäneet välittömän tenhovoimansa. Humen sitoutui skeptisismiin teoksessaan *A Treatise of Human Nature* (1739), mutta hänen skeptisisminsä oli luonteeltaan hyvin erilaista kuin Descartesilla: hän aloittaa analyysillä ja päätyy sen kautta skeptisiin johtopäätöksiin pikemmin kuin varman tiedon etsintään epäilyn kautta. Tunnetuin Humen skeptisistä johtopäätöksistä koskee kausaliteetin käsitettä, kuten myöhemmin näemme.

Logiikan kehityskulkuja

Sekä Descartes että Hume luottivat ei-formaaliin päättelyyn, mutta on silti syytä katsoa hieman logiikan kehitystä varhaismodernilla ajalla siitäkin huolimatta, että formaali logiikka ei varsinaisesti kuulunut sen painopistealueisiin (ks. *Logiikan historia*). Esimerkiksi John Locke piti sitä tarpeettomana touhuna ja tarkasteli mieluummin kieltä. 1600- ja 1700-luvuilla tapahtui kuitenkin merkittäviä edistysaskeleita tälläkin tieteenalalla ja traditionaalinen logiikka muuntui vähitellen matemaattiseksi logiikaksi.

1600-luvulle tultaessa alaa hallitsivat aristoteelinen ja toisaalta siihen kriittisesti suhtautuva ramistinen ja semi-ramistinen logiikka. Renessanssiajan humanistit kritisoivat hyvin erikoistunutta ja akateemista keskiajan aristoteelista logiikkaa muun muassa liiallista erotteluista, soveltumattomuudesta käytäntöön ja barbaarisesta latinan kielen käytöstä. Petrus Ramus eli Pierre de La Ramée (1515–1572) puolestaan piti aristoteelista logiikkaa suorastaan harhaanjohtavana – se kaipasi hänen mukaansa Platonin jo ennen Aristotelesta kehittämää luonnollista ja yksinkertaista logiikkaa, joka perustui dikotomioihin ja jonka Ramus esitti usein diagrammien muodossa, kun taas aristotelinen syllogistiikka oli varsin vaikeasti opeteltavissa ja hallittavissa, sillä neljäntyyppisiä väitelauseita voitiin yhdistää peräti neljäksitoista eri syllogistiseksi kuvioksi.

Ramismi oli hyvin suosittua 1500-luvun lopussa ja 1600-luvun alussa. Kritiikistä huolimatta myös skolastinen logiikka säilyi suosittuna ja kehittyi merkittävästi 1500- ja 1600-lukujen kuluessa erityisesti Espanjassa ja Italiassa, joissa sitä jalostivat muun muassa Francisco Suárez (1548–1617) ja Jacopo Zaparella (1533–1589). Jälkimmäisen kohdalla on puhuttu jopa uudesta aristotelismista ja Zaparellan opit olivat vaikutusvaltaisia muun muassa Saksassa, jossa kehittyi niin sanottu protestanttinen skolastiikka. Sen piirissä loogisia tutkimuksia harjoittivat muun muassa Philipp Melanchton (1497–1560) ja Bartholomaeus Keckermann (1571–1608). Hieman myöhemmin saksalaisen logiikan johtavaksi hahmoksi nousi Joachim Jungius (1587–1657), jonka käsialaa on yksi 1600-luvun tunnetuimmista loogisista tutkielmista, *Logica Hamburgensis* (1638). Sen tärkeintä antia olivat keskustelut loogisista suhteista ja seurauksista.

Descartes ja Pierre Gassendi kritisoivat, kuten monet heitä ennen (mm. Francis Bacon), syllogismeja siitä, että niiden avulla on mahdotonta löytää uutta tietoa, sillä premissien totuuden perusteella edetään johtopäätöksen totuuteen. Sen sijaan Descartes edusti Galileo Galilein lailla hypoteettis-deduktiivista metodia, jossa yleisestä pyritään etenemään yksityiseen niin, että totuus säilyy päättelyketjun kuluessa. Itse asiassa koko *Mietiskelyjä* on esimerkki tällaisesta tiedonihanteesta: todistamalla varmoiksi oletetut yleiset asiat kuten Jumalan olemassaolo, voidaan edetä vähitellen ulkomaailman olemassaolon varmuuteen ja sitten omien, yksittäisten havaintojen paikkansapitävyyteen. On kuitenkin huomattava, että tämä metodi ei perustu loogiseen päättelyyn, vaan intuitioon, jota eivät abstraktit säännöt sääntele. Descartesin tieteen menetelmää kyllä yritettiin myöhemmin sovittaa yhteen skolastisen logiikan kanssa muun muassa Johann Claubergin (1622–1665) ja Arnold Geulincxin toimesta ilman sen suurempaa menestystä.

Intuition avulla saatu tieto ei tietenkään ole epäilyksetöntä. Siksi Galilein ja Descartesin tiedon ihanteena oli varsinaisesti matematiikka ja geometria, joissa varmuus oli parhaiten saavutettavissa. Kiinnostus matemaattiseen tietoon yhdisti muutenkin useimpia varhaismoderneja filosofeja: Thomas Hobbes rakastui geometriaan (ks. *Hobbes, Thomas*), Locke pyrki demonstratiiviseen etiikkaan, Baruch Spinoza laati pääteoksensa *Etiikan* geometrisen esitystavan mukaan (ks. *Spinoza, Benedictus de*), George Berkeley julkaisi teoksen optiikasta ja Gottfried Wilhelm Leibniz keksi samoihin aikoihin Isaac Newtonin kanssa differentiaalilaskennan ja teki muitakin mullistavia matemaattisia keksintöjä, kuten binäärilaskennan, johon tietokoneet perustuvat (ks. *Leibniz, Gottfried Wilhelm*). Myös Christian Wolff pyrki kirjoituksissaan matemaattiseen

esitystapaan.

1600-luvun kenties tärkein looginen teos oli vuonna 1662 anonyymisti ilmestynyt *Logique ou l'Art de penser*, josta tuli hyvin suosittu ja vaikutusvaltainen. Sen tekijöiksi paljastuivat Port-Royalin luostarissa toimivassa jansenistisessä liikkeessä toimivat Antoine Arnauld ja Pierre Nicole (1625–1695), minkä vuoksi teos tunnetaan parhaiten *Port-Royalin logiikan* nimellä. Teoksessa esitetyt näkemykset ovat pitkälti kartesiolaisia, mutta tekijät hyväksyvät myös joitakin aristoteelisia oppeja. *Port-Royalin logiikka* on tarkoitettu hyvän ajattelun oppikirjaksi, ja siinä pyritään neuvomaan hyvien arvostelmien ja määrittelyjen tekemistä pikemminkin kuin loogista päättelyä. Teos sisältää paljon myös kielifilosofisesti kiinnostavaa materiaalia, ja siinä esitetyn ajatuksen universaalista kieliopista nosti Noam Chomsky esiin 1960-luvulla. Teos vaikutti myös todennäköisyysajattelun syntyyn myöhemmin 1600-luvulla, ja Leibniz ja Jakob Bernoulli (1655–1705), matemaattisen todennäköisyysteorian suuri nimi, lukivat sitä tarkasti.

1600-luvun lopun ja 1700-luvun alun merkittävin logiikan uudistaja oli kuitenkin Leibniz. Hän ei kehittänyt mitään yhtenäistä järjestelmää, mutta vaikutti moniin eri logiikan osa-alueisiin erilaisissa osin keskeneräisissä teksteissään ja huomioissaan, joista useimmat julkaistiin kauan hänen kuolemansa jälkeen. Tämän vuoksi Leibnizin työ logiikassa on tullut tunnetuksi pääosin vasta 1900-luvulla. Seuraavassa mainitsen vain muutaman tärkeimmän kontribuution.

Leibnizin väitöskirja *De Arte Combinatoria* (1666) esitti kombinatorisen lähestymistavan syllogistiikkaan ja ajatuksen symbolisesta universaalikielestä (*characteristica*), joka perustui numeroihin. Tätä kautta Leibniz laajensi perinteistä syllogistiikkaa kahteenkymmeneen neljään syllogistiseen kuvioon perinteisen neljäntoista sijaan ja pyrki yhdistämään siihen deduktion. Universaalikielen avulla Leibniz kaavaili voivansa kehittää keksimisen logiikan (*logica inventiva*), joka ei kuitenkaan koskaan toteutunut. Myöhemmin hän kehitteli erilaisia universaalikielihankkeita monien aikalaisten tapaan. Niillä oli kuitenkin syvempikin merkitys kuin vain kommunikaation helpottaminen – Leibniz pyrki symboliseen kieleen, joka helpottaisi ajattelua, ja jonka varaan voisi rakentaa universaaliensyklopedian, josta löytyisi kaikki maailman tieto.

Leibnizin tärkein looginen sääntö oli jo skolastiikassa tunnettu periaate, jonka mukaan predikaatti sisältyy myöntävissä lauseissa aina subjektiin. Ajatuksena on, että subjektin tilat voidaan periaatteessa johtaa sen predikaattia analysoimalla ja päinvastoin: subjektin tiloista voidaan johtaa sen predikaatti. Leibniz sovelsi periaatetta sekä analyyttisiin että kontingentteihin eli ei-välttämättömiin lauseisiin. Tämä näkyy monin tavoin symbolisen logiikan ja universaalikielten lisäksi hänen metafysiikassaan (esimerkiksi ajatus täydellisestä yksilökäsitteestä, jonka kautta Jumala voi nähdä ennalta jokaisen substanssin koko historian) (ks. *Leibniz: Metafysiikka*). Periaatteen avulla Leibniz saattoi myös aritmetisoida syllogistiikan ja esittää perinteisen logiikan ensin intensionaalisen kalkyylin ja sittemmin niin sanotun plus-miinus-kalkyylin avulla, mikä kuuluu hänen tärkeimpiin loogisiin saavutuksiinsa. Tämän lisäksi hän kehitti mahdollisuutta ja välttämättömyyttä tarkastelevaa modaalilogiikkaa, joka liittyi läheisesti hänen metafysiikkansa problematiikkaan (mahdolliset maailmat).

Leibnizin logiikka jäi siis enimmäkseen tuntemattomaksi, ja siten 1600–1700-luvulla tunnetuimmat saksalaiset loogikot olivat Christian Thomasius ja etenkin Christian Wolff. He korostivat logiikan merkitystä moraalipsykologiassa ja pitivät sitä tärkeänä myös uskonnonharjoituksen kannalta korostaen kokemuksen merkitystä oikeiden arvostelmien muodostamisessa. Siinä missä Thomasius erotti syllogistiikan ja matematiikan toisistaan, Wolff Leibnizin vaikutuksesta pyrki yhdistämään niitä ja nosti logiikan matematiikan edelle. Wolffin kirjoitukset tekivät logiikasta suositun aiheen 1700-luvun Saksassa, ja loogisen kalkyylin parissa työskenteli muun muassa Johann Heinrich Lambert (1728–1777).

Italiassa erityisesti kartesiolaista tapaa pyrkiä varmuuteen kritisoi Giambattista Vico, jonka mukaan uusi, matemaattinen systeemi sopi korkeintaan tieteellisille erikoisasiantuntijoille. Teoksessaan *Scienza nuovo* (1725; kolmas painos 1744) Vico peräänkuulutti julkista filosofiaa, käytännöllistä viisautta, joka koski ihmisten elämää yhteisössä. Tällaisessa filosofiassa on sijansa myös kuvittelukyvyllä, retoriikalla ja runoudella.

Matemaattisen todennäköisyysajattelun synty

Logiikan kehityksen, mutta myös hyvin erilaisten muiden tekijöiden vaikutuksesta moderni todennäköisyysajattelu syntyi vähitellen 1600-luvun puolivälissä. Jo Aristoteles tarkasteli *tycheä* (onni) ja *endoxaa* (yleisesti hyväksyttyä), mutta ne ovat kaukana nykyisestä aihetta koskevasta ymmärryksestämme. Onnessa on kyse kohtalon oikuista ihmisen elämässä, kun taas yleisesti hyväksytyllä Aristoteles tarkoittaa viisaiden miesten enemmistön mielipidettä. Aristoteleen lisäksi todennäköisyyttä käsittelivät antiikin filosofiassa hänen teostensa latinalaiset ja arabialaiset kommentaattorit sekä Cicero, joka sai vahvoja vaikutteita skeptikko Karneadeelta. Muita taustavaikuttajia 1600-luvun uudelle todennäköisyysajattelulle olivat Tuomas Akvinolaisen Aristoteleen *endoxa*-käsitettä koskevat tarkastelut, joista nousivat moraaliteologian eri todennäköisyysopit, niin

kansan kuin oppineidenkin parissa keskiajalla erilaiset onnettaren metkuja koskevat näkemykset, (mm. Boethiuksen *Filosofian lohdutus* (520)) ja roomalaisen ja kanonisen oikeuden todisteiden hierarkiaa koskevat keskustelut. Lisäksi taustalla oli monia käytännöllisiä todennäköisyyttä ja riskejä koskevia arviointeja muun muassa merenkulun vakuutustointa, uhkapelejä, elinkorkoja ja yleensä liiketoimintaa koskien.

Näistä kaikista syntyi filosofinen ja matemaattinen teoria todennäköisyydestä, joka asettui erilaisten poleemisten keskusteluiden ja skeptisismin kontekstiin. Toisinaan tätä uudenlaista rationaalisuuden lajia kutsuttiin järkevyydeksi, ja sille oli tunnusomaista se, että se hylkäsi absoluuttisen varmuuden ideaalin inhimillisissä pyrinnöissä matematiikkaa lukuun ottamatta. Toiveet todennäköisyyden tarkan arvioinnin mahdollisuudesta vaihtelivat eri ajattelijoilla. Monet tavoittelivat ”moraalista varmuutta” eli perusteltua näkemystä jostakin asiasta, joka voitiin olettaa, ellei vahvoja vastatodisteita ilmaannu.

