

# Ontologisesta naturalismista moraaliseen relativismin

*tai*

## Miksi Searle vaikenee moraalista?

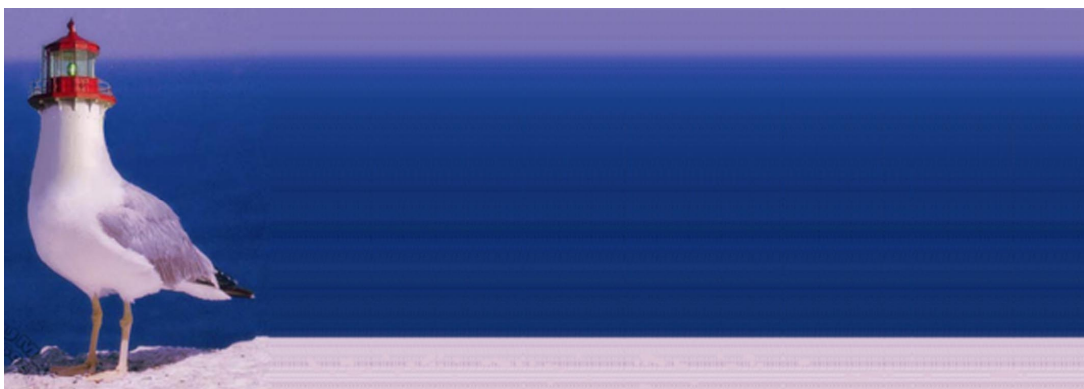
Pro Gradu -tutkielma

Käytännöllinen Filosofia

Valtiotieteellinen tiedekunta, Helsingin Yliopisto

Huhtikuu 2008

Frank Martela



## Tiivistelmä

Ontologinen naturalismi on näkemys, jonka mukaan kaikille maailman ja ihmisyyden ilmiöille on löydettävä paikka luonnontieteellisen maailmankuvan antamissa raameissa. Mitään yliluonnollista ei sallita. Tällaisessa muodossaan se on kanta, jonka valtaosa aikamme moraalifilosofoista ja filosofiasta ylipäänsä on valmiita hyväksymään. Tästä huolimatta ontologisen naturalismin moraalifilosofisia implikaatioita on käsitelty hyvin vähän. Tämä työ pyrkii paikkaamaan tätä aukkoa ottamalla lähtökohdaksi John Searlen kokonaisvaltaisen naturalistisen teorian, joka pyrkii antamaan naturalistisen pohjan niin mielemmille ilmiöille kuin koko sosiaaliselle todellisuudellekin. Tarkoituksena on selvittää, minkälainen ontologinen asema moralille on Searlen teorian puitteissa mahdollista antaa ja mitä seurauksia tällä on moraalilunonteelle. Erityisesti tarkastelen kysymystä siitä, onko moraalil Searlen ontologian sallimissa rajoissa nähtävä absolutistisena vai relativistisena. Moraalisella absolutismilla tarkoitan tässä työssä kantaa, jonka mukaan on olemassa yksi oikea moraalisuus. Moraalinen relativismi määrittää tätä vasten kantana, jonka mukaan ei ole olemassa yhtä oikeata moraalisuutta tai moraalijärjestelmää, mutta moraalisuus tulee silti ottaa vakavasti.

Searlen ontologian ytimessä on todellisuutemme ilmiöiden jako kahta jakolinjaa pitkin: ensinnäkin tehdään ero ontologisesti objektiivisten, ihmisestä riippumattomien tosiasioiden ja toisaalta ontologisesti subjektiivisten, ihmisestä riippuvaisten tosiasioiden välillä. Toiseksi tehdään ero episteemisesti subjektiivisten tosiasioiden ja episteemisesti objektiivisten tosiasioiden välillä. Ensin mainittujen totuus riippuu vain itsestäni, kun jälkimmäisten totuuden määrittää laajempi yhteisö. Pyrin osoittamaan, että Searlen ontologisessa naturalismissa moraalialia ei voida nähdä ontologisesti objektiivisena ilmiönä. Tällöin jäljellä on kaksi vaihtoehtoa: joko moraalil on ontologisesti ja episteemisesti subjektiivista tai sitten se on ontologisesti subjektiivista mutta episteemisesti objektiivista. Näistä jälkimmäinen vaikuttaa uskottavammalta ja selitysvoimaisemmalta näkökannalta: siinä moraalil on yksi ihmiselämän ja ihmisyyhteisöjen keskeisimpiä sosiaalisia instituutioita. Sekä episteemisesti objektiivisessä että subjektiivisessä tapauksessa päädyimme kuitenkin siihen johtopäätökseen, että näkemys johtaa moraaliseen relativismiin, ellei ole esittänyt jotakin erityistä todistusta moraalisen absolutismin puolesta.

Vuimeisessä kappaleessa tarkastelen muutamaa perustavaa strategiaa, joilla ontologinen naturalismi olisi yhdistettävissä moraaliseen absolutismiin. Pyrin osoittamaan, että moraalil alueella ei ole mahdollista löytää mitään *a priori* käsitteellisiä tai loogisia totuuksia, jotka rajoittaisivat käsitystämme moraalista. Myöskään ei ole perusteltua etsiä mitään *a posteriori* määritelmää sille, mitä moraalisuus pohjimmiltaan on. Suhtaudun skeptisesti myös mahdollisuuteen löytää moraalikäsitteemme ytimestä jokin jaettu ydin, joka voisi taata moraalisen absolutismin. Lopuksi pyrin osoittamaan, ettei myöskään rationaalisuus kykene tarjoamaan tietä pois moraalisen relativismin kurimuksesta. Lopputulokseni on, että ontologisen naturalistin – ainakin searlelaisen – on perusteltua olla moraalinen relativisti kunnes toisin todistetaan.

# Sisällys

<b>1</b>	<b><u>JOHDANTO</u></b>	<b>1</b>
<b>2</b>	<b><u>NATURALISTINEN MORAALI</u></b>	<b>5</b>
2.1	NATURALISMIN LYHYT HISTORIA	5
2.2	ONTOLOGISEN NATURALISMIN MÄÄRITELMÄ	8
2.3	NATURALISMI MORAALIFILOSOFIASSA	11
2.4	MORAALINEN RELATIVISMI	14
<b>3</b>	<b><u>SEARLEN SOSIAALINEN KONSTRUKTIO</u></b>	<b>18</b>
3.1	SEARLEN TAUSTA-ONTOLOGIA	19
3.2	SOSIAALINEN TODELLISUUS	29
<b>4</b>	<b><u>SEARLEN MORAALIKANNANOTOT</u></b>	<b>38</b>
4.1	DESKRIPTIIVISESTÄ FAKTASTA ARVOTTAVAAN FAKTAAN INSTITUUTIOIDEN AVULLA	39
4.2	NORMATIIVISUUS SEARLELLA	41
4.3	RATIONAALISUUDESTA KOHTI ALTRUISMIA	43
<b>5</b>	<b><u>MORAALIN PAIKKA SEARLEN ONTOLOGIASSA</u></b>	<b>46</b>
5.1	ONTOLOGISESTI OBJEKTIIVISEN MORAALIN MAHDOLLISUUDEN POISSULKEMINEN	47
5.2	ONTOLOGISESTI JA EPISTEMISESTI SUBJEKTIIVINEN MORAALI JA RELATIVISMIN UHKA	49
5.3	MORAALI SOSIAALISENA KONSTRUKTIONA JA RELATIVISMIN UHKA	53
5.4	YHTEENVETO	57
<b>6</b>	<b><u>ONTOLOGISESTA NATURALISMISTA SEURAAVIA HAASTEITA ABSOLUTISTISEN MORAALITEORIAN RAKENTAMISELLE</u></b>	<b>58</b>
6.1	MORAALIN EI-EMPIIRISESTÄ MÄÄRITTELEMISESTÄ JA RAJAAMISESTA LUOPUMINEN	61
6.2	MORAALIN EMPIIRISEN MÄÄRITTÄMISEN ONGELMALLISUUS	64
6.3	JAETTU IHMISLUONTO JA MORAALIYMMÄRRYKSEN YHTEISEN POHJAN MAHDOLLISUUS	65
6.4	RATIONAALISUUDEN ONGELMALLISUUS MORAALISEN ABSOLUTISMIN PERUSTANA	72
<b>7</b>	<b><u>LOPPUTULOS</u></b>	<b>76</b>
7.1	MORAALIN PAIKKA SEARLEN NATURALISTISESSA ONTOLOGIASSA	76
7.2	SEURAAKO ONTOLOGISESTA NATURALISMISTA MORAALINEN RELATIVISMI?	77
<b>8</b>	<b><u>LÄHTEET</u></b>	<b>81</b>
	LIITE 1: MIKSI SEARLE VAIKENEE MORAALISTA?	94

”Arguments for [moral] epistemological relativism may be based on a general epistemological relativism applied to all possible areas of knowledge. Those who hold that truth and justifiability are defined through a group or a society’s knowledge-seeking practices, for instance, would simply apply this view to ethics to get moral epistemological relativism.”

– David B. Wong 1992

”Searle’s philosophy has indeed gained in depth and comprehensiveness with these recent works; but at the same time the neglect that morality suffers within his system becomes ever more obvious, and worthy of attention.”

– Leo Zaibert 2003b

## 1 Johdanto

”Naturalismi on suuntaus, joka on hallinnut viimeisten vuosikymmenien angloamerikkalaista filosofiaa” (Niiniluoto & Koskinen 1996 s. 5). Ontologisessa muodossaan naturalismi on näkemys siitä, että tieteellisen maailmankuvan tarjoama ymmärrys maailmasta tulisi ottaa ontologian ja metafysiikan perustaksi. Moraalifilosofia on ollut hivenen hidas tämän yleisen trendin omaksumisessa, mutta viimeaikainen kehitys osoittaa, että naturalismi tekee tälläkin saralla vahvaa tuloa; myös moraalifilosofiassa yhteensopivuus tieteellisen maailmankuvan kanssa on yhä tärkeämpi kysymys (Prinz 2007b s. 271). Tämän työn tarkoituksena on tarkastella, mitä implikaatioita tällä ontologisella naturalismilla on moraalifilosofian kannalta. Erityisesti keskityn tutkimaan, seuraako ontologisesta naturalismista moraalinen relativismi eli uskomus siihen, ettei ole olemassa yhtä oikeata moraalijärjestelmää.

Nähdäkseni kysymys ontologisen naturalismin moraalifilosofisista implikaatioista on erityisen ajankohtainen johtuen kolmesta pääasiallisesta syystä: *Ensimmäkin* kysymys moraalin ontologisesta ja metafysisestä statuksesta on ajankohtainen ja avoin. 1900-luvulla moraalifilosofia keskittyi pääosin moraalista kielenkäyttöä ja semantiikkaa koskeviin kysymyksiin jättäen ontologiset ja metafysiset ongelmat toisarvoisiksi (Miller 2003 s. 3; LaFollette 2000 s. 2; Pietarinen & Poutanen 1998 s. 11). Elämme kuitenkin aikaa, jolloin metafysiset ja esimerkiksi moraalipsykologiset kysymykset ovat vahvasti palaamassa metaetiikkaan (Darwall, Gibbard & Railton 1992 s. 183; Miller 2003 s. 3). Tämä kehitys on nostanut jälleen merkittäväksi kysymyksen moraalin sovittamisesta koherentisti johonkin ontologiseen ja metafyyssiseen kokonaisjärjestelmään. *Toiseksi* naturalistinen ajattelutapa on vahvassa nousussa moraalifilosofiassa (Prinz 2007b s. 271). Yhä

enenevässä määrin moraalifilosofit turvautuvat tieteellisiin tutkimustuloksiin teorianrakentelussaan ja metodologinen naturalismi yleisenä asenteena moraalifilosofiseen tutkimukseen käy koko ajan merkittävämmäksi. Kuitenkaan toistaiseksi kysymystä siitä, mitä ontologisesta naturalismista pelkästään seuraa, ei ole tietääkseni käsitelty missään kovin systemaattisesti. *Kolmanneksi* ontologinen naturalismi on yleisessä muodossa kanta, jonka valtaosa aikamme filosofiista – työskentelivätpä he moraalikysymysten parissa tai eivät – on valmiita hyväksymään. Se on suorastaan aikakautemme johtavia filosofisia taustaoletuksia (Kim 2003 s. 83; Stroud 1996 s. 43). Tämän asiantilan vallitessa on nähdäkseni suuri tilaus systemaattisille selvityksille tämän asenteen seurauksista moraalifilosofialle. Tätä aukkoa pyrkii käsillä oleva työ omalta osaltaan paikkaamaan.

Kokonaisvaltainen selvitys ontologisen naturalismin moraalifilosofisista seurauksista vaatisi laajempaa tutkimusta kuin mitä pro gradu -tutkimuksen sivumäärä sallii – ja myös suurempaa filosofista kypsyyttä mitä tulee tutkimuksen kirjoittajaan. Asetankin itselleni vaatimattomamman tavoitteen ja tarkastelen tätä yleistä problematiikkaa syventymällä yhteen erikoistapaukseen. Tarkoitukseni on tarkastella ontologisen naturalismin ja moraalisen relativismin suhdetta John Searlen filosofian kautta.

John Searlen tarkasteleminen selvitetessä ontologisen naturalismin moraalisia ulottuvuuksia on hedelmällistä monestakin syystä. Hän on yksi tunnetuimmista nykyfilosofeista ja hänen teoriansa ovat keränneet paljon huomiota angloamerikkalaisen filosofian piirissä (Koeppell & Moss 2003 s. 1). Hänen ajattelunsa on vahvasti naturalistista, häntä voisi jopa pitää ontologisesti naturalistisen filosofin prototyyppinä. Samanaikaisesti hän on siitä harvinainen nykyfilosofi, että hän pyrkii rakentamaan jonkinlaista kokonaisvaltaista teoriaa ihmisestä ja maailmasta (Searle 1995 s. xi; Searle 1998 s. 161)<sup>1</sup>: ”Tarkoitukseni [ - - ] on ollut pyrkiä edistymään kohti pätevää *yleistä* teoriaa.” Niinpä hänen kirjansa käsittelevät laajasti eri aihealueita mielenfilosofiasta (Searle 1992; 2005a) sosiaaliseen konstruktionismiin (Searle 1995; 2006a), kielen analyysistä (Searle 1970) vapaaseen tahtoon (Searle 2006b) pyrkimyksenä muodostaa toisiinsa yhteensopiva kokonaisuus, jota tässä kutsun Searlen kokonaisfilosofiseksi järjestelmäksi. Hänen johtoajatukseensa on siis rakentaa tiukan naturalistinen teoria, joka silti kykenee kattamaan koko ihmisyyden kentän. Tämä tiukasti ontologiseen naturalismiin tukeutuva tutkimusote yhdistettynä teorian kokonaisvaltaisuuteen tarjoaa erinomaisen pohjan tarkastella kysymystä moraalien paikasta tällaisessa ontologiassa.

---

<sup>1</sup> Kaikki alkuperäistekstien suomennokset ovat tekijän.

Paradigmaattisena naturalistisena ajattelijana hänen teoriaansa koskevia tuloksia voi olla myös mahdollista yleistää koskemaan laajemminkin ontologiseen naturalismiin sitoutuneita filosofeja. Samanaikaisesti hänen teорияnsa analyttinen tarkkuus ja looginen johdonmukaisuus tekevät siitä helposti lähestyttävän ja tulkittavan tutkimuskohteen. Tällöin hänen ajattelustaan poikkeavien naturalistien on helppo osoittaa missä kohdin heidän teорияnsa poikkeaa Searlesta ja miten tämä vaikuttaa tulosten yleistettävyyteen.

Tarkastelun kiinnostavuutta lisää myös se, että Searle on ollut epätyypillisen hiljaa kokonaisteoriaansa moraalisisista ulottuvuuksista. Moraalista Searle ei ole paljoa kirjoittanut nuoruuden yhtä artikkelia (Searle 1964) lukuun ottamatta. Esimerkiksi kirjassa *Mind, Language and Society* (1998), jossa Searle tekee eräänlaisen yhteenvedon siihenastisesta filosofiastaan, ei sanaa moraalista tai etiikkaa esiinny kertaakaan. Smithin ja Zaibertin (2007) sanoin: ”Searlen filosofia on saavuttanut lisää syvyyttä ja kokonaisvaltaisuutta näiden uusien teoksien myötä - mutta juuri tästä syystä moraalin laiminlyönti hänen kokonaisjärjestelmässään on sitäkin silmiinpistävämpää.” Epäkohta on nostettu esiin aiemminkin (esim. Smith 2001; Zaibert 2003b s. 53), mutta Searle on pyrkinyt välttämään kysymystä kieltäen johdonmukaisesti teorioidensa moraaliset ulottuvuudet (esim. Searle 1970 s. 187; Searle 2006d s. 116). Jostain syystä Searle on kokonaisvaltaisista pyrkimyksistään huolimatta jättänyt moraalin kohdalle ammottavan aukon. Tämä huomiota herättävä moraalin välttely tekee kysymyksestä moraalin yhteydestä Searlen teorioihin arvokkaan ja mielenkiintoisen myös Searlen omien teorioiden kannalta (Zaibert 2003b s. 71). ”Olisi arvokasta nähdä, mihin etiikka sopii hänen järjestelmässään” (Zaibert 2003b s. 79).

Tämän perusteella asetan tutkimukselleni kaksi tavoitetta: suppeampi tavoitteeni on selvittää miten moraalista sopii Searlen kokonaisjärjestelmään, ja mitä tästä seuraa koskien moraalin absoluuttisuudesta tai relativisuudesta. Tässä yhteydessä pyrin sanomaan myös jotakin siitä miksi Searle on niin systemaattisesti vaiennut teорияnsa moraalisisista ulottuvuuksista. Laajempi tavoitteeni on pohtia tätä kautta mitä yleistä voidaan sanoa ontologisen naturalismin ja moraalisen relativismin välisestä suhteesta. Tutkimuskysymykseni ovat siis seuraavat:

1. Mikä on moraalin paikka Searlen ontologisessa kokonaisjärjestelmässä ja mitä moraalifilosofisia seurauksia tällä on koskien moraalista absolutismia ja relativismia?
2. Mitä voimme näiden tulosten perusteella päätellä ontologisen naturalismin ja moraalisen relativismin välisestä suhteesta yleensä?

Näiden kysymysten ratkaisemiseksi työni etenee seuraavasti:

Aluksi on paikallaan määritellä käytetyt käsitteet. Määritän ontologisen naturalismin tarkoittamaan kantaa, jossa nähdään, että on vain yksi luonnollinen maailma, jonka sisällä kaikkien mahdollisten ilmiöiden – myös ihmiselämän ilmiöiden – on tapahduttava luonnollisesti. Ontologisessa naturalismissa pidetään tämän lisäksi kiinni siitä uskomuksesta, että luonnontieteet tarjoavat parhaan mahdollisen kuvan tämän luonnollisen maailman rakenteesta ja luonteesta. Moraalinen absolutismi määritetään puolestaan tässä tarkoittamaan kantaa, jossa uskotaan olevan olemassa yksi oikea moraalisuus tai moraalijärjestelmä. Moraalinen relativismi muodostaa tälle vastakohtaan: siinä uskotaan, ettei ole olemassa eikä voida johtaa yhtä oikeata moraalisuutta tai moraalijärjestelmää. Tästä huolimatta moraalissa relativismissa otetaan moraalisuus vakavasti sillä moraalisuus kumpuaa jostakin relatiivisesta perspektiivistä, joka riittää takaamaan moraalin vakavastiotettavuuden.

Tämän jälkeen on perusteltua käydä melko seikkaperäisesti lävitse Searlen kokonaisfilosofinen järjestelmä. Erityisesti tarkastelen ensinnäkin hänen ontologisia taustaoletuksiaan ja toiseksi hänen näkemystään sosiaalisen todellisuuden rakentumisesta. Tämä taustatyö on tärkeätä, jotta kävisi selväksi, minkälaiseen asemaan moraalilla voidaan Searlen järjestelmässä sijoittaa. Seuraavassa vaiheessa käyn seikkaperäisesti lävitse sen vähän, mitä Searle on sanonut moraalista, jotta kykenisimme näistä vähistä vihjeistä saamaan mahdollisimman paljon tietoa siitä, mikä Searlen moraalinäkemys voisi olla.

Tätä taustaa vasten lähden käymään läpi niitä mahdollisuuksia, joita Searlella on moraalilla sijoittamiseksi osaksi järjestelmäänsä. Ensiksi teen selväksi, että Searlen järjestelmässä moraalilla ei ole sijaa ontologisesti objektiivisten asioiden joukossa, se voi olla olemassa vain ontologisesti subjektiivisesti. Tällöin mahdollisuuksia on kaksi: joko moraalilla on tunteisiin verrattavissa oleva episteemisesti subjektiivinen asia tai lakijärjestelmän kaltaisiin sosiaalisiin instituutioihin verrattavissa oleva sosiaalinen konstruktio. Ensin mainittu vaihtoehto ei vaikuttaisi olevan sellainen, johon Searle olisi valmis sitoutumaan, mutta käsittelen tämän mahdollisuuden joka tapauksessa pyrkien osoittamaan, että sen seurauksena moraalilla ei voida nähdä kuin relativistisena. Toinen vaihtoehto vaikuttaa kaikkein luonnollisimmalta paikalta moraalille. Siinä moraalilla koostuisi joukosta institutionaalisia faktoja, jotka saavat voimansa siitä kollektiivisesta intentionaalisuudesta, joka näille säännöille antaa sen keskeisen aseman mikä niillä ihmisyyhteisössä on. Pyrin osoittamaan, että tällöinkin meillä on vahvat syyt olla moraalisia relativisteja, ellei kyetä antamaan

jotakin erityistä syytä uskoa moraaliseen absolutismiin. Sosiaaliset instituutiot ovat määritelmällisesti kontingenteja ja muuttuvia; ne ovat olemassa vain suhteessa siihen, että ihmiset uskovat niiden olemassaoloon. Sosiaalisena instituutiona moraalit ei muodostaisi tässä kohden mitään poikkeusta.

Kyetäkseen takaamaan moraalitn absoluuttisuuden olisi Searlen löydettävä siis jokin Arkhimedeeden piste, josta käsin absolutismi osoittautuisi perustelluksi. Vaihtoehtoisesti olisi hänen empiirisesti osoitettava, että ihmisten moraalitnäkemykset konvergoituvat kohti jotakin jaettua ydintä, joka voisi toimia moraalitn absolutismin perustana. Seuraavaksi käännyinkin tarkastelemaan keskeisiä mahdollisuuksia, mitä Searlella tässä tapauksessa voisi olla. Ensinnäkin pyrin osoittamaan, että ontologisesta naturalismista seuraa, ettei moraalitn alueella ole mahdollista löytää mitään *a priori* käsitteellisiä tai loogisia totuuksia, jotka rajoittaisivat käsitystämme moraalitsta. Toiseksi pyrin osoittamaan, ettei myöskään ole perusteltua etsiä mitään *a posteriori* määritelmää sille, mitä moraalitisuus pohjimmitaan on. Kolmanneksi käsittelen mahdollisuutta, että moraalitkäsityksemme ytimestä olisi löydettävissä jokin jaettu ydin, joka voisi taata moraalitn absolutismin. Päädyn skeptiselle kannalle myös tämän projektin suhteen. Lopuksi pyrin osoittamaan, ettei myöskään rationaalisuus kykene tarjoamaan tietä pois moraalitn relativismin kurimuksesta.

Käytäni lävitse ja poissuljettuani nämä vaihtoehdot, on johtopäätösten aika. Ensimmäinen johtopäätökseni on, että Searlen ontologisista sitoumuksista seuraa, että hänellä on vahvat syyt omaksua relativistinen kanta moraalitn suhteen. Mitä tulee kysymykseen tämän johtopäätöksen yleistettävyydestä koskemaan ontologista naturalismia yleisesti, on todettava, että tulokset eivät suoraan todista mitään ontologisen naturalismin ja moraalitn absolutismin yhdistämisen mahdottomuudesta. Tästä huolimatta päädyn sille kannalle, että ontologisen naturalistin on perusteltua olla moraalitn relativisti. Ainakin siihen asti kunnes toisin todistetaan.

## **2 Naturalistinen moraalit**

### **2.1 Naturalismin lyhyt historia**

Naturalismin historia voidaan ulottaa aivan länsimaisen filosofian alkuhämäriin asti, esisokraatikko Thalesiin, jonka pyrkimyksenä oli antaa luonnonilmiöille selityksiä turvautumatta yliluonnollisiin voimiin. *Physikoi* – tarkoittaen osapuilleen luonnonfilosofi – olikin nimitys, jota aikalaiset käyttivät Thalesta, Anaxagorasta, Demokritosta ja muista filosofeista, joiden pyrkimyksenä oli systemaattinen luonnonilmiöiden selittäminen ilman turvautumista jumaliin, henkiin tai magiaan.

Merkittäviksi naturalistisiksi systeeminrakentajiksi on laskettava myös Epikuros, joka pyrki selittämään kaiken atomien liikkeellä tyhjiössä, ja Straton Lampsakoslainen, jonka kehittämässä aristotelismin muodossa kaikki olemassa oleva pyrittiin palauttamaan luonnonvoimien välttämättömiksi seurauksiksi. Historiallisena kuriositeettina näiltä ajoilta mainittakoon myös Platonin suuri viha aikakauden suurimman naturalistin Demokritoksen ajatuksia kohtaan. Aristoksenoksen mukaan Platon oli jopa valmis polttamaan kaikki löytämänsä Demokritoksen teokset (Diogenes Laertios 2003: 342 [ix; 40]). Naturalismin ja dogmaattisen yhden totuuden ajattelun välinen vastakkainasettelu, jota käsilläoleva työkin edustaa, ei siis ole mikään moderni ilmiö.

Kristillisen dominanssin jälkeen naturalismi koki uuden tulemisen renessanssin ja valistusajan myötä. Galileo Galilei, Isaac Newton ja Pierre Laplace pyrkivät kaikki maailman ilmiöiden takana olevien syiden ymmärtämiseen ilman tarvetta turvautua hypoteesiin jumalasta. ”Hypotheses non fingo” kerrotaan Newtonin tokaiseen, kun häneltä kysyttiin, miksi Jumalaa ei löydy hänen kirjoituksistaan. Sir Francis Bacon, Voltaire ja Hobbes voidaan myös laskea keskeisiksi taustahahmoiksi filosofian naturalistisessa käänteessä ja tieteellisen vallankumouksen edistämisessä. Ylipäänsä valistuksen ajan suuret filosofit kuten Descartes, Locke, Leibniz, Hume, Kant tai Mill eivät erottaneet filosofiaa tiukasti tieteellisestä tutkimuksesta, vaan tekivät filosofiaansa enemmän tai vähemmän tieteen tuloksiin kiinnittyneenä (Kitcher 1992: 54).

Naturalismi-termin nykyinen merkitys on peräisin 1900-luvun alkupuolella vaikuttaneelta joukolta amerikkalaisia filosofeja, jotka julistautuivat naturalisteiksi. George Santayanaa pidetään yhtenä liikkeen alullepanijoista (Eldridge 2004: 53), ja hänen viisiosainen *Life of Reason* -teoksensa (1905/1906) ”saavutti Raamatun aseman Amerikkalaisten naturalistien joukossa” (Lachs 1988: 6). Tähän naturalisteiksi julistautuneiden joukkoon kuului useita filosofeja kuten John Dewey, Ernest Nagel, Sidney Hook ja Roy Wood Sellars (1944), John Herman Randall Jr. , Morris Raphael Cohen. Heidän kantansa poikkesivat luonnollisesti toisistaan, mutta yhteisenä teemana oli argumentointi sen puolesta, että todellisuuteen ei kuulu mitään yliluonnollista, ja että tieteellistä metodologia tulisi soveltaa kaikkien todellisuuden ilmiöiden tutkimukseen ja näin ollen myös ihmismielen ilmiöiden kohdalla (Kim 2003 s. 86-87; Eldridge 2004: 55).

1900-luvun jälkimmäisen puoliskon osalta naturalismin historia voidaan oikeastaan kertoa kahdessa osassa. Ontologisen naturalismin osalta se on ollut yhdessä mielessä yksiselitteinen menestystarina. Oikeastaan koko 1900-luvun ajan on ontologinen naturalismi ollut johtava

taustaoletus, jonka suurin osa filosofiasta on valmiita hyväksymään<sup>2</sup> (Kim 2003: 84). Tieteellisen maailmankuvan dominanssia on harva filosofi valmis kiistämään, vaikkakaan se ei monesti heidän päivittäisessä filosofisessa työssään näy kuin korkeintaan julkilausumattomana taustaoletuksena. Ontologisen naturalismin vaikutusvalta aikakautemme filosofiassa on siis valtava, voidaan jopa sanoa, että se on nykyajan keskeisimpiä intellektuaalisia virtauksia filosofiassa. ”Jos aikamme analyttisellä filosofialla voidaan sanoa olevan filosofinen ideologia, on se kiistatta naturalismi” (Kim 2003: 83). Samanaikaisesti se on ollut taustaoletus, jonka analysointi on jätetty aivan liian vähälle huomiolle. Kai Nielsen (ks. esim. 1996), on niitä harvoja nykyfilosofeja, joka on systemaattisesti pyrkinyt rakentamaan naturalistista positiota sen sijaan, että käyttäisi sitä vain filosofiansa taustaoletuksena. Naturalismin nykyisen menestyksen takana ei siis niinkään ole filosofian sisäinen kehitys, vaan se valtava selitysvoima, joka tieteellä nykyään on maailman ilmiöiden ymmärtämiseen (Post 1995: 596). Strouidin (1996: 43) mukaan naturalismi on kuin maailmanrauha: lähes kaikki vannovat sen nimeen ja ovat valmiita marssimaan sen lipun alla. Mutta kun aletaan tarkemmin määrittää mistä on kysymys, lukuisia erimielisyyksiä nousee pintaan siitä, mitä siihen kuuluu, ja mitä siitä seuraa.

