

DAVID HUMEN METAFYSIIKKAKRITIIKKI TEOKSESSA  
*TUTKIMUS INHIMILLISESTÄ YMMÄRRYKSESTÄ*

Matias Slavov  
Kandidaatintutkielma  
Filosofia  
Yhteiskuntatieteiden ja  
filosofian laitos  
Jyväskylän yliopisto  
Syksy 2009

# Sisällysluettelo

Johdanto.....	1
1. Kognition luonne.....	4
1. 1 Kopiointiperiaate.....	4
1. 2 Humen haarukka.....	6
2. Kausaliteetti.....	9
2.1 Menneen ja tulevan yhdenmukaisuus.....	10
2. 2 Välttämättömän yhteyden ajatus.....	11
2. 3 Tapa ja tottumus.....	12
3. Luonnollisten uskomusten sentimentaalinen perusta.....	15
4. Naturalismi.....	18
4. 1 Eläinten järjestä.....	18
5. Metafyysisen realismin kriittistä tarkastelua.....	21
5. 1 Primaaristen ja sekundaaristen ominaisuuksien distinktio.....	22
6. ”Heitettäköön se siis tuleen” – konklusiivisia huomioita.....	25
Lähteet:.....	28
Primaarikirjallisuus:.....	28
Sekundaarikirjallisuus:.....	28

## Johdanto

David Hume (1711–1776) syntyi Edinburghissa, Skotlannissa, ja hakeutui jo alle 12 vuotiaana Edinburghin yliopistoon, opiskellen siellä historiaa, kirjallisuutta, filosofiaa, matematiikkaa ja senaikaista tiedettä. Hume vaikutti aikanaan filosofina, historioitsijana, esseistinä sekä taloustieteilijänä. Hänen tärkeimmät filosofiset teoksensa ovat varmasti *A Treatise of Human Nature* (1739–1740), *Tutkimus inhimillisestä ymmärryksestä* (*An Enquiry concerning Human Understanding*) (1748) ja *An Enquiry concerning the Principles of Morals* (1751), kuten myös postuumisti julkaistu *Dialogues concerning Natural Religion* (1779). Hänen työnsä myötävaikutus on ollut jälkikäteen merkittävä muun muassa historiassa, taloustieteessä, filosofiassa kuin tieteessäkin. Esimerkiksi Adam Smith oli hyvin vaikuttanut hänen moraalifilosofiastaan (jolla tuohon aikaan tarkoitettiin moraalifilosofian lisäksi myös esimerkiksi psykologiaa ja taloustiedettä), Immanuel Kant heräsi ”dogmaattisesta horroksestaan” luettuaan juuri Humen tutkielmaa ja Charles Darwin löysi naturalismiinsa tukea hänen kopiointiperiaatteestaan (Richard 2003, 95). (Morris 2009.)

Tarkoitukseni tässä tutkielmassa on perustella David Humen metafysiikkakritiikki hänen teoksensa *Tutkimus inhimillisestä ymmärryksestä* (2007)<sup>1</sup> (tästä eteenpäin *Tutkimus*) pohjalta. Olen identifioinut, yhdessä tutkimuskirjallisuuden kanssa, Humen käsityksistä viisi päälinjausta, joita seuraamalla toivon voivani osoittaa, ensinnäkin sen, että hän todella on selvästi metafysiikkakriittinen, ja toiseksi valottaa sitä tapaa, jolla hän metafysiikan kritiikkiään harjoittaa. Nämä päälinjaukseni hänen käsityksistään, joista mielestäni relevanteimmista esitän vielä jonkinlaisen konklusion tutkielmani viimeisessä kappaleessa, ovat seuraavat:

1. Kognition luonne
2. Kausaliteetti
3. Luonnollisten uskomusten sentimentaalinen perusta
4. Naturalismi
5. Metafyysisen realismin kriittistä tarkastelua

---

<sup>1</sup> Käytän primaarikirjallisuutena teoksen englanninkielistä laitosta (2007), mutta suorat sitaatit otan Eino Kailan (1938) suomennoksesta. Yksittäiset lauseet ja liittämäni kuvat olen suomentanut oman harkintani mukaan.

Kyseisiä identifikaatioita ei tule ymmärtää kategorisiksi jaotteluiksi, vaan ennemminkin erilaisiksi näkökulmiksi samaan aiheeseen. Koska olen kasannut tutkielmani substanssin kirjoittamalla varsin referatiivisesti itse *Tutkimuksen* pohjalta, nämä teemat tulevat kuitenkin lomittumaan toisiaan vasten; yhden pääluvun lopussa alkaa nähdä linkityksiä toisen pääluvun alkuun. Varsinkin kausaliteettia, yhtä Humeen tuotannon keskeisimmistä käsitteistä, olisi mahdotonta sijoittaa vain yhden väliotsikon alle. Kaikki linjaukset liittyvät kiinteästi toisiinsa, eikä yhtä voi jättää pois tekemättä väkivaltaa toiselle. Kysymyksessä on tutkielmani metodinen selkäranka, jonka myötä suuntaukseni toivottavasti pysyy aiheita palvelevana.

Tietoteorian historiaa sekä erityisesti Humeen filosofiaa tutkineen Peter Millicanin mukaan Humeen metafysiikkakäsitys on tärkeä nähdä erityisesti viiden taustavaikuttajan kontekstissa: Hän oli vaikuttanut voimakkaimmin John Locken, George Berkeleyyn, René Descartesin, Nicolas Malebranchen sekä Pierre Bayleyn filosofioista (Millican 2003, 28). Humeen filosofia poikkesi Millicanin mukaan kuitenkin huomattavasti edeltäjistään siinä, että hän ensimmäisenä merkittävänä filosofina kyseenalaisti taustavaikuttajiensa kaksi kokonaisvaltaista premissiä: 1) Maailma on jonkin jumalallisen järjen luoma, ja täten 2) potentiaalisesti käsitettävissä inhimilliselle järjelle (Millican 2007, ix). Hume ajatteli ihmisjärjen olevan fundamentaalisesti samanlainen kuin muiden eläinten, pohjautuen pikemminkin vaistoihin kuin puolijumalalliseen kykyyn tunkeutua syvälle todellisuuden olemukseen. Tästä johtuen tieteen ja tutkimuksen tulee edetä systemaattisesti havaintoja keräten, ennemmin kuin metafysisellä teoretisoinnilla taikka pelkällä apriorisella spekulatiolla (Millican 2007, ix).

Hume ihailikin erityisesti Isaac Newtonin luonnontutkimuksen metodia (Dicker 1998, 2). Newtonhan pyrki selvittämään luonnon toimintaa asettamalla hypoteesejä ja kokeellisesti testaamaan niitä; hän ei yrittänyt todistaa oppejaan vain deduktiivisesti, lähtien joistakin itsestään selvistä järjen premisseistä ja päätyen varmaan konklusioon. Vaikka Hume vaikuttuikin tästä metodista (Dicker 1998, 2) ja vaikka hän myöntääkin ihmisen olemukseen kuuluvan tietynasteisen järjellisyuden juuri tieteen laaja-alaisuuden ja varmuuden osalta, on ihmisymmärrys kuitenkin lopulta hyvin rajallinen (Hume 2007, 7), eikä hän missään nimessä kannattanut karteesiolaista foundationalismia. Millican (2003,

29–30) toteaakin osuvasti Humeen olevan oikeastaan kaikista tieto-opillisista kysymyksistä, etenkin järjen potentian suhteen, Descartesin kanssa täysin eri mieltä.

Metafysiikan vaikeaselkoisuus näyttäytyy Humelle mahdollisena epävarmuuden ja virheellisyyden lähteenä. Hänen mukaansa metafysiikka ei oikeastaan ole tiedettä, vaan inhimillisen ymmärryksen ”hedelmättömäin ponnistusten tuote”, järjen yrittäessä tunkeutua sellaisille aluille, joihin sen kyvyt eivät riitä, sekä populaaria taikauskkoa, jotka metafysiikan kannattajat tarkoituksellisesti pukevut vaikeaselkoiseen ulkoasuun. (Hume 2007, 7.) Ainoa keino, hänen omien sanojensa mukaan, ”viljellä aitoa metafysiikkaa”, on tutkia inhimillistä ymmärrystä tarkalla analyysillä. Näin, kyseenalaistaen sen rationaalista perustaa, tietämyksemme (learning) voidaan vapauttaa vaikeaselkoisista ja hämäristä kysymyksistä, ja nähdä, etteivät näin syvälliset teemat ole ihmisjärjen käsitettävissä. (Hume 2007, 5–8). Näin metafysiikka tavallaan vaihtuu, joskaan ei kokonaan häviä, Humeen käsittelyssä perusteelliseksi ihmisjärjen analyysiksi (Passmore 1980, 74).

Hume ei siis sanalla sanoen vaikuta anti-metafyysikolta, pikemminkin metafysiikan kriittiseltä tarkastelijalta. Hän ei itsekään tunne metodiaan metafyyisestisesti neutraaliksi (Passmore 1980, 67), vaan uudenlaiseksi, kriittiseksi tutkimukseksi ihmisluonnosta- ja olemuksesta. Tämä tarkka analyysi on Humelle se *philosophia prima* (Passmore 1980, 66), joka paljastaa syvälliseksi kuvitellun metafysiikan, ei suinkaan hyvin perustelluksi, vaan oletetussa rationaalisuudessaan näennäiseksi:

Tarkka ja oikea ja ajattelu on ainoa kaikille luonteille ja taipumuksille soveltuva yleislääke, ja se yksin pystyy poistamaan tuon hämärän filosofian ja metafyyisillisen jaarittelun, joka kansanomaiseen taikauskoon yhtyneenä tekee sen pintapuolisille ajattelijoille läpitunkemattomaksi ja antaa sille tieteen ja viisauden ulkokuoren. (Hume 1938, 41.)

