

**HELSINGIN YLIOPISTON  
FILOSOFIAN LAITOKSEN  
JULKAISUJA**

**REPORTS FROM  
THE DEPARTMENT OF PHILOSOPHY  
UNIVERSITY OF HELSINKI**

**Arto Tukiainen**

**ETIIKKA JA FILOSOFIA  
Eräiden Wittgensteinin näkemysten kritiikkiä**

**No 3 1999**

**Arto Tukiainen**

**ETIIKKA JA FILOSOFIA**  
**Eräiden Wittgensteinin näkemysten kritiikkiä**

Toimittaja	PANU RAATIKAINEN	Editor
Toimituskunta	TIMO AIRAKSINEN ILKKA NIINILUOTO ANDRÉ MAURY	Editorial Board
Painoasu	AULI KAIPAINEN	Typography

Helsingin yliopiston Filosofian laitos  
The Department of Philosophy, University of Helsinki  
PL 24 (Unioninkatu 40 B), 00014 HELSINGIN YLIOPISTO

PDF-versio:  
ISBN 951-45-8674-3  
Helsingin yliopiston verkkojulkaisut, 1999  
Painettu versio:  
ISBN 951-45-8633-6  
ISSN 0357-4172  
Vantaa 1999  
Tummaavuoren Kirjapaino Oy

HELSINGIN YLIOPISTON FILOSOFIAN LAITOKSEN JULKAISUJA  
REPORTS FROM THE DEPARTMENT OF PHILOSOPHY  
UNIVERSITY OF HELSINKI

- No 1/1974: Raimo Tuomela: Causality, Ontology and Deductive Explanation.  
31 sivua/pages, hinta/price 15,-
- No 1/1978: Erik Stenius: En filosofisk grundkurs i symbolisk logik.  
Toinen, muuttamaton painos, 1988. 211 sivua/sidor, hinta/pris 120,-  
No 1/1982: Raimo Tuomela: Joint Social Action.  
30 sivua/pages, hinta/price 15,-
- No 3/1983: Vexing Questions. An Urnful of Essays in Honour of Veikko Rantala  
on the Occasion of His Fiftieth Birthday. Ed. Ilkka Patoluoto, Esa Saarinen, Petri  
Stenman.  
141 sivua/pages (mini), hinta/price 25,-
- No 1/1984: J.V. Snellmanin filosofia ja sen hegeliläinen tausta. Suomen Filosofisen  
Yhdistyksen järjestämä kansainvälinen kollokvio, Hki 4.-5.12.1981.  
220 sivua, hinta 55,-
- No 1/1986: Todennäköisiä tutkielmia. Ilkka Niiniluodon 40-vuotispäivän kunniaksi.  
Toim. Terhi Lumme ja Esa Saarinen.  
82 sivua (mini), hinta 25,-
- No 3/1986: Leila Haaparanta ja Ilkka Niiniluoto: Johdatus tieteelliseen ajatteluun.  
1991 korjattu painos. 101 sivua, hinta 90,-  
No 1/1988: Martti Kuokkanen: On Theoreticity and Measurement.  
49 sivua/pages, hinta/price 20,-
- No 1/1989: Martti Kuokkanen: Critical Studies in the Structuralist Theory of  
Science. 66 sivua/pages, hinta/price 25,-
- No 3/1989: Raimo Tuomela: Collective Action, Free-Riders, and Interpersonal  
Control. 69 sivua/pages, hinta/price 50,-
- No 4/1989: Heta ja Matti Häyry: Taide, tunne ja turmelus. Kaksi näkökulmaa R.G.  
Collingwoodin estetiikkaan. 187 sivua, hinta 50,-
- No 5/1989: Hannu Rossilahti: Energia, etiikka ja politiikka: tutkimuksen arviointia.  
102 sivua, hinta 30,-
- No 1/1990: Aarne Ranta: Studies in Constructive Semantics: Summary.  
10 sivua/pages, hinta/price 25,-
- No 2/1990: Matti Häyry: Critical Studies in Philosophical Medical Ethics: Sum-  
mary. 37 sivua/pages, hinta/price 25,-  
Matti Häyry: Critical Studies in Philosophical Medical Ethics. Diss. 1990, 228  
sivua/pages, hinta/price 90,-
- No 1/1991: Gabriel Sandu: Studies in Game-Theoretical Logics and Semantics:  
Summary. 19 sivua/pages, hinta/price 25,-  
Gabriel Sandu: Studies in Game-Theoretical Logics and Semantics.  
Diss. 1991, 136 sivua/pages, hinta/price 80,-

- No 2/1991: Jaakko Hintikka: Defining Truth, the Whole Truth and Nothing but the Truth. 72 sivua/pages, hinta/price 40,-
- No 1/1992: Raimo Tuomela and Maj Bonnevier-Tuomela: Social Norms, Tasks, and Roles. 46 sivua/pages, hinta/price 30,-
- No 3/1992: S. Albert Kivinen (toim.): Fenomenologisia sormiharjoituksia. 181 sivua, hinta 90,-
- No 1/1993: Riku Juti: Pioneering Externalism. Thomas Reid and Hume's Problem. 195 sivua/pages, hinta/price 60,-
- No 2/1993: Tuomo Aho ja Gabriel Sandu (toim.): Epäilyttäviä esseitä. S. Albert Kivisen 60-vuotispäivän kunniaksi. 184 sivua, hinta 90,-
- No 1/1995: Pekka Elo & Rainer Korhonen (eds.): Inquiries Concerning Philosophy Teaching. Baltic Sea Colloquium Papers 1994. 156 sivua/pages, hinta/price 80,-
- No 3/1995: Filosofisia tienviittoja. Heikki Kanniston 50-vuotispäivän kunniaksi. Toim. Sami Pihlström, Martti Kuokkanen ja Gabriel Sandu. 200 sivua, hinta 90,-
- No 1/1996: Kognitiivisesta naturalismista naturalistiseen kognitioon. Helsingin yliopiston filosofian ja psykologian laitosten järjestämä kotimainen kollokvio 8.11.1995. Toim. Ilkka Niiniluoto ja Heikki J. Koskinen. 91 sivua, hinta 60,-
- No 1/1997: Sami Pihlström: Tutkiiko tiede todellisuutta? Realismi ja pragmatismi nykyisessä tieteenfilosofiassa. 228 sivua, hinta 100,-
- No 2/1997: Matti Norri: Summa Legis/Lainkaikkeus: Synopsis. viii + 148 sivua/pages, hinta/price 80,-
- No 1/1998: Heikki Kupi: F.C.S. Schillerin pragmatismi: Humanismi maailmankatsomuksena. 193 sivua, hinta 90,-
- No 2/1998: Panu Raatikainen: Complexity, Information and Incompleteness. Diss. 1998, 120 sivua/pages, hinta/price 60,-
- No 3/1998: Ralf Wadenström: Stora och små europeiska historier. En avhandling om vårt postmoderna Europa. Diss. 1998, 302 sivua/sidor, hinta/pris 120,-
- No 1/1999: Leonidas Donskis: The End of Ideology and Utopia? Moral Imagination and Cultural Criticism in the Twentieth Century: Introduction. Diss. 1999, vi + 19 sivua/pages, hinta/price 25,-
- No 2/1999: Jens Silfvast: Reasonableness. A Study of Long-Term Commitment and Goal Multiplicity in Practical Decision-Making. Diss. 1999, vi + 186 sivua/pages, hinta/price 90,-
- No 3/1999: Arto Tukiainen: Etiikka ja filosofia. Eräiden Wittgensteinin näkemysten kritiikkiä. vi + 163 sivua, hinta 80,-

**ISBN 951-45-8674-3**  
**Helsingin yliopiston elektroninen julkaisupankki**

**ISBN 951-45-8633-6**  
**ISSN 0357-4172**  
**Vantaa 1999**  
**Tummavuoren Kirjapaino Oy**

## **TUKIAINEN: ETIIKKA JA FILOSOFIA**

## Sisällys

Esipuhe .....	iii
1 Wittgensteinin etiikka .....	1
2 Kontrasti: ontoteknologinen etiikka .....	40
3 Ehdottomien arvoarvostelmien mielettömyys .....	46
4 Eettiset arvostelmat ja tosiasia-arvostelmat .....	68
5 Eettisten arvostelmien perusteltavuudesta .....	99
6 Mitä etiikka on? .....	109
7 Filosofisesta tutkimuksesta .....	119
8 Vertailuja myöhäis-Wittgensteinin filosofiakäsityksen kanssa .....	138
9 Lopuksi .....	150
Lähteet .....	157



## Esipuhe

Tutkimukseni otsikko viittaa pyrkimykseni ymmärtää entistä selvemmin, mitä etiikka on, mitä filosofia on ja kuinka etiikka ja filosofia ovat yhteydessä toisiinsa. Alaotsikko puolestaan tähdentää, että aion vastata näihin kysymyksiin kriittisessä vuoropuhelussa Ludwig Wittgensteinin kanssa. Keskustelumme taustalla on tieteellisteknologinen sivilisaatio ja sille ominaiset tavat ymmärtää etiikka ja filosofia.

Tutkielman ensimmäinen luku on pääasiassa Wittgensteinin etiikkanäkemyksen esittelyä ja tulkintaa. Toisessa luvussa esittelen erään mahdollisen käsityksen etiikasta, joka toimii vertailukohtana Wittgensteinin ja minun itseni etiikkaymmärrykselle. (Ymmärrämme näkemyksen paremmin, jos havaitsemme, millainen se ei ole ja mitä se sulkee pois.) Kolmas, neljäs, viides ja kuudes luku ovat lähinnä Wittgenstein-kritiikkiä ja omien etiikkaa koskevien näkemysteni kehittelyä. Näissä luvuissa käsittelem esimerkiksi eettistä relativismia, kognitivismia ja realismia. Pohdin myös kysymyksiä eettisten arvostelmien perusteltavuudesta ja niiden loogisesta suhteesta tosiasia-arvostelmiin. Seitsemännessä ja kahdeksannessa luvussa käsittelem näiden pohdintojen taustalla olevaa näkemystä filosofiasta ja sen metodeista. Yritän siis vastata kysymykseen omasta filosofisesta identiteetistäni; siitä, kuka tai millainen minä olen, kun olen filosofi; tai siitä, mitä minun tulisi filosofina tehdä ja tavoitella; tai siitä, kuinka filosofin kuuluu ajatella, puhua ja kirjoittaa; tai siitä, millainen filosofia on arvokasta. ("Mitä filosofia on?" on kaikilla näillä tavoilla eettinen kysymys.) Uskon, että edeltävien lukujen näkemykset voidaan ymmärtää oikein vain näiden metodologisten tarkasteluiden pohjalta; ja en pitäisi välttämättä huonona

ajatuksena, jos lukija haluaisi tutustua seitsemänteen ja kahdeksanteen lukuun jo ennen kolmatta, neljättä, viidettä ja kuudetta lukua. Yhdeksännen luvun tarkoituksena on vastata sellaisiin kysymyksiin kuin “Miksi tämä tutkielma on kirjoitettu?” “Kenelle se on kirjoitettu?” “Miksi se on kirjoitettu suomeksi?” ja “Miksi se on suhteellisen epäskolaarinen?”

Näkemykseni filosofisen tutkimuksen luonteesta perustuvat myöhäis-Wittgensteinin käsitysten kriittiselle ylittämiselle. Yhtäältä uskon, että hänen käsityksissään on paljon arvokasta, oikeaa ja säilyttämisen arvoista. Nämä arvokkaat piirteet kytkeytyvät lähes poikkeuksetta siihen valtavaan etäisyyteen, joka erottaa hänet tieteellisteknologiselle sivilisaatiolle ominaisista ajattelun ja toiminnan muodoista. Toisaalta ajattelen, että myöhäis-Wittgensteinilla oli filosofisessa ajattelussaan joitakin sokeita pisteitä. Nämä sokeudet liittyvät olennaisesti etiikkaan. Samoin kuin ihmiset voivat elää eri tavoilla ja pitää tärkeinä erilaisia tapoja suhtautua elämään, myös heidän filosofiset kysymyksensä ja ongelmansa voivat olla erilaisia. Filosofinen reflektio elämäntapaa ja sitä ohjaavaa ymmärrystä koskevana reflektiona ei siis voi yksinkertaisesti lähteä liikkeelle siitä oletuksesta, että eri ihmisten filosofiset kysymykset ovat samanlaisia, tai että se, mikä on ratkaisu yhden ihmisen filosofiseen ongelmaan, on ratkaisu myös muille ihmisille. Nähdäkseni Wittgenstein ymmärsi viisautta tavoittelevan reflektion liian anonymiksi.

Tulen osoittamaan, että filosofisen reflektion suhde etiikkaan on myös varhaisemman Wittgensteinin kirjoitusten ongelmakohta. Varhaisen Wittgensteinin näkemys filosofiasta kielen rajojen paikantamisena ja eettisestä arvosta puhumisen mahdottomuuden osoittamisena nimittäin perustuu mielettömälle tavalle ymmärtää etiikan käsite. Se arvo, josta ei Wittgensteinin näkemyksen mukaan voida puhua, ei ole mitään arvoa ensinkään, ja Wittgensteinin motivaatio filosofiselle ajattelulle ja kirjoittamiselle oli tässä suhteessa harhainen. Hän tavoitteli päämäärää, jota ei ole eikä voi olla olemassa.

*Jos* tutkimuksellani on jokin päälopputulema, se on tämä: filosofian ongelmat ja niiden ratkaisut ovat eettisiä ongelmia ja ratkaisuja.

Filosofisten tutkielmien alussa on nykyään tapana kiittää joitakin ihmisiä, ja minäkin aion nyt tehdä niin, vaikka olen tietoinen siitä, ettei aina ole helppoa määrittää, kuinka laaja mainittavien henkilöiden (ja muiden olentojen) joukon tulisi olla. Seuraavat henkilöt ovat vaikuttaneet jollakin kiistämättömällä, selvästi havaittavalla tavalla joko tekstini sisällön ja sommitteluun kehkeytymiseen tai sen kirjoittamisen materiaalisten edellytysten vahvistumiseen: Timo Airaksinen, Peter Bauman, Heta Häyry, Auli Kaipainen, Heikki Kannisto, Oskari Kuusela, André Maury, Kati Mustala, Pekka Mäkelä, Sami Pihlström, Pauli Pylkkö, Arto Siitonen, Kate Steinhacker, Tuula Tanska, Thomas Wallgren ja Petri Ylikoski. Päätin olla sisällyttämättä luettelooni sellaisia ihmisiä, jotka ovat jo kuolleet, tai joita en ole tuntenut henkilökohtaisesti. Minun olisi esimerkiksi tehnyt mieli kiittää Feodor Dostojevskia, Ludwig Wittgensteinia, Samuel Beckettia ja monia muita henkilöitä heidän arvokkaasta panoksestaan maailman tekstimassan kasvattamiseen, mutta koska kumpikin mainituista kriteereistä sulkee heidät kiitettävien ihmisten joukon ulkopuolelle, vastustan halujani. En ole myöskään katsonut aiheelliseksi kiittää juuri tässä yhteydessä sellaisia ihmisiä, joiden yhteys tutkielmaani on hyvin epäsuora tai vaikeasti hahmotettava, vaikka he olisivatkin tehneet elämäni tavalla tai toisella iloisemmaksi ja onnellisemmaksi. Tämä kriteeri on sisällöltään vielä epämääräisempi kuin kaksi edellistä, mutta sekin on lyhentänyt luetteloaani kymmenillä nimillä. (Toivottavasti en ole yksinkertaisesti unohtanut luettelostani ketään.)

# 1 Wittgensteinin etiikka

Varhais-Wittgenstein ymmärsi filosofian pyrkimyksen osoittaa, ettei eettisestä arvosta voida puhua eikä sitä voida ajatella. Filosofin paikka on puheen ja ajattelun rajan, ja kaikki se, mikä jää tämän rajan ulkopuolelle, on mielettömyyttä.<sup>1</sup> Eräässä kirjeessään Wittgenstein kirjoittaa *Tractatuksestaan* näin:<sup>2</sup>

Kirjani tavoite on eettinen. Tarkoitukseni oli kerran sisällyttää esipuheeseen lause, joka tosiasiallisesti ei ole siinä tällä hetkellä, mutta jonka kirjoitan Teille nyt, koska se saattaisi olla Teille avaimena teokseen. Ajattelin kirjoittaa näin: Teokseni koostuu kahdesta osasta: siitä, joka on tässä esitetty, sekä kaikesta siitä, mitä *en* ole kirjoittanut. Ja juuri tämä jälkimmäinen osa on tärkeä. Kirjani rajoittaa eettisen ikään kuin sisältäpäin, ja olen vakuuttunut, että AINOASTAAN näin se on *täsmälleen* rajoitettavissa. Lyhyesti sanottuna: uskon, että kaikelle sille, mistä *monet* muut nykyisin pelkäävät lavertelevat, olen onnistunut osoittamaan oikean paikkansa vaikenemalla siitä.

Varhais-Wittgensteinin etiikkaa koskeva ajattelu kiteytyy etiikan esitelmässä, joka julkaistiin *The Philosophical Review* -aika-kauslehdessä vuonna 1965.<sup>3</sup> Lehden toimittajien mukaan Rush Rhees uskoo Wittgensteinin pitäneen esitelmänsä joskus vuoden 1929 syyskuun ja vuoden 1930 tammikuun välisenä aikana *The Heretics* -nimiselle yhdistykselle Englannin Cambridgessä. Desmond Lee täydentää Rheesin näkemystä ilmoittamalla tarkan päivämäärän: 17.11.1929.<sup>4</sup> *Tractatuksen* kirjoittamisesta on siis kulunut noin kymmenen vuotta, ja on mahdollista, että Wittgensteinin ajatukset etiikasta ovat muuttuneet. En ole kuitenkaan löytänyt mitään suoranaista ristiriitaa *Tractatuksen* (ja sitä edeltävien muistikirjojen) ja esitelmän välillä.

Tässä luvussa esittelen ja tulkitsen Wittgensteinin esitelmän keskeistä sisältöä. Käytän *Tractatusta* ja vuosien 1914–1916 muisti-

kirjoja lisämateriaalina. Joitakin poikkeuksia lukuun ottamatta etenen esitelmän tekstin mukaisessa järjestyksessä.

Voitaisiin ehkä huomauttaa, että ei liene viisasta antaa kovinkaan paljon tulkinnallista painoarvoa tälle esitelmälle, koska jos haluamme ymmärtää Wittgensteinin ajatuksen ehdottomien arvoarvostelmien mielettömyydestä, se on asetettava kontekstiin, jonka muodostavat *Tractatuksen* näkemykset kielen ja maailman olemuksesta. Puolustan kuitenkin myöhemmin ajatusta, että tosiasiallisesti käsitys absoluuttisten arvoarvostelmien mielettömyydestä on oikea riippumatta siitä, ovatko nämä näkemykset kielestä ja maailmasta mielekkäitä tai oikeita. Lisäksi ajattelen, että jos tuon käsityksen oikeellisuus riippuisi edes osittain *Tractatuksen* kieltä ja maailmaa koskevien näkemysten mielekkyydestä tai oikeellisuudesta, sillä olisi lähinnä vain skolaarista mielenkiintoa. (Ne kaksi seikkaa, että Wittgenstein ei käsittele esitelmässään näitä *Tractatuksen* ideoita, ja että hän on valmis puhumaan etiikasta yleisölle, jonka jäsenet eivät mahdollisesti tunne *Tractatusta*, saattavat vihjata, että tämä yhteys ei ollut hänenkään mielestään kovin kiinteä.)

Esitelmän johdanto-osuudessa Wittgenstein ensinnäkin pahoittelee epätäydellistä englanninkielen taitoaan ja tästä seuraavaa kyvyttömyyttään esittää omia ajatuksiaan sillä täsmällisyydellä ja terävyydellä, joka olisi suotavaa, kun puhutaan vaikeasta aiheesta. Toiseksi Wittgenstein kertoo, miksi valitsi aiheekseen etiikan eikä jotakin tieteellistä kysymystä. Yhtäältä hän halusi puhua asiasta, jota pitää henkilökohtaisesti tärkeänä, ja toisaalta lyhyessä esitelmässä ei olisi kuitenkaan ollut mahdollista todella paneutua mihinkään tieteelliseen ongelmaan. Yleistajuisen tieteellisen esitelmän tarkoituksena on hänen mukaansa saada kuulijat uskomaan, että he ymmärtävät jotakin sellaista, mitä he eivät tosiasiallisesti ymmärrä; ja Wittgenstein toteaa pitävänsä pintapuolista tieteellistä uteliaisuutta yhtenä oman aikansa ihmisten alhaisimmista ominaisuuksista. Kolmanneksi hän huomauttaa, kuinka on joskus vaikea nähdä samanaikaisesti sekä puhujan tie (argumentit, päättelyaskeleet, ajatuksenkulku) että hänen päämääränsä (lopputulema, johtopää-

tös). Wittgenstein epäilee oman esitelmänsä tuottavan nimenomaan tällaisen vaikeuden ja pyytää kuulijoiltaan kärsivällisyyttä.

Johdantoa seuraavaan esitykseen sisältyy neljä keskeistä väitettä. Ensinnäkin Wittgenstein väittää eettisten arvoarvostelmien olevan ehdottomia; toiseksi hän esittää, ettei maailmassa ole eettistä arvoa; kolmanneksi hän sanoo eettisten arvoarvostelmien olevan mahdollisia; ja neljänneksi hän väittää niitä mielettömiksi. Mielettömyysväitettä voidaan pitää esitelmän pääväitteenä, jota nuo kolme muuta askelta valmistelevat; mutta sitä on täysin mahdotonta ymmärtää, jos emme pidä tarkasti mielessämme esimerkiksi sitä, mitä Wittgenstein tarkoittaa “absoluuttisella arvoarvostelmalla” ja “yliluonnollisella arvolla”. Jos tämän ymmärtää, on jo valmis myöntämään Wittgensteinin lopputuleman väistämättömyyden. Tässä mielessä tie pitää sisällään päämäärän.

## 1 Etiikan määritelmät

Wittgenstein aloittaa esityksensä luonnehtimalla sanan ‘etiikka’ merkitystä.<sup>5</sup> Hän sanoo haluavansa antaa meille joukon “enemmän tai vähemmän synonyymisia” ilmaisuja, joiden yhteisten piirteiden havaitsemisen tulisi auttaa meitä ymmärtämään etiikan tutkimuskohteen luonne hieman samaan tapaan kuin useiden kiinalaisten kasvojen näkeminen auttaa meitä muodostamaan käsityksen tyypillisistä kiinalaisista kasvoista. Wittgensteinin luettelo on seuraava: Etiikka on tutkimusta siitä, mikä on hyvää. Etiikka on tutkimusta siitä, mikä on arvokasta. Etiikka on tutkimusta siitä, mikä on todella tärkeää. Etiikka tutkii elämän merkitystä.<sup>6</sup> Etiikka tutkii sitä, mikä tekee elämän elämisen arvoiseksi. Etiikka on tutkimusta oikeasta elämäntavasta.<sup>7</sup>

Nämä muotoilut ovat todellakin vain enemmän tai vähemmän synonyymisia. Esimerkiksi etiikka hyvän tutkimuksena ei tarkoita aivan samaa kuin etiikka tutkimuksena oikeasta elämäntavasta, eikä etiikka elämän merkityksen tutkimuksena myöskään ole aivan sama asia kuin etiikka arvokkaiden asioiden tutkimuksena. Luonnehdin-

nat ovat ikään kuin eri näkökulmista otettuja valokuvia yhdestä ja samasta maastosta — niissä on samanlaisuuksia mutta myös eroavuuksia, toistoja mutta myös aidosti uusia piirteitä. Tässä suhteessa Wittgensteinin viittaus “tyypillisiin kiinalaisiin kasvoihin” on hyödyllinen: kiinalaisten ihmisten kasvonpiirteissä on sekä päällekkäisyyksiä että erilaisuuksia, ja jos haluaisimme saada kattavan käsityksen siitä, millaiset kiinalaiset kasvot ovat, meidän on nähtävä monia erilaisia kiinalaisia kasvoja. Lisäksi on selvää, etteivät etiikan käsitteen sovellusalueen rajat ole teräviä, aivan kuten ei ole aina mahdollista päättää, ovatko jotkin kasvot yksiselitteisesti kiinalaiset vai eivät.

## 2 Eettisten arvoarvostelmien ehdottomuus

En lainkaan epäile, että jos joku lukee sen, mitä seuraavassa kirjoitan, hänellä tulee olemaan suuria vaikeuksia lukemansa ymmärtämisessä. Mutta tämä kuuluu käsiteltävän asian luonteeseen: Wittgensteinin näkemys eettisistä arvoarvostelmista on sellainen, ettei sitä varsinaisesti voida ymmärtää. Yritän selvittää myöhemmin, mitä *tämä* lause tarkoittaa.

Wittgensteinin mukaan arvotermejä (‘hyvä’, ‘oikea’, ‘tärkeä’, ‘arvokas’ jne.) käytetään kahdessa eri merkityksessä, jotka hän nimeää suhteelliseksi eli triviaaliksi ja ehdottomaksi eli eettiseksi merkitykseksi. Etiikkaa ei siis voida luonnehtia yllä esitettyjen määritelmien avulla ilman, että tehdään tämä lisätarkennus.

Arvotermejä käytetään suhteellisessa merkityksessä silloin, kun on kyse jonkin ennalta määrätyn standardin täyttämisestä.<sup>8</sup> Wittgenstein antaa neljä esimerkkiä. Tuoli on hyvä, kun se täyttää jonkin ennalta määrätyn tarkoituksen; henkilö on hyvä pianisti, jos hän osaa soittaa tietyn vaikeusasteen omaavia kappaleita tietynlaisella sujuvuudella ja sorminäppäryydellä; Wittgensteinin on tärkeää välttää vilustumista, koska vilustumisella olisi ikäviä vaikutuksia hänen elämässään; ja tie on suhteellisessa mielessä oikea, jos se on oikea suhteessa johonkin ennalta asetettuun päämäärään.<sup>9</sup> Päämää-

rät on mahdollista ymmärtää arvon standardeiksi. Jos esimerkiksi sanomme henkilöä hyväksi jääkiekon pelaajaksi, koska hän on arvokas pelin päämäärien saavuttamisen kannalta, nämä päämäärät ovat silloin arvon standardeja.

Wittgenstein ei suoranaisesti määrittele, mitä hän tarkoittaa eettisellä arvolla; mutta jos suhteellinen arvo on arvoa suhteessa johonkin standardiin, on luonnollista olettaa, että eettinen arvo ei ole arvoa suhteessa mihinkään standardiin. Tämän voitaisiin tulkita tarkoittavan Wittgensteinin esitelmässä seuraavaa: vaikka eettinen arvo ei ole arvoa suhteessa standardiin, se on kuitenkin *itse* jonkinlainen standardi, jonka saavuttamisen näkökulmasta on mahdollista antaa suhteellista arvoa tietyille teoille, tapahtumille, motiiveille jne. Tällöinkään ihmisen elämä ei ole koskaan *eettisesti* arvokas siksi, että se täyttää jonkin arvostandardin, eikä mikään teko ole *eettisesti* oikea siksi, että sillä saavutetaan jokin päämäärä. On eettisesti samantekevää, mitä päämääriä me saavutamme tai saavutamme me mitään päämääriä. Itse asiassa kaikki maailman tosiseikat ovat eettiseltä näkökannalta yhdentekeviä. Kuten Wittgenstein kirjoittaa *Tractatus*-ssa: “*Miten* maailma on, on täysin yhdentekevää sille, mikä on korkeampaa.”<sup>10</sup>

Wittgenstein ei kuitenkaan väitä ainoastaan, että eettinen arvo ei ole arvoa suhteessa johonkin standardiin tai päämäärään. Lisäksi hän ajattelee, että eettinen arvo ei ole itsekään minkäänlainen standardi tai päämäärä. Kuten Wittgenstein sanoo muistiinpanoissaan vuodelta 1929, ihminen ei voi kulkea kohti Hyvää; hän voi vain kulkea johonkin suuntaan.<sup>11</sup> Tämä on olennaista: spatiaalinen ajattelutapa ei lainkaan sovellu siihen, mitä Wittgenstein tarkoittaa eettisellä arvolla. Ihminen ei niin sanoakseni voi olla kaukana tai lähellä tämän arvon saavuttamista tai sen toteutumista, koska hän on aina ja välttämättä yhtä lähellä sen toteutumista.

Selvennyksen vuoksi Wittgensteinin käsitystä etiikasta voidaan verrata Iris Murdochin näkemyksiin. Murdoch toteaa Wittgensteinin hengessä, että Hyvällä “ei ole mitään tekemistä” tarkoituksien saavuttamisen kanssa. Maailma on päämäärätön eikä elämällä ole



mitään sen itsensä ulkopuolista *telosta*.<sup>12</sup> Murdoch ei kuitenkaan ole johdonmukainen vaan painottaa samassa artikkelissa, kuinka Hyvä voi olla minun tavoitteenani ja kaikkien polkujeni viimeisenä, yhteenkokoavana päämääränä, niiden “magneettisena keskuksena”.<sup>13</sup> Juuri tätä lohdutusta Wittgenstein pitää perusteettomana.

Toinen vertailukohteemme olkoon Kierkegaardin kuvaamaan paradoksikristillisyyteen kuuluva suhde absoluuttiseen päämäärään.<sup>14</sup> Kierkegaard haluaa tehdä selvän eron kaikkien maailmallisten tavoitteiden saavuttamisen ja absoluuttisen päämäärän (eli iäisen autuuden) tavoittelun välille. Suhteellisten tavoitteiden saavuttamisella ei ole mitään loogista tai kausaalista suhdetta absoluuttisen *teloksen* saavuttamiseen: jälkimmäistä tavoittelevan henkilön ulkoista käyttäytymistä ei esimerkiksi välttämättä ole mahdollista erottaa pelkästään suhteellisia tavoitteita asettavan henkilön käyttäytymisestä. Absoluuttisesti tarkastellen ihminen ei todellakaan kykene yhtään mihinkään, ja luonnollisen maailman tila ylipäätään on täysin yhdentekevä. Mutta toisin kuin Wittgenstein, Kierkegaard pitää kiinni absoluuttisen päämäärän tavoittelun ajatuksen mielekkyydestä: vaikka absoluuttinen päämäärä on ajan ja avaruuden ulkopuolella, se on kuitenkin päämäärä.

Paul Johnstonin mukaan Wittgensteinin erottelu suhteellisen ja ehdottoman arvon välillä viittaa G.E. Mooren erotteluun instrumentaalisen arvon (“good as means” tai “valuable as a means”) ja itseisarvon (“good in itself”, “intrinsically good”, “valuable in itself” tai “intrinsically valuable”) välillä.<sup>15</sup> Wittgensteinin suhteellisen arvon kategoria on kuitenkin laajempi kuin Mooren instrumentaalisen arvon kategoria, koska siihen ei sisälly ainoastaan välineellisessä mielessä hyviä asioita, vaan kaikki sellaiset asiat, joita pidetään hyvinä suhteessa johonkin standardiin. Jos esimerkiksi jokin taide-teos tai rakennus katsotaan hyväksi jonkin esteettisen arvostandardin nojalla, sitä ei pidetä tällöin instrumentaalisessa mielessä hyvänä; mutta tämä esteettinen arvostelma kuuluisi kuitenkin Wittgensteinin luokittelussa suhteellisten arvoarvostelmien kategoriaan. Esimerkiksi jokin katedraalin ovi voi olla suhteellisesti

arvokas, koska sen jyrkät muotoilu noudattaa varhaisgoottilaisten katedraalien rakentamista ohjanneita periaatteita. Warholin Marilyn-vedokset voivat olla suhteellisesti arvokkaita, koska ne on valmistettu tietyillä pop-tekniikoilla, tai koska ne osoittavat jotakin olennaista Marilyn Monroesta elo- ja valokuvien sisältönä ja tuotteena. Nämä eivät ole instrumentaalisia arvoarvostelmia. Wittgensteinilaisittain ymmärretyn ehdottoman arvon kategoria on sekin erilainen kuin Mooren itseisarvojen kategoria, koska siinä missä Mooren itseisarvot ovat tietynlaisia tavoitteita tai päämääriä, joihin voidaan vedota perusteltaessa eettisiä arvostelmia, Wittgensteinin ehdoton arvo ei ole päämäärä, eikä siihen voida vedota silloin, kun halutaan perustella jokin arvoarvostelma.

Eettisiä arvostelmia ei esitetä minkään standardien perusteella, ja tämä tarkoittaa, että niillä ei ole perusteita. Arvoarvostelma voi olla luonteeltaan eettinen vain jos sillä ei ole perusteita.

Wittgensteinin mukaan eettisiä arvostelmia ei ole *mahdollista* perustella. Tämä johtuu siitä, että ainoastaan tosiasia-arvostelmia on mahdollista perustella, ja etiikalla ei ole “mitään tekemistä” tosiseikkojen kanssa.<sup>16</sup> Eräässä vuoden 1930 joulukuussa käydyssä Schlickin etiikkaa koskevassa keskustelussa Wittgenstein sanoi esimerkiksi, että jos hänen pitäisi ratkaista vanha kysymys siitä, onko jokin hyvää, koska Jumala tahtoo niin, vai tahtooko Jumala jotakin, koska se on hyvää, hän ratkaisisi sen edellisen vaihtoehdon hyväksi. Wittgenstein muotoilee kantansa myös käskyn käsitteen avulla: “Jos on olemassa jokin lause, joka ilmaisee juuri sen, mitä tarkoitan, se on lause: Hyvä on sitä, mitä Jumala käskää.”<sup>17</sup> Tämä vastaus osoittaa selvästi, ettei “hyvän olemuksella” ole mitään tekemistä tosiasioiden kanssa — se, että Jumala käskää tai tahtoo jotakin, ei ole tosiasia — eikä eettisiä arvostelmia ole mahdollista perustella. Hieman myöhemmin samassa keskustelussa Wittgenstein toteaa myös aivan eksplisiittisesti, ettei eettiselle arvostelmalle ole mahdollista antaa perustelua.<sup>18</sup> Toisin kuin W.D. Hudson katsoo,<sup>19</sup> ei siis ole mielekäästä kysyä, miksi jollakin absoluuttista arvoa omaavalla asiointilalla tai

tosiasialla on absoluuttista arvoa. Koska eettiset arvostelmat eivät voi olla perusteltuja, on mieletöntä vaatia niille perustelua.

Jo tässä tulee ilmeiseksi, kuinka Wittgensteinin erottelu suhteellisten ja ehdottomien arvoarvostelmien välillä kytkeytyy erotteluun luonnollisen ja yliluonnollisen maailman välillä. Luonnollisesta maailmasta on mahdollista hankkia tietoa, yliluonnollisesta taas ei; edellistä koskevia arvostelmia voidaan perustella, jälkimmäistä koskevia puolestaan ei voida.

Olisi väärin sanoa wittgensteinilaisittain ymmärretyn etiikan olevan jotakin järjen *vastaista* siinä mielessä kuin jokin tieteellinen hypoteesi voi olla järjen vastainen, koska mikään evidenssi ei tue sitä, tai koska sen puolesta esitetyt päätelmät ja laskelmat ovat virheellisiä. Eettiset arvostelmat ovat sellaisten arvostelmien joukon ulkopuolella, jotka voivat olla rationaalisia tai irrationaalisia. Sikäli kuin ymmärrämme etiikan Wittgensteinin tavoin, sitä voidaan luonnehtia sanoilla 'arationaalinen' ja 'suprarationaalinen'. Myöskään sellaiset uskonnolliset uskomukset kuin usko viimeiseen tuomioon ja Kristuksen ylösnousemukseen eivät ole empiirisiä hypoteeseja, eikä mikään tosiasiaevidenssi voi perustella niitä tai osoittaa niitä perusteettomiksi. Ei esimerkiksi ole mikään hypoteesi, että hyvää on se, mitä Jumala tahtoo, eikä tämä arvostelma voi olla rationaalinen tai irrationaalinen.<sup>20</sup>

Suhteelliset arvo-arvostelmat ovat siinä mielessä hypoteettisia, että niiden totuus voidaan kieltää hylkäämällä niissä oletetut arvo-standardit. Wittgensteinin esimerkki koskee tennistä: "Oletetaan, että osaisin pelata tennistä ja joku teistä näkisi minun pelaavan ja sanoisi, 'Pelaatte aika huonosti', ja oletetaan, että minä vastaisin 'Tiedän pelaavani huonosti, mutta en halua pelata yhtään sen paremmin', tämä henkilö ei voisi sanoa muuta kuin 'Hyvä on, omapa on asiasi'."<sup>21</sup> Wittgensteinin mukaan eettistä arvoarvostelmaa taas ei voida kieltää. Hänen esimerkkinsä koskee valehtelua:

Mutta oletetaan, että olisin kertonut jollekin teistä tolkuttoman valheen ja että tämä henkilö tulisi luokseni ja sanoisi "Käytöksesi on törkeää" — ja oletetaan, että sanoisin silloin: "Tiedän käyttäytyväni

huonosti, mutta en halua käyttäytyä sen paremmin”, voisiko hän silloin sanoa, “Hyvä on, omapa on asiasi”? — Ei varmasti. Hän sanoisi “Sinun *pitäisi* pyrkiä käyttäytymään paremmin”.<sup>22</sup>

“Tässä on kysymyksessä ehdoton arvoarvostelma, kun taas edellisessä esimerkissämme oli kysymys suhteellisesta arvoarvostelmasta”, toteaa Wittgenstein. “Tässä” saattaa viitata tuon toisen henkilön arvostelmaan “Käytöksesi on törkeää”. Se voisi viitata myös lauseeseen “Sinun *pitäisi* pyrkiä käyttäytymään paremmin”.

Esitettään triviaalien ja eettisten arvoarvostelmien välisen erottelun Wittgenstein väittää, että siinä missä ehdollisia arvostelmia voidaan aina pitää tosiasiaväitteinä, ehdottomia arvostelmia ei voida. Edelliset voivat olla tosia tai epätosia, mutta jälkimmäiset ovat totuusarvottomia.<sup>23</sup> Tennisesimerkin kuvattuaan hän antaa valehteluesimerkin ja sanoo sitten:

Tässä on kysymyksessä ehdoton arvoarvostelma, kun taas edellisessä esimerkissämme oli kysymys suhteellisesta arvoarvostelmasta. Tämän eron luonne näyttää olevan ilmeisesti seuraavanlainen: Jokainen suhteellinen arvoarvostelma on pelkkä tosiseikkoja koskeva väittämä ja se voidaan siksi ilmaista sellaisessa muodossa, että se menettää kokonaan arvoarvostelman luonteensa...Haluan nyt puolustaa käsitystä, että vaikka voimme osoittaa kaikkien suhteellisten arvoarvostelmien olevan pelkkiä tosiseikkoja koskevia väittämiä, mikään tosiseikkoja koskeva väittämä ei voi ikinä olla ehdoton arvoarvostelma eikä sisältää seuraamuksenaan sellaista.

Wittgensteinin ensimmäinen esimerkki suhteellisen arvoarvostelman kääntymisestä tosiasia-arvostelmaksi on lauseen “Tämä on oikea tie Granchesteriin” kääntymisen lauseeksi “Tämä on oikea tie, jota sinun on kuljettava, jos haluat päästä Granchesteriin lyhimässä ajassa”. Tai hieman selvemmin: “Jos haluat päästä Granchesteriin mahdollisimman nopeasti, sinun on kuljettava tätä tietä.” Tämä ei ole arvoarvostelma lainkaan. Hänen toisen esimerkkinsä mukaan “Tämä mies on hyvä juoksija” on muotoilu sille tosiasia-arvostelmalle, että kyseinen henkilö pystyy juoksemaan tietyn matkan lyhyeksi katsottavassa ajassa.<sup>24</sup> Tällainen arvostelma ei ole enää arvoarvostelma vaan pelkkä tosiasia-arvostelma.

Wittgenstein siis väittää, ettei ehdottomia arvoarvostelmia voida pitää tosiasia-arvostelmina. Mikään tosiasia-arvostelma ei ole ehdoton arvoarvostelma eikä myöskään implikoi loogisesti sellaista. (Voimme varmasti esittää Wittgensteinin kantana, että jos ehdottomasta arvoarvostelmasta olisi mahdollista johtaa loogisesti tosiasia-arvostelma, ehdottoman arvoarvostelman pitäisi olla tosiasia-arvostelma; ja jos tosiasia-arvostelmasta olisi mahdollista johtaa loogisesti ehdoton arvoarvostelma, jälkimmäisen täytyisi olla tosiasia-arvostelma.) Tämä sama pätee myös Jumalaan viittaaviin lauseisiin. Ne eivät ole totuusarvollisia eivätkä implikoi sellaisia loogisesti.

### 3 Eettinen arvo ei kuulu maailmaan

Wittgenstein kirjoittaa tosiasia-arvostelmien ja eettisen arvostelmien välisestä erottelusta seuraavasti:

Olettakaamme, että joku teistä olisi kaikkietävä henkilö, ja että hän tietäisi näin ollen elollisen ja elottoman luonnon kaikkien kappaleiden kaikki liikkeet, ja että hän tietäisi myös kaikkien koskaan eläneiden ihmisolentojen kaikki mielentilat. Jos oletetaan, että tämä henkilö kirjoittaisi kaiken tietämänsä suureen kirjaan, tämä kirja sisältäisi silloin maailman täydellisen kuvauksen. Tällä haluan sanoa, että tämä kirja ei sisältäisi mitään, mitä sanoisimme *eettiseksi* arvostelmaksi, tai mitään, mikä sisältäisi loogisena seuraamuksenaan sellaisen arvostelman. Kirja sisältäisi tietenkin kaikki suhteelliset arvoarvostelmat ja kaikki todet tieteen lauseet — ja itse asiassa kaikki todet lauseet, jotka on ylipäänsä mahdollista esittää. Mutta kaikki kuvatut tosiseikat olisivat ikään kuin samalla tasolla — samalla tavoin kuin kaikki lauseet ovat samalla tasolla. Ei ole olemassa mitään lauseita, jotka ovat jossakin ehdottomassa merkityksessä yleviä, tärkeitä tai tyhjänpäiväisiä.<sup>25</sup>

Wittgenstein sanoi jo *Tractatuksessa*, että “[k]aikki lauseet ovat samanarvoisia.”<sup>26</sup> Koska eettisen arvostelman tulisi olla ehdottomasti muita arvostelmia ylevämpi ja arvokkaampi — koska sen tulisi ilmaista korkeampia asioita — maailmankirjassa ei voi olla yhtään eettistä arvostelmaa. Vastaavasti eettisen tosiasian tulisi olla ehdotto-

masti muita tosiasioita ylevämpi ja tärkeämpi. Koska mikään tosiseikka ei kuitenkaan ole ehdottomasti muiden yläpuolella, ei ole olemassa mitään eettisiä tosiasioita. On aivan kuin eettisten arvostelmien ja eettisten tosiseikkojen tulisi kyetä voittamaan maailman latteus, eivätkä ne voi sitä tehdä; koska jos ne sen tekevät, ne eivät ole enää arvostelmia ja tosiseikkoja.

Sanoessaan maailmankirjan olevan eettisesti neutraali Wittgenstein ei väitä, että eettinen hyvä ja paha ovat kuvattavissa olevia subjektiivisia ominaisuuksiamme, tai että meidän tutkittavissa oleva mielemme tekee joistakin asioista hyviä tai pahoja, kuten Hamlet näyttää sanovan: “Mitään ei ole itsessään hyvää tai pahaa, meidän luulomme vaan sen siksi tekee.”<sup>27</sup> Vaikka maailmankirja sisältää myös subjektiivisten mielentilojemme ja -tapahtumiemme kuvauksen, siihen ei siltikään kuulu yhtään eettistä arvostelmaa. Kirja on eettisesti neutraali siitä huolimatta, että se kuvaa kaiken maallisen, kaiken maailmallisen.

*Tractatuksen* kirjoittamisen aikaan Wittgenstein ajatteli hyvän ja pahan olevan sellaisen ei-empiirisen subjektin ominaisuuksia, joka jää välttämättä salaisuudeksi jopa empiiriselle subjektille itselleen, muista empiirisistä subjekteista puhumattakaan.<sup>28</sup> Salaisuus on siinä mielessä välttämätön tai ehdoton, että sitä ei voida lainkaan paljastaa: meillä voi olla tietoa vain siitä, mikä kuuluu maailmaan. Etiikan esitelmässä tätä subjektia ei mainita; mutta vaikka Wittgenstein olisi edelleen ajatellut eettisen arvon kuuluvan tälle subjektiivisen salaisuuden alueelle, maailmankirjan sisältöä ei tarvitsisi muuttaa. Se tahtova subjekti, josta filosofia on kiinnostunut, ei nimittäin kuulu maailmaan.

Kun Wittgenstein esimerkiksi sanoo *Tractatuksessa*,<sup>29</sup> että onnellisen ihmisen maailma on kokonaan toinen kuin onnettoman, tätä ei tule tulkita huomioksi mistään psykologisesta tai fysiologisesta ilmiöstä, jonka nimi on onnellisuus. Hänhän ei ole filosofiassaan kiinnostunut siitä, millaisia maailman kontingentit tosiasiat ovat. *Tractatuksessa* onnellisuus ja onnettomuus ovat eettisen arvon tavoin jotakin sellaista, joka ei kuulu maailmaan ensinkään,<sup>30</sup> eikä ajatteleva

ja tunteva ihminen siis voi koskaan tietää, onko hän tässä Wittgensteinin tarkoittamassa mielessä onnellinen.<sup>31</sup> Samalla tavoin hyvä ja paha tahto eivät ole *Tractatus*ssa mitään psykologisia ilmiöitä, ja psykologisilla, tiedettävissä olevilla tosiseikoilla ei ole mitään tekemistä sen kanssa, onko Wittgensteinin tarkoittama tahto hyvä vai paha.<sup>32</sup> Maailma on tästä tahdosta loogisesti ja ”fysikaalisesti” riippumaton.<sup>33</sup> Mikään tosiseikka ei olisi toisin, vaikka sitä ei olisi olemassa, eikä sen hyvyys tai pahuus ole missään yhteydessä siihen, millaisia maailman tosiseikat ovat.

Otan vielä yhden esimerkin eettisen arvon (merkityksen, tärkeyden jne.) epämaailmallisuudesta: sikäli kuin palkkioilla ja rangaistuksilla on jotakin eettistä merkitystä, ne eivät voi olla maailman tapahtumia. Wittgenstein kirjoittaa *Tractatus*ssa näin:<sup>34</sup>

Kun esitetään eettinen laki muotoa sinun pitää, herää ensimmäiseksi ajatus: entä sitten, ellen teekään niin? On kuitenkin selvää, ettei etiikalla ole mitään tekemistä rangaistusten ja palkkioiden kanssa niiden tavanomaisessa mielessä. Tämän teon *seurauksia* koskevan kysymyksen on siis oltava merkityksetön. — Nuo seuraamukset eivät ainakaan saa olla tapahtumia, sillä jotakin oikeaa täytyy tuossa kysymyksenasettelussa sentään olla. Jonkinlaisten eettisten palkkioiden ja rangaistusten on todella oltava olemassa, mutta niiden täytyy sisältyä itse tekoihin.

Ne rangaistukset ja palkkiot, joista Wittgenstein kirjoittaa, eivät siis ole mitään kuvattavissa olevia tapahtumia. Ne eivät seuraa teoista. Rangaistukset ja palkkiot ovat jotakin transsendentaalista. (Tämä huomio tulee parhaiten ymmärrettäväksi, jos muistamme seuraavan *Muistikirjojen* lauseen: ”Tahtomisakti ei ole teon syy, vaan itse teko.”<sup>35</sup> Voisimme siis sanoa, että tekoihin itseensä sisältyvät rangaistukset ja palkkiot ovat transsendentaalisen subjektin tahdon ominaisuuksia.) Koska tämä näkemys palkkioista ja rangaistuksista on täysin toisenlainen kuin ihmisillä yleensä on (— yleensä palkkiot ja rangaistukset ymmärretään tekojen seurauksiksi —), Wittgenstein haluaa painottaa, ettei palkkioilla ja rangaistuksilla ”niiden tavanomaisessa mielessä” ole mitään tekemistä sen kanssa, mitä hän nimittää palkkioiksi ja rangaistuksiksi. (Yleensäkin on todennäköi-

sesti virhe ajatella, että se, mitä Wittgenstein tarkoittaa puhuessaan etiikasta, on samaa kuin se, mitä lukija tarkoittaa. Wittgensteinin etiikan käsite oli mitä luultavimmin täysin toisenlainen kuin lukijan.)

Esitelmän maailmankirjakertomus on jatkoa *Tractatuksen* väitteelle, jonka mukaan tosien lauseiden kokonaisuus on luonnontieteiden kokonaisuus.<sup>36</sup> ‘Luonnontiede’ ei tässä tarkoita ainoastaan niitä tieteitä, joita varsinaisesti pidetään luonnontieteinä (fysiikka, kemia, biologia jne.), vaan siihen kuuluu myös psykologia.<sup>37</sup> Wittgenstein ei puhu *Tractatuksessa* sosiaaliantropologian tai sosiologian kaltaisista yhteiskuntatieteistä, mutta voimme kuitenkin olettaa melko suurella varmuudella, että myös nämä tieteet olisivat kuuluneet *Tractatuksen* luokituksessa luonnontieteiden kategoriaan; ja vastaavasti voimme olettaa, että vaikka etiikan esitelmän suureen maailmankirjaan olisi kirjoitettu myös kaikki todet yhteiskuntatieteelliset lauseet, siinä ei siltikään olisi yhtään eettistä arvostelmaa. Tämä jälkimmäinen oletus saa lisätukea niistä muistiinpanoista, jotka Friedrich Waismann teki Wittgensteinin huomioista seitsemäntenätoista joulukuuta 1930. Wittgenstein sanoo, että sosiologian on kuvattava meidän toimintamme “samoin kuin neekereiden” toiminta, eli ottamatta kantaa niiden eettiseen arvoon tai arvottomuuteen.<sup>38</sup> Esimerkiksi lause “Tässä yhteisössä murhaaminen on kielletty” ei ole eettinen arvoarvostelma sen enempää kuin “Tämä henkilö tuntee vastenmielisyyttä murhaamista kohtaan” tai “Hän paheksuu murhaamista”.

Wittgenstein ei siis kannattanut eettistä subjektivismia, objektivismia tai intersubjektivismia, joiden kaikkien mukaan eettiset arvot ovat osa maailmaa, vaan käsitystä, jonka mukaan eettinen arvo ei kuulu maailmanjärjestykseen lainkaan, ei edes Mooren ei-luonnolliseen maailmanosaan. Hän kyllä ajattelee, että eettinen arvo on ei-luonnollista; mutta se on ei-luonnollista yliluonnollisuuden mielessä. Eettinen arvo eli maailman mieli (“Sinn”), “on” maailman tuolla puolen. Wittgenstein sanoo jo *Tractatuksessa*: “Maailmassa kaikki on niin kuin on ja kaikki tapahtuu niin kuin tapahtuu: maailmassa ei ole



mitään arvoa — ja jos olisi, sillä ei olisi mitään arvoa.”<sup>39</sup> Koska maailmaa on Wittgensteinille kaikki se, mihin voidaan soveltaa ajan ja avaruuden käsitteitä, hän kirjoittaa myös näin: “Ajallisen ja paikallisen elämän arvoituksen ratkaisu on ajan ja paikan *ulkopuolella*.”<sup>40</sup> Elämän arvo on toisin sanoen elämän ulkopuolella.

Joitakin *Tractatuksen* huomautuksia on mahdollista tulkita siten, että eettinen hyvä ja paha ovat sen mukaan maailman *rajalla*. Jos eettinen hyvä ja paha nimittäin ovat maailman sisä- ja ulkopuolen rajalla olevan transsendentaalisen subjektin tahdon ominaisuuksia,<sup>41</sup> niin silloin on luonnollista päätellä, että eettinen hyvä ja paha ovat maailman rajalla. (Ainoa vaihtoehtoinen tulkinta olisi se, että vaikka subjekti on maailman rajalla, sen tahto tai sen tahdon kannattamat eettiset ominaisuudet ovat maailman ulkopuolella.<sup>42</sup>) Toisaalta Wittgenstein toteaa *Tractatuksessa* varsin yksiselitteisesti, että maailman arvo on maailman ulkopuolella.<sup>43</sup> Ainoa tapa saada nämä näkemykset keskenään ristiriidattomiksi on sanoa, että jos eettinen arvo on maailman rajalla, se on oikeastaan maailman ulkopuolella: eettinen arvo ei voi kuulua minkään tieteen tutkimusalueeseen. Se ei voi kuulua siihen, mikä on niin kuin se on.

Meidän ei tule pitää eettistä arvoa jonkin toisen maailman tai toisen todellisuuden oliona tai ominaisuutena, joka ainoastaan itsepintaisesti vetäytyy meidän kognitiivisten kykyjemme ulottumattomiin. Ehdoton salaisuus on paljastumisen ja kätkeytymisen välisen vastakkainasettelun tuolla puolen. Mysteeriä ei siis ole kätkeyty meidän ymmärrykseltämme ja tietämisen kyvyltämme. Jos olisi mielekästä sanoa, että jotakin on kätkeyty, pitäisi olla mielekästä sanoa, että sitä ei ole kätkeyty; ja Wittgenstein pitää loogisesti mahdottomana, että me voisimme tietää eettisestä arvosta jotakin. Kaikki mahdollinen tieto on tietoa siitä, mikä voi kuulua maailmaan.

Yritän nyt edelleen selvittää, mitä Wittgenstein tarkoittaa sanoessaan, että eettinen arvo ei kuulu maailmaan. Voimmeko sanoa, että eettistä arvoa on olemassa, sikäli kuin eettinen arvo ymmärretään Wittgensteinin tavoin ehdottomaksi? Vai onko mielettöntä puhua eettisen arvon olemassaolosta?

Wittgensteinin ajatuksenkulkua voidaan luonnehtia etiikan ontittisuuden hylkäämiseksi. Eettinen arvo — Wittgenstein puhuu koko ajan yksikössä — ei kuulu olevan totaliteettiin, vaan se “on” jotakin korkeampaa. Platonin sanoja käyttäkseni Hyvä “kohoaa arvoltaan ja voimaltaan olevaisen yläpuolelle.”<sup>44</sup> Etiikka ei ole eikä voi olla ontittista tutkimusta, eikä missään ontologiassa voi olla eettisiä arvoarvostelmia.<sup>45</sup>

Ilmaisua “etiikan ontittisuuden hylkääminen” voitaisiin vastustaa sanomalla, että Wittgenstein ei väittänyt eettisen arvon olevan ontittisen alueen tai ontittisen järjestelmän ylittävää vaan ylimaailmallista. Vastaväitteen esittäjä saattaisi sanoa: “Jumalakaan ei varhais-Wittgensteinin mukaan kuulu maailmaan;<sup>46</sup> mutta hän on silti olemassa.” Wittgenstein kuitenkin samasti esitelmässään maailman ja olevien asioiden totaliteetin. Hieman myöhemmin hän nimittäin kertoo erään ihmeellisen kokemuksen kielellisestä kuvauksesta seuraavaa: “Olen taipuvainen käyttämään silloin sellaisia ilmaisuja kuin ‘Miten ihmeellistä, että jotakin on ylipäätään olemassa’ tai ‘Miten ihmeellistä, että maailma on olemassa’.”<sup>47</sup> Ainoastaan triviaalit arvot voivat kuulua johonkin ontittisen tutkimuksen kohdealueeseen. On siis välttämätöntä puhua eettisen arvon epäontittisuudesta: hyvää ja pahaa ei ole olemassa.<sup>48</sup> Samasta syystä on välttämätöntä puhua Jumalan epäontittisuudesta: jos Jumala ei ole jotakin triviaalia, niin silloin hän ei kuulu olevien asioiden piiriin. Sanottu pätee myös vastaväitteeseen, jonka mukaan eettinen arvo ei ole Wittgensteinin mukaan epäontittista vaan yliluonnollista. Ankarasti ajatellen — jos näin voitaisiin sanoa — eettistä arvoa ei ole olemassa ollenkaan, ei edes yliluonnollisessa maailmassa tai todellisuudessa, sikäli kuin sellaista maailmaa tai todellisuutta on. Jos jokin on olemassa, niin silloin se on tosiseikka tai jotakin sellaista, jota koskevia tosiseikkoja on mahdollista löytää — ainakin se tosiseikka, että se on olemassa; eli jos eettinen arvo ei ole minkäänlainen tosiseikka tai sellainen asia, jota koskevia tosiseikkoja voidaan löytää, niin silloin sitä ei voi olla olemassa: maailmankirja kuvaa kaiken, mitä on olemassa.