Aiheesta keskustelivat monet varhaismodernit filosofit, kuten Descartes, Gassendi, Arnauld ja Nicole ns. Port-Royalin logiikasssa sekä Locke ja Leibniz. Filosofien todennäköisyyskeskusteluissa toistuu näkemys, jonka mukaan rationaalisen uskomuksen tulee perustua havaintojen varmuuden lisäksi kokemuksen toistuvuuteen. Tässä ovat taustalla ajan monimutkaiset oikeuskäytännöt ennakko-oletuksineen, perusteltuine arvauksineen ja aihetodisteineen, vaikkakin ilman todisteille annettuja painoarvoja, joiden avulla harjoitettiin yleisesti eräänlaista oikeudellista yhteenlaskua. Descartes haikaili *Filosofian periaatteissa* moraalisen varmuuden saavuttamista, joka riittäisi arkielämän tarpeisiin, samoin kuin Arnauld ja Nicole.

Kuuluisin moraalista varmuutta koskeva väittely on kuitenkin niin sanottu Pascalin vaaka. Blaise Pascal esitti postuumissa *Mietteitä*-teoksessaan (1669) seuraavanlaisen hypoteettisen tilanteen: kuvitellaan, että on yhtä suuri mahdollisuus, että Jumala on olemassa kuin että häntä ei ole olemassa. Tilanne on siten verrattavissa kolikon heittämiseen eikä voida esittää sen enempää todisteita uskonnollisen uskon kuin ateismin puolesta. Silti panokset ovat aivan erilaiset: kristinuskon mukaan uskovaa odottaa ikuinen autuus ja uskonnotonta ikuinen kärsimys. Tämän vuoksi se, joka veikkaa Jumalan olemassaolon puolesta, saattaa saada parhaan mahdollisen palkinnon ja pahimmillaan menettää tämän maailman passiiviset affektit eli passiot ja aistinautinnot. Siten paheellisimmankin kannattaa ryhtyä uskovaiseksi, sillä näin hän ei ota riskiä ikuiseen kadotukseen joutumisesta mikäli Jumala on olemassa. On siis tarkoituksenmukaista olla kristitty.

Locke suhtautui huomattavasti pessimistisemmin todennäköisyyden arvioinnin mahdollisuuteen, mutta Leibniz pyrki kehittämään todennäköisyyden asteiden logiikkaa tai todennäköisyyskalkyyliä, jonka avulla olisi voitu ratkaista epävarmoja tapauksia. Ideaalitilanteessa ristiriidat voitaisiin ratkaista vain matemaattisilla operaatioilla – osapuolet kokoontuvat yhteen ja sanovat toisilleen: *Calculemus*! Lasketaan! Toistuvista yrityksistään huolimatta Leibniz ei kuitenkaan pystynyt luomaan todennäköisyyskalkyyliä.

Pascalin vaaka edelsi matemaattista todennäköisyysteoriaa, sillä siinä vaihtoehdot voitiin kvantifioida ja laskea erilaisia todennäköisyyksiä. Toinen taustatekijä löytyi jälleen oikeuskäytännöistä, sopimusteoriasta, ja matemaattisen todennäköisyyden keskeiseksi käsitteeksi tuli odotusarvo, joka on todennäköisyyden ja lopputuloksen arvon tuote – esimerkiksi laivanvarustuksessa vaaran todennäköisyyden, ja sen mitä saadaan perille asti, yhteistulos. Tämä korvautui todennäköisyyksillä vasta 1700-luvun alkupuolella ja vielä Thomas Bayes (1702–1761) puhui odotusarvoista kuuluisassa postuumissa teoksessaan *An Essay Towards Solving A Problem in the Doctrine of Changes* (1763).

Ensimmäinen varsinainen matemaattisen todennäköisyyden tutkimus oli Christiaan Huygensin *De ratione en ludo alae* (1657), joka käsitteli todennäköisyyksiä uhkapeleissä. Tämän jälkeen ilmestyi hyvin eri tavalla todennäköisyyttä käsitteleviä tutkimuksia, merkittävimpänä Jakob Bernouillin postuumi *Ars conjectandi* (1713), joka loi pohjan 1700-luvun alan tutkimukselle. Tässä teoksessa esitettiin siihenastiset matemaattiset tulokset elegantissa ja yleisessä muodossa ja teoksen kruunasi Bernoullin teoreema, joka määritteli todennäköisyyssovellutusten mallin noin sadaksi vuodeksi eteenpäin. Todennäköisyys ymmärrettiin siinä deterministisesti, absoluuttisen varmuuden asteena kuten murtoluvut suhteessa kokonaislukuihin.

Filosofinen ja matemaattinen todennäköisyysajattelu syntyivät hieman eri pohjalta ja elivät rinnakkain, vaikka esimerkiksi Leibniz kirjoitti paljon myös uhkapeleistä ja niissä esiintyvistä todennäköisyyksistä. Filosofisen ja matemaattisen todennäköisyysajattelun ohessa tutkittiin myös tilastoja, tunnetuimpana edustajana John Graunt (1620–1674) teoksellaan *Natural and Political Observations Mentioned in a Following Index and Made upon the Bills of Mortality* (1662) – hän ei tosin ollut tietoinen matemaattisen todennäköisyystutkimuksen tuloksista. Bernoulli, Edmond Halley (1656–1742), Johan de Witt (1625–1672) ja monet muut oivalsivat kuitenkin pian tilastojen merkityksen todennäköisyyslaskennalle ja matematiikalle yleensä.

Toinen mietiskely: ajatteleva subjekti

Toisen mietiskelyn yllä häilyy uhkakuva, jonka Descartes itse manaa ensimmäisen lopussa. Entä jos Jumala tai jokin ilkeä demoni onkin pahantahtoinen ja on saanut meidän uskomaan maailmaan sellaisena kuin sen havaitsemme, vaikka se on tosiasiassa aivan toisenlainen? Tätä taustaa varten on nähtävä Descartesin kuuluisa *cogito*-argumentti, jonka mukaan voin epäillä kaikkea mahdollista – aistihavaintoja, maailman olemassaoloa, mitä vain pahantahtoinen demoni eteemme marssittaa. Voimme kuitenkin olla varmoja omasta luonnostamme ajattelevana subjektina: se on *minä* joka epäilen ja ajattelen; ajattelen niin kauan kuin olen olemassa. Filosofian keskeiseksi teemaksi tulee näin tietoisuus omasta itsestä, omista ajatuksista.

Cogito-argumentti hyväksyttiin nopeasti osaksi varhaismodernin filosofian perusoletuksia. 1700-luvulla saksalainen filosofi Georg Lichtenberg (1742–1799) kuitenkin haastoi sen väittäen, että siitä tosiasiasta, että mietiskelijällä on ajatuksia (esimerkiksi epäilys), ei voida päätellä, että hän on olemassa, vaan ainoastaan, että on menossa jonkinlaista ajattelua tai on olemassa ajatuksia. Subjektin olettaminen ja tuominen mukaan päättelyketjuun tapahtuu ilman oikeutusta. Descartes itse sanoo tästä asiasta eri tavoin eri kohdissa, joten ei ole selvää tuliko hän ottaneeksi tätä vastaväitettä huomioon.

Paljon myöhemmin Jaakko Hintikka haastoi myös kuulun argumentin. Hintikan mukaan se on yksinkertaisesti kehäpäätelmä, sillä jos mietiskelijä on oikeassa siinä, että hän on olemassa, hän on tietenkin olemassa. Jos taas mietiskelijä erehtyy siinä, että hän on olemassa tai edes epäilee olevansa olemassa, hän on myös välttämättä olemassa aktiviteettinsa vuoksi. Toisin sanoen on mahdotonta, että mietiskelijä ei olisi olemassa. Hamletilla oli hyvinkin paljon ajatuksia – seuraako siitä että hän on olemassa? Margaret Wilson puolusti Descartesia muotoilemalla argumentin ensimmäisen premissin uudelleen: ”Mikä tahansa, jolla on todellisia ajatuksia, on olemassa”. Koska Hamlet on fiktiivinen hahmo, hänen ajatuksensa ovat myös fiktiivisiä, siis hän ei ole olemassa.

Descartes korostaa, että tunnemme mielemme paremmin kuin minkään muun asian maailmassa. Tämän havainnollistamiseksi hän käyttää kuuluisaa vaha-esimerkkiä. Vahapalassa on aistein havaittavia ominaisuuksia kuten tuoksu, maku, ääni, kovuus ja kylmyys. Mutta kun se viedään tulen lähelle, sen sulaessa kaikki nämä ominaisuudet häviävät tai muuttuvat: siitä tulee pehmeä, juokseva eikä siitä lähde enää napauttaessa ääntä. Järjen avulla muodostettu näkemys vahasta ulotteisuutena pysyy kuitenkin samana sen muodonmuutoksista huolimatta, sillä ulotteisuus voi ilmetä lukemattomissa eri muodoissa. Tämän vuoksi tarvitaan ei-aistillinen idea eli synnynnäinen idea ulotteisuudesta.

Painopiste siirtyy siis Descartesilla havaittavasta maailmasta ajattelevan olion psykologiaan. Ihminen ikään kuin emansipoituu ajattelemaan omaa itseään ja suhdettaan maailmaan, joka voi olla radikaalisti erilainen kuin aistit meille kertovat. Vaikka Descartes itse ei käyttänyt termiä ”tietoisuus” ja on vahvoja perusteita ajatella, että hän ei tarkastellut cogito-argumenttia siten kun nykyään tietoisuus ymmärretään, useimmat varhaismodernit filosofit ottivat kantaa tietoisuuden ongelmaan ja lopulta Kant siirsi kokemuksen ehdot filosofian keskipisteeseen.

Kysymys tietoisuudesta ja persoonallisesta identiteetistä

Toiseen mietiskelyyn kohdistui paljon vastaväitteitä. Neljänsissä vastaväitteissä kuulu jansenistinen teologi-filosofi Antoine Arnauld kritisoi Descartesin edellyttämää periaatetta, joka tuli myöhemmin myös keskeiseksi osaksi Locken ja Leibnizin Descartes-kritiikkiä: mielessä ei ole mitään josta emme olisi aina selvillä. Descartes itse ei näe tässä mitään ongelmaa – Arnauldia vastaan hän väittää, että olemme aina välittömästi perillä kaikista ajatuksistamme, vaikkemme välttämättä aina muista niitä. Tämä johtuu siitä, että mielen olemus koostuu ajattelusta. Olennaista on juuri tieto omasta olemassaolosta – olen tietoinen itsestäni ja omista tarkoituksellisista teoistani. Tämänkaltaiset mielen toiminnot voivat sisältää sellaisia toimintoja kuin ulkoisten ja sisäisten aistien havainnot, kuvittelu, epäily, ymmärrys, myöntäminen, kieltäminen ja tahtominen.

Vaikka kysymykselle tietoisuudesta löytyy edeltäjiä jo keskiajan filosofiasta, aihe tulee modernin filosofian keskiöön nimenomaan toisessa mietiskelyssä. Kommentaattorit ovat erimielisiä siitä, tarkoittiko Descartes tarkkaan ottaen tietoisuutta ajattelevalla substanssilla vai ei, mutta he viimeistään vakiinnuttivat tämän yleisen ajatuksen. Yksi näistä oli John Locke, joka teoksessaan *An Essay Concerning Human Understanding* (1689) myös katsoi, että olemme tietoisia ajatuksistamme, mutta tietoisuus liittyy nimenomaan ajatteluun eikä niinkään mielen olemukseen kuten Descartes väitti. Siten tietoisuus ei voi olla jatkuvaa – onhan esimerkiksi absurdia väittää, että tietoisuus koskisi meitä silloin kun olemme unettomassa unessa. G. W. Leibniz meni askeleen pidemmälle – hän argumentoi artikkelissaan ”Mietiskelyjä tiedosta, totuudesta ja ideoista” (1684), että Descartes teki virheen olettaessaan, että olemme tietoisia kaikista havainnoistamme. Hän laajensi Descartesin asteikkoa selvästä ja tarkasta tiedosta huomattavasti ja esitteli ajatuksen pienistä, ohimenevistä havainnoista (*petite perception*), jotka jäävät tiedostuskykymme alapuolelle. Siten mielessä on jatkuva virta eritasoisia havaintoja ja olemme tietoisia vain osasta niitä.

Leibniz erotti toisistaan myös havainnon ja refleksiivisen havainnon (*apperseptio*), jolloin olemme tietoisia omasta havainnostamme. Kommentaattorit ovat erimielisiä sen suhteen, vaatiiko tietoinen havainto selvää ja tarkkaa ideaa vai riittääkö siihen myös alempitasoinen havainto.