# 1. Kognition luonne

Hume oli hyvin vakuuttunut Locken *tabula rasa* -ajatuksesta: Mieli on kuin tyhjä taulu, joka ei sisällä lainkaan synnynnäisiä, valmiita ideoita. Kaikkien ideoiden on juonnuttava aistimuksista (sensation). (Garrett 1997, 41.) Tämä on Humen empirismin perusjuonne.

Hume aloittaa kognitiokäsityksensä luonnehdinnan dualisoimalla havaintokykymme (perception) olemusta. Hänen huomionsa kiinnittyy välittömän aistimuksen ja sen vaikutelmasta myöhemmin käydyn muistelemisen välille. Humen mukaan on ilmeistä, että näiden välillä on ero: On aivan eri asia vain muistella, kun lapsena poltti sormensa leikkiessään takan äärellä, kuin itseasiassa tällä välittömällä hetkellä painaa sormensa jo pitkään palaneen takan ikkunanlasiin. Eloisinkin ajatus on voimattomampi (inferior) kuin heikoin aistimus. (Hume 2007, 12.)

## 1. 1 Kopiointiperiaate

Näin Hume päätyykin jakamaan kaikki mielen perseptiot kahteen luokkaan: ajatuksiin tai ideoihin (thoughts or ideas) ja vaikutelmiin (impressions). Tämä erottelu on luonteeltaan aste-ero. Ajatukset tai mielteet ovat yksinkertaisesti vähemmän voimakkaita ja eloisia kuin impressiot. (Hume 2007, 12–13.)

Ideat ovat impressioiden kopioita. Tutkimuskirjallisuudessa tätä Humen käsitystä nimitetäänkin osuvasti 'kopiointiperiaatteeksi'. Tämän näkemyksen maksimi on, että kaikki ideat ovat johdettavista niitä vastaavista impressioista. Vastaavasti, jos kyky aistimiseen puuttuu, puuttuu myös kyky ideoimiseen. Täysin kuuro ei voi Humen mukaan tietää, miltä musiikki kuulostaa, eikä täysin sokea pysty ajattelemaan värejä. (Hume 2007, 14–15.)

Don Garrettin (1997, 43–44) mukaan Hume ei kuitenkaan yritä tehdä maksimistaan a priori -varmaa taikka mitenkään loogisesti välttämätöntä. Tämä olisi ensinnäkin hänen kausaaliteettikäsityksensä – jota tulen käsittelemään laajasti vasta hieman myöhemmin – kanssa ristiriidassa: meillä ei voi olla kausaalisuhteita koskevaa tietoa a priori. Meillä ei ole oikeutta olettaa, mitenkään välttämättä ja universaalisti, impressioita ideoiden

aiheuttajiksi, niiden alkuperäisiksi syiksi. Toiseksi, häneltä olisi tuskin jäänyt huomaamatta, että yksikin empiirinen vastaesimerkki kumoaisi hänen periaatteensa; ja juuri yhden maksimistaan poikkeavan ilmiön hän tunnistaakin, ja antaa tästä esimerkin.

Vaikka Hume pitää useita väri- tai ääni-ideoita keskenään erilaisina, saattavat ne silti muistuttaa toisiaan. Näin esimerkiksi tietyn sinisyyden sävy on mahdollista ideoida, vaikkei sitä ajatteleva henkilö olisi nähnytään *täsmälleen* tätä sävyä vastaavaa impressiota. Jos kyseinen ihminen olisi nähnyt runsaasti muita värejä sekä runsaasti sinisen eri vivahteita, ja hänelle näytettäisiin sinisyyden sarja, aina asteittain tummimmasta vaaleimpaan, ja jätettäisiin tyhjä aukko tämän tietyn sinisyyden kohdalle, ei Humen mukaan tämän ennennäkemättömän vivahteen ideoiminen olisi mahdotonta: Mielikuvitus täyttäisi, varsinaisen impression puuttuessaakin, tyhjän aukon juuri sitä vastaavalla sävyllä. Jotkin ajatukset on näin mahdollista mielikuvituksellisesti ideoida muita impressioita hyödyntäen. Tämän Hume myöntää, muttei pidä sitä mitenkään uhkana yleiselle muotoilulle. (Hume 2007, 15.)

Kopiointiperiaatetta ei ehkä olekaan tarkoitus käsittää ymmärryksemme välttämättömäksi ehdoksi: Hume ei argumentoi absoluuttisin ottein ideoiden aistillisesta statuksesta. Garrett kutsuukin Humen oppia nomologiseksi empirismiksi. Koska kopiointiperiaate on empiirinen, arkisesta näkökulmasta suoritettu yleistys, tällä metodilla ei ole mahdollista löytää välttämättömiä ja universaaleja relaatioita impressioiden ja ideoiden välille, vaan yleisiä sääntöjä ja analogioita. (Garrett 1997, 41–58.)

Vaikka Hume ei nyt pystykään todistamaan periaatettaan a priori, vaan erehtyväisen induktion puitteissa, näyttäisi hän silti normittavan maksimin käyttöönsä hyvin ankarasti, etenkin suhteessa metafysiikkaan: Kun meillä on jokin epäily filosofisen termin käytöstä, onko se lainkaan merkityksellinen vai ei ja onko se lainkaan edes idea, on meidän Humen mukaan kysyttävä: mistä impressiosta kyseinen termi on peräisin? Jos emme pysty ”jäljittämään” tätä termiä sitä vastaavaan impressioon, on meillä vain heikko ja vaikeaselkoinen idea, jonka olemassaolon luonteesta on vaikea päästä yksimielisyyteen. (Hume 2007, 15.)

Ideat on siis Humen mielestä selkiytettävä osoittamalla niitä vastaavat impressiot; näin voidaan, hänen omien sanojensa mukaan, ”tehdä loppu siitä jargonista, joka metafyyssistä järkeilyä on jo niin kauan vaivannut ja saattanut sen häpeään”. (Hume 2007, 15.)

Passmoren mukaan Humen kritiikillä on tässä selvä yhteys positivistiseen tapaan etsiä ideoille merkitystä mielekkäiden sanojen kautta. Vaikka sanat saattavat tarkoittaa mitä tahansa, olla täysin merkityksettömiä, todelliset ideat ovat kuitenkin Humen mukaan merkityksellisiä (Passmore 1980, 68.), impressioista juontuvia. Hämärät metafyyssiset ideat eivät tarkkaan ottaen ole Humen mielestä ”väärää”, vaan vain merkityksettömiä: niillä ei ole mitään yhteyttä kokemukseen (Passmore 1980, 70).

Humen ankara normi ei Garrettin mielestä aiheuta mainittavia ongelmia. Sen evidenssi Humen kognitiivisen psykologian kontekstissa on vahva. Vaikka kopiointiperiaate ei toimikaan aivan yleispätevästi, antaa se silti metodologisen ohjenuoran etsiä ongelmalliseksi koettujen ideoiden kohdalla niitä vastaavat impressiot. (Garrett 50, 1997.) Humen empiirinen yleistys on tavallaan luonnonlaki: Poikkeuksiakin löytyy, kuten hänen esimerkkinsä sinisyyden vivahteen kohdalla, mutta nämä partikulaariset taikka singulaariset tapaukset eivät suuresti ammu kopiointiperiaatteen ohi. On impressioita, jotka – vaikka eivät olisikaan identtisiä – silti muistuttavat suuresti toisiaan, aiheuttaen verrattaen yhteneväiset ideat mielissämme (Garrett 52, 1997).

## 1. 2 Humen haarukka

Nyt siirrymme Antony Flew'n (1961, 53) postuumisti tutkimuskirjallisuudessa nimeämään 'Humen haarukkaan'. Nyt en tarkoita jossain yhteyksissä tähän rinnastettavaa Humen giljotiinia, *is-ought* -problemaa, vaan nimenomaan demonstratiivisen ja faktuaalisen järkeilyn analyysiä.

Kaikki inhimillisen järjen objektit voidaan Humen mukaan jakaa ideoita koskeviin relaatioihin (relations of ideas) ja tosiseikkoihin (matters of fact) (Hume 2007, 18)<sup>2</sup>.

---

2 Hume dualisoi eri yhteyksissä inhimillisen järkeilyn myös demonstratiivisiin ja faktuaalisiin järkeilytyyppeihin. Löyhästi ottaen tämä jako tarkoittaa deduktiivisen, eli kaiken loogisen päättelyn, ja induktiivisen, eli muun muassa jokapäiväisen kokemusmaailmamme perusteella suorittamiemme päätelmien erottamista toisistaan. (Millican 2007, xxxvii.)