Maailman (eli luonnon eli todellisuuden kokonaisuuden) ja olevan kokonaisuuden samastaminen löytyy jo *Tractatuksesta*. Tämä voidaan osoittaa yksinkertaisella tavalla: jos “Jumala on olemassa” on tosi, niin silloin Jumalan täytyy kuulua maailmaan; mutta Jumala ei kuulu maailmaan; lause ei siis ole tosi — mutta ei siksi, että se on epätosi. Sama koskee sellaisia lauseita kuin “On olemassa eettistä arvoa” ja “Maailmalla on eettistä arvoa”. (Lisäksi maailma eli olevan kokonaisuus ja elämä ovat *Tractatuksessa* sama asia.<sup>49</sup> Näin esimerkiksi kuolemassa kaikki oleva lakkaa olemasta, emmekä me koskaan koe tämän kokonaisuuden olemassaoloa.<sup>50</sup> Maailma, luonto, todellisuuden kokonaisuus, olevan kokonaisuus ja elämä tarkoittavat Wittgensteinilla samaa. Kun eettinen arvo ylittää yhden, se ylittää samalla kaikki muut. Eettinen arvo on siis myös luonnon ja todellisuuden ulkopuolella.)

Ehkä kaikkein selvin muotoilu maailman ja olevan samuudelle on *Tractatusta* edeltävissä muistikirjoissa: “On taiteellinen ihme, että maailma on olemassa. Että se, mikä on olemassa, on olemassa.”<sup>51</sup> (Kuten tulemme myöhemmin näkemään, tämä sama ihme on Wittgensteinilla myös eettinen ihme.)

Koska eettinen arvo ei kuulu olevaisen piiriin, se on tietomme ulottumattomissa. Vaikka analogia saattaa olla kohta esitettävistä syistä vaarallinen, oletetaan, ettei haamuja ole olemassa. Silloin meillä ei voi myöskään olla tietoa haamuista. Kun sanomme tietävämme jostakin jotakin, meidän on oletettava, että on tuollainen jokin, josta jotakin tiedämme. Jopa silloin, kun sanomme tietävämme jotain fiktiivisistä hahmoista tai tapahtumista, joudumme oletamaan, että puheena olevat asiat ovat jossain mielessä olemassa, vaikkapa sitten fiktiivisessä mielessä. Wittgenstein sanookin esitelmänsä loppupuolella, ettei etiikan tutkimus lisää tietoaamme millään tavalla.<sup>52</sup> Tähän liittyy etiikan opettamisen mahdottomuus: etiikassa ei ole mitään opetettavaa tai opittavaa.<sup>53</sup>

Eettinen nihilismi ei ole Wittgensteinin ajattelutavan mukaan mielekäs kanta sen enempää kuin näkemys eettisten arvostelmien irrationaalisuudesta, koska vain sellaisen asian olemassaolo voidaan

kieltää, joka voisi olla olemassa. Toisin kuin esimerkiksi aaveet, eettinen arvo *ylittää* olevan kokonaisuuden: se ei antaudu käsitteellisen vastakkainasettelun oleva/ei-oleva vietäväksi vaan pakenee sitä. Eettisestä arvosta ei voida puhua ontillisin termein lainkaan, ei edes negatiivisin, olemisen kieltävin termein.

Cora Diamondin tulkinnan mukaan Wittgenstein näyttää olevan tietynlainen nihilisti: Wittgensteinin vaikeneminen ei heijasta sitä, että “on olemassa” jotakin, mistä ei voida puhua, vaan sitä, ettei ole mitään mistä puhua; ei sitä, että “on olemassa” jotakin, mitä me haluamme sanoa, mutta jota me emme voi sanoa, vaan sitä, että ei ole olemassa mitään, mitä me haluamme sanoa.<sup>54</sup> Se mikä on maailman ja kielen rajojen ulkopuolella, ei ole. Diamondin ateistinen tulkinta jättää käsittämättömäksi Wittgensteinin viittaukset maailman ulkopuolella olevaan Jumalaan, jonka tahto on hyvän ja pahan standardi, tai joka on sama asia kuin eettinen arvo. Se jättää käsittämättömäksi myös Wittgensteinin käsityksen, jonka mukaan henkilö, joka yrittää puhua eettisestä arvosta, haluaa ilmaista jotakin. Siinä missä nihilisti kieltää olemassaolon eettisen arvon, Wittgensteinin ajattelee, että me emme voi lainkaan puhua eettisen arvon olemassaolosta tai olemattomuudesta.

Wittgenstein havainnollistaa ajatustaan ehdottoman hyvän supraonttisesta luonteesta seuraavasti:

Oikea tie on tie, joka johtaa johonkin mielivaltaisesti ennalta määrättyyn päämäärään, ja meistä on täysin selvää, ettei ole mitään mieltä puhua oikeasta tiestä tällaisesta ennalta valitusta tavoitteesta riippumatta. Tarkastelkaamme sitten, mitä voisimme kenties tarkoittaa ilmaisulla “ehdottoman oikea tie”. Ajattelen, että se olisi tie, jota *jokaisen* on se kerran nähtyään kuljettava *loogisella välttämättömyydellä* — tai hävettävä, ellei tee niin. Vastaavasti *ehdoton hyvä*, jos se on kuvattavissa oleva asiointila, olisi asiointila, jonka jokainen *välttämättä* saisi aikaan maustaan ja mieltymyksistään riippumatta — tai tuntisi syyllisyyttä, ellei tekisi näin. Pyrin sanomaan, että tällainen asiointila on haavekuva.<sup>55</sup>

Wittgenstein siis sanoo, että aivan kuten ehdottomasti oikeaa tietä kuljetaan loogisella välttämättömyydellä, ehdottomat arvoarvostel-

mat eivät kuvaa loogisesti kontingenteja asiointiloja. Ehdoton hyvä on päinvastoin jotakin sellaista, joka toteutuu loogisella välttämättömyydellä; ja vastaavasti ehdoton arvoarvostelma on arvostelma, jonka mukainen ajattelu tai toiminta on loogisesti välttämätöntä. Mitään tällaista arvoa tai arvostelmaa ei ole olemassa: jokainen arvo voidaan jättää toteuttamatta, ja jokainen arvoarvostelma voidaan kieltää. Mutta jos olisi olemassa ehdotonta arvoa (eli jos maailmassa olisi ehdotonta arvoa), sen tulisi toteutua loogisella välttämättömyydellä; ja jos olisi olemassa ehdottomia arvoarvostelmia, niitä ei olisi mahdollista kieltää.

“Eikö Wittgenstein kuitenkin sano, että ehdottoman arvon vastainen toiminta on mahdollista? Hänhän lisää kuvaukseensa sanat ‘tai tuntisi syyllisyyttä, ellei tekisi näin’, ja tämä näyttää tarkoittavan, että ihmisen on hänen mukaansa mahdollista toimia ehdottoman arvon vastaisesti.”<sup>56</sup> Se syyllisyyden kokemus, josta Wittgenstein vertauksessaan puhuu, on kuitenkin ymmärrettävä *eettisesti* merkitykselliseksi tapahtumaksi. (Myöhemmin Wittgenstein nimittäin kuvaa syyllisyyden kokemusta sanomalla tämän kokemuksen olevan merkki siitä, että Jumala ei hyväksy käyttäytymistämme: syyllinen ihminen ei ole sopuoinnussa Jumalan tahdon kanssa. Syyllisyys on yliluonnollisen arvon vastaisuutta ja yliluonnollisen arvon vastaisuus syyllisyyttä. Edelleen Wittgenstein sanoo syyllisyyden olevan ehdottoman turvallisuuden kaltainen ihmeellinen kokemus, jonka kielellinen kuvaus on mielettömyyttä.<sup>57</sup>) Ja jos syyllisyydellä on eettistä eli ehdotonta merkitystä, se ei ole mikään maailmallinen psykologinen ilmiö. Ehdoton syyllisyys ei voi kuulua siihen, mikä on olemassa. Syyllisyys on eettisen arvon tavoin jotakin, joka ei voisi olla toisin. Mitään tällaista syyllisyyttä ei voi olla olemassa; mutta jos syyllisyyttä olisi, se toteutuisi välttämättä.

Jos sekä eettinen arvo että eettinen syyllisyys toteutuvat välttämättä, niin kuinka syyllinen elämä sitten poikkeaa eettisen arvon mukaisesta elämästä? Wittgenstein ajattelee, että nämä elämät eivät välttämättä ole lainkaan erilaisia. Arvokkaan ja arvottoman elämän kaikki asiointilat voivat olla samanlaisia. Juuri tätä tarkoittaa

syllisyyden ja eettisen arvon ehdottomuus. Ja juuri tämä on perusteena sille, että on mieleöntä puhua ehdottomasta syllisyydestä ja ehdottomasta arvosta. Sikäli kuin on olemassa arvoa ja syllisyyttä, ja sikäli kuin on mielekästä puhua arvosta ja syllisyydestä, kyse on aina suhteellisesta arvosta ja suhteellisesta syllisyydestä.

Wittgenstein lisää vertaukseensa tämän lisähuomion: “Millään asiintilalla ei ole itsessään sitä, mitä mieleni tekisi sanoa ehdottoman tuomarin pakottavaksi voimaksi.”<sup>58</sup> Koska Jumala ei kuulu maailman asiintilojen joukkoon — koska Jumala ei ilmesty maailmassa — millään asiintilalla ei ole “ehdottoman tuomarin pakottavaa voimaa”. Jumalan poissaolo ontisesta järjestyksestä aiheuttaa ehdottoman pakon häviämisen. Vaikka transsendentti Jumala osoittaisikin ehdottomasti oikean tien omilla käskyillään, ne olisivat maailmallisina asiintiloina triviaaleja ja ehdollisia. Näin ollen kaikkien elämäntapojen ja valintojen oikeellisuus *on* ehdollista meidän halujemme ja mieltymystemme suhteen. Mitään ehdotonta arvoa ei ole olemassa (— vaikka näin ei oikeastaan voida sanoa —), ja eettiset arvostelmat, sikäli kuin niitä voidaan esittää, ovat ehdollisia, eli niiden totuuden kieltäminen on mielekästä. Ne ovat periaatteessa samanlaisia kuin tennissuorituksia koskevat arvoarvostelmat.

*Tractatuksessa* maailman asiintilojen loogista satunnaisuutta käytetään *perusteena* eettisen arvon epäonttiselle luonteelle: maailman arvo ei voi olla maailmassa itsessään, koska maailman asiintilat eivät ole koskaan loogisesti välttämättömiä.<sup>59</sup> Ne voisivat aina olla toisin kuin ne todellisuudessa ovat, ja tästä syystä eettisen arvon täytyy olla ylimaailmallista. (Vastaavuus Simone Weilin ajattelun kanssa on ilmeinen: “Vain se hyvä, joka on maailman ulkopuolella, ei ole sattuman armoilla.”<sup>60</sup>) Vastaavasti voitaisiin sanoa, että Jumala ei voi ilmestyä maailmassa, koska mikään maailmallinen, olemassa oleva asiintila ei ole välttämätön. Jos Jumala olisi maailmassa, olisi mahdollista, että häntä ei olisi lainkaan olemassa. Jumala ei siis kuulu siihen, mikä on niin kuin se on.

#### 4 Eettisten arvostelmien esittämisen mahdottomuus

Kuten maailmankirjakertomuksesta jo kävi ilmi, Wittgenstein ajattelee, että eettisestä arvosta puhuminen on mahdotonta. Siitä ei voida myöskään kirjoittaa, eikä sitä ole mahdollista ajatella. Maailmankirja sisältää kuvauksen kaikesta siitä, mistä ylipäätään *voi* puhua, mistä *voi* kirjoittaa, ja mitä *voi* ajatella:

Nyt minun on sanottava, että jos pohdin sitä, mitä etiikan todella pitäisi olla — jos tällaista tiedettä olisi olemassa — tämä tulos näyttää minusta täysin selvältä. Minusta näyttää itsestään selvältä, ettei mikään, mitä ikinä voisimme ajatella tai sanoa, olisi *juuri sitä*.<sup>61</sup>

Eettinen arvo pakenee meidän kielemme ja ajattelumme edellä aina kun yritämme sitä tavoittaa. Sanat ja ajatukset ovat riittämättömiä ilmaisemaan sen, minkä yritämme ilmaista:

Sanamme — kuten käytämme niitä tieteessä — ovat astioita, jotka pystyvät sisältämään ja välittämään vain merkityksiä ja merkityssisältöjä, *luonnollisia* merkityksiä ja merkityssisältöjä. Jos etiikka on jotakin, se on yliluonnollista, ja sanamme ilmaisevat ainoastaan tosiseikkoja; kuten teekuppiin mahtuu vain kupillinen vettä, ja minun olisi kaadettava siihen ämpärillinen.<sup>62</sup>

Yliluonnollisista asioista ei voi puhua, ja eettinen arvo, sikäli kuin se on yhtään mitään, on yliluonnollista — eettisestä arvosta puhuminen on siis mahdotonta. Sama päättely esiintyy jo *Tractatus*-teoksessa: eettisestä arvosta ei ole mahdollista puhua, koska “[l]auseet eivät voi ilmaista mitään korkeampaa.”<sup>63</sup> Wittgenstein liittää etiikan yliluonnollisen alueeseen myös *Yleisissä huomautuksissa*: “Jos jokin on hyvää, se on samalla jumalallista.” Hän jatkaa: “Vain yliluonnollinen voi ilmaista yliluonnollisen.”<sup>64</sup> Koska sanamme ovat maallisia, ne eivät voi ilmaista eettistä arvoa, joka on pyhää.

On siis pelkkää erehdystä kuvitella, että Wittgensteinin muistikirjoihin, *Tractatukseen* tai esitelmään sisältyisi eettisiä elämänohjeita tai eettisiä kehotuksia suhtautua elämään jollakin tietyllä tavalla. Jos asia näyttääkin joskus olevan toisin, tätä on pidettävä näennäisyytenä. Jos esimerkiksi sanon Wittgensteinia mukaillen,

että “Hyvää elämää on onnellinen elämä”, “Elämän tarkoituksena on onnellisuus”, “Onnellisuus merkitsee tahtoni sopusointua tosiseikkojen kanssa” tai “Onnellista elämää on elämä, jossa minä hyväksyn maailman sellaisena kuin se on ja pidän kaikkia maailman mukavuuksia kohtalon satunnaisina suosionosoituksina”,<sup>65</sup> en ole esittänyt eettisiä arvoarvostelmia. Ei kerta kaikkiaan ole olemassa eettisiä arvoarvostelmia.

Positiiviset arvostelmat esittävät asioiden olevan tietyllä tavalla, ja negatiiviset arvostelmat esittävät, että ne eivät ole tietyllä tavalla. Koska eettinen arvo ylittää kaikki positiiviset ja negatiiviset asiain-tilat, sitä koskevia arvostelmia ei ole mahdollista esittää. Jos me sanomme, että jokin asiointila on ehdottoman arvokas, me emme esitä eettistä arvostelmaa, ja jos me sanomme, että se ei ole ehdottoman arvokas, me emme myöskään esitä eettistä arvostelmaa. Toisin sanoen, jos olisi olemassa eettinen arvostelma, sen itsensä pitäisi olla yliluonnollinen. Arvostelmatkin ovat kuitenkin tosiseikkoja: kuvittelimme me minkä tahansa arvostelman, se ei ole itsessään yliluonnollinen. Jos olisi olemassa eettisiä arvostelmia, niiden pitäisi olla Jumalan esittämiä, eikä Jumala voi olla maailmallinen asiointila. Paradoksi on nimenomaan siinä, että eettisen arvostelman voisi esittää vain maailmassa oleva Jumala.

Wittgenstein ei puhu esitelmässään eettisestä pahuudesta. Meillä on kaksi mahdollista tulkintahypoteesia, joista ensimmäinen on se, että jos eettinen hyvyys on Wittgensteinin mukaan jumalallista, niin silloin pahuus on hänen mielestään jotakin demonista. Toinen mahdollinen hypoteesi on puolestaan se, että pahuus on Wittgensteinin mukaan pelkästään jumalallisen hyvyyden poissaoloa, jota ei voida pitää olemukseltaan demonisena. Ainakin edelliseen hypoteesiin liittyy luontevasti käsitys, jonka mukaan pahuus on kielellisen ilmaisun mahdollisuuden rajat ylittävää. Jos pahuus taas on ainoastaan jotakin ei-jumalallista tai toista kuin jumalallinen, voimmeko ajatella sen kuuluvan kielellisen ilmaisun mahdollisuuden rajojen sisäpuolelle? Emme: on mahdotonta sanoa, että joltakin tosiseikalta tai kaikilta tosiseikoilta puuttuu eettinen arvo. Tämäkin



on eettinen arvoarvostelma, ja sen mahdollisuus edellyttäisi eettisten arvoarvostelmien esittämisen mahdollisuutta.

Wittgenstein puhui edellä etiikan “tieteestä” ja sen mahdotto-  
muudesta. Redpath esittääkin kysymyksen, olisiko Wittgenstein  
ehkä hyväksynyt ei-tieteellisten eettisten arvostelmien mahdollisuu-  
den.<sup>66</sup> Jos Wittgenstein käytti tieteen käsitettä samoin kuin *Tractatuk-*  
*essa*, niin silloin kaikki mahdolliset lauseet ovat tieteellisiä lauseita.  
Joka tapauksessa viittaus tieteeseen on siinä mielessä merkityksetön,  
että kyse on nimenomaan mahdollisista lauseista.

Voitaisiin myös kysyä, miksi Wittgenstein ajattelee etiikasta  
puhumisen olevan kokonaan mahdotonta vain siksi, että eettisten  
arvostelmien esittäminen on mahdotonta. Eikö etiikasta voida  
puhua ilman, että esitetään eettisiä väitteitä tai arvostelmia? Mieleen  
tulevat erityisesti eettiset kysymykset, siis esimerkiksi “Onko tämä  
ehdottoman hyvää?” Eettisen kysymyksen esittäminen on puhetta  
eettisestä arvosta. Wittgenstein olisi varmasti sanonut myös eettisten  
kysymysten esittämisen olevan mahdotonta. *Tractatuksessa* hän  
väittää, että jos kysymykseen vastaaminen on loogisesti mahdoton-  
ta, niin silloin kysymystäkään ei voida esittää: kysymyksiä voi olla  
vain siellä missä voi olla vastauksia. “*Arvoitusta ei ole olemassa.*”<sup>67</sup>  
Jos siis eettisiä arvostelmia ei voi olla olemassa, niin silloin ei voi olla  
olemassa myöskään eettisiä kysymyksiä, koska vastaus eettiseen  
kysymykseen on eettinen arvostelma, tai ainakin se voidaan esittää  
eettisen arvostelman muodossa.

Wittgenstein ajatteli, että ainoastaan todet tai epätodet lauseet  
voivat olla mielekkäitä. Mutta olettakaamme esimerkiksi preskrip-  
tioiden voivan kuulua kielen rajojen sisäpuolelle. Jos ne voisivat olla  
eettisiä, eli jos eettinen puhe — jolla emme siis tarkoita eettistä arvoa  
koskevaa puhetta — olisi mahdollista, niin silloin jokin luonnollinen  
voisi ilmaista ylliluonnollisen. Edes Jumalan käskyt eivät kuitenkaan  
olisi maailmallisina tosiasioina ehdottoman arvokkaita. Preskrip-  
tioiden mahdollisuus ei muuttaisi sitä seikkaa, että eettisen arvon  
kielellinen ilmaisu on mahdotonta. Ja se, mitä olemme tässä sano-  
neet preskriptioista, pätee myös esimerkiksi pyyntöihin, kiitollisuu-

den ilmauksiin, aneluihin ja rukouksiin. Ne eivät ole arvostelmia, mutta maailmallisina tosiasioina ne eivät voi ilmaista eettistä arvoa.

Eettisen arvon esittämisen mahdottomuus ei koske pelkästään ajatuksellista tai sanallista esittämistä vaan esittämistä ylipäätään. Esimerkiksi mikään maalaus tai näytelmä ei voi esittää eettistä arvoa.<sup>68</sup> Jokainen yritys esittää se, mikä on transsendentaalista tai transsendenttia, epäonnistuu väistämättä. Esittämisen asemesta voimme puhua tässä myös kuvaamisesta tai kuvittelemisesta.

*Miksi* ainoastaan jokin yliluonnollinen voi ilmaista yliluonnollisen? Miksi eettisen arvostelman tulisi olla itse yliluonnollinen, jotta se voisi ilmaista poissaolevan Jumalan tahdon? Olettakaamme todella, ettei mitään niin paradoksaalista tai ihmeellistä kuin yliluonnollisen maailmallistuminen voi tapahtua; olettakaamme, että Jumalan salaisuutta ei ole mahdollista paljastaa. Kuinka tästä seuraa, ettei mikään, mitä me ikinä voisimme sanoa tai ajatella, olisi Jumalan tahdon ilmaisemista? Me emme tietenkään voisi tietää Jumalan tahdosta mitään, mutta miksi jokaisen arvostelman täytyy ilmaista jotakin tietomme ulottuvissa olevaa? Onko todella mahdotonta esittää arvostelmia siitä, mikä ylittää olevan totaliteetin?

Wittgenstein perustelee näkemystään eettisten arvostelmien mahdottomuudesta vetoamalla niiden mielettömyyteen. Käsittelen seuraavaksi tätä esitelmän pääväitettä.

## 5 Eettisten arvostelmien mielettömyys

Wittgenstein kysyy, “mitä meillä on mielessämme ja mitä [me] yritämme ilmaista” käyttäessämme sellaisia eettisiä ilmaisuja kuin “ehdoton hyvä” tai “ehdoton arvo”.

Omalla kohdallani käy aina niin, että mieleeni tulee erään erityisen kokemuksen idea, ja siksi tuo kokemus on tavallaan minun kokemukseni *par excellence*, ja tämä on peruste, miksi tulen teille puhuessani käyttämään tätä kokemusta ensimmäisenä ja tärkeimpänä esimerkkinä. ([K]ysymyksessä on täysin henkilökohtainen asia ja muiden ihmisten mielestä muut esimerkit voisivat olla mielenkiintoisempia.)

Kuvaan tämän kokemuksen saadakseni teidät, mikäli mahdollista, palauttamaan mieleenne saman tai samanlaisia kokemuksia, niin että meillä voi olla yhteinen pohja tutkimuksellemme. Uskon, että paras tapa kuvata kokemuksen pohja on sanoa, että silloin, kun minulla on se, *ihmettelen maailman olemassaoloa*. Olen taipuvainen käyttämään silloin sellaisia ilmaisuja kuin ”Miten ihmeellistä, että jotakin on ylipäänsä olemassa” tai ”Miten ihmeellistä, että maailma on olemassa”.<sup>69</sup>

*Tractatus*-teoksessa Wittgenstein puhui samaan tapaan maailman olemassaolon ihmettelystä. Tämä ihmettely on hänen mukaansa mystinen kokemus: ”Mystistä ei ole se, *miten* maailma on, vaan *että* se on.”<sup>70</sup> Etiikan esitelmässä Wittgenstein käyttää termin ’mystinen’ sijasta termejä ’ihme’ ja ’ihmeellinen’. Kuten hän tarkentaa: ”Kuvaan nyt maailman olemassaolon ihmettelemisen kokemusta sanomalla: se on maailman ihmeenä näkemisen kokemus.”<sup>71</sup> Ihmeellistä ei ole tämä tai tuo maailman sisäinen tosiasia, vaan maailman olemassaolo sinänsä.

Wittgenstein mainitsee toisenkin kokemuksen ihmeestä, ihmeellisen kokemuksen. Tämä kokemus on tuntemus, että on ehdottomasti turvassa. ”Tarkoitan mielentilaa, jossa ihminen on taipuvainen sanomaan, ’Olen turvassa. Mitä ikinä tapahtuukin, mikään ei voi vahingoittaa minua’.”<sup>72</sup>

Nämä kokemukset ovat siis kokemuksia ihmeistä. Mutta mikä on ihme? Wittgenstein kirjoittaa esitelmänsä loppupuolella:

Jokainen meistä tietää, mitä sanottaisiin arkielämässä ihmeeksi. Ihme on ilmeisesti yksinkertaisesti tapaus, jonka kaltaista emme ole vielä koskaan nähneet. Olettakaamme nyt, että tällainen tapaus sattuisi. Valitkaamme tapaus, että jollekin teistä kasvaisi yhtäkkiä leijonan pää ja tämä pää alkaisi karjua. Tämä olisi varmasti niin tavaton tapahtuma kuin suinkin voin kuvitella. Heti kun olisimme toipuneet yllätyksestämme, ehdottaisin, että hakisimme paikalle lääkärin, joka tieteellisesti tutkisi tapauksen, ja ellei tämä tuottaisi asianomaiselle henkilölle kärsimyksiä, antaisin leikata hänen päänsä. Mikä tässä olisi enää ihmeellistä? On näet selvää, että kun tarkastelemme asiaa tällä tavoin, kaikki ihmeellinen on hävinnyt, ellemme sitten tarkoita tällä ilmaisulla pelkästään sitä, että tiede ei ole vielä selittänyt jotakin tosiseikkaa — mikä puolestaan merkitsee sitä, ettemme ole tähän mennessä onnistu-

neet luokittelemaan tätä tosiseikkaa muiden tosiseikkojen kanssa tieteen järjestelmässä.<sup>73</sup>

Tässä Wittgenstein sanoo ihmeen olevan “yksinkertaisesti tapaus, jonka kaltaista emme ole vielä koskaan nähneet.” Esimerkiksi uteliaat turistit saattavat toisinaan nähdä ihmeellisiä asioita, ja tällä voidaan tarkoittaa juuri sitä, että näissä asioissa on jotakin uutta, hämmästyttävää, kummallista tai ennenkuulumatonta. Sanan uskonnollisessa merkityksessä ihme on kuitenkin yliluonnollinen, inhimillisen ymmärryksen ylittävä tapahtuma. Se on Jumalan väliintulo luonnollisten tapahtumien virtaan.<sup>74</sup>

Leijonakertomuksen jälkeen Wittgenstein erottaakin toisistaan sanan ‘ihme’ suhteellisen ja ehdottoman merkityksen aivan samoin kuin hän oli aiemmin erottanut arvotermien vastaavat merkitykset.

Totuus on se, että tosiseikan tieteellinen tarkasteleminen ei ole sen tarkastelemista ihmeenä. Minkä tosiseikan nyt kuvittelettekin, itsessään tämä tosiseikka ei ole ihmeellinen tämän sanan ehdottomassa merkityksessä. Näemme nyt, että olemme käyttäneet sanaa ‘ihme’ sekä suhteellisessa että ehdottomassa merkityksessä.<sup>75</sup>

Suhteellinen (eli triviaali) ihme on ihme, joka voidaan ymmärtää tieteellisesti, kun taas ehdoton ihme on tapahtuma, jonka tieteellinen ymmärtäminen on mahdotonta.

Maailman olemassaolo ja ehdoton turvallisuus ovat ehdottomia ihmeitä. Jos niitä tutkitaan tieteellisesti, niiden ihmeellisyys häviää, ja tämä johtuu siitä, että tieteellinen ymmärtäminen on jonkin asian kokemista järjellisenä tai ainakin järjellisesti lähestyttävänä. Tämä ei tietenkään tarkoita, ettei yksi ja sama henkilö voisi kokea ehdottomia ihmeitä ja tehdä tieteellistä tutkimusta,<sup>76</sup> vaan ainoastaan, että nämä kaksi kokemuksen tapaa ovat erilaisia: asian kokeminen ehdottomana ihmeenä ei ole sen kokemista järjellisenä. Ehdoton ihme on nimenomaan jotakin, joka ylittää ymmärryksemme, ei ainoastaan väliaikaisesti, vaan välttämättä. Ehdottoman ihmeen kokeminen ei ole samaa kuin aristoteelinen ihmettely, joka johtaa tutkimustoimiin ja ymmärryksen lisääntymiseen niiden seurauksena.

Miksi Wittgenstein sitten puhuu ihmeellisistä kokemuksista? Hän puhuu näistä kokemuksista siksi, että niiden kielellinen ilmaisu on mielettömyyttä: “Tällöin minun on heti alkuun sanottava, että näille kokemuksille antamamme kielellinen ilmaisu on mielettömyyttä!”<sup>77</sup> Wittgenstein haluaa tehdä eettisten väitteiden luonteen ymmärrettäväksi vertaamalla niitä näiden kahden kokemuksen kielellisiin ilmaisuihin. Myös eettiset väitteet ovat Wittgensteinin mukaan mielettömiä, ja niiden mielettömyys on samanlaista kuin hänen mainitsemiensa ihmeellisten kokemusten kielellisten kuvausten mielettömyys.

Puhe maailman olemassaolon ihmettelystä on Wittgensteinin mukaan mieletöntä, koska emme voi kuvitella maailman olemattomuutta. Puhe jonkin asian olemassaolon ihmettelystä on hänen mielestään mielekäästä vain silloin, kun voimme kuvitella asioiden olevan jotenkin toisin kuin ne todellisuudessa ovat. Voimme esimerkiksi ihmetellä taivaan sinisyyttä, koska voimme kuvitella sen olevan harmaa. Voimme ihmetellä jonkin koiran kokoa, koska voimme kuvitella sen olevan paljon pienempi tai suurempi. Voimme myös ihmetellä koiran olemassaoloa, koska voimme kuvitella sen olemattomuuden. Mutta me emme voi ihmetellä maailman olemassaoloa, koska emme voi kuvitella sen olemattomuutta.

Ehdottoman turvallisuuden kokemuksen kielellinen kuvaus on myös mieletön: on mieletöntä sanoa “Olen turvassa, tapahtuipa sitten mitä tahansa”. Normaalisti sanomme olevamme turvassa esimerkiksi silloin, kun auto ei voi ajaa ylitsemme, koska olemme kotonamme. Olemme turvassa sateelta, kun meillä on sateenvarjo. Wittgensteinin mukaan “turvassa oleminen merkitsee olennaisesti sitä, että on fyysikaalisesti mahdotonta, että minulle sattuisi tiettyjä asioita”,<sup>78</sup> mutta nyt haluamme sanoa olevamme turvassa, tapahtuipa sitten *mitä hyvänsä*, aivan kuten halusimme sanoa ihmettelevämme maailmaa, olipa se millainen tahansa. Sana ‘turvassa’ menettää tässä luonnollisen merkityksensä, mutta se ei kuitenkaan saa mitään erityistä yliluonnollista merkitystä. Wittgensteinin mukaan maailman olemassaolon ihmettelyn ja täydellisen turvallisuuden koke-

mukset ovat sanan ehdottomassa merkityksessä ihmeellisiä ja sellaisina sanoinkuvaamattomia. Ihmeellisten, sanoinkuvaamattomien kokemusten kielelliset kuvaukset voivat olla vain mielettömiä.

Wittgensteinin käyttämä mielekkyyden kriteeri voidaan muotoilla näin: jos jonkin arvostelman (kuvaaman asiointilan) negaatio on loogisesti mahdoton, arvostelma on mieletön. Esimerkiksi tautologian ”Taivas on sininen tai ei-sininen” ihmettely on Wittgensteinin mukaan mieletöntä (— siis ei ainoastaan vailla mieltä);<sup>79</sup> ja ”Maailma on olemassa” on mieletön lause, koska maailman olemassaolo on loogisesti välttämätöntä.

Mitä tarkoittaa: maailma ei voisi olla olematta? Eikö päinvastoin ole selvää, että se voisi olla olematta? Wittgenstein ei tarkoita, etteivät kaikki maailman asiointilat voisi olla toisenlaisia kuin ne ovat. Kaikki, mikä kuuluu maailmaan, voisi hänen mukaansa olla toisin, ja kaikki maailmaa kuvaavat todet lauseet voisivat olla epätosia. Mutta maailma *sinänsä* ei ole mikään asiointila tai tosiseikka. (Maailmaa ei niin sanoakseni voida kuvitella asiointiloja sisältäväksi säiliöksi, koska jos se olisi säiliö, se olisi asiointila tai tosiseikka.) Kun Wittgenstein sanoo, että se ei voisi olla olematta, hän sanoo, että mikään ei olisi toisin, vaikka sitä ei olisi. Jos jokin *olisi* toisin, jokin maailman *sisäinen* tosiasia olisi toisenlainen.

Maailma samastuu Wittgensteinilla kaikkeen siihen, mikä on olemassa. Esitänkin Wittgensteinin näkemyksen näin: jos emme ihmettele minkään asian tai asiointilan olemassaoloa vaan olemassaoloa sinänsä — sitä, että on ennemmin kuin ei-mitään — ihmettelemme on mieletöntä, koska puhdas olemassaolo ei eroa maailmallisesti mitenkään ei-mistään. (Kärkevästi sanoen: oleminen ei eroa mitenkään ei-mistään.) Ei ole mahdollista ihmetellä sitä, mikä ei voi kuulua olemassa olevien asioiden piiriin, koska tällöin meillä ei ole mitään, *mitä* ihmetellä. Vastaavasti on mieletöntä sanoa ihmettelevänsä tapahtumista sinänsä, koska tapahtumisen tapahtuminen — se, että tapahtuu — ei eroa mitenkään tapahtumattomuudesta: mikään ei olisi maailmassa toisin, vaikka tapahtuminen ei tapahtui-

si. Voimme ihmetellä vain sitä, *mikä* on tai *mikä* tapahtuu; sitä, mikä voisi olla myös toisin.

Entä mitä tekemistä ihmeellisten kokemusten kielellisten kuvausten mielettömyydellä on eettisten arvostelmien mielettömyyden kanssa? Wittgensteinin mukaan näillä ihmeellisillä kokemuksilla “näyttää olevan jossain mielessä sisäistä, ehdotonta arvoa”.<sup>80</sup> Ehdottomasti arvokkaina kokemuksina ihmeelliset kokemukset ovat eettisiä kokemuksia, ja niiden kielelliset kuvaukset ovat eettisiä arvostelmia. Ihmeellisten kokemusten kielellisten kuvausten mielettömyys on siis tässä sama asia kuin eettisten arvostelmien mielettömyys. Ja koska Wittgenstein väittää kaikkien eettisten arvostelmien olevan mielettömiä, meidän täytyy ajatella hänen tarkoittavan, että ne ovat *kaikki* ehdottomien ihmeiden kuvauksia. Eettinen arvo on ehdoton ihme, ja eettiset arvostelmat ovat mielettömiä, koska ne eivät kuvaa mitään sellaista, mikä voisi olla toisin.

Jos esimerkiksi sanon olevani onnellinen, ja jos tarkoitan tämän eettiseksi arvoarvostelmaksi Wittgensteinin tarkoittamassa mielessä, sanon jotakin analogista sen kanssa, että olen ehdottomasti turvassa. Analogia on siinä, että en kummassakaan tapauksessa puhu mistään kontingentista maailmallisesta tosiasiasta vaan jostakin, joka ei voisi olla toisin kuin se on. Näiden ihmeiden kuvaukset ovat siis mielettömiä.

Mitä tarkoittaa: eettinen arvo on ehdoton ihme? Se tarkoittaa, että ei ole ymmärrettävissä, kuinka jollakin tieteellisen tutkimuksen mahdollisella kohteella — siis esimerkiksi jollakin kokemuksella — voisi olla ehdotonta arvoa. Wittgensteinin mukaan onkin “paradoksi”, että jollakin tosiseikalla näyttäisi olevan ehdotonta, yliluonnollista arvoa.<sup>81</sup> Sana ‘paradoksi’ on mitä ilmeisimmin tarkoin valittu: kyse on todellakin ymmärryksen rajasta tai rajasta ymmärrykselle.<sup>82</sup>

Jos eettiset arvostelmat ilmaisevat jotakin maailman rajalle kuuluvaa, niin silloin olisi luonnollista ajatella, että ne eivät ole mielettömiä vaan vailla mieltä. Ne kuuluisivat tällöin kielen rajalle. Analogia tautologioiden kanssa olisi siinä, että tautologiatkaan eivät ole *Tractatuksen* mukaan kielen rajojen ulkopuolella. Ne ovat yksin-

kertaisesti vailla mieltä. Onkin huomattava, että *Tractatuksessa* Wittgenstein ei sano eettisiä arvostelmia mielettömiksi. Tämä jättää avoimeksi tulkintamahdollisuuden, jonka mukaan eettiset arvostelmat ovat *Tractatuksen* Wittgensteinin mukaan vailla mieltä. Esitelmässään ja Waismannin muistiinmerkitsemissä keskusteluissa Wittgenstein käyttää kuitenkin jatkuvasti sanoja ‘nonsense’, ‘nonsensical’ ja ‘unsinnig’. Esitelmää on täysin mahdotonta tulkita siten, että eettiset arvostelmat olisivat sen mukaan vailla mieltä.

## 6 Eettiset arvostelmat ja vertauskuvat

Esitettyään mielettömyyteesin Wittgenstein jatkaa seuraavasti:

Haluan tehdä teille nyt selväksi, että tietty luonteenomainen kieleemme väärinkäyttö kulkee kaikkien eettisten ja uskonnollisten ilmaisujemme läpi. Kaikki nämä ilmaisut *näyttävät*, prima facie, olevan pelkkiä *vertauksia*. Niinpä näyttää, että kun käytämme sanaa “oikein” eettisessä mielessä, niin vaikka tarkoittamamme asia ei olekaan oikea sanan triviaalissa mielessä, se on silti jotakin samanlaista. Ja kun sanomme “Hän on hyvä kaveri”, niin vaikka sana “hyvä” ei merkitse tässä samaa kuin lauseessa “Hän on hyvä jalkapallon pelaaja”, ilmaisujemme välillä näyttää olevan jotakin yhtäläisyyttä. Kun sanomme “Tämän ihmisen elämä oli arvokas”, emme tarkoita lausetta samassa mielessä kuin puhuessamme arvokkaista koruista, mutta näiden lauseitten välillä näyttää vallitsevan jonkinlainen analogia.<sup>83</sup>

Miksi eettisiä arvostelmia tulisi pitää edes näennäisesti vertauskuvina?<sup>84</sup> Jos joku esimerkiksi sanoo “Tekoni oli alhainen”, niin ei kai tätä voida pitää vertauskuvallisena ilmaisuna? Siinähan ei esitetä mitään sellaista vertausta kuin esimerkiksi Shakespearen lauseessa, jossa elämää verrataan teatterinäyttämöön, tai Weberin lauseessa, jossa rationaalisesti järjestettyä kapitalistista talousjärjestelmää verrataan teräksenlujaan koteloon; ja ainakaan se ei ole syntaktiselta muodoltaan vertaus, toisin kuin esimerkiksi “Hän lekotteli kuin laiskiainen”.



Wittgensteinin etiikkakäsityksen mukaan eettinen arvo on kuitenkin jotakin yliluonnollista ja jumalallista. Ja Jumalaa koskevia lauseita sanotaan usein vertauksiksi:

Kaikkia uskonnollisia ilmaisuja käytetään nähtävästi tässä mielessä vertauksina tai allegorisesti. Kun näet puhumme Jumalasta ja siitä, että Hän näkee kaiken, ja kun polvistumme Hänen eteensä ja rukouksemme Häntä, kaikki ilmaisumme ja tekomme näyttävät olevan osia suuresta monimuotoisesta allegoriasta, joka esittää Jumalan suuren vallan omaavana ihmisolentona, jonka armon yritämme saavuttaa, jne., jne.

Jumalaa koskevat lauseet eivät välttämättä ole syntaktiselta muodoltaan vertauksia. Esimerkiksi lause "Jumala näkee kaiken" ei ehkä näytä vertaukselta vaan tosiseikan kuvaukselta. Sitä se ei kuitenkaan voi Wittgensteinin mukaan olla, koska Jumala ei ole mikään maailmallinen henkilö, eikä hän katsele meitä taivaasta samalla tavoin kuin vanginvartija tarkkailee vankejaan. Jos esimerkiksi ihmisen luomistapahtumaa esittävä Michelangelon fresko ei kuvaa Jumalaa sellaisena kuin hän on, ja jos ei ole edes kuviteltavissa, että jokin muu kuva tai kuvaus onnistuisi tässä, niin silloin Jumalaan viittaavat kuvaukset eivät voi olla tosiasialauseita. Tilanne on täysin toisenlainen kuin vaikkapa silloin kun valokuvaa on mahdollista verrata siihen henkilöön, jota kuva esittää: koska Jumala ei ilmesty maailmassa, mikään häntä koskeva lause ei voi olla tosiasiaväite. Uskonnolliset lauseet vertaavat tuntematonta tunnettuun, käsittämätöntä käsitettävään. Ja koska eettiset arvostelmat viittaavat siihen, mitä Jumala tahtoo, nekin ovat vertauskuvia. Tämä (näennäinen) vertauskuvallisuus on ehkä ilmeisempää, jos samastamme puheen eettisestä arvosta puheeseen Jumalasta, kuten Wittgenstein teki muistikirjoissaan.

Wittgenstein liittää "suuren monimuotoisen allegorian" edellä mainittuihin ihmeellisiin kokemuksiin (maailman olemassaolon ihmettely ja ehdottoman turvallisuuden kokemus) ja lisää niihin allegorian myötä vielä yhden, nimittäin syyllisyydentunnon:

Mutta tämä allegoria kuvaa myös sen kokemuksen [ne kokemukset], johon [joihin] juuri viittasin. Uskon, että mainitsemistani kokemuksista ensimmäinen on juuri se, johon ihmiset ovat viittaneet sanoessaan, että Jumala on luonut maailman. Ehdottoman turvallisuuden kokemusta on puolestaan kuvattu sanomalla, että tunnemme olevamme turvassa Jumalan kädessä. Kolmas samanlaatuinen kokemus on syyllisyyden kokeminen, jota taas on kuvattu puhumalla siitä, että Jumala ei hyväksy käyttäytymistämme.<sup>85</sup>

Olimme siis päätyneet siihen seikkaan, että Wittgensteinin mukaan eettisessä ja uskonnollisessa kielessä käytetään jatkuvasti vertauksia. Wittgenstein kuitenkin sanoi jo edellä, että eettiset ja uskonnolliset vertaukset näyttävät vertauksilta, korostaen sanaa 'näyttävät'. Ja nyt hän toteaa painokkaasti, että nämä vertaukset eivät itse asiassa *ole* mitään vertauksia vaan mielettömiä ilmaisuja:

Mutta vertauksen täytyy olla vertaus *jostakin*. Jos voin kuvata jonkin tosiseikan vertauksen avulla, minun täytyy voida jättää vertaus pois ja kuvata tosiseikat ilman sitä. Tarkastelemassamme tapauksessa käy niin, että heti kun yritämme jättää vertauksen pois ja esittää pelkät sen taustalla olevat tosiseikat, huomaamme, ettei tällaisia tosiseikkoja olekaan olemassa. Näin se, mikä aluksi näytti vertaukselta, näyttääkin nyt pelkältä mielettömyydeltä.<sup>86</sup>

Esimerkiksi noiden kahden edellä mainitun kokemuksen (maailman olemassaolon ihmettely ja ehdottoman turvallisuuden kokemus) kielelliset kuvaukset eivät ole vertauskuvallisia vaan mielettömiä, koska niiden takana tai taustalla ei ole mitään kuvattavissa olevia tosiasioita: kuvauksemme asettuvat tyhjyyden taustaa vasten, ja tämä tekee niistä mielettömiä. Ehdottomaan arvoon viittaavat ilmaisut eivät myöskään ole vertauskuvallisia vaan mielettömiä. Wittgensteinin mielestä vertauksen mielekkyys edellyttää, että meillä on jotakin, *josta* vertauksemme on vertaus, ja koska ehdotonta arvoa ei ole, sitä koskevat vertauksemme voivat olla vain mielettömiä.

Wittgensteinin käsitystä voidaan havainnollistaa sellaisella vertauksella, jossa kielikuvan takaa löytyy kuvattavissa olevia tosiseikkoja. Kun sanon, "Ihminen on tämän planeetan syöpä", voin

tarkoittaa esimerkiksi, että ihmiset lisääntyvät hurjalla vauhdilla, työntävät syrjään muita lajeja ja tuhoavat lopulta koko maanpiirin loputtomalla toimeliaisuudellaan.<sup>87</sup> Mutta kun haluan sanoa jonkun henkilön elämän olleen eettisesti arvokas, mitkään tosiasia-arvostelmat eivät riitä sanomaan, mitä haluan sanoa. Voin kuvata tuon henkilön elämän jokaisen hetken, mutta sen eettistä arvokkuutta en pysty näiden kuvausten avulla ilmaisemaan; ja koska vertauksen mielekkyys edellyttää, että voimme kuvata sen taustalla olevat tosiseikat, ehdottomiin arvoihin viittaavat vertaukset (eli eettiset arvostelmat) ovat mielettömiä.

Eettisten väitteiden mielettömyys on Wittgensteinin mukaan ehdotonta ja lopullista. Hän hylkäisi kaikki sellaiset analyysit, joissa etiikan arvostelmat näyttäytyisivät mielekkäinä:

Näen nyt, että nämä mielettömät ilmaisut eivät olleet mielettömiä siksi, että en ollut vielä löytänyt oikeita ilmaisuja, vaan että niiden mielettömyys kuului niiden olemukseen. Halusin vain mennä niiden avulla maailman *ulkopuolelle*, ts. merkityksellisen kielen ulkopuolelle.<sup>88</sup>

Sanoimmepa me eettisestä arvosta mitä tahansa, voimme vain puhua mielettömiä, eikä tämä asiointila tule korjaantumaan. Eettiset arvostelmat ovat välttämättä yrityksiä mennä merkityksellisen kielen ulkopuolelle, siis yrityksiä sanoa jotakin, mitä ei ole mahdollista sanoa. Eettisen arvostelman esittäminen on yhtä ehdotonta kuin eettisen arvon kuuluminen tähän maailmaan: samoin kuin maailmassa ei ole eettistä arvoa, kielessä ei ole eettisiä arvostelmia. Wittgenstein dramatisoi ideansa sanomalla, että kieli on eräänlainen "häkki", ja etiikka on "ryntäämistä" päin tämän häkin seinä.<sup>89</sup>

Pyrkimyksessä ilmaista se, mitä ei ole mahdollista ilmaista, on Wittgensteinin mielestä jotakin kunnioitusta herättävää:

Tämä ryntääminen häkkimme seinä päin on täysin, ehdottoman, toivotonta. Mikäli etiikka lähtee liikkeelle halusta sanoa jotakin elämän perimmäisestä merkityksestä, ehdottomasta hyvästä, ehdottomasta arvosta, se ei voi olla mitään tiedettä. Mitä se sanoo ei lisää missään mielessä tietoamme. Se on kuitenkin dokumentti ihmisielen pyrkimyksestä, jota en henkilökohtaisesti voi muuta kuin syvästi kunnioittaa, enkä ikinä saattaisi sitä pilkan kohteeksi.<sup>90</sup>

Toisaalla Wittgenstein sanoo: “En tee pilkkaa tästä ihmisen pyrki- myksestä, noston sille hattuaani.” Hän korostaa asenteensa henkilö- kohtaista luonnetta: “Ja olennaista tässä on se, että kyseessä ei ole mikään sosiologinen kuvaus, vaan että puhun *itsestäni*.”<sup>91</sup>

Yhtäältä Wittgenstein ei siis näytä vaativan tai edes toivovan eettisten arvostelmien esittämisen lopettamista vaan päinvastoin nostaa hattuaan tälle yritykselle murtautua kielen rajojen ulkopuo- lelle. Miksi mieletön puhe on tässä kunnioitettavaa? Uskon, että kunnioitus johtuu absoluuttisen arvon ylliluonnollisuudesta: jos eettiset arvostelmat ovat Jumalan tahdon ilmauksia, niihin tulee suhtautua kuten Jumalan sanaan yleensä. Vuonna 1929 käymässään keskustelussa hän sanoi: “Minusta on hyvin tärkeää, että kaikenlai- nen lörpöttely etiikasta — siitä, onko etiikassa tietoa, onko arvoja olemassa, voiko hyvää määritellä, jne. — lopetetaan.”<sup>92</sup> Wittgen- steinin vaatimus vaikenemisestä kohdistui eettiseen “lörpöttelyyn”, jolloin se ilmentää juuri mainittua kunnioitusta: lörpöttelijä ei suhtaudu puheena olevaan asiaan vakavasti, vaan sanoo mitä mieleenjuolahtaa, esittää viisastelevia arvauksia, harrastaa mauton- ta huumoria ja niin edelleen. Tällä tavoin hän tekee triviaalia ja yhdentekevää siitä mikä on ylevää ja ylliluonnollista.<sup>93</sup>

Toisaalta Wittgenstein päätti *Tractatuksen* sanomalla, että siitä mistä ei voida puhua, on vaiettava. Onko lainkaan mielekästä kehottaa vaikenemaan siitä, mistä ei ole kuitenkaan mahdollista puhua? Jos eettisten arvostelmien esittäminen on loogisesti mahdo- tonta, niin silloin on mieletöntä vaatia, että niitä ei esitetä. (Väite, jonka mukaan on olemassa mielettömiä eettisiä arvostelmia, on erotettava väitteestä, jonka mukaan eettisiä arvostelmia ei ole olemassa. Wittgenstein antaa toisinaan ymmärtää, että on olemassa eettisiä arvostelmia, mutta ainoastaan mielettömiä sellaisia. Esimer- kiksi esitelmänsä alussa hän sanoo kuvitelleensa tapauksen, jossa joku esitti eettisen arvoarvostelman. Samoin hänen viittauksensa eettiseen lörpöttelyyn näyttävät pitävän sisällään oletuksen, jonka mukaan lörpöttelijät esittävät eettisiä arvostelmia.) Käsittelen tätä asiaa myöhemmin.

## Viitteet

- <sup>1</sup> Ks. Wittgenstein 1996, erityisesti huomautukset 4.113 – 4.115.
- <sup>2</sup> Lainattu Georg Henrik von Wrightin saatesanoissa teokseen Wittgenstein 1996, sivut xi–xii.
- <sup>3</sup> Heikki Nymanin suomennos tästä esitelmästä on julkaistu sekä *Parnasso*-lehden kolmannessa numerossa vuonna 1975 että teoksessa Wittgenstein 1986. Tulen käyttämään jälkimmäistä versiota. Alkuperäisversio sisältyy myös teokseen Darwall, Gibbard ja Railton 1997.
- <sup>4</sup> Wittgenstein 1980a, s. xv.
- <sup>5</sup> Wittgenstein 1986, s. 24.
- <sup>6</sup> Käännös voisi olla myös ”Etiikassa tutkitaan elämän tarkoitusta.” On kuitenkin hyvä säilyttää yhteys sanaan ’Sinn’.
- <sup>7</sup> Wittgenstein toteaa määritelmien kattavan myös olennaisimman osan estetiikan alueesta. *Tractatus*ssa (huomautus 6.421) hän samasti etiikan ja estetiikan. (Nymanin käännös — ”Etiikka ja estetiikka kuuluvat yhteen” — on virheellinen tai ainakin harhaan johtava. Alkuperäistekstihän sanoo yksiselitteisesti etiikan ja estetiikan olevan yhtä ja samaa, ”Eins”). Wittgensteinin estetiikkaa on käsitellyt esim. Tilghman 1991.
- <sup>8</sup> Wittgenstein 1986, s. 24.
- <sup>9</sup> Wittgenstein 1986, s. 25.
- <sup>10</sup> Huomautus 6.432.
- <sup>11</sup> Wittgenstein 1979, s. 33.
- <sup>12</sup> Murdoch 1970, s. 71; ks. myös s. 79.
- <sup>13</sup> Murdoch 1970, esim. sivut 70 ja 100.
- <sup>14</sup> Kierkegaard 1993 (1846), erityisesti sivut 389–435.
- <sup>15</sup> Johnston 1989, s. 75; Moore 1956 (1903), s. 21.
- <sup>16</sup> Vrt. Wittgenstein 1996, huomautus 6.52. ”Meistä tuntuu, että vaikka *kaikkiin mahdollisiin* tieteen kysymyksiin olisikin vastattu, elämänongelmiemme ei olisi vielä edes sivuttu.” On muistettava, että kaikki mahdolliset kysymykset olivat Wittgensteinille tieteellisiä kysymyksiä ja kaikki mahdolliset vastaukset tieteellisiä vastauksia.
- <sup>17</sup> Wittgenstein 1986, s. 36. Shields 1993, sivut 46–47, huomauttaa Wittgensteinin näin sijoittavan itsensä siihen kristillisten ajattelijoiden perinteeseen (— Shields mainitsee muiden muassa Calvinin ja Lutherin —), jossa pidetään tärkeänä sitä, että ihminen ei voi millään tavoin arvioida Jumalan tahdon hyvyyttä tai pahuutta, koska Jumalan tahto on hyvyyden ja pahuuden standardi.
- <sup>18</sup> Waismann 1967, s. 118.
- <sup>19</sup> Hudson 1975, s. 84.

<sup>20</sup> Wittgensteinin uskonnonfilosofiaa ja sen suhdetta hänen näkemyksiinsä etiikasta on valottanut esim. Barrett 1991. Selvemmin uskonnonfilosofisesti suuntautuneita Wittgenstein-tulkintoja ovat esim. Työrinoja 1984 ja Nielsen 1986. Wittgensteinin inspiroimaa uskonnonfilosofista tutkimusta edustaa esim. Phillips 1993.

<sup>21</sup> Wittgenstein 1986, s. 25.

<sup>22</sup> Wittgenstein 1986, s. 25.

<sup>23</sup> Jensenin (1990) näkemys Wittgensteinin "etiikkateorian" sukulaisuussuhteesta John L. Mackien virheteoriaan on siis väärä. Jos ehdottomat arvoarvostelmat eivät ole totuusarvostelmissa (eivätkä edes mielekkäitä), ne eivät tietenkään voi olla epätosia. Mutta ajatteliko Wittgenstein näin: kun ihmiset esittävät eettisiä lauseita, he ehkä luulevat sanovansa jotakin mielekästä, mutta tosiasiaa he eivät tee niin? Erehtyvätkö ihmiset tässä suhteessa? Jos Wittgenstein ajatteli näin, hänen ongelmansa on se, että muut ihmiset eivät välttämättä ymmärrä eettisiä arvostelmiaan ehdottomiksi siinä mielessä kuin hän itse.

<sup>24</sup> Wittgenstein 1986, s. 26.

<sup>25</sup> Wittgenstein 1986, sivut 26–27. Heikki Nyman kääntää sanan 'sublime' 'jaloksi'. 'Ylevä' on mielestäni osuvampi käänös.

<sup>26</sup> Huomautus 6.4.