Lockella tietoisuus kytkeytyy läheisesti persoonallisen identiteetin kysymykseen. Hänelle identiteetti rakentuu tietoisten tilojen sarjana, kykynä ajatella itseään. Siten (moraalinen) persoona muodostuu ajassa tietoisuuden kautta. Ongelma Locken teoriassa on kuitenkin se, että henkilö ei ole moraalisesti vastuullinen teoistaan kaikkina aikoina. Locke saikin kovaa kritiikkiä teoriastaan muun muassa Leibnizilta, Joseph Butlerilta (1692–1752) ja Thomas Reidilta. David Hume muutti lopulta keskustelun luonnetta merkittävästi esittäessään, että esimerkiksi piispa Joseph Butlerin olettama välitön idea yhtenäisestä tiedostavasta minästä on harhakäsitys – Treatise on Human Naturessa esitetyn niin sanotun kimpputeorian mukaan on olemassa vain joukko erilaisia havaintoja, mutta niiden takana ei ole mitään yhtenäistä persoonaa eli persoonallista identiteettiä. Tämä asia voidaan Humen mukaan huomata introspektion avulla.

Ajatteleeko materia?

Toisen mietiskelyn kuluessa tulee esille metafyysisempi teema todellisuuden luonteesta. Kuudensissa vastaväitteissä, jotka oli laatinut joukko tuntemattomia filosofeja, esitetään kiinnostava ajatus. Sen mukaan emme voi tietää, onko Jumala luonut joitakin kappaleita ajatteleviksi. Voiko olla siis mahdollista, että jokin materiaalinen ajattelisi? Kolmansien vastaväitteiden laatija, Thomas Hobbes, oli ainakin tätä mieltä. Hobbesin mukaan ajattelevan subjektin täytyy olla ruumiillinen tai aineellinen: ”…Järkeily riippuu nimistä, nimet mielikuvituksesta ja mielikuvitus ehkä, kuten luulen, aineellisten elinten liikkeistä, ja silloin mieli ei ole mitään muuta kuin eräiden orgaanisen ruumiin osien liikettä” (Descartes, *Teokset* II, s. 148). Descartes oli kyllä sitä mieltä, että rationaaliseen ajatteluun kykenemättömät eläimet on ymmärrettävä koneen kaltaisiksi, mutta Hobbesin näkemystä hän ei voinut hyväksyä, sillä hän katsoi osoittaneensa vedenpitävästi, että mielen olemus koostuu ajattelusta.

Myös toisten vastaväitteiden laatija Marin Mersenne piti Descartesin argumentteja materialismia vastaan riittämättöminä, ja materialistista epikurolaisuutta kristillisyyteen yhdistänyt Pierre Gassendi esitti viidensissä vastaväitteissä, että mieli voi olla virtaus tai ohut kaasu, joka on sekoittunut ympäri ruumista ja suo sille elämän. Tämä vastaväite oli toki helposti selätetty: voin epäillä virtauksen ja höyryn olemassaoloa, mutta se, joka tämän tekee, on ajatteleva minä.

Esitetty ajatus mielen materiaalisuudesta jäi vaikuttamaan antiikin materialististen teorioiden ohella myös varhaismoderniin filosofiaan ja näkyy nykyisessä mielenfilosofiassa edelleen. Se on havaittavissa muun muassa David Hartleyn (1705–1757), Joseph Priestleyn (1733–1804) ja Spinozan (tästä tutkijat ovat erimielisiä) ajattelussa. Erityisen selvästi se näkyy Margaret Cavendishin monistisessa materialismissa, johon palaan kuudennen mietiskelyn kohdalla.

Kuuluisin aineen ajattelua koskeva näkemys oli silti Lockella, joka esitti, että voi olla mahdollista, että Jumala on katsonut hyväksi antaa jollekin materiaaliselle systeemille ajattelun kyvyn (*superaddition*). Tämä näkemys asetti hänet vastakkain kirkon oppien kanssa, ja pitkässä kirjeenvaihdossa Edward Stillingfleetin, Worcesterin piispan kanssa kiisteltiin opin suhteesta kuolemattomaan sieluun ja sen pelastukseen.

Kolmas mietiskely: selvä ja tarkka tieto sekä idea Jumalasta

Kolmannen mietiskelyn alussa Descartesin mietiskelijä kertaa tähänastista matkaansa, jonka tulemana on ainakin se, että hän on ajatteleva olio. Jo nyt hän asettaa itselleen yleiseksi säännöksi sen, että kaikki se on totta, minkä havaitsee hyvin selvästi ja tarkasti. Mitä sitten tarkoittaa selvä ja tarkka havainto? Miten se voidaan tunnistaa? Gassendi nostaa ongelman esille viidensissä vastaväitteissä ja kirjoittaa näin:

> Mitä voimmekaan pitää selvästi ja tarkasti havaittuna ja siksi päätellä todeksi, paitsi että jokin näyttää siltä miltä se jostakusta näyttää? Minä havaitsen selvästi ja tarkasti melonin miellyttävän maun, ja siis on totta, että melonin maku tuntuu minusta tällaiselta. Mutta kuinka vakuuttuisin, että sen tähden on totta, että sama maku on itse melonissa? (*Teokset II*, s. 217)

Ikävä kyllä Descartes ei määrittele tyydyttävästi selvää ja tarkkaa havaintoa. Cogito-argumenttiin vedoten hän vain sanoo eri yhteyksissä, että selvä ja tarkka havainto on niin itsestään selvää ja vastaan panematonta tietoa, ettei sen totuudesta ole mitään epäilystä. Esimerkiksi *Filosofian periaatteiden* ensimmäisessä osassa hän kirjoittaa, että

> Selväksi kutsun havaintoa, joka on tarkkaavaiselle mielellä läsnä ja paljas... Tarkaksi puolestaan kutsun sellaista, joka ollessaan selvä on myös niin irrotettu kaikesta muusta ja niin täsmällinen, ettei se sisällä itsessään yhtään mitään muuta kuin sen mikä on selvää (*Teokset III*, s. 53).

Voi kuitenkin hyvällä syyllä väittää, että Descartes esittää vain subjektiivisia kriteerejä varmuudelle – kahdella eri ihmisellä on harvoin täysin yhteensopivat havainnot jonkin asian itsestäänselvyydestä, vaikka tämän kaltainen varmuus voidaankin sallia cogito-argumentin kohdalla.

Palatkaamme kuitenkin mietiskelijään. Hänelle siis paras esimerkki varmasta tiedosta on *cogito*-argumentin tuoma subjektiivinen varmuus omasta olemassaolostaan, mutta tässäkin suhteessa hän saattaa olla tosiaan väärässä. Jos nimittäin Jumala on pettäjä, hän saattaa aiheuttaa sen illuusion, että olen olemassa vaikka näin ei tosiallisesti ole. Siten mietiskelijä asettaa tavoitteekseen Jumalan olemassaolon ja hänen hyväntahtoisen luonteensa varmistamisen. Hän lähestyy ongelmaa jakamalla ideoiden lähteet kolmeen: synnynnäiset, ulkoa tulleet ja itsemuodostetut. Näiden välillä voi olla huomattavia eroja – Descartesin esimerkki on auringon idea: aistien kautta saatu idea auringosta esittää sen varsin pienenä, kun taas jos opiskelen astronomiaa, voin käsittää, että aurinko on suunnaton, paljon suurempi kuin maapallo. Toisaalta on kuitenkin selvää, että meidän ei ole käytännössä aina syytä epäillä asioita, jotka nähdään selvästi ja tarkasti.

Kaikki tämä ei kuitenkaan auta lopullisen varmuuden etsinnässä. Mietiskelijä keksii kuitenkin verrata ideoitaan keskenään. Hän sanoo, että ne ideat, jotka esittävät hänelle substansseja ovat jotain enemmän kuin muut ideat, ja sisältävät objektiivista reaalisuutta tai olemuksellisuutta enemmän kuin ne, jotka sisältävät vain moduksia tai aksidensseja. Tässä mietiskelijä turvautuu perinteiseen aristoteliseen metafysiikan termistöön, jossa substanssi on pienin todellisuuden perusyksikkö ja aksidenssit ja modukset ovat sen satunnaisia ominaisuuksia tai esiintymistapoja. Hän sanoo: "Siinä ideassa, jolla ymmärrän ylimmän Jumalan, ikuisen, äärettömän, kaikkitietävän, kaikkivaltiaan ja kaikkien muiden olevien olioiden luojan, on varmasti enemmän objektiivista reaalisuutta kuin niissä, jotka esittävät äärellisiä substansseja" (*Teokset II*, s. 49).

Järjen avulla mietiskelijä päättelee myös, että Jumalan ideassa on niin paljon objektiivista reaalisuutta, että idea ei voi olla mietiskelijästä itsestään peräisin – niinpä on olemassa jokin muu olio maailmassa, joka on tämän idean syy. Lisäksi idea Jumalasta on selvä ja tarkka, vähintään yhtä suuressa määrin kuin idea omasta itsestä ajattelevana subjektina. On siis pääteltävä, että Jumala on välttämättä olemassa. Tämä ei kuitenkaan todista, että häneen voidaan luottaa. Lopulta mietiskelijä kuitenkin tulee siihen tulokseen, että Jumalan idean täytyy olla hänessä synnynnäisenä ja koska Jumalan luontoon kuuluvat kaikki täydellisyydet tai perfektiot, yksi niistä on täydellinen hyvyys. Toisin sanoen Jumala ei voi pettää minua, koska pettäminen on puute eikä Jumala voi olla puutteellinen millään tavalla.

Monet kommentoijat kyseenalaistivat Descartesin todistelun kolmannessa mietiskelyssä. Ehkä painavimman vastalauseen, joka tunnetaan nykyisin nimellä kartesiolainen kehä, esitti neljänsissä vastaväitteissä Antoine Arnauld. Hänen mukaansa Descartes syyllistyy kehäpäätelmään väittäessään meidän olevan varmoja siitä, että mitä havaitsemme selvästi ja tarkasti, on totta vain sen vuoksi, että Jumala on olemassa. Mutta voimme olla varmoja siitä, että Jumala on olemassa vain siksi, että havaitsemme tämän selvästi ja tarkasti. Vastauksessaan Descartes vetoaa luonnolliseen valoon eli järkeen, joka ei edellytä Jumalan olemassaoloa. Siten totuuden takaamiseksi riittää selvä ja tarkka havainto riippumatta siitä, onko Jumala olemassa vai ei. Mutta mietiskelijä ymmärtää tämän vasta käytyään läpi ajatuskulun jumalallisesta pettäjästä.

Arnauldin terävää vastaväitettä ei kuitenkaan ole helppo väistää, sillä voidaan katsoa, että tiedon oikeuttamiseen tarvitaan silti selviä ja tarkkoja ideoita. Keskustelu ongelmasta jatkuu edelleen ja Louis Loeb jakaa tulkinnat kahteen eri leiriin. Ensimmäisen mukaan Descartesin kanta on se, että totuusehtoa koskeva argumentti hävittää epäilyn siksi, että se tarjoaa hyvät perusteet olla epäilemättä uskomuksia, jotka perustuvat selviin ja tarkkoihin havaintoihin, tai ainakin ettei ole mitään kovin hyvää syytä epäillä niitä. Tätä episteemistä tulkintaa ovat kannattaneet muun muassa Edwin M. Curley ja Harry Frankfurt. Toisen, psykologisen tulkinnan mukaan totuusehto karkottaa epäilyn siksi, että se tekee psykologisesti mahdottomaksi epäillä selviä ja tarkkoja havaintoja. Tätä kannattaa Loebin itsensä lisäksi muun muassa Charles Larmore. James Van Cleve on puolestaan esittänyt kontekstiin pohjautuvan tulkinnan. Hänen mukaansa mietiskelijä oli jo tullut tulokseen, että selvät ja tarkat havainnot ovat totta ennen kuin hän todisti kriteerin avulla Jumalan olemassaolon. Kyse ei siis ole tarkkaan ottaen kehästä. Vaikka asiat ovat lähellä toisiaan, ne eivät tässä riipu toisistaan. Lisäksi G. F. Stout, S. V. Keeling ja Willis Doney ovat argumentoineet, että epäily koskee vain muistin luotettavuutta, ei havaintoja sinänsä. Toisin sanoen Jumalaa ei tarvita selvien ja tarkkojen havaintojen takaajaksi ja sen vuoksi kehää ei synny. Tämä tulkinta joutui kuitenkin Anthony Kennyn voimakkaan kritiikin kohteeksi. Tämä keskustelu on hyvä esimerkki siitä, miten haastavia ja pitkäikäisiä varhaismodernin filosofian ongelmat voivat olla.

Ideat ja Jumala

Kolmannessa mietiskelyssä Descartes esittää ajattelevan subjektin tiettyyn pisteeseen asti itseriittoisena yksilönä, joka on riippumaton luojastaan, Jumalasta. Tämä uusi, maallisempi näkemys ihmisestä herätti tietenkin vastalauseita kristillisissä piireissä. Lisäksi jäi hieman auki, mitä Descartes tosiasiassa tarkoittaa, kun hän puhuu siitä, että meillä on Jumalan idea. Mikä on idea? Hobbes oli ehdottanut, että kyse on havaintokuvasta, minkä Descartes hylkäsi saman tien. Ongelmasta syntyi pitkällinen riita Descartesin seuraajien, Antoine Arnauldin ja Nicolas Malebranchen kesken. Arnauld kannatti suoraa realismia: me havaitsemme asiat maailmassa sellaisena kuin ne ovat, kun taas Malebranchen mukaan ihmisen mielessä ei tosiasiassa ole ideoita lainkaan, vaan ne ovat kaikki Jumalan mielessä ja siinäkään tapauksessa ideat eivät suoraan muistuta maailmassa olevia olioita. Toisin sanoen ihmiset eivät havaitse maailman olioita suoraan vaan Jumalan kautta, joka yhdistää meidän havaintomme maailman olioihin.