<b>Ideoiden relaatiot</b>	<b>Tosiseikat</b>
Ovat intuitiivisesti tai demonstratiivisesti varmoja (C1)	Eivät ole intuitiivisesti tai demonstratiivisesti varmoja (C4)
Eivät väitä mitään yhdenkään ei-abstraktin entiteetin olemassaolosta (C2)	Väittävät jotain ei-abstraktien entiteettien olemassaolosta (C3)

*Kuva 1: ideoiden relaatioiden ja tosiseikkojen vastakohtaiset ominaisuudet (Dicker 1998, 36)*

Georges Dickerin (ks. *Kuva 1*) mukaan nämä ovat Humen mielestä ainoat tiedettävissä olevat proposition muodot. Ideoiden relaatioita koskevat propositiot ovat intuitiivisesti tai demonstratiivisesti varmoja (C1), eivätkä ne väitä mitään mistään ei-abstrakteista entiteeteistä, kuten fysikaalisista tai mentaalisisistä prosesseista (C2). Kontrastina näille määritelmille tosiseikat taas väittävät jotakin ei-abstraktista olemassaolosta (C3), eivätkä ne ole intuitiivisesti tai demonstratiivisesti varmoja (C4). (Dicker 1998, 36.)

Ideoiden relaatioita koskeviin objekteihin kuuluvat muun muassa geometrian, algebran ja aritmetiikan propositiot. Näiden tieteiden väitteet on löydetty ainoastaan ajattelun avulla, tutkimalla väitelauseiden sisäisiä relaatioita, joten ne voidaan tietää a priori. Todistaminen voi olla intuitiivista, kuten aritmetiikan todistuksissa saatetaan ”tajuta” välittömästi, että  $1+1=2$ , tai demonstratiivista, intuitiosarjoista koostuvaa havainnollistusta, kuten esimerkiksi Pythagoraan lauseen osoittaminen. (Millican 2007, xxxvi.)

Kyseiset todistukset eivät ole suhteessa aktuaaliseen maailmaan. Väite ”kateettien neliöiden alan summa on yhtäsuuri kuin hypotenuusan neliön ala” on puhtaasti lauseen sisäisiin tekijöihinsä nähden tosi. Lause pitäisi kutinsa, vaikka maailmankaikkeudesta ei olisi löydettävissä yhtään ainoata kolmiota (Hume 2007, 18). Ideoiden relaatiot eivät nimittäin väitä mitään maailman tosiseikoista, ei-abstrakteista entiteeteistä (C2). Vaikka fysikaalisia kolmioita ei olisi olemassa, eikä kukaan olisi koskaan ajatellutkaan niitä, asettaa Pythagoraan lause silti *ehdon*: Jos olisi olemassa suorakulmainen kolmio tai joku sattuisi ajattelemaan sitä, sen hypotenuusan ala olisi välttämättä yhtäsuuri kateettien alojen summan kanssa (Dicker 1998, 37). Se on siis väite a priori.

Tosiasialliset väitteet eivät ole yhtä varmoja kuin ideoiden relaatioita koskevat väitteet

(Hume 2007, 18). Faktuaalisen väitteen vastakohta ei nimittäin välttämättä implikoi kontradiktiota. Maailmaa koskevat väitteet (C3), kuten ”aurinko nouse huomenna” tai ”aurinko ei nouse huomenna”, ovat sinänsä aivan yhtä järkeviä – tai pikemminkin ymmärryksen näkökulmasta yhtä riittämättömäsi perusteltuja. Emme pysty demonstratiivisesti osoittamaan väitettä ”aurinko ei nouse huomenna” vääräksi, sillä sen vastakohta, auringonnousu, ei ole kontradiktio. Mieleemme pystyy käsittämään molemmat vaihtoehdot yhtä lailla, eikä toisen falsifioiminen onnistu. (Hume 2007, 18.)

Oleellista faktuaalisessa järkeilyssämme on myös sen yhteys syyn ja seurauksen suhteen: kaikki tosiseikat itse asiassa perustuvat kausaliiteettiin. Kun edessämme on jokin tosiseikka, linkitämme siihen jatkuvasti myös tämän faktan oletetun aiheuttajan. Meillä on joku oletus siitä, että ilmetessään tosiseikka on jo syy jostain. Ja mikä ehkä kaikkein merkittävintä, johon tulemme seuraavassa luvussa paneutumaan: kausaliiteetilla ei ole apriori-perustaa. (Hume 2007, 19.)

Maailman tosiseikat voidaan näin tuntea vain a posteriori, sillä ne eivät koske vain puhtaasti ideoidemme sisäisiä relaatioita, kuten vaikkapa väitteessä ”metri on 100 senttimetriä”, vaan ovat suhteessa aktuaalisen maailman tapahtumiin. Täten tosiseikat eivät voi implikoida mitään ideoiden välistä *sisäistä* ristiriitaa – jokaisen tosiseikan falsifioiminen on *käsitettävissä*, toisin kuin esimerkiksi nelisivuinen kolmio – joten tosiseikkoja ei voida osoittaa a priori todeksi. (Millican 2007, xxxvi.)

Metafysiikalle ei tässä ”suuressa jaottelussa” (Flew 1961, 53) ole paljoakaan tilaa. Voimme esittää propositioita koskien apriorisia ideoiden relaatioita taikka aktuaalista, havainnollistettavaa maailmaa. Nämä ovat kuitenkin Hume mielestä siis ainoat tiedettävät propositiot (Dicker 1998, 36), joita ei voida millään ”ylittää” (Millican 2007, lvi). Millekään perinteisille metafysiikan kysymyksille, kuten jumaluutta tai luonnon yleisiä periaatteita koskien, meillä ei ole esittää tiedollisia, propositioiden muodossa ilmaistavia perusteita<sup>3</sup>.

---

3 Tämä tuleekin hämästyttävän selväksi *Tutkimuksen* viimeisessä kappaleessa, ks. Hume (2007, 120).

## 2. Kausaliteetti

Humen kausaliteettikäsitteestä on vaikea antaa selkeää ja yhtenäistä kuvaa, sillä *Tutkimuksessa* hän esittää sen mielestäni täysin fragmentaarisesti, rajaamatta sen käsittelyä tarkasti mihinkään tiettyyn lukuun. Kausaliteetin esityksen epäyhteneväisyyden ja nyanssisyyden vuoksi sen merkitystä Humen ajattelun kokonaisuudessa on hankala hahmottaa; myös eri kommentaarit kokoavat argumenttipalat aika eri tavalla. Itse aion seuraavassa lähestyä käsitettä hahmottamalla ensin tosiseikan statusta, kuten Millicanin (2007) tekee. Pyydän lukijalta nyt kuitenkin hieman kärsivällisyyttä, sillä vaati aikansa, että kausaliteetin teema saadaan linkitettyä Humen metafysiikkakritiikkiin.

Humen haarukka muodostaa tietämyksemme kannalta tärkeän kysymyksen: kuinka voimme tuntea ”tosiseikat”, jotka eivät ole *välittömän* kokemuksen piirissä (Millican 2007, xxxvii)? Kopiointiperiaatehan edellyttää, että ideat ovat johdettavissa niistä vastaavista impressioista. Mutta miten tiedostaa ilmeiset ”faktat”, joiden kokeminen ylittää välittömästi läsnäolevat aistimuksemme taikka muistikuvamme asioista? Miten, kuten Hume kuuluisassa esimerkissään esittää, voimme tietää liikkeessä olevan biljardipallon aiheuttavan törmätessään toiseen palloon, joka on pysähdyksissä, tämän liikkeen?:

”Jos esim. näen biljardipallon liikkuvan suoraa viivaa toista kohti, niin vaikka toisen pallon liikkeeseen joutuminen sattumalta juolahtaisikin mieleeni tuloksena niiden kosketuksesta tai työnnöstä, enkö saata käsittää tämän syyn voivan yhtä hyvin aiheuttavan sata muunlaista tapahtumaa? Eivätkö nämä molemmat pallot voisi jäädä täydellisesti lepoon? Eikö ensimmäinen pallo voisi palata suoraa rataa takaisin tai kääntyä jälkimmäisestä pois johonkin muuhun suuntaan? Kaikki nämä oletukset ovat ristiriidattomia ja käsitettäviä. Miksi pitäisi meidän antaa etusija yhdelle, joka ei ole sen ristiriidattomampi eikä käsitettävämpi kuin muut.” (Hume 1938, 62–63.)

Kun näemme yhden biljardipallon törmäävään toiseen, oletamme luonnollisesti toisen pallon lähtevän liikkeelle. Mutta miten voimme tietää tämän, tai paremminkin: millaisia järjellisiä perusteita meillä tälle uskomuksellemme on? Miksi juuri luonnollinen uskomuksemme törmäyksen aiheuttavasta liikkeestä, oletetusta syyn seurauksesta, olisi oikeutettu uskomus tilanteesta?

## 2.1 Menneen ja tulevan yhdenmukaisuus

Humen mukaan meillä on kokemusta, joka perustuu kausaliteetille: oletamme toiseen, paikoillaan olevaan palloon törmäävän liikkuvan pallon olevan syy<sup>4</sup> toisen pallon liikkeellelähdölle (Millican 2007, xxxviii). Jotta tämä mielle on mahdollinen, on meillä Humen mukaan tapana olettaa, kaikessa empiirisessä järkeilyssämme, menneen muistuttavan tulevaa: ”... kaikissa kokemuseräisissä johtopäätöksissämme etenemme sen oletuksen varassa, että tulevaisuus tulee vastaamaan menneisyyttä.” (Hume 2007, 26) Olemme kokemuksemme myötä oppineet mieltämään menneen ja tulevan välille yhdenmukaisuuden (uniformity). Tämä on se relaatio, jonka avulla ihminen pääsee välittömien aistimuksiensa ”tuolle puolen” (Hume 2007, 19), mahdollistaen päättelyn syystä seuraukseen, yhdistäen (conjoin) menneen ja tulevan.