<sup>27</sup> Lainattu teoksesta Wittgenstein 1986, s. 27.

<sup>28</sup> Ks. Wittgenstein 1977, s. 110 sekä Wittgenstein 1996, huomautukset 5.641 ja 6.423.

<sup>29</sup> Wittgenstein 1996, huomautus 6.43.

<sup>30</sup> Vrt. Wittgenstein 1977, s. 109. "Voisimme kuitenkin sanoa: Onnellinen elämä näyttää jossakin mielessä *harmonisemmalta* kuin onneton elämä. Mutta missä mielessä?"

Mikä on onnellisen, harmonisen elämän tuntomerkki? Jälleen on selvää, että mitään *kuvattavissa* olevaa tuntomerkkiä ei ole olemassa.

Tämä tuntomerkki ei voi olla mikään aineellinen tuntomerkki, vaan ainoastaan jokin metafyyminen, transsendentaalinen tuntomerkki.

Etiikka on transsendentaalista."

Sivulla 110 Wittgenstein toteaa: "Eivätkä onni ja onnettomuus voi kuulua maailmaan."

<sup>31</sup> Vrt. Kannisto 1989, s. 215: "Mikään empiirisesti tunnistettava mielentila (tyytyväisyys tms.) ei...voi olla eettisesti oikean elämän tuntomerkki..."

<sup>32</sup> Myöskään *Muistikirjoissa* mainittu omatunto ei ole psykologinen ilmiö. "Omatunto on Jumalan ääni," (Wittgenstein 1977, s. 104) ja Jumalan ääni ei ole mitään maailmallista.

<sup>33</sup> Wittgenstein 1996, huomautukset 6.373 ja 6.374. Ks. myös Wittgenstein 1977, s. 102: "En voi ohjata maailman tapahtumia tahtoni mukaan, vaan olen täysin voimaton."

<sup>34</sup> Huomautus 6.422.

<sup>35</sup> Wittgenstein 1977, s. 119.

<sup>36</sup> Huomautus 4.11.

<sup>37</sup> Huomautus 4.112. "Psykologia ei liity filosofiaan muita luonnontieteitä yhtään läheisemmin."

<sup>38</sup> Waismann 1967, sivut 115–116. Ks. myös Wittgenstein 1986, s. 36.

<sup>39</sup> Huomautus 6.41.

<sup>40</sup> Huomautus 6.4312.

<sup>41</sup> Huomautukset 5.632 ja 6.423. *Muistikirjoissa* (Wittgenstein 1977) ajatus hyvästä ja pahasta transsendentaalisen subjektin tahdon ominaisuuksina esitetään eksplisiittisemmin. Ks. sivut 102, 106, 109 ja 110. Esim. sivulla 109 Wittgenstein sanoo: "Hyvä ja paha tulevat mukaan vasta *subjektin* välityksellä. Eikä subjekti kuulu maailmaan, vaan on maailman raja." Tätä aihetta käsittelee esim. Jacqueline 1997.

<sup>42</sup> Tämän (jo sinänsä hieman eriskummallisen) tulkinnan uskottavuutta heikentää seuraava *Muistikirjojen* huomio: "Vain minuus on olennaisesti hyvää ja pahaa, ei maailma." Wittgenstein 1977, s. 110. Jos minuus on maailman rajalla, myös hyvä ja paha ovat siis maailman rajalla.

<sup>43</sup> Huomautus 6.41.

<sup>44</sup> *Valtio*, 509b.

<sup>45</sup> Ontologialla tarkoitan oppia tai näkemystä siitä, mitä on olemassa. Onttisella tarkoitan olevaa, olemassa olevaa tai olevaa koskevaa. Onttinen tutkimus on siis tutkimusta, joka koskee jotakin olemassa olevaa. Onttisen ja ontologisen välisen erottelun tekee myös Heidegger 1953 (1927), §§ 3–4.

<sup>46</sup> Huomautus 6.432: "Jumala ei ilmesty maailmassa." Vuonna 1916 Wittgenstein kirjoitti: "Elämän merkitystä, so. maailman merkitystä, voimme kutsua Jumalaksi." Wittgenstein 1977, s. 102. Aivan samoin kuin elämän arvo ei ole maailmassa, Jumala ei kuulu siihen, mikä on niin tai näin.

Toisaalta Wittgenstein samastaa muistikirjoissaan (sivut 103–104) Jumalan ja maailman. "Uskoa Jumalaan on nähdä, että elämällä on merkitys.

Maailma *annetaan* minulle, ts. tahtoni astuu maailmaan täysin ulkopuolelta ikään kuin johonkin, mikä odottaa valmiina.

...

Tämän vuoksi meillä on tunne, että olemme riippuvaisia jostakin vieraasta tahdosta.

*Miten tämän asian laita sitten lieneekin, olemme joka tapauksessa riippu-*

vaisia, ja sitä, mistä olemme riippuvaisia, voimme kutsua Jumalaksi.

Tässä mielessä Jumala olisi yksinkertaisesti Kohtalo tai — mikä on sama asia — tahdostamme riippumaton maailma.”

Wittgenstein samastaa myös Jumalan ja subjektin. Jos Jumala on maailma, ja jos minä “olen maailmani” (kuten Wittgenstein toteaa sekä muistikirjojen sivulla 115 että *Tractatuksen* huomautuksessa 5.63), ja jos minun maailmani on “ensimmäinen ja ainoa” (kuten Wittgenstein toteaa sivulla 113), niin silloin minun ensimmäinen ja ainoa maailmani on Jumala ja minä itse olen ensimmäinen ja ainoa Jumala. Sivulla 104 Wittgenstein toteaa, että hänen minuutensa on jumalallinen: “On kaksi jumaluutta, maailma ja riippumaton minuuteni.” Eettinen arvo, maailma ja transsendentaalinen ego ovat siis kaikki jumalallisia. (Puhun tässä transsendentaalisesta egosta, koska empiirinen ego on osa maailmaa. Tämä ego ei näin voi olla se riippumaton minuus, joka on “toinen” jumaluus. Jos toisaalta maailma on Jumala, niin silloin empiirinenkin ego on jumalallinen.) (Entäpä jos minä esitän puolestani Wittgensteinin päätelmän ja osoitan sillä, että *minä* olen ensimmäinen ja ainoa Jumala? Onko meidän silloin pääteltävä, että Wittgensteinin minuus ei ole ensimmäinen ja ainoa Jumala? Näin me emme voi tehdä, sillä se Wittgenstein, josta me voimme jotain sanoa ja tietää, ei ole transsendentaalinen ego. Ei lainkaan voida puhua Wittgensteinin tai Tukiaisen transsendentaalisesta egosta.)

Ensinnäkin Wittgenstein siis sanoo Jumalan olevan samaa kuin maailma ja maailman ulkopuolella. Toiseksi hän sanoo eettisen arvon olevan samaa kuin maailma, maailman rajalla ja sen ulkopuolella. Kolmanneksi hän sanoo subjektin olevan samaa kuin maailma ja maailman raja. Jos lisäksi subjekti on maailma ja maailma on Jumala, niin silloin Jumalakin on maailman raja.

Wittgensteinin näkemykset ovat tältä osin ristiriitaisia: jos Jumala on maailma, hän ei voi olla sen ulkopuolella, aivan kuten elämän arvo ei voi olla sekä elämä itse että jotakin muuta kuin elämä. Kysymys ristiriidan mahdollisuudesta nousee esiin myös transsendentaalisen egon kohdalla. Jos minä olen maailmani, niin kuinka minä voisin samanaikaisesti olla sen raja?

<sup>47</sup> Wittgenstein 1986, s. 29.

<sup>48</sup> Vrt. Wittgenstein 1977, s. 104.

<sup>49</sup> Huomautus 5.621.

<sup>50</sup> Ks. huomautukset 6.431 ja 6.4311.

<sup>51</sup> Wittgenstein 1977, s. 118.

<sup>52</sup> Wittgenstein 1986, s. 34.

<sup>53</sup> Wittgenstein 1986, s. 36. “Sitä, mikä on eettistä, ei voi opettaa.”

<sup>54</sup> Diamond 1992, sivut 1319–1322.

<sup>55</sup> Wittgenstein 1986, s. 28.

<sup>56</sup> Tämän vastaväitteen esitti minulle Heikki Kannisto.



<sup>57</sup> Wittgenstein 1986, s. 31.

<sup>58</sup> Wittgenstein 1986, s. 28.

<sup>59</sup> Huomautus 6.41. "Jotta jollakin arvolla olisi arvoa, sen on jätävä kaiken sen ulkopuolelle, mikä tapahtuu ja on niin tai näin. Kaikki, mikä tapahtuu ja on niin tai näin, on näet satunnaista." Huomautus 6.37: "Ainoa välttämättömyys on *loogista* välttämättömyyttä." Huomautus 6.375: "Niin kuin on olemassa vain *loogista* välttämättömyyttä, niin on myös vain *loogista* mahdottomuutta." Ks. myös huomautus 5.634: "Kaikki, minkä ylipäänsä voimme kuvata, voisi olla myös toisin."

<sup>60</sup> Weil 1976, s. 145.

<sup>61</sup> Wittgenstein 1986, s. 27.

<sup>62</sup> Wittgenstein 1986, s. 28.

<sup>63</sup> Huomautus 6.41 päättyy: "[Arvon] täytyy olla maailman ulkopuolella." 6.42 jatkaa: "Siksi myöskään etiikkaa ei voi ilmaista lausein. Lauseet eivät voi ilmaista mitään korkeampaa." 6.421 sanoo: "On selvää, ettei etiikkaa voi ilmaista."

<sup>64</sup> Wittgenstein 1979, s. 33.

<sup>65</sup> Ks. Wittgenstein 1977, sivut 103, 104 ja 108.

<sup>66</sup> Redpath 1972, s. 104.

<sup>67</sup> Huomautus 6.5. Vrt. Waismann 1967, s. 245: sitä ihmettelyä, että on olemassa jotakin, ei vastaa mikään kysymys. Koska eettinen arvo on absoluuttinen ihme, sitäkään koskevia kysymyksiä ei voida esittää. Ks. myös Wittgenstein 1983, huomautus 125: "Haluan sanoa: Kysymystä vastaa aina jokin löytämisen *menetelmä*."

<sup>68</sup> Kun Wittgenstein sanoo vuoden 1916 muistikirjoissaan (s. 114), että taideteos on maailma nähtynä *sub specie aeternitatis*, hän ei tietenkään sano, että jokin todellinen taideteos voisi tarjota tuollaisen näkökulman. Tämähän tarkoittaisi, että jokin taideteos voisi olla maailman ulkopuolella — kaiken sen ulkopuolella, mikä voi olla tai olla olematta.

Han Linhe (1996, sivut 39–40) on kanssani yhtä mieltä. Hänen mukaansa taide — hän mainitsee kirjallisuuden ja musiikin — ei voi esittää tai ilmaista mitään yliluonnollista. Linhe ei esimerkiksi hyväksy Janikin ja Toulminin (1973, sivut 195–198) väitettä, jonka mukaan esim. kirjallisuudessa voitaisiin jollakin tavoin ilmaista tai esittää eettistä arvoa. Kirjallisuudenkin kieli on maailmallista: sen merkityksissä ei ole mitään yliluonnollista.

<sup>69</sup> Wittgenstein 1986, s. 29. Heidegger (1951) esittää, että metafysiikan omin kysymys kuuluu: "Miksi on (jotakin) enemmän kuin ei mitään?"

<sup>70</sup> Huomautus 6.44. Wittgensteinin mystiikasta ovat kirjoittaneet esim. McGuinness (1986) ja Zemach (1986).

<sup>71</sup> Wittgenstein 1986, 33. Vrt. Rhees 1969, luku 12.

<sup>72</sup> Wittgenstein 1986, s. 29. Tätä on kommentoinut esim. Winch 1986.

<sup>73</sup> Wittgenstein 1986, s. 32.

<sup>74</sup> Vrt. Wittgenstein 1979, sivut 88–89.

<sup>75</sup> Wittgenstein 1986, sivut 32–33.

<sup>76</sup> Ks. Redpath 1972, s. 115.

<sup>77</sup> Wittgenstein 1986, s. 29.

<sup>78</sup> Wittgenstein 1986, s. 30.

<sup>79</sup> “Joku voisi haluta sanoa, että ihmettelen tautologiaa — nimittäin sitä, että taivas on sininen tai ei-sininen. Mutta silloinhan on mieletöntä sanoa, että joku ihmettelee tautologiaa.” Wittgenstein 1986, s. 30.

<sup>80</sup> Wittgenstein 1986, s. 32.

<sup>81</sup> Wittgenstein 1986, s. 32.

<sup>82</sup> Waismannin muistiin merkitsemissä keskusteluissa Wittgenstein viittaa paradoksin käsitteeseen 30.12. vuonna 1929. Paradoksin kohtaaminen on “ryntäämistä päin kielen rajoja”, ja koska ajattelun ja kielen rajat olivat Wittgenstein mukaan yhteneväiset, paradoksi voidaan käsittää myös ryntäämisenä päin ajattelun (ymmärryksen) rajoja. Tässä yhteydessä Wittgenstein viittaa Kierkegaardiin ja hänen käsityksiinsä paradoksaalisuudesta. Waismann 1967, s. 68, tai Wittgenstein 1986, s. 35.

<sup>83</sup> Wittgenstein 1986, sivut 30–31.

<sup>84</sup> Vrt. Redpath 1972, s. 110, ja Klemke 1975, s. 124.

<sup>85</sup> Wittgenstein 1986, s. 31.

<sup>86</sup> Wittgenstein 1986, s. 31. Ks. myös Waismann 1967, s. 117.

<sup>87</sup> Vrt. Diamond 1991, s. 227.

<sup>88</sup> Wittgenstein 1986, s. 33.

<sup>89</sup> Wittgenstein 1986, s. 34.

<sup>90</sup> Wittgenstein 1986, sivut 33–34.

<sup>91</sup> Wittgenstein 1986, s. 37. Ks. myös s. 34.

<sup>92</sup> Wittgenstein 1986, s. 35.

<sup>93</sup> “Kun Järki säälii Paradoksia ja haluaa auttaa sitä antamaan selityksen, Paradoksi ei tietenkään suostu, mutta pitää kuitenkin Järjen menettelytapaa täysin luonnollisena; sillä eivätkö filosofit ole olemassa juuri sitä varten, että he tekevät ylikuonnollisista asioista tavanomaisia ja triviaaleja?” Kierkegaard 1982 (1844), s. 51.

## 2 Kontrasti: ontoteknologinen etiikka

Wittgensteinin etiikkanäkemyksen luonne tulee selvemmin esiin, jos vertaamme sitä ontoteknologiseen etiikkakäsitykseen. Tämä jälkimmäinen näkemys etiikasta on Wittgensteinin etiikkaymmärryksen täydellinen vastakohta. Käsitusten ja näkemysten asemesta voidaan puhua myös käsitteistä.

Ontoteknologinen etiikkakäsitys on vertailukohta myös kaikelle sille, mitä tulen myöhemmin sanomaan omasta etiikkakäsityksestäni. Uskon siis, että tämä kuvitelma luo valoa sekä Wittgensteinin suuntaan että minun suuntaani.

### 1 Teknologian käsite

Ymmärrän teknologialla jonkin tavoitteen saavuttamisen välinettä, resurssia tai metodia, jonka käytön rationaalisuuden astetta arvioidaan sen tehokkuudella ja taloudellisuudella. En tarkoita tätä tarkaksi määritelmäksi, joka sulkisi sisäänsä kaikki teknologian käsitteen sovellukset ja vain ne, vaan suurin piirtein oikeanlaiseksi luonnehdinnaksi.<sup>1</sup>

Teknologian lähikäsitteitä ovat muiden muassa tekniikka ja väline. Teknologiat ovat tekniikoita, mutta tekniikat eivät ole aina teknologioita. Esimerkiksi jalkapallon käsittelyn tekniikka ja monet taiteelliset tekniikat eivät edusta teknologiaa. Välineet voivat olla teknologioita ja päinvastoin, mutta en pidä esimerkiksi fylogeneettisen kehityksemme varhaisvaiheiden välineitä (esimerkiksi kivikautista ruukkua) tai muiden eläinlajien käyttämiä välineitä (esimerkiksi apinoiden käyttämiä keppejä) teknologioina. Toisaalta en välttämättä pitäisi välineinä sellaisia teknologioita, jotka ovat syystä

tai toisesta riistäytyneet hallintamme ulottumattomiin (— vaikka voimmekin puhua “hallintamme ulkopuolisista välineistä”), tai joihin ei suhtauduta välineellisesti (— vaikka voimmekin puhua “itseisarvostuneista välineistä”). Teknologian käsite liittyy läheisesti myös sellaisiin käsitteisiin kuin resurssi ja metodi. Yhtäältä teknologiat ovat yleensä resursseja, ja toisaalta myös niiden kohteet ovat usein resursseja eli päämäärien tavoittelun välineitä. (Tämä resurssin luonnehdinta on jälleen vain suurin piirtein oikeanlainen.) Teknologiat ovat tietynlaisia tavoitteiden saavuttamisen metodeja, ja metodit ovat usein teknologioita.

Annan joitakin esimerkkejä, jotta ei syntyisi liian yksipuolista kuvaa siitä, kuinka monenlaisia asioita on mahdollista pitää teknologioina ja teknologioiden resursseina. Tietoa ja informaatiota voidaan pitää teknologisina resursseina. Teknologiseksi resurssiksi ymmärrettyä aikaa on hallittava ja käytettävä tehokkaasti. Sitä on myös säästettävä niin paljon kuin mahdollista, koska taloudellisuus on teknologisen rationaalisuuden mitta. Ihminen voidaan ymmärtää teknologisten järjestelmien osaksi. Hänen kulttuuriset saavutuksensa ja sosiaaliset suhteensa voidaan alistaa tarkkailun ja teknologisen manipuloinnin kohteiksi. Ihmisen psyykettä voidaan järjestellä teknologisesti. Myös hänen kehoaan on mahdollista muokata teknologisesti, jotta se näyttäisi voimakkaalta ja jaksaisi tehdä töitä.

Teknologisen rationaliteetin näkökulmasta ongelmia syntyy esimerkiksi siitä, että välineet eivät olekaan toimijoiden välineellisessä hallinnassa vaan tulevat tai jäävät itseisarvoisiksi; siitä, että välineet synnyttävät itsenäisiä ja ehkä vaikeasti ennakoitavissa olevia kausaaliketjuja, jotka sitten iskevät takaisin päämääriemme joukkoon kohtalonomaisella väistämättömyydellä aiheuttaen siellä tuhoa; sekä siitä, että yhden päämäärän teknologisesti rationaalinen tavoittelu vaikeuttaa jonkin toisen päämäärän saavuttamista. Esimerkiksi yhden psyykkisen häiriön korjaaminen saattaa aiheuttaa toisen häiriön; yhden tietokonevälitteisen informaatioverkon osan uudistaminen saattaa tuottaa ongelmia sen muissa osissa; ja talouspolitiikka — jota voidaan useimmiten pitää teknologisenä

ajatteluna — on toisinaan vaikeaa juuri siksi, että tiettyjen tavoitteiden saavuttaminen teknologisesti rationaalisella tavalla vaikeuttaa joidenkin muiden tavoitteiden tehokasta ja taloudellista saavuttamista.<sup>2</sup>

Tieteellisen tutkimuksen edistyminen saattaa edellyttää tietynlaisten teknologioiden käyttöön ottoa, ja toisaalta tieteellinen tutkimus voi tuottaa teknologisesti sovelluskelpoista tietoa. Usein puhutaankin tieteellisteknisestä sivilisaatiosta, teknotieteestä ja niin edelleen. Kaikki teknologiat eivät kuitenkaan ole tieteellisen tutkimuksen tuloksia tai sovelluksia, ja teknologinen asennoitumistapa olioihin ja ilmiöihin saattaa kehittyä irrallaan tieteellisestä tutkimustyöstä. Tälle asenteelle ei nimittäin ole ominaista tieteellisyys vaan asian käsittäminen joksikin sellaiseksi, jota on käytettävä ja hallittava, jotta saavutettaisiin jotakin muuta niin tehokkaasti ja edullisesti kuin mahdollista.

Tehokkuutta arvioidaan sellaisilla kriteereillä kuin päämäärän saavuttamisen ajallinen kesto ja tehtävään käytettävän energian määrä. Edullisuus ei välttämättä viittaa rahallisesti mitattavaan taloudellisuuteen, vaan se voidaan ymmärtää yleisemmin siksi negatiiviseksi vaikutukseksi, jonka yhden päämäärän tavoittelu tuottaa teknologian käyttäjän muiden päämäärien joukossa tai hänen toimiensa vaikutuspiiriin kuuluvien olioiden tavoitteiden piirissä. Esimerkiksi informaatioteknologisen kehityksen hintana saattaa olla teknologioiden käyttäjien jatkuva vieraantuminen omasta välittömästä elinympäristöstään, ja kemianteollisuuden kehittymisen hintana saattaa olla joidenkin sademetsäalueiden tuhoutuminen.

Tehokkuus voidaan ymmärtää taloudellisuudeksi ja päinvastoin. Ensinnäkin tehokkuudessa on mahdollista erottaa toisistaan kapea ja laaja aspekti. Yhden tavoitteen tehokas tavoittelu saattaa johtaa muiden tavoitteiden saavuttamisen vaikeuteen, jolloin kyseessä on ainoastaan kapeassa mielessä tehokas toiminta. Laaja tehokkuus viittaa toimintaan, joka on tehokasta kaikki tavoitteet huomioon ottaen; ja tämän tyyppinen tehokkuus on sama asia kuin

taloudellisuus. Ja toisaalta taloudellinen toiminta voidaan ymmärtää sellaiseksi, että se mahdollistaa tietyn tavoitteen saavuttamisen niin nopeasti ja vähäenergisesti kuin mahdollista, jolloin kyseessä on itse asiassa tehokkuus.

## 2 Ontoteknologinen etiikka

Wittgensteinille oli tärkeää, että etiikka ei ole mikään tiede eikä mitään tutkimusta ensinkään: jos eettinen arvo on jotakin ehdottoman ihmeellistä ja jumalallista, se vetäytyy automaattisesti olevan totaliteettia tutkivan ihmisen kognitiivisten kykyjen ulottumattomiin. Toiseksi Wittgensteinille oli tärkeää eettisen arvon ei-suhteellisuus: jos eettinen arvo ei ole arvoa suhteessa mihinkään standardiin tai tavoitteeseen, se ei edes periaatteessa voi olla välineellistä tai teknologista arvoa. Nämä kaksi aspektia kuuluvat yhteen, sillä jos eettisestä arvosta ei voida tietää mitään, sitä ei myöskään voida välineellistää, ja jos se eettinen arvo voidaan välineellistää, siitä voidaan myös tietää jotain. Jonkin asian välineellinen hallinta edellyttää mahdollisuutta lähestyä sitä kognitiivisesti syiden ja vaikutusten jatkumoiden jäsenenä, ja jos jokin asia voidaan välineellistää, eli jos sitä on mahdollista hallita ja käyttää asetettujen päämäärien tehokkaaseen ja taloudelliseen tavoitteluun, siitä on myös mahdollista hankkia tietoa.

Mitään filosofisesti ihmeellistä ei tietenkään ole siinä, että Wittgenstein ymmärtää eettisen arvon ja eettisen ajattelun epäteknologiseksi: filosofiassa eettiset arvot käsitetään yleensä välineellisen järjenkäytön rajoitteiksi, ja eettisen ajattelun uskotaan kohdistuvan teknologiseen ajatteluun sen ulkopuolelta.<sup>3</sup> Vaikuttavaksi Wittgensteinin esitelmän tekee se ankaruus, jolla hän vie tämän epäteknologisen ohjelman loogiseen päätepisteeseensä. Absoluuttiseksi ymmärretyllä eettisellä arvolla ei ole mitään tekemistä sen kanssa, millainen maailma on, ja teknologinen suhtautuminen tähän arvoon on loogisesti mahdotonta. Koska eettinen arvo ei voi kuulua minikään ontin ajattelun kohdealueeseen, se asettuu välttämättä

meidän teknologisten asenteidemme ja kykyjemme saavuttamattomiin.

Ontoteknologisen etiikkaymmärryksen mukaan eettiset arvot sen sijaan ovat ontin tutkimuksen mahdollisia kohteita, ja niitä voidaan käyttää välineinä erilaisten tavoitteiden saavuttamisessa. Ne eivät ole teknologisen järjenkäytön rajoitteita vaan yksi teknologisten arvojen laji. Jos eettisiä arvoja ei ole olemassa, niin silloin niitä ei tietenkään voida myöskään välineellistää. Ontoteknologisen ajattelutavan mukaan eettisiä arvoja *on* olemassa, ja niiden tulee olla ihmisten välineellisessä hallinnassa.

Ontologian käsitteen käytön on määrä viitata tässä siihen, että ontoteknologisen etiikkakäsityksen mukaan eettiset arvot ovat tietynlaisia tavoitteita. Ne voidaan joko saavuttaa tai olla saavuttamatta, niitä voidaan omaksua tai olla omaksumatta, niitä voidaan toteuttaa tai olla toteuttamatta ja niin edelleen. Teknologian käsitteen käytön on puolestaan määrä tähdentää sitä, että nämä tavoitteet eivät ole ontoteknologisessa etiikassa päämääriä sinänsä. Esimerkiksi valehtelua voidaan pitää tässä etiikassa vääränä, koska se saattaa johtaa siihen, että valehtelija suljetaan hyödyllisen yhteistoiminnan ulkopuolelle. Myös eettinen ajattelu ja eettisten arvostelmien esittäminen ovat ontoteknologisessa etiikassa välineellistä toimintaa. Etiikkaa voidaan esimerkiksi käyttää teollisuusyrityksen imagon kohentamiseen, ja naiset voivat viitata oikeudenmukaisuusnäkökohtiin saadakseen lisää valtaa. Se mikä on eettisesti oikein ja tärkeää, ja se mitä täytyy sanoa ja ajatella, riippuu täysin siitä, mikä on teknologisesti hyödyllistä.

Ontoteknologinen etiikkakäsitys ei pidä sisällään väitettä, että eettiset arvot ovat tosiasiasa toimijoiden välineellisessä hallinnassa. Teknologiat saattavat olla meidän kontrollimahdollisuuksiemme ulkopuolella, ja niiden käyttöä voidaan pitää itseisarvoisena toimintana. Kumpikin mahdollisuus edustaa kuitenkin teknologista irratiionalisuutta: eettisten arvojen *tulisi* olla toimijoiden hallinnassa, ja niihin *tulisi* suhtautua välineellisesti.

Ontoteknologisen etiikan imperatiivi kuuluu: kohtele kaikkea olevaa pelkkänä välineenä äläkä koskaan päämääränä sinänsä. Tämä pätee tietysti myös jokaiseen toimijaan itseensä.

Wittgensteinin etiikkakäsityksen näkökulmasta ontoteknologinen ymmärrystapa on latteaa nihilismia. Se on latteaa, koska siitä puuttuvat kaikki vertikaaliset ja hierarkkiset mielikuvat eettisistä arvostelmista korkeuksista tulevina tahdonilmauksina; ja se on nihilismia, koska eettiset arvot ymmärretään triviaaleiksi, suhteellisiksi arvoiksi.

## **Viitteet**

<sup>1</sup> Teknologian käsitteestä, ks. Ferré 1988, luku 2.

<sup>2</sup> Ks. esim. Beck 1986 ja Tenner 1997.

<sup>3</sup> Ks. esim. Jonas 1979, Durbin 1987, Ferré ja Mitcham 1989 sekä Lenk ja Ropohl 1989. Näin ajattelevat myös Adorno ja Horkheimer (1969, toinen ekskursio) väittäessään, että valistuksen rationaalisuus on eettisesti neutraalia: jos välineellisen rationaliteetin eettinen kritiikki on lainkaan mahdollista, tämä voi tapahtua ainoastaan sen ulkopuolelta.



### 3 Ehdottomien arvoarvostelmien mielettömyys

#### 1 Mielettömyysväite

Jos jokin elämäntapa on ehdottomasti oikea, se on oikea riippumatta meidän oikeellisuuden standardeistamme. Ehdottomasti hyvä asiointi on vastaavasti hyvä riippumatta meidän hyvyyden standardeistamme, ja jos jonkun täytyy tehdä jotakin sanan 'täytyy' ehdottomassa mielessä, hänen täytyy tehdä se riippumatta siitä, millaisia standardeja hänen on täytettävä. Arvon tai oikeellisuuden standardin mukaan tietynlaisia esineitä, olentoja, tapahtumia, tosiasioita tms. on pidettävä arvokkaina tai arvottomina, oikeina tai väärinä: "Punaiset housut ovat hyviä", "Valehtelu on alhaista" tai "Oikea tie Granchesteriin on kaikkein nopein tie". Jos siis jokin asia on ehdottoman arvokas, sen arvo ei riipu lainkaan sen faktuaalisista piirteistä. Mutta jos jokin asia on arvokas riippumatta siitä, millainen se on, on mieletöntä puhua arvosta lainkaan; ja jos jokin asia on oikea riippumatta siitä, millainen se on, on mieletöntä puhua oikeellisuudesta ensinkään. On mieletöntä sanoa, että jollakin tosiasialla on ehdotonta arvoa, eli arvoa, joka toteutuu riippumatta siitä, millainen maailma on, koska ehdottoman arvon toteutuminen ei eroa millään tavalla sen toteutumatta jäämisestä. Ja jos mikä tahansa on oikein, niin silloin on mieletöntä puhua oikeellisuudesta.

Kuvittele tie helvettiin. Tien vieressä seisoo mies, joka neuvoo kaikkia kulkijoita sanomalla "Tämä on oikea tie riippumatta siitä, mihin te haluatte mennä ja kuinka te haluatte sinne päästä". En ymmärtäisi häntä. Tai kuvittele jonkun sanovan "Hyvää on se, mitä Jumala tahtoo, ja Jumalan tahto toteutuu riippumatta siitä, millainen maailma on". Tämä lause on mieletön. Jotta maailma voisi olla hyvä,

sen on voitava olla myös paha; ja se voi olla hyvä tai paha vain jonkin arvostandardin perusteella; jolloin sen arvo riippuu siitä, millainen maailma on. Ja jos se mitä maailmassa tapahtuu on välttämättä oikein, niin silloin on mieletöntä puhua oikeasta ja väärästä.

Psalmi 139 tuo mieleeni ehdottomat arvoarvostelmat. Siinä sanotaan: jos nousisin taivaaseen, Jumala olisi kanssani, ja jos tekisin petini helvettiin, Jumala olisi sielläkin suojanani. Minulle ei voi tapahtua mitään pahaa; olen ehdottomasti turvassa. Mitä tässä enää merkitsee oikean ja väärän tien välinen erottelu? Psalmi panee spatiaalisen ajattelutapani viralta: kaikki on hyvin, olipa tieni sitten *mikä tahansa*.

Ehdoton arvoarvostelma ei ole mieletön ainoastaan siinä tapauksessa, että se ymmärretään Jumalan tahdon ilmaukseksi. Jos esimerkiksi sanon, että hyvää on se, mitä minä tahdon, ja minun tahtoni toteutuu kaikissa mahdollisissa olosuhteissa, niin tämä arvostelma on mieletön.

Otan esimerkiksi toisenlaisia arvokäsitteitä. Jos joku henkilö on absoluuttisesti jalo, hän on jalo riippumatta siitä, mitä hän tekee, mitä hän ajattelee jne. Jos joku henkilö on absoluuttisesti turha, hän on turha riippumatta siitä, millainen hän on ja mitä maailmassa ylipäättään tapahtuu. Ja jos joku on absoluuttisesti turhamainen, hänen turhamaisuutensa ei ole missään yhteydessä siihen, miten hän toimii, millaisia tunteita hänellä on jne. Vaikka hän muuttuisi arkkienkeliksi, hän olisi edelleen turhamainen. Nämä kaikki ovat tietenkin mielettömyyksiä.

Arvo on tavoite, jota kohti ihminen tai jokin häntä muistuttava olento voi edetä teoissaan, ajatuksissaan, lauseissaan ja niin edelleen. Vastaavasti arvojen järjestelmä on koordinaattien kokonaisuus, joka määrittelee subjektille oikeat reitit. Esimerkiksi henkilö, joka on epävarma arvoistaan, on epävarma siitä, kuinka hänen tulisi edetä: mihin hänen pitäisi kävellä, mitä hänen tulisi sanoa seuraavaksi tms. Tästä syystä on mieletöntä puhua arvosta, jota kohti subjekti välttämättä etenee. Arvo, joka toteutuu riippumatta siitä, mitä me

tavoittelemme, on samaa kuin arvo, jota ei ole. Arvo on toisin sanoen ajallinen ja avaruudellinen käsite. On mieletöntä sanoa, että “[a]jallisen ja paikallisen elämän arvoituksen ratkaisu on ajan ja paikan ulkopuolella”.

*Tractatuksessa* Wittgenstein sanoo, että metafyyssisen subjektin hyvä tai paha tahto ei voi muuttaa mitään tosiasioita.<sup>1</sup> Kaikki, mikä on niin tai näin, on siis välttämättä aivan samoin, olipa tuota tahtoa olemassa tai ei, ja olipa se sitten hyvä tai paha. Ja koska maailman tosiasioilla ei ole mitään loogista tai kausaalista suhdetta tähän tahtoon, sen hyvyydelle tai pahuudelle ei voi olla mitään kriteerejä. Mutta on toki mieletöntä puhua tällaisesta tahdosta — aivan yhtä mieletöntä kuin sanoa, että elämä on välttämättä onnellista. Jos onnellisen ihmisen maailma ei poikkea mitenkään onnettoman ihmisen maailmasta, erottelu onnen ja onnettomuuden välillä on mieletön. Toisin sanoen, jos onnellinen elämä ei välttämättä eroa mitenkään onnettomasta, on mieletöntä puhua onnellisesta ja onnettomasta elämästä. Wittgenstein tosin toteaa, että onnellisen ihmisen maailma on eri maailma kuin onnettoman;<sup>2</sup> mutta jos se on eri maailma, niin silloin ainakin yhden maailmallisen tosiasian täytyy olla toisenlainen. Ja juuri tämän Wittgenstein kieltää.

Voimme verrata käsitystä absoluuttisesta arvosta oppiin, jonka mukaan paavi on opillisten kysymysten kohdalla välttämättä oikeassa puhuessaan *ex cathedra*. Mitä ‘oikeassa’ tarkoittaa tässä lauseessa? Sillä ei itse asiassa ole mitään merkitystä: jos mikä tahansa on paavin sanomana oikein, niin silloin koko erottelu oikean ja väärän välillä menettää mielekkyytensä. Toinen analogiatapaus: ei ole mielekästä sanoa, että jokin henkilö tai henkilöiden ryhmä on välttämättä oikeassa sen suhteen, mitä jokin sana tai ilmaisu merkitsee. Jotta joku voisi osua merkityskysymyksissä oikeaan, hänen on voitava myös tehdä virhe, olla väärässä.

Analogiat ovat sikäli ontuvia, että paavin sana voi olla oikean ja väärän *kriteerinä* samalla tavalla kuin tietty luonnontieteellisesti määritelty suure on metrin kriteerinä. Vastaavasti tietyn henkilön tai henkilöryhmän mielipide voi olla oikean kielenkäytön kriteerinä.

Mutta absoluuttinen arvo ei ole eikä voi olla minkään arvon kriteerinä tai arvon standardina. Mikään ei nimittäin voi olla sen mukaista tai sen vastaista: se toteutuu tai on toteutumatta riippumatta siitä, millainen maailma on. Ei siis ole mitään eroa tämän arvon olemassaolon ja olemattomuuden välillä. Absoluuttisesti arvokas asia voi olla täsmälleen *samanlainen* kuin absoluuttisesti arvoton. Mikään ei olisi toisin, jos tätä arvoa ei olisi lainkaan olemassa.

Ehdottomiksi ymmärrettyjen eettisten arvostelmien mielettömyys ei johdu niiden totuusarvottomuudesta. Näin ollen mielettömyysväitteen oikeellisuudella ei myöskään ole mitään olennaista yhteyttä *Tractatuksen* näkemykseen lauseiden merkityksen mahdollisuuden ehdoista. Mielettömyysteesin pätevyyden kannalta on samantekevää, onko lauseen merkitys mahdollinen tosiasia loogisessa avaruudessa. Wittgenstein itse saattoi ajatella, että eettiset arvostelmat ovat mielettömiä, koska ne eivät toteuta lauseiden mielekkyyden ehtoa: lauseen merkitys on se mahdollinen tosiseikka, jonka lause kuvaa. Mutta *tosiasiassa* ehdottomat arvoarvostelmat ovat mielettömiä riippumatta siitä, toteuttavatko ne tämän ehdon vai eivät.

“Mutta vaikka hyväksymme Wittgensteinin kriteerin lauseiden mielekkyydelle, onko meidän pidettävä eettisiä arvoarvostelmia mielettöminä tai ainakin ei-mielekkäinä? Joku voisi sanoa, että eettiset arvostelmat voivat olla mielekkäitä jopa siinä tapauksessa, että lauseen merkitys on loogisesti kontingentti tosiasia. *Jos* pidämme eettisiä arvostelmia tosiasia-arvostelmina, eli jos sisällytämme ne tieteellisten arvostelmien joukkoon siinä mielessä kuin Wittgenstein ymmärtää tieteen käsitteen (— tieteelliset lauseet kuvaavat kontingentteja tosiseikkoja —), Wittgensteinin mielekkyydkriteeri ei sulje niitä mielekkäiden lauseiden joukon ulkopuolelle.” Tällainen tapa ymmärtää eettisen arvoarvostelman käsite on mahdollinen. Esimerkiksi ontoteknologisessa etiikassa eettiset arvoarvostelmat ymmärretään välinearvoja koskeviksi arvostelmiksi. Mikään erityinen ymmärrystapa ei ole loogisesti välttämätön. Ja jos eettiset arvostel-

mat ymmärretään tosiasia-arvostelmiksi, niin silloin ne voivat olla mielekkäitä jopa Wittgensteinin mielekkyyskriteerin nojalla.

Se, pidämmekö me eettisiä arvoarvostelmia mielekkäinä, riippuu siis olennaisesti siitä, kuinka me ymmärrämme eettisen arvoarvostelman käsitteen. Edes *Tractatuksen* näkemys lauseiden mielekkyuden ehdoista ei *itsessään* implikoi eettisten arvoarvostelmien mielettömyyttä tai ei-mielekkyyttä. Kuten olemme nähneet, Wittgenstein itse teki selvän ja jyrkän eron tosiasialauseiden ja eettisten lauseiden välille: mikään eettinen lause ei ole tosiasialause eikä implikoi sellaista loogisesti. Jos yhdistämme tämän ajattelutavan Wittgensteinin käyttämään mielekkyuden kriteeriin, seuraa ongelmattomasti, että eettiset arvoarvostelmat eivät voi olla mielekkäitä: jos ainoastaan tosiasialauseet voivat olla mielekkäitä, ja jos eettiset arvostelmat eivät ole tosiasialauseita, eettiset arvostelmat eivät voi olla mielekkäitä.

Tiivistän näkemykseni seuraavasti: Jos etiikka ymmärretään absoluuttiseksi, *Tractatuksen* näkemys kielen olemuksesta ei ole välttämätön ehto mielettömyysväitteen oikeellisuudelle. Jos eettiset arvoarvostelmat ovat tosiasia-arvostelmia, *Tractatuksen* näkemys kielen olemuksesta ei ole edes riittävä ehto mielettömyysväitteen oikeellisuudelle.

Jos *Tractatuksen* tarkoituksena oli osoittaa, että ehdottomat etiikan lauseet ovat mielettömiä, se oli oikeastaan turha kirja. Eettiset lauseet ovat mielettömiä, jos tulkitsemme ne ehdottomiksi; mutta Wittgenstein olisi voinut todeta niiden mielettömyyden ilman *Tractatuksessa* esitettyjä ajatuksia kielen ja maailman olemuksesta.

Ehdottomien arvoarvostelmien mielettömyys ei ole samanlaista kuin esimerkiksi merkkijonon "Ldkjfo sks". Kun joku nimittäin esittää arvoarvostelman ja pitää sitä ehdottomana, voin edelleen ymmärtää siihen kuuluvat arvotermit (ja muut sanat). Voin ymmärtää ne niiden suhteellisessa merkityksessä. Ja kun en voi sanoa ymmärtäväni, mitä ehdottomien arvoarvostelmien olisi tarkoitus merkitä, en sano samaa kuin sanoessani, että en voi ymmärtää esimerkiksi kiinan kielen lauseita. Olen varma, että kiinan lauseilla

on tai ainakin voi olla jokin merkitys kiinan kieltä ymmärtävien elämässä; merkitys, jonka voin itsekin ymmärtää tai oppia ymmärtämään katselemalla heidän toimintaansa, tutkimalla heidän tapojaan, opettelemalla heidän kieltään jne. Mutta kun joku sanoo esittävänsä ehdottoman arvoarvostelman, en voi lainkaan kuvitella, millainen merkitys sillä voisi olla kenenkään elämässä. Ymmärrän nämä lauseet, mutta niiden ehdotonta merkitystä en ymmärrä, koska sitä ei voi olla olemassa. En voi kuvitella esittäväni arvoarvostelmaa, jonka ymmärtäisin ehdottomaksi Wittgensteinin tarkoittamassa mielessä, ja jos joku tarkoittaisi arvoarvostelmansa tällaisessa merkityksessä, en osaisi sanoa muuta kuin “En ymmärrä sinua”, “En tiedä mitä tarkoitat” tai jotakin muuta sellaista.

## 2 Logiikan lauseiden mielettömyys

Kuinka logiikan lauseet on ymmärrettävä, jotta etiikan lauseet voitaisiin osoittaa mielettömiksi vertaamalla niitä logiikan lauseisiin? Millainen logiikan käsitteen on oltava, jotta voimme sanoa: etiikan lauseet ovat mielettömiä, koska ne ovat samanlaisia kuin logiikan lauseet?

*Tractatuksessa* logiikan lauseiden sanottiin olevan vailla mieltä (“sinnlos”).<sup>3</sup> Esitelmää on kuitenkin tulkittava siten, että logiikan lauseet ovat sen mukaan mielettömiä (“unsinnig”): Wittgenstein vertaa eettisiä arvostelmia loogisiin totuuksiin nimenomaan osoittaakseen eettisten arvostelmien mielettömyyden. Eettiset arvostelmat ovat hänen mukaansa mielettömiä siksi, että ne ovat seuraavassa mielessä samanlaisia kuin logiikan lauseet: kumpienkaan totuusarvot — jos niillä olisi totuusarvoja — eivät ole ehdollisia sen suhteen, millaisia maailman tosiseikat ovat. Ja *Tractatuksessakin* Wittgenstein toteaa logiikan olevan transsendentaalista.<sup>4</sup> Joseettisten lauseiden mielettömyys johtuu Wittgensteinin mukaan siitä, että etiikka on transsendentaalista,<sup>5</sup> niin silloin myös logiikan lauseiden täytyisi olla hänen mielestään mielettömiä.

Voimme tehdä logiikassa saman tyyppisen erottelun kuin Wittgenstein teki arvoarvostelmien kohdalla. Suhteellinen loogisuus on loogisuutta suhteessa johonkin standardiin. Esimerkiksi jokin lause voi olla suhteellisesti looginen, koska se ei ole ristiriitainen, ja jokin päätelmä voi olla suhteellisesti looginen, koska se noudattaa *modus ponensia*. Ehdoton (tai absoluuttinen) loogisuus ei sitä vastoin ole loogisuutta suhteessa mihinkään standardiin. Samoin kuin etiikan kohdalla, ehdoton loogisuus tarkoittaa lopulta sitä, että maailman satunnaisilla tosiseikoilla — siis sillä, millainen maailma tosiasiallisesti on ja mitkä lauseet ovat tosia — ei ole mitään tekemistä niiden loogisuuden kanssa. Ehdottomassa logiikassa voisi sanoa: maailma on looginen riippumatta siitä, millainen se on. Ja uskon, että *Tractatuksen* Wittgenstein olisi hyväksynyt tämän väitteen. Jos hänen kirjansa pyrkii osoittamaan, millä ehdolla kieli (ja siis myös luonnontiede eli tosien lauseiden kokonaisuus) on mahdollinen, ja jos tämä ehto on tietynlainen kielen ja maailman logiikka, ei voi olla niin, että kieli ja maailma ovat jossakin suhteessa epäloogisia tai logiikan vastaisia. Muutenhan se mielekkyyden ehto, jonka Wittgenstein pyrkii asettamaan, ei pätsisi kaikissa tapauksissa. Ja ehdottoman logiikan lauseet eivät ole päteviä ainoastaan kaikissa todellisissa tapauksissa vaan kaikissa mahdollisissa tapauksissa. Sen lauseiden pätevyys ei ole satunnaista vaan välttämätöntä pätevyyttä.

Ne lauseet, joita Wittgenstein nimitti *Tractatuksessa* tautologioiksi,<sup>6</sup> ja jotka hänen mukaansa osoittavat kielen ja maailman logiikan,<sup>7</sup> eivät itse asiassa ole logiikan lauseita tämän ilmaisun ehdottomassa merkityksessä, koska on mahdollista puhua ja ajatella ristiriitaisesti. Henkilöä voidaan vaatia puhumaan ja ajattelemaan ristiriidattomasti, mutta ristiriidan on oltava mahdollinen, jotta sen poistamista voitaisiin mielekkäästi vaatia. (Ja jos tulkitsemme jotakin tekstiä, meidän on myönnettävä sen lauseiden ristiriitaisuuden mahdollisuus, jotta voisimme mielekkäästi sanoa yrittävämmekä tulkita sen ristiriidattomaksi.) Jos logiikka ymmärretään ehdottomaksi, ei ole mahdollista sanoa tai ajatella mitään epäloogista. Jos ylipäättään esitän jonkin lauseen, esitän jotakin loogista. Ja jos

ensinkään ajattelen jonkin ajatuksen, ajattelen loogisesti.<sup>8</sup> Epälooginen lause tai ajatus ei ole lause tai ajatus lainkaan.

Logiikan ehdottomuus tarkoittaa arvon ehdottomuuden tavoin sitä, ettei mikään maailman asiointi tai tosiasia voi olla sen vastaista tai sen mukaista. Jos esimerkiksi kaikki lauseet ovat välttämättä logiikan mukaisia ja tässä mielessä loogisia lauseita, ehdotonta logiikkaa vastaan ei ole mahdollista rikkoa; ja jos tämä ei ole mahdollista, ei ole mahdollista myöskään se, että lauseemme ovat sen mukaisia. Jos ehdottoman logiikan mukaiset lauseet eivät eroa mitenkään sen vastaisista lauseista, ei voida puhua logiikan mukaisuudesta ja sen vastaisuudesta ensinkään. Ja aivan kuten on mielettöntä puhua eettisestä arvosta, joka toteutuu kaikissa kuviteltavissa olevissa tapauksissa, on mielettöntä puhua logiikasta, joka toteutuu välttämättä. Ehdottomia logiikan lauseita ei ole mahdollista esittää lainkaan: aivan kuten ehdotonta arvoa ei ole mahdollista ilmaista lausein, ehdottomasta logiikasta ei voida puhua. Näin sen osoittaminen, että elämän arvosta puhuminen on ehdotonta, edellyttää mielettömien lauseiden esittämistä eli onnistumisen ehtojen poistamista. Wittgensteinin tikapuut pysyvät pystyssä ainoastaan ne kaatamalla.

Wittgenstein ajatteli, että *kaikki* lauseet ovat välttämättä *loogisia* (logiikan mukaisia) lauseita. Toisaalta *mikään* lause ei ole *ehdottoman logiikan* lause. Analogia etiikan kanssa on siinä, että *kaikki* lauseet ovat Wittgensteinin mukaan välttämättä *eettisiä* (etiikan mukaisia). Toisaalta *mikään* lause ei ole *ehdottoman etiikan* lause.

Sanoessani, että on mielettöntä sanoa kaikkia mahdollisia lauseita loogisiksi, en kiellä logiikan olemassaoloa, aivan kuten en kiellä etiikan olemassaoloa sanoessani ehdottomaksi ymmärrettyä etiikkaa mielettömäksi. Sanon ainoastaan, että on mielettöntä puhua logiikasta sillä tavoin kuin Wittgenstein tekee. Logiikkaa ei voida ymmärtää ehdottomaksi: jos se ymmärretään näin, siinä ei ole mitään ymmärrettävää.

Samoin kuin etiikan tapauksessa, ehdottoman logiikan lauseiden mielettömyys ei johdu siitä, että ne eivät voi olla tosia tai epä-



tosia. Se johtuu Wittgensteinin omasta tulkinnasta logiikan lauseille: hän vaatii niiltä ehdottomuutta ja tekee niistä näin mielettömiä.

### 3 Kant ja Kierkegaard

Selvennän esittämiäni ajatuksia viittaamalla Kantiin ja Kierkegaardiin. Heidän kirjoituksissaan on saman tyyppisiä mielettömyyksiä kuin Wittgensteinin esitelmässä.

Ylevää on Kantin mukaan se, mikä on absoluuttisen suurta. Ylevää on myös ehdoton voima.<sup>9</sup>

Puhuessaan matemaattisesta ylevästä Kant vaatii standardia, jonka mukaan kaikki kuviteltavissa oleva on välttämättä mitätöntä; tai hieman toisin sanoen mitan, jonka nojalla kaikki kuviteltavissa oleva on pientä. Juuri tämän mittausintressin takia Kant ei puhu yksinkertaisesti äärettömästä vaan äärettömästä totaliteetista; siis siitä, mikä *on* äärettömän suurta: matemaattisesti ääretön *sinänsä* ei voi olla minkään olion suuruuden mitta tai standardi. Esimerkiksi maapallon ympärysmittaa ei voida arvioida käyttämällä mittayksikkönä äärettömyyttä. Mutta suuruuden standardi, jonka perusteella mikään ei voi olla mitään muuta kuin pientä, ei ole myöskään minkäänlainen standardi. Jos mikä tahansa kuviteltavissa oleva asia on sen nojalla pientä, niin silloin ei voida mielekkäästi puhua pienuudesta tai suuruudesta ensinkään. 'Suurella' ja 'pienellä' ei ole Kantin tarkastelussa mitään merkitystä, eikä mikään totaliteetti voi olla absoluuttisen suuri — aivan kuten mikään olio ei voi olla absoluuttisen pieni. Voimme edelleen sanoa, että absoluuttisesti suuri on ristiriitainen käsite. Yhtäältä sen viittauskohteen tulisi olla jotakin rajatonta, mutta toisaalta sen on oltava rajallista, koska rajaton ei ole kokonaisuus, totaliteetti.

Puhuessaan dynaamisesta ylevästä Kant huomauttaa, että voima *sinänsä* ei ole ylevää. Ylevää on Kantin mukaan voima, joka voi murskata minkä tahansa empiiriseen todellisuuteen kuuluvan; voima, jota suurempaa ei voida kuvitella; voima, johon verrattuna kaikki kuviteltavissa oleva on voimatonta. Tämä voima ei kuulu

luontoon vaan subjektiin itseensä. Transsendentaalisella subjektilla on voimaa pitää kaikkea mahdollista empiiriseen todellisuuteen kuuluvaa asiaa pienenä ja merkityksettömänä. Toisin sanoen subjekti on absoluuttisessa turvassa kaikelta empiiriseltä: mikään ei voi uhata sitä. Mutta samoin kuin on mieletöntä puhua absoluuttisen suuresta, Kantin puhe absoluuttisesta voimasta on yritys murtautua kielen rajojen ulkopuolelle. Ei ole mitään mieltä sanoa, että subjekti on voimakkaampi kuin mikä tahansa kuviteltavissa oleva voima, koska tällainen voima ei eroa mitenkään ehdottomasta voimattomuudesta.

Kant siis esittää ylevän käsitettä koskevassa analytiikassaan, että ylevää ei ole eikä voi olla mikään empiirinen, vaan sen on oltava jossakin ei-empiirisessä ja tarkemmin sanoen ei-empiirisessä subjektissa. Hän postuloi absoluuttiselle sisäpuolelle sen, mitä ei löydä eikä voi löytää ulkopuolelta. Subjekti itse on absoluuttisen suuri ja voimakkaampi kuin mikään kuviteltavissa oleva voima. Ei näin ollen voida antaa mitään kriteerejä sille, että henki on ylevä, ja juuri tämä tekee ylevän analytiikasta mielettömän.

Ajattele Kierkegaardin kuvaamaan paradoksikristillisyyteen kuuluvia käsityksiä ihmisen olennaisesta kärsimyksestä ja syyllisyydestä.<sup>10</sup> Tässä ei ole enää lainkaan merkityksellistä, mitä henkilö on tehnyt, mitä hänelle on tapahtunut, kuinka hän aikoo järjestää elämänsä tulevaisuudessa ja niin edelleen — hänen elämänsä on *joka tapauksessa* kärsimystä ja syyllisyyttä. Näissä arvostelmissa ei ole mitään mieltä, koska niiden negatioiden kuvaamat asiointilat kuvitellaan mahdottomiksi. On aivan kuin henkilö sanoisi: sinä olet syyllinen tähän rikokseen riippumatta siitä, mitä sinä teit; tai: sinä toimit oikein riippumatta siitä, mitä sinä teet.

#### 4 Vertauskuvien mielekkyys

Wittgenstein ajatteli, että jos vertauskuvaa ei voida korvata ilman merkityksen muutosta tosiasialauseilla, se on mieletön. Esimerkiksi Jumalan tahtoon viittaavat lauseet ovat mielettömiä, koska niitä ei

ole mahdollista korvata tällä tavoin. Tässä Wittgenstein olettaa, että vertauskuvat eivät ole tosiasialauseita, jos ne ovat aitoja vertauskuvia. Aitoja vertauskuvia ovat vain sellaiset lauseet, jotka pyrkivät kuvaamaan jotakin maailman ulkopuolella olevaa. Analogia arvoarvostelmien kanssa on siinä, että myöskään arvoarvostelmat eivät ole tosiasialauseita, jos ne ovat aitoja arvoarvostelmia. Ainoastaan ehdottomat arvoarvostelmat ovat aitoja arvoarvostelmia. Suhteelliset arvoarvostelmat ovat tosiasiaassa pelkkiä tosiasia-arvostelmia, aivan kuten maailmaa kuvaavat vertauskuvat ovat tosiasiaassa pelkkiä tosiasialauseita.

Ensinnäkään vertauskuvien ja tosiasialauseiden välillä ei kuitenkaan ole aina terävää eroa: vertauskuvallinen lause voi olla myös tosiasialause. Esimerkiksi "Toimisto hukkui hakemuksiin" voi olla kumpaakin. Ja toiseksi: miksi vertauskuvallisten lauseiden tulisi olla pelkkiä tosiasialauseita, jotta ne voisivat olla mielekkäitä? Eihän esimerkiksi käskyjäkään ole mahdollista kääntää ilman merkityksen muutosta tosiasialauseiksi, mutta ne voivat silti olla mielekkäitä.

Wittgensteinin mukaan ainoastaan todet tai epätodet lauseet voivat olla mielekkäitä. Pidän tätä käsitystä mielettömänä (ja koomisena). Se on yhtä mieletön kuin näkemys, jonka mukaan ainoastaan rukoukset (käskyt, vitsit jne.) voivat olla mielekkäitä kielenkäytön tapoja. Wittgensteinin näkemys mielekkään kielen rajoista implikoi, että hyvin suuri osa kaikesta siitä, mitä sanon mielekkääksi kieleksi ja kielen käytöksi, on itse asiassa mieletöntä. Mielettömyys on tässä Wittgensteinin puolella.