Malebranchelta vahvoja vaikutteita sai irlantilainen piispa George Berkeley, joka katsoi, että Gassendin, Hobbesin ja Locken filosofiat johtavat vääjäämättä skeptisismiin ja ateismiin. Berkeley tarjosi ratkaisuksi subjektiivista idealismiaan. Sen mukaan mikään maailmassa ei ole olemassa ellei se ole olemassa jossakin mielessä. Niinpä tämä tietokone, jolla nyt kirjoitan, on olemassa enää Jumalan mielessä silloin kun yliopiston ovet sulkeutuvat eikä kukaan äärellinen olento havaitse sitä. Berkeley hylkäsi Descartesin todistelut ulkomaailman olemassaolon puolesta. Hän lähti skeptisismin vastustuksesta, mutta päätyi siihen toista kautta. Hän katsoi kuitenkin pystyneensä pelastaneen järjestelmässään uskonnon ja mikäli maailman reaalisuus menee pesuveden mukana, olkoon niin. Arkijärjelle Berkeleyn idealismi on kuitenkin vaikeasti nieltävä, kuten tohtori Johnsonin kommentti Berkeleyn kannattajalle osoittaa: ”Sinun ei pidä poistua ryhmästämme, sillä jos lähdet, voi olla, että unohdamme ajatella sinua ja lakkaat olemasta.”

Berkeleyn mainitsemasta skeptisismistä hyvä esimerkki oli hollantilainen Pierre Bayle, kuuluisan filosofisen sanakirjan *Dictionnaire de Historique et Critique* (1697) toimittaja. Hän esiintyi fideistinä, jonka mukaan usko on riippumaton järjestä, mutta häntä pidettiin usein skeptikkona ja ateistina. Mielipiteet vaihtelevat oliko hän näistä kumpaakaan. Joka tapauksessa hänen kirjoituksensa taikauskoa ja suvaitsemattomuutta vastaan ja järjen puolesta olivat hyvin suosittuja ja hänen roolinsa aikakautensa kriittisenä ajattelijana oli vankka. Baylen vaikutus ranskalaisiin valistusajattelijoihin, Mandevilleen ja Humeen oli merkittävä, ja eräiden kommentaattorien mukaan hän vaikutti myös Berkeleyn ajatteluun.

Materialistisia vaihtoehtoja

Täydellinen vastakohta Berkeleyn immaterialismille ovat Hobbesin ja toisaalta mannermaalla Spinozan metafyysiset järjestelmät. Galileita, Euklidesta ja verenkierron teorian kehittänyttä William Harveyta (1578–1657) ihannoivan Hobbesin filosofia pohjautuu hänen anti-aristoteeliseen fysiikkaansa, jonka perustavat rakennusainekset ovat liike ja geometria. Liikkeen avulla Hobbes selittää niin mielen toiminnan kuin aistihavainnotkin. Hänen mukaansa mieli on materiaalinen aivan samassa mielessä kuin orgaaninen ruumis, ja molempien perustava piirre on liike. Hobbesia on myös perustellusti epäilty ateistiksi, vaikka asia ei ole aivan yksinkertainen kuten toisaalla käy ilmi.

Samansuuntaisen järjestelmän tarjosi toinen kartesiolaisuuden kriitikko, Baruch Spinoza. Siinä missä Descartesin maailmassa on kahdentyyppisiä substansseja, ajattelevia ja ulottuvaisia, Spinozalla on vain yksi substanssi, Jumala eli luonto, joka voidaan ymmärtää vain itsensä kautta. Jumalalla on ääretön määrä attribuutteja, joiden kautta maailma rakentuu. Ihminen tuntee niistä vain kaksi, ajattelun ja ulotteisuuden, jotka ilmentävät substanssin eri aspekteja ajattelevana ja ulotteisena oliona. Siten substanssia voidaan tarkastella aina sekä ajattelun että ulotteisuuden näkökulmasta (ns. kaksoisaspektiteoria) ja sama pätee myös ihmiseen, joka palautuu luontoon eli substanssiin. Tutkijoiden keskuudessa on erimielisyyttä siitä, oliko Spinoza yhtä johdonmukainen materialisti kuin Hobbes, mutta on selvää, että hänen äärimmäisen rationaalisessa monismissaan kaikki on lähtökohtaisesti determinoitua eli määräytynyttä, sillä substanssin ulkopuolella ei ole mitään. Ihminen saattaa silti järkensä kautta saavuttaa parhaimmillaan eräänlaisen täyttymyksen kuten seuraavan mietiskelyn kohdalla selitän.

1700-luvun puolivälissä Ranskassa nousi materialismin uusi aalto muun muassa Julian Offray La Mettrien ja Denis Diderotin myötä. La Mettrien determinismi ja materialismi eivät pohjautuneet Spinozan filosofiaan, jota hän inhosi, vaan lääketieteeseen. Hänen ajatuksensa herättivät sen verran pahennusta, että hän joutui pakenemaan Hollantiin ja kirjoitti siellä pahamaineisimman teoksensa *Ihmiskone*, joka julkaistiin anonyymisti vuonna 1747. Siinä hän väitti lääketieteellisten kokeiden osoittavan, että kaikki mielentilat voidaan yhdistää ruumiin tapahtumiin. Ajattelu ja moraali voidaan palauttaa aineeseen, sillä aine on itseään liikuttava ja sisältää sensitiivisyyttä, johon ajattelu perustuu. Toisin sanoen ihminen on kone ja on vain yksi substanssi: materia. Teos aiheutti skandaalin ja La Mettrie joutui pakenemaan taas, tällä kertaa Fredrik Suuren hoviin Berliiniin.

Diderot oli La Mettrietä vähemmän radikaali ajattelija, joka kritisoi taikauskoa ja kristillisyyttä, mutta kannatti deismiä ja sielun kuolemattomuutta. Vähitellen Diderot kuitenkin radikalisoitui ja hänen radikaali deisminsä sai La Mettrienkin tuen. Hänen tutkielmansa *Kirje sokeista* (1749) propagoi naturalismia ja fatalismia, siis spinozalaisia teemoja, ja vei hänet vankilaan joksikin aikaa. Tästä johtuen hänen samoja teemoja esittänyt pääteoksensa *Rêve d'Alembert* (1769) ilmestyi vasta vuonna 1830. Diderot pystyi kuitenkin välittämään näkemyksiään peitellysti Suuren Ensyklopedian toisena päätoimittajana ja useiden artikkeleiden kirjoittajana sekä tunnettuna kommentaattorina.

Neljäs mietiskely: arvostelmat, tahto ja Jumala

Palatkaamme jälleen mietiskelyihin. Vuorossa on neljäs mietiskely, jossa mietiskelijä pyrkii etenemään oman itsensä ja Jumalan tuntemisen pohjalta muun maailman käsittämiseen. Taustalla on siis ajatus, ettei Jumala täydellisen hyvänä olentona voi pettää mietiskelijää, ja siten voidaan luottaa siihen, että hänen arvostelukykynsä, joka on Jumalalta peräisin, on parhaimmillaan luotettava. Erehdymme kuitenkin usein sen vuoksi, että tahto, joka on vain meidän vallassamme, tekee vääriä arvostelmia hylkäämällä ymmärryksen suositukset.

Descartes asettaa vastakkain ymmärryksen ja tahdon ja kannattaa voluntarismia, jossa tahdon nähdään olevan itsenäinen suhteessa ymmärrykseen. Kun käytämme vapaata tahtoamme ja teemme arvostelmia asioista, joista meillä ei ole riittävää tietoa, voimme erehtyä. Voimme kuitenkin pyrkiä siihen, että pidättäydymme tekemästä arvostelmia silloin kun meillä ei ole asiasta selvää ja tarkkaa ideaa, jonka lähde on lopulta Jumala. Kun voimme erottaa sen, jonka ymmärrämme täydellisesti siitä, minkä ymmärrämme epätäydellisesti, teemme huomattavasti vähemmän erehdyksiä.

Mielenkiintoinen on Hobbesin vastaväite, jonka mukaan Descartes olettaa ilman todisteita vapaan tahdon. Descartes vastaa lyhyesti; ”luonnollisen valon tuella” on varsin selvää, että meillä on vapaus valita. Kuten pian näemme, Hobbesilla (ja Spinozalla) oli kuitenkin varsin erilainen näkemys tahdosta kuin Descartesilla. Kuudensissa vastaväitteissä joukko filosofeja ja teologeja huomauttaa, että Jumala on Descartesin näkemyksen perusteella aina pakotettu toimimaan, sillä hänen tiedostuskykynsä perustuu aina selviin ja tarkkoihin ideoihin. Toisin sanoen ei voi olla niin, että Jumalalle olisi samanarvoisia vaihtoehtoja. Descartesin vastaus on hätkähdyttävä, sillä se edustaa äärimmäistä voluntarismia. Hänen mukaansa Jumalan tahto on radikaalisti vapaa ja hän luo sen mikä on totta ja hyvää. Toisin sanoen Jumala päättää sen mikä on hyvää pikemminkin kuin objektiivinen hyvä vaikuttaisi siihen mitä Jumala luo, sillä tämä rajoittaisi hänen vapauttaan. Siten Jumala voi periaatteessa säätää niin, että 2+2 on 5. Tulkinnat ovat kuitenkin vaihdelleet Descartesin voluntarismin vahvuuden suhteen.

Inhimillisen vapauden ongelma

Neljänsissä mietiskelyissä on ehkä suorin side keskiajan filosofiaan, sillä kysymys järjen ja tahdon suhteesta oli keskeinen 1200- ja 1300-lukujen filosofiassa (ks. *Keskiajan filosofia*). Tuomas Akvinolaisen intellektualismi korosti ymmärryksen asemaa ja katsoi, että tahto seuraa yleensä ymmärryksen toimintasuosituksia, vaikkakin voi vaikuttaa myös sen toimintapaan. Akvinolaista ja Sigerus Brabantilaisen vielä puhtaampaa intellektualismia vastaan muun muassa Duns Scotus ja William Ockham korostivat tahdon vapautta ymmärryksen suosituksista ja katsoivat, että tahto voi toimia täysin itsenäisesti. Rintamalinjat näkyvät myös 1600-luvun filosofiassa, joskin Descartesin voluntarismi oli varsin radikaalia edeltäjiinsä nähden. Hän katsoi esimerkiksi, että Jumalan tahdon ei tarvitse seurata logiikan lakeja.

Spinozan determinismiin vapaa tahto sopi huonosti. Asiat ovat siten kuin ovat välttämättä, sillä kaikki riippuu Jumalasta. Näyttäisi siis siltä, ettei vapaalle valinnalle ole sijaa, varsinkin kun Spinoza määrittelee vapaaksi ainoastaan sellaisen olion, joka on olemassa vain oman luontonsa vuoksi ja jonka teot määräytyvät siitä itsestään käsin. On siis ilmeistä, että Spinozan metafysiikassa vain Jumala on vapaa. Hän kuitenkin esittää *Etiikan* viimeisessä kirjassa hyvin kiistellyn näkemyksen, jonka mukaan voimme lähestyä mielen vapautta voidessamme kontrolloida affektejamme. Tämä tapahtuu adekvaatin tiedon avulla – kun meillä on todellista tietoa luonnosta ja paikastamme siinä, voimme muokata tunteitamme ja niiden vaikutusta meihin. Siten jos affektista voidaan muodostaa selvä ja kirkas idea, se lakkaa olemasta passiivinen affekti eli passio ja muuttuu positiiviseksi käyttövoimaksi. Tämä toiminta johtaa lopulta Jumalan rakastamiseen, jonka kautta maailma voidaan ikään kuin nähdä hänen näkökulmastaan kaikessa välttämättömyydessään. Tätä Spinoza kutsuu mielen ikuisuudeksi tai autuudeksi, ja sitä voidaan pitää eräänlaisena vapautena.

Yllä esitetyllä näkemyksellä on kuitenkin varsin vähän tekemistä Descartesin tahtoa korostavan näkemyksen kanssa. On erilaisia tulkintoja mitä tahto Spinozan järjestelmässä oikeastaan on, mutta esimerkiksi Michael Della Rocca on pitänyt sitä vain ajattelun affirmaationa, adekvaatteja ideoita tukevana toimintana. Se ei siis ole itsenäisesti olemassa erillisenä mielen kykynä tai fakulteettina, vaan on nähtävä eräänlaisena haluna.

Leibnizilla vapaan tahdon ajatusta vaikeuttaa hänen näkemyksensä Jumalan äärettömästä tietokyvystä substanssien eli monadien suhteen. Hän määrittelee *Monadologia*-teoksessaan (1714) monadin todellisuuden yksinkertaisimmaksi perusyksiköksi, jossa ei ole osia. Monadit ovat ”ikkunattomia” eli ne eivät ole suorassa vuorovaikutuksessa keskenään, mutta voivat sisältyä yhdistelmiin eli aggregaatteihin. Jokainen monadi sisältää täydellisen yksilökäsitteen, joka sisältää sen kaikki menneet ja tulevat tilat eli koko substanssin historian. Leibniz seuraa 1500-luvun espanjalaista jesuiittaa Louis de Molinaa käsityksessään, että Jumala näkee jo ennalta maailman tapahtumat. Hänen järjestelmässään Jumala näkee äärettömän analyysin kautta substanssin tilat suoraan, ja siten myös kaikki ihmisen teot ovat Jumalan tiedossa jo ennakolta. Miten tällaista tekoa voi sanoa vapaaksi? Leibniz ei kuitenkaan suostu alistumaan spinozismiin, vaan sanoo, että harkinnassa meidän näkökulmastamme paras vaihtoehto vain houkuttaa tai taivuttaa tahtoamme (suostuttelee intellektuaalisesti tai moraalisesti), ei determinoi valintaamme. Voimme siis teoriassa valita toisin ja tämä tekee valinnastamme vapaata. Leibnizin käsitys tahdonvapaudesta on siis kompatibilistinen, eli hän katsoo vapaan tahdon olevan yhteen sovitettavissa determinismin kanssa.