Mitä tulee metodologiseen naturalismiin, ajautui se 1900-luvun alun jälkeen yhä enemmän filosofiseen marginaaliin, kun kielellinen käänne ja analyttisen filosofian dominanssi nostivat tiukasti empiriasta erotetun filosofian tekemisen tavan anglo-amerikkalaisen filosofian valtavirraksi (Kitcher 1992: 54). Saman kohtalon koki ontologinen naturalismi filosofian systemaattisena tutkimuskohteena (Eldridge 2004: 53). Tieteiden ja tieteellisen maailmankuvan merkitystä ei millään muotoa kielletty, vaan enemmänkin katsottiin, että filosofian ja tieteen tutkimuskohteet ovat toisistaan riippumattomia, ja siksi niitä voidaan tehdä ilman tarvetta vuoropuhelulle. Tämän filosofiakäsityksen dominanssista seurasi, että filosofeilla ei ollut tarvetta eksplikoida heidän ontologisen naturalisminsa tarkempaa sisältöä tai ottaa naturalistisia metodeja osaksi filosofian harjoittamisen tapaansa. Merkittävin kiila tämän aikakauden yleiseen henkeen oli Willard van Orman Quinen (1951; 1969) naturalistisen epistemologia. Vaikutusvaltaisessa artikkelissaan ’Epistemology Naturalized’ (1969) hän vaati normatiivisen epistemologian korvaamista empiirisellä psykologialla. Hänen ajattelussaan tieteellistä metodologiaa tuli soveltaa myös perustaviin

---

<sup>2</sup> On ehkä syytä mainita, että on olemassa huomattava määrä uskonnollisesti virittyntä filosofiaa, jossa naturalismia ei oteta millään muotoa itsestäänselvytenä. Näissä piireissä naturalismi on kuuma keskustelunaihe (ks. esim. Smith 2001).

filosofiin kysymyksiin, tässä tapauksessa epistemologiaan: "Epistemologia, tai jokin sen kaltainen, yksinkertaisesti loksauttaa paikoilleen psykologian ja siten luonnontieteen osa-alueena" (Quine 1969: 82). On tosin epäselvää, pyrkiikö tämä Quinen versio epistemologiasta edes vastaamaan niihin keskeisiin kysymyksiin, jotka on nähty olevan epistemologian ytimessä (Kim 1988: 390).

Mutta myös metodologinen naturalismi on kokenut renessanssin viimeisten vuosikymmenten aikana. Tähän on vaikuttanut toisaalta se, että usko analyyttisen filosofian ja käsiteanalyysin yksinvaltiuteen filosofian piirissä on horjunut vakavasti (Kitcher 1992: 55), ja toisaalta se, että ihmistieteiden tulokset erityisesti neurotieteiden parissa ovat pakottaneet filosofiä arvioimaan uudelleen epistemologisia ja muita filosofisia kantojaan. Moniin ongelmiin, jotka ennen ovat olleet filosofian yksityisalaa, on tieteen viimeaikainen kehitys tuonut uutta tietoa, jota on filosofinkin vaikea ohittaa. Erityisen eksplisiittisesti metodologinen naturalismi on ollut esillä mielenfilosofian saralla, jossa lähes kaikki vakavasti otettavat teoreetikot ovat julistautuneet naturalisteiksi tavalla tai toisella (Kim 2003: 85; Post 1995: 596-597). Myös tuore amerikkalainen *Experimental Philosophy* – liike, jonka keskeisiä hahmoja ovat Joshua Knobe (2006), Jesse Prinz (2007a), John Doris, Stephen Stich (Doris & Stich 2005) ja Shaun Nichols (2004) edustaa systemaattisempaa metodologisen naturalismin puolustusta. Metodologista naturalismia ei tule kuitenkaan nähdä yhtenäisenä liikkeenä, joka pyrkiisi koko filosofian korvaamiseen naturalistisilla metodeilla. Sen sijaan se on fragmentoitunut erilaisiin osa-alueisiin, jotka pyrkivät soveltamaan tieteellisiä metodeita ja tieteen tuloksia oman tutkimusalansa piirissä. Niinpä liikehdintää kohti metodologista naturalismia on havaittavissa niin epistemologian, mielenfilosofian, kielenfilosofian kuin moraalifilosofiainkin parissa. (Eldridge 2004: 53; Rosenberg 1996: 2). Kaiken kaikkiaan naturalistiseen asenteeseen asetettua toivoa kuvaa ehkä parhaiten Jesse Prinzin (2007a s. 11) lausahdus: "Uskon, että pitkään säilyneitä filosofisia kysymyksiä voidaan selventää empiirisillä tuloksilla ja vieläpä, että ne eivät ehkä säily niin pitkään, jos käytämme hyväksi tieteen resursseja".

## 2.2 Ontologisen naturalismin määritelmä

Naturalismi - kuten filosofiset termit tapaavat olla - on käsitteenä monimerkityksellinen. Toisaalta se viittaa perusvakaumukseen siitä, että on vain luonnollinen maailma, jossa kaikkien mahdollisten ilmiöiden täytyy tapahtua (Audi 1996: 372). Toisaalta sillä tarkoitetaan filosofista asennetta, jossa korostetaan "empiirisen tutkimuksen relevanssia ja filosofian läheistä yhteyttä luonnontieteisiin" (Niiniluoto & Koskinen 1996 s. 5; Papineau 1993). Selvää on kuitenkin se, että kaikissa muodoissaan se vastustaa kaikkea yliluonnollista (Eldridge 2004: 52; Stroud 1996). Karkeasti

ottaen naturalismi voidaan jakaa kahteen osa-alueeseen, ontologiseen naturalismiin ja metodologiseen naturalismiin (Post 1995: 596; Flanagan et al. 2008: 2), joita on syytä tarkastella erikseen. Ensin mainittu on se filosofinen kanta, jonka valtaosa aikakautemme filosofeista on valmis hyväksymään. Jälkimmäinen – naturalististen metodien soveltaminen spesifeihin filosofisiin kysymyksiin – on herättänyt huomattavasti enemmän ristiriitoja.

Tässä yhteydessä en lähde määrittelemään näistä jälkimmäistä - metodologista naturalismia - yleisessä muodossa, koska ensinnäkin se on mahdollista määrittää hyvin monella tavalla, toiseksi metodologinen naturalismi yleisessä muodossaan on nykyään harvan filosofin esittämä kanta, ja kolmanneksi se ei ole olennaista tutkimukseni kannalta. Sovellettuna johonkin tiettyyn filosofian tutkimuskohteeseen se on kanta, joka korostaa tieteen ja filosofian metodologioiden rajan häilyvyyttä ja sitä, että filosofian tuottamat 'totuudet' tulee alistaa empiiriselle tutkimukselle missä mahdollista. Filosofian tulee hyödyntää ja olla yhteensopivaa tieteen tuoreimpien tutkimustulosten kanssa ja rakentua ajan tasalla olevalle tieteelliselle kuvalle maailman ja ihmisluonnon olemuksesta. Esimerkiksi epistemologian piirissä metodologisella naturalismilla tarkoitetaan yleisesti ottaen kantaa, jonka mukaan ihmisen tietoisuutta ja päättelyä koskevat psykologiset tulokset ovat jollakin tavalla välttämättömiä tai hyödyllisiä epistemologian tutkimukselle (Feldman 1998: 170).

Ontologinen naturalismi koskee sitä, mitä on olemassa. Se on ”näkemys siitä, että luonto on kaikki mitä on ja kaikki perustavat totuudet ovat totuuksia luonnosta” (Audi 1996: 372). On siis olemassa yksi luonnollinen maailma ja kaikkien mahdollisten ilmiöiden on mahdollista tähän maailmaan luonnollisesti (Lacey 1995: 604; Eldridge 2004: 52). Luonnollinen maailma tarkoittaa tässä karkeasti ottaen maailmaa siten kuin se luonnontieteissä meille näyttäytyy. Luonnontieteen lait ja postulaatit antavat rajat sille, minkälaiset ilmiöt ovat mahdollisia tässä maailmassa. Mitään tämän luonnollisen maailman ulkopuolista tai ylluonnollista ei ole olemassa, vain ”yksi ajasta ja avaruudesta koostuva maailma” (Armstrong 1989: 3). Jyrkän ortodoksinen muotoilu tästä ontologisesta naturalismista on esimerkiksi Sellarsin (1963: 173) *scientia mensura* -teesi: “Maailmaa kuvattaessa ja selitettäessä tiede on kaiken mitta, sen mitä on, ja sen mitä ei ole.” Ontologisen naturalismin hyväksyminen siis tarkoittaa luottamusta siihen, että luonnontieteiden antama kuvaus maailmasta on paras tarjolla oleva, ja sen vuoksi se tulisi ottaa kaiken filosofisen tutkimuksen taustaoletukseksi.

Ontologisesta naturalismista seuraa, että myös ihminen ja ihmisyydet ovat kauttaaltaan osa luontoa (Eldridge 2004: 52). Kaikki ihmisyyteen liittyvät ilmiöt kuten esimerkiksi tietoisuuden olemassaolo

ovat myös luonnollisen maailman ilmiöitä (Kim 2003: 90; Lacey 1995: 604). Ontologinen naturalismi ei kuitenkaan tarkoita jyrkkää reduktionismia (Post 1995: 597). Tietoisuuden olemassaoloa ei kielletä, vaan jonkinlaisen ominaisuusdualismin [property dualism] hyväksyminen on vallitseva kanta naturalistisesti orientoituneilla mielenfilosoifeilla (Kim 2003: 85; Lacey 1995: 604).

Tämän tarkemmin on ontologista naturalismia vaikea yleisesti määrittää. Yleisenä uskona luonnontieteiden kuvaaman maailman ottamiseksi filosofisen ajattelun perustaksi se on lähes yksimielisesti hyväksytty. Tarkemmin muotoiltuna siihen sisältyy vaikeita kysymyksiä siitä, mikä määritellään tieteksi ja mitkä tieteen tutkimustulokset tulee ottaa maailmankuvan perustaksi. Systemaattinen työ ontologisen naturalismin määrittelemiseksi on hyvin harvan filosofin agendalla (Eldridge 2004: 53). Stroudin aiemmin mainittua maailmanrauhavertausta mukaillen Papineau (1993) toteaa: "Lähes jokainen haluaa nykyään olla 'naturalisti' mutta termin kannattajat ovat kaikesta huolimatta laajalti erimielisiä mitä tulee tämän filosofisen opinkappaleen sisällöllisiin kysymyksiin" Ontologinen naturalismi ei ole sokeaa uskoa siihen, että tieteen tarjoama kuva maailmasta olisi lopullisen oikea. Ernest Nagel ilmaisi hyvin ontologisen naturalismin oikeutuksen todetessaan: "Proposition oikeutus ei perustu uskoon luonnon yhdenmukaisuudesta tai muuhun kosmisen mittakaavan periaatteeseen. Oikeutus perustuu eksklusiivisesti nimenomaisessa tapauksessa saatavilla olevaan todistusaineistoon, ja siihen kontingenttiin historialliseen faktaan, että käytetyt erityiset tavat kerätä ja arvioida todistusaineistoa ovat yleisesti olleet tehokkaita luotettavan tiedon hankkimisessa" (Nagel 1956: 15). Vaikka "naturalismi on useammin oletettu taustalle kuin ilmaistu" (Audi 1996: 372), ja tieteellinen tutkimus sisältää omat tieteenfilosofiset ongelmansa, on silti täysin perusteltua ottaa tieteellinen maailmankuva filosofisen tutkimuksen taustaksi, koska se on luotettavinta tietoa maailmasta, mitä meille ihmisille on tarjolla.

## 2.3 Naturalismi moraalifilosofiassa

Ontologisen naturalismin soveltaminen moraalifilosofiaan on varsin yksioikoista<sup>3</sup>.

Luonnontieteellinen maailmankuva hyväksytään moraalitutkimuksen taustaoletukseksi (Prinz 2007a s. 2; Harman 2000a s. 79; Wong 2006a s. 29). Tällöin moraalinkin on oltava tämän maailman luonnollinen ilmiö (Rachels 2001 s. 75), moraalilla ei voi muodostaa mitään poikkeusta yleiseen ontologiseen naturalismiin. Moraalissa ei näin ollen voi olla mitään yliluonnollista, moraalille ilmiönä on löydettävä paikka "lumouksettomasta, ei-eettisestä maailmanjärjestyksestä, jossa elämme ja jonka osia olemme" (Blackburn 1998b: 49). Ontologinen naturalismi on siis kaikessa yksinkertaisuudessaan kanta, jossa moraalilla nähdään ilmiönä, jonka täytyy olla olemassa ja tapahtua täysin tieteellisen maailmankuvan puitteissa.

Ontologista naturalismia lähellä ovat myös seuraavat kolme teesiä, jotka edustavat metodologista naturalismia (Prinz 2007a s. 2; Wong 2006a s. 30). Niiden noudattaminen moraalifilosofisessa tutkimuksessa on kuitenkin nähdäkseni suora seuraus ontologisen naturalismin itsensä hyväksymisestä. Ensinnäkin ontologisesta naturalismista seuraa, että moraalitutkimuksen tulee olla yhteensopiva tieteellisten faktojen ja tieteellisen maailmankuvan kanssa (Harman 2000a s. 79; Wong 2006a s. 33; Rachels 2001 s. 75). Moraalitutkimuksen tulee hyödyntää tai vähintäänkin olla yhteensopiva relevanttien tieteellisten teorioiden kanssa. Filosofian ja tieteiden suhde tulee nähdä eräänlaisena jatkumona, rehellisen filosofin pitää olla avoin käyttämään kaikkia tarjolla olevia metodeja tutkiessaan moraalilla, ei vain niitä, jotka ovat eksklusiivisesti filosofian (Prinz 2007a s. 11). Jos empiirinen tutkimus vastaa parhaiten johonkin tiettyyn kysymykseen moraalista, tulee kysymykseen vastata empiirisesti. Keskeisiä tieteenaloja moraalifilosofialle ovat niin neurotiede, psykologia, psykiatria, antropologia, kulttuurihistoria kuin ethologiakin (Prinz 2007a s. 11).

Toiseksi "filosofian ei tule hyödyntää erillistä *a priori* metodologia tuottaakseen riippumattomia, empiiriseltä testaukselta suojattuja totuuksia" (Wong 2006a s. 30). Niiden metodologioiden, joiden perusteella pyrimme tutkimaan moraalisia faktoja, täytyy olla luonteeltaan naturalistisia faktoja

---

<sup>3</sup> On syytä huomauttaa, että se naturalismi, josta tässä puhun ei tarkoita moraalista naturalismia, joka on moraalisen realismin alakategoria, jossa uskotaan, että on moraalisia faktoja, ja että nämä faktat ovat naturalistisia (Copp 2003 s. 179-180; Lenman 2006). Tähän liittyvä debatti tarjoaa toki lisätodisteita naturalismin soveltuvuudesta moraalintutkimukseen (ks. esim. Copp 2004) mutta on kuitenkin eri debatti. Yleinen naturalismi ja moraalinen naturalismi ovat siis eri kantoja ja tässä yhteydessä ei ole tarvetta ottaa kantaa jälkimmäiseen.

etsiviä (Prinz 2007a s. 8). Ennen kaikkea tulee nähdä, että käsitteelliset tai muut filosofian eksklusiiviset menetelmät eivät kykene tuottamaan mitään ylikuonnollisia totuuksia (Prinz 2007a s. 2)<sup>4</sup>. Käsiteanalyysin merkitystä ei kielletä, mutta se tulee nähdä vain yhtenä metodina muiden joukossa.

Kolmanneksi moraalitutkimus tulee aloittaa puhtaalta pöydältä: "Se [metodologinen naturalismi] ei turvaudu *a priori* moraalisiin totuuksiin, joita pidetään itsestään selvinä ja perustavina tai puhtaasti loogisesta tai käsitteellisestä analyysistä johdettuina" (Wong 2006a s. 36). Mitään etukäteen tiedettyjä ja pyhiä totuuksia ei siis hyväksytä. Wongin mukaan empiiriset teoriat ovat aikojen saatossa murtaneet monia käsitteellisiä tai loogisia totuuksina pidettyjä asioita. Esimerkkeinä hän mainitsee riittävän perusteen periaatteen [principle of sufficient reason], aika-avaruuden euklidisen rakenteen sekä mekaanisen interaktion rajoittamisen paikalliseen kontaktiin. (Wong 2006a s. 30.)

Tarkasteltaessa naturalismin roolia moraalifilosofiassa huomaamme jälleen saman kaksijakoisuuden, joka vaivasi yleistä naturalismia. Harva moraalifilosofi on valmis kieltämään tieteellistä maailmankuvaa tai tieteen tutkimustulosten yleistä merkitystä ihmistä ja maailmaa koskevien teorioiden taustalla. Ontologinen naturalismi julkilausumattomana taustaoletuksena on siis mitä luultavimmin lähes kaikkien moraalifilosofien jakama kanta. Lähes koko 1900-luvun on vallalla kuitenkin ollut näkemys, jonka mukaan moraalifilosofiaa voidaan tutkia itsenäisesti, että moraalifilosofian tutkimusalue on sellainen, jonka kannalta tieteen tutkimustuloksilla ei ole merkitystä. Tätä asennetta voidaan kutsua autonomiseksi asenteeksi moraalifilosofiaan (Harman 2000a: 79). Taustalla on analyttisen filosofian itseymmärrys filosofiasta kielelliseen analyysiin keskittyvänä toimintana. Metaetiikassa pyrittiin pääasiassa määrittämään moraalisten termien merkitystä ja moraaliväitteiden loogista ja semanttista struktuuria; metaetiikasta ”käytännöllisesti katsoen tuli luonnollisen kielen *semantiikkana* tunnetun tutkimusalan sivuhaara” (Copp 1985 s. 3). Tämän seurauksena otettiin useimmiten annettuna oletus siitä, että moraalitutkimuksen avulla on mahdollista paljastaa moraalikäsitteiden yleiset merkitykset ja siten muodostaa jokin yksiselitteinen käsitys moraalista. Yleisesti voidaan sanoa, että autonomista asennetta leimaa ainakin pyrkimys

---

<sup>4</sup> Perinteisten introspektioon perustuvien filosofisten menetelmien rajoittuneisuus tulee ilmi esimerkiksi siinä, että empiirinen moraalitutkimus on osoittanut ihmisten käyttävän tiettyjä moraaliperiaatteita, ilman, että he itse tiedostaisivat käyttävänsä niitä (Hauser et al. 2007 s. 1).

päästä määritelmälliseen yksimielisyyteen moraalien perustavasta luonteesta. (Harman 2000a s. 79.) Niinpä käytetyt metoditkin olivat varsin eksklusiivisesti käsitteiden ja moraalikielen analyysiin keskittyneitä. Taustalla näyttäisi olevan usein ajatus siitä, että keskustelu moraalista on mahdotonta, ellei ensin onnistuta tyydyttävällä tavalla määrittelemään sitä, mitä moraalilla tarkoitetaan. Asennetta kuvastaa esimerkiksi David Brinkin toteamus, jonka mukaan "moraalisen realismin pitäisi olla metaettinen lähtökohtamme ja meidän tulisi luopua siitä vain, jos se tuo mukanaan metafysisiä ja epistemologisia sitoumuksia, joita on mahdotonta hyväksyä" (Brink 1989 s. 23-24). Tämä autonominen asenne on ollut varsin yleinen 1900-luvun metaetiikassa: Harman laskee niin Rawlsin (1971), Nozickin (1974), Darwallin (1983), Gewirthin (1978) kuin Frankenankin (1976) autonomisen moraalifilosofian tekijäksi. (Harman 2000a s. 79.) Ylipäänsä vielä nelisenkymmentä vuotta sitten koko metaetiikka koski lähes kauttaaltaan moraalista kielenkäyttöä ja semantiikkaa (Miller 2003 s. 3; LaFollette 2000 s. 2).). Empiirisiä faktoja ei siis sivuutettu mutta uskottiin, että varsinaista moraalifilosofiaa voidaan tehdä niistä riippumatta (Harman 2000a s. 79-81). Näistä syistä johtuen metodologinen naturalismi ja systemaattisesti kehitelty ontologinen naturalismi ovat jääneet viime vuosikymmeniin asti moraalifilosofian alalla paitsioon<sup>5</sup>.

Suuria murroksia on aina vaikea nähdä sisältäpäin, mutta uskallan väittää, että elämme juuri nyt hetkiä, jolloin naturalismi murtautuu lopullisesti läpi moraalifilosofiassa. Kuten sanottua epistemologiassa ja erityisesti mielenfilosofiassa naturalismin merkitys on viime aikoina ollut suuri. Mielenfilosofian tekeminen ilman yhteyttä tieteelliseen aivotutkimukseen ja sieltä saatuihin tuloksiin tuntuu tänä päivänä harhaiselta. Osaltaan tämän seurauksena on naturalismin seuraava kohde moraalifilosofia. Metaetiikassa on jo pidemmän aikaa ollut trendinä kielen analyysin eksklusiivisuuden vähentyminen, jolloin tilaa on tullut yhä enemmän metafysisille, epistemologisille, moraalipsykologisille ja jopa käytännöllisille kysymyksille (Darwall, Gibbard & Railton 1992 s. 183; Miller 2003 s. 3). Siitä huolimatta tämä käsiteanalyttinen asenne on hallinnut vahvasti metaetiikan kysymyksenasettelun tapaa, ja sitä, mitkä kysymykset koetaan keskeisiksi (ks. esim. Miller 2003, erityisesti s. 1-8). Myöskään systemaattisesti ontologiseen naturalismiin kytkeytynyttä moraalifilosofiaa, joka hyödyntäisi tieteen uusia tutkimustuloksia, ei toistaiseksi ole

---

<sup>5</sup> Toinen syy naturalismin poissaololle moraalifilosofiasta on Flanagan ja kumppaneiden (2008) mukaan amerikkalaisen yhteiskunnan uskonnollisuus sekä uskonnon ja moraalien läheinen yhteys. Tässä ilmapäirissä, jossa osa moraalifilosofoistakin tunnustaa uskoa, moraalifilosofian naturalisointi

paljoa harrastettu. Jesse Prinzin (2007b s. 271) mukaan ”metodologinen vallankumous” on kuitenkin viimeisten vuosien aikana vallannut alaa moraalifilosofiassa. Naturalismi ymmärrettyinä eksplisiittisenä sitoutumisena ontologiseen naturalismiin ja empiiristen tutkimustulosten hyödyntämisenä on parhaillaan lyömässä itseään lävitse ja tämä näkyy naturalistista asennetta korostavien moraalifilosofien kasvavassa joukossa: Jesse Prinz (2007a), David Wong (2006a), Walter Sinnott-Armstrong (2006), Shaun Nichols (2004), Gilbert Harman (2000b), Joshua Knobe (2006), Joshua Greene (2005), John Doris, Stephen Stich (Doris & Stich 2005) ja Albert Musschenga (2005) edustavat kaikki naturalistista, tieteen tulokset vakavasti ottavaa moraalifilosofian tekemisen tapaa. Myös useampi moraalipsykologiaa ja -filosofiaa naturalistisesti käsittelevä artikkelikokoelma on juuri julkaistu tai julkaistaan piakkoin (Tenenbaum 2007; Doris et al. 2008; Sinnott-Armstrong 2008a; Sinnott-Armstrong 2008b; Sinnott-Armstrong 2008c). Kuvaavia esimerkkejä naturalistisen asenteen relevantista roolista filosofisessa diskurssissa ovat Prinzin (2006) esittelemät vahvat empiiriset todisteet moraaliarvioiden ja moraalitunteiden välttämättömästä yhteydestä sekä Nicholsin (2002) ja Zarpentinen (2007) kritiikki moraalista rationalismia (mm. Smith 1994)vastaan perustuen empiiriseen tutkimukseen psykopaattien psykologiasta.

Metodologinen naturalismi on siis osoittamassa vahvaa paluuta moraalifilosofiseen diskurssiin. Psykologian ja muiden ihmistieteiden tuloksia ei ole enää varaa jättää filosofisen moraalikeskustelun ulkopuolelle. "Liian moni moraalifilosofi ja moraalifilosofian kommentaattori [- ] ovat tyytyneet keksimään moraalipsykologiansa tai antropologiansa tyhjästä" (Darwall et al 1992 s. 188-189). Tämä kehitys on hyvin tervetullutta, mutta samalla se pakottaa ottamaan myös ontologisen naturalismin, joka siinä on taustalla, filosofisen suurennuslasin alle. Vaikka 1900-luvun moraalifilosofien voidaan katsoa enimmäkseen koostuvan henkilöistä, jotka ovat valmiita hyväksymään ontologisen naturalismin taustaoletukseen, ei tällä ole nähty olevan merkitystä heidän moraalifilosofialleen. Varsinaista systemaattista tutkimusta ontologisen naturalismin seurauksista moraalifilosofialle ei tietääkseni ole tehty. Yleisen naturalistisen asenteen vahvistaessa otettaan moraalifilosofiassa on nähdäkseni ensiarvoisen tärkeitä kartoittaa ontologisen naturalismin seurauksia tarkemmin.

## **2.4 Moraalinen relativismi**

Tässä työssä määritän moraalisen relativismin koostuvan kahdesta teesistä:

1. Ei ole olemassa tai ei voida johtaa yhtä oikeata moraalisuutta tai moraalijärjestelmää.

2. Moraalisuus tulee silti ottaa vakavasti. Moraaliarvostelmat kumpuavat jonkinlaisesta relativistisesta perspektiivistä, joka kykenee takaamaan niiden vakavastiotettavuuden.

Ensimmäinen teesi erottaa moraalisen relativismin moraalisesta absolutismista. Moraalinen absolutismi määritellään kannaksi, jonka mukaan *on olemassa tai voidaan johtaa yksi oikea moraalisuus tai moraalisääntöjen joukko* (Harman 1996a s. 5; Kellenberger 2001 s. 28). Moraalinen absolutisti uskoo, että tietyt asiat ovat oikein tai väärin välttämättä (Blackburn 1998a s. 198), ja on "yleisesti päteviä, kaikkia ihmisiä koskevia moraaliperiaatteita" (Pietarinen & Poutanen 2003 s. 99).

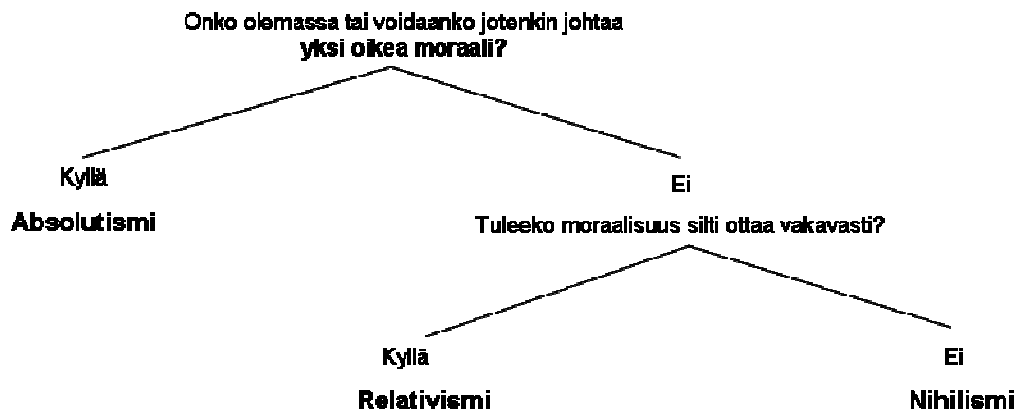
Absolutismia vastassa ovat kaikki ne kannat, jotka kieltävät yhden oikean moraalijärjestelmän mahdollisuuden. Tämä absolutismin kieltäminen on olennainen osa kaikkia moraalisen relativismin määritelmiä (mm. Boghossian 2006 s. 21; Harman 1996a s. 5; Blackburn 2000 s. 38; Wong 1998; Copp 1982 s. 233; Meiland & Krausz 1982 s. 1-2; Brandt 1967 s. 76; Scanlon 2001 s. 142; Kellenberger 2001 s. 28). Määritelmä sulkee pois sekä kognitiiviset, totuuteen kytkeytyneet absolutismin muodot, että johonkin ei-totuudelliseen oikeaan tai oikeutetuimpaan standardiin kytkeytyneet absolutismin muodot (Kellenberger 2001 s. 28). Ensinnäkin itsenäisesti olemassa olevia moraalisia faktoja kohtaan on oltava skeptisen kieltävä kanta. Toiseksi on kiellettävä myös, että olisi mahdollista löytää joitakin yleisiä periaatteita, joiden perusteella olisi johdettavissa jokin tietynlainen moraalijärjestelmä.<sup>6</sup>(Dreier 2006 s. 241; Pietarinen & Poutanen 2003 s. 99–100.) Relativismin keskeinen lähtökohta on siis, ettei ole yhtä oikeata moraalisuutta (Wong 1984 s. 1 & 4; Harman 1996a s. 5; Dreier 2006 s. 241; Scanlon 2001 s. 142).

Toinen teesi erottaa moraalisen relativismin moraalisesta nihilismista. Absolutismin kieltävät metaeettiset kannat voidaan jakaa kahteen osaan - relativismiin ja nihilismiin - sen perusteella, miten ne suhtautuvat faktaan yhden oikean moraalin puutteesta (Harman 1996a s. 6; Kellenberger 2001 s. 12). Moraalinen nihilismi vetää tästä sen johtopäätöksen, että mitään moraalisuutta ei ole, ja että kaikki puhe moraalista on harhaa (Dreier 2006 s. 240; Harman 1996a s. 5; Sturgeon 1988 s. 229). Heittäessämme toivon absolutistisesta moraalista yli laidan ei ole mitään lopullista, joka voisi

---

<sup>6</sup> Harman määrittää moraalisen absolutismin tarkoittamaan, että "on olemassa yksi oikea moraalisuus" (Harman 1996a s. 5), mutta tämä on nähdäkseni hivenen epätarkka määritelmä. Toinen ehto - joka perustuu Wongin (1998) metaeettisen relativismin määritelmään - vaaditaan, jotta relativismi erottautuisi monista nykyisistä moraalisen realismin muodoista, jotka eivät perustu itsenäisesti olemassa oleviin moraalisiin faktoihin (esim. Railton 1986 s. 163). Näihin realismin muotoihin relativismi tekee pesäeron toisella taustaperiaatteellaan.

ratkaista asioiden oikeuden ja vääryyden, ja näyttäisi olevan suuri vaara päätyä moraaliseen nihilismiin. ”Relativismi voidaan tällöin nähdä terveen järjen taktisena vetäytymisenä nihilistisen uhan edessä” (Dreier 2006 s. 241). Moraalinen relativismi on kanta, jossa katsotaan, että ”moraalisuutta ei tule hylätä” absolutistisen moraalin puuttumisesta huolimatta (Harman 1996a s. 6-7). Scanlon puhuu *suopeasta* relativismista, jossa ”moraalisuuden vaatimukset vaihtelevat, mutta joita ei tämän vuoksi tule ottaa vähemmän vakavasti” (Scanlon 2001 s. 145). Vaikka unelma yhdestä oikeasta moraalista on harhaa, voimme ”silti säilyttää paljon moraalista käytännöstä, moraalista ajattelusta ja moraalista puheesta relativisimilla” (Dreier 2006 s. 241). Kaikissa muodoissaan relativismi ”pitää kiinni keskeisestä kannastaan, että on olemassa asioita, joita meidän tulee tai ei tule tehdä, asioita, joita meidän tulee tukea, ja tapoja, joita meidän tulee noudattaa” (Ficarrotta 1998 s. 276).