"Jos sanot, että myös totuusarvottomilla lauseilla voi olla merkitys, sinun on esitettävä, mitä tarkoitat lauseen merkityksellä. Sinulla pitäisi olla jokin *vaihtoehto* sille näkemykselle, että lauseen merkitys on sen kuvaama tosiseikka mahdollisten tosiseikkojen avaruudessa." Pidän tätä vaatimusta oikeutettuna, ja aion nyt vastata siihen.

Otan kaksi esimerkkilauseita. Kysyn itseltäni: mitä kaikkea voin selittää silloin, kun selitän näiden lauseiden merkitystä? Palautan tällä tavoin mieleeni, kuinka *monenlaisia* asioita voin

tarkoittaa puhuessani lauseen merkityksestä. En halua esittää mitään merkitysteoriaa vaan tehdä huomioita siitä, mitä tiedän omista käsitteistäni. (Selitän ‘teorian’ ja ‘käsitteen’ merkitystä myöhemmin.)

Jos joku kysyisi minulta, mitä “Älä turhaan lausu Herran sinun Jumalasi nimeä” merkitsee tai mitä se tarkoittaa, voisi tapahtua monenlaisia asioita riippuen siitä, olisinko väsynyt tai ärsyyntynyt, olisiko minulla aikaa puhua jne. Mutta oletan, että haluaisin auttaa kysyjää. Voisi myös tapahtua monenlaisia asioita riippuen siitä, kuka kysyjä on, mitä voisinkin olettaa hänen tietävän jne. Kuvittelenkin nyt erilaisia mahdollisuuksia.

Jos kysyjä ei osaisi lainkaan suomea, yrittäisin varmasti selvittää hänelle, mitä lauseen sanat merkitsevät. Voisin esimerkiksi kääntää niitä jollekin hänen hallitsemalleen kielelle — siis kielelle, jonka sanoja hän on tottunut käyttämään esittäessään neuvoja, kirjoittaessaan kirjeitä, ilmaistessaan mielipiteitään, tilatessaan sanomalehtiä, kertoessaan omista tuntemuksistaan ja niin edelleen. Yrittäisin näin yhdistää suomen sanat hänen oman elämänsä tekoihin ja käytäntöihin. Jos hän esimerkiksi olisi kristitty ja osaisi käyttää sanaa ‘Lord’ puhuessaan uskonnollisista asioista, osa onnistunutta selitystä olisi sanoa, että ‘Herran’ voi kääntää sanaksi ‘Lord’.

Jos kysyjä taas osaisi suomea, mutta ei tietäisi kristinuskosta mitään, aloittaisin ehkä sanomalla, että tämä lause liittyy kristinuskoon, joka syntyi noin kaksi tuhatta vuotta sitten ja tuli myöhemmin Rooman valtionuskonnoksi. Tässä uskonnossa ajatellaan, että on olemassa Jumala, joka tuomitsee ja rankaisee, rakastaa ja armahuttaa vähän samalla tavalla kuin joku ihminen voisi tehdä; mutta Jumala on mittaamattoman paljon suurempi ja voimakkaampi kuin kukaan ihminen. Ihmiset ilmaisevat pelkoaan ja kunnioitustaan sanomalla, ettei Jumalan nimeä saa lausua aikeissa, joilta puuttuu painavuutta ja arvokkuutta.

Jos kysyjä osaisi suomea ja haluaisi tietää, mitä tämä lause merkitsee *minulle*, sanoisin ehkä, että vaikka ymmärrän, miksi jotkut

muut eivät halua lausua Herran nimeä turhaan, tai vaikka osaan ainakin kuvitella mahdollisia motiiveja tälle vaikenemiselle, kiellolla ei ole juuri mitään sijaa minun ajatuksissani. En esimerkiksi koskaan muistuta itseäni siitä. En välitä, jos teatterissa kiroillaan Jumalan nimeen. Voisin jopa esittää tämän lauseen jollekin täysin välineellisessä mielessä: kun joku puhuu minulle Jumalasta, sanon “Älä turhaan lausu...”, mutta en suinkaan siksi, että välittäisin siitä, puhuuko hän samasta asiasta jollekin toiselle, vaan siksi, että hänen puheensa ei miellytä minua, enkä halua hänen puhuvan minulle yhtään mitään.

Sanon kaikkia näitä tapauksia lauseen “Älä turhaan lausu...” merkityksen selittämiseksi. Ensimmäisessä tapauksessa selittäminen tarkoittaa suurin piirtein sitä, että pyrin kääntämään kielestä toiseen ja osoittamaan tällä tavoin, millainen paikka tietyillä sanoilla on suomen kielessä ja elämässä tämän kielen kanssa. Toisessa tapauksessa se tarkoittaa suurin piirtein sen selittämistä, millainen paikka tietyllä lauseella on siinä valtavassa käytäntöjen ja ajattelutapojen historiallisessa kokonaisuudessa, jota nimitän kristinuskoksi. Kolmannessa tapauksessa se merkitsee suurin piirtein sen selittämistä, millainen paikka tällä lauseella on minun omassa elämässäni, eli minun omissa ajatuksissani, teoissani jne.

Toinen esimerkkilauseeni on “Örkki teki eaglen kolmosella”.

Voin erottaa lauseen “Örkki teki...” merkityksen kielessä sen merkityksestä siinä elämän osassa, jossa se voitaisiin lausua. Edellinen merkitys on tietenkin osa jälkimmäistä, koska kieli ja kielen käyttäminen ovat elämän osia. Lauseen kielellisen merkityksen selittäminen merkitsee ehkä tässä tapauksessa sitä, että selitän sen sanojen merkityksen. Jos taas yritän selittää sen merkitystä tietyssä elämän osassa, voin selittää esimerkiksi sen lausumisen tarkoitusta — sitä, mitä tuolla lauseella tehtiin tai yritettiin tehdä.

Kun selitän esimerkkilauseeni kielellistä merkitystä, voin selittää, että minun ja joidenkin muiden henkilöiden sanastossa ‘örkki’ tarkoittaa henkilöä, jonka alkoholin käyttö on usein runsasta, jonka ympärillä leijuu aina jonkinlainen baaritiskien tunnelma, ja

jonka ulkomuoto ei välttämättä ole edustava. Merkitys ei ole kovinkaan vakiintunut, ja voin helposti kuvitella, että syntyisi erimielisyyksiä siitä, voidaanko jotakuta sanoa örkiksi vai ei. Sanan 'tehdä' merkitystä ryhtyisin selittämään vain siinä tapauksessa, että kysyjä ei osaisi suomea. 'Eagle' ja 'kolmonen' taas ovat osa tavanomaista golfsanastoa, ja voisin selittää niiden merkityksen muiden golftermien avulla, kuvaamalla golfin sääntöjä ja golfkenttien rakennetta ja niin edelleen.

Esimerkkilauseellani on selvä merkitys elämässä vain erityisissä olosuhteissa. Jos esimerkiksi esitän sen äkkiä keskellä jotakin poliittista keskustelua, sen merkitys saattaa jäädä erittäin epämääräiseksi. Voin kuvitella sen merkityksellisen käytön ympärille seuraavanlaisen tilanteen: Olemme juuri päättäneet golfkierroksen ja täytämme tuloskorttejamme. Tuttavani tulee paikalle, ja kun kysyn, miten örkki pelasi, hän sanoo "Örkki teki eaglen kolmosella". Sitten minä sanon ehkä "Kappas vaan, örkki ei taida olla mikään turha kaveri", ja me molemmat naurahdamme.

Mitä tuttavani tarkoitti sanoessaan "Örkki teki..."? Miksi hän käytti minun esimerkkiäni seuraten nimenomaan sanaa 'örkki' eikä jotakin sellaista sanaa tai kuvausta, jolla ei ole tähän sanaan liittyvää leikillistä mutta silti todellista negatiivista arvoväritystä? Ja miksi hän katsoi aiheelliseksi todeta, että tämä henkilö oli tehnyt eaglen kolmosella? Halusiko hän ihmetellä, että se ja se henkilö kykeni tekemään eaglen? Ehkä; mutta kuvittele, että tuttavani on erittäin hyvä pelaaja, että hän oli sanonut *itseään* örkiksi ennen peliä (edellisen illan tapahtumien vuoksi), ja että kysymykseni "Miten örkki pelasi?" viittasi häneen. Nyt lauseen esittämisen tarkoitus on aivan toinen kuin edellisessä tapauksessa, jossa 'örkillä' viitattiin toiseen — ehkä tuntemattomaan — henkilöön. Kun kuvittelen tämän lauseen ympärille erilaisia olosuhteita, esimerkiksi kasvoniilmeiden vaihteluilla on suuri merkitys: lauseen merkitys muuttuu, kun muutan mielikuvituksessani meidän kasvoniilmeitämme. Myös äänenpainoilla on tällaista merkitystä.

Jos minun nyt pitäisi sanoa, mikä on yhteistä kaikille näille selityksille, voisin sanoa korkeintaan: tarkoitan lauseen merkityksellä sen paikkaa elämässä ja merkityksen selittämällä tuon paikan määrittämistä. Mutta tämä on tietenkin erittäin yleispiirteinen luonnehdinta. Se voi merkitä lukemattomia eri asioita, ja vastaavaa luonnehdintaa olisi mahdollista käyttää myös silloin, jos minun pitäisi selittää vaikkapa ilmaisun “sanan merkitys” tai “golfin merkitys” merkitys. Erityisiä tarkoituseriä silmällä pitäen on tietysti mahdollista esittää tarkempia luonnehdintoja.

Olisiko varhais-Wittgenstein voinut sanoa, että lauseen merkitys on sen paikka elämässä? Pikemminkin hän olisi sanonut, että lauseen merkitys on se paikka elämässä, jota lause vastaa. Ja tämä näkemys voi olla mielettömyyksen lähtökohta, koska nyt saattaa näyttää siltä, että ainoastaan sellaisilla lauseilla voi olla merkitys, jotka voivat vastata tai olla vastaamatta paikkoja elämässä.

“Mitä ilmaisu ‘paikka elämässä’ oikein tarkoittaa? Jos esimerkiksi esitän kerran elämässäni hatusta vedetyn merkkijonon ‘Tosu kasu vee’, niin onko sillä silloin ‘paikka minun elämässäni?’” Vaikka ilmaisun “paikka elämässä” merkitys on epämääräinen, sanoisin luultavasti, että tällä merkkijonolla ei ole paikkaa sinun elämässäsi. Se ei liity sinun elämässäsi mihinkään; sillä ei ole mitään yhteyksiä muuhun elämääsi. Tämä lause voi kuitenkin saada paikan elämässä. Jos joku esimerkiksi käyttää sitä ennalta sovittuna koodilauseena välittäessään salaisia tietoja maasta toiseen, sillä on tietynlainen paikka elämässä ja merkitys elämässä. Tässä “paikka” voi tarkoittaa seuraavanlaisia asioita: tämän lauseen merkityksestä on tehty sopimus; henkilö voi käyttää sitä päästäkseen johonkin maahan; muut ihmiset osaavat tehdä sen kuultuaan aivan tiettyjä asioita; ja niin edelleen.

Ajattelen vertailun vuoksi seuraavia kysymyksiä: Jos pelaan kerran tennistä, mutta en nauti siitä lainkaan ja unohdan tenniksen säännöt, onko tenniksellä silloin paikka minun elämässäni? Ehkä en sanoisi näin; mutta olen varma, että jos pelaan tennistä joka päivä ja pidän tätä merkityksellisenä, niin silloin voin sanoa, että tenniksellä

on paikka minun elämässäni. Tai jos osaan yhden kiinankielisen lauseen, niin onko kiinalla silloin paikka minun elämässäni? En osaa sanoa; mutta olen varma, että jos opin puhumaan kiinaa sujuvasti, niin silloin voin sanoa, että kiinalla on sellainen paikka. "Paikka" tarkoittaa tässä seuraavanlaisia asioita: tiedän, kuinka kiinaa äännetään; tulen toimeen kiinalla, jos olen tekemisissä kiinalaisten kanssa; osaan kääntää kiinasta suomeen; voin halutessani ajatella kiinaksi; ja niin edelleen.

## 5 Eettiset arvoarvostelmat ovat suhteellisia

"Eikö ehdottomissa arvoarvostelmissa esiintyvillä arvotermeillä ole ainoastaan niiden suhteellinen merkitys? Eihän mitään erityistä absoluuttista merkitystä ole lainkaan olemassa!" Tämä on totta, ja juuri siksi Wittgensteinin esitelmä onkin niin toivottoman vaikeaselkoinen. Hän puhuu aivan kuin olisi olemassa absoluuttisia arvoarvostelmia, mutta ainoastaan mielettömiä sellaisia; aivan kuin absoluuttisten arvostelmien mieli olisi mieleton. Hänen olisi pitänyt sanoa, ettei absoluuttista mieltä ja absoluuttista arvoarvostelmaa ole ensinkään olemassa — ettei hänen eettisen arvoarvostelman käsitteensä viittaa mihinkään. Esimerkiksi Wittgensteinin valehtelua koskeva esimerkkilause ei ollut absoluuttinen arvoarvostelma.

Koska ehdottomia arvoarvostelmia ei ole eikä voi olla, ne eivät voi näyttää vertauskuvallisilta, eikä niiden mielettömyys voi johtua siitä, että näitä vertauskuvia ei voida selittää tosiasialauseilla. Wittgensteinin puhe siitä, että ne eivät ole vertauskuvia, on sekä epäolennaista että harhaan johtavaa. Se on epäolennaista, koska mahdoton lause ei voi näyttää vertauskuvalta; ja se on harhaanjohtavaa, koska näin Wittgenstein edelleen vahvistaa mielikuvaa ehdottomien arvoarvostelmien olemassaolosta.

Cora Diamondin mukaan ehdottomissa arvoarvostelmissa esiintyviä arvotermejä ei käytetä vertauskuvallisessa vaan "toissijaisessa" merkityksessä.<sup>11</sup> (Ilmaisu tulee Wittgensteinin *Filosofisista tutkimuksista*. Jos Wittgensteinilta kysyttäisiin, onko tiistai hänen



mielestään lihava vai laiha, hän pitäisi sitä laihana. Joku voisi sanoa vokaalia e keltaiseksi. Näissä esimerkeissä sanoja 'laiha' ja 'keltainen' käytetään merkityksessä, jota Wittgenstein nimittää toissijaiseksi. Hän sanoo, että tämä merkitys ei ole kuvaannollinen merkitys, koska hän ei voisi ilmaista sitä, mitä hän haluaa sanoa, millään muulla tavalla. Hän ei myöskään voisi selittää näiden sanojen merkitystä millään muulla kuin "aivan tavallisella tavalla".<sup>12)</sup> Diamond ei kuitenkaan huomaa, että jos eettiset arvoarvostelmat ymmärretään Wittgensteinin tavoin, niillä ei ole *mitään* merkitystä.

Eettiset arvostelmat ovat mielettömiä, jos ymmärrämme ne Wittgensteinin tavoin ehdottomiksi. Mielettömyys perustuu tässä eettisille arvostelmille antamaamme tulkintaan — tämä tulkinta pakottaa ne mielekkään kielen rajojen ulkopuolelle. Mielettömyys ei siis välttämättä ole eettisen kielenkäytön vaan siitä kirjoittavan filosofin puolella: Wittgenstein *vaatii* eettisiltä arvostelmilta ehdottomuutta ja siitä seuraavaa mielettömyyttä, aivan kuten hän vaatii logiikan lauseilta ehdottomuutta ja mielettömyyttä. Jos eettiset arvostelmat ymmärretään suhteellisiksi, ne voivat olla mielekkäitä.

Sanoessani eettisiä arvostelmia suhteellisiksi en tietenkään tarkoita, että puhujat tosiasiallisesti esittävät tai edes kykenevät esittämään niille perusteita, vaan ainoastaan, että mikä tahansa eettinen arvostelma voidaan sekä myöntää että kieltää. On mieletontä pitää jotakin eettistä arvostelmaa sellaisena, että se voidaan ainoastaan hyväksyä tai ainoastaan hylätä. Mikä tahansa mielekäs eettinen arvostelma, jonka henkilö omaksuu toimintansa perusteeksi, voidaan myös jättää omaksumatta.

Ainoastaan ei-kehämäisillä (eli lineaarisilla) perusteketjuilla voi olla päätepiste. Olettakaamme, että jokin peruste päättää tällaisen perusteiden ketjun. Sen täytyy olla suhteellinen peruste; ja tässä "suhteellinen peruste" ei siis tarkoita perustetta, jolla itsellään on peruste, vaan perustetta, joka voidaan kieltää. Perusteet, joilla itsellään on peruste, ovat tietenkin ilmeisemmässä mielessä suhteellisia. Malliesimerkkejä tällaisista perusteista ovat instrumentaaliset perusteet.

Itseisarvoihin viittaavia arvostelmia ei voida pitää absoluuttisina Wittgensteinin tarkoittamassa mielessä. Jos jokin asia on arvokas itsessään, se ei ole arvokas riippumatta siitä, millainen se on. On loogisesti mahdollista, että se ei ole arvokas.

Wittgenstein oli oikeassa siinä, että perusteita kysyvä eettinen ajattelu *voidaan* ymmärtää pyrkimyksiksi ajattelun ulkopuolelle, aivan kuten *voidaan* ajatella, että ihmisen elämäntietä reunustaa mielettömyys. Mutta eettinen ajattelu ei välttämättä kysy absoluuttisia perusteita: eettisen ajattelun, eettisen arvon jne. käsitteet voidaan ymmärtää toisinkin. Ja itse ymmärrän ne toisin. Eettinen arvo on suhteellista, perusteita kysyvä eettinen ajattelu kysyy suhteellisia perusteita ja niin edelleen.

Mutta entäpä jos joku haluaa edelleen käyttää sellaisia ilmaisuja kuin “ehdottomasti hyvä tahto” tai “ehdottomasti oikea toimintatapa” ja antaa sanalle ‘ehdoton’ saman merkityksen kuin Wittgenstein? Henkilö saattaisi olla taipuvainen sanomaan joissakin tilanteissa: minua vaaditaan tekemään näin, vaikka kukaan tai mikään ei vaadi minulta mitään; tai: minun täytyy tehdä niin, vaikka ei olekaan mitään standardia, joka minun tulee täyttää; tai tämä on tärkeää, vaikka se ei olekaan tärkeää minkään standardin perusteella. En kiellä puhumasta mielettömiä. Haluan vain kiinnittää huomiota siihen seikkaan, että puhe ehdottomasta arvosta ja ehdottomasta tärkeydestä *on* mielettöntä.

Olenko siis “relativisti”?<sup>13</sup> Jos relativismi tarkoittaa, että kaikki ihmiset ovat välttämättä oikeassa esittäessään eettisiä arvostelmia, tai että kukaan ei voi erehtyä esittäessään eettisiä arvostelmia, niin silloin relativismi on mielettömän teoria. Jos nimittäin kukaan ei voi erehtyä, niin silloin on mielettömää puhua oikeassa olemisesta lainkaan, aivan kuten on mielettömää sanoa jonkun tietyn henkilön olevan välttämättä oikeassa. Jos relativismi taas tarkoittaa sitä, että eettisten arvostelmien totuus tai oikeellisuus on totuutta tai oikeellisuutta suhteessa joihinkin standardeihin, niin silloin sen taustalla on oikea huomio. Tämä huomio (absoluuttisten arvostelmien mielettö-

myydestä) ei kuitenkaan ole enää mikään hypoteesi tai teoria vaan käsitteellinen totuus.

## 6 Eettiset arvot itseisarvoina

Ontoteknologisen etiikan imperatiivin “Kohtele kaikkea olevaa pelkkänä välineenä äläkä koskaan päämääränä sinänsä” toteuttaminen merkitsee sitä, että millään ei ole mitään arvoa. Onhan nimittäin käsitteellinen totuus, että jos on ylipäätään olemassa arvokkaita asioita, on olemassa ainakin yksi itsessään arvokas asia: välineet ovat arvokkaita vain siksi, että niillä voidaan saavuttaa jokin itsessään arvokas asia. Ei auta, vaikka välineiden ja päämäärien ketjut jatkuisivat ei-kehämäisesti äärettömyyteen tai muodostaisivat suljettuja kehiä — jos jokin päämääristä ei ole arvokas itsessään, yhdelläkään ketjun jäsenistä ei ole arvoa. Maailma, jossa on pelkästään välineellisessä mielessä arvokkaita asioita, on arvoton.

“Mutta jos etiikassa tutkitaan sitä, mikä on hyvää tai arvokasta, ja jos eettiset arvostelmat ovat suhteellisia, niin onko meillä jokin peruste uskoa, että etiikassa ei voida tutkia välineellisessä mielessä hyviä tai arvokkaita asioita? Eikö esimerkiksi “Honesty is the best policy” voi olla teknisessä tai teknologisessä mielessä eettinen arvostelma? Eikö välineeksi ymmärretty varallisuus voi olla niiden asioiden joukossa, jotka tekevät elämästä elämisen arvoista, koska sillä voidaan saavuttaa itseisarvoisia kokemuksia? Jos rautamailapelin tehokkuus on minulle väline johonkin toiseen tavoitteeseen, niin voidaanko sanoa, että golfin ammattilainen opettaa minulle etiikkaa, kun hän antaa minulle neuvoja rautamailojen käytössä?”

Etiikan käsitteemme on sellainen, että me emme sano välineellisessä mielessä arvokkaita asioita eettisesti arvokkaiksi. Esimerkiksi tietokonetekniikan käyttäminen on eettisesti arvotonta siinä määrin kuin se on välineellisesti arvokasta. Golfmailojen käsittelyn taito on myös eettisesti arvotonta, jos se ymmärretään keinoksi jonkin tulostavoitteen saavuttamiseksi. Voimme toki kuvitella eettisen arvon käsitteemme muuttuvan siten, että myös välinearvot voivat

olla eettisiä arvoja. Tässä mielessä eettisen arvon itseisarvoisuudessa ei ole mitään välttämätöntä. Jos eettinen arvo voisi olla välinearvo, eettisiä arvostelmia olisi mahdollista perustella ensinnäkin vetoamalla välineen tehokkuuteen jonkin tavoitteen saavuttamisessa, ja toiseksi sen hintaan, eli siihen todennäköisyyteen, että jokin toinen tavoite jää saavuttamatta, jos tuota välinettä käytetään.

“Keitä tuossa edellisessä kappaleessa mainitut ‘me’ oikein ovat? Anna nimiä, tuntomerkkejä!”

On todella huomionarvoista, kuinka helposti ajaudun puhumaan “meistä” ja siitä, mitä “me” muka ajattelemme tai millaisia “meidän” käsitteemme ovat. Eikö esimerkiksi voi olla olemassa “me”, joiden etiikan käsite viittaa ainakin joskus välineellisiin arvoihin? Kyllä sellainen “me” voi olla olemassa; ja itse asiassa monet ihmiset väittävät kuuluvansa siihen.<sup>14</sup> Tarkennan siis muotoon: *minun* etiikan käsitteeni kuuluu yhteen itseisarvon käsitteen kanssa. Filosofissa ei voida lähteä liikkeelle siitä oletuksesta, että kirjoittajalla ja hänen lukijoillaan on samat tai samanlaiset käsitteet. Tämä identtisyys tai samankaltaisuus voi olla hypoteesi, tavoite tai muuta sellaista; mutta sitä ei voida yksinkertaisesti olettaa. Tai tarkemmin sanoen tämä oletus on tietysti mahdollinen, mutta se saattaa olla epätosi.

“Yhdellä ja samalla asialla voi olla sekä itseisarvoa että välineellistä arvoa. Ajattelemme esimerkiksi olympiavoittoa, kuuluisuutta, terveyttä ja logiikan teoreeman todistamista; mutta myös romanttista rakkautta, seksuaalista mielihyvää, varallisuutta, kauniin musiikin kuuntelua ja tuskaa tuottavan näytelmän seuraamista. Kaikissa näissä tapauksissa on mahdollista, että itseisarvona pidetty asia on samalla myös hyödyllinen jonkin tavoitteen saavuttamisessa. Esimerkiksi itsessään arvokas olympiavoitto saattaa lisätä lajin arvostusta ja tuoda sille uusia sponsoreita; varallisuus voi olla itseisarvo, mutta sitä on tietenkin mahdollista käyttää myös välineenä; ja seksuaalinen mielihyvä on useimmille itsessään arvokasta, mutta toisaalta se voi myös rentouttaa kehoa ja tehdä siitä joustavamman tuntuksen. — Jos itseisarvoiset asiat voivat siis olla samalla myös

välineellisesti arvokkaita, niin eikö etiikassa silloin voida tutkia välinearvoja *siitä huolimatta*, että siinä tutkitaan itseisarvoja?”

Etiikassa tutkitaan itseisarvoja vain siinä määrin kuin ne ovat itseisarvoja. Jos henkilö esimerkiksi pitää romanttista rakkautta välineenä johonkin muuhun päämäärään, saattaa olla, ettei hän voi kokea sitä lainkaan. Onnellisuus menettää minulle arvonsa, ellei se ole minulle itseisarvo. Nämä eivät ole pelkästään ei-käsitteellisiä huomioita. En sanoisi onnellisuudeksi tai romanttiseksi rakkaudeksi mitään sellaista, jota henkilö pitää välineenä johonkin muuhun päämäärään. Samoin henkilö, joka toimii oikeamielisesti siksi, että tämä on hyvä keino jonkin muun tavoitteen saavuttamiseksi, ei tosiasiallisesti ole oikeamielinen vaan pelkästään rationaalinen; ja ystävä, jolle ystävyys on väline johonkin muuhun tavoitteeseen, ei todellisuudessa ole mikään ystävä vaan hyväksikäyttäjä, olipa hänen tavoitteensa kuinka altruistinen tahansa. Nämäkin ovat ainakin osittain käsitteellisiä totuuksia. Kyse ei ole ainoastaan siitä, että oikeamielisyys tai ystävyys on ei-käsitteellisessä mielessä vaikeaa tai mahdotonta, jos sitä pidetään välineenä, vaan myös siitä, että en sanoisi välineellistettyä oikeamielisyttä oikeamielisydeksi tai välineellistettyä ystävyttä ystävydeksi. Vastaavasti esimerkiksi ohjeesta “Honesty is the best policy” voitaisiin sanoa: jos “policy” tarkoittaa tässä jonkin tavoitteen saavuttamisen kannalta edullista menettelytapaa, ja rehellisyys on minulle tässä mielessä “policy”, en ole rehellinen vaan korkeintaan käytännöllisessä mielessä järkevä. Benjamin Franklinin tapa ymmärtää eettiset arvot merkitsee todellisuudessa niiden eettisyyden kieltämistä.

“Jos tietokoneiden käyttäminen, golflyöntitekniikan täydellisyys, maukkaiden pihvien syöminen ja musiikin kuuntelu *ovat* meille itseisarvoja, onko niillä silloin eettistä arvoa?” Nämä toiminnan muodot ovat tietenkin elämän osia siinä missä esimerkiksi tiedon hankkiminen, filosofinen pohdinta, ystävien tapaaminen ja uskonnollisiin tapahtumiin osallistuminen voivat olla sen osia. Jos etiikassa käsitellään sitä, mikä tekee elämästä elämisen arvoista,

mikä on elämässä tärkeää ja niin edelleen, niin silloin näillä asioilla voi sanoa olevan eettistä arvoa.

### **Viitteet**

- <sup>1</sup> Huomautus 6.43.
- <sup>2</sup> Huomautus 6.43.
- <sup>3</sup> Huomautus 4.461.
- <sup>4</sup> Huomautus 6.13.
- <sup>5</sup> Huomautus 6.42.
- <sup>6</sup> Huomautukset 4.46–4.462.
- <sup>7</sup> Huomautukset 6.12 ja 6.124.
- <sup>8</sup> Ks. esim. huomautukset 2.182, 3.03, 3.032, 5.4731 ja 5.4733.
- <sup>9</sup> Kant 1908 (1790), toinen kirja, §§ 25–28.
- <sup>10</sup> Kierkegaard 1993 (1846), sivut 435–558.
- <sup>11</sup> Diamond 1991, luku 8.
- <sup>12</sup> Wittgenstein 1981, sivut 335–336.
- <sup>13</sup> Relativismin klassinen esitys on Westermarck 1932. Myöhemmin sitä ovat puolustaneet esim. Harman (1975 ja 1985) ja Wong (1984). Teoksessa Harman ja Thomson 1996 Harman puolustaa ja Thomson kritisoi relativismia. Muita relativismin vastustajia ovat olleet esim. Brink (1989, luku 7) ja Rescher (1993, luku 11).
- <sup>14</sup> Tarkoitan niitä henkilöitä, joiden mukaan toiminnan hyödyllisyys on sen eettisen arvon mitta.

## 4 Eettiset arvostelmat ja tosiasia-arvostelmat

Wittgensteinin mukaan suhteelliset arvoarvostelmat ovat aina pelkkiä tosiasia-arvostelmia. Lisäksi hän ajatteli, ettei mikään tosiasia-arvostelma voi olla eettinen arvostelma, ja että tosiasia-arvostelmista ei ole mahdollista johtaa loogisesti eettisiä arvostelmia. Tässä luvussa käsittelen näitä kolmea väitettä.

### 1 Suhteelliset arvoarvostelmat eivät ole pelkkiä tosiasia-arvostelmia

Eksplisiittisesti suhteellisella arvoarvostelmalla tarkoitan arvostelmaa, jossa mainitaan se standardi tai päämäärä, jonka suhteen arvostelman kohde arvioidaan arvokkaaksi tai arvottomaksi. Nämä arvostelmat eivät välttämättä koske keinojen tai välineiden ja niiden avulla tavoiteltavien päämäärien välisiä suhteita. Esimerkiksi lausetta “Jos omenan arvon kriteerinä on se, että se on punainen, niin silloin tämä on hyvä omena” ei voida ymmärtää siten, että käsillä olevan omenan punaisuus on keino tai väline tietyn arvostandardin saavuttamiseksi. Eksplisiittisesti suhteellinen arvoarvostelma voi kuitenkin viitata keinoihin tai välineisiin. “Jos aiomme päästä Granchesteriin mahdollisimman nopeasti, niin silloin tämä on oikea tie” voidaan ymmärtää siten, että mainitun tien kulkeminen on hyvä keino päämäärään saavuttamiseksi.

Olettakaamme jonkun sanovan minulle: “Jos pidämme valehtelua kelvottomana toimintana, niin silloin sinun tekoasi on pidettävä kelvottomana.” Tämä on tosiasia-arvostelma, jonka totuusarvo voidaan ratkaista selvittämällä, olinko esittänyt valheen. Se voi myös olla pelkkä tosiasia-arvostelma, eli arvostelma, joka ei ole arvoarvostelma lainkaan.

Eksplisiittisesti suhteellinen arvoarvostelma voidaan kuitenkin esittää yhteydessä, jossa se ei ole pelkkä tosiasia-arvostelmia. Jos esimerkiksi lause “Jos tavoittelemme sotilaallista kunniaa, niin silloin meidän on oltava urheita taistelussa” esitetään olosuhteissa, joissa puhuja ja hänen kuulijansa todella tavoittelevat tuollaista kunniaa, se ei ole pelkkä tosiasia-arvostelma. Silloin se on kehoitus urheuteen. Itse asiassa voisimme sanoa, että jos arvoarvostelma on *pelkkä* tosiasia-arvostelma, niin silloin se ei ole *arvoarvostelma*.

Jos suhteellinen arvoarvostelma esitetään implisiittisessä muodossa, se ei ole koskaan pelkkä tosiasia-arvostelma. Esimerkiksi “Tämä henkilö on hyvä juoksija” ei tarkoita samaa kuin “Tämä henkilö pystyy juoksemaan sata metriä alle kahdessatoista sekunnissa”. Joskus voimme ehkä päätellä mainitusta tosiasialauseesta mainittuun arvoarvostelmaan tai päinvastoin, mutta tämä ei suinkaan tarkoita, että korvaamme synonyymisiä ilmaisuja toisillaan. (Eihän siitäkään, että voimme joskus päätellä lauseesta “Tässä on veitsi” lauseeseen “Tässä on terävä esine”, seuraa, että nämä lauseet merkitsevät samaa.) Vastaavasti “Minun olisi nyt hyvä mennä nukkumaan” ei merkitse samaa kuin “Jos en mene nukkumaan, olen huomenna väsynyt” tai “Nukkuminen miellyttää minua”. On mieletöntä väittää niiden merkitsevän samaa. Yhtä hyvin voisi sanoa, että käsky “Älä tapa” tarkoittaa samaa kuin normatiivinen arvostelma “Sinun pitää olla tappamatta”, tai että tämä arvostelma tarkoittaa samaa kuin lause “Jos tapat, Jumala rankaisee sinua”.

Se, että sanomme implisiittisesti suhteellisia arvoarvostelmia pelkiksi tosiasia-arvostelmiksi, on yhtä mieletöntä kuin se, että sanomme pelkkien tosiasia-arvostelmien olevan implisiittisesti suhteellisia arvoarvostelmia. Esimerkiksi “Tässä on punainen omena” ei tarkoita samaa kuin “Tässä on hyvä omena”, vaikka joissakin olosuhteissa saattaisimme päätellä omenan punaisuudesta sen hyvyteen tai päinvastoin. Voisi sanoa: jo se, että tässä tarvitaan päättelyä, on merkki siitä, että lauseet eivät merkitse täysin samaa.

“Jos suhteelliset arvoarvostelmat eivät ole pelkkiä tosiasia-arvostelmia, niin mitä ne sitten ovat? Ovatko ne pelkkiä käskyjä? Tai



ovatko ne pelkkiä pyyntöjä, pelkkiä kehotuksia, pelkkiä neuvoja, pelkkiä päätöksen ilmaisuja; tai pelkkiä tunteiden ilmauksia, pelkkiä preferenssien ilmauksia; tai pelkkiä rukouksia; tai pelkkiä uskomusten ilmauksia, pelkkiä mielipiteiden ilmaisuja; tai pelkkiä yrityksiä vaikuttaa kuulijoiden asenteisiin, pelkkiä yrityksiä ohjata heidän ajattelutottumuksiaan; tai pelkkiä yrityksiä ilmaista sosiaalinen konsensus; tai pelkkiä yrityksiä ilmaista Jumalan tahto?”

Miksi arvoarvostelmien pitäisi olla “pelkästään” jotakin? Ne eivät ole “oikeasti” tai “todellisuudessa” mitään muuta kuin arvoarvostelmia — eivät tunteiden, päätösten, preferenssien tai toiveiden ilmauksia, eivät tosiasia-arvostelmia eivätkä käskyjä tms.; vaikka tietyissä olosuhteissa ne voivat olla *myös* näitä. On esimerkiksi ilmeistä, että nämä arvostelmat voivat ilmaista puhujien preferenssejä tai heidän tarpeitaan ja toiveitaan: sanomalla “Minusta tämä jäätelö on parempaa kuin tuo” ilmaisen ehkä preferenssini. Ne voivat ilmaista myös meidän uskomuksiamme ja mielipiteitämme: sanomalla “Minun mielestäni lapsien työtaakkaa tulisi vähentää” ilmaisen ehkä mielipiteeni. “Minun on mentävä Granchesteriin” voi olla sekä tosiasia-arvostelma että päätöksen ilmaus. “Minä olen sairas!” voi olla sekä tosiasia-arvostelma, parkaisu että tunteiden ilmaus. “Sinun täytyy auttaa minua” voi olla sekä tosiasia-arvostelma, tunteiden ilmaus että rukous — kuvittele, että puhuja on polvillaan ja itkee. “Vanukkaasi oli todella herkullista!” voi olla sekä ajatuksen ilmaus, tosiasia-arvostelma, huudahdus että kätkeyty pyyntö — kuvittele, että puhuja pettyy, kun vanukkaan valmistaja ei vastaakaan “Ota toki lisää”. Ei ole aina mitään selvää rajaa esimerkiksi arvoarvostelmien ja tosiasia-arvostelmien, arvoarvostelmien ja pyyntöjen, arvoarvostelmien ja käskyjen, arvoarvostelmien ja preferenssien ilmausten tai arvoarvostelmien ja asenteiden ilmausten välillä. Arvoarvostelmilla voi olla lukematon määrä erilaisia tehtäviä: yksi ja sama arvostelma voi täyttää useita tehtäviä, ja erilaiset arvostelmat voivat täyttää erilaisia tehtäviä. On äärimmäisen likinäköistä olettaa, että arvoarvostelma voi tehdä vain *yhden* asian, tai että kaikki arvoarvostelmat tekevät *samaa*.

Myös *eettinen* arvoarvostelma on lukemattomien lause- ja ilmaisukategorioiden leikkauskohta. Filosofille saattaa tulla kiusaus liikkua tästä pisteestä tiettyyn suuntaan ja samastaa eettiset arvoarvostelmat johonkin toiseen lause- tai ilmaisukategoriaan: “Ne ovat pelkkiä tosiasia-arvostelmia”, “Ne ovat pelkkiä imperatiiveja”, “Ne ovat pelkkiä tunteiden ilmauksia ja yrityksiä vaikuttaa kuulijoiden tunteisiin”, “Ne ovat pelkkiä preferenssien ilmaisuja” ja niin edelleen. Eettiset arvostelmat voivat olla tosiasia-arvostelmia, ne voivat toimia käskyinä, ne voivat ilmaista puhujien tunteita ja preferenssejä jne.; mutta tämä ei tarkoita, että ne ovat *pelkkiä* tosiasia-arvostelmia, pelkkiä käskyjä, pelkkiä tunteiden ilmauksia tai pelkkiä preferenssien ilmaisuja.

Ensinnäkin yhdellä ja samalla eettisellä arvostelmalla voi olla useita tehtäviä. Esimerkiksi lause “Elämä on ihanaa” voi olla sekä tunteen ilmaus (“Hurraa elämälle!”) että uskomuksen ilmaus (“Elämä on ihanaa”). Myös lause “Nuo sinun valheesi ovat ällöttäviä” voi ilmaista puhujan tunteita (“Ällöttää!”), mutta se voi toimia myös tosiasia-arvostelmana (“Nuo valheet ovat ällöttäviä”). “Minä en saa jatkaa tällä linjalla” voi olla tunteenpurkaus ja itselle suunnattu kehoitus. “Tämän ihmisryhmän alistaminen ja nöyryyttäminen on väärin, eikä meidän pidä hyväksyä sitä” voi ilmaista mielipiteen ja asenteen, mutta se voi toimia myös neuvona ja vetoomuksena.

Toiseksi, erilaisilla eettisillä arvostelmilla on erilaisia tehtäviä. Filosofeilla on joskus tapana sanoa sellaisia asioita kuin “Eettiset arvostelmat ilmaisevat kognitiivisia tiloja”, “Eettiset arvostelmat ilmaisevat non-kognitiivisia asenteita”, “Eettiset arvostelmat ovat tosiasioiden kuvauksia” tai “Eettiset arvostelmat ovat preskriptioita” — ikään kuin kaikki eettiset arvostelmat suorittaisivat samanlaisia tehtäviä. Eettinen arvoarvostelma voi ilmaista puhujan tunteita: joku vääntelee käsiään, sanoo “Elämä on kannattamaton liikeyritys” ja purskahtaa itkuun; henkilö sanoo tuskan ilme kasvoillaan, “Tunnen syyllisyyttä siitä mitä tapahtui”. Eettinen arvostelma voi ilmaista puhujan mielipiteitä: “Elämä on hieno peli” ja “Et saa masentua moisesta asiasta” voivat olla mielipiteiden ilmauksia. Eettinen

arvostelma voi olla myös asenteen ilmaus: esimerkiksi lausetta “Härkätaistelu on inhottavaa” voidaan joissakin olosuhteissa pitää tietynlaisen asenteen ilmaisevana eettisenä arvostelmana. Erityisesti normatiivisia termejä sisältävät eettiset arvostelmat voivat olla käskyjä tai neuvoja: “Sinun pitää tehdä kuten sanoin” tai “Minusta sinun täytyy tehdä jotakin tälle asialle”. Eettinen arvoarvostelma voi olla myös tosiasia-arvostelma: lauseita “Se oli eläimellistä” tai “On ihanaa olla rakastunut” voidaan sopivissa olosuhteissa pitää eettisinä tosiasia-arvostelmina. Eettisiä arvostelmilla voi olla myös sellaisia tehtäviä kuin ihmisten ajattelun ja toiminnan ohjaaminen tai heidän tunteidensa ja mielikuvituksensa liikuttaminen. On *koomista* ajatella, että kaikilla eettisillä arvoarvostelmilla on *sama* tehtävä tai tehtävien joukko.

Kuvittele henkilön sanovan: “Golfin pelaamisen funktiona on tarjota hyvä mahdollisuus liikeasioiden hoitamiseen.” Tämä voi olla joissakin tapauksissa totta; mutta golfilla voi olla lukematon määrä muitakin tehtäviä, kuten esimerkiksi kunnon ylläpitäminen, hermojen lepuuttaminen tai niiden terästäminen, ystävien tapaaminen, rahan ansaitseminen kilpailuissa, voitonhimon tyydyttäminen, jännityksen saaminen tylsään elämään, kauniiden maisemien katselu ja niin edelleen. Samalla tavoin joku voisi sanoa: “Eettisten arvostelmien esittämisen funktiona on uskomusten ilmaiseminen.” Tämä saattaa olla joskus totta; mutta eettisillä arvostelmilla on lukuisia määriä muitakin funktioita.<sup>1</sup>

Esitetyt huomiot ovat osittain kommentteja siihen kysymykseen, tulisiko meidän kannattaa eettistä kognitivismia vai non-kognitivismia. Kognitivismi liitetään useimmiten käsitykseen, jonka mukaan eettiset arvostelmat ilmaisevat etupäässä puhujien uskomuksia ja mielipiteitä, ja non-kognitivismi käsitykseen, jonka mukaan ne ilmaisevat etupäässä puhujien asenteita, tunteita tai muita non-kognitiivisia tiloja, tapahtumia ja niin edelleen. On mielivaltaista sanoa, että eettiset arvostelmat voivat ilmaista vain tietynlaisia tiloja tai tapahtumia, tai että kaikki eettiset arvostelmat ilmaisevat samanlaisia tiloja ja tapahtumia. Ei esimerkiksi ole mitään

syytä olettaa, että jos henkilö ilmaisee jonkin kognitiivisen tilan, hän ei voi samalla ilmaista myös non-kognitiivista tilaa tai päinvastoin. Tähän yksinkertaiseen huomioon kaatuvat monien kognitivistien ja non-kognitivistien näkemykset. Puhtaasti käsitteellisellä tarkastelulla on näin mahdollista hälventää se harhakuvitelma, että jonkin teorian *täytyy* olla oikea.

Mikään yllä sanottu ei implikoi, että eettisten arvostelmien *täytyy* aina ilmaista kognitiivisia ja/tai non-kognitiivisia tiloja. Joissakin tapauksissa me haluamme ehkä sanoa, että eettinen arvostelma ei ilmaise mitään tällaista tilaa. Ehkäpä on vain primitiivinen psykologistinen ennakkoluulo, että eettisten arvostelmien — tai lauseiden ylipäätään — *täytyy* ilmaista puhujan tunteita, asenteita, ajatuksia, uskomuksia ja niin edelleen. Voitaisiin kysyä: Jos kaikki eettiset arvostelmat eivät ole käskyjä, niin miksi niiden kaikkien pitäisi olla “mentaalisten tilojen” ilmauksia? Miksi oletat, että kaikki eettiset arvostelmat tekevät tässä suhteessa samaa; että ne ovat kaikki samanlaisia? Minä olisin valmis sanomaan eettiseksi arvostelmaksi myös jotakin sellaista, joka ei ilmaise preferenssejä, uskomuksia tms. Voin esimerkiksi kuvitella liikkumattoman, pahvilaatikon näköisen tietokoneen, joka kuuluttaa tasaisin väliajoin ilmoille lauseen “Tuo on todella nöyryyttävää”. Tämä on eettinen arvostelma, mutta se ei ilmaise mitään uskomusta, preferenssiä tms. (Jos tietokone olisi enemmän ihmisen kaltainen, en olisi niin varma.)

## **2 Tosiasia-arvostelmien ja eettisten arvoarvostelmien välisen eron sumeus**

Henkilö on kertonut valheen, ja joku sanoo hänelle painokkaasti ja hieman epäuskoisesti: “Sinä valehtelit minulle.” Tämän jälkeen toinen alkaa selitellä toimintaansa, esittää jonkin vastasytöksen, lähtee paikalta loukkaantuneena, hyökkää puhujan kimppuun tai muuta sellaista. Tässä lause “Sinä valehtelit minulle” saattoi olla sekä tosiasia-arvostelma että arvoarvostelma. Lause “Hän ei tiedä musiikista *yhtään* mitään” voi myös olla sekä tosiasia-arvostelma

että arvoarvostelma, samoin kuin “Minä en voi *sietää* tuota meteliä”. Myös “Kaveria ei petetä” ja “Täällä ei ole tapana huijata” voivat kuulua kumpaankin kategoriaan. Tai ajattele tapausta, jossa joku kuvaa tiettyä henkilöä sanomalla “Hän on paatunut kleptomaanivehkeilijä”. Onko tämä tosiasia-arvostelma vai arvoarvostelma? Se voi olla kumpikin. Sama on usein totta arvostelmista, joissa esiintyy esimerkiksi sellaisia termejä kuin ‘julma’, ‘seksikäs’, ‘irstas’, ‘ystävällinen’, ‘välinpitämätön’, ‘avaramielinen’, ‘kiero’, ‘rehellinen’, ‘alhainen’, ‘halpamainen’, ‘jalo’, ‘kaunis’, ‘ihana’, ‘sairas’, ‘itsekeskeinen’, ‘juoppo’, ‘suurisieluinen’, ‘kuiva’, ‘häpeämätön’, ‘nautinnollinen’, ‘mukava’, ‘leppoisa’, ‘huumorintajuinen’, ‘kyyninen’, ‘sofistikoitunut’, ‘mauton’, ‘miellyttävä’, ‘viisas’, ‘onnellinen’, ‘typerä’, ‘etäinen’, ‘lipevä’, ‘lämminsydäminen’, ‘viekas’, ‘erottelukyvytön’, ‘lattea’, ‘ylevä’, ‘ajattelematon’, ‘hervittävä’, ‘loistava’, ‘ymmärtäväinen’, ‘kylmä’, ‘tympeä’, ‘iljettävä’, ‘viekas’, ‘valpas’, ‘kiitollinen’, ‘reipas’, ‘ahne’, ‘kateellinen’, ‘petollinen’, ‘kavala’, ‘raihmainen’, ‘tollo’, ‘tunteeton’, ‘sulkeutunut’, ‘kärsivällinen’, ‘hassu’, ‘epäinhimillinen’, ‘kovaääninen’ ja ‘ummehtunut’ — luetteloa voitaisiin jatkaa sadoilla sanoilla. Ovatko esimerkiksi “Se oli kiero temppu”, “Olet seksikäs”, “Nyt on ihana sää”, “Tämä ei ole kirpeää vaan päinvastoin ummehtunutta”, “Se mies on sairaas” tai “Hän on reipas mutta *kauhean* kovaääninen” tosiasia-arvostelmia vai arvoarvostelmia? Entäpä nämä lauseet: “Ihminen on epäonnistunut, turha laji, jonka pitäisi jättää tämä planeetta muille eläimille”, “Anteliaisuutesi on liioiteltua”, “Pessimismisi yököttää minua”, “Petät itseäsi, jos luulet olevasi tässä asiassa moitteeton”, “Tunnen itseni vahvemmaksi ja elinvoimaisemmaksi kuin koskaan”, “Sinä olet minulle hyvin tärkeä ihminen” ja “Minä olen epätoivoinen, kaunainen, pienisieluinen, turhamainen, absurdi, itsekäs ja loputtoman typerä kansalainen”?

Kun ajattelemme filosofiassa tosiasia-arvostelmia, mieleemme tulee usein jokin sellainen lause kuin “Tässä on protoni” tai “Kirja on musta”. Me emme ehkä ajattele sellaisia lauseita kuin “Matkailaukkuni reuna oli vähällä viiltää haavan naapurini nilkkaan juuri kun tämä oli tulossa ulos pubista kolmen aikaan aamuyöllä, yhtä

päissään, yhtä riidanhaluisena ja yhtä täynnä alistuvaa kaunaa kuin kaikkina muinakin elämänsä öinä” tai “En lyönyt naapuriani, vaikka olinkin hyvin tietoinen siitä, ettei tuo pieni likainen mies epäröisi vastaavassa tilanteessa hetkeäkään, jos vain voisi sillä tavoin miellyttää karskeja merimiesystäviään” tai “K:n naapurilla oli naurettava vaimo, mutta vielä naurettavampi oli se tapa, jolla hän tervehti K:ta”. Kaikissa näissä lauseissa on sekä tosiasia- että arvoarvostelmallisia piirteitä. Kun filosofiassa otetaan esimerkki arvoarvostelmasta, se on yleensä sellainen kuin “Murhaaminen on väärin” tai “Onnellisuus on hyvä asia”, mutta ei sellainen kuin “Se että heräsin laivan käytävässä ei olisi häirinnyt minua juuri lainkaan, ellei minun olisi pitänyt lähteä saattamaan avutonta naapuriani partiolaisten kesäleirille Joutsenoon” tai “Olin hiljaa, mutta hampaani kirskuivat ja mieleni teki sanoa jotakin loukkaavaa: niin järjetön oli hänen väitteensä” tai “Se mitä tein silloin hävettää minua vieläkin” tai “On hienoa, että voit tulla katsomaan minua tähän loukkoon”. Tosiasia-arvostelmien ja arvoarvostelmien välisen eron tekeminen on arkisessa kielenkäytössä ja esimerkiksi kirjallisuudessa äärettömän vaikeaa. Usein sellaista eroa ei ole lainkaan olemassa.<sup>2</sup>

Lainaan selvennykseksi katkelman Albert Camus’n romaanista *Putoaminen*.<sup>3</sup> Katumuksentekijä-tuomari Jean-Baptiste Clamence puhuu:

Pengottuani kylliksi muistini uumenia minulle valkeni, että käytin vaatimattomuutta hyväkseni silloin, kun halusin loistaa, nöyryyttä, kun halusin voittaa, ja hyveellisyyttä, kun halusin sortaa. Kävin sotaa rauhanomaisin keinoin ja saavutin epäitsekkyuden avulla kaiken mitä mieleni himoitsi. Niinpä en esimerkiksi koskaan valittanut, kun ihmiset unohtivat merkkipäiväni; siinä kohdassa noudattamani pidättyväisyys herätti jopa ihailun sekaista ihmetystä. Mutta tämän epäitsekkyuden syy oli vielä harkitumpi: tahdoin, että minut unohdetaisiin, jotta saisin säälitellä itseäni. Jo monta päivää ennen tätä suurta merkkipäivää, joka ei minulta koskaan unohtunut, varoin visusti kieltäni, ettei minulta vain olisi lipsahtanut mitään, mikä olisi voinut hälyttää tai muistuttaa niitä henkilöitä, joiden laiminlyönnistä nautin jo ennakolta — kerran minulla oli aikomuksena jopa tehdä silmänkääntötemppeja seinäalmanakalla. Kun olin sitten saanut

yksinäisyyteni vakuuttavasti näytetyksi toteen, sain antautua nauttimaan miehekkäästä surumielisyydestä.

Kaikilla hyveilläni oli tällä tavalla nurja puolensa. Toisaalta on kyllä myönnettävä, että eräässä mielessä vikani kääntyivät edukseni. Niinpä esimerkiksi se seikka, että minun oli pakko pitää salassa elämäni paheellinen puoli, valoi olemukseeni viileyttä, jota ihmiset erehtyivät pitämään hyveellisyytenä; välinpitämättömyyteni aiheutti sen, että minusta pidettiin; itsekkyyteni saavutti huippunsa anteliaisuudessaani...Olin olevinani lujaluonteinen, vaikka en ole koskaan jaksanut vastustaa lasia enkä naista, kun ne ovat olleet tarjolla. Olin toimeliaan ja tarmokkaan miehen maineessa, mutta todellinen valtakuntani oli vuode. Kuulutin suureen ääneen uskollisuuttani, mutta niiden joukossa, joita olen rakastanut, lienee tuskin ainoatakaan, jota en olisi lopulta myös pettänyt. Tosin tämä petollisuus ei estänyt minua olemasta velvollisuudentuntoinen, tein melkoiset määrät työtä pelkästä mukavuudenhalusta ja olin aina valmis auttamaan lähimmäisiäni, koska se tuotti minulle huvia. Mutta vaikka kuinka olisin toistellut mielessäni näitä päivänselviä tosiseikkoja, ne antoivat varsin laihan lohdutuksen. Joskus aamuisin kävin oikeutta itseni kanssa aivan loppuun asti ja tulin siihen tulokseen, että erikoisesti kunnostauduin halveksimisessa. Ja nimenomaan niitä, joita useimmin autoin, halveksin syvimmin. Kohteliaasti, sydämellistä myötätuntoa osoittaen syljin sokeita joka päivä vasten kasvoja.

Sanokaa suoraan, voiko sellaista millään puolustaa? Kyllä voi yhdellä seikalla, mutta se on niin vaivainen puolustus, etten voi kuvitellakaan vetoavani siihen. Sanottakoon se kuitenkin: en ole koskaan pohjimmiltani voinut uskoa, että inhimillisiin asioihin kannattaa suhtautua vakavasti...

Katumuksentekijä-tuomarin kuvaukset itsestään eivät ole missään tapauksessa eettisesti neutraaleja: mies halveksuu aikaisempaa itseään, pitää sitä valheellisena, tekopyhänä ja paljon heikompana kuin kukaan olisi osannut kuvitella sen olevan. Toisaalta nämä eettiset arviot ovat kuitenkin kuvauksia, tosiasia-arvostelmia: Jean-Baptiste Clamence kertoo, mitä hän oli saanut itsestään selville.

Iris Murdoch esittää tapauksen, jossa (kovin vanhoillis-englantilainen) äiti kuvaa ensin poikansa vaimoa seuraavasti: Tyttö on kyllä hyväsydäminen, ja vaikka hän ei olekaan aivan arkinen, niin kuitenkin karkea ja harjaantumaton. Häneltä puuttuu arvokkuutta

ja hienostuneisuutta, eikä tämä suorasukainen ja tuttavallinen olento noudata toimissaan oikeaa muotoa ja etikettiä. Tyttö on tökerö, joskus töykeä, aina väsyttävän lapsellinen. Hänen aksenttinsa on väärä, eikä hän osaa pukeutua. Poikaparka on nainut omaa tasoaan alempana olevan tytön. Mutta vuosien mittaan äidin kuvaukset alkavat muuttua. Tyttö ei ollutkaan vulgaari vaan virkistävän suoraviivainen, arvokkuuden puute olikin vain spontaanisuutta, kovaäänisyys iloisuutta, lapsellisuus ihastuttavaa nuorekkuutta.<sup>4</sup>

Otan seuraavaksi esimerkin Wittgensteinin *Yleisistä huomautuksista*, johon sisältyy eräs *Filosofisten huomautusten* esipuheluonnos vuodelta 1930.<sup>5</sup> Esipuheessa hän toteaa kirjan hengen olevan toisenlainen kuin tieteen ja tekniikan avulla tapahtuvaan edistykseen uskovan eurooppalaisen ja amerikkalaisen sivilisaation henki. Tämä jälkimmäinen henki ja siihen kytkeytyvät taiteen ja politiikan muodot ovat hänelle “vieraita ja vastenmielisiä”, “fremd und unsympatisch”. Välittömästi tämän sanottuaan Wittgenstein toteaa: “Tämä ei ole mikään arvoarvostelma.” Se ei välttämättä näytä arvoarvostelmalta, jos pidämme lähtökohtana etiikan esitelmän käsitystä, jonka mukaan kaikki suhteelliset arvoarvostelmat ovat itse asiassa pelkkiä tosiasia-arvostelmia. (Absoluuttisia arvoarvostelmia taas ei ole mahdollista esittää, joten sellaisesta ei voi olla tässä kyse.) Se ei myöskään välttämättä vaikuta arvoarvostelmalta, jos teemme tarkan eron asenteiden ilmausten ja arvoarvostelmien välillä. (“Minulle tämän sivilisaation henki on vieras ja vastenmielinen” voidaan varmasti ymmärtää puhujan asenteen ilmaukseksi.) Mutta jos taas luovumme näistä dikotomisista käsityksistä, niin silloin huomaamme, että sivilisaation hengen sanominen “vieraaksi ja vastenmieliseksi” on arvoarvostelma. Wittgensteinin oma perustelu sille, miksi hänen ilmaisunsa ei ole arvoarvostelma, näyttää olevan seuraava: todellisten taiteiden katoaminen ei oikeuta esittämään negatiivista arviota sivilisaation muodostavista ihmisistä. Vaikka tämä olisikin totta, en siltikään näe, kuinka mainittu arvostelma ei olisi arvoarvostelma.