Kysymys herää: millaiseksi tiedonmuodoksi tämä kokemuksellinen päättelymme voidaan laskea? Kumpaan haarukan piikkiin sen voisi sijoittaa?

Koska Humen tiedettävien propositioiden jako on dualistinen, yksikään teesi, joka ei koske ideoiden välisiä relaatioita, ei voi olla apriorinen (Fogelin 1993, 97). Kaikki ei-abstrakteista entiteeteistä esittämämme väitteet (C3) (Ks. *Kuva 1*, s. 8) ovat tietoa a posteriori, jolloin mikään tosiasiallinen tapahtuma maailmassa ei voi olla tietoa a priori. Nyt, kun uskomuksemme biljardipallojen törmäyksistä väittävät selvästi jotain ei-abstrakteista entiteeteistä, maailman tosiseikoista, emme voi laskea kausaliteettia a priori-järkeilyksi. Mutta koska kausaliteetti ei perustu myöskään välittömään kokemukseen – sitä ei voida kopiointiperiaatteen mukaisesti johtaa sitä vastaavasta impressiosta – ei se itseasiassa ole edes tosiseikka, kopiointiperiaatteen tiukan vaatimuksen mukaisesti.

Onko siis, haarukan terävän piston jälkeen, enää mitään mahdollisuutta käsittää kausaliteetti lainkaan tiedettäväksi? Tähän ongelmaan on nähdäkseni mielekästä tarttua erään Humen keskeisen käsitteen, välttämättömän yhteyden (necessary connexion), kautta.

---

4 vrt. engl. ”cause” ja ”causation”.

## 2. 2 Välttämättömän yhteyden ajatus

Demonstratiivisen järkeilyn ehtonahan oli, ettei esitetty propositio voi olla toisin, ettei sen vastakohta saata implikoida kontradiktiota. Koska ilmaan heitetty kivi voisi, ilman minkäänlaista ristiriitaa, aivan hyvin singahtaa lakipisteeseen päästyään yläilmoihin, ei ilmiön oletetun syyn ja seurauksen välille ole löydettävissä välttämätöntä yhteyttä. Tämä muodostaakin Humen kausaliiteettitarkastelun keskeisen käsitteen.

Beushcampin ja Rosenbergin (1981) mukaan Hume tarkoittaa välttämättömällä yhteydellä sellaista uskomusta, jossa oletetusta syystä voidaan odottaa vain yhdenlaista seurausta. Jos odottaisimme kahta tai useampaa seurausta, emme kutsuisi yhteyttä välttämättömäksi, vaan mahdolliseksi tai todennäköiseksi. Tapamme väittää Y:n seuraavan välttämättä X:stä on samalla keino väittää jonkin, minkä tahansa ei-Y:n, olevan mahdotonta seurata X:stä. (Beuschamp et al. 1981, 8.)

Kuitenkin, Humen mukaan, tekisimme sitten kuinka tarkkaa tutkimusta tahansa, ymmärryksemme ei ikinä voisi löytää syystä sen oletettua välttämätöntä ja siis näin kaikki muut vaihtoehdot poissulkevaa seurausta (Hume 2007, 21). Seuraavassa esitän kaksi Humen antamaa esimerkkiä (Hume 2007, 31–32), joissa hän pyytää meitä kuvittelemaan henkilön, joka yht'äkkiä tuotaisiin maailmaamme, jolloin hän ensi kertaa kokisi esimerkissä esittämämme objektit.

Ensinnäkin, ihminen, vaikka olisikin varustettu mitä parhaimmalla ”luonnollisella järjellä ja kyvyillä”, ei pystyisi, hänelle täysin uudenlaisen objektin kohdalla, löytämään syitä ja seurauksia olion aistillisien ominaisuuksien perusteella. Kyseinen ihminen ei voisi päätellä veden nestemäisyydestä taikka läpinäkyvyydestä, että se saattaa tukahduttaa hänet, tai tulen liekistä taikka lämmöstä, että ne saattaisivat tuhota hänet. Pelkkien aistein havaittavien ominaisuuksien myötä olisi aivan mahdotonta päätyä niihin syihin, joita objektit saattavat ”aiheuttaa”. (Hume 2007, 19–20.) Jos ensi kertaa silmäilisimme vettä taikka tulta, emme löytäisi, vain niitä itseään havainnoimalla, hukkumisen tai palamisen vaaraa.

Toisaalta, vaikka ihminen olisi kuinka järkevä tahansa, ei hän pystyisi ymmärtämään

objektien oletettuja syy–seuraussuhteita pelkästään ajattelun avulla. Vai miten, pelkällä a priori -järkeilyllä, kukaan olisi koskaan voinut ymmärtää, että ruuti saattaa räjähtää tai että magneetilla on kyky vetää kappaleita puoleensa (Hume 2007, 20)? Meillä toki on kokemusta kyseisistä tilanteista, mutta niiden apriorinen todistaminen ei onnistu.

Ihminen ei siis koe välttämätöntä yhteyttä objektien välillä. Esimerkkinne henkilö, joka sai ensimmäistä kertaa kyseiset objektit eteensä, ei Hume mukaan havainnoisi luonnosta kuin ilmiöiden jatkuvan seuraannon (a continual succession of objects), niiden toistuvan yhteenliittymisen. Mutta pelkästään tätä seuraantoa havainnoimalla hän ei voisi päätyä lopputulokseen, että jokin partikulaarinen olemassaolon tapahtuma on syynä toiselle olemassaolon tapahtumalle (Hume 2007, 31). Syytä ja seurausta ei voi *havainnoida* eikä *ymmärtää*, ei vaikka kuinka tuijottaisi tai pohtisi ilmiöiden yhteenliittymistä (conjunction).

Ongelma ei ratkea todennäköisyysargumenttienkaan valossa. Tämä olisi kehässä kiertämistä. Vaikka tulevat tapahtumat voi todennäköisyyden valossa pyrkiä osoittamaan mukautuvan menneen tapahtumiin, tämä ei millään todista menneen ja tulevan loogista yhteyttä. Alunperinhän käsityksemme kaikesta ei-abstraktista olemassaolevasta ja tosiseikkoja koskevasta kokemusajattelusta on jo syyhyn ja seuraukseen perustuvaa (Hume 2007, 26). Järkeilyimme pmissseinä toimivat syy–seuraussuhteet, jotka me olemme menneisyydessä mieltäneet, pyrkivät perustelemaan johtopäätöksen, menneen ja tulevan kausaalisen yhteyden. Tämä todistus olisi yhtä informatiivinen kuin lause ”Koska on syy- ja seuraussuhteita, niin on syy- ja seuraussuhteita”.

Näin induktiiviset argumentit välttämättömän yhteyden perustelemiseksi on viety pahasti umpikujaan. Vaikka kokemus kertoisikin luotettavasti meille, mitä ominaisuuksia olioilla on ollut menneisyydessä, emme voi oikeuttaa mitään uskomuksiamme niiden perusteella; emme voi mennä menneiden kokemustemme ”tuolle puolen”. Ne itse muodostavat sen kivijalan, joiden myötä myös tulevaa arvioimme (Millican 2007, xxxix).

## 2. 3 Tapa ja tottumus

*Tutkimuksen* sektiossa V Hume alkaa kehittää ratkaisuyritystä kausaliiteetin skeptiseen käsittelyynsä. Millään teoreettisella tavalla tämä ei kuitenkaan onnistu. Meillä ei ole

rationaalisia argumentteja, joista voitaisiin päätyä kausaliteetin tiedolliseen oikeutukseen. Päättely menneestä tulevaan luo kognitiivisesti täyttämättömän aukkokohdan, jota Graciela De Pierris kuvaakin osuvasti termillä ”justificatory gap”. Teoreettisella ja kognitiivisella tasolla Hume on siis, kausaalipäättelyn suhteen, aito skeptikko. (De Pierris 2001, 354–355.)

On kuitenkin vielä yksi periaate, jolle kausaliteetin voidaan ajatella perustuvan: tavalle (custom) tai tottumukselle (habit) (Hume 2007, 32). Taipumuksemme päätellä ilmiöiden välille syy ja seuraus ei tapahdu välittömän havainnointikykyymme taikka ymmärryksemme avulla, vaan nimenomaan tottumuksen myötä:

”Tottumus siis on ihmiselämän suuri opas. Se yksin tekee kokemuksemme meille hyödylliseksi ja saattaa meidät tulevaisuudelta odottamaan samanlaista tapahtumain kulkua kuin mikä menneisyydessä esiintyi. Ilman tottumuksen vaikutusta olisimme me täydellisesti tietämättömät jokaiseen tosiseikkaan nähden, mikä ei ole muistillemme ja aisteillemme välittömästi läsnä.” (Hume 1938, 78–79.)

Sektiossa IV<sup>5</sup> Hume erotti vielä kausaliteetin hyvin selvästi kokemukseen perustuvaksi. Nyt hän kuitenkin spesifioi, mitä kokemuksen käsitteellään tarkoittaa: tietämyksemme kausaliteetista on ennemminkin elämäkokemukseen, tottumukseen ja tapoihin (Hume 2007, 32–33), ei välittömiin vaikutelmiin, impressioihin perustuvaa.