**Kaavio 1 Relativismin asema metaetiikassa**

Määritelmäni toinen osa on eräänlainen relativismin minimimääritelmä, koska se ei lainkaan ota kantaa siihen, millä tavalla relativistinen moraalisuus säilyttää vakavastiotettavuutensa. Erityisesti se jättää avoimeksi kysymyksen moraalikäsitteistä ja moraalii-ilmaisuista. Relativismi ei ole ensi sijassa kielellinen teesi; se ei koske moraalilauseiden *sisältöä*, vaan on moraalisuutta koskeva *fakta* (Boghossian 2006 s. 19). Usein moraalilla relativismilla tarkoitetaan metaetiikassa kantaa, jossa moraaliväitteiden katsotaan sisältävän implisiittisen referenssin joihinkin relativistisiin standardeihin (esim. Harman 1978 s. 143; Dreier 2006 s. 240; Gowans 2004). Tämä on ymmärrettävää, sillä kielifilosofisesti orientoituneelle filosofille (joita metaetikot perinteisesti ovat) yleisestä relativismista seuraa luonnollinen tarve määrittää moraalitermit siten, että niitä voidaan käyttää myös relativismin vallitessa. Tämä työ ei ole kuitenkaan lainkaan kielifilosofinen. Se ei ota kantaa siihen, miten ihmiset aktuaalisesti käyttävät moraalitermejä tai miten heidän tulisi

niitä käyttää. Moraalinen relativismi tässä työssä tarkoittaa puhtaasti ontologista kantaa, joka kieltää yhden oikean moraalin olemassaolon mahdollisuuden.

On hyvä mainita, että relativistiset moraaliteoriat voidaan jakaa maltilliseen ja radikaaliin muotoon (Harman 1978 s. 144; Wong 1998). Radikaali moraalinen relativismi on relativistista loppuun asti: *ei ole mitään moraaliperiaatetta, joka olisi toista oikeutetumpi*. Esimerkiksi Harman näkee, että mikään moraalinen viitekehys ei voi olla toistaan oikeutetumpi (Harman 1996a s. 8), moraalit on relativistista ”pohjalle asti” (Harman 1978 s. 156). ”Moraalinen oikea ja väärä ovat relatiivisia yhteen tai toiseen moraalijärjestelmään ja on joukko varsin erilaisia moraalijärjestelmiä, joista yksikään ei ole objektiivisesti oikeampi kuin toinen.” (Harman 1998a s. 161) Tähän verrattuna maltillinen moraalinen relativismi on tavallaan osittaista moraalista relativismia, joka ”on yhteensopiva joidenkin universaalien moraalivaateiden olemassaolon kanssa” (Harman 1978 s. 144). Siinä tunnustetaan, että on joitakin ”huomattavia rajoituksia sen suhteen, mitä voidaan laskea todeksi moraalijärjestelmäksi” (Wong 2006a s. xii), mutta katsotaan, että tämä yksiselitteisen moraalin alue ei riitä kattamaan kaikkia kysymyksiä ja loppualue on relativistista. Moraalilla on siis jonkinlainen objektiivinen tai universaali alueensa, jonka lisäksi on relativistinen alue. Voidaan esimerkiksi ajatella, että vaikka moraalit on periaatteessa relativistista niin moraalin funktio ihmiselämässä ja ihmisluonto asettavat tiettyjä rajoituksia sille mitä ylipäänsä voi laskea moraaliksi (Wong 2006b s. 373; Kekes 1993 s. 48). Maltillinen moraalinen relativismi sijoittuu siis absolutismin ja täydellisen relativismin välille (Wong 2006a s. xii). Kuten Wong (2006a s. xii) asian ilmaisee: ”Tosia moraalijärjestelmiä on monia erilaisia, mutta tämä monimuotoisuus ei kata kaikkia moraalijärjestelmiä.” Kun siis puhun tässä työssä relativismista yleisesti, kattaa tämä sekä maltillisen, että radikaalin relativismin.

Relativismin vastustajat pitävät relativismia usein *laissez-fair* -näkömyksenä moraalista, jossa kaikki on sallittua ja kenenkään ei tulisi tuomita toisen moraalit (esim. Williams 1972 s. 20-21). Usein relativismi on myös määritelty sisäisesti ristiriitaisessa muodossa, jotta se voitaisiin hylätä suoralta kädeltä (esim. Singer 1961; Williams 1972: 20-21; Hare 1972: 45). Tämänkaltaiset väärinkäsitykset ovat nostaneet aiheettomia pelkoja ja saaneet ihmiset näkemään moraalisen relativismin vaarallisena uhkana, jonka torjuminen on jokaisen itseään kunnioittavan moraalifilosofian velvollisuus (Miller 2003 s. 268; Gowans 2004 s. 1; Nagel 2003 s. 3). Blackburnin (2000 s. 38) mukaan moraalinen relativismi ”nähdään usein häiritsevänä haasteena moraalitelle auktoriteetille: haasteena, johon asianmukaisen moraaliteorian on vastattava.” Useissa tapauksissa relativismin

kieltäminen ei ole filosofisen neutraalia, vaan suorastaan intohimoista, relativismi ”herättää joissakin tulenpalavaa vastustusta” (Scanlon 2001 s. 142).

On tärkeää ymmärtää, että relativismi, kuten se on tässä määritelty, ei johda tällaisiin tuloksiin<sup>7</sup>. Relativismi ei ole yhteydessä mihinkään tiettyyn normatiiviseen näkemykseen moraalista, vaan on puhtaasti moraalin yleistä luonnetta määrittävä teesi (Wong 2001 s. 1166). Ei siis ole mitään pakottavaa syytä, miksi yleiseen relativismiin pitäisi liittää kaiken salliva normatiivinen moraalinäkemys. Relativismi ei myöskään poista oikeutustani tuomita toisia moraalisesti (Wong 2006a s. 82-83). Vaikka tiedostaisin, että sinun moraalistandardiesi mukaan jokin tekemäsi asia ei ole moraalisesti väärin, ei minun siltikään tarvitse vetäytyä arvostelemasta tekoasi (Scanlon 2001 s. 149). ”Tietyn moraalisen tradition jäsenet voivat, ilman loogista tai muuta epistemologista virhettä, käyttää heidän lokaalisesti kontingenteja moraalisuuden kriteereitä tuomitukseen toisten traditioiden jäseniä” (Wong 2006a s. 73). Moraalinen relativisti ottaa jo määritelmällisesti moraalin vakavasti.

### **3 Searlen sosiaalinen konstruktio**

Tässä luvussa esittelen Searlen sosiaalisen konstruktion teorian pääpiirteissään ilman, että kiinnitän keskustelun vielä moraaliiin. Kokonaiskuvan saaminen searlelaisesta ontologiasta on olennaista, jotta sitä jatkossa voidaan soveltaa moraaliiin ilman väärinymmärryksien syntymistä. Searlen esittämä kysymys, johon hän sosiaalisen konstruktion teoriallaan vastaa, on laajimmassa muodossaan seuraava: ”Kuinka voivat sellaiset eläimet kuin me, luoda ‘sosiaalisen’ todellisuuden?” (Searle 2006a s. 13). Ensimmäisessä vaiheessa käyn melko seikkaperäisesti lävitse Searlen sosiaalisen konstruktionismien takaa löytyvän ontologisen ja metafysisen taustateorian. Searlen tekemät jaottelut tulevat olemaan keskeisessä asemassa myöhemmässä tarkastelussani, joten niihin paneutuminen on perusteltua. Toisessa vaiheessa käyn lävitse, miten Searle rakentaa tähän päälle käsityksensä sosiaalisen todellisuuden ja sosiaalisten instituutioidemme kuten rahan, avioliiton tai

---

<sup>7</sup> Lisäksi on huomattava, että mitkään seuraukset eivät kumoaisi itse relativismia teoriana moraalisuudesta.

Tämänkaltaisen kritiikki ei ole mahdollista neutraalista näkökulmasta, vaan kumpuaa aina jostakin partikulaarista sitoutuneesta moraalinäkemyksestä, jossa tiettyä elämäntapaa ja käytäntöjä pidetään arvokkaina. Tällöin ”tarkasti ottaen näitä implikaatioita ei voida käyttää argumenttina relativismia vastaan. Et voi kumota deskriptiivistä teoriaa osoittamalla, että sillä on epämiellyttäviä seurauksia.” (Prinz 2007a s. 207)

valtion olemassaolosta. Erityisesti paneudun deonttisten voimien merkityksen tarkasteluun, koska ne tulevat olemaan relevantteja, kun tarkastelu siirtyy moraaliiin.

Pääasiallisena lähteenä toimii Searlen teos *The Construction of Social Reality* (1995), mutta myös hänen myöhempiin kirjoituksiinsa (mm. Searle 1998, 2003a, 2006a), joissa hän selvittää tai tarkentaa tiettyjä teorian osa-alueita, tullaan tarvittaessa nojaamaan. Searlen perusteoria on kuitenkin pysynyt pitkälti muuttumattomana kaikissa näissä kirjoituksissa.

### **3.1 Searlen tausta-ontologia**

#### **3.1.1 Ontologiset premissit**

Searlen taustaontologia on puhdasveristä ontologista naturalismia. Hän aloittaa kirjansa ontologisella toteamuksella: ”Elämme tasan yhdessä maailmassa, emme kahdessa, kolmessa tai seitsemässätoista” (Searle 1995 s. xi). Hän hylkää siis lähtökohtaisesti kaikkennäköiset dualismit ja lähtee liikkeelle siitä, että kaikille ilmiöille, jotka voivat olla meille relevantteja, täytyy löytyä sija tästä yhdestä maailmasta. Tämä väite on myös ontologisen naturalismin ytimessä. Sen lisäksi se on varsin järkeenkäypä ja nykyfilosofiassa valtaosan teoreetikoista hyväksymä lähtökohta.

Ensimmäinen perustava premissi, jolle searlelainen todellisuus rakentuu, on siis oletus siitä, että elämme tasan yhdessä maailmassa.

Toinen perustava ontologinen taustaoletus Searlella on realismi, joka tässä tapauksessa tarkoittaa näkemystä, jossa ”maailman olemassaolo on riippumaton meidän sitä koskevista representaatioistamme” (Searle 1995 s. 153). Searle käyttää kirjassaan (1995) kaksi lukua ensiksi sen osoittamiseen, että näennäisen antirealistisista näkemyksistä, kuten käsiterelativismista ja verifikationismista, ei lopulta seuraa antirealismia, ja toiseksi sen osoittamiseen, että ulkoisen maailman olemassaolon oletaminen on eräänlainen ajattelumme välttämätön ehto. Kiteytettynä yhteen virkkeeseen: “En ole näyttänyt, että on olemassa todellinen maailma, ainoastaan, että olet sitoutunut sen olemassaoloon, kun puhut minulle tai kelle tahansa muulle” (Searle 1995 s. 194). Tämäkin premissi on täysin linjassa ontologisen naturalismin kanssa, ulkomaailman itsenäinen olemassaolo otetaan siinäkin annettuna. Lisäksi käytännön elämässä, jossa moraaliset valinnat tapahtuvat, elämme kuin ulkoinen maailma olisi olemassa: “Kaikesta huolimatta antirealisti vie autonsa mekaanikolle korjattavaksi ja harjaa hampaansa, aivan kuin hän uskoisi niiden olevan objekteja ulkoisessa maailmassa” (Searle 1995 s. 196).

Kolmanneksi Searle näkee, että ihmisillä on olemassa tietoisuus, subjektiivinen kokemus maailmasta tai subjektiivinen perspektiivi maailmaan. ”Tietoiset tilat ovat *subjektiivisia* siinä mielessä, että ne ovat aina jonkin ihmisen tai eläimen kokemia. Tietoisilla tiloilla on sen vuoksi *minämuotoinen ontologia* [first-person ontology]. Se tarkoittaa, että ne ovat olemassa vain jonkin agentin, organismin, eläimen tai itsen näkökulmasta. Tietoisilla tiloilla on minämuotoinen olemassaolon tapa.” (Searle 1998 s. 42) Tällä tietoisuudella on kuitenkin kyky kuvata maailmaa, intentionaalisuus. Intentionaalisuudella Searle tarkoittaa ”mielen kapasiteettia edustaa objekteja ja asiantiloja itsensä ulkopuolisessa maailmassa (Searle 1995 s. 6-7). Mentaaliset tilamme voivat siis olla ”*suuntautuneita kofiti* tai *koskea* objekteja ja asiantiloja maailmassa” (Searle 1998 s. 16).

Samanaikaisesti on olemassa vain yksi maailma, ja niinpä ihmisen tietoisuuden ja intentionalisuuden on oltava tämän maailman objektiivinen ilmiö, ”luontainen todellisuuden ominaisuus” (Searle 1995 s. 12). Searle näkee mielen evolutiivisesti kehittyneeksi, fyysiseen todellisuuteemme kiinnittyneeksi ilmiöksi. ”Jotkut noista [fyysisistä, kemiallisista tai biologisista] orgaanisista systeemeistä ovat kehittäneet hermojärjestelmiä ja nämä hermojärjestelmät ovat kehittäneet *mielen*, ihmisten ja eläinten mielet” (Searle 1998 s. 40). Tässä tullaan ehkä mielenfilosofian keskeisimpään *mind-body -ongelmaan*, jonka Searle tiivistää yhdessä kohtaa muotoon: ”Kuinka on mahdollista, että maailma, joka koostuu pelkästään materiaalisista hiukkasista voimakentissä, voi sisältää systeemejä, jotka ovat tietoisia?” (Searle 1998 s. 45.) Ongelma on tavallaan yhdistää ensinnäkin, että ”tietoisuus on aivoprosessien aiheuttamaa ja aivosysteemin korkeamman tason ominaisuus” (Searle 1998 s. 54), ja toisaalta se, että tietoisuutta ei voi kuitenkaan eliminatiivisesti redusoida fyysiseen, koska ”tietoisuuden illuusio on identtinen tietoisuuden kanssa” (Searle 1998 s. 56). Searle on käyttänyt useita kirjoja (1983, 1992, 2005a, 2006b) tämän ongelman selvittämiseen ja ratkaisemiseen ja kutsuu omaa lähestymistapaansa biologiseksi naturalismiksi (Searle 2007). Tämän tutkimuksen kannalta ei kuitenkaan ole olennaista pureutua tähän filosofian kiehtovaan osa-alueeseen syvemmin. Moraalifilosofian kannalta oletus tietoisuuden olemassaolosta voidaan ottaa annettuna.

Searlelaisen ontologian voidaan siis katsoa lepäävän kolmen taustapremissin varassa:

- elämme tasan yhdessä maailmassa
- on olemassa meistä riippumaton ulkoinen maailma
- on olemassa subjektiivinen mieli, joka kykenee suuntautumaan maailmaan

Nämä kolme väitettä ovat ontologisen naturalismin mukaisia. Lisäksi ne ovat käytännön elämässä ja erityisesti moraalisisessa elämässä varsin yleisesti hyväksytyjä lähtökohtia ajattelullemme. Searle sanoisi, että ne ovat ajattelumme taustaa, jonka päällä ja jota vasten me vasta suoritamme varsinaisen teoretisoinnin.

Vielä sananen siitä, mitä Searle tarkoittaa faktalla. *Fakta* on Searlelle termi, joka ilmaisee ”*kuinka asiat ovat maailmassa*”. Tarvitsemme termin kuvaamaan sitä todellisuutta, joka on olemassa irrallaan mistään toteamuksesta, ja fakta on Searlelle tällainen termi. Sen synonyymejä ovat esimerkiksi *tilanne* ja *asiantila*. (Searle 1995 s. 219.) Fakta voi siis olla kaikkea atomin ominaispainosta kokemaani kipuun, ruohon vihreydestä siihen, että  $2 + 2 = 4$ . Fakta tarkoittaa siis kaikkea sitä, johon faktuaaliset lauseemme tähtäävät, siihen minkä nojalla ne ovat totta. (Searle 1995 s. 211) Termiä *sosiaalinen fakta* käytetään lisäksi tarkoittamaan sekä sosiaalisia objekteja kuten USA, Tapiolan Honka, TKK tai AKAVA, sosiaalisia faktoja kuten ‘olen Suomen kansalainen’ tai ‘tämä on 20 euron seteli’ että sosiaalisia prosesseja ja tapahtumia kuten vaalikampanja, kommunismin romahdus tai sivistysliopiston alasajo (Searle 2006a s. 12–13). Searlen teorian kannalta nämä kaikki ovat samassa asemassa, joten niiden erottelu jatkossa ei ole tarpeellista.

### **3.1.2 Ontologisesti subjektiiviset ja ontologisesti objektiiviset faktat**

Searlen teorian ymmärtämisen keskiössä ovat muutamat jaottelut. Ensinnäkin Searle tekee perustavan erottelun havainnoijasta riippumattomien ja havaittajasta riippuvien faktojen välillä (Searle 1995 s. 9). Tällöin maailmaa koskevat faktat, kuten että edessäni oleva kappale koostuu hiiliatomeista tai että sen massa on suurempi kuin jonkin toisen kappaleen massa, ovat havainnoijasta riippumattomia faktoja. Sellaiset faktat, kuten että edessäni oleva esine on ruuvimeisseli, ovat taas havaittajasta riippuvaisia. Kappale on ruuvimeisseli vain siinä mielessä, että minulla on käsite ruuvimeisseli, jota sovellan tietynlaisiin kappaleisiin (Searle 1995 s. 10). Olennaista on, että havainnoijasta riippumattomat faktat olisivat olemassa, vaikka maailmassa ei olisi yhtään ihmistä havaitsemassa niitä (Searle 1995 s. 11).

Tätä rajalinjaa seuraten Searle tekee jaon ontologisesti subjektiivisten ja ontologisesti objektiivisten faktojen välillä. Havaittajasta riippuvaiset faktat – faktat, jotka tarvitsevat havaittajan ollakseen olemassa – ovat ontologisesti subjektiivisia ja havaittajasta riippumattomat faktat ovat ontologisesti objektiivisia. (Searle 1995 s. 10.) Kivun kokemus on ontologisesti subjektiivinen fakta (1995 s. 44), koska sen olemassaolo on riippuvainen mielestäni, kun taas tietyn massan, kemiallisen siteen, fotosynteesin, aurinkokunnan tai mannerlaattojen olemassaolo on ontologisesti



Searle ottaakin luonnontieteiden, erityisesti fysiikan, maailmankuvan joltisenkin oikeellisenä kuvauksena maailmasta. Se muodostaa Searlille karut faktat, joiden päälle kaiken muun todellisuuden täytyy rakentua (Smith 2003a s. 8). ”Parhaan nykyisen tietämyksen mukaan, [maailman, jossa elämme,] kaikkein perustavimmat ominaisuudet ovat kuvattuina fysiikassa, kemiassa ja muissa luonnontieteissä” (Searle 1995 s. xi). Hän ei ota kantaa siihen, onko tieteiden antama kuva maailmasta lopullisen oikea, mutta näkee sen parhaana mahdollisena meille tarjolla olevista tavoista nähdä maailma. ”Tiedämme paljon enemmän kuin isovanhempamme siitä, miten maailma toimii, ja voimme luottaa tähän tietoon. [- -] Seistessämme menneisyyden suurten saavutusten päällä voimme saada paremman näkemyksen.” (Searle 1998 s. 111.) Searlille totuus on “representaation tarkkuuden asia” (Searle 1993).

Pohjimmiltaan voisi siis sanoa, että täysin ontologisesti objektiivisesti on olemassa vain ”fyysisiä partikkeleita voimakentissä (tai mitä tahansa lopullisesti oikea fysiikka kertoo meille aineen perimmäisten rakennuspalikoiden olevan)” (Searle 2006a s. 13). Kaikki käsitejakomme ovat vain jonkinlaisia yleistyksiä tai karkeistuksia tästä pohjimmisesta todellisuudesta, mutta auttavat kuitenkin suuresti sen hahmottamisessa. Tavallisen elämän ja moraalifilosofian kannalta voimme kuitenkin pitää muitakin käsitteitä, jotka kuvaavat fyysistä todellisuuttamme arvoneutraalilla ja ei-teleologisella tavalla, ontologisesti objektiivisina. Hakkaamme päätämme kiveen, kutsuimmepa sitä kiveksi, juova-graniitiksi tai ‘parhaan tarjolla olevan teorian mukaan pääasiassa seitsenprotonisten atomien hyvin stabiiliksi yhteenliittymäksi’. Jatkossa puhun siis ontologisesti objektiivisena konkreettisesta fyysisestä ympäristöstämme, jonka olemassaolosta arkiajattelussamme olemme ‘varmoja’ ja joiden olemassaoloa parhaat tieteelliset teoriat tukevat. Niinpä voimme puhua puista, vuorista, sateesta, metalleista, pituuksista, lämpötilasta tai maanjäristysten todennäköisyyden kasvamisesta mannerlaattojen reuna-alueilla ja pitää näitä ontologisesti objektiivisina asioina.

### **3.1.3 Episteemisesti subjektiiviset ja episteemisesti objektiiviset faktat**

Mielenkiintoiseksi Searlen analyysin tekee seuraava jako episteemisesti subjektiivisen ja episteemisesti objektiivisen faktan välillä (Searle 1995 s. 10). Episteemisesti subjektiiviset faktat ovat sellaisia, joiden totuus riippuu vain omasta mielestäni, jotka ovat vain omia mielipiteitäni tai tuntemuksiani (Searle 2006a s.15). Tällainen on esimerkiksi väittämä, että kuu on kaunis tänään tai että olen tympääntynyt. Episteemisesti objektiivinen fakta taas on sellainen, jonka totuusarvon voi selvittää riippumatta lauseen esittäjän ja tulkitsijan mielipiteistä ja tuntemuksista (Searle 2003a s. 197). Esimerkiksi väittämät, että tämä on ruuvimeisseli tai että van Gogh on syntynyt Hollannissa, ovat episteemisesti objektiivisia. Ne eivät ole riippuvaisia omasta mielipiteestäni, vaan

minusta riippumattomista faktoista. Episteeminen objektiivisuus on siis väittämän sisäinen ominaisuus (Searle 2003a s. 197).

Ontologinen subjektiivisuus ja objektiivisuus viittaavat siis todellisuuteen, kun taas episteeminen subjektiivisuus ja objektiivisuus ovat jonkin väitelauseen ominaisuuksia (Searle 2003a s. 197). Episteeminen objektiivisuus ei lisää maailmaan itseensä mitään: ”Havaittajasta-riippuvaisten ominaisuuksien olemassaolo ei lisää mitään uusia materiaalisia objekteja todellisuuteen mutta se voi lisätä episteemisesti objektiivisia *ominaisuuksia* todellisuuteen, jolloin nämä kyseiset ominaisuudet ovat olemassa suhteessa havainnoitsijoihin ja käyttäjiin” (Searle s. 10). Niinpä se, että tämä esine on ruuvimeisseli, on esineen episteemisesti objektiivinen ominaisuus, mutta tämä ominaisuus on olemassa vain suhteessa havainnoitsijoihin ja käyttäjiin, joten ominaisuus on ontologisesti subjektiivinen (Searle 1995 s. 10).

Searle ei missään suoraan ilmaise episteemisen objektiivisuuden totuusehtoja<sup>8</sup> mutta tulkitsemalla hänen näkemyksensä tästä näkökulmasta nähdään mielestäni selkeämmin mitä hän ajaa takaa. Jos siis käännetään Searlen episteeminen jako totuusehto – kielelle, tarkoittaa episteeminen subjektiivisuus sitä, että lauseen totuusehdot sijaitsevat subjektiivisessa mielessäni ja episteeminen objektiivisuus sitä, että lauseen totuusehdot sijaitsevat jossain muualla. Episteemisytydessä on Searlella kysymys siitä, missä lauseen oikeaksi tai vääräksi tekevä fakta sijaitsee.

### 3.1.4 Sosiaaliset faktat

Keskeiseksi kategoriaksi nousevat nyt ontologisesti subjektiiviset mutta episteemisesti objektiiviset faktat. Mitä ne sitten ovat? Searle kutsuu näitä *sosiaalisiksi faktoiksi*. Sosiaalisen faktan hän määrittää tarkoittamaan mitä tahansa faktaa, joka sisältää kollektiivista intentionaalisuutta (Searle 1995 s. 26). Kollektiivinen intentionaalisuuden hän määrittelee seuraavasti: Milloin tahansa kahdella tai useammalla agentilla on uskomus, halu, tavoite tai muu intentionaalinen tila, jonka he tietävät jakavansa, on näillä agenteilla kollektiivinen intentionaalisuus (Searle 2003a s. 198). Kollektiivisessa intentionalisuudessa yksilö ei ajattele, että *minä* uskon (ajattelen, pyrin jne.) johonkin, vaan, että *me*

---

<sup>8</sup> Hän itse suosii termiä ‘conditions of satisfaction’, ‘truth conditions’ -termin sijaan (Searle 1998 s. 100), Varsinaisten totuusehtojen lisäksi tarvitsemme hänestä joukon taustaoletuksia, jotka lausetta käyttävän yhteisön tulee jakaa, jotta he ymmärtäisivät lauseen oikein, ”koska lauseen kirjaimellinen sisältö kiinnittää totuusehdot vain, jos tietyt taustaoletukset on annettu” (Searle 1995 s. 132).

uskomme johonkin; tästä syntyy ”*kollektiivisuuden tuntu*” (Searle 1995 s. 24). Tällöin se intentionalisuus, joka jokaisella yksilöllä on, ”polveutuu kollektiivisesta intentionaalisuudesta, jonka he jakavat” (Searle 1995 s. 24-25). Sosiaaliset faktat syntyvät siis uskomuksestani, että jaan tietyn intentionalisuuteni jonkun toisen kanssa.

Kollektiivinen intentionalisuus yksin riittää muodostamaan yksinkertaisia sosiaalisen todellisuuden muotoja ja sosiaalisia faktoja (Searle 2003a s. 198). Sosiaaliset faktat ovat kaikessa yksinkertaisuudessaan jaettuja faktoja; faktoja, jotka tiedän jakavani muiden kanssa (Searle 1995 s. 24). Ne ovat keskeisesti sellaisia, jotka minulla on jonkin yhteisön jäsenenä: ”nämä objektiiviset faktat ovat olemassa ainoastaan kollektiivisen hyväksynnän, tunnustamisen tai myöntämisen nojalla” (Searle 2006a s. 13). Niiden asema on määritelmällisesti ontologinen subjektiivisuus mutta episteeminen objektiivisuus.

Ainoa mitä tarvitsemme sosiaalisten faktojen syntyyn, on siis uskomus toisten ihmisten olemassaoloon ja siihen, että heilläkin on intentioita. Kyky sosiaalisiin faktoihin ei vaadi kielen olemassaoloa, eikä se ole vain ihmisten oikeus, myös monet muut nisäkkäät kykenevät siihen (Smith 2003a s. 14). Kaikki yhteistyö perustuu kollektiiviseen intentionalisuuteen (Searle 1998 s. 120).

Niinpä laumaeläinten kyky metsästää yhdessä tai niiden käyttämät signaalijärjestelmät vaativat kollektiivista intentionalisuutta. Samoin kyky leikkiä. Kahden koiran kohdatessa voivat ne muodostaa kollektiivisen intentionalisuuden siitä, että ne leikkivät. Tämän ansiosta kumpikaan ei pienestä painista ja näykkimisestä huolimatta vahingoita toista oikeasti. Ilman kollektiivista intentionalisuutta, eli jonkinlaista alkeellista uskoa siihen, että toinenkin tietää, että tässä on kysymys leikistä, ne eivät voisi antautua leikkimään.

Jälleen voimme hahmottaa asiaa katsomalla miten Searlen sosiaaliset faktat kääntyvät totuusehtojen kielelle. Näiden ontologisesti subjektiivisten mutta episteemisesti objektiivisten väitteiden totuusehdot eivät sijaitse maailmassa itsessään, vaan jonkin yhteisön kollektiivisessa hyväksynnässä. Totuusehdot viittaavat siis oman mieleni lisäksi myös muiden ihmisten mieliin. Se onko jokin nelipyöräinen menopeli auto, ei ole totta jonkin maailmassa itsenäisesti olemassa olevan auto-ideaalin nojalla, vaan jonkin yhteisön kollektiivisen hyväksynnän ansiosta. Kutsun tässä työssä tietyn faktan *episteemiseksi yhteisöksi* sitä yhteisöä, joka on relevantti tämän faktan oikeellisuuden selvittämisessä. Se on siis yhteisö, joka jakaa jonkin uskomuksen. Esimerkiksi Suomen presidenttiyden episteeminen yhteisö ovat ne ihmiset, jotka uskovat Suomella olevan

presidentin, ja heidän keskuudessaan on objektiivinen fakta, että Tarja Halonen on tällä hetkellä Suomen presidentti. Episteemisen yhteisön koko voi olla kaikkea kahdesta ihmisestä – kaksosten omassa kielessä gooni voi tarkoittaa äitiä, jolloin sen merkitys ei ole riippuvainen lausujan mielipiteestä – koko kommunikaatioon kykenevään ihmiskuntaan asti.

Keskeistä on havaita, että iso osa meitä ympäröivästä todellisuudesta koostuu tämän distinktion mukaisesti tällaisista ontologisesti subjektiivisista mutta episteemisesti objektiivisista asioista. Paraatiesimerkkinä Searlella on raha (Searle 1995 s. 45), joka saa merkityksensä vain sitä kautta, että me kaikki uskomme sen arvoon. Mutta samalla lailla ontologisesti subjektiivisia mutta episteemisesti objektiivisia ovat myös sosiaaliset objektit kuten Suomi, FC Barcelona, Helsingin Yliopisto tai Akava, sosiaaliset faktat kuten ‘Olen Suomen kansalainen’, ‘tämä on opiskelijakortti’ tai ‘FC Honka voitti 3 - 2’ sekä sosiaaliset prosessit ja tapahtumat kuten vaalikampanjat, kommunismin romahdus tai cocktail-kutsut (Searle 2006a s. 12-13). Pohjimmiltaan kaikki jaetut käsitteemme ovat luonteeltaan tällaisia. Niiden merkitys ei ole riippuvainen minusta itsestäni mutta silti ne eivät sisälly maailmaan itseensä, vaan ovat ontologisesti subjektiivisia. Yhteisömme piirteet ovat siis pohjimmiltaan ontologisesti subjektiivisia mutta ylittävät silti episteemisen subjektiivisuuden.

On tiedostettava, että kontrasti episteemisen subjektiivisuuden ja objektiivisuuden välillä sisältää aste-eroja (Searle 1995 s. 8). Searle tosin tyytyy vain mainitsemaan asiasta erittelemättä sitä sen enempiä. Ensinnäkin voidaan ajatella, että episteemisen yhteisön koko tekee eri episteemisistä objektiivisuuksista eri vahvuisia. Muutaman hengen yhteisön jakama sosiaalinen fakta ‘Mannerheim oli homo’ ei ole yhtä merkittävä kuin parinsadantuhannen suomalaisen jakama sosiaalinen fakta siitä, että ‘Mannerheim oli suuri suomalainen’. Kumpikin tuntuu kuitenkin selkeästi vähemmän objektiiviselta faktalta kuin, että ‘Mannerheim sai sotakoulutuksensa Venäjällä’, jonka episteeminen yhteisö kattaa käytännössä kaikki ihmiset, jotka Mannerheimista vähänkään tietävät (ja lisäksi voidaan olettaa, että Mannerheimia tuntemattomatkin ihmiset saataisiin valtaosin vakuutettua tästä faktasta).