Vuonna 1947 Wittgenstein kirjoittaa:<sup>6</sup>

Ei ole...mieleetöntä uskoa, että tieteen ja tekniikan aikakausi merkitsee ihmiskunnan lopun alkua; että suuren edistyksen idea on sokaistumista, kuten myös ajatus totuuden lopullisesta tuntemisesta; että tieteellisessä tiedossa ei ole mitään hyvää tai toivottavaa ja että sitä tavoitteleva ihmiskunta lankeaa ansaan. Ei ole suinkaan selvää, ettei näin olisi.

Hieman myöhemmin samana vuonna Wittgenstein pohtii näin:<sup>7</sup>

Voisi olla, että tiede ja teollisuus ja niiden edistyminen ovat pysyvintä nykyisestä maailmasta. Että kaikki oletukset tieteen ja teollisuuden romahtamisesta ovat vielä pitkän aikaa pelkkiä *unelmia*, ja että tiede ja teollisuus tulevat yhdistämään maailman loputtomien kärsimysten jälkeen ja näiden kärsimysten myötä. Tarkoitin, että ne tiivistävät maailman *ykseydeksi*, jossa sitten tulee tietenkin vallitsemaan kaikkea muuta kuin rauhantila.

Näissä katkelmissa Wittgenstein esittää tietynlaisia arvoarvostelmia tieteen, tekniikan ja teollisuuden kehityksestä; mutta toisaalta niissä on myös sellaisia lauseita, joita on mahdollista pitää tosiasialauseina ja ennusteina. Oletukset tieteen ja teollisuuden romahtamisesta *ovat* edelleen pelkkiä unelmia. Tieteen ja teollisuuden kehittyminen *on* yhdistänyt maailman osia toisiinsa (kulkuvälineet, tiedotusvälineet, pääomavirrat jne). Tieteen ja tekniikan kehitys *on* aiheuttanut tapahtumia, joita on mahdollista pitää katastrofeina.

Tai ajattele tätä: jos uskovainen henkilö puhuu siitä, mitä Jumala tahtoo meidän tekevän tai millaisia ohjeita Jeesus Kristus antoi elämänsä aikana, hän saattaa esittää tällöin eettisiä arvoarvostelmia. Hän sanoo: näin minä haluan elää; tämä on oikea elämäntapa; juuri tuolla tavalla meidän on ajateltava; rakasta ja toivo kuten tämä henkilö teki; ja niin edelleen. Myös esimerkiksi Mahatma Gandhi ja Adolf Hitler ovat kumpikin olleet henkilöitä, joiden tahdonilmauksiin ja muihin tekoihin on suhtauduttu eettisellä mielenkiinnolla.

Jos jotkin eettiset arvostelmat ovat tosiasia-arvostelmia, niin silloin on oltava ainakin periaatteessa jokin tapa ratkaista niiden totuusarvo. Meidän ei kannata ajatella, että tämä tapa on kaikissa

tapauksissa samanlainen: on useita erilaisia, mahdollisesti toisilleen sukua olevia eettisten arvostelmien totuusarvon selvittämisen tapoja. Olettakaamme esimerkiksi jonkun väittävän minua röyhkeäksi ja piittaamattomaksi. Kuinka te voitte selvittää, onko tämä kuvaus oikea? Te voitte ottaa minuun yhteyttä, tavata minut, keskustella kanssani, kuunnella minun mielipiteitäni ja ihmetellä minun vaikenemisiäni; te voitte huomioida minun eleeni ja ilmeeni sekä panna merkille, kuinka suhtaudun itseeni, teihin ja muihin ihmisiin. Jonkin ajan kuluttua teillä saattaa olla käsitys väitteen "Hän on röyhkeä ja piittaamaton" totuusarvosta. Samalla tavoin on mahdollista selvittää, onko joku onnellinen, toiveikas, haaveellinen, rakastunut, tyytyväinen, energinen, kiihtynyt, pettynyt, ilkeä, julma, avokätinen, pinnallinen, rohkea, halpamainen tai muuta sellaista. Joskus eettisten arvostelmien totuusarvon selvittäminen vaatii lähinnä aistihavaintoja, joskus tarvitaan päättelyä ja mielikuvitusta; joskus on tärkeää nähdä arvostelman kohteena oleva henkilö, joskus on olennaisempaa kuunnella hänen puheitaan tai lukea hänen kirjoituksiaan.

Joissakin tapauksissa voimme jopa puhua eettisten arvostelmien totuusarvon kokeellisesta selvittämisestä.<sup>8</sup> Jos henkilöltä kysytään, miksi hän pitää tiettyä toimintatapaa itsessään arvokkaana tai mistä hän tietää sen olevan osa merkityksellistä ja elämisen arvoista elämää, hän saattaa vastata tietävänsä sen kokemuksesta; ja tässä "kokemuksesta" voi tarkoittaa suunnilleen tätä: puheena oleva toimintatapa olisi saattanut tuntua hänestä tyhjänpäiväiseltä tai merkityksettömältä, mutta tosiasiasa se ei tuntunut siltä; tosiasiasa hän huomasi sen olevan osa sellaista elämää, jota hän haluaa elää. "Kokeilin sekä urheilullista että epäurheilullista elämäntapaa, ja huomasin, että minä en ole urheilijatyyppejä." "Asuin sekä maalla että kaupungissa, mutta en viihtynyt maalla lainkaan." Se että kokeellinen menettelytapa on mahdollista joissakin tapauksissa, ei tarkoita, että se on mahdollista kaikkien eettisten arvostelmien kohdalla. Ihmiset eivät nimittäin välttämättä ymmärrä elävänsä

kokeellisesti, eikä puhe eettisten arvostelmien totuusarvon kokeellisesta testaamisesta ehkä merkitse heille mitään.

Eettinen kognitivismi muotoillaan usein opiksi, jonka mukaan eettisillä arvostelmilla on totuusarvo. Useissa tapauksissa kognitivistin väite on aivan oikea. Tällöin se ei kuitenkaan ole niinkään mikään hypoteesi tai teoria, joka voisi osoittautua epätodeksi, vaan paremminkin sitä on pidettävä *triviaalisti* totena kuvauksena tietystä eettisen kielenkäytön piirteestä tai siitä tavasta, jolla me voimme suhtautua tietynlaisiin eettisiin lauseisiin. Nähdäkseni paras tapa osoittaa tämän näkemyksen oikeellisuus on viitata mahdollisiin esimerkkitapauksiin ja sanoa, että *näitäkin* lauseita on mahdollista pitää tosiasialauseina. On tietenkin paljon sellaisia eettistä kielenkäyttöä (esimerkiksi Kymmenen Käskyä), jonka kohdalla kognitivistin väite ei ole oikea.

“Entäpä jos joku olisi filosofiassa sitä mieltä, että eettiset arvostelmat eivät ole koskaan tosiasia-arvostelmia?” Saattaa olla, että puhuja tosiasiaa ymmärtää eettisen arvoarvostelman käsitteen siten, että hänen filosofinen näkemyksensä vastaa hänen käsitteitään. Ehkä hän on ymmärtänyt käsitteensä oikein. Mutta minä en voi yhtyä hänen näkemykseensä. Ehkä myös vastaisin tuon väitteen esittäjälle näin: jos tutkit tarkemmin, mitä oikeastaan tarkoitat eettisellä arvoarvostelmalla, saatat huomata, ettei eettisten arvoarvostelmien ja tosiasia-arvostelmien välillä aina ole mitään selvää rajaa.

Kaikki eettiset arvostelmat eivät välttämättä ole tosiasia-arvostelmia, jos tarkoitamme tosiasia-arvostelmilla lauseita, jotka voivat vastata tai olla vastaamatta tosiasioita. Onko esimerkiksi pitkien pohdintojen ja keskustelujen päätökseksi esitetty toteamus “Minun täytyy muuttaa elämäntapaani” tosiasia-arvostelma? Se saattaa olla pikemminkin päätöksen tai tietynlaisen sitoutumisen halun ilmaus kuin tosiasia-arvostelma: on aivan kuin henkilö sanoisi, “*Näin* minä aion toimia”. Jotkin eettiset arvostelmat voivat olla pikemminkin käskyjä, kehotuksia tai pyyntöjä kuin tosiasia-arvostelmia. Esimerkiksi “Hänen tulee ryhtyä munkiksi” ei välttä-

mättä ole mikään tosiasia-arvostelma, vaan se voi olla käsky. Myös lausetta “Eläinten kasvattaminen tuollaisissa häkeissä on todella väärin” voidaan pitää arvoarvostelmana, joka ei ole tosiasia-arvostelma vaan paremminkin kehotus luopua kyseisestä toiminnasta. (Joku saattaa esimerkiksi tehdä sen kuultuaan erottelun tosiasioiden ja niiden pohjalta esitettyjen eettisten arvioiden välillä ja alkaa puolustaa eläinten kasvattajaa vetoamalla häkkien tilavuuteen.)

Usein yhtä ja samaa arvostelmaa on mahdollista pitää eettisenä arvostelmana, joka ei ole tosiasia-arvostelma, tai eettisenä arvostelmana, joka on sellainen. Saattaa vaikuttaa siltä kuin kysymykseen “Onko tämä eettinen arvostelma tosiasia-arvostelma?” olisi aina *määrätty* vastaus: kyllä tai ei. Itse asiassa tosiasia-arvostelman ja eettisen arvostelman käsitteiden sovellusalueiden rajat ovat niin epämääräiset, ettei tuollaista vastausta voida aina antaa.

Olettakaamme henkilön sanovan “On totta, että tuo on tärkeää” tai “On totta, että tuo terroriteko oli epäoikeutettu”. Mitä “on totta” tarkoittaa näissä tapauksissa? Se voi tarkoittaa monenlaisia asioita. Ehkäpä puhuja haluaa antaa sanoilleen erityistä painoa: tuo *on* tärkeää; se *on* epäoikeutettu; juuri noin haluan toimia; sitä meidän on ehdottomasti vältettävä; en voi kuvitella toimivani toisin; muut toimintavaihtoehdot ovat pois suljettuja. Tai ehkä hän haluaa esittää varauksen: “On kyllä totta, että tuo on tärkeää, mutta toisaalta haluaisin...” tai “On varmasti totta, että se on epäoikeutettua, mutta on myös otettava huomioon...”. Puhuessamme eettisten arvostelmien totuudesta me emme välttämättä tarkoita, että arvostelmamme vastaa jotakin tosiseikkaa. Vastaavasti “Tiedän, että minun pitää toimia näin” tai “Tiedän, että tämä on hyvää” ei välttämättä tarkoita, että puhuja uskoo arvostelmansa olevan tässä mielessä tosi.

Meidän ei tulisi antaa arvoarvostelmien ja normatiivisten arvostelmien syntaksin johtaa itseämme harhaan. Se, että esimerkiksi lauseet “*Tiedän*, että minun täytyy toimia niin” ja “*On totta*, että tämä on hyvää” ovat syntaktisesti oikein muodostettuja, voi saada meidät ajattelemaan, että niihin kuuluvien eettisten arvostelmien “minun täytyy toimia niin” ja “tämä on hyvää” täytyy olla tosiasia-

arvoarvostelmia. “Kuinka muuten voitaisiin ymmärtää, että niitä on mahdollista sanoa tosiksi tai pitää tosina?” Mutta “Onko niin, että minun täytyy toimia kuten sanoit?” ja “Onko totta, että tämä on tärkeää?” ovat myös syntaktisesti korrekkeja ilmaisuja. Täytyykö meidän siis ajatella, että niihin sisältyvät eettiset arvostelmat “minun täytyy toimia kuten sanoit” ja “tämä on tärkeää” ovat kysymyksiä? Myös “Epäilen, että tuo järjestely on epäreilu” ja “Hän epäilee, että en ole toiminut rehellisesti” ovat syntaktisesti korrekkeja ilmaisuja. Onko meidän siis pääteltävä arvoarvostelmien olevan epäilyksiä?<sup>9</sup>

Ehkäpä vertailu lakinormien kanssa selventää ajatuksiamme. Lakinormit on mahdollista ilmaista tosiasialauseina: “Siinä ja siinä tilanteessa oleva henkilö toimii niin ja niin”, “Sellaisesta ja sellaisesta toiminnasta seuraa sitä ja sitä” ja niin edelleen. Mutta lakinormit eivät ole ainakaan ensisijaisesti tosiasialauseita (tai ennusteita) vaan pikemminkin kehotuksia, käskyjä ja normatiivisia arvostelmia. Tässäkin on siis vaarana tulla syntaksin harhaan johtamaksi. Muistamme myös Töölön kisahallin sisäänpääsymaksulippuun painetun lauseen “Urheilija on siisti”. Henkilökunta tuskin tarkoitti sitä pelkäksi kuvaukseksi hallin käyttäjistä.

Tosiasia-arvostelmalla ei tietenkään tarvitse tarkoittaa lausetta, joka voi vastata tai olla vastaamatta tosiasioita siinä mielessä kuin vaikkapa tieteellisten tosiasialauseiden voidaan sanoa vastaavan niitä tai olevan niiden kanssa ristiriidassa. Sillä on mahdollista tarkoittaa myös esimerkiksi lausetta, joka voidaan myöntää tai kieltää sanomalla jotakin sellaista kuin “Kyllä, tuo on totta” tai “Ei, tuo ei ole totta”. Tällöin esimerkiksi lausetta “Meidän täytyy tehdä kollektiivinen itsemurha” voidaan pitää tosiasia-arvostelmana. Mutta tämä ei tietenkään tuo eettisiä arvoarvostelmia yhtään lähemmäs esimerkiksi mikrobiologian tosiasialauseita.

Tai jos pidämme totuusarvollisuutta *kriteerinä* sille, että lausetta voidaan sanoa arvostelmaksi, niin silloin on tietenkin oikein sanoa, että kaikki eettiset arvostelmat ovat totuusarvollisia. Näin voidaan tehdä. Mutta tämäkään toimenpide ei tee eettisiä arvostelmia yhtään samanlaisemmaksi esimerkiksi lauseen “Tuossa on koira” kanssa.

Erot ovat edelleen olemassa, ja ainoa asia, mikä on muuttunut, on se, mitä me sanomme näistä eroista.

Non-kognitivismi muotoillaan usein näkemykseksi, jonka mukaan eettisillä arvostelmilla ei ole totuusarvoa. Tämä näkemys on joskus aivan oikea. Silloin se ei kuitenkaan ole mikään hypoteesi tai teoria vaan triviaalisti tosi kuvaus tietystä eettisen kielenkäytön piirteestä. Erityisesti normatiiviset arvostelmat voivat olla totuusarvottomia: “Sinun pitää lähteä tälle matkalle”, “Hänen on vältettävä sitä miestä hinnalla millä hyvänsä” ja “Minun täytyy yrittää vaikuttaa hänen ratkaisuunsa” eivät ehkä ole tosiasia-arvostelmia. Näitäkin lauseita voidaan usein pitää totuusarvottomina: “On tärkeää pyrkiä muuttamaan hallituksen sisäistä mielipidettä”, “On olennaista harkita kollektiivisen itsemurhan mielekkyyttä” ja “Ei ole mitään merkitystä sillä, toiminko tässä asiassa näin vai noin”.

“Jos joku filosofi haluaisi kiistää näkemyksesi ja sanoa, että itse asiassa kaikki eettiset arvostelmat ovat totuusarvottomia, niin mitä sanoisit hänelle?” Sanoisin, että vaikka tämä väite saattaa vastata hänen käsitteitään, minä en pidä sitä oikeana. Näkemykseni eettisen arvoarvostelman käsitteestä — eli tapani ymmärtää se — voi olla jossakin merkityksellisessä suhteessa yksipuolinen tai vääristynyt; mutta ainakaan tällä hetkellä en näe, kuinka se voisi olla täysin virheellinen. Itse asiassa olen taipuvainen sanomaan, että täydellinen väärinymmärrys on äärimmäisen epätodennäköinen.

### 3 Realismista

“Jos jotkin eettiset arvostelmat ovat totuusarvottomia, täytyykö meidän kannattaa subjektivismia, intersubjektivismia tai objektivismia?”<sup>10</sup>

Olettakaamme henkilön väittävän jotakin toimintatapaa alhaiseksi. Nyt voitaisiin kysyä, onko hänen arvostelmansa tosi vai epätosi. Tietynlainen subjektivistisi sanoisi: se on tosi, jos se vastaa hänen halujensa sisältöä. On jo erittäin epäselvää, mikä tämän halun sisällön pitäisi olla. Tulisiko sen esimerkiksi olla muotoa: en halua

suorittaa tuollaisia tekoja? Vai pitäisikö sen olla muotoa: haluan, että ihmiset eivät toimi alhaisella tavalla? Vai onko halun sisältö tällainen: en halua, että tuollaisia tekoja suoritetaan? Tai jopa: haluan, että toimit näin? Oletan subjektivistin kannattavan jotakin näistä näkemyksistä tai keksivän itse jonkin muun näkemyksen. Ja kenen haluista tässä oikeastaan on kysymys? Arvioidaanko tuon lauseen totuusarvoa puhujan itsensä vai esimerkiksi hänen kuulijansa näkökulmasta? Jos joku esittää tuon lauseen minulle, niin onko se tosi, jos minulla on sopiva halu? Olettakaamme, että subjektivisti sanoo: totuusarvon ratkaisee puhujan omien halujen sisältö. (On tärkeää erottaa toisistaan arvostelman kohde ja totuusarvon ratkaisija. Arvostelma voi koskea jotakin muuta asiaa kuin puhujan tunteita, haluja, ajatuksia jne., mutta subjektivismin mukaan sen totuusarvon ratkaisijat ovat hänen tunteitaan, halujaan, ajatuksiaan tms. Vastaavasti esimerkiksi objektivistit ei tietenkään sano, että mikään eettinen arvostelma ei voi koskea puhujan uskomuksia tai sosiaalisia käytäntöjä. Arvostelman totuusarvo ei vain hänen mukaansa riipu tällaisista seikoista.)

Mutta henkilömme ei puhunut omista haluistaan. On mieletöntä — “unsinnig”, “non-sensical” — ehdottaa, että hänen arvostelmaansa olisi tosi, jos hänellä on tuollainen halu, tai että sen totuusarvon ensinkään ratkaisisi hänen halujensa tai jonkun muun ihmisen halujen sisältö. Henkilömme ei myöskään puhu omista uskomuksistaan, joten meidän on suljettava pois sekin subjektivismin muoto, jossa totuusarvon ratkaisijana on puhujan uskomusten sisältö. Pikemminkin totuusarvon ratkaisee se, onko puheena oleva teko alhainen vai ei. Puhe haluista ja uskomuksista on aivan toisenlaista. Esimerkiksi lause “Minä uskon, että tuo teko on alhainen” voi olla puhetta uskomuksesta, ja tämän lauseen totuusarvon voi ratkaista se, onko puhujalla tuollainen uskomus vai ei. Lause koskee tietysti myös tiettyä tekoa, ja vastaus siihen ei ehkä olisi esimerkiksi “Et sinä niin usko” vaan esimerkiksi “Ei, se ei ole alhainen”.

Se mikä pätee esimerkkilauseeseemme pätee myös moniin muihin eettisiin arvostelmiin. Esimerkiksi lauseiden “Jumalan armo

tekee elämästä elämisen arvoisen”, “Anteliaisuus on merkki suurisuuruudesta”, “Muodin seuraaminen on tärkeää” ja “Valehtelua täytyy välttää” totuusarvoa ei ratkaise se, millaisia haluja puhujalla on, mitä hän uskoo todeksi tai muu sellainen seikka.

“Mutta eikö voi olla *jossain* mielessä subjektiivista, että Jumalan armo tekee elämästä elämisen arvoista, tai että valehtelua tulee välttää?” Varmasti; mutta *missä* nimenomaisessa mielessä? “Nämä arvostelmat voivat olla subjektiivisia esimerkiksi siinä mielessä, että Jumalan armo ei tosiasiallisesti tee kenenkään elämästä elämisen arvoista, eikä valehtelua tule tosiasiallisesti välttää. Jotkut vain luulevat niin.” Tässä sanaa ‘subjektiivinen’ käytetään moitteena tai syytöksenä; ja sitä voidaan käyttää näin. Nyt se ei enää kuitenkaan viittaa filosofiseen teoriaan. Kun joku sanoo eettistä arvostelmaa (näkemystä, uskomusta, vakaumusta) tässä mielessä subjektiiviseksi, hän sanoo, että se ei vastaa asioiden todellista laitaa: se on väärä, harhainen, epätosi. Ehkä esimerkiksi Jumalan armo ei voi tehdä elämästä elämisen arvoista, koska Jumalaa ei ole olemassa.

Intersubjektivistin mukaan esimerkkiarvostelmamme totuusarvon ratkaisee tiettyjen yhteisöllisten konventioiden ja käytäntöjen sisältö. Subjektivismin ja intersubjektivismin välinen raja ei ole kovinkaan terävä. Jos joku esimerkiksi sanoo eettisten arvostelmien totuusarvon määräytyvän sillä perusteella, “mitä me saksalaiset ajattelemme”, hänen näkemyksensä sijoittuu johonkin subjektivismiin ja intersubjektivismiin välimaastoon.

Samoin kuin subjektivismin tapauksessa saattaa olla vaikea määritellä, kenen halut tai uskomukset oikeastaan ratkaisevat arvostelman totuusarvon, intersubjektivismiin kohdalla ongelmaksi muodostuu määritellä se yhteisö tai yhteiskunta, jonka käytännöt ja konventiot ratkaisevat arvostelman totuusarvon: onko kyse esimerkiksi siitä yhteisöstä, johon puhuja itse katsoo kuuluvansa; siitä yhteisöstä, jossa hän puhehetkellä on; vai siitä yhteisöstä, johon minä kuulun? Lähes jokainen kuuluu sitä paitsi monenlaisiin yhteisöihin. Ja ovatko totuusarvon ratkaisijat korkeita ja yleviä



ideaaleja vai esimerkiksi sellaisten kansalaisten käytäntöjä, joita ei voida pitää suorastaan rikollisina?

Intersubjektivismi on joka tapauksessa mieletön ehdotus, sillä eihän esimerkkinä henkilö suinkaan sanonut, että kyseinen toiminta on alhaista jonkin yhteisön konventioiden tai käytäntöjen mukaan. Voimme todeta yksinkertaisesti: hän sanoi mitä sanoi eikä mitään muuta. Jos haluan puhua sosiaalisista käytännöistä, esitän sellaisia lauseita kuin ”Tässä yhteisössä tuota pidetään alhaisena” tai ”Meidän yhteiskunnassamme on tapana sanoa tuollaisia toimia alhaisiksi.” Nämäkin voivat tietysti olla eettisiä väitteitä. Niihin voidaan esimerkiksi vastata ”Niin, mutta tosiasiasa teko ei ollut alhainen” sen sijaan, että ryhdyttäisiin suorittamaan antropologisia tutkimuksia. Tämä antropologisten (tai sosiologisten) väitteiden ja eettisten arvostelmien välisen rajan epämääräisyys on analogista psykologisten ja eettisten väitteiden rajan epämääräisyydelle.

Mitä sitten tulisi sanoa objektivismista? Millainen teoria se on? Ajatus etiikan objektiivisuudesta pitää sisällään ajatuksen, jonka mukaan eettisten arvoarvostelmien totuusarvot ovat riippumattomia siitä, mitä yksittäiset henkilöt tai henkilöryhmät uskovat todeksi tai epätodeksi; mutta tämä ei ole riittävä ehto sille, että jotakin näkemystä voidaan pitää objektivistisena. Subjektivisti ja intersubjektivisti voivat näet hekin myöntää, että näiden arvostelmien totuusarvoa ei ratkaise se, mitä ihmiset pitävät totena. Subjektivisti voi sanoa: ”Se, vastaako jokin arvostelma sinun psykologisten tilojesi ja tapahtumiesi sisältöä, ei riipu siitä, uskotko sinä tähän vastaavuu-teen vai et.” Intersubjektivisti saattaa vastaavasti ajatella, että yhteisölliset konventiot ja käytännöt ovat mitä ne ovat riippumatta siitä, millaisia yksittäiset ihmiset uskovat niiden olevan: ”Esimerkiksi kolikot eivät muutu pelkiksi metallinpaloiksi, jos minä en hulluussissani usko niiden olevan rahaa, ja samalla tavoin vaikkapa australialaisten ihmisten eettiset käytännöt ja konventiot eivät muutu sen mukaan, millaisia minä luulen niiden olevan.” (On toinen kysymys, voiko esimerkiksi Euroopan keskuspankkia olla olemassa, jos kukaan ei usko sen olemassaoloon.<sup>11</sup>) Objektivistin on

siis sanottava, että eettisten arvostelmien totuusarvot eivät lainkaan riipu siitä, millaisia meidän subjektiiviset tilamme ovat tai millaisia yhteisöllisiä käytäntöjä ja konventioita meillä on.

*Mistä* eettisten arvostelmien totuus tai epätotuus sitten objektivistin mukaan riippuu? Lienee oikein sanoa, että useimmissa objektivismia koskevissa keskusteluissa objektivisuuden standardina on luonnontieteellisyys: objektiivisesti totta on ainakin se, mikä on totta luonnontieteellisessä mielessä. Tarkoittaako objektivismi, että etiikka on tai voi olla yksi luonnontieteistä? Jos se tarkoittaa tätä, en voi sanoa ymmärtäväni, kuinka objektivismi voisi olla oikea kanta. Se ei näytä edes mielekkäältä teorialta, sillä yksi luonnontieteiden käsitettä määrittelevistä piirteistä on se, että nämä tieteet eivät vastaa kysymykseen siitä, kuinka meidän olisi hyvä elää, ellei hyvyyttä sitten tarkoiteta tässä instrumentaaliseksi hyvyydeksi. (Olisi eräänlainen käsitteellinen vitsi väittää, että fyysikot löysivät tutkimuksissaan parhaan elämäntavan tai huomasivat, mitä oikeudenmukaisuus on.) Voidaan toki vaatia näiden käsitteiden muuttamista siten, että etiikkakin voi olla yksi luonnontieteistä. Tämä vaihtaisi objektivismia koskevan keskustelun täysin toisenlaiseksi: jos paradigmaattisia objektiivisia totuuksia ovat luonnontieteelliset totuudet, olisi määritelmällisesti totta, että etiikan totuudet ovat objektiivisia.

Mitä objektivismi siis on? Ainoaksi mahdollisuudeksi jää mielestäni sanoa, että objektivismin mukaan eettisten arvostelmien totuusarvot ratkaisee jokin maallinen tai yliluonnollinen auktoriteetti. (Jos objektivismi ei ole tämän tyyppinen teoria, en tiedä, millainen teoria se on.) Hobbesin *Leviathanissa* esiintyvä suvereeni hallitsija ja kristinuskon Jumala ovat hyviä esimerkkejä tällaisista auktoriteeteista.

Palaan nyt esimerkkilauseeseemme. Kun henkilö sanoo tietyn toiminnan olevan alhaista, hän ei suoranaisesti väitä esimerkiksi, että Jumala ei hyväksy tällaista toimintaa, tai että Jumala vihaa sitä. Ja jos henkilö sanoo, että nautinto tekee elämästä merkityksellistä, hän ei sano mitään Jumalan tahdosta sen enempää kuin sosiaalisista

konventioista. Jumalan tahdosta puhuminen on aivan toisenlaista. Teen tästä sen johtopäätöksen, että objektivismi on mieleton teoria.

Näin sanoessani en suinkaan tarkoita, että jos joku uskoo Jumalan tahdon määrittelevän, mikä on oikea tapa elää, hän puhuu mielettömiä. (Toisaalta en myöskään ole varma, ymmärränkö häntä. Jos on oikein sanoa, että lauseen merkitys on sen paikka elämässä, ja jos elämäntapamme ovat erilaiset, näyttää seuraavan, että mahdollisuuteni ymmärtää hänen sanansa eivät ole täydelliset.<sup>12</sup>) Jos henkilö sanoo näin, hän ei esitä filosofista teoriaa vaan eettisen arvostelman. Joku toinen saattaa sanoa tietynlaisten yhteisöllisten sääntöjen tai vaikkapa omien halujensa määrittelevän, mikä on oikea elämäntapa. Nämäkään eivät ole välttämättä teorioita vaan eettisiä arvostelmia.

“Mutta kyllähän eettiset arvostelmat voivat olla jossain mielessä objektiivisia.” Varmasti; mutta *mitä* sanan ‘objektiivinen’ merkitystä tarkoitat? “Eettiset arvostelmat voivat olla objektiivisia siinä mielessä, että ne vastaavat tosiasioita. Esimerkiksi lauseet ‘Golf on mielenkiintoinen peli’, ‘Teeskentely on matalamielistä’ ja ‘Meidän tulee suvaita vieraita uskonnollisia käytäntöjä’ ovat objektiivisia.” Sanaa ‘objektiivinen’ voidaan käyttää näin; mutta tässä se ei enää kytkeydy objektivismin nimellä kulkevaan filosofiseen teoriaan. Sen käyttö on yksinkertaisesti tapa sanoa, että arvostelma on tosi tai vastaa tosiseikkoja; ja kun joku kieltää arvostelman objektiivisuuden tässä sanan ‘objektiivinen’ merkityksessä, hän väittää, että se ei ole tosi vaan tavalla tai toisella epätosi.

Minkä tyyppinen väite on väite subjektivistisen, intersubjektivistisen tai objektivistisen realismin mielettömyydestä? Se on väite käsitteistä ja niiden yhteyksistä. Kun henkilö esimerkiksi sanoo jonkin teon olevan alhainen, hän ei suoranaisesti puhu omista subjektiivisista tiloistaan, sosiaalisista konventioista tai Jumalan tahdosta; ja nämä ovat käsitteitä koskevia väitteitä. Sanon yksinkertaisesti: tämän sanominen ei tarkoita tuon sanomista; tai: tämän sanominen on eri asia kuin tuon sanominen.

Voin kyllä kuvitella yhteisön, jossa eettiset arvostelmat esitetään mielipiteiden ja tunteiden ilmauksina tai niiden kuvauksina.

Kukaan ei esimerkiksi sano “Tuo on jaloa” vaan “Minusta tuo on jaloa” tai “Minusta tuo vaikuttaa jalolta”. Tai kuvittele, että kukaan ei käytä eettisiä termejä lainkaan vaan kaikki puhuvat omista tunteistaan ja vaikutelmistaan: “En pidä tästä”, “Tuo on minusta ikävää”, “Tämä masentaa minua” ja niin edelleen. Näissä yhteisöissä eettinen keskustelu — sikäli kuin voimme sellaisesta puhua — on hyvin lähellä sitä, mitä voin nimittää puheeksi “subjektiivisista tiloista”. Samoin on kuviteltavissa, että eettinen puhe on jossakin yhteisössä puhetta sosiaalisista konventioista ja käytännöistä: “Meillä on ollut tapana toimia näissä tilanteissa näin”, “Täällä ajatellaan tästä asiasta näin”. Jossakin yhteisössä eettisten arvostelmien esittäminen saattaa puolestaan olla käsitteellisesti lähellä Jumalan sanasta puhumista. Arvostelmien perustelut voivat esimerkiksi loppua usein lauseeseen “Se on Jumalan tahto”.

Jos joillakin eettisillä arvostelmilla ylipäätään on totuusarvo, niiden totuusarvojen ratkaisijat on määritettävä *tapaus kerrallaan*. Ja nämä totuusarvon ratkaisevat tosiseikat ovat erittäin monimuotoisia. Ne voivat koskea henkilön haluja, ne voivat koskea sosiaalisia konventioita, ja ne voivat koskea Jumalan tahtoa; mutta ne voivat myös koskea lukematonta määrää muita asioita. Jos esimerkiksi lausetta “Huumori on elämässä tärkeää” pidetään totuusarvollisena, sen totuusarvoa ei välttämättä ratkaise mikään tällainen asia, vaan se, onko huumori tärkeää vai ei. Meidän on annettava lauseen itsensä johdattaa sen totuusarvon ratkaisijan luokse.

#### **4 Looginen päättely tosiasia-arvostelmista arvoarvostelmiin?**

Wittgensteinin mukaan mistään tosiasia-arvostelmista tai suhteellisista arvoarvostelmista (jotka nekin olivat hänen mukaansa tosiasia-arvostelmia) ei ole mahdollista johtaa loogisesti eettisiä arvoarvostelmia.<sup>13</sup> Se kuilu, joka vallitsee näiden arvostelmien välillä, on *looginen* kuilu. Aion nyt käsitellä tätä teemaa edellä esitettyjen huomioiden pohjalta; ja haluan sanoa, että logiikan käsitteen rajat eivät ole niin teräviä, että käsitteellinen tutkimus voisi määrittää, onko mahdollis-

ta johtaa loogisesti eettisiä arvostelmia tosiasia-arvostelmista. Tai oikeastaan minun pitäisi sanoa: logiikan käsitteen paikka *minun* elämässäni on tässä suhteessa epämääräinen.

Tavoitteenani on osoittaa, että joskus “En tiedä”, “En osaa sanoa” ja “En ole varma” ovat filosofiassa sekä oikeita että kunniallisia vastauksia. Ne eivät ole aina välivaiheita matkalla oikeisiin ja kunniallisiin vastauksiin.

Kun pohdin, onko tosiasia-arvostelmista mahdollista johtaa loogisesti eettisiä arvostelmia, en tarkoita ‘logiikalla’ oppia tai teoriaa (pätevästä, oikeasta tai moitteettomasta päättelystä). ‘Logiikka’ tarkoittaa tällöin tietynlaista päättelyä: voimme esimerkiksi toisinaan kysyä, minkä logiikan mukaan *näistä* premisseistä seuraa *tuo* johtopäätös, ja tällöin haluamme ehkä tietää suurin piirtein sen, millainen päättely johtaa premisseistä johtopäätökseen. Ilmaisua “looginen päättely” puolestaan tarkoittaa tässä päättelyä, joka on pätevää, oikeaa tai moitteetonta — siis päättelyä, joka todella vie meidät lähtökohdasta päämäärään. Looginen päättely on kuin oikein valittu tie.

Edelleen on huomattava, että kun kysyn, onko tosiasia-arvostelmista mahdollista johtaa loogisesti eettisiä arvoarvostelmia, en ole kiinnostunut siitä, ovatko nämä tosiasia-arvostelmat todellisuudessa tosia vai eivät. Epälooginen päättely ei siis ole päättelyä, joka perustuu epätosille premisseille, vaan päättelyä, joka ei todellisuudessa johda premisseistä johtopäätökseen, vaikka premissit olisivat tosia. Voin usein kuvitella olosuhteet, joissa tosiasia-arvostelmista eettisiin johtopäätöksiin etenevien päätelmien premissit eivät ole tosia. Esimerkiksi (kohta esitettävän) John Searlen päätelmän johtopäätös ei ole oikea, jos Smilla on kiristänyt Joonaksen lausumaan lupaus sanat: kiristyksellä saatu lupaus ei luo mitään velvollisuutta. Nyt me kuitenkin yksinkertaisesti oletamme, että premissit ovat tosia, ja kysymme sitten, seuraako johtopäätös niistä loogisesti.

Filosofiassa tämä kysymys on kysymys siitä, millainen minun logiikan käsitteeni ja mahdollisesti myös muiden ihmisten logiikan käsite on. On mahdollista, että jonkun henkilön logiikan käsite on

sellainen, että hän ei voi pitää tosiasia-arvostelmista eettisiin arvostelmiin eteneviä päättelyitä loogisesti pätevinä. Jonkun toisen käsite saattaa puolestaan olla sellainen, että hän voi pitää niitä loogisesti pätevinä.

On muistettava, että jos eettiset arvoarvostelmat ovat suhteellisia, niiden totuus tai oikeellisuus *voidaan* aina kieltää. Ainoastaan absoluuttinen eettinen arvostelma voisi olla sellainen, ettei sitä voida kieltää; mutta eettisiä arvostelmia ei voida ymmärtää tällä tavoin, koska absoluuttiset arvoarvostelmat ovat mielettömiä, eikä niissä ole mitään ymmärrettävää. Myöskään se looginen välttämättömyys, josta nyt puhumme, ei ole absoluuttista välttämättömyyttä. En tarkoita mitään, jos sanon, että jokin päätelmä voidaan ainoastaan hyväksyä. Tämä olisi aivan kuin sanoisin, että tätä ja tätä tietä kuljetaan välttämättä, tai että kaikki ovat välttämättä matkalla siihen ja siihen kohteeseen.

Tosiasia-arvostelmista eettisiin arvostelmiin etenevät päätelmät ovat erittäin monimuotoisia. Toivottavasti kykenen välittämään aavistuksen tästä monimuotoisuudesta seuraavissa esimerkeissä:

- 1) Jos henkilö tappaa kissansa laittamalla sen mikroaaltouuniin, hänessä on jotakin julmaa ja sairasta.
  - 2) Tämä henkilö tappaa kissansa laittamalla sen mikroaaltouuniin.
  - 3) Tässä henkilössä on jotakin julmaa ja sairasta.
- 
- 1) Jos Smilla haluaa tulla onnelliseksi, hänen on tärkeää hallita mielensä.
  - 2) Smilla haluaa tulla onnelliseksi.
  - 3) Smillan on tärkeää hallita mielensä.
- 
- 1) Jos Smillan tavoitteena on ajatusten rauha, hänen täytyy välttää filosofiaa.
  - 2) Smillan tavoitteena on ajatusten rauha.
  - 3) Smillan täytyy välttää filosofiaa.
- 
- 1) Jos emme halua biosfäärin tuhoutuvan, meidän pitää vähentää saastuttamista.
  - 2) Emme halua biosfäärin tuhoutuvan.
  - 3) Meidän pitää vähentää saastuttamista.

- 1) Jos minun täytyy välttää murhaamista, minun on käytettävä rauhoittavia lääkkeitä.
- 2) Minun täytyy välttää murhaamista.
- 3) Minun on käytettävä rauhoittavia lääkkeitä.

Olettakaamme, että johtopäätökset eivät ole tosiasia-arvostelmia. Jos looginen päättely on aina totuuden säilyttävää, johtopäätökset eivät seuraa premisseistä. Jos se ei välttämättä ole sellaista, ne voivat seurata premisseistä. Mutta onko looginen päättely aina totuuden säilyttävää vai ei? Jos joku esittää minulle tämän kysymyksen filosofiassa, sanon, että en osaa vastata siihen, tai että en ole varma sen vastauksesta. Mutta en tarkoittaisi tällä sitä, että en tiedä tai ymmärrä jotakin tosiasiaa, vaan pikemminkin sitä, että mitään määrättyä vastausta ei voida antaa. (Jos joku kysyy, onko jokin seinä sininen, oikea vastaus ei välttämättä ole kyllä tai ei.)

Tutkimme John Searlen päätelmää, jonka tarkoituksena on osoittaa, että pelkistä tosiasiapremisseistä voidaan tehdä (eettisessä mielessä) normatiivinen johtopäätös.<sup>14</sup>

- 1) Joonas sanoo Smillalle ”Lupaan maksaa sinulle sata markkaa.”
- 2) Joonas on luvannut maksaa Smillalle sata markkaa.
- 3) Joonas on omaksunut velvollisuuden maksaa Smillalle sata markkaa.
- 4) Joonaksella on velvollisuus maksaa Smillalle sata markkaa.
- 5) Joonaksen pitää maksaa Smillalle sata markkaa.

Kysymyksemme kannalta ei ole olennaista, mihin nimenomaiseen argumentin kohtaan sijoitamme tosiasia-arvostelmien ja normatiivisten arvostelmien välisen ”hypyn” tai ”kuilun”. Voimme myös ajatella, että arvostelmien normatiivisuuden aste lisääntyy vähitellen siten, että toinen premissi on ”heikosti normatiivinen” ja johtopäätös ”vahvasti normatiivinen”. Jos oletamme, että johtopäätös ei ole tosiasia-arvostelma, voiko se seurata premisseistä loogisesti? Jos looginen päättely on totuuden säilyttävää, se ei seuraa premisseistä. Jos taas loogisen päättelyn ei tarvitse olla totuuden säilyttävää, se voi seurata premisseistä. Mutta en osaa sanoa, onko looginen

päätely välttämättä totuuden säilyttävää. Logiikan käsitteeni rajat ovat tässä suhteessa epämääräiset.

“Mutta eikö tässä pitäisi ottaa huomioon se seikka, että jotkin eettiset arvostelmat *ovat* tosiasia-arvostelmia? Jos jotkin esittämistäsi johtopäätöksistä ovat tosiasia-arvostelmia (ja jos premissit todella ovat tosiasia-arvostelmia), niin silloin ne voivat seurata premisseistä, vaikka looginen päätely *olisikin* totuuden säilyttävää.” Näin voidaan sanoa. Jos esimerkiksi lause “Smillan täytyy välttää filosofiaa” on totuusarvollinen, se voi seurata loogisesti tosiasialauseista, vaikka looginen päätely *olisikin* päätelyä, joka etenee tosista lauseista tosiin lauseisiin.

“Entäpä jos kyseisissä johtopäätöksissä voitaisiin erottaa jokin erillinen tosiasiaosa, ja ainoastaan tämä osa seuraisi premisseistä loogisesti?” Mutta jos esimerkiksi poistamme arvostelmien eettiset termit, jäljelle jäävät lauseet eivät ehkä tarkoita mitään. Ne eivät välttämättä ole mitään lauseita. Ja vaikka ne olisivatkin lauseita, ne eivät enää olisi niitä samoja lauseita, joita halusimme tutkia.

“Mutta jos näiden päätelmien premisseissä on jo arvoarvostelmia tai normatiivisia arvostelmia, niin silloinhan ei toki ole kyse päätelmästä, jotka etenevät tosiasia-arvostelmista arvoarvostelmiin tai normatiivisiin arvostelmiin. Ja näyttää siltä, että jotkin näistä premisseistä eivät ole pelkkiä tosiasia-arvostelmia. Esimerkiksi lause ‘Jos henkilö tappaa kissansa laittamalla sen mikroaaltouuniin, hänessä on jotakin julmaa ja sairasta’ on arvoarvostelma.” Sanoisin, että vaikka arvoarvostelmat ja normatiiviset arvostelmat eivät ole *pelkkiä* tosiasia-arvostelmia, ne voivat kuitenkin *olla* tosiasia-arvostelmia.

Seuraavan tyyppiset päätelyt eivät sen sijaan voi olla loogisesti päteviä. Ehkäpä edes päätelyn käsite ei sovellu näihin tapauksiin.

- 1) Golfatessa saa raitista ilmaa ja näkee tuttuja.
- 2) Minun täytyy harrastaa golfia.
  
- 1) Tämä teko aiheuttaa varpusen haavoittumisen.
- 2) Tämä teko on iljettävä.



Ja jos Searle olisi esittänyt päätelmänsä seuraavassa tyypistetyssä muodossa, en pitäisi sitä loogisesti moitteettomana:

- 1) Joonas on luvannut maksaa Smillalle sata markkaa.
- 2) Joonaksen pitää maksaa Smillalle sata markkaa.

Miksi sitten en pidä näitä päätelmiä loogisesti pätevinä? Ero aiempiin päätelmiin on siinä, että päättelyaskeleita ei ole lainkaan esitetty. (On aivan kuin joku sanoisi, että paikasta x pääsee paikkaan y, mutta ei kerro, kuinka tämä voi tapahtua.) Jos esimerkiksi Searlen tyypistetty päätelmä täydennetään alkuperäiseen muotoonsa, minun on mahdotonta sanoa, onko se loogisesti pätevä. Sama olisi totta myös seuraavan päätelmän kohdalla:

- 1) Joonas on antanut lupauksen.
- 2) Lupaukset täytyy pitää.
- 3) Joonaksen täytyy pitää lupauksensa.

Entä voimmeko sanoa seuraavaa päätelmää loogisesti moitteettomaksi?

- 1) Ellei Joonas auta minua, joudun kärsimään.
- 2) En halua kärsiä.
- 3) Joonaksen täytyy auttaa minua.

Voiko lauseista “Ellei Joonas auta minua, joudun kärsimään” ja “En halua joutua kärsimään” seurata loogisesti lause, jonka mukaan Joonaksen täytyy auttaa minua? En ole edelleenkään varma; — ja uskon tämän epävarmuuden johtuvan siitä, että logiikan käsitteeni sovellusalueen rajat eivät ole teräviä.

Mitä sanoisimme seuraavan päätelmän loogisesta pätevydestä?

- 1) Jos aurinko on kuuma, murhaamista pitää välttää.
- 2) Aurinko on kuuma.
- 3) Murhaamista pitää välttää.

Yhtäältä päätelmä noudattaa tuttua, lukemattomia kertoja sovelta-  
maani loogista kaavaa; mutta toisaalta sen ensimmäinen premissi on  
niin *kummallinen*, että en osaa sanoa, ymmärrätkö sitä ensinkään, ja  
voinko pitää sitä totuusarvollisena. Ja jos en tiedä tätä, en voi  
nytkään sanoa, seuraako johtopäätös premiseistä vai ei.

Olen puhunut päättelyistä, jotka etenevät tosiasia-arvostelmista  
eettisiin arvoarvostelmiin. Entä voivatko seuraavan tyyppiset  
päättelyt olla loogisesti päteviä?

- 1) Jos ulkona sataa, niin älä mene ulos.
  - 2) Ulkona sataa.
  - 3) Älä mene ulos.
- 
- 1) Jos kissa kärsii lyömisestä, niin älä lyö kissaa.
  - 2) Kissa kärsii lyömisestä.
  - 3) Älä lyö kissaa.
- 
- 1) Jos pilkkaaminen aiheuttaa tuskaa, harrasta pilkkaamista jossain  
muualla.
  - 2) Pilkkaaminen aiheuttaa tuskaa.
  - 3) Harrasta pilkkaamista jossain muualla.

Johtopäätökset eivät ole arvostelmia vaan puhtaita preskriptioita.  
Tämä on varmasti peruste sille, että epäröin pitää näitä päätelmiä  
loogisesti pätevinä. Mutta sanoisin edelleen, että en ole varma,  
tulisiko niitä pitää loogisesti pätevinä vai ei. Nämäkin ovat logiikan  
käsitteen sovellusalueen rajatapauksia.

### **Viitteet**

<sup>1</sup> Wittgenstein 1981, huomautus 593. "Filosofisten sairauksien pääsyy —  
yksipuolinen ruokavalio: Ihminen ruokkii ajatteluaan vain yhdenlaisilla esi-  
merkeillä." Tästä huomautuksesta on ollut minulle paljon apua esimerkiksi  
juuri tässä.

<sup>2</sup> Saman tyyppistä näkökantaa on viime aikoina painottanut esim. Hilary  
Putnam (1992, luku 5).

- <sup>3</sup> Camus 1980, sivut 94–96.  
<sup>4</sup> Murdoch 1970, sivut 17–18.  
<sup>5</sup> Wittgenstein 1979, s. 38. Vrt. Wittgenstein 1983, esipuhe.  
<sup>6</sup> Wittgenstein 1979, s. 103.  
<sup>7</sup> Wittgenstein 1979, s. 112.  
<sup>8</sup> Ajatus on pragmatistinen. Ks. esim. Dewey 1921, s. 174.  
<sup>9</sup> Vrt. Wittgenstein 1981, huomautukset 21, 22 ja 24.  
<sup>10</sup> Lienee paikallaan selvittää terminologia. Lähtökohtaerottelu on kognitiivisuuden ja non-kognitiivisuuden välillä. Edellisen mukaan eettisillä arvostelmissa on totuusarvo, ja jälkimmäisen mukaan ne ovat totuusarvottomia. Kognitiivisia ovat eksplisiittisesti puolustaneet esim. Wellman (1970) ja Brink (1989, erityisesti luvut 1 ja 2). Non-kognitiivisia ovat kannattaneet mm. Schlick (1930, erityisesti luku1) ja Carnap (1935, erityisesti s. 24). Carnapin laajimmat etiikkaa koskevat pohdinnat sisältyvät teokseen Schilpp 1961, erityisesti sivut 81–84 ja 999–1013. Muita tunnettuja non-kognitiivisteja ovat olleet Ayer (1936, luku 6 ja erityisesti s. 158), Stevenson (1944, 1963 ja 1970) ja Hare (1952 ja 1981, sivut 206–214).

Kognitiivismi haarautuu edelleen subjektivismiin, intersubjektivismiin ja objektivismiin. Näiden teorioiden sisällöstä puhun tässä alaluvussa. Jokainen niistä voidaan esittää joko realistisena tai antirealistisena versiona. Eettisen realismin mukaan jotkin eettiset arvostelmat ovat tosia. Antirealismien mukaan kaikki eettiset arvostelmat ovat epätosia. (Näistä teorioista voidaan esittää myös modaaliset versiot. Esimerkiksi realismi on mahdollista ymmärtää teoriaksi, jonka mukaan on mahdollista, että jotkin eettiset arvostelmat ovat tosia.) Kaikkein lähimpänä omaa tapaani käyttää esitettyjä käsitteitä ovat Sayre-McCord 1988, johdanto, ja Railton 1996, sivut 51–58. David Brinkin (1989) terminologiset valinnat ja näkemykset ovat nekin olennaisesti samanlaisia kuin omani. Kaikki filosofit eivät tietenkään ole käyttäneet tätä käsitteistöä. Esim. Mackie (1981) samastaa realismin ja objektivismiin.

Useimmissa tapauksissa kirjoittajien yksiselitteinen luokittelu subjektivistiksi, objektivistiksi tai intersubjektivistiksi on vaikeaa ja väkinäistä. Vaikka joku sanoisikin olevansa esim. subjektivistiksi, hänen teksteissään saattaa olla epäsubjektivistisia piirteitä; ja vaikka joku kannattaa esim. intersubjektivismia tietyntyyppisten eettisten arvostelmien suhteen, hän saattaa olla subjektivistiksi joidenkin toisten arvostelmien kohdalla.

Ei esimerkiksi ole lainkaan helppoa mainita esimerkkejä subjektivistisen kognitiivisuuden edustajista. Jotkin Hobbesin [1952 (1651), s. 41] ja Humen [1961 (1739–1740), s. 423] lauseet voidaan tulkita sen mukaisiksi. Toisaalta Hobbes esitti myös intersubjektivistisia ja tietyssä mielessä objektivistisia näkemyksiä [1952 (1651), luvut 14 ja 15] — tarkoitan luonnollisia lakeja ja

suvereenin hallitsijan tahtoa eettisten arvostelmien totuusarvojen määrittäjöinä. Humeinkin luokittelu on vaikeaa — ks. erityisesti Hume 1975 (1777), s. 289, missä Hume katsoo eettisten termien viittaavan arvostelman kohteena olevien asiointilojen taipumukseen tuottaa puolueettomassa ja ei-eettiset tosiseikat tuntevassa tarkkailijassa erilaisia hyväksymisen ja paheksumisen tunteita. Westermarck puhuu toisinaan kognitivistisen subjektivismiin ja humelaisen dispositionäkemyksen mukaisesti [1924 (1906), sivut 4 ja 17], toisinaan taas non-kognitivismiin [1924 (1906), s. 18]. Sayre-McCord (1988, s. 17, alaviite) luokittelee David Gauthierin (1986) kognitivistisen subjektivismiin kannattajien joukkoon, koska tämän mielestä arvot määräytyvät yksilöiden preferenssien mukaisesti. On kyllä totta, että Gauthier kieltää eksplisiittisesti eettisen objektivismiin totuuden ja väittää kannattavansa subjektivismia, mutta tilanne ei kuitenkaan ole aivan niin yksinkertainen kuin Sayre-McCord antaa ymmärtää. Hobbesin tavoin Gauthier nimittäin kehittää varsin yksityiskohtaisen sopimusteorian sekä puolustaa sitä erilaisia vasta-argumentteja vastaan, ja tuntuisi oudolta, jos hän kannattaisi samalla kognitivistista subjektivismia, koska tällöin hänen eettiset ehdotuksensa täytyisi tiukasti ajatellen tulkita siten, että niiden totuusarvo riippuu hänen omien mentaalisten tilojensa sisällöstä, siis esimerkiksi siitä, maksiimoiko niiden hyväksyminen hänen preferenssiensä tyydyttymisen asteen, tai siitä, vastaavatko ne hänen todellisia uskomuksiaan. (Mackien antirealistin kohdalla ihmetyttää analogisesti se, että yhtäältä hän väittää kaikkia eettisiä arvostelmia epätosiiksi, mutta toisaalta hän kuitenkin esittää eettisiä väitteitä. Uskooko hän todella kaikkien näiden väitteiden epätotuuteen?)

Vastaavanlaisia luokitteluongelmia ilmenee intersubjektivismiin tapauksessa. Tähän teoriaan päin kallellaan olevia näkemyksiä moraalisten arvostelmien luonteesta ovat kuitenkin esittäneet esimerkiksi Rawls (1972, ks. erityisesti sivut 46–53, 1985, 1995a ja 1995b), Wong (1984) ja Copp (1996). Esimerkiksi Rawlsin voidaan katsoa sanovan, että oikeudenmukaisuutta koskevat arvostelmat ovat tosia, jos ne ovat sopusoinnussa tiettyjen yhteisöllisesti hyväksytyjen oikeudenmukaisuusperiaatteiden kanssa. Hän sanoo myös, että oikeudenmukaisuusteorian tehtävänä on kuvata meidän oikeudenmukaisuuden tajuamme. Ne periaatteet, jotka hän esittää, ovat siis hänen mielestään tosiasiallisesti sellaisia, että me hyväksymme ne. (Rawls ei tietenkään tarkoita, että me aina toimisimme niiden mukaisesti.)

Moorea [1956 (1903)] on mahdollista pitää moraaliobjektivistina, samoin kuin Gewirthiä (1978), Boydia (1988), Sturgeonina (1986 ja 1988), Puolimatkaa (1989) ja Rescheriä (1993). Nämä kirjoittajat ovat realisteja.

Antirealisteja ovat puolestaan olleet Mackie (1981) ja Blackburn (1997). Jälkimmäisen mukaan on kyllä mahdollista puhua ikään kuin jotkin moraaliset arvostelmat olisivat tosia.

<sup>11</sup> Ks. Searle 1995, esim. s. 1.