Koska kaikki tosiseikkoja koskeva kokemusajattelu on joka tapauksessa linkittynyttä, ei havainnoinnin, vaan tottumuksen perusteella, tulee myös yksittäisten tosiseikkojen ja olemassaoloväitteiden rationaalinen oikeutus ongelmalliseksi. Humen mukaan emme voi isoloida yhtä ainoaa väitettä kaikista muista: Jos kysymme, mitkä syyt meillä on uskoa jonkin partikulaarisen tosiseikan oikeellisuuteen, on tämä tosiseikka liitettävä johonkin toiseen (Hume 2007, 33). Jos esimerkiksi löytäisin jonkun mahtipontisen rakennuksen keskeltä autiota saarta, päätyisin varmasti ajattelemaan, että saarella on joskus asustanut sivilisoituneita ihmisiä. Jos en olisi ikinä kuullutkaan sivilisaatioista enkä tuntisi niitä yhtään, en päätyisi lainkaan samaan johtopäätökseen tämän yksinäisen rakennuksen kohdattuani. Mutta jotta voin lainkaan selittää, miksi rakennus kaikesta huolimatta on olemassa, on minun pääteltävä syytä seuraukseen. (Hume 2007, 33.)

---

<sup>5</sup> ks. erityisesti Hume (2007, 23).

Tämä päättelyketjun rationaalinen perusta ontuu siksi, että joudun taas olettamaan jonkun faktan edellisen faktan lisäksi. Nyt meillä on Hume mukaan enää kaksi vaihtoehtoa jäljellä: joko lopettaa päättelyketju johonkin partikulaariseen faktaan – sillä muutoinhan päättelymme jatkaisi kulkuaan *in infinitum* – tai tunnustaa, että tosiseikkoja koskevat uskomuksemme ovat täysin vailla pohjaa. (Hume 2007, 33.)

Edellä luonnostellun myötä olisi luonnollista siirtyä pohtimaan, minkä asteista Humeen skeptisismi tarkalleen ottaen on. Se ei ole kuitenkaan tutkielmani pääaihe, sillä tarkoitukseni on ennemminkin valottaa hänen metafysiikkakritiikkiään. Lähdin kappaleeni alussa liikkeelle tosiseikan statuksesta, ja nyt voimmekin päätyä sen osalta konklusioon, Hume omin sanoin: ”Kaikki järkeilymme koskien tosiseikkoja näyttäisi perustuvan *syyn ja seurauksen* suhteelle” (2007, 19).

Nyt, kun kaikki tosiseikkoja ja olemassaoloa koskeva päättelymme on kausaalisuhteiden alaista, myös tosiseikat ja olemassaolevan reaalisuus muodostaa tietoteoreettisesti ongelmallisen kysymyksen. Siirtykäämme nyt lähemmin tarkastelemaan sitä tapaa, jolla uskomuksemme niistä Hume mukaan muodostamme.



### 3. Luonnollisten uskomusten sentimentaalinen perusta

Humen tutkimus ei suuresti imartele traditionaalisen filosofian roolia todellisuuden syvimpien salojen selvittäjänä. Kaikki uskomuksemme tosiseikkoja ja olemassaoloa koskien juontuu pelkästään partikulaarisesta objektista, joka on läsnä muistissamme tai on tällä hetkellä aistittavanamme, ja tottumukseen perustuvasta taipumuksestamme yhdistää se jonkin muun objektin kanssa. Emme pystyisi yhdistämään kylmyyttä lumeen ja kuumutta tuleen, siis ylipäänsä ideoida kylmyyden ja kuumuuden olemassaoloa, ilman tätä uskomusta. (Hume 2007, 33.)

Onko nyt siis kaikki, mitä inhimillisestä ymmärryksestä voidaan filosofisen tutkimuksen keinoin selvittää, jo sanottu? Hume mukaan vastaus suhteessa suurimpaan osaan filosofisista kysymyksistä on myöntävä: tutkimuksemme päättyy tähän (Hume 2007, 34). Kuitenkin, voimme Hume mielestä saavuttaa ehkä jotain tyydytystä, mikäli jatkamme tutkimustamme uskomuksen (belief) luonteesta, ja tarkastelemme sen juontumista totunnaisesta yhteenliittämisestä (customary conjunction). Tätä tutkimusta ei hänen mukaansa voida kuitenkaan suorittaa niin tarkalla analyysillä, kuin tätä edeltävä on ollut, joten tästä eteenpäin hän etenee analogioiden löytämisen ja eksplikaatioiden kautta (Hume 2007, 34). Epäilyksiä saattaa herätä ja spekulatiota kehkeytyä, ja Hume tunnustaa itsekin, ettei lukijan ole mitenkään pakko hyväksyä seuraavassa käsiteltävää. (Hume 2007, 34.) Luonnollisten uskomusten kysymykseen siirryttäessä striktistä kriittisyydestä on ehkä vähän joustettava.

Hume pohjustaa uskomuksen luonteen käsittelyä kysymällä: mitä eroa on mielikuvituksellisella kuvitelmallalla ja uskomuksella? Koska mieli pystyy kuvittelemaan lähes mitä tahansa, voitaisiin uskomuksiemme väittää olevan mielivaltaisia. Tämä olisi Hume mukaan kuitenkin ristiriidassa jokapäiväisen kokemusmaailmamme (daily experience) kanssa. Vaikka voimme käsittää kentaurin, eli liittää mielikuvituksellisesti ihmistorso hevosen kehoon, ei ole kuitenkaan vallassamme uskoa (believe), että tällainen eläin olisi olemassa. (Hume 2007, 34.)

Hume päätyy pitämään fiktion ja uskomuksen eroa sentimentaalisenä (Hume 2007, 35).

Tuntemuksemme (sentiment) eivät ole mielivaltaisia taikka tahdon avulla ohjattavia; ne kumpuavat luonnosta. Mieli virittyy (is excited) jokaisessa partikulaarisessa tilanteessa siihen tuntemukseen, johon luonto tämän ohjaa (Hume 2007, 35).

Luonnon tosiseikkojen konseptualisointi on tavallaan epävarmempaa suhteessa niihin impressioihin, jotka kokemuksemme käytännössä tuottaa. Konseptualisoinnille on nimittäin ominaista, kuten jo moneen kertaan mainittu, että sen avulla saavutettu tosiseikka voisi olla toisinkin, jopa päinvastoin. Tuntemuksemme tosiseikoista eivät kuitenkaan ole näin epäselviä:

”Sillä koska ei ole mitään tosiseikkaa, johon me uskoisimme niin lujasti, ettemme voisi käsittää sen vastakohtaa, ei olisi mitään eroa hyväksymämme ja hylkäämämme käsityksen välillä, ellei jokin tunne eroittaisi niitä toisistaan.” (Hume 1938, 82.)

Konseptualisointi ei siis välttämättä implikoi kontradiktiota. Voin Humeen mukaan aivan hyvin käsittää biljardipallon pysyvän paikoillaan, vaikka toinen pallo kolauttaisi sitä voimakkaasti. Mutta silti *tuntemukseni* ilmiöstä ovat vahvat: jos pallo kolahtaa voimalla toiseen palloon, lähtee jälkimmäinen, *tuntemusteni* mukaan, aivan varmasti liikkeelle. (Hume 2007, 35.)

Hume ei ole tässä kiistämässä mielikuvituksen vapautta. Voimme halutessamme yhdistellä minkälaisia kuvitelmia tahansa, maalailta pilvilinnoja mielessämme. Mutta pelkkä mielikuvitus ei riitä uskomuksen muodostamiseen. Tarvitsemme siihen myös välittömän tunnevaikutuksen. On aivan eri asia, jos kuulen jonkun tuttavani äänen viereisessä huoneessa, ja uskon, tottumukseni perusteella, että se todella on hän, nyt hän todella on täällä, kuin jos vain kuvittelisin noidan lentävän lumottuun pilvilinnaan. Jälkimmäinen ei tarjoa minulle välitöntä tunnevaikutusta; se ei tarjoa minulla uskomusta. (Hume 2007, 35–36.)

Mielen tunnetilan voimakkuus on siis Humeen mukaan se ratkaiseva tekijä, joka erottaa uskomukset fiktiosta: ”... filosofiassa emme voi päästä sen pitemmälle kuin väittää, että *uskomus* on jokin mielen elämys, joka erottaa arvostelukyvyn ideat mielikuvituksen keksinnöistä”. (Hume 2007, 36.)

Tuntemuksemme ovat Humen mukaan faktuaalisen kognitiomme johtavat prinssiipit, eivät järki taikka evidenssi (Rosenberg 1993, 76). Tämän myötä Humen seuraava liike, *Tutkimuksen V* sektion loppu, on äärimmäisen oleellinen hänen metafysiikan kartoituksessaan: hän näyttäisi siirtyvän jonkinlaiseen naturalismiin.

## 4. Naturalismi

Ideoiden seuraanto (succession) näyttää Humen mukaan olevan harmoniassa luonnon kanssa. Vaikka emme tietäisi – tai tiedäkään – luontoa ohjaavista voimista ja laeista mitään, kulkevat ajatuksen- ja ideanmuodostuksemme samaa rataa luonnon kanssa. Tottumus on vakiintunut periaatteeksemme, koska lajimme säilyminen ja käyttäytymisemme sääntely on sitä edellyttänyt. Ilman tätä luonnollista prosessia emme koskaan olisi Humen mielestä pystyneet tiedostamaan kuin vain aivan välittömät läsnäolevat aistimukset. Jotta kuitenkin olemme oppineet mieltämään kappaleiden yhteenliittymistä, on meidän täytynyt oppia tottumus juuri luonnon ehdoilla. (Hume 2007, 39–40.)