Lisäksi on epäselvää, kuinka yhteneväisesti pitää kahden henkilön määritellä jokin termi, jotta he edustaisivat samaa episteemistä yhteisöä. Kun minä ja sinä puhumme *rakkaudesta*, täytyykö meidän määrittää se täysin samalla tavalla, jotta keskustelumme olisi mielekästä, vai riittääkö, että sanankäytöllämme on sama ydin, samat paradigmaattiset tapaukset tai edes jotain perheyhtäläisyyksiä? Entäpä sanan merkityksen evoluutio ajan kuluessa? Kun Erich Fromm (1957)

teoksessaan *Art of Loving* puhuu rakkaudesta, argumentoi hän paljon arkista rakkauskäsitystämme vastaan. Hän on siis saman episteemisen *rakkaus*-yhteisön jäsen mutta pyrkii muuttamaan sitä ikään kuin sisältäpäin: antamaan rakkaudelle uuden merkityksen. Määrittäessään tietyt asiat rakkaudeksi, onko hän 'väärässä' siihen asti kuin tarpeeksi iso joukko episteemistä *rakkaus*-yhteisöämme hyväksyy hänen näkemyksensä, jolloin hän on yhtäkkiä 'oikeassa'? Nähdäkseni tässä tapahtuu juuri liukuma episteemisestä subjektiivisuudesta, jossa hänen *rakkaus*-käsitteensä määritelmä on hänen omansa, episteemiseen objektiivisuuteen, jossa hän voi käyttää sitä ongelmattomasti valtaosan yhteisön jäsenien kanssa. Episteemisessä yhteisössä käydään siis jatkuvaa köydenvetoa termien oikeasta käytöstä, ja vaikka koko yhteisö saattaa hyväksyä tietyn termin ydinajatuksen, saattaa reuna-alueilla olla paljon epäselvyyttä mikä kuuluu ja mikä ei kuulu termin oikeaan käyttöön. Klassinen vitsi kuvaa episteemisten yhteisöjen raja-alueiden ongelmaa. Siinä isä kysyy pojalta risteyksessä, tulee autoja? Poika vastaa: Ei tule. Isä lähtee liikkeelle ja törmää Ladaan. Isä kysyy pojalta: miksi et sanonut, että sieltä tulee auto? Poika vastaa: sinä olet aina sanonut, ettei Lada ole mikään auto. Pojan ja isän *auto*-termin käyttö on ytimeltään samanlainen mutta sisältää yhden eron, joka tässä tapauksessa johti traagisiin seurauksiin.

On tärkeätä vielä lopuksi tähdentää, että Searlen näkemys kollektiivisesta intentionalisuudesta ei ole sosiaalisen holismin muoto tai johda siihen, vaan se on ontologisesti subjektiivinen. Pohjimmiltaan uskomus kollektiiviseen intentionalisuuteen sijaitsee vain minun yksilöllisessä mielessäni (Searle 1998 s. 119). ”Kollektiivinen intentionaalisuus on olemassa kokonaisuudessaan yksittäisten agenttien päiden sisällä” (Searle 1997 s. 427–428). Tämä ei ole ristiriidassa sen kanssa, että se viittaa myös toisiin ihmisiin: ”Se on muotoa ‘meillä on intentio’ vaikka sijaitseekin yksilöllisen pääni sisällä.” (Searle 1998 s. 119). Minä siis ajattelen, että ‘meillä on tämä intentio’, ja sitä kautta uskon, että lauseen totuus ei ole riippuvainen vain itsestäni. Sosiaalinen fakta sijaitsee vain minun päässäni, mutta viittaa myös toisien päiden mielensisältöön. Täten minulla voi olla sosiaalinen fakta, joka ei itse asiassa pidä paikkaansa. Monin keinoin pyrimme siksi varmistamaan, että sosiaaliset faktamme ovat paikkansapitäviä. Koira, joka erehtyy luulemaan, että ‘me leikimme’, kun isompi koira käy kimppuun on hyvin äkkiä kuollut koira. Olemme kehittyneet taitaviksi havaitsemaan, jaamme jonkin sosiaalisen intentionalisuuden, vaikka erehdyksiäkin tapahtuu. ”Ja jos onnistun yhteistyössä kanssasi, silloin se, mitä on sinun päässäsi, on myös muotoa ‘meillä on intentio’ ” (Searle 1998 s. 119).

### 3.1.5 Yhteenveto

On siis olemassa ensinnäkin jako ontologisesti objektiivisten ja ontologisesti subjektiivisten faktojen välillä, jossa kyse on siitä, ovatko asiat olemassa ihmisten tietoisuuksista riippumatta. Toiseksi on tästä erillinen jako episteemisesti objektiivisten ja episteemisesti subjektiivisten faktojen välillä, jossa kyse on siitä, onko fakta totta riippumatta omista asenteistani ja mielipiteistäni. Tämä Searlen käyttämä erottelu ontologisen ja episteemisen objektiivisuuden välillä on nykyään varsin yleisesti hyväksytty objektiivisuutta käsittelevissä tutkimuksissa (Newell 1986 s. 16; Moser 1993 s. 4). Jaottelun seurauksena pystymme näkemään neljää eri faktatyyppiä. Hahmottaaksemme tämän jaon tarkemmin, olen koonnut yhteen taulukkoon esimerkkejä kaikista faktatyypeistä.

		Episteemisesti	
		Subjektiivinen	Objektiivinen
Ontologisesti	Subjektiivinen	Kipu jalassani Kokemukseni kuusta kauniina Kivut, kutitukset, tunteet ja ajatukset ylipäänsä	Raha, auto, kylpyamme, valtio, yliopisto, tohtori, HJK, Helsingin yliopisto, valtio, AKAVA
	Objektiivinen	(Mentaalisuus ja intentionaalisuus ilmiönä itsessään)	Massa, mannerlaatta, kemialliset siteet, vuori, sade, atomi

Kuva 1. Matriisi episteemisesti objektiivisista ja subjektiivisista sekä ontologisesti objektiivisista ja subjektiivisista faktoista.

Kuten kuvasta näkyy, ontologisesti ja episteemisesti objektiivisia faktoja ovat sellaiset maailman asiat, jotka ovat olemassa täysin riippumatta ihmisen tai muun tiedostavan olion olemassaolosta. Ontologisesti ja episteemisesti subjektiivisia ovat taas faktat, jotka ovat olemassa vain omassa mielessäni ja jotka lisäksi eivät viittaa oman mieleni ulkopuolelle.

Mielenkiintoisimpia ovat kaksi jäljelle jäänyttä luokkaa. Searle ei tietääkseni mainitse esimerkkejä ontologisesti objektiivisista mutta episteemisesti subjektiivisista faktoista. Joko luokka on tyhjä, tai

sitten hän saattaisi sijoittaa mentaalisuuden ja intentionalisuuden itsessään tähän luokkaan. Niiden olemassaolo on nimittäin ontologisesti objektiivista: ”Tietoisuuden ja intentionalisuuden olemassaolo, joiden varassa on koko havaittajasta riippuvaisten faktojen olemassaolo, ovat itse havaittajasta riippumattomia ilmiöitä” (Searle 2006a s. 13). Samanaikaisesti mieli on aina jonkun kokema mieli, sillä on *minämuotoinen ontologia*. Episteemisesti puhuessani mentaalisuuden kokemuksesta itsessään, sitä miltä tuntuu olla olemassa, voin viitata vain omaan mieleeni. Mentaalisuuden luonne episteemisesti subjektiivisena mutta ontologisesti epäselvänä muodostaa mielenfilosofian ehkä perimmäisen kysymyksen, joten tässä syvempi tarkastelu on jätettävä väliin.

Viimeisenä luokkana on sitten se alue, johon Searlen huomio keskeisesti suuntautuu: ontologisesti subjektiiviset mutta episteemisesti objektiiviset faktat. Näissä siis totuusehdot ovat minusta riippumattomia mutta eivät sijaitse maailmassa itsessään. Ne viittaavat oman mielensisältöni lisäksi toisten ihmisten mielensisältöihin. Ne ovat jaettua todellisuutta, sosiaalisia faktoja. Seuraavaksi esittelen tarkemmin miten sosiaalinen todellisuutemme rakentuu.

## **3.2 Sosiaalinen todellisuus**

### **3.2.1 Sosiaalisista faktoista instituutioihin**

Sosiaaliset faktat ovat siis määritelmällisesti faktoja, jotka sisältävät kollektiivista intentionalisuutta (Searle 1995 s. 26). Kollektiivinen intentionaalisuus tarkoittaa vain, että olennot jakavat mentaalisia tiloja kuten uskomuksia, haluja tai aikomuksia (Searle 1995 s. 23). Niinpä ihmisten lisäksi monet eläimet, kuten yhdessä metsästävät sudet, kykenevät kollektiiviseen intentionaalisuuteen (Smith 2003a s. 14). Pelkät sosiaaliset faktat eivät vielä riitä selittämään ihmisten monimutkaista sosiaalista todellisuutta. Mikä sitten erottaa ihmisen eläimistä?

Ensinnäkin ihmisillä on kyky symbolien käyttöön (Searle 2003b s. 304). Tämän seurauksena kykenemme muodostamaan institutionaalisia faktoja, jotka ovat merkittävässä roolissa inhimillisessä sosiaalisessa todellisuudessamme. Institutionaaliset faktat ovat sosiaalisten faktojen luokka, jossa faktat ovat olemassa vain jonkin instituution kautta (Searle 1995 s. 26-27). Ne vaativat muodostuakseen kolmea seikkaa: kollektiivista intentionalisuutta, funktion asettamista ja

konstitutiivisia sääntöjä (Searle 1998 s. 124).<sup>9</sup> Kollektiivista intentionalisuutta olemme jo käsitelleet, joten tarkastelen seuraavaksi kahta muuta ehtoa.

Ymmärtääksemme mitä konstitutiiviset säännöt ovat, täytyy meidän asettaa ne regulatiivisia sääntöjä vastaan. Regulatiiviset säännöt säätelevät olemassa olevaa käytöstä. Esimerkiksi sääntö 'aja tien oikealla puolella' säätelee ajamista mutta ajaminen voi olla olemassa riippumatta tästä säännöstä. (Searle 1995 s. 27) Konstitutiiviset säännöt taasen eivät vain säätele olemassa olevia käytäntöjä, vaan säännöt itse luovat uusia käytäntöjä. Esimerkiksi shakin säännöt luovat shakkipelin. Shakki pelinä on olemassa vain näiden sääntöjen puitteissa, säännöt konstituivat shakin. (Searle 1995 s. 28). Konstitutiiviset säännöt siis luovat uuden statuksen sille esineelle tai asialle, mitä sääntö koskee (Searle 1995 s. 44). Shakin sääntöjen kautta shakkilaudan ruutukuvioinen pinta saa merkityksen siten, että jokainen ruutu edustaa yhtä nappulan mahdollista paikkaa<sup>10</sup>.

Funktion asettaminen vuorostaan tarkoittaa yksinkertaisesti sitä toimenpidettä, jossa ihminen (tai eläin) antaa jollekin objektille tietyn funktion (Searle 1995 s. 14). Havaitsemme maailman, jossa on tuoleja, taloja ja autoja, katuja ja puutarhoja. Kaikki nämä termit sisältävät ”arvioinnin kriteereitä, jotka ovat kyseisen kuvauksen nojalla ilmiöille sisäisiä, mutta jotka kuvauksen *materiaalinen objekti* alla eivät olisi näille kokonaisuuksille sisäisiä“ (Searle 1995 s. 14). Kun käsitämme jonkin esineen tuolina, katsomme sitä istumisen perspektiivistä, jolloin asetamme sille tietyn päämäärän ja tiettyjä kriteereitä. ”Funktion asettaminen edellyttää tarkoituksen, maalin tai päämäärän käsitteen ja siten sisällyttää enemmän kuin vain kausaalisuhteita” (Searle 1998 s. 122). Tämän vuoksi voimme puhua hyvästä tuolista tai hyvästä autosta melko ongelmattomasti, mutta hyvä kivi tai hyvä atomi eivät

---

<sup>9</sup> Tuomela huomauttaa, että Searlen teoria vaatii taustalleen vielä uusien deonttisten statusten muodostumisen ja statusfunktion, jotka Searle tuntuu olettavan seuraavan automaattisesti yllä mainituista kolmesta lähtökohdasta (Tuomela 2003 s. 149). Koko sosiaalisen todellisuuden hahmottaminen kollektiivisen intentionalisuuden ja deonttisten voimien kautta voisikin olla selkeämpää.

<sup>10</sup> Olen tietoisesti jättänyt pois Searlen kirjassaan paljon käyttämän säännön 'X counts as Y in C', koska hän itse ei myöhemmin pidä sen käyttöä olennaisena, ja se mielestäni vain turhaan monimutkaistaa asian ymmärtämistä. ”Minulle kaava 'X counts as Y in C' on tarkoitettu hyödylliseksi muistisäännöksi muistuttamaan, että institutionaaliset faktat ovat olemassa vain koska ihmiset ovat valmiita pitämään asioita tai kohteilemaan asioita kuin niillä olisi tietty status ja tämän statuksen kautta funktio, jota ne eivät voisi täyttää vain fyysisten ominaisuuksiensa perusteella [- -] Jos se on harhaanjohtava, koko kirjan teesin voisi ilmaista ilman sitä.” (Searle 2003b s. 301)

vaikuta järkeenkäyville määreiltä. Toki voimme myös luonnollisille asioille ja ilmiöille antaa funktioita (Searle 1995 s. 14). Kun purjelaivan kapteeni puhuu hyvästä tuulensuunnasta, on hän asettanut funktion tuulelle suhteessa omaan etenemiseensä. Funktiot ovatkin aina havaitisijasta riippuvaisia (Searle 1995 s. 14).

Institutionaalisten faktojen kannalta Searlen seuraava jako on olennainen: Ensiksi funktioita voidaan asettaa esineille niiden luonnollisten ominaisuuksien perusteella. Tästä on kyse, kun totean ‘tämä on ruuvimeisseli’; esineellä on ominaisuudet, jotka tekevät siitä tehokkaan ruuvien kiinnittäjän. Toisaalta esineille voidaan antaa symbolisia funktioita, jolloin niiden tarkoituksena on ”*symbolisoida, edustaa, esittää* tai – yleisesti – *merkitä* jotakin tai jotakin muuta” (Searle 1995 s. 23). Niille annetaan siis jokin funktio, jota ne eivät voisi toteuttaa pelkän fyysisen olemuksensa perusteella, vaan vain sen takia, että me kollektiivisesti uskomme niiden kantavan tätä funktiota (Searle 1995 s. 41). Poliisin univormu kertoo, että sen kantaja on poliisi ja vielä yleisemmin, tämä kirjainsarja symboloi tiettyjä sanoja, jotka voivat pyrkiä symboloimaan joitain faktoja. Jako on tietysti liukuva, sillä monet asiat, kuten autotien kaistaviiva, määrittyvät osaksi ominaisuuksiensa perusteella, mutta sisältävät myös symbolisen elementin.

Esineelle tai asialle annetaan siis jokin funktio, jota sillä ei ole sen fyysisten ominaisuuksien ansiosta, vaan vain sen ansiosta, että ihmiset antavat sille tämän funktion (Searle 1995 s. 39). Tämänkaltaista funktiota, joka ei palaudu esineen fyysisiin ominaisuuksiin, Searle kutsuu statusfunktioiksi. (Searle 1995 s. 39). Hän määrittää statusfunktion seuraavasti: “kollektiivisesti tunnustettu status, johon on kytketty jokin funktio” (Searle 1995 s. 41).

Institutionaalisisessa faktassa kysymys on siis siitä, että ihmisten kollektiivinen intentionaalisuus asettaa jollekin esineelle tai asialle tietynlaisen funktion. Tämä funktio toimii konstitutiivisena sääntönä, jonka seurauksena tämä asia saa ominaisuuksia, joita pelkkä sen fyysinen olemus ei riitä selittämään. Asia toteuttaa funktiotaan sen seurauksena että ihmiset kollektiivisesti uskovat sen sisältävän tämän funktion. ”Tämä asettaminen synnyttää uuden faktan, institutionaalisen faktan, uuden ihmisten yhteisymmärryksen luoman faktan.” (Searle 1995 s. 46) Huomattava on, että Searle ei tarkoita sosiaalisen faktan kollektiivisella hyväksymisellä sitä, että kaikkien täytyisi *hyväksyä* faktan olemassaolo (Searle 2006e s. 123). Pikemminkin ihmiset joutuvat tunnustamaan tiettyjen sosiaalisten faktojen olemassaolon, pitävätpä he niistä tai eivät. Valtiovalta on ‘olemassa’ niin konservatiiville kuin anarkistillekin, vaikka jälkimmäinen haluaisi päästä siitä eroon.

Paraatiesimerkkinä institutionaalisesta faktasta toimii Searlella raha (Searle 1995 s. 45). Se on pohjimmiltaan vain pala paperia (tai nykyaikaisemmin bittien järjestyminen tietokoneella), mutta koska uskomme kollektiivisesti sillä olevan merkitystä, se saa tämän merkityksen. Olemme antaneet rahalle sen funktion, että se toimii vaihdon välineenä ja arvon mittana yhteisössämme. Itse asiassa vasta se sääntö, että raha on käypä maksuväline kaikissa liiketoiminnallisissa vaihdoissa, luo rahan. Sääntö on siis konstitutiivinen ja vaatii kollektiivisen intentionaalisuutemme toteutuakseen. Jos kollektiivisesti lakkaisimme uskomasta sadan euron seteleiden funktioon rahana (esimerkiksi jonkin väärennysskandaalin takia), ne eivät olisi enää arvokkaita kuin takan sytykkeinä.

Se todellisuus missä elämme, määrittyy paljolti institutionaalisten faktojen kautta. Istun *kahvila Strindbergin terassille*<sup>11</sup> Esplanadille ja tilaan oluen *tarjoilijalta*. Juotuani oluen *maksan kassalla pankkikortilla* olueni ja poistun. Jotta tämä tapahtuma saisi sen merkityksen kuin sille arjessa annamme, täytyy meidän olla osallisia isossa määrässä institutionaalisia faktoja. Käyttämämme kielen lisäksi kaikki kursivoidut faktat ovat institutionaalisia faktoja puhumattakaan siitä, että vain *Suomen kansalaisena*, tai *passin kanssa rajan ylittäneenä* voin ylipäänsä oleskella *laillisesti* Esplanadilla, tai omistaa *pankkeitilin*, josta *pankkikorttimaksu* veloittaa *rahaa*.

Institutionaalisten faktojen värittämässä todellisuudessamme merkittävä tekijä on institutionaalisten faktojen kietoutuminen toisiinsa siten, että ne tukevat toinen toisiaan (Searle 1995 s. 80). Usein et voi kyseenalaistaa yhtä institutionaalista faktaa ilman, että joutuisit kyseenalaistamaan ison joukon muita institutionaalisia faktoja. Valtio on eräs keskeisimpiä institutionaalisia vallankäyttäjiä ja se ylläpitää lakiensa kautta monia instituutioita. Niinpä kahden ihmisen välinen kirjallinen sopimus saa voimansa paitsi näiden henkilöiden itsensä hyväksynnän kautta, myös sitä kautta, että jos toinen osapuoli yrittäisi kiistää sopimuksen, voi toinen valtion avulla pakottaa hänet noudattamaan sopimusta. Institutionaalisten faktojen toisiaan tukeva luonne ja päällekkäisyys takaavat osaltaan sen, että institutionaalinen todellisuus on niin voimakas. (Searle 1998 s. 129-130)

---

<sup>11</sup> Terassi on tässä hyvä esimerkki faktasta, joka häilyy symbolisen funktion rajamailla. Voimme pitää jotakin asiaa terassinä pelkästään sen fyysisten ominaisuuksien perusteella. Toisaalta sen nimittäminen terassiksi luo uusia ominaisuuksia kuten omistusoikeuden sekä tarinamme sankarille keskeisen anniskelu-oikeuden.

”Statusfunktioiden kollektiivinen asettaminen ja ennen kaikkea niiden jatkuva pitkäaikainen tunnustaminen ja hyväksyminen voi luoda ja ylläpitää todellisuuden, joka koostuu hallituksista, rahasta, kansallisvaltioista, kielistä, yksityisomistuksesta, yliopistoista, poliittisista puolueista ja tuhansista muista vastaavista instituutioista, jotka voivat vaikuttaa episteemisesti yhtä objektiivisilta kuin geologia ja yhtä paljon pysyviltä osilta maisemaamme kuin kalliomuodostelmat.” (Searle 1998 s. 131-132)

On tärkeä ymmärtää, että institutionaalisten faktojen ei tarvitse olla virallisia tai ääneenlausuttuja. Cocktail-kutsuilla on omat käyttäytymissääntönsä, joiden rikkomisesta saa osakseen kollektiivista paheksuntaa. Ylipäänsä, jotta jokin tilanne olisi cocktail-kutsut, täytyy tiettyjen konventioiden täytyttyä, vaikkakaan tarkkaa listaa niistä ei ole olemassa. Samoin ystäväpiirissäni tietyistä asioista puhuminen on sallittua, tietyt asiat ovat tabuja ja tietyt toimintamuodot hyväksytyjä. Nämä kaikki ovat institutionaalisen vallan muotoja, joita ystäväpiirini jäseniensä kollektiivisen hyväksynnän kautta käyttää jäseniinsä. Kollektiivisen paheksunnan voimaa ei pidä aliarvioida kuten sosiaalipsykologi Stanley Milgram havaitsi yrittäessään saada opiskelijoita metrossa pyytämään istumapaikkaa ilman mitään syytä tuntemattomilta ihmisiltä (Blass 2004 s. 174). Lähes kukaan opiskelija ei uskaltanut toteuttamaan tekoa, ja Milgram lähti itse metron käytäville. Siellä hän huomasi, että ”sanat tuntuivat tarttuneen kurkkutorveeni ja eivät vain suostuneet ilmestymään” (Blass 2004 s. 174). Paniikissa hän onnistui yhdeltä henkilöltä tuolia pyytämään, mutta alas istuessaan huomasi, että hänen täytyi oikeuttaa istumapaikkansa saanti jotenkin. Samassa hän kalpeni ja painoi päänsä polviin. Hän ei vain esittänyt roolia, vaan tunsu itsensä oikeasti fyysisesti sairaaksi. Metaetikko Jesse Prinz (2006 s. 29) käyttää tätä esimerkkinä siitä, kuinka syvällä sosiaaliset konventiot ovat mielessämme, ja kuinka vaikeata on rikkoa niitä edes tapauksessa, jossa niistä aiheutuva harmi muille on varsin olematon.

Institutionaalisten faktojen ei tarvitse myöskään olla totta. Yhdysvalloissa moni uskoo vieläkin, että dollarin käyppöisyys rahana olisi jotenkin sidottu Fort Knoxissa olevaan kultakantaan, Japanin keisarin valta perustui hänen jumalallisiin sukujuuriinsa ja avioliitto voi pysyä kasassa, koska molemmat uskovat Jumalan tahdon estävän heidän eronsa. Instituutio toimii monissa tapauksissa parhaiten, kun ihmisillä on vääriä uskomuksia siitä. Instituutioiden merkittävyys sosiaalisessa todellisuudessa ei siis ole mitenkään välttämättömästi kytköksissä totuuteen. (Searle 2001c s. 38)

Yllättävästi Searlen mukaan jo olemassa oleva sosiaalinen fakta voi jatkaa olemassaoloaan, vaikka sen synnyttänyt konteksti ei olisi enää olemassa (Searle 2003b s. 306). Niinpä institutionaalinen

fakta New York Yankeesien mestaruudesta vuoden 1998 Baseball-liigassa vaati muodostuakseen tietynlaisten ehtojen täyttymistä, tietynlaisia liikkeitä täytyi tapahtua tiettyjen sääntöjen puitteissa. ”Mutta kun he ovat voittaneet sen, he ovat vuoden 1998 Baseball-mestareita kaikkina aikoina ja kaikissa konteksteissa.” (Searle 2003b s. 306) Tämän tyyppiset historialliset institutionaaliset faktat saavuttavat siis muodostuttuaan jonkinlaisen itsenäisen statuksen. Epäselväksi tosin jää, millä tavalla esimerkiksi institutionaalinen fakta Mayojen vuoden 540 jKr. Quelcho-valtion pääpapista on nykyisin olemassa, kun mitään suullista tai kirjallista tietoa tästä ei ole säilynyt? Kun sosiaalisen faktan olemassaolo näyttäisi vaativan sen olemassaoloa jonkun ihmisen mielessä, herää kysymys, miten institutionaalinen fakta voisi jatkaa olemassaoloaan, kun viimeinen sen muistava henkilö kuolee? Smithin mukaan tällaisten historiallisten faktojen muuttumattomuus edellyttää, että ne kokevat muutoksen joksikin täysin toisentyypiseksi faktaksi eivätkä siis enää olisikaan institutionaalisia faktoja (Smith 2003a s. 26). Historiallisten institutionaalisten faktojen jonkinlaisen itsenäisen olemassaolon salliminen onkin mielestäni Searlen teorian eräs ongelma, mutta koska tällä teorian epätarkkuudella historiallisten faktojen osalta ei ole merkitystä moraalisten kysymysten kannalta, joudun luopumaan kysymykseen syventymisestä.

### 3.2.2 Deonttiset voimat

On paikallaan sukeltaa vielä syvemmälle institutionaalisten faktojen olemassaolon taakse. Samalla yhteys moraaliin alkaa hahmottua. Institutionaaliset faktat ja sosiaaliset objektit ovat siis olemassa vain siinä määrin, kuin me kollektiivisesti pidämme niitä olemassa olevina. Searle näkee, että ”sosiaaliset objektit ovat aina, tavalla joka meidän täytyy selvittää, muodostuneita sosiaalisista akteista; ja tavallaan *objekti on vain jatkuva mahdollisuus tiettyyn aktiviteettiin.*” (Searle 1995 s. 36) Hallitukset, raha, yliopistot ja kaikki sosiaalisten objektien muodot pohjimmiltaan vain ”osoittavat paikan tietyille *toiminnan* tavoille [placeholders for patterns of *activities*]” (Searle 1995 s. 57). Poliisin tekevät poliisiksi ne voimankäytön muodot, joihin me kollektiivisesti annamme hänelle oikeuden, kun hän toimii virkatehtävissä. ”Status on olemassa vain, jos ihmiset uskovat sen olevan olemassa” (Searle 1995 s. 69). Mikä sitten tekee sosiaalisesta todellisuudestamme niin vahvan, jos se on vain mieltemme tuote? Vastaus löytyy tarkastelemalla deonttisia voimia.

Deonttiset voimat tekevät sosiaalisesta todellisuudesta normittuneen. Pohjimmiltaan statusfunktioissa on Searlen mukaan kyse aina positiivisesta ja negatiivisesta vallasta (Searle 2003a s. 201). ”Institutionaalisia faktoja konstituovissa voimissa on aina kyse oikeuksista, velvollisuuksista, velvoitteista, sitoumuksista, valtuutuksista, vaatimuksista, luvista ja etuoikeuksista” (Searle 2003a s. 202). Näitä Searle kutsuu kollektiivisella nimellä deonttiset voimat.

Hyväksyessämme tai tullessamme tiedostamattamme hyväksymään tietyn statusfunktion hyväksymme samalla tähän funktioon liittyvät oikeudet ja velvollisuudet (Searle 2006a s. 18). Tämä deontologisten voimien joukko on olemassa vain mielessämme, koska ne eivät ole osa fyysistä todellisuutta (Searle 2006a S. 20). Silti nämä voimat vaikuttavat suoraan käytökseeni, ne laittavat minut toimimaan tietyillä tavoilla ja estävät minua toimimasta toisilla tavoilla (Searle 2006a s. 19). Esimerkiksi presidenttiys instituutiona palautuu pohjimmiltaan niihin velvollisuuksiin, oikeuksiin ja sitoumuksiin, jotka tälle instituutiolle olemme kollektiivisesti antaneet. Presidentillä on oikeus johtaa maamme ulkopoliittikkaa valtansa puitteissa tasan niin kauan kuin valtaosa suomalaisista uskoo tähän oikeuteen. Mitään fyysisiä ominaisuuksia ei ihmiselle presidenttiyden myötä siirry. Vain tämä joukko deonttisia voimia. "Kaikki deonttinen voima ei ole institutionaalista, mutta lähes kaikissa institutionaalisissa rakenteissa on kyse deonttisista voimista" (Searle 2005b s. 10).

Usein kuitenkin deonttisten voimien takana on yhteys fyysiseen voimaan (Searle 1995 s. 100). Kuten Macchiavelli (1995) on todennut: "Tiedettäköön siis, että on kaksi tapaa taistella: toinen lakien, toinen raa'an voiman avulla. Edellinen on ihmisten, jälkimmäinen eläinten tapa. Mutta koska edellinen ei useinkaan riitä, täytyy turvautua jälkimmäiseen." Valtion väkivaltamonopoli takaa sen, että puhtaan deonttisilta vaikuttavien voimien - kuten lappuliisan oikeus sakottaa autoilijaa tai nakkikioskin pitäjän oikeus saada maksu tuplahampurilaisesta - varmistamiseksi voidaan sinut viime kädessä väkivaltaisesti kaapata ja sulkea betonikoppiin. Pohjimmiltaan institutionaaliset faktat kuitenkin palautuvat kauttaaltaan vain ihmisten niihin liittämiin deonttisiin voimiin. "Institutionaalisen todellisuuden rakenne on valtarakenne" (Searle 2003b s. 306). Instituutiot siis koostuvat voimien ja valtasuhteiden rakenteista (Searle 2005b s. 11).

Tässä Searle haluaa tehdä selkeän eron "asioiden, joita haluat tehdä, ja asioiden, jotka sinun täytyy tehdä halusit tai et" välillä (Searle 2001a s. 170). Jälkimmäistä luokka hän kutsuu termillä "halusta riippumattomat tekemisen syyt" (Searle 2001a s. 167) ja näkee, että niiden muodostumiseen vaaditaan instituutioita (Searle 2001a s. 212). Pohjimmiltaan "koko statusfunktioiden systeemi on halusta riippumattomien tekemisen syiden luomisen systeemi" (Searle 2003a s. 206). Jos omistan jonkin asian ja toiset ihmiset tunnustavat tämän omistamiseni, muodostuu tästä heille halusta riippumaton syy kunnioittaa tätä omistusoikeuttani. Sama koskee kaikkia muitakin oikeuksia. (Searle 2006a s. 19) Tämän mekanismin avulla kykenen toimimaan hetkellisiä halujani vastaan; menen tylsään komiteaan kun pomo käskää, menen tapaamiseen vaikka väsyttääkin armottomasti tai taltutan vihani, enkä mottaa valtion byrokraattia. "Tämä on perimmäinen avain organisoituun

ihmisyhteisöön: kapasiteetti luoda ja toimia halusta riippumattomien tekemisen syiden varassa” (Searle 2003a s. 210).