Hobbes näkee rationaalisen valinnan aivan toisella tavalla kuin Leibniz. Hobbesille sielu on materiaalinen ja mentaaliset toiminnot ovat erityyppisiä hiukkasten liikkeitä. Hänen teoriansa harkinnasta liittyy toimijan ulkopuolisiin tekijöihin liittyviin haluihin, eikä hän katso tarpeelliseksi erottaa toisistaan rationaalisia ja irrationaalisia haluja. Tästä seuraa, että Hobbesilla tahtoa ei voida samaistaa rationaaliseen haluun kuten Descartesilla ja Leibnizilla. Harkinta koskee samaan asiaan liittyviä vuoron perään nousevia haluja ja lopullinen toiminta osoittaa tahdon määräytymisen, oli se sitten positiivinen halu johonkin tai negatiivinen halu (aversio) jotakin kohtaan. Tahto seuraa ikään kuin automaattisesti halujen ja aversioiden vuorottelun kuluessa. Hobbesin näkemys harkinnasta vaikuttaa siis hyvin passiiviselta verrattuna muihin aikalaisiin. On kuitenkin huomattava, että toiminta seuraa heti tahtomusta eli Hobbesin näkemys voidaan tulkita niin, että tahtomus perustuu arvostelmaan siitä, mikä on paras vaihtoehto kyseisessä tilanteessa. Hobbes ei ole aivan johdonmukainen vapaan toiminnan suhteen. Edellä mainituista syistä on selvää, että tahto sinänsä ei ole vapaa samassa mielessä kuin esimerkiksi Descartesilla, mutta toiminnanvapauden kohdalla näyttää siltä, että Hobbesin mukaan ihminen on vapaa toimimaan, mikäli hänen toiminnalleen ei ole ulkoisia esteitä. Hobbesia voidaan pitää ehkä ensimmäisenä kompatibilistina tässä suhteessa: hän hyväksyy determinismin Jumalan ennalta näkemisen suhteen, mutta katsoo, että voidaan toimia vapaasti, mikäli sille ei ole ulkoisia esteitä.

John Locke esittää *Essayn* toisen kirjan luvussa XXI mielenkiintoisen esityksen (jota hän kehitteli teoksen myöhemmissä painoksissa) tahdosta, toiminnasta ja vapaudesta. Hobbesin tavoin hän puhuu mieluummin toiminnan kuin tahdon vapaudesta. Hobbesista poiketen Locke kuitenkin myöntää, että voi olla myös tahdottuja, mutta epävapaita toimintoja. Tahto oli Lockelle aluksi mielen voima, joka suosii tai haluaa; tahtomukset eli tahdon aktit ovat tiettyjä suosimisia (johonkin toiseen vaihtoehtoon nähden) tai haluamisia, jotka koskevat jotakin hyvää. Kun ihmisellä on kyky ajatella, liikkua niin kuin haluaa jne., hän on vapaa; päinvastaisessa tapauksessa hän ei ole vapaa.

Kritiikin perusteella Locke muutti kantaansa *Essayn* toisessa painoksessa ja siirtyi kannattamaan kantaa, jonka mukaan tahto on vain haluamista ja muodostaa voiman, jolla voi toteuttaa haluja ja ruumiin liikkeitä. Koska tahto koostuu haluamisesta, siihen vaikuttaa ennen kaikkea se, mikä koetaan mielihyvänä tai mielipahana. Jälkimmäisessä on kyse eräänlaisesta levottomuudesta (*uneasiness*), joka kohdistuu johonkin ei-läsnäolevaan hyvään ja ikään kuin vangitsee tahdon. Halutun kohteen saavuttaminen (esimerkkinä addiktio) poistaa mielipahan ja seurauksena on mielihyvä. Tämä voimakas passio on monien moraalisesti moitittavien tekojemme taustalla ja johtaa helposti niin sanottuun tahdonheikkouden ongelmaan. Se voi ajaa meidät tekemään tekoja, joita emme harkiten tekisi. Locke esittää kuitenkin ratkaisuksi toiminnan lykkäämisen, joka antaa meille lisäaikaa miettiä toimintamme vaikuttimia. Tämän opin yksityiskohdat ja yleensä Locken käsitys tahdosta ja toiminnasta on viime vuosina ollut vilkkaan keskustelun kohteena.

David Hume vei Locken ajatuslinjan vielä pidemmälle. Teoksessaan *A Treatise of Human Nature* (1739–40) hän sanoo: “Järki on, ja sen tuleekin olla, vain passioiden orja” (T II.3.3.). Hume pyrkii osoittamaan, että järki ei voi koskaan motivoida tahtoa ja että järki ei myöskään kykene voittamaan tunteita. Palaan Locken ja Humen näkemyksiin tämän artikkelikokonaisuuden etiikka- ja yhteiskuntafilosofia-osiossa.

Jumalan tahto

Meidän on nimittäin nyt riennettävä Jumalan tahdon pariin. Kuten näimme, Descartes kannattaa äärimmäistä voluntarismia, jonka mukaan Jumala voi säätää luonnonlait. Descartesin seuraaja Nicolas Malebranche kannatti näkemystä, jonka mukaan Jumalalla on kahdenlaisia tahtomuksia, yleisiä ja erityisiä. Suurin osa maailman tapahtumista pohjautuu Jumalan yleisiin tahtomuksiin, sillä Malebranchen kannattaman okkasionalismin mukaan Jumala yhdistää tapahtumat toisiinsa joka hetki

näiden yleisten suuntaviivojen mukaan. Kun siis valonkatkaisijan napsautuksesta seuraa valo, tämä tapahtumasarja perustuu Jumalan yleisiin tahtomuksiin. Erityiset tahtomukset ovat sen sijaan hyvin harvinaisia ja rajoittuvat lähinnä maailman luomiseen ja luonnonlait ylittäviin ihmeisiin.

Leibniz arvosteli Malebranchen okkasionalismia, syyttäen sitä Jumalan tarpeettomasta hyödyntämisestä (*deus ex machina*). Miksi Jumalan pitäisi puuttua joka kerran erikseen maailman tapahtumiin? Eikö kyseessä ole silloin jatkuvasti tapahtuva ihme, ja ihmeet ovat ihmeitä juuri sen vuoksi, että ne ovat harvinaisia? Okkasionalismin kannattaja ja fideisti Pierre Bayle kuitenkin todisteli kirjeenvaihdossa Leibnizille, että Malebranchen Jumalan yleisissä tahtomuksissa kyse on oikeastaan luonnonlaeista pikemmin kuin Jumalan jatkuvasta maailman tapahtumiin puuttumisesta. Miten sitten Jumalan tahtomusten ja luonnonlakien suhde on ymmärrettävä? Jolley seuraa tulkinnassaan Baylea ja argumentoi, että Malebranchen okkasionalismissa on olennaista ymmärtää, että vaikka hän puhuu siitä, miten ainoat kausaalisesti merkitsevät asiat maailmassa ovat Jumalan yleiset ja partikulaarit tahtomukset, nämä on nähtävä kausaalisesti vaikuttavina luonnonlakeina, joiden kautta Jumala hallitsee maailmaa.

Tulkinta on erityisen kiinnostava teodikean tai pahan ongelman kannalta, joka löytyy jo Malebranchelta, vaikka tulikin kuuluisaksi Leibnizin samannimisen teoksen (*Essais de theodicée*) myötä vuonna 1710. Kysymys on siitä, miksi maailmassa on niin paljon pahaa jos kerran Jumala täydellisen hyvänä tahtoo nimenomaan hyvää? Miksi köyhät joutuvat näkemään nälkää? Miksi Jumala haluaa tämän tapahtuvan eli sallii pahuuden maailmassa? Malebranchen vastaus on se, että Jumala hallitsee pääosin yleisten tahtomustensa kautta ja vain äärimmäisen harvoissa tapauksissa hän poikkeaa niistä (erityiset tahtomukset). Jumala ei voi korjata jokaista maailman epäkohtaa erikseen. Kuulostaa ikävältä, mutta jos Jumalan tahtomukset ymmärretään luonnonlakeina, tilanne kuulostaa ymmärrettävämmältä. Melko samaan tapaan Spinoza voisi väittää, että kaikki on niin kuin se on eikä toisin voi olla.

Teodikea-termin teokselleen kehitellyt Leibniz muotoilee saman ongelman hiukan toisin. Leibnizin mukaan Jumala valitsee parhaan maailman äärettömästä määrästä mahdollisia maailmoja, jotka ovat loogisesti yhteensopivia ideoita hänen ymmärryksessään ja toteuttaa, luo sen. Koska Jumalan ymmärrys ja hyvyys on mittaamaton, tämä aktuaalinen maailma, jossa me elämme, on paras mahdollinen. Luomisen yhteydessä Jumala asettaa äärettömän määrän yksinkertaisia substansseja, monadeja, ennalta-asetettuun harmoniaan, joka määrittelee näiden keskenään loogisesti yhteensopivien, mutta ”ikkunattomien” (monadien välillä ei ole suoraa vuorovaikutusta) substanssien keskinäiset suhteet. Koska Jumala on valinnut luotavakseen tämän parhaan mahdollisen vaihtoehdon, on selvää, että kaikki muut vaihtoehdot ovat huonompia kuin oma maailmamme. Leibniz ei kerro miten paljon huonompia ne olisivat, mutta tämä maailma on silti paras. Luotujen on tyydyttävä tähän, sillä loogisten yhteensovitusongelmien vuoksi edes täydellisin olento ei pysty luomaan joka suhteessa absoluuttisen virheetöntä maailmaa. Itse asiassa Leibniz todistelee monissa kirjoituksissaan, että varjot saavat valon näyttämään entistäkin kirkkaammalta, eikä hyvää voisi edes huomata, ellei sille olisi vastakohtaa. Siten siinä missä Malebranche vetoaa Jumalan systemaattisuuteen ja lainomaisuuteen maailmaa hallitessa, Leibniz panostaa Jumalan hyvyyteen ja kaikkitietävyyteen. Maailman ”virheet” ovat sellaisia vain meidän rajoittuneesta näkökulmastamme (ks. *Leibniz: Moraalifilosofia ja teodikean ongelma*).

Leibnizin metafyysisestä optimismista tuli jonkin aikaa muotifilosofia (Englannissa samaa ajattelutapaa edusti runoilija Alexander Pope (1688–1744), mutta Voltairen säälimätön karikatyyri, romaani *Candide* (1759), teki pian lopun metafyysisen optimismin voittokulusta. Leibnizin ideoita hyödynsi kuitenkin vahvasti Christian Wolff, joka pyrki holistiseen tieteelliseen maailmankatsomukseen, jossa luonnonvoimat ja inhimilliset toimijat olivat vuorovaikutuksessa Jumalan säätämän harmonian kautta.

Viides mietiskely: materia, tieto ja korkeimman olennon olemassaolo

Mietiskelijän urakka alkaa kääntyä loppusuoralle. Viimeistä edellisessä eli viidennessä mietiskelyssä hän palaa kysymykseen aineellisten olioiden olemassaolosta ja pohtii niiden tieto-opillista asemaa. Tarkaksi voidaan tietää ainakin ulottuvuus, joka on jatkuva kvantiteetti: jokaisella aineellisella oliolla on pituus, leveys ja syvyys. Voimme myös löytää ideoita mielestämme, siis synnynnäisiä ideoita, erityisesti aritmetiikasta ja geometriasta, kuten kolmion idea, joka tunnetaan tarkasti kuvittelukyvystämme ja aistihavainnostamme riippumatta. Voin siis olla varma siitä, että aineelliset oliot ovat olemassa ainakin puhtaan matematiikan tutkimuskohteina eli selvästi ja tarkasti havaittuina. Tulemme näin tietoisiksi siitä, että aineen määräävä olemus on ulottuvuus ja siitä, että geometrian avulla ulottuvuutta voidaan ymmärtää.

Entä sitten idea Jumalasta? Mietiskelijä on varma, että täydellisimmän olennon idea löytyy kyllä yhtä hyvin kuin minkä tahansa

kuvion tai luvun idea. Siten Jumalan olemassaolon pitäisi olla ainakin yhtä varmaa kuin matemaattisten totuuksien. Mietiskeltyään hiukan hän huomaa, että Jumalan idean keskeinen piirre on se, että hänen on oltava olemassa. Toisin sanoen Jumalan tapauksessa olemassaoloa ei voida erottaa olemuksesta samalla tavoin kuin esimerkiksi kolmion tapauksessa.

> Huolellisemmin keskittyessä käy kuitenkin ilmi, että olemassaoloa ei voi erottaa Jumalan olemuksesta sen enempää kuin kolmion olemuksesta voidaan erottaa sitä, että sen kolme kulmaa ovat yhteensä kaksi suoraa kulmaa, tai vuoren ideasta laakson ideaa. Siksi on yhtä ristiriitaista ajatella Jumalaa (eli perfekteintä olentoa) vailla olemassaoloa (eli vailla jotakin perfektiota) kuin ajatella vuorta ilman laaksoa. (*Teokset II*, s. 68)

Descartesin todistus on jatkoa Anselm Canterburyläisen ontologiselle jumalatodistukselle, jonka hän esitti teoksessaan *Proslogium*. Anselmin mukaan Jumalan ominaisuuksiin täytyy kuulua olemassaolo, jotta hän olisi joka suhteessa täydellinen. Todistusta arvosteli Tuomas Akvinolainen, jonka mukaan eri ihmisillä on erilaisia käsityksiä Jumalasta, ja siten Anselmin todistus ei ole yleispätevä. Uutta Descartesin käsittelyssä on Jumalan olemassaolon tarkastelu sisäisen idean kautta. Myöhemmin Leibniz ja Kant arvostelivat Descartesin argumenttia. Leibnizin mukaan Descartesin todistus edellyttää sen todistamista, että on ylipäätään olemassa joka suhteessa täydellinen olento. Kant taas piti käsitystä olemassaolosta predikaattina kyseenalaisena. Hänen mukaansa olemassaolo ei ole ominaisuus samassa mielessä kuin esimerkiksi väri.