Pelkällä deduktiivisella, hitaalla pohdiskelulla, mahdollisesti harhaanjohtavalla ja epäselvällä järkeilyllä, emme olisi luonnossa koskaan pärjänneet. Järki on siis Humen mukaan erittäin altis virhearvioinneille ja erehdyksille (Hume 2007, 40). Luonnolle on ollut paljon edullisempaa turvata mielen toiminta vaistoin ja mekaanisin taipumuksin, eikä jättää sitä ymmärryksen prosessoitavaksi. Vaikka emme mainittavasti tunnekaan luonnon voimia, olemme silti aivan alistettuja niille:

”Samoin kuin luonto on opettanut meille jäsentemme käytön, antamatta meille tietoa lihaksista ja hermoista, jotka niitä liikuttavat, samoin on se meihin istuttanut vaiston, joka saattaa ajatuksemme etenemään tavalla, joka vastaa sen ulkoisten olioiden kesken säätämää järjestystä, vaikkakin meille ovat tuntemattomat ne voimat ja kyvyt, joista tämä olioiden säännöllinen kulku ja seuraanto on tykkänään riippuvainen.” (Hume 1938, 89.)

Ei ihme, että Darwin, joka jo vuonna 1838 luki *Tutkimusta*, oli niin vakuuttunut Humen tietoteoriasta. Intellektuaalinen aktiviteettimme on oikeastaan vain muunnos luonnollisista vaistoistamme: Ihmisjärki ei ole mitenkään vastakohta eläinten vaistoille, vaan juurikin kehkeytyy eläimellisistä vaistoistamme. (Richards 2003, 95.) Hume omistaakin *Tutkimuksessa* naturalisminsa suhteen tärkeän osan IX eläinten järjen kartoittamiseen.

### 4. 1 Eläinten järjestä

Tarkastelkaamme nyt lähemmin tätä osiota. Tässä Hume kiinnostuksen kohteena on,

jälleen, tosiseikkoja koskeva kausaaliajattelu, jossa siis oletamme tulevan menneen perusteella. Eläinten ”järkeilystä” Hume löytää kaksi tutkimustaan tukevaa piirrettä.

Ensinnäkin, eläimet, kuten ihmisetkin, toimivat kausaaliajattelun puitteissa. Ihminen oppii kokemuksensa myötä yhdistelemään luonnonobjekteja, aivan kuten hevonen oppii arvioimaan esteiden korkeuksia taikka kokenut ajokoira tajuaa jättää jahdin rankat osuudet nuorempien ja innokkaampien koirien hoidettaviksi. Niin ihmisten kuin eläintenkin käyttäytymisessä toistuu sama kaava: nuoremmat ovat kokemattomampia ja tietämättömpiä, kun vanhemmat taas ovat ikänsä myötä kartuttaneet oveluutta ja terävänäköisyyttä. (Hume 2007, 76–77.)

Eläimiä voi kouluttaa, ja muuttaa niiden luonnollista käyttäytymistä. Kokemus opettaa koiran varomaan nostettua ruoskaa taikka reagoimaan tälle suunnattuun äänikutsuun. Ja ihan niin kuin ihmisilläkin, nämä toimet perustuvat kokemukseen, eivät mihinkään välittömästi aistittaviin objekteihin. Eihän koira *havaitse* isäntänsä nostetussa ruoskakädessä mitään uhkaa, vaikka tämä ilmiselvästi identifioikin tilanteen uhkaavaksi. Kaikissa tapauksissa eläimet suuntaavat toimintansa menneen kokemuksen perusteella, odottaen yhteneväisiltä olosuhteilta samantapaisia seuraamuksia, mitä niillä on aina ollut. (Hume 2007, 77.)

Tästä pääsemmekin Humen toiseen ajatukseen: Vaikka eläimet olettavat kausaalisuhteiden olemassaolon, samalla tavalla kuin ihmisetkin, olisi niiden ”päätelyn” siitä mahdotonta ajatella perustuvan mihinkään argumenttikitetjuihin taikka ylipäänsä järkeilyyn. Kausaalisuhteiden löytäminen järjen avulla olisi eläinten ymmärrykselle liian haastavaa:

”Järki ei siis saata eläimiä tekemään tällaisia johteluita, yhtä vähän kuin lapsia tai ihmisten enemmistöä heidän tavallisissa toimissaan ja johtopäätöksissään, tai myöskään filosofeja itseään, jotka elämän käytännössä eivät suurestikaan eroa tavallisista ihmisistä, vaan noudattavat samoja sääntöjä.” (Hume 1938, 140.)

Olemme siis kaikki, osana luontoa, samassa veneessä. Kausaalisuhteiden demonstroiminen on yhtä haastavaa ja mahdotonta niin eläimille, lapsille, suurimmalle osalle ihmiskuntaa kuten tarkkanäköisimmälle filosofillekin. Ihminen oppii välttämään tulta, yhtä eksaktisti,

---

6 engl.: ”... are governed by the same maxims.” (Hume 2007, 77).

samojen viettien ja kokemusten myötä kuin lintu hautomaan muniaan ja pitämään huolta poikasistaan (Hume 2007, 78).

Näin Hume siis väittää, että kaikki faktuaalinen ”järkeilyimme”, sen sijaan että se olisi jonkin enkelimäisen järjen manifesti, puolijumalallinen kyky tunkeutua juuri ihmiselle luodun maailmankaikkeuden järjelliseen olemukseen, muodostaa se todella vain aste-eron muihin eläimiin verrattuna. (Millican 2007, xxix.) Ihmisjärki on Humen katsannossa fundamentaalisesti samanlainen kuin muillakin eläimillä (Millican 2007, ix), ollen maailmaa koskevassa järkeilyssään yhtä rajallinen kuin muillakin eläimillä. Tässä suhteessa ihminen ei juuri pysty kipuamaan muiden eläinten yläpuolelle.

## 5. Metafyysisen realismin kriittistä tarkastelua

Jani Hakkarainen (2007) identifioi väitöskirjassaan Humen positiota realismiin monella tapaa<sup>7</sup>, mutta tartun nyt Hakkaraisen esittämän metafyysisen realismin problematisointiin. Hakkaraisen mukaan Hume käsittää metafyysisen realismin tarkoittavan, että on olemassa todellisia, havainnoinnista ja mielestä riippumattomia, pysyvästi olemassaolevia entiteettejä, jotka ovat (absoluuttisesti) havaitsijan suhteen ulkoisia (Hakkarainen 2007, 43).

Tämä metafyysisen realismin alkuoletus vaikuttaa meissä: ihmisellä on Humen mukaan luonnollinen vaisto luottaa aisteihinsa. Ilman mitään sen kummempaa järkeilyä, tai pikemminkin ennen mitään järjen käyttöä, oletamme ulkopuolisen maailmankaikkeuden olemassaolon, todellisuuden, joka on havainnoistamme riippumaton ja jatkaisi olemassaoloaan vaikka me sekä kaikki aistivat oliot tuhoutuisivat. Myös eläinten käyttäytymisessä on havaittavissa samanlaista uskoa ulkoisten objektien pysyvään olemassaoloon. Näin, luonnollisten vaistojensa ohjaamana, ihminen kuvittelee aistiensa esittämien (present) kuvausten olevan ulkoisia objekteja. (Hume 2007, 110–111.)

Hume ei kuitenkaan pidä tätä luonnollisten vaistojemme tuottamaa näkemystä filosofisesti kovin vakuuttavana. Jo ”vähäisimmänkin filosofian” avulla on helppo tajuta, että voimme ylipäänsä mieltää mitään ainoastaan aistien esittämien kuvausten ja havainnoinnin avulla. Aistit ovat Humen mukaan vain sisääntuloaukko, joka myötä kuvauksemme välittyvät. Aistit eivät tuota mitään välitöntä yhteyttä maailman objektien kanssa. (Hume 2007, 111.)

Kokemukseen vetoaminen on metafyysistä realismia perusteltaessa tyhjää. Olisi pystyttävä todistamaan, että havaintomme ovat joidenkin ulkoisten olioiden tuottamia. Mielellä on kuitenkin käsillään vain havaintoja, eikä sillä siis voi olla mitään keinoa kokea havaintojen ja (oletettujen) todellisten entiteettien välistä relaatiota (Hume 2007, 112; Hakkarainen 2007, 161). Ja koska ulkomaailman objektien olemassaoloa ei voida mitenkään demonstratiivisestikaan todistaa, on järkikin, Humen haarukan mukaisesti, tässä kysymyksessä voimaton.

---

7 Tämä Hakkaraisen monisyinen identifikaatio tulee esille sektiossa 3.1 (ks. Hakkarainen 2007, 43–47).

Ulkoisten objektien olemassaolon todistaminen on siis mahdotonta sekä 1) luonnollisten vaistojen ja taipumuksiemme, että 2) yleisen järkeilyn avulla (Hume 2007, 112). Luonnollisia vaistoja seuraamalla päädyimme olettamaan ulkoisesti pysyvän todellisuuden, joka ei siis kestä filosofista tarkastelua, mutta pyrkiessämme hyppäämään luonnollisten taipumuksiemme yläpuolelle ajaudumme sellaisille vaikeaselkoisille ja hämärille, perusteettomille alueille, joita Hume on koko teoksensa myötä kritisoinut.