Ulkoapäin tarkasteltuna yhteisö koostuu siis yksilöistä, joita erilaiset yhteisön instituutioista nousevat deonttiset voimat sitovat (Searle 2001a s. 178). Tärkeätä on kuitenkin ymmärtää, että yksilön kannalta näiden deonttisten voimien sitovuus syntyy siitä, että yksilö tietoisesti tai tiedostamatta hyväksyy näiden deonttisten voimien olemassaolon ja sitä kautta luo itse itselleen omasta halustaan riippumattomia motiiveja toimia tietyllä tavalla (Searle 2001a s. 178).

Alistuminen deonttisille voimille tapahtuu siis yksilön oman psykologian kautta, ne ovat sitovia yksilöä kohtaan, koska yksilö luo ne itselleen sitoviksi (Searle 2001a s. 180). Searle on sitä mieltä, että ihminen kasvaa vahvasti kiinni häntä ympäröiviin instituutioihin ja kokee siksi niiden deonttiset vaateet niin voimakkaasti. Yksilö ei noudata jonkin instituution sääntöjä vain, koska on päättänyt noudattaa niitä, vaan useammin hänellä on sisäinen struktuuri, joka ohjaa häntä tietynlaiseen käytökseen, ja tämä sisäinen struktuuri on muodostunut yhteisön sääntöjen mukaiseksi. (Searle 1995 s. 144.) Kasvaessaan lapsi oppii erilaisten kokemusten ja rangaistusten kautta, että antaessaan lupauksen on hänen pidettävä se. Lapsi siis saavuttaa tietynlaista käytännön tietoa siitä, miten toimia instituution kanssa. (Searle 1995 s. 145) Ihminen ehdollistuu noudattamaan häntä ympäröiviä sosiaalisia instituutioita jonkinlaisen sosiaalisen oppimisen kautta. Hän oppii ja hyväksyy tiettyjen instituutioiden olemassaolon ja niiden mukana joukon velvollisuuksia ja oikeuksia (Searle 2006a s. 18). Esimerkiksi jonkin asian hyväksyminen jonkun omistamaksi tarkoittaa samalla sen hyväksymistä, että rajoittaa omia oikeuksiaan sen ottamiseen (Searle 2006a s. 19).

Kaiken kaikkiaan Searle tarjoaa tässä esityksen siitä, miten meitä ympäröivä todellisuus on deonttisten voimien läpäisemä, ja kuinka vahvasti nämä deonttiset voimat vaikuttavat meihin sekä ajattelun että toiminnan tasoilla. Jokapäiväinen olemassaolomme ja tapamme suhtautua toisiin kanssaihmiisiin ja esineisiin on vahvasti deonttisten voimien säätelemää. Itse asiassa koko meitä ympäröivä institutionaalinen todellisuus lepää deonttisten voimien kollektiivisen hyväksymisen päällä. Näin deonttiset voimat mahdollistavat yhteisöllisen elämisen ja nykymuotoisen elämäntavan.

### 3.2.3 Yhteenveto

Ontologinen jakolinja	Mentaaliset faktat			
	Episteeminen	jakolinja		
	Yksilölliset faktat	Sosiaaliset faktat (kollektiivinen intentionaalisuus)		
		Muut	Funktion asettaminen	
			1. Ei-agentiiviset funktiot	Institutionaaliset faktat (status funktio)
		2. Fyysisten ominaisuuksiensa perusteella agentiiviset funktiot		

Kuva 2 Searlen esittämät jaottelut eri faktan muotojen välillä (Searle 1995 s. 121 kaavioon pohjautuen)

Nyt lienee paikallaan vetää yhteen minkäläisen faktojen taksonomian Searle meille tarjoaa matkalla institutionaalisiin faktoihin. Ensimmäiset kaksi suurta jakolinjaa ontologisesti subjektiivisten ja objektiivisten sekä episteemisesti subjektiivisten ja objektiivisten välillä on jo käsitelty. Sosiaaliset faktat ovat faktoja, jotka ovat ontologisesti subjektiivisia mutta episteemisesti objektiivisia. Ne sisältävät määritelmissä kollektiivista intentionalisuutta (Searle 1998 s. 121). Niiden sisällä voidaan tehdä jako funktion asettaviin sosiaalisiin faktoihin ja muihin. Esimerkkinä sosiaalisista faktoista, jotka eivät aseta funktiota, Searle antaa leijonaa metsästävä hyyenat (Searle 1995 s. 121), tai halumme juoda vettä (Searle 1995 s. 122). Funktio voidaan taas asettaa jollekin asialle sen fyysisten ominaisuuksien perusteella, kuten ruuvimeisselin tapauksessa, tai ei-agentiivisesti, kuten kun ajattemme, että sydämen tehtävä on pumpata verta (Searle 1995 s. 122–123). Funktio voidaan kuitenkin antaa asialle myös symbolisesti, jolloin asia saa funktiona vain sitä kautta, että ihmiset näkevät sen tämän funktion kantajana. Tämä alaluokka on nimeltään institutionaaliset faktat. (Searle 1995 s. 123)

Institutionaaliset faktat siis syntyvät, kun ihmiset kollektiivisen intentionaalisuuden kautta asettavat jollekin esineelle tai asialle funktion, jota sillä ei ole pelkkien fyysisten ominaisuuksiensa

perusteella. Niiden olemassaolo on riippuvaista ihmisten intentionaalisuudesta, mutta ”instituutiota ei voi ajatella pois, koska se on enemmän kuin ajatus, silti instituutio ei voi olla olemassa, elleivät ihmiset usko sen olevan todellinen” (D’Andrade 2006 s. 34). Institutionaalisten faktojen yhteenkietoutuneisuuden ja toisiaan tukevan luonteen ansiosta ne määrittävät pitkälti sitä maailmaa, missä arkipäivämme elämme.

Searlen teoria sosiaalisesta konstruktionismista on herättänyt paitsi paljon keskustelua myös kritiikkiä. Yleisesti ottaen sitä on pidetty arvokkaana panoksena sosiaalisen todellisuuden ontologian ymmärtämiseen (Smith 2003a s. 15), mutta erityisesti hänen kollektiivisen intentionalisuuden käsitettään on käsitelty ja kritisoitu eri suunnista (esim. Meijers 2003; Miscevic 2003; Tuomela 2003; Zaibert 2003a). Lisäksi on huomautettu, että hänen institutionaaliset faktansa eivät kata koko sosiaalista todellisuutta, kuten voi helposti erehtyä luulemaan (Lukes 2006 s. 8). Myös ei-institutionaalisilla sosiaalisilla faktoilla on oma merkittävä roolinsa ja tarvittaisiin teoriaa, joka valottaisi ei-institutionaalisten ja institutionaalisten sosiaalisten faktojen keskinäistä vuorovaikutusta (Sánchez-Cuenca 2003 s. 90). Koska tarkoitukseni on pohtia Searlen omasta näkemyksestä kumpuavaa moraalialia, en ole kuitenkaan katsonut tarpeelliseksi esitellä tätä kritiikkiä. Mielestäni Searlen teoria toimii pääpiirteissään hyvin, vaikka sen erilaisissa yksityiskohdissa on hiomisen ja korjaamisen varaa.

## 4 Searlen moraalikannanotot

Searle tuntuu yleisesti ottaen välttävän teoriansa soveltamista moraalialin alueelle. ”Minulla on hyvin vähän sanottavaa etiikasta itsessään tai näkemysteni implikaatioista eettiselle teorialle” (Searle 2001a s. xvi). Hänen teoriansa selittävät normatiivisuuden ja erilaisten instituutioiden aiheuttamat velvoitteet varsin hyvin, mutta hän ei tunnu missään kokevan tarpeelliseksi pohtia, mikä on teorian suhde moraalialiin, tai onko moraalialia lainkaan sijaa hänen teoriassaan. Hänen perusasenteensa tuntuu olevan, että ennen kuin voidaan vastata esimerkiksi kysymykseen oikeudenmukaisesta yhteisöstä, on vastattava kysymykseen siitä, mitä itse yhteisö on (Searle 2003a s. 195). Hän tuntuu jopa suoraan välttävän moraalialisuuden ottamista puheeksi. Erityisesti tämä näkyy Searlen vastauksessa Barry Smithin (2001) artikkeliin *The Chinese Rune Argument*. Smithin esittämä haaste on osittain moraalialinen: ”Tässä asetettu kysymys on: kummalle puolelle näitä kahta luokkaa moraalialikäsitteet asetetaan?” Searlen (2001b) vastaus ei kuitenkaan koske lainkaan moraalialia, vaan pelkästään syyllisyyden ja kirjoitetun lain suhdetta. Moraalialin täydellinen sivuuttaminen Searlen vastauksessa ei voi olla vahinko.

Ainoastaan *Rationality in Action* -kirjassa hän lähestyy moraalikysymystä hiukkasen enemmän. ”En ole varma, onko hyvinmääriteltyä filosofian osa-aluetta, jota kutsutaan *eettiseksi teoriaksi*, mutta siinä määrin kuin on, sen välttämätön ennako-oletus on näkemys rationaalisuudesta päätöksenteossa ja toiminnassa. Joten tämä kirja, vaikka ei suoraan käsittele etiikkaa, käsittelee monia kysymyksiä, jotka ovat perustuksellisia mille tahansa eettiselle teorialle.” (Searle 2001a s. xvi) Kirjassa rationaalisuudesta näytetään pääsevän vahvaan altruismiin (Searle 2001 s. 162), joka luo yhteyden moraaliin.

Ensimmäiseksi katson kuitenkin mitä Searle sanoi moraalista nuoruudenartikkelissaan *How to Derive an Ought from Is* (1964). Tai oikeastaan artikkelin tarkempi luku osoittaa, että on virhe olettaa Searlen puhuvan siinä moraalista.

#### **4.1 Deskriptiivisestä faktasta arvottavaan faktaan instituutioiden avulla**

Searlen ehkä tunnetuin kannanotto moraalikeskusteluun on hänen varhainen artikkelinsa *How to Derive an ‘Ought’ from ‘Is’* (1964)<sup>12</sup>. Siinä Searle yrittää vastaesimerkin kautta osoittaa, että deskriptiivisestä lauseesta on mahdollista johtaa evaluatiivinen lause (Searle 1964 s. 43). Searlen esimerkissä lähdetään liikkeelle deskriptiivisestä faktasta ”Jones sanoi sanat ‘Minä täten lupaan maksaa sinulle, Smith, viisi dollaria’”, ja päädytään kolmen välivaiheen jälkeen faktaan ”Jonesin tulee maksaa Smithille viisi dollaria” (Searle 1964 s. 44). En tässä keskity itse argumentin toimivuuteen (jota esim. Downing 1972 on kritisoinut), vaan siihen, ottaako argumentti lainkaan kantaa moraalisiin kysymyksiin.

Searlen perustelut artikkelissa lähtevät liikkeelle siitä, että ”oikeissa olosuhteissa C” tietyn lauseen lausuminen on lupaus (Searle 1964 s. 44), ja lupaus on instituutio, joka sisältää tiettyjä velvoitteita (Searle 1964 s. 51). ”Osallistuessaan institutionaaliseen aktiviteettiin instituution sääntöihin turvautuen henkilö sitouttaa itsensä tietyillä tavoilla” (Searle 1970 s. 189). Lupaus instituutiona sisältää määritelmällisesti vaateen lupauksen pitämisestä. ”Koko todistus perustuu konstitutiiviseen sääntöön, jonka mukaan lupauksenteko on veloitteeseen sitoutumista” (Searle 1970 s. 185).

---

<sup>12</sup> Searle käy lävitse saman argumentin myös kirjansa *Speech Acts* (1970) viimeisessä luvussa tarkentaen näkemystään.

Lupaaminen on siis instituutio. Puhuessaan institutionaalisista faktoista (1964 s. 54-55) Searle ennakoii teoriaansa sosiaalisesti konstruoidusta todellisuudesta. Hän näkee, että institutionaaliset faktat koostuvat konstitutiivisista säännöistä, joista jotkut sisältävät velvoitteita ja vastuita (Searle 1964 s. 57). Niinpä esimerkiksi suostuessamme pelaamaan pesäpalloa hyväksymme pelin sääntöjen meihin kohdistamat velvollisuudet, kuten että palaessamme suostumme poistumaan kentältä (Searle 1964 s. 56). Instituutioiden sisällä on sitten ongelmatonta nähdä, kuinka deskriptiivisistä faktoista seuraa evaluatiivisia faktoja (Searle 1964 s. 57). Hänen vastaesimerkkinsä tarkoituksena olikin oikeastaan osoittaa, että klassinen ajattelutapa ei osaa ottaa huomioon institutionaalisia faktoja (Searle 1970 s. 184).

Searlen artikkelin otsikko on siis harhaanjohtava. Hän ei oikeastaan todista, että täysin deskriptiivisistä kuvauksista päästäisiin evaluatiivisiin kuvauksiin. Sen sijaan hän pyrkii sanomaan, että sosiaalisen todellisuuden alueella ei ole olemassa puhtaan deskriptiivisiä kuvauksia, vaan sen alueen faktat ovat lähtökohtaisesti normipitoisia. Sosiaalisia faktoja ei voi kuvata arvoneutraalilla tavalla, koska nämä faktat sisältävät jo määritelmällisesti normatiivisen komponentin. Tarkkaan ottaen Searle siis osoittaa, että se todellisuus missä elämme sisältää paljon erilaisia sosiaalisesti konstruoituja instituutioita, ja nämä instituutiot sisältävät välttämättä deonttisia voimia. Artikkelin ei siis pohjimmiltaan vastaa esittämäänsä kysymykseen, vaan vain osoittaa, että olemme sellaisten normatiivisten instituutioiden ympäröimiä, joiden sisällä normatiivisuus on helppo ymmärtää.

Lupaus luo siis velvoitteen vain lupausinstituution sisällä. ”Henkilö menee naimisiin tai antaa lupauksen vain hääinstituution tai lupausinstituution sisällä.” (Searle 1964 s. 54–55). Lupauksen pitämisellä ei vielä ole mitään yhteyttä moraaliin (Searle 1970 s. 188), lupausinstituution sisältämä normatiivisuus ei ole moraalista normatiivisuutta. ”Searlen johtama todistus kertoo pelkästään jotakin *lupaus*-sanan merkityksestä.” (Zaibert 2003b s. 69) Searle pyrkii itsekin vakuuttamaan, ettei hänelle lupaus instituutiona sisällä mitään moraalisia ulottuvuuksia: ”Onko koko lupaamisen instituutio hyvä vai paha, ja kumoutuvatko lupauksessa omaksutut velvoitteet joistakin ulkopuolisista näkökohdista johtuen, ovat kysymyksiä, jotka ovat instituution itsensä ulkopuolisia.” (Searle 1970 s. 189). Lupaus on instituutio, joka sisältää vain moraalisesti neutraalia normatiivisuutta.

Kaiken kaikkiaan Searle (1970 s. 187) eksplisiittisesti kieltää argumenttinsa yhteyden moraaliin: ”En ole argumentoinut, tai edes pohtinut kysymystä siitä, että eettisiä tai moraalisia väitteitä ei

voisi johtaa faktuaalisista väitteistä”<sup>13</sup>. Kuitenkin Searlen artikkeli tulkittiin alunpitäen nimenomaisesti moraalifilosofiseen keskusteluun osallistumisena (esim. Hare 1969; McClellan & Komisar 1969; Thomson & Thomson 1969). Smith ja Zaibert (2007) näkevät outona, että Searle kokee ratkaisevansa yleisen naturalistisen virhepäätelmän ongelman, kun ongelma perinteisesti on nähty nimenomaisesti eettisenä. Heidän mukaansa Hume (1888 s. 469-470), Moore (1959 s. 12-13) tai Popper (1966 s. 62-79) eivät jätä epäselväksi, että heille kyseessä on nimenomaisesti eettinen ongelma. Moraalista *ought from is* -ongelmaa on jopa pidetty yhtenä keskeisimmistä, ellei keskeisimpänä, moraalifilosofian ongelmana (Smith 2003b s. 68; Hudson 1969). Kaikkea tätä vasten Searlen todistuksen moraalisten ulottuvuuksien tarkka kieltäminen tuntuu oudolta.

## 4.2 Normatiivisuus Searlella

Kuten on käynyt ilmi, instituutiot ovat Searlelle täysin normatiivisuuden läpäisemiä niiden koostuessa pohjimmiltaan deonttisista voimista (Searle 1995 s. 146-147). Instituutiot muodostuvat pohjimmiltaan oikeuksista ja velvollisuuksista, sekä muista normatiivisista komponenteista (Searle 2003a s. 202). ”Ihmisten instituutioita koskien hyväksymme sosiaalisesti luodun normatiivisen komponentin” (Searle 1995 s. 146).

Searlella normatiivisuus on kuitenkin läsnä ihmisyydessä vielä sosiaalista todellisuuttamme perustavammalla tasolla. Hänen näkemyksen mukaan ”kaikella intentionalisuudella on normatiivinen struktuuri” (Searle 2001a s. 182). Jos esimerkiksi eläimellä on jokin uskomus, on tämä uskomus ainakin totuuden, rationaalisuuden ja johdonmukaisuuden normeille alisteinen (Searle 2001a s. 182). Ajatuksena on, että en voi olla välinpitämätön uskomukseni oikeellisuudesta, ja siten ”normatiivinen vaatimus totuudellisuudesta on sisäänrakennettu uskomukseen.” (Searle 2001a s. 182)

Ihmisillä on tämän lisäksi kielen kautta erityinen kyky luoda julkisia sitoumuksia: ”sanasto pitää automaattisesti sisällään normatiivisia arviointikriteereitä” (Searle 1995 s. 4). Kun ilmaisen faktoja julkisen puheen avulla, sitoudun samalla yleisöni silmissä jo mainittuihin normeihin, jotka siis

---

<sup>13</sup> Alkuperäisessä artikkelissaan Searle ei ole vielä näin johdonmukainen moraalisen ulottuvuuden kieltämisessä, vaan toteaa esimerkiksi: ”Pohjimmiltaan tämä todistus perustuu periaatteeseen, että lupaukset on pidettävä, ja se on moraalinen periaate, siksi evaluatiivinen” (Searle 1964 s. 50). Voi siis olla, että Searle alun perin ajatteli osallituvansa moraalikeskusteluun, mutta tuli myöhemmin näkemään tämän muotoilun ongelmallisuuden ja luopui siitä.

katsotaan tästä lähtien sitovan minua (Searle 2001a s. 182). Jos esimerkiksi sanon, että ‘ulkona sataa’, olen jo sitoutunut tämän väitteen totuudellisuuteen. (Searle 2001a s. 183-184) Ei siis vain lupauksen, vaan lähes kaiken<sup>14</sup> kommunikaation kautta päädyimme välttämättä tiettyjen normatiivisten velvoitteiden alaiseksi. ”Ei ole mitään keinoa välttää sitoumuksien alaiseksi joutumista. Vakuuttamisen puheakti on sitoumus totuuteen, lupauksen puheakti on sitoumus tiettyyn tulevaan toimintaan.” (Searle 2001a s. 183)

Kaiken kaikkiaan Searlen näkemyksessä normatiivisuus siis läpäisee koko koetun todellisuutemme itse intentionalisuudesta sosiaalisiin instituutioihin. Näin selittyy miksi koemme normatiiviset vaateet niin vahvasti arjessamme. Normatiivisuus Searlella ei kuitenkaan sisällä mitään moraalista aspektia. Selventääksemme asiaa voimme tehdä jaottelun *ohuen* ja *moraalisen* normatiivisuuden välillä (Post 2006 s. 13). Ohut normatiivisuus tarkoittaa sitä normatiivisuutta, joka syntyy, kun ihmiset ajattelevat jonkin asian olevan jotakin varten, esimerkiksi heidän ajatellessaan sydämen olevan olemassa pumpatakseen verta. Tällöin ihmiset näkevät sydämellä olevan ohuen normin täyttää tarkoituksensa. Tämä on selvästi se normatiivisuus, mistä Searle puhuu. Mutta ”tämä *ohut* normatiivisuus ei selvästi ole *moraalista* normatiivisuutta; termostaatit ja sydämet eivät ole moraalisesti velvoitettuja tekemään sitä, mihin ne on tehty.” (Post 2006 s. 13) Vaikka Searle puhuukin paljon normatiivisuudesta, käyttää hän termiä ohuessa merkityksessään ja ei näin ollen sano mitään moraaliin liittyvää.

Searle siis sivuuttaa analyysissään kokonaan moraalisen normatiivisuuden ulottuvuuden. Zaibert on kritisoinut tätä nähden ongelmallisena sen, että esimerkiksi lupaus puhdistetaan kaikista moraalista implikaatioistaan ja nähdään vain deonttisena instituutiona. Hän toteaa Searlen näkemyksestä: ”Miksi jonkun sitoumukset ovat häntä sitovia? ‘Koska ne ovat hänen *sitoumuksiaan*’. Näkemys on hivenen syvempi kuin tämä, mutta ei *paljoa* syvempi.” (Zaibert 2003b s. 74) Searlen näkemys katsoo lupauksia vain puheaktina ja normatiivisuus, joka siihen sisältyy, on puheaktin sisäistä normatiivisuutta. Useimmiten ajattelemme moraalisen normatiivisuuden liittyvän olennaisesti lupaukseen; katsomme, että lupauksen rikkoja ei ole vain rikkonut instituution sääntöjä, vaan toiminut moraalisesti väärin. Tätä puolta Searle ei kuitenkaan käsittele lainkaan.

---

<sup>14</sup> Poikkeuksen luovat esimerkiksi tilanteet, joissa konteksti kertoo, että nyt puheen normaali normatiivisuutta luova voima ei ole voimassa. Esimerkiksi, jos luen fiktiivistä tarinaa, tiedän ettei tarinan kirjoittaja pyri sitoutumaan kertomisensa totuudellisuuteen. (Searle 2001a s. 185)

Hänen analyysinsä lupauksesta instituutiona on parhaimmillaankin vain puolinen niin kauan kuin hän ei ota analyysiin mukaan moraalisen normatiivisuuden ulottuvuutta.

Tämä on yleistettävissä laajemminkin. Isoon osaan sosiaalisista instituutioista liittyy olennaisesti moraalisen normatiivisuuden ulottuvuus muiden deonttisten voimien ohella. Isyys, perhe, isänmaa, tai uskonnot sisältävät kaikki olennaisena osana moraalisia ulottuvuuksia, joiden sivuuttaminen tekisi näiden instituutioiden ymmärtämisestä puolinaista. Ymmärtääksemme näitä instituutioita on meillä oltava jonkinlainen analyysi siitä, mitä moraalinen normatiivisuus on, ja miten se liittyy muihin normatiivisuuden muotoihin. Sivuttaessaan moraalisen normatiivisuuden sivuuttaa Searle siis merkittävän osatekijän sosiaalisen todellisuutemme rakentumisessa.

### 4.3 Rationaalisuudesta kohti altruismia

Tällä vuosituhanella Searle tuntuu heränneen mahdollisuuteen, jossa rationaalisuus tarjoaisi meille tien kohti moraalialia: "Miltä *naturalistinen* etiikka näyttäisi? Se perustuisi kahteen muuhun täysin luonnolliseen ilmiöön: ensinnäkin meidän biologisiin perustarpeisiimme, ja toiseksi, meidän biologisesti annettuun kykyymme rationaalisuuteen, joka on taas perustava ja rakenteellinen osa sekä intentionalisuutta että kieltä." (Searle 2006c s. 104) Erityisen innoissaan hän on Rawlsin (1971) oikeudenmukaisuusteoriasta, "jossa hän yksinkertaisesti teki sen, minkä piti olla mahdotonta tehdä, eli tarjosi rationaalisen oikeutuksen konkreettisille väitteille oikeudenmukaisuudesta" (Searle 2006c s. 104). Häntä näyttää innostavan ajatus siitä, että Rawls (1971) pyrkii teoriassaan rakentamaan käsityksen oikeudenmukaisuudesta ainoastaan itsekkäiden toimijoiden rationaalisten valintojen varaan. Se näyttäisi siis ensikatsomalta täyttävän Searlen *naturalistisen* etiikan tunnusmerkit.

Näin ollen analysoidessaan rationaalisuutta Searle kokee rakentavansa pohjaa, jonka päälle moraalialia voitaisiin rakentaa (Searle 2001a s. xvi). Rationaalisuuden lisäksi hän olettaa taustalle ajatuksen siitä, että kieltä käyttävinä olentoina olemme jo sitoutuneet toisten olentojen olemassaoloon: "Kun minulla on tietoisuus ja minuus ja kyky käyttää kieltä, olen jo sitoutunut toisten tietoisuuksien ja minuuksien olemassaoloon samalla tasolla itseni kanssa." (Searle 2001a s. 152) Tästä lähtökohdasta Searle lähtee argumentoimaan, että rationaalisuus sitoo meidät vahvaan altruismiin. "Tehdessäsi väittämän muotoa a on F, rationaalisuus vaatii, että pystyt haluamaan, että jokaisen samassa tilanteessa olevan tulisi väittää, että a on F. Koska predikaatti on yleinen, sen soveltaminen vaatii, että kuka tahansa käyttäjä hyväksyy sen yleistettävyyden." (Searle 2001a s. 159) Tämä universaalisuuden vaatimus on rakennettu itse kieleen sisään (Searle 2001a s. 163). Kun

siis sanon 'sattuu, velvollisuutesi on auttaa', olen kielenkäyttäjänä jo sitoutunut siihen, että jos sinua sattuu, minun velvollisuuteni on auttaa (Searle 2001a s. 162). Searlen mukaan millä tahansa oliolla, jolla on mentaaliset peruskapasiteetit ja kieli, on riittävät loogiset syyt vahvaan altruismiin (Searle 2001a s. 163).

Hänen varsinainen argumenttinsa on syytä lainata kokonaan:

1. Kuvittele, että minuun sattuu, joten sanon 'minuun sattuu'. Yleistettävyyden vaatimuksesta johtuen sinun ja minun on hyväksyttävä, että 'minuun sattuu' -väitteen totuusehdot koskevat samalla lailla sinua ja minua.
2. Koska minua sattuu, tunnen tarvetta toisen apuun. Tämä vaatii minua soveltamaan avointa lausetta 'jos  $x$ :ää sattuu,  $x$  tarvitsee apua' yhtäläisellä tavalla (ei vain esimerkiksi tapauksissa, joissa  $x = \text{minä}$ ).
3. Minua sattuu ja tarvitsen apua, ja uskon, että avuntarpeeni toimii syynä sinulle auttaa minua. Joten oletetaan, että sanon 'Koska minuun sattuu ja tarvitsen apua, sinulla on syy auttaa minua.' Sama yleistettävyyden vaatimus on voimassa. Olen sitoutunut seuraavaan yleiseen vaatimukseen, missä tahansa tilanteessa, joka on tyyppi-identtinen tämän kanssa:

Kaikille  $x$  ja kaikille  $y$ , jos  $x$ :ää sattuu ja  $x$  tarvitsee apua, koska häntä sattuu,  $y$ :llä on syy auttaa  $x$ :ää.

Mutta tämä velvoittaa minut hyväksymään, että kun sinä tunnet kipua, minulla on syy auttaa sinua. (Searle 2001a s. 161–162)

Searle näyttää siis rationaalisuusaihetta käsitellessään ikään kuin sivuhuomautuksena antavan moraalikysymykselle ratkaisun. Ratkaisu herättää kuitenkin paljon kysymyksiä ja sisältää lisäksi muutaman perustavan ongelman. Ensinnäkin jotkut ovat epäilleet, pyrkiikö Searle tässä edes ylipäänsä puhumaan moraalista (Zaibert 2003b s. 76). Argumenttinsa yhteydessä Searle ei mainitse sanaakaan moraalista, hän puhuu vain vahvasta altruismista. Vahva altruismi ei siis hänellä näyttäyty moraalisenä asiana, vaan on vain rationaalisuuden looginen seuraus. Argumentilla ei siis ole mitään suoranaisia moraalisia ulottuvuuksia. Rationaalisuus antaa meille tietynlaisia syitä toimia tietyllä tavalla tietyissä tilanteissa. Se, että nämä tavat, joita se meille suosittaa ovat moraalisesti hyväksytyjä (kuten vahvan altruismin yleisesti ajatellaan olevan), on pelkästään satunnainen

seikka. Vaikka siis rationaalisuus näyttäisi antavan meille jonkinlaisen syyn toimia altruistisesti tietyissä tilanteissa, ei tällä ole mitään suoraa yhteyttä moraaliin. Se ei oikeuta moraalialta tai altruismia, vaan osoittaa vain, että altruismi on rationaalista.

Itse argumenttia taas voidaan ensinnäkin kritisoida siitä, ovatko ihmiset todella hyväksyneet tämänkaltaisen tiukan universaalisuusvaatimuksen, jossa omien tarpeideni hyväksymisestä seuraa välttämättä muiden olentojen vastaavien tarpeiden hyväksyminen täysin samanarvoisina. Vaikka hyväksyisin, että toiset tietoisuudet ja minuudet ovat olemassa jossain mielessä samalla tasolla itseni kanssa (Searle 2001a s. 152), ei kai tämä tarkoita vielä, että olisin sitoutunut siihen, että heidän halunsa ja tarpeensa ovat olemassa minulle samalla tasolla kuin omat tarpeeni ja haluni. Searlen omaa terminologiaa lainatakseni omat tarpeeni ovat minulle olemassa episteemisesti subjektiivisesti, kun muiden tarpeet ovat olemassa minulle vain episteemisesti objektiivisina. Olisi myös mahdollista aloittaa pidempi debatti siitä, onko universaalisuusvaatimus rakennettu kieleen sisään perustuen kielen termien yksiselitteisyyden kritiikkiin, jonka esitän luvussa 6.1. Tämä veisi meidät kuitenkin syvälle Searlen kielifilosofian ytimeen ja vaatisi vähintäänkin oman pro gradu - tutkimuksensa. Meidän ei ole kuitenkaan tarvetta pureutua tähän aspektiin niin syvälle, koska argumentti sisältää muitakin perustavia ongelmia.

Vaikka hyväksyisimme nämä argumentissa olevat taustaoletukset, sisältää argumentti edelleen erään keskeisen ongelman, joka tulee esiin Searlen argumentin kohdassa kolme. Ongelmana on, että se ei ota huomioon eroa ”syy *minulle* sinun auttaa minua” ja ”syy *sinulle* sinun auttaa minua” välillä (Baggini 2002 s. 447). Kun minua sattuu, voin Searlen mukaan todeta: ”Koska minua sattuu ja tarvitsen apua, sinulla on syy auttaa minua.” (Searle 2001a s. 162) Mutta tässä hän ei näe eroa kahden erillisen asian välillä. Voin ajatella minun perspektiivistäni, että toisella on velvollisuus auttaa minua kivussani. Mutta tämän toisen perspektiivistä minun kipuni ei anna syytä auttaa minua, ellei oleteta vahvaa altruismia, jota tässä juuri pyritään todistamaan (Viskovatoff 2003 s. 11). Toinen henkilö voi olla täysin välinpitämätön kipuani kohtaan ja kokea, että hänellä ei ole mitään velvollisuutta reagoida siihen. Voin siis ajatella, että ‘minua sattuu, joten minun perspektiivistäni sinulla on velvollisuus auttaa minua’, ja universaalisuusvaatimuksen nojalla tästä seuraa ‘sinua sattuu, joten sinun perspektiivistäsi minulla on velvollisuus auttaa sinua’. Tämä ei kuitenkaan vielä synnytä minulle yleistä velvollisuutta auttaa toista, vaan vain tietoisuuden siitä, mitä tämä toinen kokee velvollisuudekseni. Hänestä minulla voi olla velvollisuus auttaa minua, mutta on täysin oma asiani, haluanko reagoida hänen näkökantaansa. Tämän erottelun

sivuuttaminen oman ja toisen perspektiivien välillä johtaa siihen, että loogisena päättelynäkin Searlen argumentti näyttää siis olevan puutteellinen.