Kantin kritiikkiä ennakoi viidennen mietiskelyn vastaväitteissä jo Gassendi, jonka mukaan olemassaoloa ei voi ymmärtää eri tavoin Jumalan ja muiden olioiden välillä. Joko olemassaolo koskee samalla tavoin kaikkia olioita tai sitten sitä ei ole ymmärrettävä predikaatiksi. Siten kun ajattelemme siivekästä hevosta, ymmärrämme sen olemassa olevaksi aivan samoin kuin Jumalan. Vastauksessaan Descartes kuitenkin huomauttaa olevansa samaa mieltä. Hänelle ajatukset eivät kuitenkaan rajoitu ilmiöihin, vaan ne sisältävät myös abstraktit relaatiot ja ominaisuudet, mukaan lukien modaliteetit eli mahdollisuuden ja välttämättömyyden kaltaiset asiat. Siten voimme ajattelun kautta ymmärtää eron kontingentin ja välttämättömän olion välillä.

Joka tapauksessa *Mietiskelyissä* Jumalan olemassaolon todistaminen on tärkeä edistysaskel. Mietiskelijä huomaa, että selvä ja tarkka ajattelu oli jälleen tuloksellista toimintaa. Nyt hän alkaa olla mielestään jo varsin varmalla pohjalla:

> Mutta nyt olen havainnut, että Jumala on, ja samalla olen myös ymmärtänyt, että kaikki muu riippuu hänestä ja että hän ei ole pettäjä, joten kaikki, minkä havaitsen selvästi ja tarkasti, on välttämättä totta (*Teokset* II, s. 71).

Toisin sanoen Jumalan, joka on siis olemassa, avulla voi saavuttaa varmaa tietoa.

Jumalatodistukset

Jumala on siis Descartesin systeemissä elintärkeä ulkomaailman takaaja. Vielä olennaisempi korkein olento on Spinozalle, Malebranchelle ja Leibnizille, joiden järjestelmien keskipiste Jumala on. Sen vuoksi myös he pyrkivät osoittamaan Jumalan olevan olemassa. Spinoza muotoilee osin uudelleen Descartesin jumalatodistuksia kirjoituksissaan ja lataa paljon jo edeltäjänsä kannattamaan causa sui -teesiin, jonka mukaan substanssi on itsensä syy ja siten riippumaton kaikesta muusta, ilmaisten olemustaan olemassaololla. Kuten yllä kävi ilmi, substanssi ei ole maailmasta erillinen entiteetti, vaan yhtä kuin maailma. Siten Jumala on myös käsitettävä järjellä – siinä missä Descartesin Jumala on tiedostuskyvyn tuolla puolen, Spinozan substanssi on täysin rationaalinen – kun käsitämme sen olemuksen, ymmärrämme millainen maailma on.

Malebranchen mukaan Jumala tiedetään suoraan ilman välittäviä ideoita, mutta tästä seuraa, että Malebranche voi tarjota vain kokemukseen perustuvia todistuksia Jumalan olemassaololle. Leibniz kritisoi Descartesin todistuksia riittämättömyydestä, kuten näimme yllä, ja esittää omana kantanaan, että jos Jumala on mahdollinen, hän on välttämättä olemassa (modaalinen todistus). Todistus perustuu siihen, että välttämätön olento, mikäli mahdollinen, on olemassa absoluuttisesti ja vain Jumalalle on mahdollista edetä legitiimisti mahdollisuudesta olemiseen. Tätä voi tosin vastustaa kysymällä onko olemassaolo parempi asia kuin ei-olemassaolo? Leibniz tietenkin vastaa myöntävästi, mutta kysymyksen oikeutusta on vaikea kieltää.

Empiristisesti suuntautuneet filosofit suhtautuivat Descartesin näkemykseen Jumalan merkityksestä kriittisesti. Hobbes ei kieltänyt ensimmäisen liikuttajan olemassaoloa, mutta oli sitä mieltä, että Jumalan luonto on todistusten ja järkeilyjen ulottumattomissa. Gassendi sen sijaan argumentoi, että kaikissa ihmisissä on idea Jumalasta, vaikkakin Jumalan todellinen luonto pakenee käsityskykyämme. Locke suhtautui kriittisesti ikuisiin totuuksiin ja hänen käsityksensä Jumalasta on samankaltainen kuin Gassendilla, vaikkakin hän pitää teologiaa tärkeänä ja jokaiselle ihmiselle läheisenä tieteenä. Hän pyrkii myös todistamaan Jumalan olemassaolon a posteriori -argumenteilla kuten Malebranche.

Berkeleylle Jumala on luonnollisesti keskeinen osa hänen järjestelmäänsä. Teoksessaan *Alciphron* (1732) hän moittii pelkkään järkeen perustuvia todistuksia, mutta esittää neljännessä dialogissa omaperäisen, teleologisen todistuksen, joka pohjautuu kieleen ja sen ymmärrettävyyteen, jonka takaajaksi tarvitaan Jumala. Pääteoksessaan *Principles of Human Knowledge* (1710) Berkeley todistaa Jumalan olemassaolon kausaalisen todistelun kautta, esittäen hänet havaintojemme takaajana.

Tiedon perusta

Mietiskelyissä Descartes esitti Jumalan idean olevan meissä synnynnäisenä ja tarkasteli tosia ja muuttumattomia ideoita. Tämä platonisesta perinteestä juontuva näkemys on keskeinen rationalismissa. Descartesille ja Leibnizille synnynnäiset ideat ovat dispositioita eli taipumuksia tai valmiuksia johonkin, joka toteutuu tietyssä olosuhteissa tai tilanteissa – Leibniz kuvaa niitä teoksessaan *Uusia tutkielmia inhimillisestä ymmärryksestä* (1704) Herkuleen muodoiksi koskemattomassa marmoripalassa. Kolmannessa mietiskelyssä Descartes katsoo, että meissä on synnynnäisenä ikuisia totuuksia, mutta hän toisaalta liittää ne järkeen, joka voi sisältää myös aisteista tulevia ideoita. Ilmeisesti Descartes ajatteli, että dispositionaaliset sisäiset ideat tulevat esiin reflektion kautta, juuri sellaisen, jota viidennessä mietiskelyssä käytetään.

Teoksessaan *An Essay Concerning Human Understanding* (1689) Locke ei hyväksy Descartesin käsitystä. Tietyistä samankaltaisuuksista huolimatta hänen tietoteoreettinen perustansa on aivan toinen kuin Descartesilla. Vaikka lähtökohtana on hänelläkin skeptisismi, Locken tietoteoreettinen näkemys on enemmän sukua Aristoteleelle, Baconille ja Hobbesille kuin Platonille ja Augustinukselle, jotka ovat Descartesin taustalla. Locke oli samaa mieltä kuin Francis Bacon – kaikki tieto tulee aisteista eikä varsinkaan luonnontieteessä tule lähteä kutomaan järkeilyyn tai teologisiin uskomuksiin perustuvia verkkoja hämähäkkien lailla. Locke oli kuitenkin perusteellisempi argumentaatiossaan kuin Bacon, joka ei hänkään toki kannattanut naiivia empirismia, jonka mukaan tieto perustuu suoraan aistihavaintoon, vaan perusti tiedon induktiivisiin yleistyksiin ja kokeisiin ja tutki huolella käsitystemme virheiden syitä (teoria idoleista, jotka vääristävät tietoamme).

Locke sanoo, että mielemme on kuin tyhjä taulu (*tabula rasa*), johon kokemus jättää vähitellen jälkensä. Toisin sanoen kaikki tietomme perustuu kokemukseen, ei järjen kautta oivallettuihin totuuksiin. Hänelle esitettiin saman tien vastaväite: suuri osa tiedostamme ei voi koostua kokemuksesta. Miten esimerkiksi voimme tietää, että jotkut luvut ovat parillisia ja jotkut parittomia tai että kokonaisuus on yhtä suuri kuin osien summa? Toki tällaisen tiedon täytyy olla sisäsyntyistä. Lockella tieto pohjautuu ideoihin, jotka ovat mikä tahansa ymmärryksen kohde kun ihminen ajattelee. Hän erottaa kokemuksen yksinkertaiset ideat monimutkaisista (esimerkiksi kentauri), jotka koostuvat yksinkertaisten ideoiden yhdistelmistä. Yksinkertaiset ideat ovat siis suorassa suhteessa kokemukseen, mutta monimutkaisten ideoiden suhde siihen on etäisempi eikä Locke ole täysin yksiselitteinen asiaa koskevissa huomautuksissaan. Tieto on joka tapauksessa Locken mukaan ideoiden välisten yhteyksien ja yhteensopivuuksien tai yhteensovittamattomuuksien havaitsemista. Jotkut väitelauseet ovat tosia, sillä niihin liittyvät idea sopivat saumattomasti yhteen ja vastaavasti epätotuus seuraa ideoiden yhteensopimattomuudesta. Siten edellä mainittu matemaattinen tieto rakentuu yksinkertaisten ideoiden varaan eikä ole siten sisäsyntyistä.

Tiedon empiristisen lähtökohdan hyväksyivät myös monet Lockea seuranneet brittifilosofit, muun muassa David Hume, joka pyrki sen avulla ”ihmistieteeseen” teoksessaan *A Treatise on Human Nature* (1738–1740). On kuitenkin huomattava, että esimerkiksi George Berkeley ei ottanut kirjoituksissaan vahvaa kantaa asiaan ja Locken kanssa samoihin aikoihin eläneet Cambridgen platonistit (mm. Henry More (1614–1687) ja Ralph Cudworth (1617–1688)) uskoivat synnynnäisiin ideoihin. Mannermaalla Locken näkemystä tiedon empiristisestä perustasta seurasi Étienne Bonnot de Condillac (1714–1780), joka muodosti sen avulla näkemyksen kielen alkuperästä ja siten koko inhimillisestä kulttuurista. Condillacille ymmärryksen kehitys on täysin passiivista ja rakentuu ulkopuolisten ärsykkeiden varaan. Sen sijaan merkkien löytäminen ja sitä mukaa kielen keksiminen johtaa korkeampiin mielen toimintoihin. Condillacin radikaali empirismi poikkeaa monin tavoin Locken empirismistä – se on huomattavasti materialistisempi (hänen mukaansa esimerkiksi kokemus opettaa meille mitä tulee tahtoa) ja itsetietoisuuden merkitys on siinä vähäisempi.

Viidennessä mietiskelyssä Descartes palaa siis ajatukseen varmasta tiedosta. Matemaattisista ja geometrisista totuuksista sekä Jumalan ideasta on mahdollista saada selviä ja tarkkoja ideoita tai tietoa, joka riittää varmuuteen. Descartes ei kuitenkaan selvittänyt riittävästi selvän ja tarkan kriteerejä kuten edellä näimme. Hän sanoo niiden olevan sellaisia, että niitä ei voida epäillä (intuitio).

Miten sitten empiristisessä filosofiassa saavutetaan varmaa tietoa? Locke erottaa toisistaan primaarit ja sekundaariset kvaliteetit eli ominaisuudet. Primaariset kvaliteetit ovat erottamattomasti yhteydessä niihin kappaleisiin, joiden ominaisuuksia ne ovat: Locken omaksuman korpuskulaarisen teorian mukaan kappaleet koostuvat havaitsemattomista hiukkasista, joiden kautta niiden kiinteys (kappaleiden keskeinen ominaisuus), ulotteisuus, muoto, luku ja liikunnallisuus muodostuvat. Sekundaariset kvaliteetit,

kuten väri ja maku, kuuluvat kappaleelle, mutta eivät niiden hiukkasille. Sekundaariset kvaliteetit rakentuvat primaareille kvaliteeteille. Saavuttaaksemme varmaa tietoa kappaleesta meidän on siis analysoitava sitä niin kauan kunnes olemme varmoja, että tiedämme sen primaarit kvaliteetit. Berkeley vastasi Lockelle dialogeissaan (*Three Dialogues Between Hylas and Philonous* (1713)), että itse asiassa myös primaarit kvaliteetit ovat subjektiivisia. Hänen immaterialisminsa mukaan mitkään ideat eivät muistuta maailman olioita ja materiaaliset oliot voidaan päätellä, mutta niitä ei voi havaita suoraan.

Hume pyrki vastaamaan Lockelle ja Berkeleylle jakamalla havainnot impressioiden tai vaikutelmien ja ideoiden luokkaan. Impressio on vaikutelma, voimakas hetkellinen elämys. Idea sen sijaan vaatii ajattelemista, ja se voidaan saada esimerkiksi lukemalla. Idea on vähemmän välitön, mentaalinen kuva, ja Hume sanoo, että yksinkertaiset ideat ovat kopioita vaikutelmista. Toisin sanoen kaikki ideamme ovat peräisin vaikutelmista. Hume erottaa edelleen muistin ideat kuvittelukyvyn ideoista, ja sanoo edellisten olevan huomattavasti voimakkaampia, sillä muistia luonnehtii elävyys ja järjestyneisyys, kun taas kuvittelukykyyn piiloutuu erehdyksen mahdollisuus. Palaan tähän asiaan luonnonfilosofian yhteydessä (induktion ongelma).