<sup>12</sup> Vrt. Wittgensteinin (1966) huomiot uskonnollisesta kielenkäytöstä. Yksi silmiinpistävä piirre Wittgensteinin pohdintoissa on se, että hän ei ole lainkaan varma, ymmärtääkö hän, mitä esimerkiksi puhe viimeisestä tuomiosta tarkoittaa. (Wittgenstein ei kuitenkaan sano, että hän *ei* ymmärrä sitä. Hän esimerkiksi osaa käyttää sellaisia sanoja kuin 'viimeinen' ja 'tuomio'.)

<sup>13</sup> Siitä kysymyksestä, onko tosiasia-arvostelmista mahdollista johtaa loogisesti eettisiä arvostelmia, on luonnollisesti valtava määrä kirjallisuutta. Keskustelen myöhemmin Searlen tekstistä, joka on mielestäni yksi parhaista. Muista lähteistä mainittakoon vaikkapa Black 1964, Hudson 1979 ja von Wright 1985b.

<sup>14</sup> Searle 1969, s. 177.

## 5 Eettisten arvostelmien perusteltavuudesta

Jos ymmärrämme eettisen arvon Wittgensteinin tavoin, se on ehdoton peruste, eli peruste, jonka mukaisesti kaikki toimivat loogisella välttämättömyydellä. Kuvaannollisesti puhuen ehdoton peruste ei siis ole peruste, joka päättää perusteiden ketjun tai on alimmaisena perusteiden pinossa. Sillä ei ole perustetta, mutta se ei kuitenkaan ole viimeinen tai lopullinen peruste, vaan peruste, jonka me voimme ainoastaan hyväksyä. Mutta on tietenkin mieletöntä puhua tällaisesta perusteesta. Jos me emme voi toimia sen vastaisesti, me emme voi myöskään toimia sen mukaisesti; ja peruste, jota ei voida hylätä eikä hyväksyä, ei ole peruste ensinkään. On mieletöntä sanoa, että toimin jonkin perusteen mukaisesti riippumatta siitä, mitä minä teen, koska perusteen mukainen toiminta ei tällöin eroa mitenkään sen vastaisesta toiminnasta.

Eettiset arvot ja eettiset arvoarvostelmat ovat aina suhteellisia perusteita. Sanoessani näin en tarkoita, että niillä itsellään on välttämättä jokin peruste, vaan että ne voidaan hyväksyä tai hylätä. Jos esimerkiksi pidän onnellisuutta elämäni lopullisena päämääränä, minun on kuitenkin mahdollista toimia tämän päämäärän vastaisesti. Perusteen kieltäminen voi tapahtua joko jollakin perusteella tai ilman perustetta, mutta olennaista tässä on nimenomaan kieltämisen mahdollisuus.

Tutkin seuraavassa, millä tavoin eettisiä arvoja ja arvoarvostelmia on mahdollista perustella ja osoittaa perusteettomiksi.

### **1 Eettisiä arvostelmia on mahdollista perustella lukemattomilla eri tavoilla**

Se arvo, johon suhteellisessa — ei välttämättä eettisessä — arvoarvostelmassa viitataan, voi olla joko itseisarvo tai välinearvo

siinä merkityksessä, jonka Moore antoi näille termeille: itsessään arvokas asia on jotakin, jota me tavoittelemme sen itsensä vuoksi, kun taas välineellisesti arvokasta asiaa tavoitellaan siksi, että sen avulla voidaan saavuttaa jokin muu asia. Termin 'väline' asemesta on joskus luontevampaa käyttää termiä 'keino' — "good as a means" voidaan suomentaa kummallakin tavalla.

Jos eettiset arvot ovat itseisarvoja, on käsitteellinen totuus, että niitä ei voida perustella välinearvoina. Mies joutuu akuutin mutta mahdollisesti atavistisen misogynian puuskan kouriin ja valmistautuu murhaamaan lähimmäisensä. Joku sanoo hänelle, että murhaaminen on väärin. "Miksi?" "Olet suuryrityksen johtaja, ja monien työntekijöiden etu vaatii, että et joudu vankilaan: täytyy ajatella kaikkien niiden ihmisten hyvinvointia, joille ongelmasi mahdollisesti aiheuttavat vaikeuksia." Tai: "Olet presidenttiehdokas, ja juorulehdet kiinnittävät varmasti äänestäjien huomion hermojesi onnettomaan tilaan: täytyy ajatella imagoa." Tässä henkilömme ei enää perustele eettistä arvostelmaa, koska arvostelman kohdetta pidetään nyt välineellisesti huonona — hän ei perustele eettistä arvostelmaa *eettisenä* arvostelmana. Koska itseisarvoiset asiat ovat usein myös välineellisesti arvokkaita, eettisen arvon välineellisen perustelun mahdottomuus saattaa kätkeytyä katseeltamme.

Esimerkiksi kaikki utilitaristit lähtevät perustelemaan tiettyjä motiiveja, tekoja, käytäntöjä tms. niiden hyödyllisyyden nojalla. Aluksi sanotaan, että on hyödyllistä tai ainakin todennäköisesti hyödyllistä, jos yhteisöissämme ja yhteiskunnissamme kannatetaan sellaisia ja sellaisia sääntöjä ja periaatteita, omaksutaan sellaisia ja sellaisia motiiveja, suoritetaan sellaisia ja sellaisia tekoja. Hyödyllisyys ymmärretään sitten perusteeksi omaksua näitä sääntöjä, toimia näiden motiivien mukaisesti ja niin edelleen. Ehkäpä kaikkein räikeimmillään tämä välineellinen ajattelutapa ilmenee siinä teoretisoinnissa, jota Bernard Williams kutsuu "hallituspalatsiutilitarismiksi".<sup>1</sup> Jos utilitaristisen päätösmenetelmän todellinen soveltaminen massojen keskuudessa tuottaisi vähemmän hyötyä kuin jonkin vaihtoehtoisen menetelmän soveltaminen, niin silloin hallituspalatsi-

utilitaristi pyrkii implementoimaan tai säilyttämään tuon vaihtoehtoisen menetelmän ja vieläpä salaamaan joukoilta utilitaristisen teoriansa, jotta nämä eivät vain pääsisi arvioimaan tekojensa perusteita tällä ”oikealla” tavalla. Välineellistä ajattelutapaa sovelletaan tässä filosofin edustamiin moraalisiin käsityksiin itseensä: *nekin* ovat välineitä. Myöskään utilitarismin kriitikot eivät välttämättä ole ajattelussaan epäteknologisia. Esimerkiksi John L. Mackie pyrkii perustelevaan joitakin käyttäytymisdispositioita tiettyjen sosiaalisten funktioiden täyttymisen näkökulmasta.<sup>2</sup> Tuloksena saattaa olla kekseliästä sosiaalipolitiikkaa, mutta etiikkaa näissä ohjelmissa ei ole.

Voitaisiinko sanoa, että itseisarvoisina pidettyjä päämääriä on mahdollista osoittaa perusteettomiksi vetoamalla niiden saavuttamisen korkeaan hintaan? Jos jonkin itseisarvon saavuttamisen hinta on liian suuri, niin onko meillä peruste olla pitämättä tätä tavoitetta arvokkaana?<sup>3</sup> Tämän tyyppinen harkinta viittaa taloudellisuuden hyveeseen: hinnan ollessa liian korkea itseisarvon tavoittelu on irrationaalista siksi, että jokin *muu* itseisarvoinen tavoite jää saavuttamatta. Tavoite itsessään ei ole tällöin irrationaalinen. Irrationaalista on sen *tavoittelu*. Esimerkiksi se, että tietynlaisten aistimielihyvien saavuttamisen hinta on liian korkea, koska nämä kokemukset tuhoavat meidän aivosolujamme, ei osoita tämän päämäärän irrationaalisuutta, vaan ainoastaan, että sen tavoittelu on irrationaalista, jos haluamme pitää aivosolumme kunnossa. Tällöin saatamme katsoa, että kaikkia arvoja ei voida saavuttaa, ja teemme ehkä kompromisseja taloudellisilla perusteilla. Toisaalta jonkin itseisarvon tavoittelun hinnan *mataluus* ei perustele tuota arvoa itseään vaan korkeintaan sen tavoittelun rationaalisuuden. Jos esimerkiksi terveyden kannalta oikeanlaisen ruokavalion noudattamisen hinta on mielestämme matala, tämä ei perustele terveyden itseisarvoisuutta sen enempää kuin tietyn jalokiven halpa hinta perustelee sen arvokkuuden.

Onko tavoitteen saavuttamisen hintaan vetoaminen välinerationaalista ajattelua? Sanoin aiemmin, että taloudellisuudessa voidaan



erottaa kapea ja laaja ulottuvuus. Laajassa mielessä taloudellista on se, että saavutamme päämäärämme mahdollisimman vähillä kustannuksilla, kun kustannuksiin luetaan mukaan myös tämän päämäärän tavoittelusta aiheutuva vaikeus tai mahdottomuus saavuttaa *muuta* päämääriä. Tässä mielessä korkeaan hintaan vetoaminen on välineraationaalista ajattelua.

Se, että itseisarvoiksi ymmärrettyjä eettisiä arvoja ei voida perustella välineraationaalisesti, ei tietenkään tarkoita, ettei eettisiä arvostelmia ole mahdollista perustella lainkaan. Ja tässä on olennaista se, että nämä perustelut voivat olla erittäin monimuotoisia ja viitata lukemattomaan määrään erilaisia asioita.

Perustelun muoto ei ole välttämättä deduktiivinen argumentti, jonka yhtenä premissinä on eettinen sääntö tai periaate ja toisena premissinä yksittäistä asiointilaa koskeva väite. Tämä on rationalistinen harhakuvitelma. Eettisiä arvostelmien perustelu voi olla ajattelua, kirjoittelua tai keskustelua, jossa ei esitetä tällaisia argumentteja. Esimerkiksi dokumentaarinen kirja, jossa pyritään selvittämään jonkin kansan tai kansanryhmän historiallisia kohtaloita, voi olla perustelu tietynlaisille eettisille suhtautumistavoille; ja joku saattaa kuvata autoritaarisesti johdetun ja liberaaleja oikeuksia ylläpitävän yhteiskunnan eroja ja sanoa, että on tärkeää säilyttää jälkimmäinen. Henkilö voi perustella näkemyksiään elämisen arvoisesta elämästä kertomalla, millaista hänen elämänsä on tai on ollut: mitä hän tekee työkseen, millaisesta musiikista hän pitää, onko elämä siinä ja siinä kaupungissa miellyttävää, onko kristinuskolla jokin sija hänen elämässään, millaisia iloja ja pettymyksiä hänen tielleen on osunut ja niin edelleen. Fiktiiviset kertomukset voivat olla eettisten asenteiden perusteluja: ajattele esimerkiksi Orwellin teoksia *1984* ja *Eläinten vallankumous*. Perustelun muotona voi olla satiirinen tai koominen näytelmä. Elokuvat ja televisiodokumentit voivat tarjota perusteluja. Jopa mehevä vitsi tai lyhyt sarkastinen kommentti voi olla perustelu. Perustelu ei siis ole välttämättä mitään argumentointia.

“Onko deduktiivinen argumentti kuitenkin perustelun ideaalimuoto?” Joskus se saattaa olla ideaali, mutta on paljon tilanteita,

joissa deduktiivisen argumentin esittäminen ei ole missään mielessä paras vaihtoehto. Saattaahan esimerkiksi olla, että sellainen argumentti merkitsisi näytelmässä tyyliirikkaa. Tai jos henkilö keskustelee jonkun kanssa siitä, onko tämä teeskentelevä typerys vai ei, deduktion esittäminen saattaisi olla turhaa, sikäli kuin se olisi mahdollista ensinkään. Deduktioita on hyvä esittää vain aivan *erityisissä* olosuhteissa.

Ne asiat, joihin eettisten arvostelmien perustelussa voidaan viitata, ovat yhtä moninaisia kuin perustelun muodot. On esimerkiksi mahdollista vedota erilaisiin eettisiin standardeihin. Nämä standardit ovat hyvin erilaisia, mutta niillä on yhteinen piirre, joka sisältyy tuollaisen standardin käsitteeseen itseensä: eettisen standardin mukaan tietynlainen teko, tapahtuma, toimintamuoto, toimintamahdollisuus, motiivi, ajattelutapa, elämäntyyli tai muu sellainen asia on eettisesti tietynlainen, siis esimerkiksi arvokas tai arvoton, hyvä tai huono, tuomittava tai ansiokas, alhainen tai ihailtava, järkyttävä tai samantekevä, oikea tai väärä, tavoiteltava tai vältettävä, rahvaanomainen tai hienostunut. Perustelu voisi näyttää esimerkiksi tältä: minun täytyy välttää vilpillisyyttä, koska se on alhaista; tai: minun ei pidä teeskennellä, koska teeskentely on tietynlaista valehtelua; tai: en saa ajatella liikaa omaa sosiaalista mainettani, koska se on turhamaista ja pikkusieluista; tai: minun on järkevää pelata jalkapalloa, koska jalkapallo on antoisa ja jännittävä peli; tai jopa: minun on viisainta käydä juuri tässä ravintolassa, koska siellä käyminen on minusta erityisen miellyttävää.

Eettisiä arvostelmia on mahdollista perustella myös esimerkiksi esteettisiin arvostandardeihin vetoamalla. Jos jokin elämänmuoto on esteettisesti tyydyttävä, tätä voidaan usein pitää perusteena sen tavoittelulle tai siihen pitäytymiselle; ja elämänmuodon valinta on eettinen valinta.

Eettisiä arvostelmia voidaan myös perustella ja osoittaa perusteettomiksi viittaamalla tieteellisiin tutkimuksiin. Henkilö saattaa vedota luonnontieteellisiin tutkimustuloksiin ympäristön

saastumisesta ja väittää, että nämä ja nämä tosiasiat antavat perusteen pitää tätä ja tätä merkityksellisenä ja tavoittelun arvoisena.

Eettisiä arvostelmia voidaan puolustaa ja kritisoida hedonisilla näkökohdilla ja poliittisilla periaatteilla. Joku voi esimerkiksi pitää filosofisesti suuntautunutta elämäntapaansa eettisesti arvokkaana, koska se näyttää tarjoavan hänelle nautintoja. Joku toinen voi perustella poliittista elämäntapaansa sillä, että niiden ja niiden poliittisten periaatteiden toteutumisen edistäminen on hänen mielestään tärkeää. Myös viittaukset uskonnollisiin uskomuksiin voivat olla perusteita. Ja nämä kaikki ovat vain esimerkkejä.

On hyödyllistä verrata eettisten arvostelmien perustelua esteettisten arvostelmien perusteluun, jotta saisimme käsityksen asian monisärmäisyydestä. Esteettisiä arvostelmia voidaan perustella esimerkiksi viittaamalla esteettisiin arvostandardeihin, arvostelman kohteiden tosiasiallisiin piirteisiin (tarkoitan esimerkiksi maalausten värejä, rakennusten mittasuhteita jne.), teosten herättämiin assosiaatioihin sekä niiden ilmentämiin psykologisiin tiloihin ja yhteiskunnallisiin tosiasioihin. Eettisiäkin arvoarvostelmia voidaan perustella vetoamalla arvostandardeihin, arvostelman kohteiden tosiasiallisiin piirteisiin ja niiden aiheuttamiin mielle-yhtymiin. Myös esimerkiksi tekojen motiivien arvioinnit ja sen huomioon ottaminen, millaista luokkarakennetta tietynlaisen toiminnan mahdollisuus edellyttää, voivat olla eettisten arvostelmien perustelun tapoja. Eettisten arvostelmien perustelu on yhtä monimuotoista kuin esteettisten arvostelmien perustelu: mitään eettisen arvostelman perusteen olemusta ei ole sen enempää kuin etiikankaan olemusta. Olemuksella tarkoitan tässä tekijää, joka on läsnä kaikissa eettisten arvostelmien perusteissa ja vain niissä.

“Entäpä jos joku — vaikkapa Wittgenstein — ei usko eettisten arvostelmien perustelun tai perusteettomaksi osoittamisen mahdollisuuteen lainkaan, ei edes ei-välineellisen perustelun mahdollisuuteen? Onko hän silloin väärässä?” Hän on väärässä sen etiikkakäsitteen näkökulmasta, joka minulla on. Kun sanon näin, käytän omaa käsitettäni oikeellisuuden standardina.

“Miksi me sitten etsimme perusteita? Mikä on perustelun peruste?” On tietenkin lukematon määrä mahdollisia perusteita perusteiden etsimiselle — samoin kuin niiden arvioinnille, esittämiselle ja niin edelleen. Ehkä me esimerkiksi pidämme tärkeänä sitä, että meillä on perusteita tavалlemme elää, ehkä me haluamme vakuuttua näkemystemme oikeellisuudesta, ehkä me emme halua elää typerästi; tai ehkä me toivomme voivamme elää tavalla, jonka muut katsovat hyväksyttäväksi; tai ehkä me haluamme yrittää muuttaa jonkun toisen käsitystä siitä, mikä on elämässä tavoittelun arvoista.

Vastaavasti on lukematon määrä mahdollisia perusteita perusteiden etsimisen lopettamiselle, sen välttämiseksi ja niin edelleen. Jotkin perusteet ehkä tuntuvat meistä niin vahvoilta ja vakuuttavilta, että me yksinkertaisesti päätämme toimia niiden mukaisesti; toiset taas niin heikoilta ja epäilyttäviltä, että me päätämme hylätä ne. Perusteiden pohtiminen saattaa loppua myös siksi, että me emme enää jaksaa pohtia niitä, että perustelusta ei ole mitään hyötyä, että kukaan ei kuuntele, että aikamme on vähissä, tai että me emme enää keksi lisäperusteita. Perustelu voi myös loppua ilman mitään perustetta. Saatamme esimerkiksi sairastua sillä tavoin, että emme enää kykene tutkimaan elämämme perusteita. Tai ehkä me kuolemme.

## **2 Perusteiden loppumisen kuva**

“Perusteiden täytyy joskus loppua! Jokin peruste on välttämättä viimeinen!” Mitä ‘täytyy’ ja ‘välttämättä’ tarkoittavat näissä väitteissä? Tarkoittavatko ne, että me emme osaa perustella arvostelmiamme loputtomiin? Saattaa olla, että me emme osaa tehdä niin, mutta kysymys ei ole filosofinen. Sen selvittämiseksi pitäisi ehkä tehdä psykologisia kyselytutkimuksia. Tarkoittavatko ne sitä, että jokin perustelu jää väistämättä viimeiseksi, koska ihmisen elinaika on rajallinen? Asia voi olla näin, mutta en pitäisi tätäkään väitettä filosofisena. (Puhun filosofian käsitteestä myöhemmin.) Tarkoitta-

vatko nämä sanat sitten sitä, että jokin perusteketjun peruste on viimeinen loogisella välttämättömyydellä; että kyse ei ole niin sanoakseni mistään inhimillisestä heikkoudesta, vaan siitä, että mitään perusteita ei enää ole mahdollista keksiä tai löytää? Aion nyt tutkia tätä väitettä.

Tutkin sitä siksi, että minulla *itselläni* oli aiemmin vahva kiusaus sanoa: “Vaikka on mahdollista löytää perusteita, näiden perusteiden täytyy kuitenkin joskus *loppua*.” Sanoin myös itselleni: “Lopulta elämäntapani *täytyy* olla perusteeton.” Tällöin kuvittelin usein mielessäni perusteiden ketjun tai perusteiden jonon, joka katkeaa. Minä seisoin tämän perustelatoista tehdyn polun päässä enkä voinut jatkaa eteenpäin. Minulla ei ollut juuri koskaan kiusaus-ta uskoa vastakkaisen kuvan oikeellisuuteen; siis sen kuvan, jossa perusteiden jono jatkuu äärettömyyksiin ja minä voisin periaatteessa kävellä sen päällä loputtoman kauan. Mutta tämäkin kuva oli joskus mielessäni.

Yksi mielessäni ollut variaatio perusteiden loppumisen kuvasta esittää tilannetta, jossa *löytämäni* perusteet loppuvat (sikäli kuin niitä on ollut ensinkään), ja voin ainoastaan *keksiä* uusia perusteita. Näen perustejonon lopun edessäni, ja minun on itse jatkettava sitä, jos haluan kävellä eteenpäin: jos en jatka perustejonoa, minun täytyy pysähtyä, istua jonon päähän, hypätä sen päässä ammottavaan kuiluun tms. Sitten kuvittelen, että en enää voi keksiä uusia perusteita. Minun on *pakko* pysähtyä.

Kun pohdiskelin, täytyykö perusteiden loppua, en halunnut tietää, osaavatko ihmiset perustella arvostelmiaan vai eivät. En myöskään halunnut tietää, onko ihmisen elämällä jokin päätepiste, joka lopettaa perusteiden etsinnän. Se pakko tai “täytyminen”, joka minulla oli mielessäni, näytti paljon vahvemmalta ja väistämättömämmältä. En kuitenkaan pystynyt kuvittelemaan tai muistamaan yhtään esimerkkitapausta, josta olisi voinut sanoa: “Tämä henkilö ei enää *voinut* esittää perustetta. Hän saavutti *ehdottomasti* viimeisen perusteen.” (Tällöin en tarkoittanut ehdottomalla perusteella

perustetta, jota ei ole mahdollista kieltää. Tarkoitin sillä yksinkertaisesti perustetta, jolla itsellään ei ollut perustetta.)

Ja kun mietiskelin, vastaavatko perusteiden loppumista esittävät mielikuvani todellisuutta vai eivät, en ollut kiinnostunut siitä, että sikäli kuin tiedän, minä ja muut emme tosiasiallisesti perustele arvostelmiamme loputtomiin. Tosiasiallisesti ihmiset näyttävät lopettavan perustelunsa joko jollakin perusteella tai ilman perustetta, mutta tämä näytti minusta filosofisesti merkityksettömältä. Kysyin itseltäni, onko perusteiden loppumisen kuva *välttämättä* oikea, vai onko kyse vain esimerkiksi siitä, että me emme näe mitään perustetta jatkaa perustelua, että me emme pidä lisäperusteluja tarpeellisina, että me emme ole tarpeeksi kekseliäitä tai viisaita, tai että elinaikamme on rajallinen eikä meillä näin ole mitään mahdollisuutta saavuttaa perusteketjujen loppupisteitä tai havaita niiden jatkuvan äärettömyyksiin.

Nyt ajattelen, että ongelmani ydin oli juuri näissä *kuvissa*. En näet voinut ilmoittaa, millaisia tosiasioiden pitäisi olla, jotta voisin sanoa kuvieni vastaavan niitä tai olevan niiden kanssa ristiriidassa. Vaikka minulle olisi esitetty tuhansia esimerkkitapauksia, joissa ihmiset lopettavat perustelunsa, ja vaikka minulle olisi kerrottu, mistä syistä tai millä perusteilla he tekevät niin, saatoin aina ajatella ja ajattelinkin, että nämä esimerkit eivät ole asian itsensä kannalta lainkaan merkityksellisiä. Enhän etsinyt kontingenteja tosiasioita vaan kuvittelemani perustejonon ehdotonta loppua. Ja vaikka kuvittelin tilanteen, jossa joku näyttää kykenevän jatkamaan perusteketjuaan niin kauan kuin haluaa, saatoin silloinkin sanoa ja sanoinkin: joskus hänenkin on varmasti lopetettava; joskus hänkin seisoo perustelaattajononsa päässä eikä voi enää jatkaa. Jatkaminen on loogisesti mahdotonta.

Olen yrittänyt päästä näistä kuvista eroon kolmannen kuvan avulla. Tämä kuva esittää perusteiden kehää, jota voin kiertää loputtomiin. Perusteiden määrä on siis äärellinen (samoin kuin katkeavan ketjun kuvassa), mutta ketju ei katkea missään (samoin kuin äärettömän ketjun kuvassa). Minulla ei ole koskaan ollut

mitään kiusausta sanoa, että tämä kuva vastaa välttämättä todellisuutta tai on sen kanssa välttämättömässä ristiriidassa. Sikäli kuin tiedän, se saattaa vastata todellisuutta joissakin tapauksissa ja olla sen kanssa ristiriidassa joissakin toisissa. Ja nyt sanon itselleni: “Jos *tämä* kuva ei tunkeudu jatkuvasti mieleesi filosofiassa, niin miksi katkeavan ketjun kuvan pitäisi tehdä niin? Kaikki kuviteltavissa olevat tosiseikat sopivat yhteen kuvasi kanssa; ja tämä tarkoittaa, että se ei voi vastata tai olla vastaamatta todellisuutta lainkaan. Se ei voi olla oikea tai väärä. Heitä siis kuvasi menemään!”

On tietenkin olemassa sellainen asia kuin perusteiden loppuminen, mutta sillä ei ole mitään tekemistä tuon filosofisen kuvan kanssa. Perusteiden loppuminen voi näyttää esimerkiksi tältä: Joku kysyy minulta, miksi toimin niin kuin toimin. Pohdin hetken ja esitän jonkin perusteen. Hän kysyy minulta, miksi tämä peruste on mielestäni peruste — hän ei itse pidä sitä sellaisena. Pohdin jälleen, mutta mieleeni ei tule mitään perustetta. Sitten kohautan ehkä olkapäitani ja sanon, että minusta se vaikuttaa hyvältä perusteelta. (Joskus myöhemmin saatan tietysti löytää jonkin perusteen.) Ja toisin kuin joku ehkä saattaisi kuvitella, perusteiden loppuminen ei välttämättä häiritse minua. Se ei välttämättä ole minulle mikään ongelma. En ehkä esimerkiksi ajattelisi, että perusteeni ei todellisuudessa ole peruste, koska sillä itsellään ei ole perustetta.

### **Viitteet**

<sup>1</sup> Williams 1985, sivut 108–110.

<sup>2</sup> Mackie 1981, luku 5.

<sup>3</sup> Ks. von Wright 1985, sivut 181–183.

## 6 Mitä etiikka on?

### 1 Etiikan käsite

Kertaan vielä Wittgensteinin määritelmät etiikalle: Etiikka on tutkimusta siitä, mikä on hyvää. Etiikka on tutkimusta siitä, mikä on arvokasta. Etiikka on tutkimusta siitä, mikä on todella tärkeää. Etiikka tutkii elämän merkitystä. Etiikka tutkii sitä, mikä tekee elämän elämisen arvoiseksi. Etiikka on tutkimusta oikeasta elämäntavasta.

Etiikan käsitteen kattaman alueen sisäinen hajanaisuus ja sen rajojen sumeus tulevat ilmeisemmiksi, jos jatkamme Wittgensteinin määritelmäluetteloa. Etiikka voidaan määritellä myös käyttämällä normatiivisia termejä 'pitää' ja 'täytyy':<sup>1</sup> Etiikassa tutkitaan, kuinka meidän täytyy elää. Etiikassa tutkitaan, kuinka meidän pitää elää. On myös muistettava esimerkiksi normatiivinen termi 'tulee' (esimerkiksi "Sinun tulee hoitaa tämä asia kuntoon") sekä ne suomenkieliset normatiiviset arvostelmat, joissa käytetään erillisen normatiivisen termin asemesta va- tai vä-verbipäätettä: "Minun on mentävä katsomaan häntä" tarkoittaa useimmiten suunnilleen samaa kuin "Minun täytyy mennä katsomaan häntä".

Esitetyissä määritelmissä käytetään usein elämän käsitettä. Elämän voidaan ajatella koostuvan sellaisista asioista kuin ajattelu, puhuminen, musiikki, urheilu, syöminen ja niin edelleen. Elämään kuuluu epävarmuutta ja paniikkia, mutta joskus myös petollista varmuutta ja ohimenevää huolettomuutta. Käskeminen, kuunteleminen, matematiikan harjoittaminen, vitsien kertominen ja lehtien lukeminen ovat elämän aspekteja. Etiikkaa määriteltäessä elämän käsite on sikäli otollinen, että minkä tahansa ihmisenä olemiseen



liittyvän asian voidaan ajatella kuuluvan sen piiriin; ja on tärkeää saavuttaa tarpeeksi laaja käsitys etiikan tutkimuskohteen luonteesta. Ei esimerkiksi ole mielekästä määritellä etiikkaa tutkimukseksi kategorisesta imperatiivista tai mielihyvän laatujen taksonomioista. Myös esimerkiksi toimintaan viittaavat määritelmät olisivat liian kapeita, koska usein etiikassa käsitellään tunteita, ajattelutapoja, motiiveja ja niin edelleen.

Kaikkien näiden määritelmien kohdalla on pidettävä mielessä sanan 'eettinen' kaksi merkitystä. Yhtäältä voimme käyttää sitä merkityksessä "eettisesti arvokas" tai "eettisesti jalo", jolloin se on useimmiten hyväksymistä tai ihailua ilmaiseva termi. Toisaalta sitä voidaan käyttää tietynlaisen tutkimuksen tai ajattelun muodon luonnehdintana, ja tällöin eettisen ajattelutavan vastakohta ei ole niinkään epäeettinen, kelvoton tai alhainen vaan ei-eettinen, etiikan ulkopuolinen ajattelutapa. Esimerkiksi markiisi de Saden teokset ovat epäilemättä siinä mielessä eettisiä, että niissä käsitellään etiikan kysymyksiä, mutta hän puolusti menettelytapoja, joita on mahdollista pitää epäeettisinä.

Myös esimerkiksi psykologiassa ja psykiatriassa tutkitaan usein sitä, mikä on hyvää, millainen elämäntapa on oikea, mikä tekee elämän elämisen arvoiseksi, kuinka meidän pitää elää ja niin edelleen. Poliitiikan ja valtio-opin kysymyksenasettelut ovat osittain päällekkäisiä etiikan ongelmien kanssa: Platonin *Valtio*, Machiavellin *Ruhtinas* ja Hobbesin *Leviathan* mainitaan usein sekä politiikan teorian että etiikan historioissa. Esimerkiksi kysymykset valtiollisen väkivaltamonopolin oikeutuksen luonteesta ja eri valtiojärjestelmien etu- ja haittapuolista asettuvat usein kummankin tutkimusalueen sisälle. Estetiikalla ja etiikalla on samoin päällekkäisyyksiä. Esimerkiksi tyylin käsitteellä on usein sekä esteettistä että eettistä merkitystä. Uskonnon ja teologian kysymykset ja ongelmat koskevat monissa tapauksissa oikean elämäntavan luonnetta ja elämän merkitystä: ajattelemmes esimerkiksi Augustinuksen tekstejä, Tuomas Akvinaolaista tai Kierkegaardia. Kaunokirjallisuudessa käsitellään myös usein eettisiä teemoja. Esimerkiksi *Seitsemän veljestä* ja *Idiootti*

sisältävät lukemattomia eettisiä pohdintoja. Asemaltaan mielenkiintoinen kirjallisuuden laji on myös aforismikirjallisuus. Esimerkiksi La Rochefoucauldin realistiset huomiot ihmisten motiiveista ja käyttäytymisestä ovat usein eettisiä. Kun juonitteluun ja typerään oveluuteen kyllästynyt La Rochefoucauld puhuu “kunnon miehestä”, joka on mitä näyttää olevan,<sup>2</sup> hän ei varmasti esitä eettisesti neutraaleja käsityksiä. Adornon *Minima Moralia* on sekoinen kokoelma aforismeja.

Etiikan määritelmien erottelukyvyyttömyys erilaisten tutkimusmuotojen suhteen ei välttämättä kerro niiden puutteellisuudesta: jos tarkennamme määritelmiä, jokin sellainen tutkimus, jota haluamme sanoa eettiseksi, saattaa rajautua määritelmien kattaman alueen ulkopuolelle. Määritelmien erottaman alueen rajojen sumeudesta ei myöskään seuraa, että erilaisten tutkimusten luokittelu on rajatapauksissa mielivaltaista. Tutkimusten erilaiset paikat luokitteluisamme voivat tällöin perustua esimerkiksi sille, millaisiin kirjoittajiin tutkija viittaa, millaisia käsitteellisiä erotteluja hän tekee, millä tavoin hän käyttää hyväkseen empiiristä tutkimusmateriaalia ja niin edelleen.

Kaikissa yllä esitetyissä määritelmissä oletetaan etiikan olevan jonkinlaista “tutkimusta”. Vaikka ymmärtäisimme tämän termin erittäin laajassa merkityksessä, joka kattaa myös esimerkiksi epäakateemiset keskustelut, ennalta valmistelemattomat mielipiteiden vaihdot ja täysin yksityiset mietteet, tai vaikka täydentäisimme edeltäviä määritelmiä siten, että tämän tyyppiset pohdinnat tulisivat niiden piiriin, määritelmien luetteloa olisi silti mahdollista jatkaa. Etiikka voidaan määritellä myös näin: Henkilön etiikka on hänen tapansa suhtautua elämäänsä. Henkilön etiikka on hänen elämäntapansa. Henkilön etiikka on hänen tapansa olla maailmassa. Henkilön etiikka on hänen olemisensa kudelma.<sup>3</sup>

Toimijan etiikka tulee ilmi siinä, mille hän nauraa ja mikä tekee hänet vakavaksi; mikä saa hänet innostumaan ja mikä masentumaan; millaisia sanoja hän valitsee ja kuinka hän sävyttää kommenttinsa; mitä hän pitää onnistumisena ja mitä epäonnistumisena; mitä

hän tavoittelee ja minkä hylkää; kuinka hän elehtii käsillään ja pyörittää silmiään. Tässä suhteessa kaunokirjallisuus on usein etiikan tutkimusta. Elokuvien, kuvataiteen ja musiikin merkitys etiikan ilmentäjänä on valtava. Psykologiassa, antropologiassa ja sosiologiassa voidaan myös tutkia tällä tavoin määriteltyä etiikkaa.

Samoin kuin etiikalla (tai etiikan käsitteellä) ei ole mitään selkeää, tarkkarajaista olemusta, sitä ei ole myöskään eettisen käsitteen käsitteellä (tai ilmaisun "eettinen käsite" merkityskentällä). Eettisiä eivät ole ainoastaan sellaiset käsitteet kuin hyvä ja paha tai oikea ja väärä — vaikka monia filosofisia tutkimuksia lukiessa näin voisi kuvitella. Kuten Wittgensteinin määritelmistä voidaan havaita, eettisiä ovat myös esimerkiksi merkityksen ja tärkeyden käsitteet. Niihin voidaan samoin lukea vaikkapa puhtauden ja likaisuuden käsitteet: puhutaanhan esimerkiksi sydämen puhtaudesta ja tietynlaisten toimien likaisuudesta. Viekkkaus, viha ja välinpitämättömyys ovat eettisiä käsitteitä, samoin kuin kateus, kauna ja katkeruus. Eettisiä ovat myös typeryyden ja avaramielisyyden käsitteet. Ahneus ja anteliaisuus sekä pikkusieluisuus ja suurisieluisuus ovat eettisiä vastakohtapareja. Neuroottisuuden ja terveyden käsitteillä on toisinaan eettistä merkitystä. "Viimeinen ihminen" on Nietzschen käyttämänä eettinen käsite. Kunnian ja pelkuruuden käsitteet ovat eettisiä. Vauhkoilu ja itsehillintä ovat nekin eettisiä käsitteitä. Vieraantumista ja esineellistymistä ei voida juuri koskaan sulkea eettisten käsitteiden piiriin ulkopuolelle. Usein on vaikea pitää mielessä eettisen käsitteistömme rikkaus ja monitahoisuus, aivan kuten meillä on joskus erittäin rajoittunut ja yksipuolinen kuva siitä, mitä etiikka on tai voi olla; ja nämä kaksi kapeakatseisuutta ovat tietenkin erittäin läheistä sukua toisilleen.

Rush Rhees on huomannut, että ihmiset näyttävät joskus pitävän etiikkaa jonkinlaisena kerhona tai puolueena, jota voi kannattaa, mutta josta voi myös sanoutua irti. Tässä luodaan sellainen vaikutelma, että on olemassa jokin hyvin määritelty Etiikka tai etiikan käsite, johon sitten voidaan omaksua erilaisia kantoja ja asenteita. Mutta kuten Rhees sanoo, on tavattoman suuri määrä

erilaisia tapoja ymmärtää etiikan käsitteen sisältö, ja vastaavasti on suuri määrä erilaisia tapoja asettua sen ulkopuolelle, kritisoida sitä, ja niin edelleen.<sup>4</sup> Missä mielessä esimerkiksi hippiliikkeen edustajat — Rhees ei kiinnitä huomiota liikkeen heterogeenisuuteen — asettu(i)vat etiikan ulkopuolelle?<sup>5</sup> Asettuivatko he etiikan ulkopuolelle, vai oliko heillä jokin toinen etiikka, toisenlainen tapa ajatella etiikan sisällä? Jos etiikka esimerkiksi määritellään Wittgensteinin tavoin tutkimukseksi elämän merkityksestä, hippiliike saattaa olla toisenlaisen etiikan edistäjä: eettisesti arvokkaan elämäntavan hylkääminen merkitsisi merkityksettömän elämän valitsemista, ja hippiliikkeen edustajat eivät varmasti pitäneet omaa elämäntapaansa merkityksellisen elämän kieltona. Ja missä mielessä natsit — koska tämä on vain viitteellinen esimerkki, voimme jättää huomiotta heidän sisäisen moniaineksisuutensa — olivat etiikkaa vastaan? Esimerkiksi natsien propaganda käytti hyväkseen hyvän ja pahan sekä oikeuden ja velvollisuuden kategorioita, vetosi miesten rohkeuteen ja kunniantuntoon ja niin edelleen. Saman tyyppisiä kysymyksiä voidaan esittää esimerkiksi antiikin kynnikoiden tai stoalaisten kohdalla.

Cora Diamond huomauttaa aivan oikein, että sellaisen lauseen tai lauseiden joukon, jota voidaan luonnehtia eettiseksi, ei tarvitse sisältää mitään yksittäisiä eettisiä käsitteitä tai eettisiä termejä. Esimerkiksi jollakin tarinalla voi olla eettistä merkitystä, vaikka siinä ei kertaakaan sanottaisi, mikä on elämässä tärkeää ja olennaista, kuinka sen välttämättömyyksiin ja sattumiin tulisi suhtautua, onko hirtehishuumori oikea vastaus ihmiselämän kammottaviin puoliin tai muuta sellaista. Diamondin mukaan millä tahansa lauseella voi olla eettistä merkitystä, ja mitä tahansa käsitteitä voidaan käyttää eettisesti merkityksellisessä puheessa. Tutkimukseksi ymmärretyllä etiikalla ei näin ollen ole mitään erityistä kohdealuetta, ja tässä mielessä se ei ole tutkimusta sen enempää kuin varhais-Wittgensteinin logiikka. Siinä ei käsitellä etiikkaa tai eettisiä ilmiöitä samalla tavoin kuin erityistieteissä käsitellään erityisiä ilmiöitä tai ilmiöiden luokkia.<sup>6</sup>

Toisaalta tietyt käsitteet ja termit ovat lähempänä kuin toiset sitä, mitä kutsumme etiikaksi tai etiikan käsitteeksi. Esimerkiksi fysiikan tai kasvitieteen terminologiassa on vaikeaa tai mahdotonta esittää eettisiä pohdintoja tai sellaisia kertomuksia, joilla on eettistä sisältöä ja merkitystä. Diamond näyttää menevän liian pitkälle korostaessaan etiikan käsitteen ja eettisen käsitteen käsitteen rajojen sumeutta — hänen esityksessään ne uhkaavat liueta olemattomiin ja tehdä näin etiikan käsitteestä käyttökelvottoman. En sano niiden todella liukenevan Diamondin käsissä, mutta hänen esityksensä ikään kuin pyrkii tähän suuntaan; ja tämä tapahtuu varmasti siksi, että Diamond haluaa korostaa, kuinka monenlaisia asioita voidaan nimittää ”puheeksi eettisistä asioista” tai ”eettisesti merkitykselliseksi puheeksi”.

Ajatelkaamme asian selventämiseksi Diamondin kuvitteellista yhteisöä, jossa ”eettinen opetus” tapahtuu kokonaan sellaisten kertomusten avulla, jotka eivät sisällä mitään erityisiä eettisiä termejä.<sup>7</sup> Tällaisesta kertomuksesta voidaan tehdä luonteeltaan eettinen — se voidaan esittää eettisenä kertomuksena — esimerkiksi ilmaisemalla ihailua tai halveksuntaa joitakin sen hahmoja kohtaan tai rohkaisemalla kuulijoita toimimaan kuten se ja se hahmo toimi. Mutta ei ole mitään perustetta tehdä tästä sellaista johtopäätöstä, että mikä tahansa sanasto voi kelvata eettisen kertomuksen tai tutkimuksen esittämiseen, että mikä tahansa kertomus voi olla eettinen, tai että etiikan tutkimuskohteella ei ole mitään rajoja. Millä kriteerillä pitäisimme kuvitteellisen yhteisömmen kertomuksia nimenomaan eettisinä opetuksina, elleivät jotkin käsitteet ja ilmaisumuodot olisi meille luonteeltaan eettisempiä kuin toiset; ellei olisi mitään eroa eettisten ja ei-eettisten käsitteistöjen ja ilmaisutapojen välillä? Yhtä ja samaa termiä tai lausetta voidaan varmasti usein käyttää sekä eettisesti että ei-eettisesti; mutta tästä ei seuraa mainittujen rajojen täydellistä häviämistä sen enempää kuin siitä, että yhtä ja samaa termiä tai lausetta voidaan käyttää ironisesti tai ei-ironisesti, seuraa ironisen ja ei-ironisen puheen rajan katoaminen.

Esittämäni huomiot ovat lähellä sitä, mitä myöhäis-Wittgenstein olisi uskoakseni voinut sanoa etiikan ja eettisen käsitteen käsitteistä.<sup>8</sup> Jo etiikan esitelmän viittaus ”kiinalaisiin kasvoihin” pitää sisällään myöhempien käsitteiden ja käsitysten (perheyhtäläisyys, käsitteiden merkityskenttien rajojen sumeus) ituja.

## 2 Etiikka ja moraalit

Voimme ymmärtää etiikan käsitteen sisällön selvemmin, jos vertaamme sitä moraalien käsitteeseen. Usein näitä käsitteitä käytetään suurin piirtein samoissa yhteyksissä. Voi esimerkiksi olla samantekevää, sanonko lauseita ”Vilppi ja kitsaus eivät sovi suurisieluisille ihmisille”, ”Pelkääminen on häpeällistä”, ”Mazarin oli katala ihminen” ja ”Alituinen vastaan väittäminen on typeryyden merkki” eettisiksi vai moraaliksi arvostelmiksi. Toisaalta näiden käsitteiden välillä on myös eroja. On esimerkiksi ilmeistä, että ilman lisämääreitä moraalien käsite ei koskaan viittaa filosofiseen tutkimukseen. Etiikka sen sijaan voidaan ymmärtää filosofian osa-alueeksi. (Selvitän myöhemmin, missä mielessä filosofinen tutkimus on aina eettistä tutkimusta.)

Uskoakseni etiikan käsitteen merkityskenttä on siinä mielessä laajempi kuin moraalien käsitteen, että moraaliset arvostelmat (kysymykset, ongelmat, kehotukset jne.) ovat aina eettisiä arvostelmia, mutta kaikki eettiset arvostelmat (kysymykset, ongelmat, kehotukset jne.) eivät ole moraalisia arvostelmia. Otan joitakin esimerkkejä: jos henkilö sanoo, ”Golfin pelaaminen on tärkeä osa minun elämäni”, hänen arvostelmansa voidaan luokitella eettiseksi, mutta moraalien käsitteen soveltaminen tähän tapaukseen vaikuttaa vähintäänkin kummalliselta; tai jos sanotaan, ”Uteliaisuus on elämässä tärkeää” tai ”Elämässä tarvitaan paljon huumoria”, olisin valmis pitämään näitä eettisinä arvostelmina, mutta en moraalisisina. Jos sanon ”En ole koskaan ollut onnellinen” tai ”Murheet ovat murtaneet minut” tai ”Aikaa on aina liian paljon” esitän eettisiä mutta en moraalisia arvoarvostelmia. Epäröin pitää näitäkään eettisiä arvoarvostelmia

moraalisina: “Elämän päämäärä on tasapainotila, jossa ei ole mitään liikaa eikä liian vähän”, “Autuaita ovat kuolleet”, “Pohjimmiltaan millään ei ole mitään väliä”, “Täytyy tavoitella apatiaa”, “Kaikki mitä teen on aivan turhaa ja merkityksetöntä”, “Ihmiselle pahan-suopuus on itsetarkoitus”, “Läheiset ihmissuhteet tekevät elämän hankalaksi”, “Helvetti on toiset ihmiset”, “Ihminen on ruoko tuulessa”, “Ihminen on loputtoman turhamainen olento”, “Ihmisen olemus on tahto valtaan” ja “Ihminen on tämän planeetan syöpä”. Huomion arvoinen on myös Beckettin kuulas arvio näytelmässä *Leikin loppu*.<sup>9</sup>

Mä tykkään järjestyksestä. Se on mun haaveeni. Maailma missä kaikki olis hiljaa ja joka asia kerta kaikkiaan paikallaan, viimeisen pölyn peitossa.

Lainaan vielä Célinen näkemyksiä romaanista *Niin kauas kuin yötä riittää*.<sup>10</sup>

Elämäämme sotkeutuneiden olentojen itsekkyyks paljastuu kirkkaasti kun heitä vanhana ajattelee, se näyttää juuri siltä mitä se aikoinaan oli, toisin sanoen teräksiseltä, platinaiselta, ja vielä paljon sitkeämmältä kuin itse aika...Tylyimmät välinpitämättömyydet, kyynisimmät työkeydet onnistuu nuorena selittämään himojen oikuiksi ja ties miksi kypsymättömän romanttisuuden merkeiksi. Mutta myöhemmin kun elämä on perin juurin näyttänyt kuinka paljon vaatii oveluutta, julmuutta, häijyyttä vain että saisi joten kuten pysytelyä 37 asteessa, silloin huomaa olevansa oikeilla vesillä ja tajuaa menneisyyden kaikki saastat.

Nämä voidaan katsoa luonteeltaan eettisiksi näkemyksiksi, mutta moraalin käsitteen soveltuvuus ei ole varmaa. Lausetta “Kaikki ovat syyllisiä, mutta minä olen syyllisempi kuin muut” voidaan sen sijaan pitää moraalisena arvostelmana, samoin kuin lauseita “Oikeudenmukaista on se, että ihminen ei enää riistä muuta luomakuntaa” ja “Määrittelen ihmisen yhdellä sanalla: liikaa”. Mitään terävää rajaa moraalisten ja ei-moraalisessa mielessä eettisten käsitteiden välillä ei ole. Esimerkiksi lausetta “Helvetti on toiset

ihmiset” tai Célinen kuumapäistä tuomiota on mahdollista pitää myös moraalisen arvoarvostelmana.

Eettiset arvostelmat voivat koskea jonkin erityisen ihmiselämän tai jopa kaikkien ihmiselämien *kokonaisuutta*; sitä, mikä tekee elämästä *yleensä* arvokasta tai arvotonta, merkityksellistä tai merkityksetöntä; tai millaista elämä ylipäätään on, kuinka siihen kannattaa suhtautua ja niin edelleen. Moraalin käsite viittaa kapea-alaisempiin tarkasteluihin. En esimerkiksi välttämättä puhu moraalista, kun puhun siitä, mikä tekee minut onnelliseksi, tai mitä pidän elämässä tavoittelun arvoisena. Lisäksi sovellan moraalin käsitettä vain tapauksissa, joissa on kyse ihmisten tai ihmisten ja eläinten välisistä suhteista. Etiikan käsite sen sijaan soveltuu myös tapauksiin, jotka koskevat lähinnä ihmisen suhdetta omaan itseensä. Henkilön etiikka voi esimerkiksi olla esteettisesti suuntautunutta siinä mielessä, että hän haluaa antaa elämässään paljon tilaa tyyllisille näkökohdille, kauneusihanteiden toteuttamiselle tai Nietzschen mietelmille elämästä taideteoksena. Tämä voi olla eettinen (merkityksessä: se mikä tekee elämän elämisen arvoiseksi) mutta ei moraalinen tapa suhtautua omiin valintoihinsa ja tekoihinsa. Myös varhais-Wittgensteinin ”Elä onnellisesti”<sup>11</sup> on eettinen mutta ei moraalinen ohje.

## Viitteet

<sup>1</sup> Wittgenstein esitti käsityksensä eettisten arvostelmien mielettömyydestä myös käyttämällä termiä 'sollen'. Waismann 1967, s. 118.

<sup>2</sup> La Rochefoucauld 1994 (1678), s. 63.

<sup>3</sup> Murdoch 1970, s. 30, käyttää ilmausta ”fabric of being.”

<sup>4</sup> Vrt. Phillips 1992, erityisesti luvut 6 ja 7.

<sup>5</sup> Rhees 1969, s. 101.

<sup>6</sup> Diamond 1996.

<sup>7</sup> Diamond 1996, s. 245.

<sup>8</sup> Ks. esim. Wittgenstein 1981, huomautus 77. Rhees 1965 sisältää joitakin Rheesin muistiinmerkitsemiä keskusteluja etiikasta myöhäis-Wittgensteinin kanssa. Myös Wittgensteinin luennoilla ennen 30-luvun puoliväliä (Wittgenstein 1980b; ks. myös Moore 1959, erityisesti sivut 312–315) tarkasteltiin etiikkaa tavalla, joka muistuttaa vahvasti Wittgensteinin myöhäisempää filosofoimistyyliä. Myöhäis-Wittgensteinin suhdetta etiikkaan ovat käsitel-



leet muiden muassa Pitkin 1972, Janik ja Toulmin 1973, Johnston 1989 ja Barrett 1991. Suppeammista esityksistä voidaan mainita esim. Kannisto 1989 ja Hertzberg 1997.

Kirjallisuudessa on pohdittu paljon sitä, mistä myöhäisemmän Wittgensteinin hiljaisuus suhteessa etiikkaan mahtoi johtua. Oma kantani on, että hänen *Filosofisiin tutkimuksiinsa* sisältyvässä filosofianäkemyksessä ei ole mitään perustetta tälle vaikenemiselle: jos filosofia on sellaista käsitteellistä tutkimusta kuin hän ajatteli, tutkittavat käsitteet voivat aivan hyvin olla myös eettisiä käsitteitä. (Ja eihän Wittgensteinin vaikeneminen suinkaan aivan täydellistä ollut.) Sitä paitsi Wittgenstein käsitteli luennoillaan (Wittgenstein 1966) esteettisten ja uskonnollisten kielipelien käsitteitä. Kun otamme huomioon, kuinka läheisessä yhteydessä etiikka, estetiikka ja uskonto olivat varhaisemmalle Wittgensteinille, katson olevan perusteltua väittää, että selitystä Wittgensteinin vaikenemiselle on haettava hänen filosofisen ajattelunsa ulkopuolelta. [Mooren (1959, s. 312) mukaan Wittgenstein sanoi luennoillaan, että suuri osa siitä, mitä hän sanoo estetiikasta ja uskonnosta, pätee myös etiikkaan.] En kuitenkaan halua tässä ryhtyä esittämään esim. psykologisia selityshypoteeseja.

<sup>9</sup> Beckett 1963, sivu 54.

<sup>10</sup> Céline 1966, s. 217.

<sup>11</sup> Wittgenstein 1977, s. 108.

## 7 Filosofisesta tutkimuksesta

### 1 Filosofia käsitteellisenä tutkimuksena

Minkä tyyppisiä väitteitä nämä ovat: eettiset arvot ja eettiset arvoarvostelmat ovat suhteellisia siinä mielessä kuin Wittgenstein tarkoittaa suhteellisuuden käsitteen; eettiset arvot ovat itseisarvoja; suhteelliset arvoarvostelmat eivät ole pelkkiä tosiasia-arvostelmia; jotkin eettiset arvostelmat ovat tosiasia-arvostelmia; logiikan käsitteen rajat eivät ole niin teräviä, että voisin sanoa, onko tosiasia-arvostelmista mahdollista johtaa loogisesti eettisiä arvostelmia; eettisiä arvostelmia on mahdollista perustella lukemattomilla eri tavoilla; etiikan käsitteellä ei ole teräviä rajoja; eettisiä käsitteitä on lukematon määrä?

Ensinnäkin pidän näitä väitteitä filosofisina väitteinä. Ja toiseksi pidän filosofisia väitteitä käsitteitä koskevinä väitteinä: olen esittänyt väitteitä etiikan, eettisen arvostelman jne. käsitteistä, ja tarkemmin sanoen siitä, mikä näiden käsitteiden sisältö tai merkitys on.

Aluksi on selvitettävä, mitä tarkoitan 'käsitteellä'. Sanan 'käsite' merkitys on lähellä sanojen 'sana' ja 'ilmaisu' merkityksiä. Voimme esimerkiksi joskus sanoa, että henkilö käytti tiettyä käsitettä, kun voisimme yhtä hyvin sanoa hänen käyttäneen tiettyä sanaa tai ilmaisua. Kaikki sanat ja ilmaisu eivät tietenkään ole käsitteitä: esimerkiksi 'ja' ja "Hannalla on koira" eivät ole käsitteitä. Joskus 'käsitteen' merkitys tulee lähelle 'käsityksen' ja 'näkömyksen' merkityksiä. Joskus voimme esimerkiksi sanoa, että jonkun henkilön etiikan käsite viittaa itseisarvoihin tai on yhteydessä itseisarvon käsitteeseen, kun olisi ehkä mahdollista puhua myös tämän henkilön etiikkakäsityksen sisällöstä. Tai jos sanon, että filosofiakäsitteeni

on sellainen, että filosofiassa tutkitaan käsitteitä, voisin mahdollisesti sanoa yhtä hyvin, että käsitykseni mukaan filosofiassa tutkitaan käsitteitä. Sellaiset käsitteet kuin idea ja ajatus eivät nekään ole kaukana käsitteen käsitteestä. Kaikki käsitykset, näkemykset, ideat ja ajatukset eivät kuitenkaan ole käsitteitä. Jos henkilö esimerkiksi ajattelee, että huomenna tulee poutasää, ei ole mielekästä sanoa, että hänellä on käsite, jonka sisältönä on "huomenna tulee poutasää". Joskus käytän 'käsitettä' merkityksessä "merkitys". Voin esimerkiksi sanoa, että kaksi sanaa ilmaisevat saman käsitteen, jos niillä on sama merkitys. Käsitteen käsitettä ei ilmeisesti voida määritellä välttämättömien tai riittävien ehtojen avulla: sen merkitys on rajoiltaan epämääräinen aivan samoin kuin etiikan käsitteen merkitys. Voin tietysti vetää omissa ajatuksissani tarkkoja rajoja siellä missä on vain asteittaisia siirtymiä käsitteestä ja merkityksestä toiseen; mutta rajoittaminen tapahtuu tiettyjen käsitteellisten tosiasioiden kustannuksella. Se on oikeastaan väkinäistä ja väkivaltaista.

"Mutta mitä sanoisit esimerkiksi Fregen näkemyksestä: käsite on yksiargumenttinen funktio, jonka arvo on aina totuusarvo?" Sanan 'Begriff' paikka Fregen elämässä ja kirjoituksissa on tietenkin täysin toisenlainen kuin sanan 'käsite' paikka minun elämässäni ja tässä kirjoituksessa. Frege loi ja rajasi omiin tarkoituksiinsa aivan erityislaatuisen käsitteen käsitteen. Se liittyy siihen, kuinka matemaatikot käyttävät funktion käsitettä; se kytkeytyy Fregen haluun esittää luonnollisen kielen rakennetta formaalissa muodossa; se on osa hänen suunnitelmaansa luoda täsmällinen kieli ajatusten ilmaisemiseksi; ja niin edelleen.<sup>1</sup> Vaikka en itse ymmärrä sanaa 'käsite' Fregen tavalla, voin toki sanoa, että tässä meillä on yksi mahdollinen tapa ymmärtää, mitä käsitteet ovat. Tämä on analogista sen kanssa, että voin sanoa: filosofian käsitettä on mahdollista käyttää siten kuin se ja se henkilö käyttää sitä, mutta itse ymmärrän sen toisin. (En esimerkiksi sanoisi varhais-Wittgensteinin tavoin, että filosofian oikea menetelmä on esittää pelkästään luonnontieteellisiä lauseita ja osoittaa, että muilla lauseilla ei ole mieltä. Mutta samalla voin kuitenkin pitää tätä yhtenä mahdollisena filosofian käsitteen

ymmärrystapana: Wittgenstein käytti sanaa 'Philosophie', hän ilmaisi näkemyksiään siitä, mitä filosofia on ja niin edelleen.)