Lisäksi Smith huomauttaa, että vaikka rationaalisuus vaatisi meitä pitämään muita kielenkäyttäjiä samassa asemassa itsemme kanssa, ei tämä vielä tarkoita, että meidän pitäisi pitää kaikkia kielenkäyttäjiä tai kaikkien kielten käyttäjiä samassa asemassa itsemme kanssa (Smith 2001 s. 76). Tällöin rationaalisuudesta seuraava vastavuoroisuuden vaade koskisi vain jotain huomattavasti pienempää ryhmää kuin kaikkia ihmisiä.

Tuomela (2002) puolestaan kritisoi Searlea siitä, että hän samassa kirjassa toteaa, että “syyn pätevyuden hyväksyminen on riittävä taatakseen, että henkilö toimii tämän syyn perusteella” (Searle 2001a s. 191). Kun rationaalisuus johtaa välttämättä vahvaan altruismiin, pitäisi tämän siis olla riittävä syy siihen, että kaikki ihmiset saataisiin helposti toimimaan vahvan altruistisesti. Searlen kolmekohtaisen argumentin esittämisen pitäisi johtaa siihen, että sen hyväksyvä ihminen toimisi siitä lähtien aina vahvan altruistisesti omassa elämässään. Olen hyvin skeptinen sen suhteen, että tämä Searlen argumentti muuttaisi ylipäänsä kenenkään ihmisen arkielämässään osoittamaa käytöstä. Vielä varmempi olen siitä, että vaikka argumentilla olisi jokin marginaalinen vaikutus jonkun hyvin kielifilosofisesti orientoituneen ihmisen arjen valinnoissa, ei argumentin hyväksymisestä ainakaan seuraa, että henkilö toimisi elämässään aina tai edes pääsääntöisesti vahvan altruismin johtamana. Searlen olisi siis joko luovuttava ajatuksesta, että syyn pätevyuden hyväksymisestä seuraa, että henkilö toimii tämän syyn perusteella tai siitä, että tämä hänen argumenttinsa todistaa vahvan altruismin olevan rationaalisesti pätevä toimintatapa. Olisi mielenkiintoista kuulla, miten hän on tämän asian ajatellut ja miten hän tähän haasteeseen vastaisi.

Kaiken kaikkiaan voidaan siis todeta, että Searlen pyrkimys johtaa rationaalisuudesta vahva altruismi on sekä taustaoletuksiltaan että loogiselta rakenteeltaan puutteellinen, eikä sitä nykymuodossa voida hyväksyä. Tämän lisäksi jää sen yhteys moraaliin täysin auki. Vaikka rationaalisuus tarjoaisikin jonkin normatiivisen syyn toimia vahvan altruistisesti, ei tämä kuitenkaan vielä kertoisi mitään moraalista normatiivisuudesta. Vahvan altruismin normi olisi vain rationaalisuuden satunnainen seuraus ilman moraalisia seurauksia.

## **5 Moraalin paikka Searlen ontologiassa**

Searlen ei siis voi sanoa tarjoavan mitään varsinaista moraalista teoriaa. Hän itse myöntää, että hänen teoriansa eivät tarjoa keinoa erottaa moraalisia ja epämoraalisia institutionaalisia faktoja

toisistaan (Searle 2006d s. 116). Silti hän myöntää, että hänellä on varmat mielipiteet moraalisten faktojen ja totuuksien olemassaolosta (Searle 1993). Hän on myös vakuuttunut siitä, että esimerkiksi Saksan natsi-puolueen ja Yhdysvaltojen demokraattisen puolueen välillä on ”kaikenlaisia moraalisia eriävyyksiä” (Searle 2006d s. 116). Hänellä on siis jonkinlainen uskomus moraalin olemassaoloon. Ainakaan moraalinen nihilisti hän ei ole. Toisaalta Searle ulottaa naturalistisen asenteensa myös moraaliin ja sulkee näin pois kaikki ylikuonnolliset perustat moralille. Yleistä filosofista asennettaan seuraten Searle toteaa, että samoin kuin rationaalisuutta, vapaata tahtoa, politiikkaa tai yhteisöä niin myös moraalikin tulisi tarkastella naturalistisesti, tavalla, joka tekee siitä yhteensopivan ja luonnollisen seurauksen perustavista faktoista, joilla Searle tässä tarkoittaa luonnontieteiden tarjoamia faktoja maailman rakenteesta (Searle 2006c s. 105). Moraali on siis Searlilla olemassa oleva ilmiö, jonka on mahdollista ontologisen naturalismin sisällä. Itse hän ei kuitenkaan vastaa kysymykseen missä tämä moraalinen sijaitsee. Seuraavaksi tarkastelen, minkälaisia mahdollisuuksia hänen teoriansa moralille voi antaa.

## **5.1 Ontologisesti objektiivisen moraalin mahdollisuuden poissulkeminen**

Aloittakaamme katsomalla olisiko moraalinen mahdollista sijoittaa osaksi ontologisesti objektiivista maailmaa. Tältä osin tuomio on varsin yksiselitteinen: Searlen ontologisista sitoumuksista seuraa, että moraalinen ei voi olla ontologisesti objektiivinen osa maailmamme rakennetta. Tämän näkeminen tuntuu melko selkeältä sen valossa, että Searle näkee tämän objektiivisen maailman koostuvan ihmisestä riippumattomista seikoista, käytännössä vain partikkeleista voimakentissä (Searle 2006a s. 13). Tämänkaltaisen puhtaan fyysikaalisen maailman näyttäytyä täysin arvoneutraalina paikkana, moralilla ei ole sijaa tieteen parhaassa selityksessä objektiivisen maailman koostumuksesta. Jos siis pidämme kiinni siitä ontologisen naturalismin perusvakaumuksesta, että luonnontiede antaa meille parhaan kuvan maailman rakenteesta, on meidän hylättävä ajatus ontologisesti objektiivisesta moralista.

Searlekin vaikuttaa tiedostaneen tämän asiantilan. Hänen mukaansa: ”arvottavien väitteiden täytyy olla erilaisia kuin kuvailevien väitteiden pystyäkseen täyttämään tehtävänsä, koska jos ne olisivat objektiivisia, ne eivät voisi enää toimia arvottavina. Metafyysisesti ilmaistuna, arvot eivät voi olla maailmassa, koska jos ne olisivat, ne lakkaisivat olemasta arvoja ja olisivat vain yksi osa maailmaa.” (Searle 1964 s. 53). Toisaalla hän toteaa, että on ilmeistä, että politiikka ja etiikka ihmistoiminnan muotoina edellyttävät tietoisuutta ja intentionalisuutta eli kytkee moraalin tiukasti ihmisenä

olemiseen (Searle 2006c s. 104). Hänen omat huomionsa viittaavat siis siihen, että hän on hylännyt sen mahdollisuuden, että moraalisuus voisi olla ontologisesti objektiivista.

Lisäksi on syytä mainita, että ontologisesti objektiivinen moraalisi sisältäisi myös liudan hankalia metafysisiä ja epistemologisia ongelmia, joita Mackie (1977 s. 38) on ansiokkaasti eritellyt. Ensinnäkin täytyisi selvittää miten objektiiviset moraaliseikat (arvot, standardit tms.) sijaitisivat maailmassamme. Ontologisessa naturalismissa niiden olisi oltava osa luonnollista maailmaamme ja täytyisi kyetä selittämään kuinka ne ovat olemassa maailmassa, joka koostuu vain materiaalisista hiukkasista voimakentissä. Ontologisesti objektiivisesti tarkasteltuna kaikki ihmisen teot ovat vain partikkeleiden liikettä voimakentissä, jolloin tuntuu mahdottomalta ajatella näiden tekojen sisältävän mitään objektiivisia moraalisia ominaisuuksia. Toiseksi täytyisi selittää miten nämä objektiiviset moraaliarvot, standardit tai vastaavat olisivat kykeneviä motivoimaan meitä. Niiden siis pitäisi sisältää jokin ominaisuus, joka automaattisesti aiheuttaisi mielessämme motivoitumisen seuraamaan niitä tai muuten näyttäisi siltä, että niillä ei voisi olla mitään normatiivista voimaa meihin ihmisiin. Kolmanneksi täytyisi vielä selvittää miten voimme havainnoida näitä objektiivisia moraalisia faktoja. Ihmisellä tulisi olla jokin erityinen moraalista, joka mahdollistaisi moraalifaktojen havaitsemisen, jotta ihmisellä ylipäänsä voisi olla jokin yhteys ontologisesti objektiiviseen moraalisiin. Kaiken kaikkiaan siis oletus siitä, että moraalisi voisi olla olemassa ontologisesti objektiivisesti, vaatisi että nykyiseen luonnontieteelliseen maailmankuvaamme pitäisi lisätä uusi, kaikista nykyisistä luonnonvoimista poikkeava voima, joka olisi määrännyt moraalisesti oikeat ja väärät asiat jo monta miljardia vuotta ennen kuin ensimmäiset alkueläimet nousivat vedestä maan pinnalle ja aloittivat hitaan evolutiivisen kehityksensä kohti ihmistä; tietävästi ensimmäistä olentoa, jolle kehittyi aisti havaita tätä maailmassa olevaa moraalisuutta. Pyrkimys rakentaa ontologisesti objektiivinen moraalisi sisältäisi siis joukon ongelmia, jotka naturalismin puitteissa näyttäytyvät varsin ylitsepääsemättöminä.

Voimme siis melko turvallisesti mielin lähteä siitä olettamasta, että moraalisi ei ole osoitettavissa itsenäistä paikkaa ihmisestä riippumattomassa objektiivisessä maailmassa, joten Searlen naturalistisessa ontologiassa moraalisiin on oltava ontologisesti subjektiivista. Tällöin jäljelle jää kaksi vaihtoehtoa: joko moraalisi on ontologisesti ja episteemisesti subjektiivinen asia, tai sitten se on ontologisesti subjektiivinen, mutta episteemisesti objektiivinen fakta.

## 5.2 Ontologisesti ja episteemisesti subjektiivinen moraalii ja relativismin uhka

Tarkastellaan seuraavaksi sitä mahdollisuutta, että moraalii olisi sekä ontologisesti että episteemisesti subjektiivista. Tällöin moraaliset faktat olisivat muodoltaan sellaisia, että niiden totuus riippuisi vain omasta mielestäni ja moraaliarvostelmat olisivat vain omien tuntemusteni ilmauksia. Moraalii olisi jonkinlainen intuitiivisen vaiston kautta tavoitettava seikka. Se olisi samassa asemassa kivun tunteen tai nautinnon kokemuksen kanssa. Me aistisimme jonkinlaisia subjektiivisia moraalisia tiloja ja muodostaisimme moraaliarvostelmamme niiden perusteella. Metaeettisesti Searle olisi tällöin mahdollisesti laskettavissa jonkinlaisen yksinkertaisen moraalisen subjektiivismin kannattajaksi, jossa moraaliväitteet viittaavat vain yksilön subjektiivisiin tiloihin (Sayre-McCord 1988 s. 16)<sup>15</sup>.

Searle itse ei vaikuta olevan episteemisesti subjektiivisen moraalii kannattaja. Ensinnäkin hänen mukaansa vain intentionaaliset, rationaaliset, vapaan tahdon omaavat, sosiaaliset ja institutionaaliset eläimet voivat olla moraalisten rajoitteiden ja perusteiden alaisia (Searle 2006c s. 104). Moraalii on hänen mielestään siis myös instituutioiden olemassaolosta kiinni ja instituutiot ovat määritelmällisesti episteemisesti objektiivisia. Toiseksi hän näyttää näkevän normatiivisuuden keskeisesti institutionaalisen ominaisuutena, joten on oletettavaa, että hän ei tekisi tässä kohdin poikkeusta moraalisen normatiivisuuden suhteen. Hän antaa myös viitteitä siitä, että näkee moraalii olevan episteemisesti objektiivinen, jotka esittelen seuraavassa kappaleessa. Searlen ei siis

---

<sup>15</sup> Voisi ehkä olla mahdollista laskea Searle myös yksinkertaisen emotivismiin kannattajaksi, jossa moraaliväitteillä ilmaistaan vain omia subjektiivisia tiloja (Miller 2003 s. 37). Tämän tulkinnan soveltuvuus on kuitenkin hivenen kyseenalainen, sillä emotivismissa – kuten ekspressivismissä ylipäänsä – katsotaan, että moraaliarvostelmilla ei ole totuusehtoja lainkaan, jolloin niiden episteeminen kanta on vaikeasti määritettävissä. Yleisesti ottaen ei tässä ole mielekästä mennä liian syvälle näihin metaeettisiin kantoihin, sillä ne koskevat pääsääntöisesti moraaliarvostelmien muotoa ja semantiikkaa, kun kysymys Searlen kohdalla on moraalii ontologisesta paikasta. Tämän työn ontologisen kysymyksenasettelun kannalta ei ole olennaista, mikä perinteisistä semanttisista metaeettisistä kannoista osoittautuu oikeaksi. Sekä episteemisesti subjektiivinen, että episteemisesti objektiivinen ontologinen näkemys moraalista on sovitettavissa yhteen hyvin monen erilaisen metaeettisen kannan kanssa. Esimerkiksi kognitivismi, ekspressivismi, realismi, moraalinen naturalismi tai non-naturalismi (näiden kantojen määrittelyä varten ks. Sayre-McCord 1988 s. 5; Miller 2003 s. 3-7) on kaikki mahdollista yhteen sovittaa molempien kantojen kanssa. Työni kannalta ei siis ole tarpeellista ottaa kantaa tähän metaetiikan semanttiseen kysymykseen. Se mikä näistä semanttisista teorioista olisi oikea, on erillinen kysymys kuin varsinainen moraalii ontologista paikkaa koskeva tutkimuskysymykseni.

voida katsoa antavan mitään suoraa vastausta siihen, onko hän episteemisesti objektiivisen vai subjektiivisen moraalin kannattaja, mutta on olemassa melko vahvoja viitteitä siitä, että hän näkisi moraalin episteemisesti objektiivisena. Samanaikaisesti en ole onnistunut löytämään mitään todistusaineistoa sen puolesta, että hän näkisi moraalin episteemisesti subjektiivisena.

Yleisesti ottaen ajatus moraalista, jonka olemassaolon tapa olisi puhtaan subjektiivinen, näyttäisi sisältävän usean hankalan ongelman, jotka täytyisi ylittää, jotta kanta olisi uskottava. Erityisen vaikeata tällaisen näkemyksen olisi selittää moraalin yhteisöllistä luonnetta. Sekä ihmistieteissä (esim. Smetana 2006 s. 121; Turiel 1983; Hastings et al. 2006; Moshman 2005 s. 60), moraalialue naturalistisesti tutkivien moraalifilosofien joukossa (esim. Wong 2006 s. 37; Harman 1996 s. 23; Kellenberger 2001 s. 1999), että arkikokemuksessamme moraalitilanne ymmärretään vahvasti yhteisölliseksi ilmiöksi ja tämä näyttäisi olevan vaikeasti yhteen sovitettavissa episteemisesti subjektiivisen moraalin kanssa. Esimerkiksi moraalisen väittelyn mielekkyys kyseenalaistuu, kun väittelyyn osallistuvat osapuolet pohjimmiltaan raportoivat vain omia subjektiivisia tilojaan (Sayre-McCord 1988 s. 18). Sanoessamme, että jokin asia on moraalisesti väärin, ei tällä väitteellä olisi mitään muuta todistusvoimaa kuin oma subjektiivinen tuntemuksemme. Jos jostakusta toisesta tämä asia tuntuisi moraalisesti oikealta, ei meillä olisi tarjolla mitään subjektiivisen tilamme ulkopuolista, jolla ratkaista tämä erimielisyys. Ei olisi mitään ihmisen oman intuitiivisen tunteen ulkopuolista moraalialuekriteettia tai vertailutapaa, jolla eri moraalisia kantoja voitaisiin arvottaa. Toiseksi arkiymmärryksemme moraalista tuomitsemisesta joutuisi myös koetukselle. Pitäessämme jonkun ihmisen tekoa moraalisesti vääränä, haluamme kai tavallisesti sanoa jotain muutakin, kuin raportoida omasta tuntemuksestamme. Haluamme, että tämä tuomiomme jotenkin koskettaisi tätä toista, koskisi hänen tekoaan, eikä pelkästään teon herättämää tuntemusta meissä. Lisäksi sekä intuitiivisesti että ihmistieteiden valossa moraalisuus vaikuttaa kyvyttä, johon kasvetaan sisään vuorovaikutuksessa ympäröivän yhteisön ja sen instituutioiden kanssa. Riippumatta siitä, katsotaanko moraalilla kehityksellä olevan jokin yhdenmukainen kulttuurirajat ylittävä suunta vai katsotaanko sen olevan täysin kulttuurisidonnainen, näyttää moraalisuus ihmistieteissä kykyä, jonka omaksuminen edellyttää vuorovaikutusta jonkin yhteisön ja sen moraalijärjestelmän kanssa (Moshman 2005 s. 53-54; Piaget 1965; Kohlberg 1984). Episteemisestä subjektivismista seuraisi, että kaikkien yhteisöjen ulkopuolella kasvaneilla susilapsillakin olisi jonkinlainen moraalinen kyky. Se ei välttämättä olisi yhtä kehittynyt kuin meidän moraalitilamme, mutta koska moraaliarvioinnin totuusehdot ovat subjektiiviset, olisi se siltikin täysin yhtä validi

perusta moraaliarvioille kuin moraalifilosofian kehittyneimmät teoriat, vaikkapa Rawlsin (1971) oikeudenmukaisuusteoria.

On mahdollista, että nämä esittämäni ongelmat ovat ratkaistavissa tai kierrettävissä; ei ole mitään periaatteellista syytä sille, etteikö voitaisi rakentaa episteemisesti subjektiivista moraaliteoriaa, joka jollakin tyydyttävällä tavalla vastaisi näihin haasteisiin. Ne tarjoavat kuitenkin vahvaa tukea sille otaksumalle, että episteemisesti subjektiivinen moraalikäsitys ei oleärkevin strategia Searlen ontologisen naturalismin ja moraalin yhdistämiseen.

Asetin työni keskeiseksi kysymykseksi sen pohtiminen, seuraako ontologisesta naturalismista moraalinen relativismi. Tämän kysymyksen kannalta ei ole olennaista onko moraalin oltava välttämättä episteemisesti subjektiivista tai objektiivista. Molemmissa tapauksissa nimittäin absolutistisen moraalimahdollisuus on yhtä ongelmallinen ja ainoa mielekäs vaihtoehto vaikuttaa olevan moraalinen relativismi. Nyt tarkastelun kohteena olevassa episteemisesti subjektiivisessa tapauksessa moraaliperustuisi intuitioihimme. Tällöin on olennaista kysyä, ovatko nämä intuitiot kaikilla ihmisillä (tai tarkemmin ottaen kaikilla intentionaalisilla, rationaalisilla, vapaan tahdon omaavilla ihmisillä) samanlaiset. Jos ne ovat samanlaiset, antaa tämä hyvän lähtökohdan otaksua moraalisen absolutismin olevan totta<sup>16</sup> Tällöin voisi nimittäin ajatella, että vaikka jokaisen yksilön moraaliarvostelma perustuisi hänen omaan intuitioonsa, olisivat nämä perustavat intuitiot yhteneväisiä, jolloin kaikki kuitenkin päätyisivät samaan arvioon eri asioiden moraalista oikeellisuudesta tai vääryydestä. Jos taas nämä intuitiot poikkeavat yksilöstä toiseen, on lähtökohtaiseksi oletukseksi otettava se, että moraaliperustaisuus ja moraalisen absolutismin kannattajat ovat vastuullisia selittämään, mihin he teoriansa perustavat. Tällöin nimittäin eri ihmiset antaisivat samasta asiasta keskenään ristiriitaisia moraaliarvostelmia, ilman, että olisi mitään keinoa ratkaista tätä moraaliarvostelmien ristiriitaa. Kaikkien ihmisten (vilpittömät) moraaliarviot olisivat yhtä oikeita, joka kanta edustaa puhdasoppisesti moraalista relativismia.

Nähdäkseni ainoa tieteellisen maailmankuvan kanssa yhteensopiva vastaus tähän kysymykseen on todeta, että ei ole syytä uskoa, että moraaliset intuitiot olisivat kaikilla ihmisillä samanlaisia. Empiirinen tutkimus on osoittanut, että ihmisten intuitiot moraalista ovat paljon kompleksisempia ja ristiriitaisempia kuin mitä filosofit usein olettavat. Shaun Nichols (2004) on osoittanut

---

<sup>16</sup> Tosin tällöinkin olisi ratkaistava kysymys siitä, miksi nämä intuitiot ovat moraalisia. Mikä oikeuttaa ne?

empiirisesti, että moraalin suhteen (länsimaiset) ihmiset jakautuvat niihin, jotka liittävät moraalisiin objektiivisuuden vaatimuksen ja niihin, jotka ovat relativisteja moraalin suhteen. Empiiriset tutkimukset osoittavat myös, että moraalinen ja yhteisön käytännön välinen raja on paljon hankalammin hahmotettava ja ristiriitaisempi asia, kuin on aiemmin luultu (Kelly et al. 2007). Eri ihmiset vetävät rajan eri kohtaan. Lisäksi ihmisten intuitiot moraalista vastuullisuudesta vaihtelevat huomattavasti (Nelkin 2007). Kulttuurilla ja sosioekonomisella statuksella on myös suuri merkitys siihen, mitä kaikkea lasketaan moraaliseen piiriin. Arabikoululaisille opettajan puhuttelu etunimellä on moraalisesti tuomittava asia, vaikka se meilläpäin käsitetään tapakulttuuriin kuuluvaksi (Nisan 1987) ja alemmat sosioekonomiset luokat sekä USA:ssa että Brasiliassa pitivät kuollessaan kanalla masturboimista moraalisesti tuomittavina, kun ylemmät luokat eivät pääsääntöisesti pitäneet kysymystä moraalisenä (Haidt et al 1993). Yhdistelemällä eri tutkimuksia Haidt ja Joseph (2004) päätyivät siihen tulokseen, että riippumatta kulttuurista viisi erillistä psykologista systeemiä, joilla kaikilla on oma evolutiivinen historiansa, synnyttävät ihmisten moraaliset intuitiot (ks. myös Haidt & 2007).

Tämä diversiteetti on ymmärrettävää ontologisen naturalismin näkökulmasta. Ihminen on evoluution tuottama eläinlaji, jolle on tässä useita miljoonia vuosia kestäneessä prosessissa muotoutunut tietynlaiset kognitiiviset valmiudet. Näiden valmiuksien joukossa on myös sellaisia, jotka luovat perustan ihmisen kyvylle olla moraalinen, vaikka näiden kykyjen kypsyminen vaatii yhteisössä elämistä. Nämä taustalla olevat valmiudet ovat perusrakenteiltaan varsin samanlaisia kaikilla ihmisillä, olemmehan saman lajin edustajia. Siitä huolimatta valtaosa näistä valmiuksista kehittyy vuorovaikutuksessa ympäristön kanssa ja tämän seurauksena ne muokkautuvat voimakkaasti kasvuympäristöstä riippuen. Tämän seurauksena ihmisten moraalisuuksista on mahdollista löytää samankaltaisia piirteitä, mutta oletus siitä, että ne olisivat kaikilla samankaltaiset, ei kestä empiirisen tutkimuksen ja tieteellisen maailmankuvan ankaran tarkastelutavan alla.

Havainnollistaaksemme asiaa voisi episteemisesti subjektiivista moraalista verrata inhon kokemukseen. Yhteisestä evolutiivisesta historiasta johtuen ihmisten inhon kokemuksilla on paljon yhteistä. Käärmeet, hämähäkit ja ulosteet herättävät inhoa kulttuurirajoista riippumatta. Samaan aikaan inhon kokemukset muokkautuvat voimakkaasti kulttuurien vaikutuksesta. Homoseksuaalisuus ja sianliha taas herättävät voimakasta inhoa tietyissä kansakunnissa, mutta tämä inho ei ole geneettisesti määräytynyttä, vaan kulttuuriyhteisön synnyttämää. Puhe yhdestä absoluuttisesta kaikkien jakamasta inhojärjestelmästä tuntuu lähinnä absurdilta. Episteemisesti subjektiivisena moraalina näyttäisi olevan samassa asemassa.

Näistä syistä johtuen episteemisesti ja ontologisesti subjektiivista moraalialia on perusteltua pitää relativistisena, ainakin ellei toisin todisteta. Pitäisi kyetä osoittamaan jokin erityinen syy, miten moraalialia eroaa esimerkiksi inhon kokemuksesta, joka kykenisi takaamaan moraalialin absoluuttisuuden. Mahdollisuuksia todistaa toisin on useampia. Absolutisti voi vedota pinnallisten erimielisyyksien alta löytyviin jaettuihin universaaleihin moraalialin perustana, jaettuun ihmisluntoomme tai ihmisen rationaalisuuteen. Viimeisessä kappaleessa käyn läpi näitä mahdollisuuksia, jotka ovat relevantteja, oli moraalialia episteemisesti subjektiivista tai objektiivista. Yleisesti ottaen pidän epätodennäköisenä, että Searle näkisi moraalialin episteemisesti subjektiivisena, tai että jokin koherentti moraalialinäkemys olisi mahdollista episteemisen subjektiivisuuden varaan rakentaa. Paljon todennäköisempi ja mielekkäämpi vaihtoehto on nähdä moraalialia ontologisesti subjektiivisena mutta episteemisesti objektiivisena ilmiönä. Käänny tutkimaan tätä mahdollisuutta seuraavaksi.

### **5.3 Moraalialia sosiaalisena konstruktiona ja relativismin uhka**

Kaikin puolin luonnollisin paikka moraalialille Searlen teoriassa on episteemisesti objektiivisten mutta ontologisesti subjektiivisten faktojen joukossa. Tällöin moraalialia olisi instituutio tai instituutioiden joukko. Searle antaa viitteitä siihen, että hän ajattelee näin todetessaan, että moraalialia ilmiönä edellyttää yhteisön ja instituutioiden olemassaoloa (Searle 2006c: 104). Moraalialia instituutiona koostuisi statusfunktioista, jotka velvoittaisivat meitä ja määrittäisivät tietyt teot tuomittaviksi ja tietyt suotaviksi. Muiden instituutioiden lailla se olisi ihmisten yhteisymmärryksen perustuva deonttisilla voimilla operoiva käyttäytymistämme säätelevä elin, jonka velvoitteisiin ihmiset enemmän tai vähemmän tietoisesti olisivat sitoutuneet. Tämä näkemys paljastuu siitä ansiokkaaksi, että ensinnäkin se näyttäisi sopivan hyvin yhteen Searlen kokonaisteorian kanssa, ja toiseksi Searlen kuvaukset instituutioista deonttisten voimien kenttänä selittävät hyvin moraalialin asemaa yhteisössä. Moraalialia ilmiönä ja monet siihen liittyvät seikat käyvät hyvin ymmärrettäviksi, kun moraalialia tarkastellaan sosiaalisena konstruktiona.

Tässä näkemyksessä moraalialia olisi yksi sosiaalinen instituutio muiden joukossa ja verkottuneena muihin instituutioihin niin, että ne tukevat toinen toisiaan. Erityisesti tämä näkyy moraalialin ja lain suhteessa, jossa moraalialia oikeuttaa lakia ja toisaalta laki luo moraalialia ja erityisesti vahtii sen toteutumista. Instituutiot sisältävät Searlella aina konstitutiivisia sääntöjä, sääntöjä, jotka määrittävät instituution. Niiden rikkomisesta seuraa instituution hylkääminen, astuminen instituution ulkopuolelle. Jalkapalloilija, joka ottaa pallon käsiinsä ja alkaa kuljettaa sitä käsissään ei enää pelaa jalkapalloa. Kaksikymmentäkaksi pelaajaa potkimassa palloa nelikulmaisella kentällä ei

taasen vielä ole jalkapalloa, ellei tiettyjä heidän peliään määrittäviä sääntöjä ole olemassa (Smith & Zaibert 2007). Pelatessani jalkapalloa minun tulee toimia tietyllä tavalla, mutta mikään ei pakota minua pelaamaan jalkapalloa. Instituutioiden sisältämä normatiivisuus pätee siis vain instituutioiden sisällä. Jalkapallopelin normatiivisuus koskee vain jalkapalloilijoita, samoin moraalinen normatiivisuus pätee vain moraali-instituution sisällä.

Moraalisuuden voitaisiin kuitenkin katsoa poikkeavan muista instituutioista siinä mielessä, että otamme sen asettaman normatiivisuuden erityisen vakavasti. Searle näkee deonttisten voimien luomien *halusta riippumattomien tekemisien syiden* olevan fundamentaalinen avain organisoidun ihmisyyden muodostumiseen (Searle 2003a s. 210). Moraali on olennainen tekijä kaikissa olemassa olevissa ihmisyydessä ja siten yksi keskeisistä instituutioistamme. Moraali onkin nähtävä instituutiona, jonka koemme niin perustavaksi ihmisyydelle, että emme salli ihmisten astua tämän ulkopuolelle. Koemme, että ihmisellä ei ole oikeutta olla osallistumatta tähän instituutioon, halusi hän sitä tai ei. Uskomme helposti, että meillä on valta tuomita henkilön teko moraalisesti vääräksi, vaikka henkilö itse ei näyttäisi tunnustavan niitä moraalisia periaatteita, joiden perusteella tuomitsemisemme teemme. Moraalisen instituution asettamat vaateet menevät myös suurimman osan muiden instituutioiden vaateiden edelle siten, että ristiriitatilanteessa näemme, että on tärkeämpää toimia moraalisesti oikein, kuin noudattaa jonkun muun instituution vaateita. Moraali on siis instituutio, jolle olemme antaneet harvinaisen dominoivan aseman sosiaalisten instituutioidemme joukossa.