Spinozan käsitys tiedosta on lähemmin sukua Descartesille, mutta eroaa silti tämän filosofiasta selvästi. *Etiikassa* tiedon alin aste hänellä on kuvittelukyky, joka perustuu ruumiiseemme kohdistuneisiin vaikutuksiin. Niiden välityksellä voimme kuvitella vaikutuksen aiheuttajan ja yleisiä ideoita kuten hevonen, maila, koira. Lisäksi tämän lajin tietoon kuuluu symboleita, jotka muodostuvat lukemastamme tai kuulemastamme (mielipide, kuvitelma). On kuitenkin olemassa joitakin ideoita, jotka ovat yhteisiä kaikille ihmisille ja edustavat olioiden ominaisuuksia adekvaatisti (esimerkiksi liike, ulottuvuus). Spinozalle adekvaatti idea näyttää olevan itsestään selvä, kuten selvä ja tarkka idea Descartesille. Kuitenkin adekvaatit ideat muodostavat järjestelmän, jota Spinoza kutsuu järjeksi. Tämä muodostaa toisen asteen tiedon. Kolmannen asteen tietoa Spinoza kutsuu intuitiiviseksi tiedoksi ja se on tavoiteltavin, mutta myös vaikeasti saavutettavin tiedon laji. Sen avulla voidaan nähdä olemuksia eli sen avulla maailmaa voidaan katsoa ikuisuuden näkökulmasta, kuten Spinoza sanoo.

Leibniziin tultaessa kartesiolainen teoria kognitiosta eli tietoisuudesta ja tiedostamisesta kokee muodonmuutoksen. Saksalainen periaatteessa hyväksyi Descartesin ideaopin, mutta piti sitä riittämättömänä. Koska Leibnizille monadien ainoat ominaisuudet ovat halu ja havainto, havaintoteorian on oltava riittävän monipuolinen. Artikkelissa ”Mietiskelyissä tiedosta, totuudesta ja ideoista” (1684) hän esittää laajan hierarkian, jossa tiedon asteet ulottuvat hämärästä aina intuitiiviseen saakka ja myöhemmässä teoksessa *Uusia tutkielmia inhimillisestä ymmärryksestä* (1704) hän korostaa tiedostamattomien, hetkittäisten, ”pienten” havaintojen merkitystä. Näillä sekavilla havainnoilla on paljonkin tehtäviä muun muassa metafysiikassa (mm. monadien keskinäinen peilaaminen, jatkuvuuden periaate, mielen ja ruumiin vuorovaikutus). Pienten havaintojen seurauksena tietokykymme on huomattavasti rajoittuneempi kuin esimerkiksi Descartesilla. Siinä missä rationalismin perustaja näkee meidät havaitsemassa selvästi ja tarkasti Jumalan olemassaoloa ja maailman rakennetta, Leibniz asettaa meidät äärettömän informaatiomäärän keskelle, jossa vain itseämme kehittämällä pystymme erottamaan olennaisen epäolennaisesta ja parhaassa tapauksessa saavuttamaan selviä ja tarkkoja ideoita. Leibnizille ei ole yksinkertaisia ideoita kuten Lockelle, joista monimutkaisemmat rakennetaan. Kaikki ideat ovat analysoitavissa pidemmälle – esimerkiksi vihreä väri on tosiasiassa keltaista ja sinistä koskevien pienten havaintojen sekoitus.

Wolff erottaa teoksessaan *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* (1719) selvät ideat tarkoista kuten Descartes ja Leibniz, mutta katsoi niiden nousevan asteittain. Tarkka idea on Wolffille käsite, joka sisältää yleistä tietoa eikä vain partikulaareihin eli yksittäisiin olioihin rajoittuvaa tietoa. Wolff käsittelee teoksessa kiinnostavasti myös mielikuvitusta, joka esittää ei-läsnäolevia asioita. Sielun kyky tuottaa näitä kuvia on kuvittelukyky. Mielikuvat ovat hämärämpiä kuin aistimukset, vaikkakin esiintyvät selvemmin unissa (joskin ei koskaan niin selvänä kuin aistimukset). Ne syntyvät vain aistien kautta järjen muodostamina, assosiaation ja samanlaisuuden perusteella. Tämän vuoksi Wolff katsoo, että esimerkiksi geometriassa ja taiteessa voimme esittää itsellemme asioita, joita emme ole koskaan ennen havainneet.

Vielä on mainittava ”terveen järjen filosofi” Thomas Reid, joka hylkäsi ideaopin kokonaan. Hänen mukaansa ne ovat filosofien hypoteeseja, jotka ovat vain haitaksi hyödylliselle tiedolle. Reidin mukaan on kolme tapaa selittää se, miten olemme tietoisia ulkoisista, fyysisistä objekteista siitä huolimatta, että havainnon välitön kohde on idea. Ensinnäkin voimme olla tietoisia ulkoisista objekteista suoraan havaitsemalla niiden representaation, idean. Toiseksi voimme päätellä ulkoisen olion olemassaolon havaitsemalla niiden ideat. Kolmas vaihtoehto on se, ettei ole eroa ulkoisten objektien ja ideoiden välillä ja siten kun havaitsemme ideoita, havaitsemme itse asiassa ulkoisia objekteja. Ensimmäisessä tapauksessa on pystyttävä selittämään mikä tekee ideoista niin erinomaisia, että aina ne havaitessamme olemme tietoisia ulkoisista kohteista. Tällaistä selitystä ei ole Reidin mukaan vielä annettu. Toisessa tapauksessa Reid vetoaa Humen kausaation kritiikkiin ja katsoo, ettei ulkoisista olioista voida päätellä mitään ideoiden perusteella. Kolmas vaihtoehto johtaa taas idealismiin Berkeleyn tapaan. Näin Reid hylkää varhaismodernilla ajalla esitetyt eri teoriat ideoista harhaanjohtavina ja vahingollisina. Jos ne ovat havainnon välittöminä

kohteina, ei ole mitään keinoa varmistaa maailman olemassaolo ideoiden ulkopuolella. Tämä näkemyksen kiisti kuitenkin Kant Humen teorian väärinymmärryksenä: tämän tarkoituksena ei ollut kistää syyn käsitteen hyödyllisyyttä tai jopa välttämättömyyttä luonnontieteissä – hänen tarkoituksensa oli vain asettaa kyseenalaiseksi syyn käsitteeseen perustuva metafysiikka.

Kuudes mietiskely: ulkomaailman olemassaolo ja mielen ja ruumiin dualismi

Olemme vihdoin viimeisessä eli kuudennessa mietiskelyssä, jonka alaotsikko on ”Aineellisten olioiden olemassaolosta ja mielen ja ruumiin reaalisesta distinktiosta”. Lähtökohtana mietiskelijällä on se, että Jumala olemassa olevana ja hyvänä olentona kykenee saamaan aikaan kaiken sen, minkä kykenen havaitsemaan selvästi ja tarkasti. Tämä koskee myös aineellisia olioita, jotka ovat olemassa, vaikka voivatkin näyttäytyä aisteille toisenlaisina kuin ne tosiasiassa ovat. Tunnusomaista aineellisille olioille on kuitenkin ulotteisuus eli ne kuuluvat puhtaan matematiikan piiriin.

Mietiskelijä tulee pohdinnoissaan tulokseen, että hänen olemuksensa on olla ajatteleva olento ja että puhtaan ymmärryksen ei-olemuksellisia muotoja ovat aistit, kuvittelukyky ja muisti. Tämä tulee esiin suhteessa aineellisiin kappaleisiin. Ymmärtäessäni kolmion idean tajuan sen intellektuaalisena ideana, johon liittyvät tietyt ominaisuudet kuten se, että kulmien summa on aina 180 astetta. Sen sijaan kuvitellessani kolmion näen sen ikään kuin mielen katseella läsnä olevana, mikä toimii vain silloin kun kyse on suhteellisen yksinkertaisista asioista. Siten kuvittelukyky ei ole ihmiselle olemuksellinen piirre. Vaikka hänellä on ruumis, joka liittyy häneen hyvin läheisesti, mietiskelijällä on selvä ja tarkka idea itsestään vain ajattelevana, ei ulotteisena oliona ja toisaalta ruumista ulotteisena, ei ajattelevana oliona. Siten hän on erillinen ruumiistaan ja voi olla olemassa ilman sitä. Mielen ja ruumiin suhde on kuitenkin hyvin läheinen, jonka huomaamme esimerkiksi tuntiessamme nälkää tai janoa. Siten Descartes tuo esiin, että persoona koostuu nimenomaan mielen ja ruumiin yhdistelmästä – mieli on liittynyt ruumiiseen erityisellä tavalla, josta on hyötyä mielen tuottaessa mielikuvia kuvittelukyvyn kautta.

Mielen ja ruumiin välillä on kuitenkin yksi selvä ero: mieli on jakamaton toisin kuin ruumis, ja vaikka koko mieli näyttää liittyvän koko ruumiiseen, on selvää, että esimerkiksi käden amputointi ei vaikuta olennaisesti mielen toimintaan. Tästä huolimatta ruumis voi joskus harhauttaa ymmärrystä, sillä aistimukset ruumiin tiloista voivat toisinaan olla petollisia. Pitää siis tunnustaa, että erehdykset monista yksittäisistä asioista kuuluvat ihmisen elämään, mutta voimme silti olla varmoja, että aistiemme jokapäiväinen anti on enimmäkseen totta.

Viidensissä vastaväitteissä Pierre Gassendi tarttuu kuvittelukyvyn ja ajattelun eroon. Jos meillä on tuhatkulmio, joka ylittää kuvittelukykymme, mikä takaa, että meillä voi olla siitä selvä ja kirkas idea? Materialistina Gassendi katsoo, että kaikki ajattelumme kohteet ovat aineellisia eikä abstrakteja totuuksia pidä hyväksyä, minkä Descartes puolestaan vastauksessaan tyrmää jyrkästi. Monet muutkin vastaväittäjät kyseenalaistavat ajattelun subjektin olemuksena, mutta Descartes ei ole tästä valmis tinkimään ja siten hänen filosofiastaan tulee rationalismin lähtölaukaus vastakohtana muun muassa Hobbesin ja Gassendin materialismille. Taustalla on myös teologisia syitä: osoittamalla mielen ja ruumiin eron Descartes pyrkii osoittamaan, että mieli on kuolematon, kun taas ruumis on tuhoutuva. Monet vastaväittäjät (mm. Arnauld) taas argumentoivat, että eron tekeminen mielen ja ruumiin välillä ei tähän riitä. Esille tulee muun muassa eläinten asema. Descartesin mukaan eläimillä ei ole kuolematonta sielua ja jyrkän kahtiajaon seurauksena ne on ymmärrettävä pelkkinä koneina, mikä taas on useimmille Descartesin aikalaiselle, kuten Lockelle ja Leibnizille, mahdoton hyväksyä.

Viimeisessä mietiskelyssä Descartes pääsee myös vihdoin kysymykseen maailman olemassaolon varmuudesta, joka on kulkenut punaisena lankana koko *Mietiskelyjen* ajan. Ero ymmärryksen ja kuvittelukyvyn välillä on tässä merkittävä. Ymmärrys kohdistuu sisäänpäin, mieleen, kun taas kuvittelukyky liityy suoraan ruumiiseemme eli tarvitaan aistikuvia kuvitteluun ja ne voivat tulla vain aistien eli ruumiin kautta. Kuvittelukyky voi kuitenkin olla myös hyödyksi mielen toiminnalle, esimerkiksi silloin kun ymmärrys ei kykene tavoittamaan monimutkaista ulotteista oliota. Mieli ja ruumis ovat täydellisesti sekoittuneet, vaikka mieltä voikin pitää tärkeämpänä substanssina. Mietiskelijä osoittaa erilaisin esimerkein, että oman ruumiin olemassaolo on todennäköinen ja argumentoi, että ulkoinen maailma tunnetaan nimenomaan ruumiin kautta. Sen ulkopuolelta Descartes mainitsee kappaleiden ulottuvuuden, muodot ja liikkeen, mutta myös niiden kovuuden, lämmön ja yleisesti valon, värit, tuoksut, maut ja äänet, joiden perusteella kappaleet voidaan erottaa toisistaan. Mietiskelijä palauttaa mieleensä aiemman ajatuksen, että nämä aistimukset ikään kuin tarjoutuvat mielelle samaan tapaan kuin lämpö tarjoutuu takan vieressä istuvalle. Ei silti pidä perusteetta tehdä arvostelmaa siitä mistä lämpö on peräisin, mutta tämä ja muut samankaltaiset kvaliteetit ovat niin eläviä ja voimakkaita, että ne aistitaan välittömästi ja näyttää aivan mahdottomalta, että ne olisivat peräisin minusta itsestäni eli mielestäni. Näin on perusteita uskoa, että ulkoinen maailma on olemassa ja voin luottaa aisteihini. Myöhemmin hän antaa vielä ulkomaailman todistuksen, joka perustuu kolmannen mietiskelyn ajatuskulkuun Jumalasta täydellisen hyvänä, joka ei petä

meitä.