Metafyysistä realismia ei siis voida mitenkään tiedollisesti oikeutetulla tavalla perustella. Hakkarainen kuitenkin painottaa, ettei Hume toisaalta ole kieltämässä aistiemme representaatioiden taikka metafyysisen realismin mukaisia, todellisia entiteettejä (Hakkarainen 2007, 168). Hänen tulkintansa mukaan Hume on jopa samanaikaisesti metafyysisen realismin suhteen skeptikko että realisti: Filosofisin perustein metafyysistä realismia ei voi todistaa, mutta käytännössä, jokapäiväisessä toiminnassa, uskomme mielen ulkopuolisten entiteettien olemassaoloon, hyvinkin vahvasti (Hakkarainen 2007, *Abstract*).

Minulla ei ole ollut resursseja paneutua tähän Hakkaraisen, ensisilmäyksellä jopa paradoksaaliselta kuulostavaan johtopäätökseen, mutta en näe tämän teesin kumoavan tutkielmani aiheita: Olen alusta asti argumentoinut, ettei Hume ole anti-metafyysikko, vaan metafysiikan kriittinen tarkastelija. Samalla tavallahan Hume on realismin kriittinen tarkastelija, muttei välttämättä täydellinen anti-realisti.

## 5. 1 Primaaristen ja sekundaaristen ominaisuuksien distinktio

Hume esittää oman käsityksensä objektien jaottelusta primaarisiin ja sekundaarisiin hyvin tiiviisti *Tutkimuksessa*, kaiken kaikkiaan noin yhdellä sivulla, mutta tämän merkitys on tutkielmani aiheen kannalta oleellinen. Hume ei paljoakaan pohjusta kysymystä, mutta kyseessä on vanha, jo antiikissa pohdittu ongelma, jonka muun muassa John Locke eksplikoi Robert Boylen työn pohjalta (Uzgalis 2007).

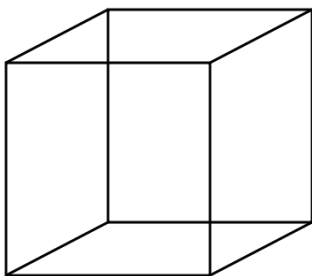
Locken mukaan primaariset ominaisuudet, kuten avaruudellinen ulottuvaisuus, kappaleen liike- tai lepotila, lujuus ja rakenne ovat ihmismielestä riippumattomia. Sekundaariset ominaisuudet taas toimivat kappaleiden ”voimina” tuottaa värin, hajun ja kosketuksen kaltaisia ideoita, jotka syntyvät, kun perseptuaalinen apparaattimme vuorovaikuttaa



olioiden primaaristen ominaisuuksien kanssa. Siinä missä primaaristen ominaisuuksien ideamme muistuttavat kappaleiden itsensä primaarisia ominaisuuksia, sekundaarit ominaisuudet eivät muistuta – tai ainakaan meillä ei ole taetta väittää – olioiden itsensä ominaisuuksia: sekundaarit ominaisuudet ovat vain partikulaarisen aistikoneiston esitystä. (Uzgalis 2007.)

Humen mukaan hänen aikanaan tutkijoiden ja filosofien keskuudessa vallitsi universaali yksimielisyys olioiden aistein havaittavien ominaisuuksien (sensible qualities) statuksesta<sup>8</sup>: kovan, pehmeän, kuuman, valkoisen ja mustan kaltaiset ominaisuudet ovat vain sekundaarisia, eivätkä ne ole olemassa olioissa itsessään, vaan ovat puhtaasti mielen havainnointikyvyn tuotoksia. (Hume 2007, 112–113.)

Primaari–sekundaari -distinktio ei Humen mielestä ole kuitenkaan perusteltu. Myös ulottuvaisuuden kaltainen idea johtuu näkö- ja kuuloaistin kaltaisesta aistimisesta. Vai millainen olisi sellainen ulottuvaisuuden idea, joka ei olisi millään kosketettavissa eikä lainkaan nähtävissä? Ja kun joku ulottuva objekti on kosketettavissa tai nähtävissä, jota sen on oltava, jotta voisimme sen ylipäänsä mieltää, miten se voisi olla lainkaan ilman aistillisia, siis sekundaarisia ominaisuuksia, kuten jotain tiettyä väriä tai kovuutta? (Hume 2007.) Miten esimerkiksi *Kuvan 2* ulottuvaisen olion voisi kuvitella ilman värejä – ja miten sen värit voisi kuvitella ilman ulottuvuutta?



*Kuva 2: esimerkki ulottuvaisesta oliosta*

Näin voidaan Humen kannalta päätyä siihen, että jos sekundaariset ominaisuudet eivät vastaa oletettua ulkoista, ihmismielestä riippumatonta todellisuutta, meillä ei ole mitään perusteita väittää, että havaitsemamme primaariset ominaisuudet nyt sitten tekisivät tämän.

---

8 Nykytutkimuksen mukaan (ks. Millican 2007, xxvii–xxviii ja Uzgalis 2007) kuitenkin jo ainakin George Berkeley kritisoi ankarasti primaaristen ja sekundaaristen ominaisuuksien distinktiota, ja juuri hänen jälkeensä Locken oppia alettiin pitää epäjohdonmukaisena.

(Hakkarainen 2007, 106.) Emme siis voi tuntea olioiden havainnointikykyemme suhteen riippumattomia piirteitä.

Kun Hume'n kritiikki on nyt pureutunut kyvyttömyytemme määrittää olioiden ”itsenäistä” statusta, hän esittää toisen, vielä pidemmälle tunkeutuvan vasta-argumentin. Ajatellaan – koska siis emme pysty todistamaan ulkoisten objektien ihmismielestä riippumattomia, ikään kuin substantiaalisia ominaisuuksia – mitä meille jäisi jäljelle, jos yrittäisimme abstrahoida olioista niiden kaikki, sekä primääriset että sekundaariset ominaisuudet? Hume'n vastaus on selvä: Mikäli materiaalilta ”riistetään” kaikki sen havaintokykyemme esittämät ominaisuudet, tulemme itseasiassa täysin tuhonneeksi koko mielen ulkopuolisen olion käsitteen. Jäljelle jää vain selittämätöntä ”jotain”, joka kuitenkin on vastuussa havaintojemme rakenteesta – tässä on Humelle jotain niin perustelematonta, ettei hän katso edes tarpeelliseksi lähteä kilpailemaan tämän epäonnistuneen opin kanssa. (Hume 2007, 113.)

Jos yritämme siis ulottaa ”höttöiset tieteemme” (airy sciences) havainnointikykyemme ”ulkopuolelle”, kuten traditionaalisessa metafysiikassa tehdään, ajaudumme välttämättä myös kaiken kognitiivisesti sisällöllisen ”tuolle puolen”. Emme voi tietää havaintojamme transsendenttoivasta maailmasta mitään (Morris 2009.): Jos olioista abstrahoitaisiin niiden aistilliset ominaisuudet, jäisi jäljelle vain selittämätöntä ”jotain”, josta emme saattaisi tietää mitään (Hume 2007, 113).

## 6. ”Heitettäköön se siis tuleen” – konklusiivisia huomioita

Suurimmassa osassa *Tutkimustaan* Hume mielestäni noudattaa asettamaansa empirismin normia, välttämällä sitä jargonia, ”joka metafyyssistä järkeilyä on jo niin kauan vaivannut ja saattanut sen häpeään” (Hume 2007, 15), mutta isona ongelmana näen hänen kopiaointiperiaatteensa (lähes universaalisen) deskription: Millä perusteella voidaan tietää, että *kaikki* ideamme juontuvat kokemuksesta? Ja varsinkin, miten tiedämme, että partikulaarisen aistikyvyn puuttuessa olisi mahdotonta ideoida sitä vastaava impressio? Tämän väittämän verifioiminen edellyttäisi pääsyä esimerkiksi sokean tai kuuron kokemusmaailmaan, eli johonkin sellaiseen, jonka havaitseminen ”ulkoa” käsin olisi erittäin ongelmallista. Empirismin näkökulmastahan 'subjektiviteetin' kaltainen käsite olisi havaitsematon, siis jotain aivan muuta, jota vain ihmisen ulkoista käyttäytymistä tarkkailemalla voidaan tietää; se olisi jotain havaintojen ”takana” olevaa, siis metafyyssistä. Vaikka kommentaarit (Garrett 1997, 43–44; Rosenberg 1993, 67) vakuuttavatkin kopiaointiperiaatteen olevan vain 'empiirinen yleistys' tai 'kontingentti empiirinen teoria', tulee Hume joka tapauksessa ylittäneeksi kognition kriteerinsä muotoillessaan maksiiminsa.

Lisäksi Hume luottaa tässä järjen kykyyn tajuta ilmiö: On aivan rationalistista väittää, että sokea ei voi ideoida värejä eikä kuuro ideoida musiikkia. Mistä me sen tiedämme? Miten meillä voisi olla havaintoa siitä? Ja kaiken lisäksi Hume ei edes yrittänyt järjestää minkäänlaisia koejärjestelyä asian selvittämiseksi, kuten tehnyt tutkimuskyselyjä (Garrett 1997, 48), kuten hänen oma tietoteoriansa olisi vaatinut. Hän ei siis pysty täyttämään tiukkaa empirismin vaatimustaan, eli havainnollistamaan ideoiden muodostusta. Tässä Hume sortuu oletettuun loogiseen väitteeseen, ei empiiriseen evidenssin.