Tällöin herää kysymys, miksi meille on muodostunut tämä perustava moraalinen instituutio, joka on havaittavissa käytännössä kaikissa ihmisyydessä maailmassa. Selityksen antaminen on oikeastaan evoluutiopsykologian, psykologian ja sosiaalipsykologian tehtävä (esim. Joyce 2006, Prinz 2006, 2007 ja Sinnott-Armstrong 2008a esittelevät laajasti näitä selityksiä), mutta pohjimmiltaan kysymys on siitä, että ihmisten yhteiselo ei onnistu ilman yhteisiä sääntöjä, joilla käytöstä kontrolloidaan<sup>17</sup>. Tämäkin on yhteensopivaa Searlen ajattelun kanssa: ”Monet meistä

---

<sup>17</sup> Lisäksi laumaeläiminä meillä on tiettyjä biologisia valmiuksia, joiden päälle moraali-instituutio on mahdollista rakentaa. Kaikkein uskottavin ja selitysvoimaisin kuva moraalista syntyy mielestäni, jos ajateltaisiin sen olevan sosiaalinen instituutio, jonka perustat ovat kiinnittyneet meidän evoluutiivisesti syntyneisiin episteemisesti subjektiivisiin mekanismeihin. Ihmisellä olisi siis tietyt biologiset valmiudet, jotka yhteisö valjastaisi yhteiselo edistävän moraali-instituution käyttöön. On näyttöä siitä, että jonkinlaista primitiivistä oikeudenmukaisuuden tajua tai empatiaa esiintyy eläimillä, jolloin olisi luonnollista, että yhteisöllinen moraalitietoisuus näiden elementtien päälle.

uskovat, että pärjäämme paremmin, jos on olemassa kollektiivisesti hyväksytyt oikeuksien, vastuiden, velvollisuuksien, vaateiden ja voimien systeemi, joka korvaa raa'an fyysisen hallussapidon ja yhteisasumisen.” (Searle 1995 s. 81)

Näkemyksistä moraalista sosiaalisesti konstruoituna instituutiona sopii myös hyvin yhteen monen arkipäiväisen moraalisen ilmiön kanssa. Ensinnäkin Searlen deonttisten voimien nostaminen keskeiseen asemaan sosiaalisessa todellisuudessa auttaa meitä näkemään, miten koemme arjessamme moraalitieteen niin sitovana. Ne kykenevät antamaan naturalistisesti uskottavan selityksen moraalitieteen normatiivisesta voimasta. Samoin kuin otamme itsestäänselvytenä valtion ja kansalaisuutemme tai cocktail-kutsujen käyttäytymissäännöt, vaikka ne ovat pohjimmiltaan vain deonttisten voimien kokoelma, otamme itsestäänselvytenä moraalitieteen säännöt. Searle haluaa tehdä selkeän eron ”asioiden, joita haluat tehdä, ja asioiden, jotka sinun täytyy tehdä, halusit tai et“ välillä (Searle 2001a s. 170). Jälkimmäistä luokkaa hän kutsuu termillä ”halusta riippumattomat tekemisen syyt” (Searle 2001a s. 167) ja näkee, että niiden muodostumiseen vaaditaan instituutioita (Searle 2001a s. 212). Hän tekee siis psykologisen eron ihmisten hetkellisten halujen ja ihmisten kokemien velvoitteiden välillä. Ihminen kokee, että hänen täytyy tehdä tietyt asiat riippumatta hetkellisistä haluistaan, eli ihminen päätyy tietoisesti tai tiedostamattaan sitomaan mielensä niin, että ”tulevaisuudessa hänellä on syy tekoon, joka on itsenäinen hänen halustaan tehdä kyseinen teko” (Searle 2001a s. 212). Tärkeää on, että Searlen mukaan koko statusfunktioiden systeemi on olemassa luodakseen meille halusta riippumattomia tekemisen syitä (Searle 2003a s. 206).

Alistuminen deonttisille voimille tapahtuu siis yksilön oman psykologian kautta. Deonttiset voimat ovat sitovia yksilöä kohtaan, koska yksilö luo ne itselleen sitoviksi (Searle 2001a s. 180). Moraalitieteen instituutiona koostuisi nimenomaisesti statusfunktioista, jotka vahvasti sisäistettyinä ohjaavat toimintaamme, halusimmepä sitä tai emme. Tämänkaltaisen kuvaus moraalitieteen näyttääkin vangitsevan erinomaisesti eräitä sen keskeisiä piirteitä; moraalitieteen velvoitteet ovat nimenomaisesti asioita, jotka sinun täytyy tehdä, halusit tai et. ”Ne asettavat vaatimuksia meille; ne määräävät, velvoittavat, suosittavat ja ohjaavat” (Korsgaard 1996 s. 8). Samanaikaisesti ajatus siitä, että moraalitieteen olisi käyttäytymistä omasta halustamme riippumatta rajoittava säännöstö, jonka

---

Tässä yhteydessä ei kuitenkaan ole olennaista rakentaa kokonaisvaltaista tieteellistä teoriaa moraalitieteen, joten jätän tämän kehittelyn näihin luonnosmaisiin alkuvaiheisiin. Uskon kuitenkin, että tällainen teoria kyetään rakentamaan nykyisen tieteellisen tiedon pohjalta ja tässä teoriassa moraalitieteen on luonnollisinta nähdä biologisten kapasiteettiemme päälle rakentuvana sosiaalisena instituutiona.

omaksumme yhteisöltä, tuntuu hyvinkin oikeaan osuvalta ja yhteensopivalta ihmistieteellisen moraaliymmärryksen kanssa.

Toiseksi moraalinen diversiteetti, eli se seikka, että eri yhteisöillä ja yksilöillä on erilaisia moraalisia periaatteita, on asia, johon kaikki moraaliteoriat joutuvat ottamaan kantaa. Olettaessamme moraalin sosiaalisesti konstruktioksi näyttäytyy tämä diversiteetti luonnollisena. Yhteisö luo omat moraalisääntönsä, ja nämä moraalisäännöt saavat voimansa vain yhteisön omasta uskomuksesta niihin. Tällöin on luonnollista, että eri yhteisöissä on erilaiset moraalit. Tällöin on myös selvää, että yhteisön sisäinen moraalit voi muuttua ajan kanssa. Vahva argumentaatio voi saada yksilöt pohtimaan ja muuttamaan omia moraaliperiaatteitaan. Kun tarpeeksi moni yksilö tekee näin, alkaa paine loppujakin yhteisön jäseniä kohtaan lisääntyä. Yksilö voi myös yksin kieltäytyä uskomasta joihinkin yhteisön moraalisääntöihin. Kolmanneksi moraalin näkeminen instituutiona on yhteensopiva sen faktan kanssa, että olemme valmiimpia tuomitsemaan oman yhteisömme jäseniä itse tunnustamiemme moraalisääntöjen perusteella kuin vieraiden yhteisöjen jäseniä. Useissa tapauksissa ihmiset ovat sitä mieltä, että sellainen seikka, joka oman yhteisömme jäseneltä olisi moraalisesti tuomittavaa, voi toisen yhteisön sisällä olla moraalisesti oikein. Kaikki nämä ilmiöt näyttävät luonnollisina, jos tarkastellaan moraalit sosiaalisena konstruktiona.

Ylläesitetyn perusteella moraalit näkeminen sosiaalisena konstruktiona tuntuu varsin lupaavalta teorialta. Moraalit siis koostuisi joukosta deonttisia voimia, jotka määräävät ja kontrolloivat käyttäytymistämme yhteisössä. Moraalit olisi joukko institutionaalisia faktoja, jotka saavat voimansa siitä kollektiivisesta intentionaalisuudesta, joka näille säännöille antaa sen keskeisen aseman mikä niillä ihmisyyhteisössä on. On kuitenkin muistettava, että vaikka moraalit on eräs keskeisimpiä instituutioitamme, on se yhtä kaikki vain instituutio. Tämä johtaa kysymään onko olemassa yhtä oikeata moraalit instituution muotoa, vai voiko olla olemassa useampia toisistaan enemmän tai vähemmän poikkeavia moraalit instituutioita, joista mikään ei olisi oikeampi kuin toinen. Toisin sanoen, johtaako sosiaalisesti konstruoitu moraalit näkemys moraalitiseen absolutismiin vai moraalitiseen relativismiin?

Haettaessa vastausta tähän kysymykseen, on muistettava, että Searlella koko sosiaalinen todellisuus esittäytyy ihmisriippuvaisena; se on olemassa vain suhteessa siihen, että ihmiset uskovat sen olemassaoloon (Searle 1995 s. 10). Raha ei ole rahaa objektiivisesti, vaan vain niin kauan kuin ihmiset uskovat siihen. Moraalit instituutiona perii yleiset instituutioihin liittyvät ominaisuudet. Niinpä senkin olemassaolo on pohjimmiltaan riippuvaista siitä, uskovatko ihmiset siihen vai eivät.

Tällöin käy ensinnäkin selväksi, että jos kaikki ihmiset lakkaisivat uskomasta moraalin merkitykseen, tulisivat he samalla lakkauttaneeksi moraalín olemassaolon. Kuten rahakin, on moraalí olemassa vain niin kauan kuin ihmiset uskovat sen olevan olemassa. Mitään ihmisten uskomuksista itsenäistä olemassaolon tapaa sillä ei ole. Instituutiona moraalí on olemassa vain siinä määrin kuin ihmiset uskovat sen olemassaoloon ja se on olemassa juuri sellaisena kuin ihmiset uskovat (tietoisella ja tiedostamattomalla tasolla) sen olevan. Kuten on tullut jo ilmi, eri ihmisten ja yhteisöjen moraalikäsitykset ja moraalilait joita he seuraavat poikkeavat suuresti toisistaan. Tämä on ymmärrettävää, kun tarkastelemme moraalía sosiaalisena instituutiona, instituutiot kun ovat kulttuuririippuvaisia ja muuttuvia. Empiirisesti katsoen on siis monia toisistaan enemmän tai vähemmän poikkeavia moraalí-instituutioita. Koska moraalí on sosiaalinen instituutio, ovat kaikki nämä näkemykset moraalista yhtä 'oikeita' ilman, että olisi mitään ulkopuolista auktoriteettia, joka voisi ratkaista niiden keskinäisen paremmuuden. On vain erilaisia sosiaalisesti konstruoituja näkemyksiä siitä, mikä on moraalisesti oikein ja väärin ja – vielä olennaisemmin – myöskin siitä, mitä hyväksyttävältä moraalijärjestelmältä edellytetään. Mikään näistä näkemyksistä ei voi olla objektiivinen totuus moraalista yleensä, jokainen on vain partikulaarinen totuus yhdestä tietystä moraalí-instituutiosta ja sen asettamista ennakkoehtoista hyväksyttävälle moraalijärjestelmälle. Jos moraalí olisi siis instituutio siten kuin Searle sosiaaliset instituutiot ymmärtää, olisi olemassa vahvat perusteet pitää moraalía relativistisena ilmiönä.

## 5.4 Yhteenveto

Olen tässä luvussa pyrkinyt selvittämään, miten moraalí on sovitettavissa yhteen Searlen ontologian kanssa, mikä on moraalín ontologinen asema siinä. Pyrin osoittamaan, että ontologisesti objektiivisen moraalín mahdollisuus on Searlelta poissuljettu. Ontologisesti subjektiivinen mutta episteemisesti objektiivinen moraalí näyttäisi olevan mahdollinen, mutta vaikuttaa sisältävän huomattavan suuria ongelmia, jotka täytyisi ylittää, jotta uskottava moraalínäkemyks olisi mahdollista. Luonnollisin ja perustelluin paikka moraalille olisi ontologisesti subjektiivisten mutta episteemisesti objektiivisten asioiden joukossa. Tällöin moraalí olisi yksi ihmiskunnan perustavimmista sosiaalisista instituutiosta, joka olisi voimakkaasti integroitunut osaksi yhteisöjen ja yksilöiden maailmankatsomusta. Osoitin, että sekä episteemisesti subjektiivisessa että objektiivisessa tapauksessa on vahvat perustelut sille, että moraalí tulisi nähdä relativistisena.

Tästä seuraa se, että todistustaakka moraalisen absolutismin ja moraalisen relativismin välillä on moraalisen absolutistin harteilla. Sekä episteemisesti subjektiivinen, että objektiivinen moraalí

asettavat luontaisesti niiden ihmiselämän ilmiöiden joukkoon, jotka ovat eri yhteisöissä ja yksilöissä erilaisia, vaikka sisältävätkin samoja piirteitä. Moraalisen absolutistin olisi kyettävä osoittamaan, miksi moraalit instituutiona olisi (tai tulisi olla) sellainen, että se olisi välttämättä jokaisessa yhteisössä samanlainen tai sisältäisi jonkin riittävän laajan jaetun ytimen. Muussa tapauksessa on oletettava, että moraalit on relativistinen samalla lailla kuin valtioiden lait ovat relativistisia tai kuten eri pallopelien säännöt ovat erilaisia. Työni viimeisessä luvussa käsittelem muutamia keskeisiä katsomiani mahdollisuuksia, joita on tarjolla absolutismin oikeaksi todistamiselle.

## **6 Ontologisesta naturalismista seuraavia haasteita absolutistisen moraaliteorian rakentamiselle**

Omaksuipa Searle siis episteemisesti subjektiivisen tai objektiivisen näkökulman moraalisiin, on hänellä vahva *prima facie* -syy kallistua moraalisen relativismin kannalle ja hylätä moraalisen absolutismin mahdollisuus. Kyetäkseen säilyttämään moraalisen absolutismin mahdollisuuden on hänellä kaksi vaihtoehtoa. Joko Searlen olisi löydettävä jokin Arkhimedeen piste, joka pystyisi turvaamaan moraalien absoluuttisuuden myös kontingentissa maailmankaikkeudessamme. Tarkasteltaessa Searlen suurta innostuneisuutta Rawlsin oikeudenmukaisuusteoriaa kohtaan, ”jossa hän yksinkertaisesti teki sen, minkä piti olla mahdotonta tehdä, eli tarjosi rationaalisen oikeuden konkreettisille väitteille oikeudenmukaisuudesta” (Searle 2006c s. 104), vaikuttaa siltä, että Searle olisi tiedostanut tämän tilanteen. Siksi hän on niin vaikuttunut Rawlsin tavasta johtaa absoluuttinen oikeudenmukaisuusteoria aineksista, jotka ovat tarjolla ontologiselle naturalistille. Rationaalisuuteen pohjautuva oikeudenmukaisuus tai moraalit näyttää tarjoavan hänelle mahdollisuuden kiertää hänen teoriaansa vaivaava relativismin uhka. Ensimmäinen vaihtoehto on siis löytää jokin kiintopiste, johon moraalit on välttämättä ja ihmisten aktuaalisista moraalikäsitteistä riippumatta sitoutunut ja joka näin voisi ehkä tarjota pitävän perustan absolutistiselle moraalijärjestelmälle.

Vaihtoehtoisesti Searlen olisi kyettävä osoittamaan, että on empiirinen tosiseikka, että kaikkien moraalit-instituutioiden takana on jokin yhteinen jaettu pohja tai perustava samankaltaisuus, joka voisi taata moraalisen absolutismin. Esimerkiksi moraalinen realisti voisi esittää realisminsa empiirisenä hypoteesina siitä, että moraalit ominaisuudet voidaan identifioida joidenkin luonnollisten ominaisuuksien kanssa. Myös Michael Smithin (1994 s. 181) analyysi, jonka mukaan “sen sanominen, että meillä on normatiivinen syy tehdä  $\varphi$  tietyssä tilanteessa C, tarkoittaa, että jos

olisimme täysin rationaalisia, haluaisimme, että tekisimme  $\varphi$ :n tilanteessa  $C$ ”, vaikuttaisi olevan tarkoitettu eräänlaiseksi empiiriseksi analyysiksi siitä, mitä aktuaalisesti tarkoitamme normatiivisilla syillä. Tietenkään se, että jokin moraalialue koskeva näkemys paljastuisi ihmisten universaalisti jakamaksi ei vielä tarjoaisi mitään suoraa argumenttia sen puolesta, että se olisi totuus moraalista. Moraalifilosofiassa ollaan hyvin tietoisia ihmisten mielipiteiden tai ylipäänsä deskriptiivisten faktojen ja toisaalta normatiivisten johtopäätösten välisestä kuulusta.

Nähdäkseni kuitenkin vaatimus siitä, että moraalikäsitteemme taustalta olisi löydettävissä jotain kaikkien jakamaa on eräänlainen moraalisen absolutismin minimivaatimus. Ilman sitä moraalinen absolutismi näyttäytyy hyvin ongelmallisena kantana. Jos nimittäin ei ole mitään kaikkien ihmisten jakamaa yhteistä pohjaa koskien ymmärrystämme moraalista, ei näytä olevan olemassa mitään yhtä moraalikäsitteistä tai ylipäänsä yhtä kaikkien jakamaa moraalin käsitettä. Tällöin olisimme tilanteessa, jossa meillä länsimaisilla analyttistä filosofiaa harrastaneilla akateemikoilla olisi yksi käsitys moraalista, Aasialaisilla buddhalaisilla olisi toisenlainen käsitys moraalista, Amazonin sademetsien pirahä-heimolla kolmas käsitys ja antiikin kreikkalaisilla neljäs. Mitään yhdistävää tekijää näiden välillä ei olisi, joten ne olisivat täysin eri asiat. Korkeintaan voisimme havaita joitain Wittgensteinilaisia perheyhtäläisyyksiä, jotka ovat saaneet satunnaiset tarkkailijat kuvittelemaan, että puhumme jollakin tasolla samasta asiasta, vaikka tarkempi tarkastelu osoittaa, että näin ei ole.

Tällaisessa tilanteessa ajatus yhdestä oikeasta moraalijärjestelmästä vaikuttaa mielettömältä, kun ei ole edes mitään jaettua käsitteistä moraalista itsestään. Mikä tahansa moraalikäsite on vain tietyn rajatun ihmisjoukon moraalikäsite. Sen soveltaminen tähän ihmisjoukkoon kuulumattomiin ihmisiin tuntuu oudolta. Miten voimme tuomita jonkun ihmisen teon moraalisesti vääräksi jonkin sellaisen moraalikäsitteen pohjalta, joka ei mitenkään resonoi kyseisen henkilön oman käsitejärjestelmän tai maailmankuvan kanssa? Mikään ei tietenkään estä meitä soveltamasta omaa partikulaaria moraalijärjestelmäämme universaalisti. Mitään teoreettista estettä sille, että otamme oman moraalikäsitteemme ja sovellamme sitä kaikkiin ihmisiin, ei ole: moraalinen relativismi on täysin yhteensopiva sen kanssa, että tuomitsemme muita ihmisiä omasta perspektiivistämme (Blackburn 2000 s. 38; Brandt 1967 s. 76). Mutta tämä ei näytä olevan se, mitä moraalilla absolutistilla on mielessä. Moraalinen absolutismi näyttää vaativan, että tämä sovellettava moraalialue olisi jotenkin yleisesti oikea, riippumaton erilaisista kulttuurisidonnaisista moraalinäkemyksistä.

Jos siis haluamme puolustaa moraalista absolutismia, olisi meidän nähdäkseni osoitettava ensin, että on jokin kaikkien ihmisten jakama yhteisymmärrys moraalista. Absolutismi voi sitten rakentua

vain tämän jaetun ymmärryksen varaan. Moraalinen absolutismi, joka perustuu joillekin sellaisille intuitioille tai käsityksille moraalista, joita ihmiset eivät yleisesti jaa, näyttäisi jäävän vain tietyn osajoukon ymmärrykseksi moraalista. Vaikka olisi osoitettavissa, että tietyn ihmisryhmän jakamista moraaliymmärryksestä seuraa moraalinen absolutismi, jää tämän relevanssi tähän ihmisryhmään kuulumattomien kohdalla epäselväksi. Ontologisen naturalismin puitteissa millään ihmisryhmällä ei liene oikeutta määrittää, mitä ihmiskunta oikeasti tarkoittaa moraalisuudella. Jotkut ryhmät voivat olla paremmassa asemassa analysoimaan niitä piileviä sitoumuksia, mitä ihmisten moraalikäsityksiin liittyy. Mutta näiden piilevien sitoumusten olemassaolo on empiirinen tosiasia. Jos on osoitettavissa, että joltakin ihmisryhmältä puuttuvat juuri nämä sitoumukset heidän moraalikäsityksestään, ei ontologinen naturalismi tarjoa mitään *a priori* metodologiaa, jolla heidän moraalikäsityksensä voitaisiin sulkea moraalisuuden ymmärryksen ulkopuolelle.

Kieltäessään moraalilta ontologisesti objektiivisen olemassaolon tavan irrotettuna ihmisten aktuaalisista moraalinäkemyksistä ontologinen naturalismi siis asettaa absolutistiselle moraaliteorian rakentamiselle merkittävän haasteen. Ollakseen absolutistinen olisi tämän moraaliteorian perustuttava jotenkin kaikkien ihmisten jakamaan ymmärrykseen moraaliluonteesta. Tämä jaettu ymmärrys voi koskea tiettyjä fundamentaalisia moraaliarviointeja (esimerkiksi että vauvan kiduttaminen on väärin), tapoja oikeuttaa tai perustella moraaliväitteitä, moraalin käsitteen reunaehtoja, moraalisten normien luonnetta tai mitä tahansa muuta moraalin aspektia. Jos tällaista ei ole löydettävissä, on moraalisen absolutismin puolustus heikoilla kantimilla.

Tässä luvussa tarkastelen näitä mahdollisuuksia löytää jokin jaettu ymmärrys moraalisuudesta. Pyrkimykseni on tuoda esiin muutamia keskeisiä haasteita, joita ontologinen naturalismi ja sitä myötä nykyinen tieteellinen maailmankuva tällaiselle projektille asettaa. Ontologisella naturalismilla on nimittäin useampi absoluuttista teorianrakennusta hankaloittava seuraus, joita ei nähdäkseni toistaiseksi riittävässä määrin ole otettu huomioon moraalifilosofian valtavirrassa. Tarkastelen ensin mahdollisuutta, että moraalikäsitemme sisältäisivät joitakin ei-empiirisiä käsitteellisiä totuuksia, jotka rajoittaisivat mahdollisten moraalisuuksien kenttää. Pyrin tuomaan esiin, miten ajatus ei-empiiristen käsitteellisten totuuksien mahdollisuudesta moraalialueella on ristiriitainen ontologisen naturalismin perustavan metodologisen asenteen kanssa. Ontologisesta naturalismista seuraa, ettei moraalissa ole mitään, mitä voimme tietää *a priori*. Toiseksi esitän, että myös ajatus moraalikäsitysten taustalta empiirisesti löytyvästä määritelmästä tai välttämättömistä tai riittävistä ehdoista osoittautuu epäuskottavaksi viime aikoina kognitiotieteiden piirissä

vahvistuneen käsitteiden prototyypiteorian perusteella. Jäljelle jää tällöin mahdollisuus, että pinnallisten erimielisyyksien alta olisi löydettävissä jokin yhteinen ihmiskunnan jakama pohja moraalille, jonkinlainen joukko itsestäänselvyksiä, jotka kaikki moraalikäsitteillä varustetut ihmiset jakaisivat. Tarkastelen tätä mahdollisuutta ja olisiko siitä moraalisen absolutismin pelastajaksi. Viimeiseksi otan käsittelyyn mahdollisuuden, jota Searle itse on eksplisiittisesti väläytellyt (Searle 2001a). Siinä moraalien absoluuttisuus perustuisi kaikkien ihmisten jakamaan rationaalisuuteen. Pyrin osoittamaan, että luopuessamme käsitteellisten totuuksien mahdollisuudesta ei moraalien ja rationaalisuuden yhteys voi olla välttämätön ja lisäksi ontologisesta naturalismista seuraa, ettei rationaalisuus itsessäänkään voi olla yksiselitteinen.

## 6.1 Moraalien ei-empiirisestä määrittelemisestä ja rajaamisesta luopuminen

Nähdäkseni ontologisen naturalismin vakavasti ottamisen tulisi johtaa luopumaan premissistä, jossa uskotaan moraalille olevan annettavissa ei-empiirinen määritelmä tai edes joitakin loogisen välttämättömiä ehtoja. Argumenttini koskee moraalien käsitettä itseään sekä moraalisuuteen olennaisesti kytkeytyviä käsitteitä: *moraalille* itselleen sen enempää kuin moraalisuuteen olennaisesti kuuluville sanoille kuten moraalisesti *oikealle* tai *väärälle* ei voida antaa mitään *a priori* välttämättömiä ehtoja, määritelmiä tai rajoituksia. *A priori* välttämättömillä ehdoilla tarkoitan tässä mitä tahansa ehtoja, jotka pyrkivät loogisesti, käsitteellisesti tai muulla tavalla antamaan välttämättömiä ehtoja sille mitä ymmärrämme moraalilla ja jotka eivät ole empiirisesti perusteltuja. Ehdotettu määritelmä moraalista voidaan käsittää joko *a priori* annetuksi käsitteelliseksi totuudeksi moraalien todellisesta luonteesta tai *a posteriori* muodostetuksi empiriaan perustuvaksi yleistykseksi moraalien luonteesta. Pyrin tässä kappaleessa osoittamaan miksi ensin mainituista tulisi moraalien yhteydessä luopua ja palaan jälkimmäiseen mahdollisuuteen seuraavassa kappaleessa.

Sillä, miten moraalisuus määritetään, on keskeinen vaikkakin usein huomaamaton rooli siinä, miten moraalisia teorioita laaditaan (Gert 2005). Moraalien määritelmästä kumpuavat kriteerit ajatellaan helposti eräänlaisiksi *a priori* rajoituksiksi sille, minkälainen moraalisuus voi olla. Jos olisi esimerkiksi osoitettavissa, että oikeudenmukaisuuden teoria on välttämättä osa rationaalisen valinnan teoriaa (Rawls 1971 s. 16) tai että velvollisuuden perusta on löydettävissä *a priori* puhtaan järjen käsitteestä (Kant 1959 Ak389) antaisi tämä varman perustan, jonka varaan tarkempaa teoriaa moraalista voisi alkaa rakentamaan. R. M. Haren voidaan katsoa edustavan sitä moraalifilosofien koulukuntaa, jolle käsitteanalyysi kykenee tarjoamaan varmoja loogisia totuuksia

moraalisten sanojen käyttösäännöistä, jotka osittain tai kokonaan määrittävät näiden sanojen merkityksen. Hänen mukaansa esimerkiksi sanojen 'ought' tai 'väärin' merkitys on täysin määritettävissä loogisen käsiteanalyysin avulla. (Hare 1985 s. 52-53.) Ylipäänsä tämä asenne hallitsi 1900-luvun metaetiikkaa, jossa pyrittiin pääasiassa määrittämään moraalisten termien merkitystä ja moraali väitteiden loogista ja semanttista struktuuria; metaetiikasta ”käytännöllisesti katsoen tuli luonnollisen kielen *semantiikkana* tunnetun tutkimusalan sivuhaara” (Copp 1985 s. 3). Vaikka tämä asenne on sittemmin antanut sijaa myös muille metafysisille, ontologisille ja psykologisille kysymyksille (Darwall, Gibbard & Railton 1992 s. 183; Miller 2003 s. 3), hallitsee tämä käsiteanalyttinen asenne vielä vahvasti metaetiikan kysymyksenasettelun tapaa ja sitä mitkä kysymykset koetaan keskeisiksi (ks. esim. Miller 2003, erityisesti s. 1-8). Ficarrotta (1998 s. 287) tuo tätä ajattelutapaa hyvin esiin analysoidessaan Harmanin (1975) ja Wongin (1984) relativismeja. Hänen mukaansa Harmanin teoria edellyttää, että moraalisen systeemin on oltava implisiittinen sopimus. Tämä substantiivinen ja ei-relatiivinen vaatimus asettaa selvästi rajoituksia sille, mitä voidaan kutsua moraalisysteemiksi. Samoin Wongin relativismi sisältää Ficarrottan tulkinnassa ei-relatiivisen elementin: Moraalisuuden on kyettävä riittävän hyvin ratkaisemaan ihmisten sisäisiä ja välisiä konflikteja. (Ficarrotta 1998 s. 287.) Ficarrotta siis löytää moraalisuutta *a priori* rajoittavan elementin sekä Harmanin että Wongin relativismista. Samoin Footin mukaan rajoittamaton moraalinen relativismi ei voi olla mahdollista, koska on olemassa 'määritelmällisiä kriteereitä', jotka rajoittavat minkä tahansa moraaliksi kutsutun sisältöä (Foot 1970 s. 132). Aina siis, kun lähemme määrittämään, mitä moraalilla todella on, tulemme samalla antaneeksi universaaleja rajoituksia sen suhteen, mitä voidaan laskea moraalisuudeksi. Määritelmällisillä kriteereillä on siis kyky tarjota jotain varmaa ja kiistämätöntä, jonka päälle moraaliteoriaa voidaan alkaa rakentaa.

Mutta mitä tarkalleen ottaen tarkoitetaan moraalin määrittelemisellä? Määritelmällä voidaan tarkoittaa monia asioita (ks. Robinson 1954 s. 152-188). Se voi olla vastaus ainakin seuraaviin toisistaan poikkeaviin kysymyksiin: Mikä on moraalilla? Millaista on se, mikä luetaan moraaliksi?<sup>18</sup> Mikä on moraalin rajaamisen periaate? Mitkä kohteet kuuluvat moraalin piiriin? (Vuorinen s. 247-248.) Näitä voidaan asettaa hierarkiaan siten, että vastaamalla kysymykseen moraalin rajaamisen periaatteesta voidaan sen avulla kertoa mitkä asiat kuuluvat moraalin piiriin, jonka jälkeen on

---

<sup>18</sup> Tässä siis oletetaan jo tiedettävän etukäteen mitkä 'oliot' kuuluvat moraalisiin.

mahdollista sanoa näistä asioista, millaisia ne ovat (Vuorinen 1997 s. 249). Täten määritelmä on olennaisesti se periaate, jolla moraaliset asiat rajautuvat ei-moraalisista.

Siltä osin kuin moraalin määritelmä tai moraalialia rajoittavat kriteerit esitetään *a priori* muodossa, käsitteellisinä tai loogisina totuuksina moraalista, on niistä ontologisessa naturalismissa luovuttava. Ontologisessa naturalismissa käsiteanalyysi tai vastaava filosofinen metodi ei voi tuottaa empirialta suojattuja lopullisia totuuksia moraaliln luonteesta (Prinz 2007a s. 3). Käsitteet itessään eivät sisällä mitään naturalismin ylittävää, ne ovat ”luonnollisia asioita, joita voidaan tutkia luonnollisin menetelmin” (Prinz 2007a s. 3). Käsiteanalyysikin on nähtävä eräänä empirisenä metodina, joka introspektion kautta pyrkii tuomaan selvyyttä moraaliseen käsitteistöön. Esimerkiksi Michael Smithin (1994 s. 44) mukaan käsiteanalyysin ”tarkoitus on antaa meille tietoa vain ja ainoastaan itsestäänselvyyksistä, jotka ympäröivät analyysin kohteena olevaa käsitettä.” Se voi joissain tilanteissa olla tehokas, mutta on samalla virheille altis ja lisäksi siinä on metodologisia ongelmia, koska tutkittavana on vain yksi subjekti. (Prinz 2007a s. 3) Tämä ajatus käsiteanalyysin empirisestä luonteesta lieneekin nykymetaetikassa hyvin tiedostettu ja harvat teoretikot varmaankaan edes väittävät, että se voisi tarjota mitään lopullisia, ihmisten aktuaaliset käsitteet ylittäviä totuuksia.