Kuvittelukyky, ymmärrys ja kieli

Hobbes ei tee selvää eroa kuvittelukyvyn ja ymmärryksen välillä. Hänelle ymmärrys on kyky käyttää ja ymmärtää kieltä ja hän samaistaa mielen sen kanssa, jota Descartes kutsuu kuvittelukyvyksi – hänelle mielen kuvat ovat kuitenkin lähinnä kuvia nimistä pikemmin kuin representaationalisia ideoita. Kieli onkin Hobbesin mukaan se piirre, joka erottaa ihmisen eläimestä (tässä suhteessa hän on samaa mieltä Descartesin kanssa). Tämä aasinsilta johtakoon meidät lyhyeen eksursioon varhaismodernista kielifilosofiasta.

Descartes ei ollut erityisen kiinnostunut luonnollisesta kielestä, mutta Hobbes pitää ajattelua kiinteästi kieleen yhdistyneenä. Vastaväitteiden vastauksissaan Descartes hylkäsi tämän väitteen, sanoen muun muassa, että tässä tapauksessa kahta eri kieltä puhuvat eivät voisi järkeillä samasta asiasta. Lisäksi kieli perustuu konventioihin, joten totuutta ei voitaisi Hobbesin menetelmin koskaan saavuttaa. Tätä samaa ajatuskulkua jatkavat Arnauld ja Nicole Port-Royalin logiikassa. Teoksessaan *Essay Concerning Human Understanding* Locke omistaa kokonaisen kirjan kielelle. Hän näkee kielen ja tiedon välillä olennaisen suhteen sanoen että ihmiset korvaavat ajattelussaan usein ideat sanoilla, erityisesti monimutkaisten ideoiden ollessa kyseessä. *Essayn* lopussa hän luonnostelee eräänlaista semiotiikkaa. Tämä yhdistää hänet Leibniziin, joka kehitti logiikassaan symbolista, ”sokeaa” ajattelua, joka perustuu merkkeihin, jotka ovat eräänlaisia lyhenteitä järjen ideoista. On vielä uudelleen mainittava, että varhaismodernina aikana kehitettiin lukuisia hankkeita universaalikielen muodostamiseksi esimerkiksi numeroista (mm. Dalgarno, Wilkins, Leibniz), jotta järkeily ja kommunikointi helpottuisivat. Leibniz teki kokeita myös luonnollisen kielen (latina) järkeistämisen ja lyhentämisen parissa ja Arnauld ja Nicole miettivät universaalin kieliopin mahdollisuutta.

Nyt kuitenkin takaisin mielikuvitukseen. Spinozalle kuvittelukyky on, kuten näimme, läheisesti yhteydessä tietoon, alimpaan sellaiseen. Sillä on kuitenkin myös tärkeä rooli affektien hallinnassa. Kuten Descartesilla, kuvittelukyky on nimenomaan yhteydessä ruumiiseen, sen vaikutuksiin, kun taas järki ja kolmannen asteen tieto perustuvat adekvaatteihin eli täsmällisiin ja luotettaviin ideoihin.

Mieli ja ruumis

Kartesiolaisuudessa kappaleiden maailma löytyy oman ruumiin kautta. Descartes näkee ruumiin niin läheisenä mielelle, ettei sen tiloja voi olla huomaamatta, ja luonto (ja sen takaajana Jumala) opettaa meille, että ruumiin vahingoittaminen tuntuu myös suruna mielessä. Hän pitää kuitenkin selvänä, että mieli ja ruumis ovat olemuksellisesti erilaiset. Mielen olemus on ajattelu ja ruumiin olemus on ulotteisuus, ja Descartes esittää metafyysisen dualisminsa: on kahdenlaisia substansseja, mentaalisia ja materiaalisia.

> Ja niin ollen jo siitä, että tiedän olevani olemassa ja että en samalla näe luontooni tai olemukseeni kuuluvan kerrassaan mitään muuta kuin ainoastaan olla ajatteleva olio, on oikein päätellä, että olemukseni on vain tämä: että olen ajatteleva olio. Ja vaikka minulla ehkä (tai kuten pian sanon) varmasti on ruumis, joka liittyy minuun hyvin läheisesti, niin koska minulla on selvä ja tarkka idea itsestäni vain ajattelevana eikä ulottuvaisena oliona ja toisaalta tarkka idea ruumiistani vain ulottuvaisena eikä ajattelevana oliona, on varmaa, että olen todella distinkti ruumiistani ja voin olla olemassa ilman sitä (*Teokset* II, s. 76–77)

Kuudennessa mietiskelyssä hän esittää myös näkemyksen näiden substanssien vuorovaikutuksesta, joka perustuu teoriaan, jonka mukaan aivoissa on käpyrauhanen, joka yhdistää ruumiista tulevat elonhenget mentaalisten prosessien kanssa. Elonhenget ovat luonteeltaan materiaalisia – ne ovat eräänlaisia hermoimpulsseja, jotka kuljettavat käskyjä ympäri ruumista. Descartes itse kuvaa mielen ja ruumiin välistä yhteyttä seuraavasti:

> Mieleen eivät vaikuta välittömästi kaikki ruumiin osat, vaan ainoastaan aivot, tai ehkä jopa vain yksi pieni aivojen osa, nimittäin se, jossa yleisaistin sanotaan olevan. Aina kun se aivojen osa on samassa tilassa, se esittää mielelle samaa, vaikka muut ruumiin osat voivat silloin olla eri tiloissa…kun esimerkiksi hermoja liikutetaan jalassa rajusti ja poikkeuksellisesti, tämä niiden liike ylettyy selkäytimen kautta aivojen sisäosiin ja antaa siellä mielelle merkin aistia jotakin, nimittäin kipua ikään kuin jalassa. Tämä saa mielen tekemään voitavansa poistaakseen kivun syyn jalalle vahingollisena (*Teokset* II, s. 82)

Myöhempää teosta *Filosofian periaatteet* kommentoidessaan Böömin prinsessa Elisabeth osoitti kuitenkin Descartesin

dualismissa pahan ongelman. Miten mentaalinen substanssi (mieli) pystyy liikuttamaan materiaalista substanssia (ruumis), jos ne kerran ovat olemuksellisesti aivan erilaiset? Vastatakseen kysymykseen kunnollisesti Descartes joutui kirjoittamaan teoksen *Sielun liikutukset* (1649), joka jäi hänen viimeisekseen. Descartes antaa siinä kysymykseen samankaltaisen mekanistisen vastauksen kuin *Mietiskelyissä*. Tämä ei tyydyttänyt kovin hyvin sen enempää prinsessa Elisabethia kuin muitakaan Descartesin kriitikoita, ja mielen ja ruumiin yhteistoiminnan selittämisestä tuli vakava ongelma paitsi omana aikanaan myös nykyisessä filosofiassa.

Kenelm Digby (1603–1665) ei tunnustanut ongelman vakavuutta. Mieli on yhdistynyt luonnollisesti ruumiiseen eikä sitä ole syytä kyseenalaistaa. Näimme jo edellä, kuinka okkasionalismi ratkaisi asian – Jumala säätelee toimintaamme yhdistämällä mentaaliset aktit fyysisiin akteihin. Spinoza pyrki välttämään ongelman paitsi olettamalla vain yhden substanssin, myös näkemällä mentaaliset ja fyysiset tilat yhden substanssin eri aspekteina, Jumalan attribuuttien moodeina. Olioita voidaan tässä järjestelmässä tarkastella kahdesta eri näkökulmasta, ajattelun ja ulotteisuuden näkökulmasta. Leibnizin ennalta-asetetussa harmoniassa mielen ja ruumiin parallelismin takaa Jumala säätämällä niiden väliset suhteet jo luomistapahtumassa. Koska substanssien välillä ei ole vuorovaikutusta, mielen ja ruumiin välinen suhde perustuu niiden väliseen harmoniaan ja ilmaisuun, joka perustuu hetkittäisiin, sekaviin havaintoihin. Ruumiiseen kohdistunut isku tunnetaan ennalta-asetetun harmonian vuoksi samanaikaisesti mielessä ja tämä on luonteeltaan passio. Kun taas mieli vaikuttaa ruumiiseen, kyseessä on aktio, sillä mielen havainnot ovat selvempiä ja tarkempia kuin ruumiin, jonka alempitasoiset monadit pystyvät havainnoimaan vain sekavasti.

Britanniassa varakreivitär Anne Conway ja Newcastlen markiisitar, Margaret Cavendish, vastustivat Descartesin dualismia samansuuntaisesti kuin Prinsessa Elisabeth. Molemmat julkaisivat teoksia, joissa esittivät kiinnostavia, monistisia näkemyksiään, joilla on paljon yhteistä erilaisista lähtökohdista huolimatta. Molemmat pitivät myös luontoa naispuolisena ja Cavendish arvosteli terävästi naisiin kohdistuvia ennakkoluuloja. Nykyään filosofisesti johdonmukaisempana pidetään Conwayta, joka erotti kolmenlaisia substansseja: Jumala, Jeesus ja muut luodut. Nämä eroavat toisistaan muuttumiskykynsä perusteella: Jumala on ikuinen, kun taas luodut oliot ovat enemmän tai vähemmän tilapäisiä. Jeesus voi puolestaan muuttua vain paremmaksi. Conwayn mukaan mieli ja ruumis ovat hyvin lähellä toisiaan, sillä ei ole olemassa elotonta ainetta – kaikilla aineellisilla kappaleilla on kyky liikkua, elämä ja havaintoja.

Tässä suhteessa Cavendish oli samaa mieltä – hän katsoi, että mieli ja ruumis on tehty samasta aineesta, jota on äärettömästi maailmankaikkeudessa. Hän erottaa kolmenlaista ainetta, rationaalista, aistimuksellista ja elotonta. Kaksi edellistä kykenee liikuttamaan itseään ja muodostaa elämän, kun taas kolmas ei kykene itseliikutukseen. Jokainen olio on näiden kolmenlaisen aineen sekoitus, ja siten hänen metafysiikkaansa voi pitää materialismin ja vitalismin sekoituksena. Conway puolestaan katsoi, että ruumiit koostuvat hengestä aineen sijaan, ja häntä voidaan pitää vitalistina, mikä sopii hyvin yhteen hänen kabbalisminsa kanssa. Hänen filosofiassaan on kuitenkin myös materialistisia piirteitä: Conway kysyy miksi sielu tuntisi mitään kipua ruumiissa, mikäli se on vain puhdasta henkeä? Siten hän katsoo myös sielun ulotteiseksi ja jaolliseksi, mikä johtuu siitä, että ne koostuvat läpäisemättömistä spirituaalisista partikkeleista. Samasta syystä Conwayn mukaan ihminen on hyvin samanlainen Jumalan kanssa – hänen mukaansa kaikki oliot pyrkivät täydellistymisen kautta tulemaan Jumalan kaltaisiksi. Cavendish taas piti luotua substanssia täysin erilaisena kuin Jumalaa.

Molemmat ottivat siis kantaa mielen ja ruumiin väliseen suhteeseen. Cavendish hylkäsi Descartesin dualismin ja argumentoi, että hänen näkemyksensä selittää paremmin mielen ja ruumiin vuorovaikutuksen sen vuoksi, että mieli ja ruumis ovat hyvin samanlaisia yhtenäisen koostumuksen vuoksi. Conway piti puolestaan sielua ja ruumista yhtenä ja samana substanssina, jotka kummatkin koostuvat edellä mainituista partikkeleista. Cavendish arvosteli myös Descartesin teoriaa käpyrauhasesta ja näkemystä eläimistä koneina ja katsoi Locken lailla, että materia voi ajatella yllämainitun sekoituksen johdosta. Descartesin aikalaisista myös Henry More vastusti hänen eläinkäsitystään.

John Locke katsoi, että mentaalinen voi sijaita myös materiaalisissa kappaleissa, kuten aiemmin esitettiin. Hän ei kuitenkaan sano mitään mielen ja ruumiin vuorovaikutuksesta ja pitää ongelmaa ratkaisemattomana. Käsityskyvyltään rajallisen ihmisen on vain luotettava Jumalaan, joka pitää huolen asiasta. Locken brittiläiset seuraajat pyrkivät väistämään ongelman eri tavoin. Berkeleyn immaterialismissa ruumis ei tarkkaan ottaen ole olemassa, joten sen interaktio mielen kanssa ei ole ongelma. Hume taas kyseenalaisti koko substanssin olemassaolon. Mitä yleensä katsotaan ajattelevaksi substanssiksi kartesiolaisessa viitekehyksessä, on Humen mukaan itse asiassa vain vaikutelmien ja ideoiden kimppu, eikä niiden takana ole mitään ajattelevaa subjektia. Materiaalisen kappaleen kohdalla asia on yksinkertaisempi, sillä sen eri ominaisuudet ovat kausaalisessa suhteessa toisiinsa. Mielen kohdalla näin ei kuitenkaan voi olla.

Descartesin metafyysinen dualismi on arkijärkeen helposti vetoava käsitys ja on säilynyt yleisenä tapana ajatella kahta eri sfääriä, mentaalista ja aineellista, aina nykypäivään saakka. Näimme kuitenkin, että se joutui vakavaan vastatuuleen

erityyppisten substanssien yhteistoiminnan selittämisen vuoksi. Descartesin jälkeen rationalismi painikin ensisijaisesti juuri tämän ongelman kanssa – Malebranchen ja muiden okkasionalismi, Spinozan monismi ja kaksoisaspektiteoria ja Leibnizin pluralismi ja ennalta-asetettu harmonia voidaan nähdä vastausyrityksenä kartesiolaisen dualismin vaikeuksiin.

Suositeltavaa jatkolukemista ja kirjallisuutta ks. *Varhaismoderni filosofia*