Mitä tarkoitan, kun sanon filosofiaa käsitteelliseksi tutkimukseksi? Millainen on tässä filosofian käsitteeni? Puhun siis seuraavassa omasta puolestani — siitä, kuinka itse ymmärrän tämän käsitteen. En väitä, että muiden ihmisten filosofian käsite on samanlainen. Mikään ei tietenkään sulje pois sitä mahdollisuutta, että he voivat sanoa: näin minäkin ymmärrän tämän käsitteen; tai: minunkin käsitteeni tällainen.<sup>2</sup> Mutta tässä yhteisymmärryksessä ei ole mitään välttämätöntä: se, mitä sanon, voidaan kieltää. (Puhun näistä asioista lisää myöhemmin.)

Filosofisen tutkimuksen ymmärtäminen käsitteelliseksi tutkimukseksi ei sulje pois väärinä sellaisia ymmärrystapoja, joissa filosofia ei ole mitään tutkimusta vaan pikemminkin elämänkatso-  
mus, tapa suhtautua elämään, maailmankatsomus tai maailmankat-  
somuksellinen näkemys. Joku voisi esimerkiksi sanoa, että hänen filosofiansa mukaan elämän tarkoituksena on onnellisuus ja iloinen kukoistus. Tätä eettistä näkemystä voidaan todella pitää filosofisena väitteenä; mutta seuraavassa en kuitenkaan keskustelee tämän tyyppisistä käsityksistä vaan väitteistä, jotka koskevat käsitteiden sisältöä ja keskinäisiä suhteita.

Filosofian käsitteeni rajat eivät ole teräviä, aivan kuten etiikan käsitteelläni ei ole mitään teräviä rajoja. Ihmiset voivat olla kirjoitus-  
tensa ja puheidensa suhteen sellaisia, että en osaa päättää yksiselit-  
teisesti, ovatko he filosofeja vai eivät. Eri ihmiset sijoittuvat erilaisille etäisyyksille tämän käsitteen ytimestä, aivan kuten jotkut ovat lähempänä taidemaalarin käsitteen keskustaa kuin toiset; ja raja-  
tapauksia esiintyy varmasti. Mutta jos filosofian käsitteelläni ei olisi mitään rajoja, sillä ei olisi myöskään sisältöä, eikä se olisi tässä mielessä käsite lainkaan.

Käsitteelliseksi tutkimukseksi ymmärrettyssä filosofiassa voimme tutkia, mitä jotkin sanat tai ilmaisut merkitsevät, tai mitä tarkoitamme, kun puhumme tietyllä tavalla. Filosofia voi olla myös

sen selvittämistä, mitä ajattelemme jostakin asiasta tai millaisia sitä koskevat uskomuksemme ovat.

Filosofian voisi sanoa olevan taistelua sitä vastaan, että sanomme tahtomattamme jotakin, mitä emme ajattele, tai että luulemme uskavamme jotakin, mitä emme usko. Sitä voisi myös luonnehtia kamppailuksi sitä vastaan, että sanomme tahtomattamme jotakin sellaista, mitä emme tarkoita, tai että luulemme sanojemme merkitsevän jotakin muuta kuin ne todella merkitsevät.

Jos filosofinen tutkimus on vaikeaa, tämä on vaikeutta nähdä käsitteet sellaisina kuin ne ovat. Jos tutkimuksessa on sekavuutta, tämä on sekavuutta tavassamme ymmärtää omat käsitteemme. Jos filosofisessa ymmärryksessämme on yksipuolisuutta, tämä on yksipuolisuutta käsitteitä koskevassa ymmärryksessämme. Jos siinä on sokeutta, tämä on sokeutta käsitteille.

Filosofiassa tutkimme niitä käsitteitä, jotka meillä *jo on*. Jos emme esimerkiksi käytä jotakin tieteellistä sanastoa (— jos sillä ei ole paikkaa meidän elämässämme —), nämä sanat eivät ole meille filosofisesti kiinnostavia. Filosofiasa emme myöskään pyri oppimaan mitään uusia sanastoja.

Filosofisen ajattelun mahdolliset kohteet ovat yhtä moninaisia kuin käsitteet. Esimerkiksi kiroamisen, kiittämisen, ahdistuksen, teeskentelyn, golfin ja näyttelemisen käsitteet voivat olla filosofisen tarkastelun piirissä siinä missä sellaiset käsitteet kuin matematiikka, filosofia, kristinusko ja demokraattinen päätöksenteko. Koska mitään käsitteitä ei suljeta kertakaikkisesti filosofian ulkopuolelle, filosofinen ajattelu ei välttämättä kohdistu niihin aiheisiin, joista on puhuttu aiemmin siinä perinteiden jatkumossa, jota nimitetään filosofian historiaksi. Se, mihin käsitteisiin filosofisen kiinnostuksen tulee suuntautua tai mitkä käsitteet ovat filosofisesti tärkeitä, on eettinen kysymys.

Filosofian tehtävänä ei ole selvittää, ovatko käsityksemme maailmasta tosia vai epätosia. Filosofiasa ei esimerkiksi tutkita, mikä maailmankuva vastaa parhaiten todellisuutta, vaan millaisia eri maailmankuvien merkityssisällöt ovat. Useissa tapauksissa

filosofian tutkimuskohteet eivät edes voi olla tosia tai epätosia. Näin on esimerkiksi silloin, kun tutkimme, mitä jokin sana merkitsee: on mielettöntä kysyä, onko jokin sanan merkitys tosi. Kuinka esimerkiksi sanan 'etiikka' merkitys voisi olla totuusarvoinen?

Myös kaikki kysymykset siitä, mitkä käsitteet ovat oikeita, kuuluvat filosofian ulkopuolelle. Usein käsitteitä ei edes voida mielekkäästi pitää oikeina tai väärinä. Esimerkiksi sanoja voi kyllä käyttää oikein tai väärin, mutta en ymmärrä, mitä tarkoittaisi vaikkapa kysymys siitä, onko sana 'käsi' oikea, jos tällä ei tarkoiteta juuri sitä, onko jossakin tilanteessa oikein nimittää tiettyjä ruumiinosia käsiksi.

## 2 Käsitteitä koskeva ymmärrys

Filosofiassa emme niinkään hanki tietoa, kerää tietoa, lisää tietoa tai edes tavoittele tietoa, vaan pikemminkin pyrimme palauttamaan mieleen, selventämään, järjestämään ja ilmaisemaan sen, minkä jo tiedämme. Filosofia on pyrkimystä jo tiedetyn ymmärtämiseen.<sup>3</sup> Jos ymmärrykseni on pinnallista, filosofian tulee syventää sitä; jos ymmärrykseni on yksipuolista, filosofian tehtävänä on sen monipuolistaminen; jos se on karkeaa, filosofisen ajattelun täytyy hienojakoistaa sitä; ja niin edelleen. Filosofinen edistymisen on edistymistä tämän tyyppisissä asioissa. Se ei ole edistymistä tiedon kasautumisessa.

Selitän etiikkaa koskevan esimerkin avulla, mitä tarkoitan sanoessani, että filosofiassa tavoitteenamme on ymmärtää se, minkä jo tiedämme. Osaan esittää eettisiä arvoarvostelmia ja antaa eettisiä neuvoja ennen filosofista pohdintaa ja siitä riippumatta. Samoin osaan pohtia eettisiä kysymyksiä ja muodostaa mieleissäni eettisiä käsityksiä riippumatta siitä, olenko filosofi vai en. Mutta vaikka tiedän, kuinka näitä asioita tehdään, en ehkä siltikään osaa vastata kysymykseen "Mitä etiikka on?" Tämä on filosofinen kysymys, ja siihen vastaaminen edellyttää tai on samaa kuin niiden käsitteiden ymmärtäminen, jotka liittyvät eettiseen puheeseen ja ajatteluun.

Wittgensteinin lainaama kohta Augustinuksen *Tunnustusten* yhdenneistöistä kirjasta on täysin analoginen. Augustinus osaa kyllä puhua ajasta: pitkistä ja lyhyistä ajoista, samanaikaisuudesta ja eriaikaisuudesta, tulevaisuudesta ja menneisyydestä jne. Hän osaa arvioida ajan kulumista ja mitata aikaa. Tässä mielessä hän tietää, mitä aika on. Mutta Augustinus kysyy *silti* itseltään, mitä aika on. Tämä on filosofinen ongelma, ja sen ratkaisu edellyttää aikaan liittyvien käsitteiden ymmärtämistä. Se edellyttää jo tiedetyn ymmärtämistä.

Sen sijaan, että sanon filosofian olevan pyrkimystä jo tiedetyn ymmärtämiseen, voisin sanoa paradoksaalisesti: se on pyrkimystä jo tiedetyn tietämiseen. Augustinuskin käyttää koko ajan tietämisen käsitettä. Yhtäältä hän katsoo tietävänsä, mitä aika on, mutta toisaalta hän ei usko tietävänsä sitä. Olisin myös voinut sanoa, että filosofia on pyrkimystä jo ymmärretyn ymmärtämiseen. Tietyissä mielessä Augustinus ymmärtää, mitä aika on, mutta toisessa mielessä hän ei sitä kuitenkaan ymmärrä.

“Mutta voiko käydä niin, että joku ei ensinkään tiedä, mitä aika on? Tarkoitin, että hänellä ei ole ajan käsitettä lainkaan -- ei mitään, mitä hän voisi palauttaa filosofiassa mieleensä?” On tietenkin ollut ja on edelleen ihmisyhteisöjä, joissa ei käytetä kelloja. Sanoisin, että ne kellon käyttämisen käytännöt, joihin minä osallistun — ajan mittaaminen kellolla, kellon aikoihin viittaavat sopimukset erilaisten tapahtumien ajankohdista, erilaisten tekemisten kestojen arviointi minuuteissa ja tunneissa jne. — liittyvät toisenlaiseen ajan käsitteeseen kuin heillä on. Voin myös kuvitella villi-ihmisen, joka ei osaa puhua lainkaan, koska kukaan ei ole koskaan puhunut hänen seurassaan. Entäpä jos hän kuitenkin esimerkiksi katsoo silloin tällöin taivaalle aivan kuin arvioidakseen, miten pitkällä päivä mahtaa olla, ja ryhtyy aina hankkimaan itselleen ruokaa, kun aurinko on laskemassa? Tai entäpä jos hän on kuitenkin joskus odottavan näköinen, kärsimätön jne.? Onko hänellä ajan käsite? Muodostettuani mielessäni kaikenlaisia kuvitelmia olen huomannut, että useissa tapauksissa en kerta kaikkiaan osaa päättää, pitäisikö

minun sanoa, että tällä ja tällä ihmisellä on ajan käsite vai että hänellä ei ole ajan käsitettä. Mutta ei tietenkään ole niin, että minulta puuttuu jotakin tietoa, vaan niin, että käsitteeni sovellusalueen reunat ovat epämääräiset. Analogian vuoksi ajattelen seuraavanlaisia kysymyksiä: Millainen ihmisen pitäisi olla, jotta voisin sanoa, että hänellä ei ole mitään uskomuksia? Entä millainen eläimen pitäisi olla, jotta en enää sanoisi, että sillä on uskomuksia? Miten pitkälle uskomuksen käsitteeni sovellusalue ulottuu? Jossain uskomuksen käsitteeni ei enää sovellu. En esimerkiksi sanoisi, että yksisoluiset eliöt uskovat mitään. Mutta on lukematon määrä rajatapauksia. Esimerkiksi koirat eivät puhu, ja tämä saa minut epäoimään uskomuksen käsitteen soveltamisessa; mutta toisaalta koirat voivat osoittaa käyttäytymisellään luulevansa, uskovansa tai tietävänsä, että ruokakuppi on siinä ja siinä paikassa.

Voimme syventää ja laajentaa filosofista ymmärrystämme lukemattomilla eri tavoilla: kuvittelemalla erilaisia kielenkäyttötilanteita, joissa olemme osallisina, ja pohtimalla, mitä voisimme sanoa niissä tai kuinka mahdollisesti toimisimme niissä; muistelemalla, mitä olemme todella sanoneet siinä ja siinä tilanteessa; selvittämällä mielessämme, mitä oikeastaan uskomme siitä ja siitä asiasta; pohtimalla, mitä ajattelisimme sellaisissa ja sellaisissa olosuhteissa; mutta myös kuvittelemalla, muistelemalla, katselemalla ja kuuntelemalla, kuinka *muut* ihmiset käyttävät tutkimiamme käsitteitä ja ymmärtämällä nämä muistutuksiksi siitä, että voisimme itsekkin käyttää niitä samalla tavalla; mietiskelemällä, kuinka joku saattaisi toimia jossakin tilanteessa, ja millaista käsitteen ymmärrystä tämä ilmentäisi; ja niin edelleen.

Kuvitteelliset esimerkit sopivat siis filosofisiin tarkoituksiin aivan yhtä hyvin kuin todelliset tapaukset. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että tutkimme filosofiassa kuvitelmiä. Kuvitteelliset esimerkit ovat meille arvokkaita vain siinä määrin kuin ne auttavat meitä ymmärtämään niitä käsitteitä, jotka meillä todella on. Ne ovat välineitä. Ja tässä suhteessa filosofi muistuttaa sellaista kirjailijaa, jonka perimmäisenä tarkoituksena on ymmärtää jokin todellinen



asia (siis esimerkiksi jokin aikakausi tai maailman kolkka) kuvittel-  
mien läpi: kuvittelemalla henkilöitä, tapahtumia jne.

### 3 Filosofia ja käsitteiden muuttuminen

Jos käsitteitä koskeva ymmärryksemme muuttuu, tämä saattaa *heijastaa* niiden käsitteiden muutosta, joiden sisältöä ja keskinäissuh-  
teita pyrimme ymmärtämään. Mutta toisaalta filosofinen tutkimus  
ei välttämättä eroa käsitteitä *muuttavasta* tutkimuksesta.<sup>4</sup> On aina  
mahdollista, että käsitteiden tutkiminen muuttaa niitä. Jos esimer-  
kiksi tutkin, mitä tarkoitan filosofian käsitteellä, tutkimukseni  
saattaa muuttaa käsitettäni. Tällöin filosofian kohteena on tämä uusi  
käsite.

### 4 Filosofian epäteoreettisuus

Mitä filosofisempaa ajattelumme on, sitä vähemmän teoriaa siihen  
sisältyy.

Teorian käsitteellä ei ole mitään tarkkarajaista merkitystä.  
Voimme tarkoittaa sillä esimerkiksi loogisesti koherenttia tai  
sellaisena pidettyä lauseiden joukkoa, jonka tarkoituksena on joko  
selittää, ennustaa tai oikeuttaa jokin ilmiöiden luokka. Esimerkiksi  
etiikan teoria on usein lausejoukko, jonka tavoitteena on oikeuttaa  
tietyt tyyppisiä tekoja, ajattelutapoja, instituutioita tai muuta  
sellaista. Teorian käsitteen käyttötapa on kuitenkin joskus sellainen,  
että jopa yhtä ainoaa lausetta voidaan nimittää teoriaksi (— ajattelen  
esimerkiksi teoriaa, jonka mukaan eettiset arvostelmat ovat tuntei-  
den ilmauksia); ja teorian kohde saattaa olla uniikki ilmiö. Esimer-  
kiksi ainutkertaista historiallista tapahtumaa koskevaa selitystä on  
joskus mahdollista nimittää teoriaksi. Lisäksi teoriat eivät ole aina  
niinkään ilmiöiden selityksiä, ennusteita tai oikeutuksia, vaan ne  
voivat olla myös ilmiöiden kuvauksia. Esimerkiksi oikeudenmukai-  
suusteorian voidaan joskus ajatella olevan oikeudenmukaisuuden

tajumme kuvaus, ja fysiikan teorioita voidaan usein pitää tietyntyyppisina kuvauksina.

Lauseen tai lausejoukon teoreettisuuden kriteerinä voidaan joskus pitää sitä, että sen merkkien ja käsitteiden oikean käytön kriteerit eivät määräydy niinkään tieteen ulkopuolisessa elämässä vaan tieteellisten tutkimusalueiden sisäisissä käytännöissä. Jos esimerkiksi selitän jonkun henkilön toimintaa viittaamalla hänen kiukkuisuuteensa, en ehkä sanoisi tätä teoriaksi; ja tämä saattaa puolestaan johtua siitä, että kiukkuisuus on arkinen, tavanomainen käsite, toisin kuin esimerkiksi ne käsitteet, joiden avulla neurofysiologia selittäisi tuota toimintaa.

Selityksen, ennusteen tai kuvauksen teoreettisuuden kriteerinä voi olla myös se, että sen totuus tai epätotuus ei ole varmaa tai ilmeistä. Jos esimerkiksi ennustan, että kun avaan seuraavan kerran jääkaappini, se ei lennähdä Marsiin, pidän ennusteeni toteutumista varmana; ja juuri siksi en ole taipuvainen pitämään ennustettani teoriana. Tai jos sanon, että kissat ovat eläimiä, en esitä teoriaa, sillä lauseeni totuus on ilmeistä. Se ei niin sanoakseni ole mikään hypoteesi. Koska teorian totuus tai epätotuus ei ole aina varmaa tai ilmeistä, meidän on ehkä tehtävä jokin koe tai suoritettava jokin testi, jotta voisimme varmistua sen totuusarvosta tai jonkin sen osan totuusarvosta. Ehkä esimerkiksi johdamme teoriasta jonkin hypoteesin ja koetlemme sitten sen oikeellisuutta.

Kun siis sanon, että filosofia on mahdollisimman epäteoreettista, tarkoitan seuraavanlaisia asioita: filosofiassa emme pyri selittämään (kausaalisesti tai funktionaalisesti), miksi meillä on sellaiset käsitteet kuin on; filosofiassa tarkoituksenamme ei ole oikeuttaa omia käsitteitämme; filosofiassa emme esitä ennusteita; filosofiassa emme pyri käyttämään tieteellistä sanastoa, ellei jokin sen osa ole tutkimuksemme kohteena; filosofiassa emme esitä hypoteeseja.<sup>5</sup>

Se, että emme esitä filosofiassa hypoteeseja, ei tarkoita, että emme voi erehtyä käsitteistämme. Olen itse erehtynyt niistä lukemattomia kertoja, ja joudun hämmästelemään kerta toisensa jälkeen, kuinka vaikeaa selvän ja kattavan käsityksen saavuttaminen omien

ajatustensa sisällöstä tai tavallisten sanojen käyttötavoista saattaa olla. Filosofinen erehtyminen on kuitenkin täysin toisenlaista kuin esimerkiksi erehtyminen kosmologisen väitteen totuusarvosta. Filosofissa erehtyminen on väärinymmärrystä. Tätä ymmärryksen vääristymää ei korjata esimerkiksi kokeiden tai testien suorittamisen avulla vaan pyrkimällä kohti selvempää ja kattavampaa näkemystä siitä, minkä me jo tiesimme. Meidän täytyy ehkä muistuttaa itseämme siitä, että ajattelemme myös niin ja niin, vaikka luulimme ajattelevamme vain ja ainoastaan näin ja näin. Tai ehkä meidän täytyy muistuttaa itseämme siitä, että ymmärrämme tietyllä sanalla myös sitä ja sitä emmekä ainoastaan tätä ja tätä.

## 5 Filosofia ja argumentit

Jos filosofia on käsitteellistä tutkimusta, filosofinen argumentti pyrkii perustelevaan tai osoittamaan perusteettomaksi jonkin käsitteen ymmärrystävän. Se voisi olla vastaus esimerkiksi sellaisiin kysymyksiin kuin "Miksi sanot tätä etiikaksi?" "Miksi näkemyksesi etiikasta on tällainen?" "Miksi sanot tätä toimintaa peliksi?" tai "Miksi nimität tätä esinettä punaiseksi?" Filosofinen argumentti myös lähtee liikkeelle käsitteitä koskevista huomioista. Sen premissit eivät siis koske esimerkiksi biologisia tai maantieteellisiä tosiseikkoja. Tai jos sanon vaikenemani etiikasta siksi, että en tiedä, kuinka etiikasta tulisi puhua ja mitä siitä pitäisi sanoa, en ole esittänyt filosofista argumenttia.

Jotta filosofinen argumentti voisi olla vakuuttava, sen premisien on oltava sellaisia, että me hyväksymme ne. Tämä tarkoittaa, että meillä on oltava ne käsitteet, joille argumentti perustuu. Minusta on esimerkiksi vakuuttava argumentti sanoa: "Nimitän tätä ajattelua etiikaksi, koska siinä tutkitaan, mikä on itsessään arvokasta ja tärkeää." Jos joku ei aina nimitä tällaista ajattelua etiikaksi, argumentti ei ehkä ole hänestä vakuuttava. Ja on mieletonnä pitää ehdottoman välttämättömänä sitä, että hän ymmärtää etiikan tällä tavoin. On täysin mahdollista, että hän ymmärtää sen jollakin

toisella tavalla. Esimerkiksi teknologinen käsitys etiikasta on mahdollinen. Vakuuttavat filosofiset argumentit ovat siis eräässä mielessä henkilöön sidottuja: se mikä on vakuuttava argumentti yhdelle ei välttämättä ole sellainen toiselle.

Sanottu pätee myös filosofian käsitteen ymmärrystavalle annettaviin perusteisiin. Voisin esimerkiksi kuvitella jonkun sanovan minulle: "Miksi ymmärrät filosofian käsitteelliseksi tutkimukseksi? Eikö filosofiassa pikemminkin tutkita niitä asioita, joita käsitteet koskevat?" Vastaisin tähän ehkä sanomalla, että filosofia ei toki ole mikään tiede. Sen tehtävänä ei esimerkiksi ole mitata maapallon ympärysmittaa, vaan pikemminkin selvittää, mitä mittaamisella tarkoitetaan. Vastaavasti sen tehtävänä ei ole päästä selvyteen masennuksen syistä, vaan selvittää, millainen masennuksen käsite on. Mutta voin toki kuvitella, että joku kieltää nämä huomiot ja sanoo esimerkiksi, että filosofia on "tieteellisen maailmankuvan peruspiirteiden tieteellistä kuvaamista" tai jonkinlainen "tieteiden kokonaisuutta koskeva tiede". Ehkä annan nyt hänelle jonkin perusteen ajatella, että filosofia ei ole tällaista toimintaa; mutta hän voi kieltää myös ne käsitteiden ymmärrystavat, joihin argumenttini perustuu. Samoin voin kuvitella jonkun sanovan minulle, että filosofia ei ole käsitteellistä tutkimusta vaan esteettisten arvostelmien esittämistä ja perustelua. Ehkä sanoisin hänelle, että filosofiassa ei niinkään esitetä esteettisiä arvostelmia vaan tutkitaan estetiikan käsitteitä, siis sellaisia kuin kaunis, ylevä ja tyylikäs. Mutta tässäkin tapauksessa voisi olla niin, että keskustelukumppanini filosofian käsite ja sen mahdolliset perustelut yksinkertaisesti ovat toisenlaisia kuin itselläni. Ei ole mitään välttämätöntä siinä, että hän ymmärtää filosofian samoin kuin minä. Jos sanoisin, että hän ymmärtää sen välttämättä samoin kuin minä, sanoisin jotakin mieletöntä. Tämähän on viime kädessä sen sanomista, että hänen ymmärryksensä on samanlainen kuin omani riippumatta siitä, mitä hän sanoo, kuinka hän ajattelee ja niin edelleen.

Filosofisten argumenttien tarkoituksena on edesauttaa oikeanlaisen käsitteitä koskevan ymmärryksen syntymistä. Minusta

näyttää erityisesti siltä, että argumentit voivat paljastaa sisäisiä *ristiriitoja* joko minun filosofisessa ymmärryksessäni tai jonkun muun henkilön ymmärryksessä. Jos jollakin käsitteen ymmärrystavalla on loogisia seuraamuksia, joita en voi pitää oikeina, minun on syytä katsoa, olenko ymmärtänyt lähtökohdaksi ottamani käsitteet oikein — ehkäpä ymmärryksessäni oli jokin virhe, epäselvyys, yksipuolisuus tms., joka häviää, kun muutan alkuperäistä ymmärrystapaani. Tällä tavoin argumentit voivat auttaa minua selvittämään, millaisia käsitteeni oikeastaan ovat.

Ristiriidat saattavat toki olla tutkimissani käsitteissä itsessään: ymmärrykseni on ristiriitainen, vaikka se heijastaa käsitteitäni oikein. Vaikka filosofiset argumentit voivat muuttaa minun käsitteitäni, ne eivät kuitenkaan välttämättä johda näiden käsitteellisten ristiriitojen eivätkä siis myöskään ymmärrystäni vaivaavien ristiriitojen ratkaisuun.

Kaikki käsitteet eivät voi olla keskenään ristiriitaisia. Tämä mahdollisuus koskee lähinnä niitä tapauksia, joissa käsite tarkoittaa näkemystä tai käsitystä. Jotkin käsitteiksi katsottavat ilmaisut ja ilmaisutavat voivat samoin olla ristiriidassa keskenään. Sanat eivät sen sijaan voi olla ristiriidassa toistensa kanssa, ellei tällä sitten tarkoiteta sitä, että sanojen merkitykset ovat toisensa poissulkevia, kuten esimerkiksi tapauksessa, jossa joku puhuu pyöreästä neliöstä. Yhtä ja samaa sanaa on toki mahdollista käyttää ristiriitaisesti. Joku saattaisi esimerkiksi ensin sanoa filosofiaa käsitteelliseksi tutkimukseksi ja sitten kieltää tämän. Voisimme nimittää tätä käsitteelliseksi ristiriidaksi. Vastaavasti joku saattaisi käyttää sanaa 'rationaalinen' keskenään ristiriitaisilla tavoilla, ja tätäkin olisi mahdollista pitää käsitteellisenä ristiriitana.

## **6 Filosofinen keskustelu**

Filosofiset tutkimukset voidaan jakaa kahteen sumearajaiseen luokkaan: monologisiin ja dialogisiin. Monologisilla tutkimuksilla tarkoitan tutkimuksia, joissa filosofi ajattelee itsekseen, keksii

itselleen vastaväitteitä ja niin edelleen. Dialogisissa tutkimuksissa hän keskustelee jonkun toisen henkilön kanssa joko suullisesti tai kirjallisesti.

Ymmärrän filosofisen keskustelun käsitteen tavalla, joka on sukua Sokrateen näkemykselle: keskustelijan tarkoituksena on auttaa toista henkilöä ymmärtämään omia käsitteitään. Vastavuoroisessa keskustelussa kumpikin tarjoutuu auttamaan toisen ymmärrystä. Keskustelijat tutkivat käsitteitään toistensa välityksellä. Keskustelu voi tapahtua esittämällä kysymyksiä: “Ajatteletko siitä ja siitä asiasta näin vai noin?” “Ymmärrätkö tämän sanan sillä ja sillä tavalla?” ja niin edelleen. Se voi tapahtua myös palauttamalla toisen mieleen, mitä hän ajattelee, millaisia hänen sanojensa merkitykset ovat jne.: “Mutta oletthan itsekkin puhunut tällä tavoin”, “Muistan, että olet toiminut niin ja niin” tai muuta sellaista. Keskustelussa voidaan myös esittää argumentteja, joiden tarkoituksena on auttaa toista selvittämään sitä ymmärrystä, joka hänellä on omista käsitteistään. On muitakin mahdollisuuksia: kehoitus pohtia jonkin käsitteen merkitystä tarkemmin ei esimerkiksi ole aina kysymys, muistutus tai argumentti.

Voinko sanoa, että filosofisessa keskustelussa henkilöt tutkivat toistensa käsitteitä? Jos haluan nimittää kysymysten, muistutusten, argumenttien jne. esittämistä tutkimiseksi, voin sanoa näin. Voin myös sanoa, että he tutkivat käsitteitään yhdessä tai toistensa kanssa.

Filosofisen keskustelun tavoitteena ei ole tehdä keskustelijoiden käsitteistä samanlaisia. Keskustelu ei myöskään edellytä tutkittavien käsitteiden sisältöjen samuutta.

Filosofinen keskustelu on pimeässä sohimista, jos en voi saada kysymyksillä, havainnoilla jne. selville, millainen toisen henkilön ymmärrys hänen omista käsitteistään on, ja millaisia ongelmia tähän ymmärrykseen hänen nähdäkseen liittyy. Tarkoitin pimeässä sohimisella sitä, että jos en voi syystä tai toisesta tietää, mitä toinen ajattelee käsitteistään, kysymykseni ja muistutukseni eivät ehkä lainkaan koske niitä käsitteitä ja niitä kysymyksiä, jotka hän itse

kokee ongelmallisiksi. Ehkä hänellä ei edes *ole* niitä käsitteitä, joista häneltä kyselen. On aivan kuin yrittäisin auttaa jotakuta ymmärtämään itselleni tuntemattomia maalauksia ilman, että tietäisin tästä henkilöstä ja hänen ajatuksistaan mitään. Sokrateskin kyseli keskustelukumppaneiltaan, mitä nämä oikeastaan ajattelivat — totuuden luonteesta, oikeudenmukaisuuden olemuksesta jne. Hän halusi tietää, kuinka nämä ihmiset todella ymmärsivät käsitteensä. Vain tällä tavoin hän saattoi auttaa heitä selvittämään ymmärrykseensä liittyviä filosofisia ongelmia.

## 7 Filosofia ja luonnolliset kielet

Näkemykseni filosofiasta käsitteellisenä tutkimuksena viittaa tiettyihin filosofian ja luonnollisten kielten suhdetta koskeviin kysymyksiin. On nimittäin myönnettävä, että erilaisiin luonnollisiin kieliin ja niihin kytkeytyviin elämänmuotoihin liittyy erilaisia käsitteistöjä, aivan kuten samaa luonnollista kieltä puhuvien ihmisten käsitteet poikkeavat usein toisistaan. Kaikkein ilmeisintä tämä on sanastojen kohdalla: käsitteellinen samuus luonnollisten kielten välillä ei ulotu sanojen tasolle lähes koskaan. Monissa tapauksissa voimme tietysti sanoa, että kahden eri kielen sanat merkitsevät samaa ja ilmaisevat näin saman käsitteen; mutta edelleen pitää paikkansa, että sanastojen erilaisuus on yhteydessä käsitteistöjen erilaisuuteen. Joskus luonnollisten kielten käsitteiden erot saattavat olla yhteydessä erilaisiin käyttäytymistapoihin. Esimerkiksi tapakulttuureissa ja uskonnollisissa käytännöissä voi olla maantieteellisiin eroihin ja tätä kautta luonnollisiin kieliin liittyviä eroja. Tapojen ja uskonnollisten käytäntöjen erot saattavat heijastua käsitteellisinä eroina. Myöskään erilaisten syntaksien merkitystä käsitteellisten erojen muodostumiselle ei voida väheksyä. Syntaksithan määrittävät sanojen käyttötavat, ja erilaiset käyttötavat kytkeytyvät erilaisiin merkityksiin.

Jos luonnollisten kielten erot kietoutuvat edes jossain määrin yhteen käsitteellisten erojen kanssa, filosofia heijastaa tätä erilaisuutta. Suhtaudun ylenkatseellisesti yksittäisiin kieliin ja erityisesti

niiden sanastoihin, jos ajattelen, että näillä eroilla ei ole filosofian sisällön kannalta mitään merkitystä. Tämä on myös karkeutta, sokeutta eroille. On aivan kuin sanoisin: "Mutta sanastojen erot ovat aivan satunnaisia ja pelkästään materiaalisia eroja. Olennaista on sanojen merkitys, niiden henki. Ja henki on sama kielestä riippumatta."

## 8 Filosofian naapureita

Filosofialla — aivan kuten etiikalla — on suuri määrä naapureita. Voimme nähdä samanlaisuuksia ja eroavaisuuksia esimerkiksi filosofian ja psykologian, filosofian ja antropologian sekä filosofian ja kielitieteen välillä.

Filosofian rajalinja psykologiaan nähden ei ole kovin terävä, koska on mahdotonta erottaa tarkasti toisistaan käsitteitä ja käsityksiä ja näin ollen myös käsitteitä ja käsityksiä koskevia ongelmia, pohdintoja, huomiota jne. Jos esimerkiksi pohdimme filosofiassa, mitä kiivaus on, tämä voi olla sama asia kuin sen pohtiminen, millaisia kiivautta koskevat käsityksemme ovat; ja jos esitämme kiivautta koskevia käsitteellisiä huomioita, tämä voi olla sama asia kuin kiivautta koskevien käsitystemme esittäminen. Tai jos yritämme selvittää, mitä teknologia on, meidän on ehkä selvitettävä, millaisia teknologiaa koskevat ajatuksemme ovat; ja jos sanomme, mitä tarkoitamme teknologian käsitteellä, ilmaisemme ehkä samalla ajatuksiamme teknologiasta. Mutta filosofia eroaa psykologiasta esimerkiksi siinä, että filosofi ei esitä hypoteeseja eikä puolusta teorioita. Hän ei esimerkiksi yritä selittää, miksi ihmisillä on sellaiset käsitteet kuin on.

Antropologialla ja filosofialla on esimerkiksi se yhteinen piirre, että kummassakin voidaan tutkia, millä tavoin me elämme. Mutta on myös eroavaisuuksia, joista ensimmäinen näyttää olevan se, että filosofi ei ole niinkään kiinnostunut siitä, miten hän tai muut ihmiset todella järjestävät elämänsä, vaan siitä, mikä on mahdollista tai kuviteltavissa, kun otamme lähtökohdaksi yhteisöllemme luon-



teenomaiset toiminnan ja kielenkäytön muodot; siis esimerkiksi sellaiset kuin leikkiminen ja tieteen harjoittaminen; kasvojen kuvaaminen, ilmeiden kuvittelemisen ja ilmeiden matkiminen; kellon ajan osoittaminen, ajankohdan arvaaminen ja ajasta puhuminen; puhelimella soittaminen ja lehden lukeminen; käskeminen, kehottaminen, neuvominen; ja niin edelleen. Emme esimerkiksi sano filosofiassa, että me todella sanomme tätä ja tätä henkilöä tylsämieliseksi, vaan että tämä on mahdollista — kielessämme on tällaisen lauseen mahdollisuus. Ero antropologiaan ei ole tässä terävä, koska siinäkin voidaan usein sanoa esimerkiksi: ”Tässä ja tässä yhteisössä voidaan toimia niin ja niin. Tiedän sen, vaikka mieleeni ei nyt tule yhtään todellista tapausta.” Mutta on olemassa aste-ero, joka ilmenee esimerkiksi siinä, että antropologit tekevät usein kenttätutkimusta, siis esimerkiksi haastattelevat ihmisiä ja tekevät muistiinpanoja heidän käytännöistään. Toinen eroavaisuus on se, että filosofiassa emme pyri selittämään, miksi me toimimme tai puhumme kuten teemme. Antropologiassa esitetään usein selityksiä.

Filosofiaa ja kielitiedettä yhdistää erityisesti kiinnostus sanoihin ja lauseisiin: mitä nämä ja nämä sanat tarkoittavat, kuinka niitä käytetään, millaisia semanttisia yhteyksiä niillä on näihin ja näihin sanoihin ja niin edelleen. Erona on esimerkiksi se, että filosofiassa emme tavoittele kielestä mitään uutta tietoa. Emme esimerkiksi yritä löytää etymologioita tai tutkia, miksi suomen syntaksi on kehittynyt sellaiseksi kuin se nyt on.

## **9 Filosofia eettisenä tutkimuksena**

Filosofia on tietenkin osa etiikkaa siinä triviaalissa mielessä, että se on osa elämää, aivan kuten matematiikka ja näyttelemisen ovat sen osia. Toisin kuin varhais-Wittgenstein, filosofi ei edes pyri elämän ulkopuolelle.

Käsitteet ovat osa elämää suurin piirtein siinä mielessä kuin sanat ja ajatukset ovat sen osa. Jos siis tutkin filosofiassa käsitteitä, se on aina eettistä tutkimusta, tutkimusta etiikasta. (Myöhäis-Wittgen-

stein ei näin ollen suinkaan vaiennut kirjoituksissaan etiikasta. Mutta hän ei ollut moraalifilosofi.) Filosofia ei ole eettistä tutkimusta ainoastaan silloin, kun sen tutkimat käsitteet ovat luonteeltaan eettisiä. Esimerkiksi merkityksen, aistimuksen, muistamisen, ajattelun, tieteen ja taideteoksen käsitteiden tutkiminen on eettistä tutkimusta. Jos näin ollen epäilen filosofiassa ymmärrystapani oikeellisuutta, se on epäilyä etiikan ymmärrystavan oikeellisuudesta; jos muutan filosofista ajattelutapaani, muutan tapaani ymmärtää oma etiikkani; filosofiset argumentit ovat eettisiä argumentteja; ja niin edelleen.

## 10 Filosofia ja eettiset arvioinnit

Eettisiä käsitteitä koskevia filosofisia tarkasteluita ei ole mahdollista erottaa eettisten arvioiden esittämisestä. Jos esimerkiksi tutkimme, mitä tarkoitamme oikeudenmukaisuudella, millaisia jaloutta koskevat käsityksemme ovat tai mitä ymmärrämme rehellisyydellä, ei ole mitään terävää rajaa filosofisen tutkimuksen ja eettisten arvioiden esittämisen välillä. Arvioinnilla tarkoitan tässä sellaisia asioita kuin eettisten arvoarvostelmien ja normatiivisten arvostelmien esittäminen. Esimerkiksi ”Pidän eläinten kiduttamista sairaana” saattaisi olla sekä filosofinen lause että eettinen arvostelma. Eläinten kiduttaminen voisi olla osa sitä, mitä sanon sairaudeksi, mutta sanoessani eläinten kiduttamista sairaaksi esittäisin myös eettisen arvostelman.

Tässäkin ilmenee, että filosofisten lauseiden ja ei-filosofisten lauseiden välinen raja ei ole terävä. Vaikka puhumme filosofiassa käsitteistä, voimme samalla puhua näiden käsitteiden sovellusalaan kuuluvista asioista. Kun esimerkiksi tutkimme eettisen arvostelman käsitettä, tutkimme eettisiä arvostelmia, ja kun tutkimme tahdon käsitettä, pyrimme pääsemään selvyteen siitä, mitä tahto on. Kun tutkimme teknologian käsitettä, tutkimme, mitä teknologia on, ja kun selvitämme itsellemme, millainen sairauden käsitteemme on, selvitämme, mitä sairaus on. Mutta rajojen sumeudesta ei seuraa

niiden olemattomuutta. Jos henkilö esimerkiksi sanoo päiväkirjassaan pitävänsä jotakuta kaameana tollona tai tunnustaa jonkin henkilökohtaisen virheen, nämä eivät ole hänen käsitteitään koskevia huomioita. Tai jos joku kirjoittaa sanomalehdessä, että se ja se henkilö on eettisesti tietynlainen, tai että ihmisten tulisi toimia niin ja niin, nämä eivät ole mitään filosofisia väitteitä. Siinä määrin kuin olen filosofi, en esitä tämän tyyppisiä eettisiä väitteitä.

“Mutta käsitteiden sisällön tutkiminen ei voi itsessään merkitä eettisten kannanottojen esittämistä. On erotettava toisistaan käsitteiden merkityksen selvittäminen ja eettisten väitteiden esittäminen.” Jos pelkästään luettelen, miten jotakin eettisesti merkityksellistä sanaa on käytetty, voin olla eettisesti neutraali. Mutta tämä ei tietenkään ole mitään filosofiaa vaan pikemminkin kielitiedettä, aivan kuten ei ole mitään filosofiaa luetella, mitä kaikkea on sanottu filosofiaksi. Filosofiasa selvitän, mitä minä *itse* tarkoitan eettisillä käsitteillä; ja tämä ei ole koskaan eettisesti neutraalia toimintaa.

## 11 Filosofian rajat

Jos filosofisen ongelman lähde on filosofian ulkopuolella, niin silloin sen ratkaiseminen edellyttää muutosta filosofian ulkopuolisessa elämässä. Jos käsitteissäni on esimerkiksi jokin ristiriita, tämä ei ole välttämättä ristiriita pelkästään filosofiassani eli käsitteitä koskevassa ymmärryksessäni, vaan se voi olla ristiriita myös siinä elämässä, jota tutkin. Jos käsitteissäni on sekavuutta, tämä ei ole välttämättä ainoastaan filosofista sekavuutta, vaan se voi olla sekavuutta filosofian ulkopuolisessa elämässä. Tai jos filosofisessa ajattelussani on epävarmuutta, tämä voi olla epävarmuutta myös filosofian ulkopuolella, eksistentiaalista epävarmuutta. Tällöin mikään *tutkimus* ei riitä ratkaisemaan filosofista ongelmaa, vaan on muutettava sitä etiikkaa, joka *ei* ole tutkimusta. Jos nimittäin ratkaisen jonkin käsitteellisen ongelman filosofiassa mutta en tässä etiikassa, filosofinen ymmärrykseni ei enää heijasta käsitteitäni. Se mikä ehkä näytti ratkaisulta ei ollut ratkaisu.

## Viitteet

<sup>1</sup> Ks. Frege 1969 (1891).

<sup>2</sup> Koska asiasta on ollut tietyissä keskusteluissa epäselvyyttä, toistan vielä tämän: kun puhun tässä ja muualla tutkielmassani ”omista käsitteistäni” tai ”minun käsitteistäni”, en suinkaan tarkoita, että muilla ihmisillä ei voisi olla täysin samoja käsitteitä, tai että muut eivät voisi ymmärtää tiettyjen käsitteiden sisältöä samoin kuin minä. Jätän avoimeksi kysymyksen käsitteellisestä samuudesta ja sen laajuudesta. Possessiivipronominien käyttö on siis olennaisesti varovaisuuden ilmaus.

<sup>3</sup> Vrt. Wittgenstein 1981, huomautus 89. ”Tutkimuksellemme on ... olennaista, että emme pyri oppimaan sen avulla mitään *uutta*. Haluamme *ymmärtää* jotakin, joka on jo avoinna silmäimme edessä. *Tätä* nimittäin emme näytä jossakin mielessä ymmärtävän.

Augustinus (*Tunnustukset XI/14*): ”Mitä siis on aika? Jos kukaan ei kysy minulta, tiedän sen; jos haluan selittää sen kysyjälle, en tiedä sitä.” — Näin ei voisi sanoa mistään luonnontieteen kysymyksestä (esimerkiksi kysymyksestä vedyn ominaispainosta). Se, minkä tiedämme, kun kukaan ei meiltä kysy, mutta mitä emme enää tiedä, kun meidän on määrä selittää se, on jotakin, mitä meidän on *pysähdyttävä pohtimaan*. (Ja ilmeisesti jotakin, mitä meidän on syystä tai toisesta vaikea pysähtyä pohtimaan.)”

<sup>4</sup> Vrt. Wallgren 1996, s. 189: Wittgenstein ei voinut olla varma siitä, että hänen tutkimuksensa jättäisivät kaiken ennalleen. Ehkäpä hän itse muuttui, ehkäpä me muutumme.

<sup>5</sup> Vrt. Wittgenstein 1981, huomautus 109. ”Oli oikein sanoa, että tarkastelumme eivät voisi olla tieteellisiä tarkasteluja...Emmekä saa esittää minkäänlaista teoriaa. Tarkasteluissamme ei saa olla mitään hypoteettista. Kaikki selittäminen on poistettava ja pelkän *kuvaamisen* on tultava sen sijaan.”

## **8 Vertailuja myöhäis-Wittgensteinin filosofiakäsityksen kanssa**

Edelliset luvut viitteineen ovat uskoakseni osoittaneet, missä suhteissa olen erityisen paljon velkaa myöhäis-Wittgensteinin kirjoituksille. Välillämme on kuitenkin myös eroja ja erimielisyyksiä. Viittaan seuraavassa joihinkin seikkoihin, jotka vaikuttavat minusta erityisen keskeisiltä, sikäli kuin keskeisyyden mittana on merkityksellisyys sen kysymyksen kannalta, mitä filosofia on.

### **1 Käsitteiden samuus**

Voin tarkoittaa eri ihmisten käsitteiden samuudella ja erilaisuudella useita toisilleen sukua olevia asioita. Erilaisuus voi tarkoittaa esimerkiksi, että joku ei tiedä, mitä minun käyttämäni sanat tai ilmaisut merkitsevät. Hän ei ehkä osaa puhua suomea tai tunne jonkin harrastamani urheilulajin erikoissanastoa. Erilaisuus voi myös tarkoittaa, että joku ymmärtää käyttämäni sanat toisin kuin minä. Edelleen se voi merkitä, että toisella henkilöllä ei ole samanlaisia käsityksiä kuin minulla, tai että hän ajattelee jostakin asiasta toisin kuin minä teen. Jos esimerkiksi jollakin henkilöllä on erilainen filosofiakäsitys kuin minulla, tämä voi tarkoittaa sitä, että hänen käsityksensä filosofiasta on toisenlainen.

Käsitteiden erot voivat johtua monenlaisista asioista. Ne voivat johtua esimerkiksi siitä, että toinen henkilö ei osaa tehdä samaa kuin minä teen (tai ajatella samoin kuin minä, puhua samoin kuin minä jne.). Tämä voi perustua siihen, että hän ei ole koskaan yrittänyt toimia samoin, tai että häntä ei ole koskaan opetettu tekemään samaa. Joissakin tapauksissa käsitteiden erilaisuus ei johdu niinkään

siitä, että henkilö ei osaa tehdä jotakin, vaan siitä, että jonkin elämänmuodon tai ajattelutavan mahdollisuus ei ole lainkaan tullut hänen mieleensä. Hän ei ehkä ole kuullut siitä ensinkään, koska hänen ympäristössään ei ole koskaan eletty tai ajateltu niin. Voin esimerkiksi kuvitella, että jossakin yhteisössä ei ole mitään sellaista toimintaa, jota me voisimme sanoa vitsien kertomiseksi. Jostakin toisesta yhteisöstä voisi kokonaan puuttua sodan käsite. Joku ei ehkä ole koskaan ajatellut, että ihminen voisi korvata ruumiinjäseniään niiden muovisilla vastineilla. Joskus erot voivat edelleen johtua siitä, että toinen ei halua ajatella tai puhua samoin kuin minä teen. Minun tapani elää on kyllä tullut hänen mieleensä ja hän osaisi elää samalla tavalla, mutta pitää kuitenkin jotakin muuta elämäntapaa parempana.

Wittgenstein näyttää toisinaan olettavan erittäin paljon samuutta tai samanlaisuutta eri ihmisten käsitteissä ja heidän käsitteellisissä ongelmissaan. Todennäköisesti vuonna 1933 sanelemassaan tekstissä Wittgenstein sanoo näin:<sup>1</sup>

*Kielessä on valmiina kaikkia varten samat ansat; suunnaton hyväkuntoisten harhateitten verkosto. Niinpä näemme ihmisten toinen toisensa jälkeen kulkevan samoja teitä, ja tiedämme jo etukäteen, missä henkilö tulee poikkeamaan tieltä, missä hän tulee kulkemaan suoraan eteenpäin huomaamatta poikkeamistaan jne. jne. Minun pitäisi siis asettaa kaikkiin niihin paikkoihin, joissa väärät tiet haarautuvat, tauluja, jotka auttavat ihmisiä vaarallisten kohtien yli.*

Yhä uudestaan kuulee huomautuksen, että filosofia ei oikeastaan lainkaan edisty; että samat filosofiset ongelmat, jotka askarruttivat jo kreikkalaisia, askarruttavat yhä meitäkin. Ne, jotka sanovat näin, eivät kuitenkaan ymmärrä perustetta, miksi asianlaita on näin. Peruste on kuitenkin siinä, että *kielemme on pysynyt samana ja harhauttaa meidät yhä uudestaan samoihin kysymyksiin*. Niin kauan kuin on olemassa verbi 'olla', joka näyttää toimivan kuten 'syödä' ja 'juoda', niin kauan kuin on olemassa adjektiiveja 'identtinen', 'tosi', 'epätosi', 'mahdollinen', niin kauan kuin puhutaan ajan virrasta ja avaruuden laajenemisesta jne. jne., niin kauan ihmiset tulevat törmäämään yhä uudestaan samoihin arvoituksellisiin vaikeuksiin ja tuijottamaan jotakin, mitä mikään selitys ei näytä voivan poistaa.

*Filosofisissa tutkimuksissa* Wittgenstein ei enää esitä tämän tyyppisiä näkemyksiä vaan päinvastoin kiinnittää huomiota kieli-  
muotojen ajalliseen muuttuvuuteen ja toteaa, että hänen keskustelu-  
kumppaninsa käsitteet voivat olla toisenlaisia kuin hänen omansa.<sup>2</sup>  
Joskus hän kuitenkin kirjoittaa tavalla, joka olisi mahdollista tulkita  
väitteeksi, jonka mukaan ihmisillä tosiasiasa on samat käsitteet.<sup>3</sup>

“Sanotko siis, että ihmisten yksimielisyys ratkaisee, mikä on oikein ja  
mikä väärin?” Oikein ja väärin on se, mitä ihmiset *sanovat*, ja yhtä  
mieltä he ovat *kielestä*. Tämä ei ole mielipiteitten, vaan elämänmuodon  
yhtäpitävyyttä.

Sanooko Wittgenstein, että filosofi voi olettaa ihmisten osallistuvan  
samaan elämänmuotoon ja puhuvan samaa kieltä? Ilmeisesti filosofi  
ei voi Wittgensteinin mukaan olettaa, että kaikki osaavat pelata  
tennistä, kalastaa kampeloita ja esittää kiinalaisia näytelmiä; tai että  
kaikki ymmärtävät samaa sellaisilla käsitteillä kuin moraalisesti  
oikea ja moraalisesti väärä; tai että kaikilla on samanlainen filosofia-  
käsite; tai että kaikki ihmiset kuuluvat länsimaiseen tieteellistekni-  
seen sivilisaatioon; tai että kaikki ymmärtävät kvanttimekaniikan  
peruskäsitteitä? Mutta jos filosofi ei voi olettaa näitä samuuksia, niin  
mitä samuuksia hän sitten *voi* olettaa? Voiko hän olettaa *mitään*  
samanlaisuuksia?

“Olettamisella” tarkoitan tässä sitä, että filosofi ei tavoittele ja  
hanki ymmärrystä muiden ihmisten käsitteistä vaan on taipuvainen  
ajattelemaan, että heillä on samat käsitteet kuin hänellä itsellään.  
Vastaavanlainen olettaminen on mahdollista myös käsitteitä koske-  
vien ongelmien kohdalla: jos filosofi ratkaisee omiin käsitteisiinsä  
liittyvän ongelman, hän on taipuvainen ajattelemaan, että tämä  
ratkaisu on ratkaisu muillekin.

*Filosofisissa tutkimuksissaan* Wittgenstein ei useinkaan mainitse,  
*kenen* käsitteitä ja käsitteellisiä ongelmia hän tutkii. Sen sijaan  
Wittgenstein puhuu usein passiivissa tai monikon ensimmäisessä  
persoonassa. Hän esimerkiksi käyttää toistuvasti sellaisia ilmaisuja  
kuin “Meillä on taipumus sanoa...” tai “Ajattelempa, että...” aivan  
kuin kaikilla olisi hänen mainitsemansa taipumukset ja ajatukset.

Kun luen tätä huomautuskokoelmaa, mieleni tekeekin usein kysyä: kenen käsitteitä ja kenen ongelmia Wittgenstein oikeastaan käsittelee?<sup>4</sup> Otan joitakin esimerkkejä (jotka viittaavat varmasti *Tractatusseen*):<sup>5</sup>

Haluamme sanoa, että logiikassa ei voi olla mitään monimielisyyttä. Elämme siinä käsityksessä, että ihanteen täytyy löytyä todellisuudesta, vaikka emme vielä näe, miten se löytyy sieltä, emmekä ymmärrä tämän täytymisen luonnetta. Uskomme: sen täytyy piillä siellä, koska uskomme jo näkevämme sen siellä.

Lauseiden loogisen rakenteen ankarat ja selvät säännöt näyttävät meistä joltakin, mikä on taustalla — ymmärtämisen väliaineeseen kätkeytynä. Näen ne jo nyt (vaikka väliaineen läpi), koska ymmärrän merkin, tarkoitan sillä jotakin.

Ihanne on järkkymättömän lujasti kiinni ajatuksissamme. Et voi päästä siitä eroon. Sinun on pakko palata aina takaisin. Ei ole mitään ulkopuolta, ulkona ei ole ilmaa hengittämiseen. — Mistä tämä ajatus? Idea on ikään kuin silmälasit nenällämme, ja sen, mitä katselemme, näemme niiden läpi. Mieleemme ei tule ajatusta ottaa niitä pois.

Reaktion on: en ole lainkaan varma, ovatko tällaiset ajatukset myös minun ajatuksiani. Ehkä ne olivat Wittgensteinin ajatuksia, ja ehkä joillakin muilla on tällaisia ajatuksia.

Tarkastellessaan lukemisen käsitettä ja ”johdetuksi tulemisen elämystä” Wittgenstein kirjoittaa:<sup>6</sup>

Kysy itseltäsi, miten piirrät 'harkiten' viivan, joka on yhdensuuntainen annetun viivan kanssa, — toisella kertaa harkiten viivan, joka on tietyssä kulmassa siihen. Mikä on harkinnan elämys? Mielesi juolahtaa tässä heti määrätty ilme, ele — ja mielesi tekisi silloin sanoa: ”Ja se on nimenomaan määrätty sisäinen elämys.” (Millä et tietenkään ole sanonut yhtään enempää.)

*Tekeekö* minun mieli sanoa, että kun vedän nämä viivat harkiten, minulla on jokin määrätty harkinnan elämys? Ehkä ei. Mistä *Wittgenstein* voi tietää, mitä *minun* tekisi mieli sanoa? Hän ei tietenkään tuntenut eikä voinut tuntea minua ensinkään.



Käsitellessään tahdon, tahtomisen ja toiminnan luonnetta Wittgenstein esittää seuraavan kuvauksen:

Itse *tekemisellä* ei näytä olevan mitään kokemustilavuutta. Se näyttää kuin ulottuvuutta vailla olevalta pisteeltä, neulan kärjeltä. Tämä kärki näyttää olevan varsinainen vaikuttava voima, agentti. Ja se, mitä tapahtuu ilmiössä, näyttää vain tämän tekemisen seuraukselta. Ilmaisulla "Minä *teen*" näyttää olevan määrätty mieli, kaikesta kokemuksesta irrallaan.

Ketkä kaikki näin oikeastaan ajattelevat? Tunnistanko esimerkiksi itseni tästä kuvauksesta?

*Tutkimusten* toisen osan aloittavat nämä lauseet:

Eläimen voi kuvitella vihaiseksi, pelokkaaksi, surulliseksi, iloiseksi, pelästyneeksi. Mutta entä toiveikkaaksi? Miksi ei?