Kuitenkin, kopiaointiperiaatteen empiristinen normi antaa tietoteorialle mielestäni paljon. Hume on oivaltanut minusta hienolla tavalla, että juuri havaitsemisessa on sellaista yksiselitteisyyttä, jonka avulla voimme kartoittaa uskomuksiemme oikeellisuutta. Esimerkiksi Galilein ja Newtonin (sekä monen muun) kaltaisten tieteilijöiden kokeet toivat aitoa yksikäsitteisyyttä vanhoihin filosofisiin ongelmiin, kuten kappaleiden nostetta ja liikettä koskeviin kysymyksiin; uutta heidän luonnonfilosofioissaan oli varmasti se, että he

pystyivät *havainnollistamaan* teoriansa.

Toki tämä herättää paljon tieteenfilosofisia ja totuusteoreettisia ongelmia, kuten havaintojen alideterminaation tai koherenssiteorian kaltaisia haasteita, jotka ilman muuta monimutkaistaisivat empirismin nykyisiä muotoiluja, mutta kopiointiperiaate kuitenkin hienosti valaisee traditionaalisen metafysiikan ongelmaa: tämä perustaa itsensä vain järjelle. Tällaisen tutkimuksen ainoana ehtona on, ettei ajattelijalla mene itsensä kanssa ristiriitaan. Hän voi turvallisesti maalailla lähes mielivaltaisia uskomuksia perinteisen metafysiikan teemoista kuten maailman synnystä, aineen perimmäisestä rakenteesta, jumaluudesta, ajan ja avaruuden olemuksesta, kokematta koskaan ristiriitaa kokemuksesta. Tällainen järjen käyttö ei kuitenkaan yksin, isoituna havainnoista, anna takeita siitä, että olisimme uskomuksissamme lainkaan kognitiivisella polulla – pelkkää ajattelua, ellei se ole matemaattis-loogista, ei siis voida laskea tietämisen muodoksi.

Humen empirismi antaa näin ollen tilaa tieteelliselle lähestymistavalle, jossa induktiiviseen yleistyksen tuki suhtaudutaan, hänen kausaliiteettikäsityksensä mukaisesti, varoen (Millican 2007, lvi.)<sup>9</sup>. Tämän myötä voisi ajatella, että sen sijaan että lähtisimme tiedollisissa tutkimuksissamme liikkeelle suurista ja yleisistä kysymyksistä, tulisi meidän ennemminkin lähteä ”pienistä” ja erityiskohtaisista kysymyksistä, ongelmista, joille olisi mahdollista antaa havainnollinen ratkaisuyritys. Tutkijalla on ainakin joku johtolanka uskomuksiensa muodostamiseen, jos hän havaitsee kaukoputkellaan kuun olevan rosainen ja mittaa tiimalasillaan erimassaisten kappaleiden putoavan lähes samalla nopeudella. Mutta mitä perusteita vain ajatteluun turvautuvalla metafysiikolla olisi pitää pluralismia parempana oppina maailman perimmäisen rakenteen selittämisessä kuin vaikkapa monismia, dualismia, partikularismia tai universalismia? Millä tavalla metafysiset ideat saattaisivat olla joko oikeutettuja tai mahdollisesti virheellisiä uskomuksia?

Myös Humen naturalismi valottaa metafysiikan ongelmaa. Ihminen ei ole enää

---

9 En ole väittämässä, että tästä mitenkään Humen kohdalla seuraisi tieteen rationaalinen perustus tai tieteellinen realismi, vaan kysymys on tiedon alueesta, jossa kausaliiteettia voidaan käyttää sopivasti, kuten Hume ajatteli newtonilaisen tieteen metodin tekevän (De Pierris 2001, 351–352). Kysymys on nyt ennemminkin siitä, että jos meillä nyt olisi joku metodi saada tietoa maailmasta, niin se Humen mukaan olisi juuri systemaattiseen havaintojenkeruuseen ja yleistyksiin perustuva empiirinen tiede (Millican 2007, lvi).

antroposentrisen maailman erikoislaatuinen olio, joka intellektuaalisen olemuksensa turvin tutkisi juuri tätä varten luotua, jotenkin ”sinällään” älyllistä todellisuutta. Hume mielestä järkeilyämme on fundamentaalisesti samanlaista kuin muidenkin eläinten (Millican 2007, ix). Ihmisymmärrys on yhtä kyvytön ja rationaalisuudessaan puutteellinen tunkeutumaan maailman syvimpiin saloihin kuten on vaikkapa jäniksen tai koiran ymmärrys.

Isot metafysiset kysymykset paljastuvat Hume analyysissä siis vain näennäisen rationaalisiksi, vaikeaselkoisin käsittein kuorutetuiksi keisarin uusiksi vaatteiksi, jotka tarkkanäköinen tutkimus ihmisymmärryksestä voi – kaikesta metafysiikan koreudesta huolimatta – osoittaa näennäisiksi. Hume on luonut kriittisen ja vaativan tiedon analyysin, tietoteorian, joka vaatii tiedollisten arvostelmiamme olevan joko matemaattis-loogista kognitiota, tai aktuaaliseen maailmaan viitatta havainnollistettavia propositioita; muutoin ne eivät, kuten *Tutkimuksen* kuuluisaan viimeiseen kappaleeseen on kirjoitettu, täytä tiedon kriteerejä:

”Ottaessamme käsiimme jonkun nidoksen esim. jumaluusoppia tai koulumetafysiikkaa, tulee meidän kysyä: *Sisältääkö se jotain suuretta tai lukua koskevaa loogillista ajattelua?* Ei. *Sisältääkö se jotain tosiseikkoja ja olemassaoloa koskevaa kokemusajattelua?* Ei. Heitettäköön se siis tuleen, sillä se ei voi sisältää muuta kuin viisastelua ja harhaluuloa.” (Hume 1938, 199.)

## Lähteet:

### Primaarikirjallisuus:

Hume, David (2007) *An Enquiry concerning Human Understanding*. New York: Oxford University Press Inc.

### Sekundaarikirjallisuus:

Beuschamp, Tom L., Rosenberg, Alexander (1981) *Hume and the Problem of Causation*. New York: Oxford University Press.

De Pierris, Graciela (2001): *Hume's Pyrrhonian Skepticism and the Belief in Causal Laws*. *Journal of the History of Philosophy* 39 (3), 351–383.

Dicker, Georges (1998) *Hume's Epistemology and Metaphysics: An Introduction*. New York: Routledge.

Flew, Antony (1961) *Hume's Philosophy of Belief. A Study of his First 'Enquiry'*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd.

Fogelin, Robert J. (1993): *Hume's skepticism*. Teoksessa Norton, David Fate (toim.): *Cambridge Companion to Hume*. Cambridge University Press, New York, s. 90–116.

Garrett, Don (1997) *Gognition and Commitment in Hume's Philosophy*. New York: Oxford University Press.

Hakkarainen, Jani (2007) *Hume's Skepticism and Realism. His Two 'Profound' Arguments against the Senses in 'An Enquiry concerning Human Understanding'*. Tampere: Tampereen yliopistopaino Oy – Juvenes Print.

Hume, David (1938) *Tutkimus inhimillisestä ymmärryksestä*. Suom. Eino Kaila. Porvoo, Helsinki: Werner Söderström osakeyhtiö.

Hodge, Jonathan, Radik, Gregory (toim.) (2003) *Cambridge Companion to Darwin*. New York: Cambridge University Press.

Millican, Peter (2003): *The Context, Aims and Structure of Hume's first 'Enquiry'*. Teoksessa Millican, Peter (toim.): *Reading Hume on Human Understanding: essays on the first Enquiry*. Oxford University Press Inc., New York, s. 27–66.

Millican, Peter (toim.) (2003) *Reading Hume on Human Understanding: essays on the first Enquiry*. New York: Oxford University Press Inc.

Millican, Peter (2007): *Introduction*. Teoksessa Hume, David, Millican, Peter (toim.): *An Enquiry concerning Human Understanding*. Oxford University Press Inc., New York, s. ix–lvi.

Morris, William Edward (2009): *David Hume*. Julkaisussa: Stanford Encyclopedia of Philosophy [online], [viitattu 02.10.2009]. Saatavilla [www-muodossa: <URL:http://plato.stanford.edu/entries/hume/>](http://plato.stanford.edu/entries/hume/).

Norton, David Fate (toim.) (1993) *Cambridge Companion to Hume*. New York: Cambridge University Press.

Passmore, John (1980) *Hume's Intentions*. Third edition. London: Gerald Duckworth & Co. Ltd.

Richard, Robert J. (2003) : *Darwin on mind, morals and emotions*. Teoksessa Hodge, Jonathan, Radik, Gregory (toim.): *Cambridge Companion to Darwin*. Cambridge University Press. New York, s. 92–115.

Rosenberg, Alexander (1993): *Hume and the Philosophy of Science*. Teoksessa Norton, David Fate (toim.) *Cambridge Companion to Hume*. Cambridge University Press. New York, s. 64–89.

Uzgalis, William (2007): *John Locke*. Julkaisussa: Stanford Encyclopedia of Philosophy [online], [viitattu 01.10.2009]. Saatavilla [www-muodossa: <URL:http://plato.stanford.edu/entries/locke/>](http://plato.stanford.edu/entries/locke/).