Esimerkiksi koirat voivat olla toiveikkaita. Olen usein nähnyt koiran, joka toivoo emäntänsä olevan ovella. Sen silmät ovat odottavat, se kuuntelee tarkkaavaisesti, se on rauhaton. Jos emäntä ei tule, se lähtee ovelta pettyneenä, kuono lattiaa viistäen. Nämä ja monet muut koiran käyttäytymiseen liittyvät seikat kertovat siitä ja ovat sitä, mitä sanon toivomiseksi ja toiveikkuudeksi.

"Filosofia toteaa vain sen, minkä jokainen myöntää."<sup>7</sup> En sanoisi näin. Voi tietysti käydä niin, että kun esitän käsitteellisen huomion, toinen kieltää huomioni oikeutuksen, koska hän ei ymmärrä tarpeeksi selvästi, millaisia meidän yhteiset käsitteemme ovat. Voin myös itse kieltää jonkin huomion pelkkää typeryyttäni, ymmärtämättömyyttäni, ajattelemattomuuttani tms. Mutta näiden mahdollisuuksien lisäksi on otettava huomioon se mahdollisuus, että meillä on erilaiset käsitteet.

Wittgenstein näyttää haluavan puhua suuren ihmisjoukon puolesta. Hän haluaa kuvitella itsensä tämän joukon edustajaksi ja ajatella ratkaisevansa niitä ongelmia, joiden kanssa joukon jäsenet kamppailevat. Tämä ajatus edustamisen mahdollisuudesta on sikäli ymmärrettävä, että ne kielen ja elämän muodot, joita Wittgenstein teoksessaan tutkii, ovat yleensä sellaisia, joihin voimme kuvitella erittäin useiden ihmisten osallistuvan, voivan osallistua, kykenevän

osallistumaan ja niin edelleen. Ne ovat lähes aina arkisia, tavanomaisia, laajalle levinneitä muotoja, eivätkä esimerkiksi sellaisia kuin kvanttimekaniikka, ylellisistä alusasuista puhuminen tai samurai-miekkojen keräily.

Kysymyksellä siitä, kuinka paljon käsitteellistä samuutta filosofi voi olettaa, ei ole mitään olennaista yhteyttä siihen, ymmärretäänkö filosofian käsite siten, että filosofiassa käsitellään etupäässä tai yksinomaisesti sanoja ja niiden merkityksiä, vai siten, että filosofinen tutkimus koskee myös sellaisia asioita kuin ideat ja käsitykset. Esittämäni kysymykset käsitteiden samuudesta nousevat esiin myös siinä tapauksessa, että ymmärrämme filosofian tutkimuskohteen koostuvan lähinnä sanoista ja niiden merkityksistä. Tarkoitin esimerkiksi luonnollisten kielten eroja, eri tieteenalojen erikoisanastoja, alakulttuurien sanastojen erilaisuutta ja niin edelleen.

Vaikka kielen ja elämän muodot olisivatkin jaettuina, niihin liittyvät käsitteelliset ongelmat eivät välttämättä ole samoja. Ei ole lainkaan varmaa, että muut ihmiset kokevat ongelmiksi ne kysymykset, joita Wittgenstein käsittelee. Ajattelen esimerkiksi *Tutkimusten* huomautusta 39, jossa Wittgenstein kirjoittaa näin:

Meillä on...kiusaus esittää vastaväite sitä vastaan, mitä tavallisesti sanotaan "nimeksi". Tämä vastaväite voidaan ilmaista sanomalla: *että nimen on edustettava todella jotakin yksinkertaista*. Tämän voisi perustella vaikkapa seuraavasti: Esimerkiksi sana "Nothung" on erisnimi sanan tavallisessa merkityksessä. Nothung-miekka rakentuu määrättyllä tavalla toisiinsa liittyvistä osista. Jos osat on yhdistetty eri tavalla, Nothungia ei ole olemassa. Mutta lauseella "Nothungissa on terävä terä" on selvästi *mieli*, riippumatta siitä, onko Nothung edelleen kokonainen vai jo osiinsa hajotettu. Mutta jos "Nothung" on esineen nimi, tätä esinettä ei ole enää olemassa, kun Nothung on hajotettu, ja kun kerran mikään esine ei vastaisi silloin nimeä, nimellä ei olisi mitään merkitystä. Mutta siinä tapauksessa lauseessa "Nothungissa on terävä terä" esiintyisi sana, jolla ei ole mitään merkitystä, ja siksi lause olisi mielettömyyttä. Lauseella on kuitenkin mieli; jonkin siis on aina vastattava sanoja, joista lause rakentuu. Sanan "Nothung" on siis hävittävä lauseen mielen analyysissä ja sen sijaan on tultava sanoja, jotka ovat yksinkertaisten rakenneosien nimiä. Näitä sanoja tulemme oikeutetusti sanomaan varsinaisiksi nimiksi.

Tämä saattaa olla ajatuskulku, joka houkutti kerran Wittgensteinia itseään puhumaan yksinkertaisista ja häviämättömistä olioista. Mutta minun on sanottava, että Wittgensteinin kuvaus ei ole oikea, jos sen on määrä koskea myös minua. Olen siis sitä mieltä, että Wittgensteinin sanat “Meillä on kiusaus esittää vastaväite” luovat väärän yleisyyden vaikutelman. Ja onko minun nyt ajateltava, että en osaa nimetä olioita, käyttää erisnimiä jne.? Voin päinvastoin sanoa, että osaan kyllä tehdä näitä asioita, mutta ne eivät tuota minulle samanlaisia ongelmia kuin Wittgensteinille.

Se henkilöllisyyksien vähyys tai poissaolo, joka luonnehtii Wittgensteinin tutkimuksia, on usein myös Wittgensteinia tulkitsevien kirjoitusten piirre. Usein ne ohittavat kaikessa hiljaisuudessa kysymykset siitä, kenen käsitteitä Wittgenstein tutkii ja kenelle Wittgensteinin käsittelemät ongelmat ovat ongelmia. Esimerkiksi P.M.S. Hackerin hiljattain ilmestynyt kirjanen Wittgensteinista pyrkii aluksi hahmottelemaan sen kuvan ihmisluonnosta, jota vastaan Wittgenstein taisteli.<sup>8</sup> Tämä (epämääräinen) kuva on kuitenkin parsittu kokoon *useiden* eri henkilöiden esittämistä ajatuksista, ja lisäksi siinä on piirteitä, joiden edustajien nimiä Hacker ei *lainkaan* mainitse. Sen sijaan hän sanoo, että tämä kuva on laajalti kannatettu (“is widely held”).<sup>9</sup> Tämä on psykologinen tai antropologinen väite. Ilmeisesti Hacker ei kuitenkaan ole tehnyt esimerkiksi haastattelututkimuksia sen tueksi. Hänen väitteensä on pelkkä arvaus.

Jos filosofi tutkii omia käsitteitään, ne käsitteelliset ongelmat, joihin hän yrittää saada selvyyttä, ovat ensisijaisesti hänen ongelmiaan. Jos filosofi käy keskustelua, sen tavoitteena voi olla jonkun toisen henkilön käsitteellisen sokeuden hälventäminen, käsitteellisen sekaannuksen välttäminen tms.; mutta tämä keskustelu on umpimähkäistä, ellei filosofilla ole mahdollisuutta tietää, millainen tuon toisen henkilön ymmärrys omista käsitteistään todella on. Filosofin keskustelukumppanilla on niin sanoakseni oltava nimi. Ja jos *Filosofisista tutkimuksista* jotakin puuttuu, niin juuri nimiä.

## 2 Wittgensteinin metaforat

Juuri sanomaani liittyen haluan kiinnittää huomiota Wittgensteinin metaforiin filosofiasta paikkojen katseluna, paikkojen kuvailuna, paikkojen tuntemisena jne.<sup>10</sup>

[Tutkimuksemme]...pakottaa meidät matkustamaan laajan ajatusten alueen läpi ristiin rastiin kaikkiin suuntiin. — Tämän kirjan filosofiset huomautukset ovat ikään kuin joukko maisemaluonnoksia, jotka ovat syntyneet näillä pitkillä ja mutkikkailla vaelluksilla.

Lähestyin samoja tai melkein samoja kohtia yhä uudestaan eri suunnista ja luonnostelin yhä uusia kuvia. Hyvin suuri osa niistä oli huonosti piirrettyjä tai epäluonteenomaisia, niiden vikana olivat kaikki huonolle piirtäjälle ominaiset puutteet. Kun nämä kuvat oli karsittu pois, jäljelle jäi joukko siedettäviä kuvia, jotka oli sitten järjestettävä ja usein leikattava niin, että ne saattoivat antaa katsojalle kuvan maisemasta. — Näin tämä kirja on siis oikeastaan vain albumi.

Kieltämme voidaan tarkastella vanhana kaupunkina: pienten kujien ja aukkioiden, vanhojen ja uusien talojen ja niiden eri ajoilta peräisin olevien lisärakennusten sokkelona, jota ympäröi joukko uusia esikaupunkeja suorine ja säännöllisine katuineen ja yhdenmukaisine taloineen.

Filosofisen ongelman muoto on: "En ole perillä paikoista."

Kieli on teiden labyrintti. Tulet yhdeltä taholta ja osaat tien; tulet toiselta puolelta samaan paikkaan, etkä olekaan enää paikoista perillä.

Nämä metaforiset kuvaukset synnyttävät helposti vaikutelman, että kaikki asuvat samassa kaupungissa, samassa labyrintissä, samassa kielessä. Ne saattavat tuottaa myös sen vaikutelman, että ne kielen "ansat", joista Wittgenstein puhui vuonna 1933, ovat kaikille samoja, suunnilleen samalla tavalla kuin kuka tahansa voi pudota tietyömaalla ammottavaan kuiluun. Wittgenstein ei missään maltillista metaforiaan esimerkiksi sanomalla, että eri ihmiset saattavat elää eri kaupungeissa ja kohdata aivan erilaisia suunnistusongelmia.

Wittgenstein kiertelee kaupungissaan pystyttämässä kylttejä olettamiinsa vaarapaikkoihin; — ja sitten kukaan ei ehkä osu niiden kohdalle; — mahdollisesti siksi, että he asuvat maalla.

*Ketä Wittgenstein haluaa opastaa perille paikoista? Esipuheeseen Wittgenstein kirjoittaa näin: “Se, että tämän teoksen osaksi tulisi puutteineen ja tämän ajan pimeyden keskellä luoda valoa joihinkin mieliin, ei ole mahdotonta, mutta tietenkään se ei ole todennäköistä.” Tästä saa sellaisen vaikutelman, että Wittgensteinillä ei ollut kovinkaan selvää käsitystä opastettavien ihmisten henkilöisyydestä.*

### 3 Filosofia ja luonnollisten kielten erot

Wittgenstein ei missään sano, että luonnollisten kielten eroavaisuudet voivat olla käsitteellisen tutkimuksen kannalta merkityksellisiä siinä mielessä, että eri kielissä voi sanoa olevan eri käsitteitä, koska niissä on eri sanoja. Tämä vaikeneminen on mielestäni hämmästyttävää, koska toisaalta Wittgenstein painottaa usein sanojen filosofista merkitystä. Esimerkiksi:<sup>11</sup>

Kysymyksesi viittaavat sanoihin, niinpä minun on puhuttava sanoista.

Sanot: Kysymys ei ole sanasta, vaan sen merkityksestä, ja ajattelet merkitystä jonakin sanan kaltaisena, vaikka toisaalta myös siitä eroavana seikkana. Tässä sana, tässä merkitys. Raha ja lehmä, jonka voi rahalla ostaa. (Mutta toisaalta: Raha ja sen käyttö.)

Ei toki ole samantekevää, puhutaanko filosofiassa suomen vai portugalin sanoista. Jos en edes ymmärrä portugalin sanoja, niin kuinka ne voisivat olla minun käsitteitäni ja tuottaa minulle käsitteellisiä ongelmia? Ja ovatko kiinan käsitteet muka samoja kuin suomen? Wittgenstein ei ehkä nähnyt tarpeeksi selvästi lauseensa “kielen kuvittelemisen merkitsee elämänmuodon kuvittelemista” merkitystä.<sup>12</sup> Erilaiset kielet merkitsevät erilaisia elämänmuotoja, ja tämä pätee myös silloin, kun tarkoitamme kielillä luonnollisia kieliä. On mielettöntä sanoa, että esimerkiksi suomenkielinen elämänmuoto

on sama kuin kiinankielinen. Jos sanon näin, en ota huomioon sitä seikkaa, että sanojen käyttö on *osa* elämänmuotoa.

#### 4 Filosofia ja elämäntavan muutokset

*Filosofisista tutkimuksista* saa usein sellaisen käsityksen, että Wittgensteinin mukaan filosofinen ongelma on mahdollista ratkaista ilman muutosta siinä elämässä, jota filosofi tutkii. Kun Wittgenstein esimerkiksi sanoo, että “ymmärryksenpuutteemme päälähde on siinä, että meillä *ei ole yleisnäkemyistä* sanojemme käytöstä”,<sup>13</sup> hän näyttää ajattelevan, että filosofinen ongelma ratkeaa, jos ymmärrämme, miten me todella elämme. Ongelman ratkaisu ei edellytä mitään muutoksia sanojen käytössä. Huomautuskokoelman ainoa kohta, joka olisi ehkä mahdollista tulkita toisenlaisen näkemyksen ilmaisuksi, on ymmärtääkseni tämä:<sup>14</sup>

Ongelmilla, jotka syntyvät kielimuotojemme väärästä tulkinnasta, on syvyyden luonne. Ne ovat syviä häiriötiloja, niiden juuret ovat meissä yhtä syvällä kuin kielemme muodot, ja niiden merkitys on yhtä suuri kuin kielemme merkitsevyys.

Tässä Wittgenstein ei sano, että filosofisten ongelmien ratkaisu edellyttäisi elämäntavan muutosta. Hän väittää kuitenkin, että näiden ongelmien juuret ovat tuossa elämässä. Tarkoittaako hän, että ongelmat ovat pelkkiä oireita tai heijastumia elämän sairauksista? Ovatko ne ikään kuin ihottumia elämän pinnalla? Tästä ei olisi enää pitkä matka sen sanomiseen, että filosofisten ongelmien ratkaisu on mahdollinen ainoastaan elämäntavan muutoksen kautta. Mutta toisaalta huomautus voidaan tulkita niinkin, että kielessä itsessään ei ole mitään sellaisia sekavuuksia, sekaannuksia, ristiriitaisuuksia tms., jotka tekisivät mahdottomaksi sen toiminnan ymmärtämisen. Jos filosofiset ongelmat nimittäin syntyvät kielimuotojen “väärästä tulkinnasta”, niin silloin on varmasti olemassa myös oikea tulkinta.

Todennäköisesti vuonna 1933 Wittgenstein sanoi kuitenkin näin:<sup>15</sup>

Ihmiset ovat syvästi sidoksissa filosofisiin, ts. kieliopillisiin sekaannuksiin. Heidän vapauttamisensa niistä edellyttää heidän irrottamistaan niistä suunnattoman moninaisista yhteyksistä, joihin he ovat vangittuja. Heidän koko kielensä on niin sanoaksemme ryhmiteltävä uudelleen. — Tämä kieli on kuitenkin syntynyt sellaiseksi siksi, että ihmisillä on ollut — ja on edelleen — taipumus ajatella tällä tavoin. Siksi irti repäiseminen onnistuu vain niiden kohdalla, jotka elävät vaistomaisessa kapinassa kieltä vastaan. Se ei onnistu niiden kohdalla, jotka elävät kaikilla vaistoillaan juuri *siinä* laumassa, joka on luonut tämän kielen varsinaiseksi ilmaisukeinokseen.

Ensinnäkään en sanoisi, että ”ihmiset ovat syvästi sidoksissa filosofisiin sekaannuksiin”. Tämä on hypoteesi. Kuinka Wittgenstein voi olla niin varma, millaisia ongelmia ihmisillä ylipäätään on ja mihin suuntaan heitä täytyy opastaa? Tässäkin ilmenee, että Wittgenstein on taipuvainen puhumaan suuren, anonyymin ihmisjoukon puolesta. Hän jopa puhuu ”laumasta”. Toiseksi, filosofisten ongelmien ratkaisu ei *välttämättä* edellytä elämäntavan muutosta, toisin kuin Wittgenstein näyttää tässä sanovan. Joskus filosofinen ongelma on mahdollista ratkaista saavuttamalla totuudenmukainen kuvaus tietyistä käsitteistä ja niiden keskinäisuuhteista.

1940-luvulla Wittgenstein kirjoittaa:<sup>16</sup>

Minulle ei ole suinkaan selvää, että haluan mieluummin sitä, että muut jatkavat työtäni, kuin että ihmiset muuttaisivat elämäntapaansa, mikä tekee kaikista näistä kysymyksistä tarpeettomia.

Filosofisen ongelman ratkaisu *saattaa* edellyttää, että sen kanssa kamppaileva ihminen muuttaa elämäntapaansa. Mutta kuinka se, että *muut* ihmiset muuttavat elämäntapaansa, voisi ratkaista ne kysymykset, jotka vaivaavat minun ymmärrystäni?

## Viitteet

<sup>1</sup> Wittgenstein 1991, s. 11. Kursivoinnit omat omiani.

<sup>2</sup> Wittgenstein 1981, huomautus 23: “[U]usia kielityyppejä, uusia kielipelejä — kuten voimme sanoa — syntyy, toiset taas vanhenevat ja unohdetaan.” Huomautus 76: “Jos joku vetäisi [käsitteen ympärille] tarkan rajan, en voisi tunnustaa sitä siksi, jonka olen aina halunnut vetää tai jonka olen aina vetänyt mielessäni. En näet halunnut vetää minkäänlaista rajaa. Tässä tapauksessa voidaan sanoa: Hänen käsitteensä ei ole sama kuin omani, mutta se on tälle sukua.”

<sup>3</sup> Wittgenstein 1981, huomautus 241.

<sup>4</sup> Vrt. Wallgren 1996, sivut 183–184.

<sup>5</sup> Wittgenstein 1981, huomautukset 101–103.

<sup>6</sup> Wittgenstein 1981, huomautus 174.

<sup>7</sup> Wittgenstein 1981, huomautus 599.

<sup>8</sup> Hacker 1997, sivut 14–20.

<sup>9</sup> Hacker 1997, s. 20.

<sup>10</sup> Wittgenstein 1981, esipuhe sekä huomautukset 18, 123 ja 203.

<sup>11</sup> Wittgenstein 1981, huomautus 120.

<sup>12</sup> Wittgenstein 1981, huomautus 19.

<sup>13</sup> Wittgenstein 1981, huomautus 122.

<sup>14</sup> Wittgenstein 1981, huomautus 111.

<sup>15</sup> Wittgenstein 1991, s. 11.

<sup>16</sup> Wittgenstein 1979, s. 110. Ks. myös Wittgenstein 1985, s. 112 (— tarkoitan vertausta filosofian ongelmien ja autojen käytön aiheuttamien ongelmien välillä). von Wright 1979 ja 1992 käsittelevät tämän alaluvun aihepiiriä erittäin mielenkiintoisella tavalla.



## Lopuksi

Me saatamme toivoa voivamme esittää tätä tutkielmaa koskevia arvoarvostelmia; ja koska kyseessä on akateemiseksi väitöskirjaksi tarkoitettu työ, tulee kuulumaan joidenkin ihmisten ammatillisiin velvollisuuksiin esittää sellaisia arvostelmia. Tätä kirjoittaessani olen itse asiassa jo lukenut kahden esitarkastajan lausunnot.<sup>1</sup> Heidän ja joidenkin muiden ihmisten arviot heijastavat tietynlaista hämmennystä, joka on mielestäni täysin ymmärrettävää, koska tutkimukseni poikkeaa useissa suhteissa tavanomaisista akateemisista kirjoituksista. Se on ikään kuin koira, jolle ei ole mitään vakiintunutta nimeä tai luokkaa, ja jonka tuominen koiranäyttelyyn on uskaliaasta: vakiintuneet arvioinnin tavat eivät ehkä olekaan mahdollisia, ellei koiraa sitten yksinkertaisesti päätetä arvioida muihin koiriin soveltuvilla kriteereillä — jolloin sille tehdään vääryyttä. Voitaisiin tietenkin sanoa, ettei tuota koiraa pitäisi tuoda näyttelyyn ensinkään. Minun tutkimukseni ei kuitenkaan ole *niin* poikkeava ja ihmeellinen, että se tulisi jättää kokonaan arvioimatta. Karkeasti puhuen se ei varmasti ole yhtään kauempana *Filosofisista tutkimuksista* kuin *Filosofiset tutkimukset Begriffsschriftistä*. Koira-analogiaa edelleen soveltaakseni minun lemmikkini ei ole edes sekarotuinen, joten tämäkään ei käy sivuuttamisen perusteeksi. Olenhan nimittäin seurannut eksplisiittisesti muotoiltuja metodologisia näkemyksiä ja periaatteita, joiden välillä ei (uskoakseni) ole jännitteitä tai ristiriitoja.

Uskon, että jos olisin ryhtymässä arvioimaan filosofista työtä tarpeelliseksi tai turhaksi, onnistuneeksi tai epäonnistuneeksi, omaperäiseksi tai kopioiduksi, syvälliseksi tai pinnalliseksi, harkituksi tai harkitsemattomaksi, monipuoliseksi tai yksipuoliseksi, tyylikkääksi tai tyyliättömäksi tms., haluaisin saada selville ja pitää mieles-

säni, millaisia päämääriä kirjoittaja on asettanut itselleen. Saattaisin tietenkin hylätä hänen tavoitteensa ja niiden mukaiset arvostandardit, mutta tietääkseni, mitä olen hylkäämässä, minun olisi ensin kuunneltava hänen selityksiään ja ymmärrettävä ne. Vastaavasti minun on nyt kirjoitettava omista standardeistani, jotta ne, jotka mahdollisesti haluavat arvioida tätä nimenomaista työtä, voisivat niin halutessaan ymmärtää, mitä olen tavoitellut. Näistä tavoitteista puhuminen ei ehkä olisi tarpeellista, jos voisin olettaa niiden olevan samanlaisia kuin mahdollisilla lukijoilla; mutta tosiasia on se, että usein koen tavoitteeni kovin erilaisiksi kuin keskustelukumppaneideni päämäärät.

Aluksi yritän tehdä yleispiirteisesti selkoa tutkielmani syntyyn ja julkaisemiseen vaikuttaneista motiiveista. Pysin myös ilmaisemaan, kenelle tai ketä varten olen kirjoittanut sitä.

Jos joku kysyisi minulta, miksi olen kirjoittanut tätä tutkielmaa, voisin vastata useilla eri tavoilla riippuen siitä, kuka kysyjä on, mitä hän haluaisi tietää, mitä asiaa haluaisin itse painottaa ja niin edelleen. Voisin sanoa, että kirjoitin ymmärtääkseni, millainen etiikan käsitteeni on; tai selvittääkseni, mitä ajattelen filosofian olevan; tai ymmärtääkseni, millaisessa suhteessa etiikka ja filosofia ovat toisiinsa. Voisin myös sanoa, että kirjoitin tutkielmaa selvittääkseni välini niiden Ludwig Wittgensteinin filosofisten kirjoitusten kanssa, jotka ovat tehneet minuun erityisen vaikutuksen. Edelleen voisin sanoa, että halusin määrittää suhteeni näihin Wittgensteinin kirjoituksiin ymmärtääkseni, mitä etiikka ja filosofia ovat sekä missä suhteessa ne ovat toisiinsa.

Jos joku kysyisi, miksi saatan tutkimukseni julkisuuteen, voisin vastata ainakin neljällä eri tavalla. Voisin viitata kahteen perusteesseen, jotka eivät liity tutkimusteni sisältöön. Ensinnäkin olen ottanut vuosia sitten vastaan taloudellista apua tutkimuksiani varten, ja tunsin velvollisuudekseni julkaista joitakin niiden tuloksista. Toiseksi katsoin, että sikäli kuin haluan saada jatkotutkimuksilleni rahoitusta esimerkiksi säätiöiltä, näiden pohdintojen julkaisu saattaa olla omien materiaalien etujeni mukaista. Kolmanneksi ajattelin,

että jos joku lukee nämä sivut, ne saattavat auttaa häntä selvittämään omia ajatuksiaan etiikasta, filosofiasta ja Wittgensteinista. Ajatusten selveneminen voi olla epätodennäköistä, mutta pidän sitä kuitenkin mahdollisena. Neljäs julkaisumotiivini oli toivo siitä, että joku voisi auttaa minua syventämään kysymysten, muistutusten, argumenttien jne. avulla sitä ymmärrystä, joka minulla on yhtäältä Wittgensteinin kirjoituksista ja toisaalta omista käsitteistäni ja ajatuksistani. Olenhan saattanut olla jossakin kirjoitukseni kohdassa yksipuolinen, jättää jonkin tärkeän näkökohdan kokonaan huomiotta, ilmaista ajatuksiani liian epämääräisesti tai muuta sellaista. Näiden puutteiden korjaamisessa ulkopuolinen apu voi olla ensiarvoisen tärkeää.

Jos minun tulisi selittää, kenelle olen kirjoittanut tätä tutkielmaa, voisin vastata sanomalla, että olen kirjoittanut sitä lähinnä itseäni varten (— niin kummalliselta kuin tämä ehkä kuulostaakin). Olen nimittäin halunnut selvittää itselleni tiettyjä etiikkaan ja filosofiaan liittyviä asioita kirjoittamalla niistä. Useinhan on esimerkiksi helpompaa huomata omien ajatustensa puutteellisuudet, jos on kirjoittanut ne muistiin ja yrittänyt kehitellä niitä kirjallisessa muodossa. — Tutkimusteni monologisuus on yksi peruste sille, että olen käyttänyt suomea enkä jotakin laajempien lukijakuntien kieltä. Minusta tuntui vieraalta ajatus, että olisin kirjoittanut itselleni esimerkiksi englanniksi. — Mutta vaikka minulla ei ollut itseni lisäksi mielessä ketään *erityistä* lukijaa tai mitään *nimenomaista* lukijoiden joukkoa, katson, että tutkimukseni eivät välttämättä ole täysin arvottomia muille ihmisille. Jos heidän filosofiset ongelmansa ovat samanlaisia tai saman kaltaisia kuin omani, tutkimuksiini tutustumisesta saattaa olla heille iloa. Kysymykseni ja vastaukseni eivät siis ole välttämättä mielenkiintoisia ainoastaan minulle ja minun omasta näkökulmastani, vaan ne saattavat jopa ratkaista jonkin sellaisen ongelman, joka lukijalla on.

“Eikö nyt kuitenkin ole kummallista kirjoittaa filosofista työtä itselleen ja itseään silmällä pitäen?” Tässä ei ole mitään sen kummallisempaa kuin muille kirjoittamisessa, ja oikeastaan asia on juuri

päinvastoin kuin kuvitteellinen keskustelukumppanini olettaa. Yhden filosofin puheet ja kirjoitukset eivät useinkaan auta muita ensinkään. Hän ei ehkä löydä kysymysten muotoiluun oikeita sanoja, tai sitten hän ratkoo ongelmia, joita muut eivät edes pidä sellaisina. Toisinaan lukijoiden itsepäisyys ja omahyväisyys estää heitä tunnustamasta ratkaisuksi näkemystä, joka todella olisi ratkaisu heidän kysymykseensä. Jos kirjoittaja ja lukija taas ovat yksi ja sama henkilö, nämä riskit ovat vähäisempiä. Haluan sanoa, että huolehtimalla ensisijaisesti omasta sielustani minä voin *saavuttaa* jotakin.

“Entäpä sitten tämä suuri kielikysymys? Eikö olisi kuitenkin ollut parempi kirjoittaa vaikkapa englanniksi, jotta kirjoitustasi voitaisiin lukea mahdollisimman laajoissa piireissä?” Mainitsin jo, että egosentrinen lähestymistapani ei suosi tätä ratkaisua: englannin käyttäminen olisi ollut kompromissi. Myöhemmin saatan ehkä hyväksyä tämän myönnytyksen, mutta nyt mitään pakottavaa tarvetta sellaiseen toimintaan ei ole ollut. Toiseksi (ja edelliseen huomioon liittyen), koska elämäni on nykyisin etupäässä elämänsuomen-kanssa, ja koska luonnollisten kielten erot eivät ole merkityksettömiä käsitteellisten erojen kannalta, englannin käyttäminen olisi merkinnyt kuilua filosofian kielen ja sen tarkoitetun kohteen välillä. Filosofinen työ ei olisi ollut saumattomassa yhteydessä ympäristöönsä.

Sami Pihlström pitää ongelmallisena, että tutkimukseni ei ole väitöskirjaksi kovinkaan skolaarinen, ja että siinä on suhteellisen vähän keskustelua muiden filosofien näkemyksistä. Toiston uhasta välittämättä selvitän vielä, kuinka suhtaudun tähän ongelmaan — tai “ongelmaan”, kuten itse haluaisin sanoa.<sup>2</sup>

Voimme tehdä käsitteellisen erottelun yhtäältä filosofian historian esittelyn ja tulkinnan ja toisaalta filosofisen ajattelun, kirjoittamisen ja keskustelun välillä. Sisällytän edelliseen kategoriaan myös kaikkein läheisimpään historiaan kuuluvien tekstien esittelyn ja tulkinnan. Vastaavanlainen erottelu voidaan tehdä filosofian esihistorian tutkimisen ja filosofian välillä. Filosofian

esihistorian tutkiminen tarkoittaa niiden kehityspolkujen esiintuomista, jotka ovat johtaneet käsitteelliseksi tutkimukseksi ymmärretyn filosofian ilmaantumiseen. (Vaikka filosofia on käsitteellistä tutkimusta, filosofian historiaan ja esihistoriaan kohdistuva tutkimus on kuitenkin erotettava käsittehistoriallisesta tutkimuksesta.<sup>3</sup> Monissa tapauksissa tämä ero kylläkin sumenee ja häviää. Näin on esimerkiksi silloin, jos tutkimme käsittehistoriassa käsitettä, jolla on paikkansa myös filosofian historiassa tai esihistoriassa.) Näiden kategorioiden rajalla saattaa sijaita esimerkiksi muiden kirjoittajien näkemysten filosofinen arviointi ja kritiikki, joka voi yhtäältä selvittää näitä näkemyksiä koskevaa historiallista ymmärrystämme ja toisaalta kirkastaa sekä kritiikin kohteena olevan henkilön filosofista ymmärrystä että omaa ymmärrystämme. — Tämän työn painopiste on filosofisessa ajattelussa ja kirjoittamisessa itsessään. Wittgensteinin kirjoitusten esittelyn ja tulkinnan tarkoituksena on antaa hedelmällinen lähtö- ja vertailukohta varsinaiselle filosofialle.

“Miksi sitten olet pitänyt tarpeellisena lähteä liikkeelle jonkun toisen henkilön eettisten ja etiikkaa koskevien käsitysten esittelystä? Etkö olisi voinut käsitellä ja kehittää pelkästään omia näkemyksiäsi? Miksi filosofian esihistoria on ensinkään mukana siinä, mitä aiot sanoa?” Uskon, että usein on viisasta verrata näkemyksiään jonkun toisen kirjoittajan käsityksiin puheena olevasta aiheesta. Tämän tyyppiset vertailut tekevät kirjoittajan omien näkemysten piirteet terävämmiksi ja selvemmin havaittaviksi. Ne saattavat myös auttaa paikantamaan mahdollisia epäselvyyksiä ja ristiriitoja näissä näkemyksissä. Olisin tietenkin voinut *kuvitella* itselleni jonkin vertailukohdan tai vertailukohtia. Näin Wittgensteinin näkemysten esittely olisi voitu jättää pois. Mutta toisaalta ajattelen: “Tässä meillä on erittäin mielenkiintoinen henkilö ja kirjoittaja, jonka teksteissä on jo valmiina tietynlainen näkemys siitä, mitä etiikka on, millaisia eettiset arvoarvostelmat ovat ja niin edelleen. Miksi en käyttäisi hyväkseni näitä tekstejä sen sijaan, että sepittäisin aina pelkkiä kuvitelmia?”

Vaikka haluan, että näkemykseni Wittgensteinin ajatuksista ja käsitteistä ovat tosia, tutkimuksen olennaisen, filosofisen sisällön kannalta ei ole merkitystä sillä, vastaavatko näkemykseni Wittgensteinista historiallista todellisuutta. Esittelemäni näkemys etiikasta on joka tapauksessa mahdollinen vertailukohta itseeni nähden. — Vertailumotiivin tärkeyden takia olen ohjannut ja painottanut Wittgenstein-tulkintaani siten, että mukana on vain sellaisia näkemyksiä, jotka liittyvät mielekkäällä tavalla siihen, mitä itse haluan sanoa etiikasta ja filosofiasta. Tavoitteenani ei siis ole ollut kirjoittaa skolaarisessa mielessä kattavaa tutkielmaa.

Se, että lähtö- ja vertailukohtanani on nimenomaan *Wittgensteinin* näkemys etiikasta, perustunee lähinnä kolmelle seikalle. Ensinnäkin minusta vaikuttaa siltä, että Wittgensteinin käsitykset etiikasta ovat useissa suhteissa poikkeuksellisen valaiseva vertailukohta omille näkemyksilleni. Tarkoitin esimerkiksi niitä eroja, jotka on mahdollista löytää meidän eettisen arvon ja eettisen arvoarvostelman käsitteistämme. Toiseksi, Wittgensteinin teksteissä on sellaista sanonnan iskevyyttä ja askeettisuutta, joka vastaa minun esteettistä tajuani. Tätä arvostusta ei ole sanottavammin heikentänyt se, että hänen esitelmänsä etiikasta on usein kielellisesti kömpelö. Kolmanneksi, pidän korkeassa arvossa sitä ajattelun intensiteettiä ja omaehtoisuutta, joka ilmenee Wittgensteinin kirjoituksista. — Mutta näistä perusteista huolimatta on tietenkin totta, että olisin *voinut* lähteä liikkeelle myös jostakin muusta filosofianhistoriallisesta henkilöstä.

Työhön sisältyvän filosofian historian vähäisyyden perusteena on lähinnä se, että useissa tapauksissa muiden kirjoittajien näkemysten esittely ei ollut nähdäkseni tarkoituksenmukaista niiden filosofisten ongelmien ratkaisun kannalta, joita tutkimus ensisijaisesti koskee. Jos esimerkiksi tutkin, kuinka ymmärrän etiikan käsitteen, muiden ihmisten kirjoituksiin tutustumisesta saattaa hyvinkin olla etua ajatusmahdollisuuksien osoittamisessa ja herättämisessä; mutta näiden tekstien kirjallisen esittelyn ja tulkinnan merkityksellisyys ei ole mielestäni yhtä ilmeistä; ei varsinkaan, jos en voi olla lainkaan

varma, että tekstien kirjoittajat tutustuvat niihin kysymyksiin ja argumentteihin, joita ehkä haluaisin heille esittää auttaakseni heitä ja itseäni syventämään ymmärrystämme. Jo suomen käyttäminen on omiaan karkottamaan suuren osan niistä kirjoittajista, joille ehkä olisin halunnut sanoa sanan tai kaksi. — Joissakin tapauksissa katsoin, että saatavilla on jo oikeanlaisia historiallisia selvityksiä, joihin minulla olisi ollut tässä yhteydessä vain marginaalisia huomautuksia. Koska esimerkiksi myöhäis-Wittgensteinin näkemyksiä filosofisen toiminnan luonteesta on mielestäni kuvattu varsin pätevällä tavalla,<sup>4</sup> en pitänyt tarpeellisena esitellä niitä tässä työssä kovinkaan seikkaperäisesti.

“Eikö kuitenkin ole röyhkeää, ylimielistä ja typerää ajatella, että muiden kirjoittajien näkemysten laaja esittely ja kritiikki ei muka olisi olennaista niiden filosofisten ongelmien ratkaisun kannalta, joita käsittelet?” Jos filosofinen kirjoittamiseni tavoitteena on ollut oman ymmärrykseni reflektiivinen selvittäminen ja laajentaminen, on kyseenalaista, kuinka paljon siihen olisi pitänyt sisällyttää muiden kirjoittajien näkemysten esittelyä ja kritiikkiä. Katsoin, että jos esittelen ja arvioin Wittgensteinin näkemyksiä riittävän kattavasti, tämän tulisi jo riittää sen taustan ja vertailukohdan luomiseksi, jonka halusin itselleni ja mahdollisille lukijoilleni antaa. Ja tietenkin olen käsitellyt kirjoituksessani *joitakin* kirjoittajia Wittgensteinin lisäksi. Jotkut heistä esiintyvät lähinnä Wittgenstein-tulkitsijan ominaisuudessa, jotkut (— kuten esimerkiksi Kant ja Kierkegaard) vertailukohtana Wittgensteinille, jotkut (— kuten esimerkiksi Cora Diamond) taas vertailukohtana minun omille näkemyksilleni.

## Viitteet

<sup>1</sup> Esitarkastajinani ovat toimineet Arto Siitonen ja Sami Pihlström.

<sup>2</sup> Tosiasiassa kirjoitin seuraavat kappaleet jo ennen kuin sain luettavakseni Pihlströmin tarkastuslausunnon. Toisaalta aiemmat keskusteluni hänen kanssaan ovat varmasti innoittaneet niiden kirjoittamista.

<sup>3</sup> Käsitehistoriallisesta tutkimuksesta, ks. esim. Koselleck 1979.

<sup>4</sup> Ks. esim. Hilmy 1987.

## Lähteet

- Adorno, T. ja Horkheimer, M. (1969), *Dialektik der Aufklärung*. S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main.
- Ayer, A. (1936), *Language, Truth and Logic*. Victor Collancz Ltd, Lontoo. Kirjan kuudes, etiikkaa käsittelevä luku sisältyy myös teokseen Sayre-McCord (1988).
- Barrett, C. (1991), *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*. Blackwell, Lontoo.
- Beck, U. (1986), *Risikogesellschaft: auf dem Weg in eine andere Moderne*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Beckett, S. (1963), *Leikin loppu*. Suom. Aili Palmén. Otava, Helsinki. Alkuteos on *Fin de partie* vuodelta 1957. Les Éditions de Minuit, Pariisi.
- Black, M. (1964), 'The gap between 'is' and 'should'', *The Philosophical Review*, nide 73, sivut 165–181.
- Blackburn, S. (1997), 'How to be an ethical antirealist', teoksessa S. Darwall, A. Gibbard, P. Railton, toim. (1997), sivut 167–178. Artikkelin on julkaistu alunperin sarjan *Midwest Studies in Philosophy* niteessä 12 vuonna 1988.
- Boyd, R. (1988), 'How to be a moral realist', teoksessa G. Sayre-McCord, toim. (1988), sivut 181–228.
- Brink, D. (1989), *Moral realism and the foundations of ethics*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Camus, A. (1980), *Putoaminen*. Suom. Maijaliisa Auterinen. Otava, Helsinki. Alkuteos on *La chute* vuodelta 1956. Les Éditions de Minuit, Pariisi.
- Canfield, J., toim. (1986a), *The Philosophy of Wittgenstein, vol. 3: My World and Its Value*. Garland Publishing Company, New York.
- Canfield, J., toim. (1986b), *The Philosophy of Wittgenstein, vol. 14: Aesthetics, Ethics and Religion*. Garland Publishing Company, New York.
- Carnap, R. (1935), *Philosophy and Logical Syntax*. Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, Lontoo.
- Copp, D. (1996), 'Moral Knowledge in Society-Centered Moral Theory', teoksessa W. Sinnott-Armstrong ja M. Timmons, toim. (1996), sivut 243–266.
- Copp, D. ja Zimmerman, D., toim. (1985), *Morality, Reason and Truth*. Rowman & Allansheld, Totowa, New Jersey.



- Céline, L.-F. (1994), *Niin kauas kuin yötä riittää*. Suom. Jukka Mannerkorpi. Tammi, Helsinki. Alkuteos on *Voyage au bout de la nuit* vuodelta 1932. Éditions Gallimard, Pariisi.
- Darwall, S., Gibbard, A. ja Railton, P., toim. (1997), *Moral Discourse and Practice. Some Philosophical Approaches*. Oxford University Press, Oxford.
- Dewey, J. (1921), *Reconstruction in Philosophy*. University of London Press, Lontoo.
- Diamond, C. (1991), *The Realistic Spirit. Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*. MIT Press, Cambridge, Mass.
- Diamond, C. (1992), 'Ludwig Wittgenstein' ja 'Wittgensteinian ethics', teoksessa L. Becker, toim. (1992), *Encyclopedia of Ethics*, sivut 1319–1322 ja 1322–1324. Garland, New York.
- Diamond, C. (1996), 'Wittgenstein, mathematics, and ethics: Resisting the attractions of realism', teoksessa H. Sluga ja D. Stern, toim. (1996), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, sivut 226–260. Cambridge University Press, Cambridge.
- Durbin, P., toim. (1987), *Research in Philosophy and Technology, vol. 3: Technology and Responsibility*. Reidel, Dordrecht.
- Ferré, F. (1988), *Philosophy of Technology*. Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey.
- Ferré, F. ja Mitcham, C., toim. (1989), *Research in Philosophy and Technology, vol 9: Ethics and Technology*. Jai Press, Lontoo.
- Frege, G. (1969), 'Funktion und Begriff', teoksessa *Funktion, Begriff, Bedeutung*, sivut 17–39. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen. Esitelmä julkaistiin alunperin vuonna 1891.
- Gauthier, D. (1986), *Morals by Agreement*. Clarendon Press, Oxford.
- Gewirth, A. (1978), *Reason and Morality*. Chicago University Press, Chicago.
- Hacker, P.M.S. (1997), *Wittgenstein on Human Nature*. Phoenix, Lontoo.
- Hare, R. (1952), *The Language of Morals*. Clarendon Press, Oxford.
- Hare, R. (1981), *Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point*. Clarendon Press, Oxford.
- Harman, G. (1975), 'Moral relativism defended', *Philosophical Review*, nide 85, sivut 3–22.
- Harman, G. (1985), 'Is there a single true morality?' teoksessa D. Copp ja D. Zimmerman, toim. (1985), sivut 27–48.
- Harman, G. ja Thomson, J. (1996), *Moral Relativism and Moral Objectivity*. Blackwell, Cambridge, Mass.
- Heidegger, M. (1951), *Was ist Metaphysik?* Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. Teksti julkaistiin alunperin vuonna 1929. Käyttämäni painos ei sisältänyt tarkempia julkaisutietoja.

- Heidegger, M. (1953), *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen. Teos julkaistiin alunperin vuonna 1927 sarjan *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* niteenä nro 8.
- Hertzberg, L. (1997), 'Var Wittgenstein moralfilosof?' *Filosofisk Tidskrift* nro 1, sivut 3–16.
- Hilmy, S. (1987), *The Later Wittgenstein*. Basil Blackwell, Oxford.
- Hudson, W. (1975), *Wittgenstein and Religious Belief*. Macmillan, Lontoo.
- Hudson, W., toim. (1979), *The Is-Ought -Question. A Collection of Essays on the Central Problem in Moral Philosophy*. Basingstoke, Lontoo.
- Hume, D. (1961), *A Treatise of Human Nature*. Doubleday, New York. Teos julkaistiin alunperin vuosina 1739–1740.
- Hume, D. (1975), *An Enquiry concerning the Principles of Morals*. Clarendon Press, Oxford. Teoksen teksti perustuu vuoden 1777 laitokseen.
- Jacquette, D. (1997), 'Wittgenstein on the transcendence of ethics', *Australasian Journal of Philosophy*, nide 75, sivut 304–324.
- Janik, A. ja Toulmin, S. (1973), *Wittgenstein's Vienna*. Weidenfield and Nicolson, Lontoo.
- Jensen, H. (1990), 'Is Wittgenstein's ethical theory a kind of error theory?' teoksessa R. Haller ja J. Brandl, toim. (1990), *Wittgenstein. Eine Neubewertung. Akten des 14. Internationalen Wittgenstein-Symposiums*, sivut 280–290. Hölder-Pichler-Tempsky, Wien.
- Johnston, P. (1989), *Wittgenstein and Moral Philosophy*. Routledge, Lontoo.
- Jonas, H. (1979), *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Insel Verlag, Frankfurt am Main.
- Kant, I. (1908), *Kritik der Urteilskraft*. Werke, nide 5. Druck und Verlag Georg Reimer, Berliini. Teos julkaistiin alunperin vuonna 1790.
- Kannisto, H. (1989), 'Miksi Wittgenstein (lähes) vaikeni etiikasta?' *Tiede & Edistys*, numero 3, sivut 213–218.
- Kierkegaard, S. (1982), *Philosophiske Smuler*. Samlede Vaerker, nide 6. Gyldendal, Kööpenhamina. Teos julkaistiin alunperin vuonna 1844.
- Kierkegaard, S. (1993), *Päättävä epätieteellinen jälkikirjoitus*. Suom. Torsti Lehtinen. WSOY, Porvoo. Teos julkaistiin alunperin vuonna 1846.
- Klemke, E. D. (1975), 'Wittgenstein's lecture on ethics', *Journal of Value Inquiry*, nide 9, sivut 118–127.
- Koselleck, R. (1979), *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- La Rochefoucauld, F. de (1994), *Mietelmiä*. Suom. J.V. Lehtonen. Karisto, Hämeenlinna. Käännöksen pohjana ollut laitos julkaistiin alunperin vuonna 1678.
- Lenk, H. ja Ropohl, G., toim. (1989), *Technik und Ethik*. Reclam, Stuttgart.

- Linhe, Han (1996), 'Philosophy as experience, as elucidation and as profession. An attempt to reconstruct early Wittgenstein's philosophy', *Grazer Philosophische Studien* 51, sivut 23–46.
- Mackie, J. L. (1981), *Ethics. Inventing Right and Wrong*. Penguin, Harmondsworth.
- McGuinness, B. (1986), 'The mysticism of the Tractatus', teoksessa J. Canfield, toim. (1986a), sivut 315–338. Artikkelin on julkaistu alunperin *The Philosophical Review* -lehden niteessä 75 vuonna 1966.
- Moore, G. E. (1956), *Principia Ethica*. Cambridge University Press, Cambridge. Teos julkaistiin alunperin vuonna 1903.
- Moore, G. E. (1959), 'Wittgenstein's lectures in 1930–33', teoksessa *Philosophical Papers*, sivut 252–324. Georg Allen & Unwin Ltd, Lontoo.
- Murdoch, I. (1970), *The Sovereignty of Good*. Routledge & Kegan Paul, Lontoo.
- Nielsen, K. (1986), 'Wittgenstein's fideism', teoksessa J. Canfield, toim. (1986b), sivut 199–217. Artikkelin on julkaistu alunperin *Philosophy* -lehden niteessä 42 vuonna 1967.
- Phillips, D. Z. (1992), *Interventions in Ethics*. MacMillan, Lontoo.
- Phillips, D. Z. (1993), *Wittgenstein and Religion*. MacMillan, Lontoo.
- Pitkin, H. (1972), *Wittgenstein and Justice*. University of California Press, Los Angeles.
- Platon (1981), *Valtio*. Suom. Marja Itkonen-Kaila. Otava, Keuruu.
- Puolimatka, T. (1989), *Moral Realism and Justification*. Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki.
- Putnam, H. (1992), *Renewing Philosophy*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Rawls, J. (1972), *A Theory of Justice*. Oxford University Press, Oxford.
- Rawls, J. (1985), 'Justice as fairness: political not metaphysical', *Philosophy and Public Affairs*, nide 14, sivut 223–251.
- Rawls, J. (1995a), 'Kantian constructivism in moral theory: rational and full autonomy', teoksessa M. Smith, toim. (1995), sivut 209–230. Artikkelin on julkaistu alunperin *The Journal of Philosophy* -lehden niteessä 78 vuonna 1980.
- Rawls, J. (1995b), 'Construction and objectivity', teoksessa M. Smith, toim. (1995), sivut 231–252. Artikkelin on julkaistu alunperin *The Journal of Philosophy* -lehden niteessä 78 vuonna 1980.
- Redpath, T. (1972), 'Wittgenstein and ethics', teoksessa A. Ambrose ja M. Lazerowitch, toim. (1972), *Ludwig Wittgenstein: Philosophy and Language*, sivut 95–119. Humanities Press, New York.

- Rescher, N. (1993), *A System of Pragmatic Idealism, vol. 2: The Validity of Values. A Normative Theory of Evaluative Rationality*. Princeton University Press, Princeton.
- Rhees, R. (1965), 'Some developments in Wittgenstein's view of ethics', *Philosophical Review*, nide 74, sivut 17–26.
- Rhees, R. (1969), *Without Answers*. Routledge & Kegan Paul, Lontoo.
- Sayre-McCord, G., toim. (1988), *Essays on Moral Realism*. Cornell University Press, Ithaca, New Jersey.
- Schilpp, P., toim. (1961), *The Philosophy of Rudolf Carnap*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Schlick, M. (1930), *Fragen der Ethik*. J. Springer Verlag, Wien.
- Searle, J. (1969), *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge University Press, New York.
- Searle, J. (1995), *The Construction of Social Reality*. Allen Lane, Lontoo.
- Shields, P. (1993), *Logic and Sin in the Writings of Ludwig Wittgenstein*. University of Chicago Press, Chicago.
- Sinnott-Armstrong, W. ja Timmons, M., toim. (1996), *Moral Knowledge? New Readings in Moral Epistemology*. Oxford University Press, Oxford.
- Smith, M., toim. (1995), *Meta-Ethics*. Dartmouth, Aldershot.
- Stevenson, C. (1944), *Ethics and Language*. Yale University Press, New Haven.
- Stevenson, C. (1963), *Facts and Values. Studies in Ethical Analysis*. Yale University Press, New Haven.
- Stevenson, C. (1970), 'The Emotive Conception of Ethics and Its Cognitive Implications', teoksessa W. Sellars ja J. Hospers, toim. (1970), *Readings in Ethical Theory*, sivut 267–275. Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey. Artikkelin julkaistiin alunperin vuonna 1950 *Philosophical Review* -lehden niteessä 69.
- Sturgeon, N. (1986), 'What difference does it make whether moral realism is true?' *Southern Journal of Philosophy*, nide 24, sivut 115–142.
- Sturgeon, N. (1988), 'Moral explanations', teoksessa G. Sayre-McCord, toim. (1988), sivut 229–255. Artikkelin on julkaistu alunperin teoksessa D. Copp ja D. Zimmerman, toim. (1985).
- Tenner, E. (1997), *Why Things Bite Back. Technology and the Revenge of Unintended Consequences*. Alfred A. Knopf, New York.
- Tilghman, B. (1991), *Wittgenstein, Ethics and Aesthetics*. Macmillan, Lontoo.
- Työrinoja, R. (1984), *Uskon kielioppi. Uskonnollisten väitteiden ja käsitteiden luonne Ludwig Wittgensteinin myöhäisfilosofian valossa*. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 141, Helsinki.
- Waismann, F. (1967), *Wittgenstein und der Wiener Kreis*. Blackwell, Oxford.

- Wallgren, T. (1996), *The Challenge of Philosophy. Beyond Contemplation and Critical Theory*. Omakustanne, Helsinki.
- Weil, S. (1976), *Painovoima ja armo*. Suom. Maija Lehtonen. Otava, Helsinki.
- Wellman, C. (1970), 'Emotivism and Ethical Objectivity', teoksessa W. Sellars ja J. Hospers, toim. (1970), *Readings in Ethical Theory*, sivut 276–287. Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey. Artikkelijulkaisu alunperin *American Philosophical Quarterly* -lehden niteessä 5 vuonna 1968.
- Westermarck, E. (1924), *The Origin and Development of the Moral Ideas, vol 1*. Macmillan & Co, Lontoo. Teos julkaistiin alunperin vuonna 1906.
- Westermarck, E. (1932), *Ethical Relativity*. Kegan Paul, Trench and Trubner, Lontoo.
- Williams, B. (1985), *Ethics and the Limits of Philosophy*. Fontana Press, Lontoo.
- Winch, P. (1986), 'Can a good man be harmed?', teoksessa J. Canfield, toim. (1986b), sivut 143–160. Artikkelijulkaisu alunperin vuonna 1972 Winchin teoksessa *Ethics and Action*. Routledge and Kegan Paul, Lontoo.
- Wittgenstein, L. (1966), *Lectures on aesthetics, psychology and religious belief*. Basil Blackwell, Oxford. Teoksen on toimittanut C. Barrett.
- Wittgenstein, L. (1977), *Muistikirjoja 1914-1916*. Suom. Heikki Nyman. WSOY, Porvoo. Kirjat on julkaistu alunperin vuonna 1961 otsikolla *Notebooks 1914-1916*. Basil Blackwell, Oxford.
- Wittgenstein, L. (1979), *Yleisiä huomautuksia*. Suom. Heikki Nyman. WSOY, Porvoo. Kokoelma julkaistiin alunperin vuonna 1977 otsikolla *Ver-mischte Bemerkungen*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Wittgenstein, L. (1980a), *Lectures, Cambridge 1930-32*. Rowman and Littlefield, Totowa, New Jersey. Teoksen on toimittanut D. Lee.
- Wittgenstein, L. (1980b), *Lectures, Cambridge 1932-35*. Rowman and Littlefield, Totowa, New Jersey. Teoksen on toimittanut A. Ambrose.
- Wittgenstein, L. (1981), *Filosofisia tutkimuksia*. Suom. Heikki Nyman. WSOY, Porvoo. Teos julkaistiin alunperin vuonna 1953 otsikolla *Philosophische Untersuchungen*. Basil Blackwell, Oxford.
- Wittgenstein, L. (1983), *Filosofisia huomautuksia*. Suom. Heikki Nyman. WSOY, Porvoo. Teos julkaistiin alunperin vuonna 1964 otsikolla *Philosophische Bemerkungen*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Wittgenstein, L. (1985), *Huomautuksia matematiikan perusteista*. Suom. Heikki Nyman. WSOY, Porvoo. Suppeampi alkuperäisversio julkaistiin vuonna 1956 otsikolla *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Wittgenstein, L. (1986), *Kirjoituksia 1929-1938*. Suom. Heikki Nyman. WSOY, Porvoo.

- Wittgenstein, L. (1991), 'Filosofia', *Synteesi* 1–2, sivut 1–18. Suom. Heikki Nyman. Tämä huomautuskokoelman *Big Typescript* osa julkaistiin alunperin vuonna 1989 *Revue Internationale de Philosophie* -lehden niteessä 43.
- Wittgenstein, L. (1996), *Tractatus logico-philosophicus*. Suom. Heikki Nyman. WSOY, Porvoo. Teos julkaistiin alunperin vuonna 1921 otsikolla *Logisch-Philosophische Abhandlung* sarjassa *Annalen der Naturphilosophie*. Vuotta myöhemmin se ilmestyi sekä saksan- että englanninkielisen tekstin sisältävänä laitoksena. Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, Lontoo.
- von Wright, G. H. (1979), 'Wittgenstein suhteessa aikaansa', teoksessa Wittgenstein (1979), sivut 13–27.
- von Wright, G. H. (1985a), 'Keinojen ja päämäärien rationaalisuudesta', teoksessa *Filosofisia tutkielmia*, sivut 169–188. Suom. Heikki Nyman. WSOY, Juva.
- von Wright, G. H. (1985b), "'On" ja "pitäisi"', teoksessa *Filosofisia tutkielmia*, sivut 124–151. Suom. Heikki Nyman. WSOY, Juva.
- von Wright, G. H. (1992), 'Wittgenstein ja 20. vuosisata', teoksessa *Minervan Pöllö*. Otava, Helsinki.
- Wong, D. (1984), *Moral Relativity*. University of California Press, Los Angeles.
- Zemach, E. (1986), 'Wittgenstein's philosophy of the mystical', teoksessa J. Canfield, toim. (1986a), sivut 294–314. Artikkelin on julkaistu alunperin *Review of Metaphysics* -lehden niteessä 18 vuonna 1964.