Ajatus siitä, että olisi jotakin ihmisten kaikista käsityksistä riippumattomia kriteereitä moraalille, vaatii, että moraalilla olisi jokin näistä ihmisten käsityksistä itsenäinen olemassaolon tapa. Tämän taas ontologinen naturalismi – ainakin Searlen esittämässä muodossa – kieltää. Moraalin olemassaolo on ontologisesti subjektiivista, joten moraalialia koskevat totuudet ovat ihmismielestä riippuvaisia. Jos haluamme saada tietää jotakin yleispätevää moraalista, ei tällöin ole muuta vaihtoehtoa kuin tutkia ja analysoida ihmisten käsityksiä moraalista.

Ontologinen naturalismi siis sulkee pois mahdollisuuden moraaliln ei-empiriselle rajaamiselle. Tästä seuraa, että ei ole olemassa mitään välttämättä oikeata analyysiä siitä mitä moraalisuus on, ei mitään ei-empirisesti löydettävissä olevaa kriteeriä, jolla erottaa moraaliset käytännöt ei-moraalisista käytännöistä, eikä mitään *a priori* kriteereitä sille, mitkä asiat ovat moraalialia. Mitä tulee moraalitermeihin, ei ole olemassa mitään yhtä oikeata tapaa käyttää moraalitermejä tai yhtä oikeata analyysiä siitä, mitä ihmiset tarkoittavat sanoessaan jotakin asiaa moraalialisesti oikeaksi tai vääräksi. Ei myöskään ole syytä olettaa, että olisi olemassa jokin yksi tietty asia, mitä ihmiset tekevät käyttäessään moraalialia käsitteitä. Empirisesti voi olla mahdollista löytää jokin kaikkien jakama moraalilymmärryksen ydin (tätä tarkastelen kappaleessa 6.3), mutta mitään tällaista ei ole ei-empirisesti tarjolla.

## 6.2 Moraalin empiirisen määrittämisen ongelmallisuus

Joudumme siis luopumaan mahdollisuudesta löytää moraalille ei-empiirisiä *a priori* kriteereitä, joiden luomalle varmalle perustalle voisimme moraalilymmärryksen rakentaa. Seuraavaksi on syytä tuoda esiin, että myöskään *a posteriori* ei ole mielekästä etsiä moraalille mitään yksiselitteistä määritelmää. Vasta-argumentti unelmalle moraalin yksikäsitteisestä määrittelemisestä ei perustu moraalikäsitysten aktuaaliseen diversiteettiin, vaan tulee kognitiotieteiden ja käsitetutkimuksen suunnalta, joissa yleinen usko yksikäsitteisiin määritelmiin on jo pidemmän aikaa hiipunut. "Valtaosa viimeaikaisesta käsitteiden olemuksen tutkimuksesta on horjuttanut 'klassista' mallia, joka asettaa välttämättömiä ja riittäviä ehtoja käsitteiden käytölle" (Wong 2006a s. 69). Mainittujen tieteiden piirissä on jo pidemmän aikaa ollut selvää, että valtaosa, ehkä jopa kaikki, käsitteet eivät noudata tätä klassista mallia (Clark 1996 s. 110; Smith & Medin 1981; Rosch 1973). Taustasyynä tähän on, että tieteellinen kuva ihmisen tietoisuudesta on muuttunut (Clark 1996 s. 109; McClellan et al. 1986). Churchland puhuu jopa kokonaisesta paradigman muutoksesta käsityksessämme ihmisen tietoisuudesta (Churchland 1989 s. xiv).

Klassisesti käsitteiden ajateltiin olevan määritelmiä, jotka sisältävät välttämättömät ja riittävät ehdot käsitteen ekstensiolle, sille mitkä asiat kuuluvat käsitteen piiriin ja mitkä eivät. Tämä klassinen teoria selvärajaisista käsitteistä on peräisin kansanpsykologiasta ja - kuten monelle muullekin kansanuskomukselle on käynyt - tieteellinen tutkimus paljastaa sen olevan radikaalisti väärässä (Johnson 1993 s. 4-6; Churchland 1989 s. xiv). Tutkimukset ihmisten käsitteistä paljastavat niiden perustuvan enemmänkin eräänlaiseen holistiseen prototyypiteoriaan (Churchland 2006 s. 29-30; Clark 1996 s. 110; Wong 2006a s. 69). Toisin kuin klassinen malli, ovat nämä tilalle nousseet prototyypiteoriat hyvin yhteensopivia neurotieteellisten tutkimustulosten ja niiden pohjalta luotujen aivojen informaationsäilytyksen mallien kanssa (Churchland & Sejnowski 1992; Churchland 1989; McClellan et al 1986; Clark 1993). Prototyypiteoriassa erilaiset instanssit osuvat enemmän tai vähemmän tietyn käsitteen alle, esimerkiksi koira on enemmän kotieläin kuin kilpikonna. (Clark 1996 s. 110; Wong 2006a s. 69.) Teoria ei kuitenkaan perustu konkreettiseen prototyypiin, vaan enemmänkin tilastollisesti laskettuihin keskeisiin taipumuksiin (Clark 1996 s. 111). Käsitteiden yhteys todellisuuteen on myös holistinen, ne kuvaavat sitä kokonaisuutena, eivät atomistisesti (Churchland 2006 s. 30). Yleisesti tämä uusi ymmärrys ihmisen aivoista ja käsitteidenkäytöstä on monimutkainen ja jatkuvan kehityksen alla eikä tässä ole tarvetta paneutua sen detaljeihin tämän tarkemmin (esim. Clark 1993 ja Prinz 2003 kehrittelevät teoriaa laajasti).

Olennaista on, että teoria koskee myös moraalikäsitteitä ja pakottaa näin ajattelemaan uudelleen metaetiikkaan kytkeytyvää taustaoletusta siitä, että moraalikäsitteiden eksakti määrittely olisi mahdollista (Clark 1996 s. 109). ”Moraalisen järjestyksen käsitteetkin näyttävät ilmentävän tällaista monitahoisuutta” (Wong 2006a s. 70). Tarkan määrittelyn ja eksaktien sääntöjen soveltamisen sijaan ”kohtaamme näkemyksen kognitiosta organisoituna prototyyppisten instanssien ympärille” (Clark 1996 s. 110). Uudessa mallissa kielellisesti formuloidut moraaliperiaatteet ”muodostavat vain ohuen, vääristyneen pinnan rikkaamman prototyyppisen moraalisen ymmärryksen päälle” (Clark 1996 s. 109; myös Churchland 1989; Dreyfus & Dreyfus 1990). Tämä tarkoittaa, että moraalisuus käsitteenä tai ilmiönä ei piirry selvärajaisena ja erotettavissa olevana kokonaisuutena, vaan muuhun ihmisluontoon kietoutuneena epäselvemmin rajattavana ilmiönä (Churchland 1989 s. 299-300). Moraalinen ’tieto’ tulee nähdä enemmänkin joukkona taitoja, joista osa on keskeisemmin moraalisiin liittyviä ja osa yleisempiä sosiaalisia taitoja (Churchland 1998 s. 84-86). Asiat ja ilmiöt eivät määrity tarkasti moraaliseksi ja ei-moraaliseksi, vaan kyse on enemmänkin asteeroista. Johnson (1993 s. 5) menee tässä yhteydessä jopa niin pitkälle, että toteaa olevan ”moraalisesti vastuutonta ajatella ja toimia ikäänkuin meillä olisi universaali, aineeton järki, joka loisi absoluuttisia sääntöjä, päätöksentekoproseduureja ja universaaleja tai kategorisia lakeja.” Näin radikaaleihin normatiivisiin johtopäätöksiin tuskin on tarvetta, mutta selvää on, että ajatus mahdollisuudesta määrittellä moraaliksi yksiselitteisesti on tieteellisen ihmiskuvan valossa kestävä.

Ontologisen naturalismin on siis johdonmukaisuuden nimissä luovuttava siitä ajatuksesta, että lähtökohdiltaan abstrakteille käsitteille, joista moraaliksi ja moraaliset käsitteet ovat tyypiesimerkkejä, olisi annettavissa jokin yksiselitteinen määrittely, jonka puitteissa siitä voitaisiin puhua. Moraaliksi on välttämättä nähtävä ihmiselämän muihin ilmiöihin lomittuneena epämääräisenä ja lopullista määrittelyä pakenevana ilmiönä. Tämän vuoksi ei ole käytettävissä mitään *a posteriori* käsitteellisiä totuuksia moraalista, joihin filosofinen argumentaatio voisi nojata. Ontologisen naturalistin on hyväksyttävä, että moraaliksi pakenee määrittelyä sekä *a priori* että *a posteriori*.

### **6.3 Jaettu ihmisluonto ja moraalilymmärryksen yhteisen pohjan mahdollisuus**

Emme voi sanoa moraalista mitään *a priori* ja moraaliksi ei *a posteriori* taivu määriteltäväksi. Vielä on kuitenkin avoinna se mahdollisuus, että vaikka kokonaista moraaliksi määrittelyä ei saataisi aikaan, voisi ihmisten moraalikäsitteiden taustalta löytyä jokin yhteinen kaikkien jakama ydin, joka –

vaikka ei tarjoaisi kokonaista määritelmää – kykenisi edes osittain rajaamaan sen, mitä tarkoitamme moraalilla. Voisi ajatella, että ihmisten erilaisten moraalikäsitteiden ytimessä olisi kuitenkin joukko itsestäänselvyyksiä, jotka kaikki olisivat valmiita hyväksymään. Esimerkiksi viattoman yhteisön jäsenen tappaminen lienee kaikissa yhteisöissä moraalisesti tuomittava asia ja voisi näin ollen muodostaa osan tästä moraalien jaetusta ytimestä. Katsottaessa vaikka Michael Smithin (1994 s. 29-32) näkemystä käsitteanalyysistä tuntuu se perustuvan juuri tähän ajatukseen kaikkien jakamista itsestäänselvyyksistä. Jos haluamme tämän kaikkien jakaman yhteisen pohjan muodostavan perustan absoluuttiselle moraaliteorialle, on meillä periaatteessa kaksi vaihtoehtoa: joko voimme pyrkiä osoittamaan, että kaikkien ihmisten moraalinäkemys itse asiassa osoittautuu tietyiltä fundamentaalisilta osiltaan yhteneväiseksi ja tämä yhteneväinen alue on riittävän kattava, jotta sen voitaisiin nähdä toimivan kokonaisen moraalijärjestelmän perustana. Toisaalta voimme muodostaa eräänlaisen sofistikoituneemman version edellisestä määrittämällä moraalien sen mukaan, minkälaiset säännöt jokainen ihminen olisi valmis hyväksymään. Olennaisia eivät siis olisi ihmisten aktuaaliset nykyiset moraalisuudet, vaan se moraalisuus, jonka he olisivat valmiita hyväksymään.

Aloittakaamme tarkastelu toteamalla, että mitään kovin ilmeistä yhteistä pohjaa ei kaikkien ihmisten moraalikäsitteille ole löydettävissä. Ihmisten käsitykset moraalisten tosiasioiden luonteesta, moraalien alkuperästä, moraalisten käsitteiden luonteesta tai moraalien perustasta vaihtelevat suuresti. Esittelin jo luvussa 5.2 empiiristä todistusaineistoa ihmisten moraalikäsitteiden aktuaalisesta diversiteetistä, niistä suurista eroista, miten ihmiset *moraalien* ja moraalisuuden ilmiön itsessään käsittävät. Nämä tutkimukset osoittavat kuinka ihmisten intuitiot moraalista ovat paljon kompleksisempia ja ristiriitaisempia kuin mitä filosofit usein olettavat. Näiden tutkimusten lisäksi on myös tärkeää tiedostaa, että valtaosalle maailman ihmisistä moraalit kytkeytyy vahvasti uskontoon. Maailman ihmisistä yli 85 % on uskonnollisia (Encyclopedia Britannica 2008) ja valtaosa näistä uskonnoista sisältää toisistaan poikkeavia näkemyksiä moraalien luonteesta, oikeutuksesta ja alkuperästä. Moraalikäsitteiden kirjo on yhtä sekava myös moraalien sekulaaristi suhtautuvien ihmisten joukossa. Toiset pohjaavat moraalinsa ajatukseen ihmisen kukoistamisesta, toisille ihmisluonnon perustava yhteisöllisyys toimii moraalien perustana ja kolmansilla se pohjautuu johonkin muuhun (Scanlon 2001 s. 154). Lisäksi moraalisuuteen liittyvät termit ovat historiallisesti muuttuvia: antiikin Kreikan moraalikäsitteet tai edes keskiajan kristilliset moraalikäsitteet eivät ole suoraan käännettävissä omaan aikaamme (MacIntyre 1966 s. 92-93;

MacIntyre 2004 s. 60). Yleisesti voidaan sanoa, että "moraalisten uskomusten, käytäntöjen ja käsitteiden kirjo on suuri ja epäyhtenäinen" (MacIntyre 2004 s. 15).

Vallitseeko länsimaisen sekulaarin filosofian piirissä sitten suurempi yhteisymmärrys moraalien perimmäisestä luonteesta? Tilanne näyttää olevan pikemminkin päinvastoin: Filosofien piirissä käsitykset moraalien luonteesta tai perustasta ovat vielä kirjavampia. Jotkut kuten Hobbes (1946) tai Rawls (1971) perustavat moraalien jonkinlaiseen implisiittiseen sopimukseen, toiset kuten Kant (1965) tai Korsgaard (1986) perustavat moraalien ihmisen rationaalisuuteen, kun kolmansille kuten Moorelle (1912) tai Sturgeonille (1988) moraalisuus on *sui generis* eikä redusoitavissa mihinkään muuhun. Joillekin kuten Harmanille (1986) tai Railtonille (1986) moraaliset faktat ovat samanlaisia kuin tieteen faktat, kun toiset kuten Ayer (1936) tai Blackburn (1993) ovat sitä mieltä, että moraalisuuden alueella ei ole faktoja lainkaan, eivätkä ihmiset edes pyri ilmaisemaan faktoja moraaliarvostelmillaan.<sup>19</sup> Michael Smithin mukaan tämä metaeettisten näkemysten kirjo on osittain seurausta siitä, että käsityksemme moraalista sisältää ainakin kolme intuitiota, jotka vaikuttaisivat olevan keskenään yhteensovittamattomia (Smith 1994 s. 12; McNaughton 1988 s. 23). Hän tiivistää metaetiikan nykytilan melko hyvin todetessaan: "Jos yksi asia tulee selväksi lukiessa nykyisten filosofien metaetiikkaa koskevia kirjoituksia, on se varmasti, että näkemysten välillä on valtavia kuiluja. Kuilut ovat niin leveitä, että täytyy ihmetellä, puhuvatko he edes samasta asiasta" (Smith 1994 s. 3)<sup>20</sup>.

Tämä moraalikäsitteiden valtava diversiteetti voi saada helposti ajattelemaan, ettei moraalille ole löydettävissä mitään kaikkien jakamaa ydintä. Voisiko olla niin, että kaikkien näiden erilaisten uskonnollisten, sekulaarien ja filosofisten moraalinäkemysten ja intuitioiden takaa olisi löydettävissä jotain yhteistä, vai tulisiko meidän nostaa kädet pystyyn ja todeta, että mitään yhtä moraalien käsitystä tai käsitettä ei ole olemassa, eri yhteisöt ja yksilöt yksinkertaisesti operoivat erilaisilla moraalikäsitteillä, joiden yhteneväisyys on korkeintaan Wittgensteinin (1999 s. 49) perheyhtäläisyyden tapaista. Itse en näe syytä vaipua pessimismiin yhteisen pohjan suhteen. Uskon, että empiirisesti on mahdollista havaita huomattavan paljon jaettuja yhteisiä piirteitä, jotka

---

<sup>19</sup> Tämä listaus pohjautuu osittain Smithin vastaavaan listaukseen teoksessa *Moral Problem* (Smith 1994 s. 3-4).

<sup>20</sup> Jos lasketaan filosofisen etiikan tekijöiksi metaetikoiden lisäksi vielä esimerkiksi mannermaisen etiikan nimiä kuten Beauvoir (2004) tai Lévinas (1969), kasvaa tämä moraalisten näkemysten kirjo vielä laajemmaksi.

löytyisivät lähes kaikista moraalisuuksiksi laskettavista järjestelmistä. Ensinnäkin voidaan ajatella, että moraalilla on perustava yhteiselämää sääntelevä funktio ja koska tietyt ihmiselämän piirteet ovat välttämättä tai melkein väistämättä samanlaisia kaikissa yhteisöissä on moraalillakin lähes väistämättä tiettyjä jaettuja piirteitä jokaisessa yhteisössä (Wong 2006a s. 37; MacIntyre 1966 s. 95). Moraalin nähdään myös reguloivan sosiaalisia suhteita (Smetana 2006 s. 121; Turiel 1983), jolloin moraalijärjestelmän olisi kyettävä jotenkin positiivisesti edistämään ja säätelemään yhdessäelämisen mahdollisuuksia sekä muotoja ollakseen todella moraalijärjestelmä. Lisäksi moraalisuuteen yhdistetään elimellisesti toisista välittäminen (Hastings et al. 2006) ja ajatellaan, että moraalिन tulee olla välttämättä yhteydessä jonkinlaiseen käsitykseen hyvästä elämästä (Scanlon 2001 s. 155). Ihmisillä on myöskin kulttuurista riippumatta tietyt perimmäiset tarpeet jolloin tuntuisi luonnolliselta, että moraalisuuden pitäisi olla jotenkin positiivisesti kytkeytynyt niiden tyydyttämiseen (Wong 2006a s. 44). Tämän lisäksi voi olla, että kaikkien moraalisuuksien sisällä vallitsee tiettyjä yleisiä säännönmukaisuuksia kuten: ”Tilanteissa, joissa olisi moraalisesti väärin vahingoittaa toista henkilöä, on moraalisesti väärin tappaa tämä henkilö” (Harman 1996b s. 160). Ja kuten sanottua, tappaminen lienee moraalisesti tuomittavaa kaikissa yhteisöissä, paitsi tietyissä määritellyissä erikoistapauksissa. Kaiken kaikkiaan voidaan ajatella, että minkä tahansa moraalijärjestelmän on kyettävä velvoittamaan yhteisön jäseniä ”käyttöön, joka on yhteistoiminnallista ja muiden tarpeet huomioonottavaa” (Wong 2006a s. 39).

Tämänkaltaisen moraalijärjestelmien rajoittaminen sellaisiksi, jotka tukevat ihmisenä olemisen positiivisia piirteitä, toisista välittämistä ja edistävät yhteiseloja saattaa olla mahdollista. Näiden kriteereiden tarkempi määritelmä on empiirinen projekti, joka sosiaalipsykologisen, psykologisen ja antropologisen aineiston yhdistämistä ja hypoteesien testausta hyvin erilaisissa kulttuureissa. Siihen emme tässä ryhdy, mutta yleisesti voidaan sanoa, että on hyvinkin mahdollista, että tällaisia yhdistäviä tekijöitä löytyisi.

Nykyisen projektimme kannalta keskeistä on ymmärtää, että tämä jaetun ytimen olemassaolo ei tue mitenkään yhden ainoan absoluuttisen moraalijärjestelmän olemassaoloa. Korkeintaan se kykenee toimimaan jonkin maltillisen relativismin version mahdollistajana. Ei ole mitään syytä olettaa, että vain yksi ja ainoa moraalijärjestelmä kykenisi täyttämään nämä ihmisyydestä ja moraalिन yhteisöllisestä luonteesta kumpuavat reunaehdot moraalisuudelle. Huomattavan moni toisistaan poikkeava moraalijärjestelmä voi toteuttaa nämä moraalisuuden minimiehdot ja olla silti keskenään radikaalisti erilaisia, mitä tulee perustavaan ymmärrykseen moraalिन luonteesta, alkuperästä, sovellustavasta tai tärkeimmistä säännöistä. Vaikka ontologinen naturalisti uskoisi

joidenkin tällaisten kriteereiden käyttökelpoisuuteen moraalijärjestelmiä arvioitaessa, on hänellä silti kaikki syy pysyä moraalisen relativistina.

Lisäksi nämä kriteerit eivät edes teoriassa mahdollista, että olisi yksi ainoa moraalijärjestelmä, joka olisi kaikissa suhteissa paras. Tämä johtuu siitä, että kriteereitä on monia, ja ne ovat keskenään yhteismitattomia (Prinz 2007a s. 303-304). Mitään annettua kriteeriä, jolla verrata keskenään hyvän elämän edistämistä, yhteiselämän turvaamista, toisista välittämistä, ihmisen perustarpeiden tyydyttämistä tai esimerkiksi oikeudenmukaisuutta, ei ole. Eri moraalijärjestelmät voivat painottaa näitä kriteereitä aivan eri tavalla, jolloin ne ovat toisistaan poikkeavia, mutta täysin yhtä valideja moraalijärjestelmiä. Esimerkiksi kysymykseen siitä, kuinka paljon annetaan arvoa yksilön mahdollisuudelle toteuttaa itseään, ja kuinka paljon painotetaan yhteisön harmonian ja tasapainon säilymistä, ei ole olemassa mitään universaalista oikeata vastausta, ja eri kulttuuriyhteisöt ovat historian saatossa painottaneet niitä hyvin eri tavoin. Kaiken lisäksi moraalit eivät ole määritelmällisesti kytkeytyneet mihinkään tiettyihin etukäteen määriteltyihin kriteereihin, vaan mahdollisten kriteerien joukko vaihtelee riippuen keneltä asiantuntijalta kysytään.

Olisiko sitten mahdollista ajatella, että moraalisuudeksi laskettaisiin vain se jaettu ydin, joka löytyy kaikista mahdollisista moraalisuuksista ja näitä keskinäisiä poikkeamia ei pidettäisi varsinaisen moraalisuuden osana, vaan jonkinlaisina kulttuurisina käytänteinä. Michael Walzerin termistön mukaisesti voisimme puhua ohuesta ja paksusta moraalisuudesta (Walzer 1994 s. 2). Ohut moraalisuus kuvaa sitä jaettua ydintä, joka eri yhteisöjen moraalikäsitteillä on. Paksu moraalisuus puolestaan viittaa historiallisesti ja kulttuurisesti partikulaariin, rikkaampaan moraalinäkemykseen. Ongelmana on, että tämä ohut moraalit jää niin ohueksi, ettei se millään muotoa riitä kokonaiseksi moraalijärjestelmäksi. Jotta saisimme siitä toimivan moraalijärjestelmän, on sitä aina täydennettävä paksummalla moraalijärjestelmällä. Vaikka jaan ohuen moraalinäkemysten hyvin erilaisten kansakuntien ja kulttuurien välillä, tarvitsen myös oman erityisen moraalisuuskäsitykseni, oman paksun moraalisuuteni. (Walzer 1994 s. 2-4.) Tätä ohuen moraalit riittämättömyyttä voi ehkä demonstroida ottamalla esimerkiksi tappamisen. Kuten todettua, kaikissa kulttuureissa tappaminen on moraalisesti tuomittavaa paitsi tietyissä erityistapauksissa. Tappamisen kieltämisen voisi ajatella siis muodostavan yhteisen jaetun pohjan kaikille moraalisuuksille. Mutta kun katsomme, missä kaikissa erikoistapauksissa tappaminen on sallittua, käy hyvin nopeasti selväksi, että tämä ohut jaettu ydin jää tässäkin tapauksessa liian ohueksi. Se, missä tilanteissa toisen ihmisen hengen riistäminen on oikein, vaihtelee suuresti yhteisöistä toiseen, eikä näin tunnu tarjoavan paljoakaan yhteistä pohjaa tietynlaisten tappamisten universaaliksi moraaliseksi

kieltämiseksi (Harman 1996a s. 9). Ensinnäkin vieraiden heimojen jäsenten tappaminen on monissa yhteisöissä moraalisesti indifferentiä tai jopa moraalisesti suotavaa. On yhteisöjä joissa kuolleiden miesten leskien, ei-haluttujen lapsien, ikääntyvien vanhempien, orjien, miestään pettävien vaimojen, ei-uskovaisten, noituudesta syytettyjen, vanhempiaan uhmaavien lasten tai yhteisön johtoa kritisoivien tappaminen on sallittua. Yhteinen kaikkien yhteisöjen jakama moraalisaäntö tappamista koskien koostuisikin osapuulleen siitä, että yhteisön miespuolisten johtajien ja heidän valtaansa tukevien henkilöiden tappaminen ei olisi sallittua. Tätä sääntöä yksistään ei varmaankaan yksikään yhteisö olisi valmis hyväksymään ainoaksi tappamista rajoittavaksi säännöksi, vaan se täytyisi täydentää jonkinlaiseksi paksummaksi moraalisuudeksi ennen kuin se olisi toimivan moraalijärjestelmän osa. Tappamisen suhteen vallitsee kuitenkin eri yhteisöjen välillä paljon suurempi yksimielisyys kuin lähes minkä tahansa muun moraaliasian suhteen. Yhteisöjen jakama ydinmoraali siis yleisesti ottaen on niin ohut, että se yksistään ei riitä moraalijärjestelmäksi.

Lienee syytä myös mainita, että moraalisuuksien pluraliteetti kasvaa eksponentiaalisesti, jos poistamme sen oletuksen, että moraalien tulee olla aina jonkin yhteisön moraalit. Jokaisella meistä kuitenkin on henkilökohtainen moraalimme, joka kieltämättä on varsin pitkälle ympäröivän yhteisön meihin istuttama, mutta siltikin jokaisella yksilöllinen. Etsittäessä moraalisuuksien yhteistä jaettavaa pohjaa tulisi siis pohjimmiltaan jokaisen ihmisen henkilökohtainen moraalit ottaa laskuihin mukaan. On löydettävissä yksilöitä, joiden moraalikäsitteet ovat niin kieroutuneita, että tämän yksilöllisen vaihtelun huomioonottaminen poistaisi lähes kaiken yhteisen pohjan mahdollisuuden.

Tarkastelkaamme viimeiseksi alussa esittämäni toista mahdollisuutta, jossa moraalisuus ei perustuisi mihinkään aktuaaliseen yhteneväisyyteen ihmisten moraalisuuksien välillä. Sen sijaan absolutismi turvattaisiin hypoteesilla yhdestä moraalisuudesta, jonka kaikki ihmiset olisivat pohjimmiltaan valmiita hyväksymään, kunhan vain he ymmärtäisivät sitä puoltavat argumentit. Moraalinäkemyksen diversiteetti siis konvergoituisi kohti yhtä näkemystä, jos vain ihmiset saataisiin ymmärtämään tämän näkemyksen paremmuus. Tämä näkemys näyttäisi vaativan onnistuakseen sen, että kaikilla ihmisillä on jokin yhteneväinen päättelykyky, johon nämä argumentit voisivat vedota. Aktuaalisessa maailmassa on kuitenkin psykopaatteja, paatuneita rikollisia, mafian jäseniä, uskonnollisia fanaatikkoja, hulluja tai muuten aivotoiminnaltaan niin kieroutuneita ihmisiä, että on mahdotonta kuvitella löytyvän argumenttien joukko, joka purisi heihin kaikkiin ja saisi heidät kaikki ymmärtämään tietyn moraalinäkemyksen ylivoimaisuuden. Jotta

minkäänlainen yleistys olisi tässä tapauksessa mahdollista, tarvitaan siis jotkin normaaliuden kriteerit, jotka määräävät ketkä henkilöt otetaan mukaan moraalin yhteistä pohjaa tällä metodilla haettaessa. Miten nämä kriteerit sitten voitaisiin määrittää? Voimmeko sanoa, että tiettyjen henkilöiden moraalit eivät ole ihmisyyden mukainen, vai joudummeko peräti toteamaan, etteivät tietyt yksilöt täytä ihmisyyden kaikkia tunnusmerkkejä? Meidän tulisi määrittää tällaiset ihmiset tai heidän moraalinensa jollakin tavalla epänormaaleiksi, jotta heidän moraalinäkemyksiään ei tarvitsisi ottaa huomioon tässä konvergenssiprosessissa. Esimerkiksi John Rawls (1971 s. 16) sivuuttaa poikkeavuudet ilmoittamalla, että hänen teoriansa perustuu vain rationaalisten henkilöiden mielipiteille (ks. myös Friedman 2000). Tässä rajanvedossa näyttäisi kuitenkin olevan vahva kehäpäätelmän henki. Määritämme tietyt ehdot moraalille sen perusteella, että kaikkien normaalien ihmisten moraalijärjestelmät täyttävät kyseiset ehdot, ja määritämme normaalien ihmisten joukon sen perusteella, että heidän moraaliajattelunsa tulee täyttää nämä ehdot. Tällä logiikalla voimme määrittää valideiksi moraaliauktoriteeteiksi vain henkilöt, jotka uskovat kymmenen käskyyn ja tämän perusteella todistaa, että kymmenen käskyä muodostavat jokaisen todellisen moraalien perustan.

Ontologisen naturalismin vallitessa tähän rajanvetoon ei ole olemassa mitään ulkoista, ennalta annettua kriteeriä. Miten tahansa rajan määritämme, on se vain yksi mahdollinen mielipide siitä, miten raja tulisi nähdä. Tällöin vaikuttaa siltä, että kenen tahansa poissulkeminen on jo itsessään tiettyjä normatiivisia ennakkoehtoja edellyttävä teko. Se, ketkä henkilöt jätettäisiin ulkopuolelle, on aina inhimillinen valinta, johon mitään absoluuttista kriteeriä ei ole tarjolla. Täten rajattu moraalisuuden ymmärrys olisi tällöin välttämättä vain kontingentti, tietyn ihmisryhmän hyväksymä näkemys moraalisuudesta. Se ei siis olisi yhtään 'oikeampi' näkemys moraalista kuin mikä tahansa muu näkemys moraalista. Ilman ulkoapäin annettua objektiivista normaaliuden kriteeriä moraalisen konvergenssin mahdollisuus kaatuu siihen, että ei ole mitään idealisoitua järjen muotoa, jonka kaikki ihmiset välttämättä jakaisivat. Kaistapäitä on aivan liian monenlaisia.

Kaiken kaikkiaan on siis mahdollista, että on empiirisesti löydettävissä joitakin yhteisiä piirteitä moraalisuuksille. Voi olla mahdollista, että tämän jaetun ydinmoraalin perusteella voitaisiin tuomita joitakin yksittäisiä tekoja epämoraalisiksi. Jonkin teon voitaisiin katsoa olevan ristiriidassa kaikkien olemassa olevien moraalijärjestelmien – myös teon tehneen yksilön oman – kanssa. Tällöin tekoa voitaisiin mahdollisesti pitää tuomittavana, vaikka yksilö itse ei suostuisi tätä myöntämään. Yksilön katsottaisiin siis rikkoneen yleisiä moraal sääntöjä, jotka hän periaatteessa itsekin hyväksyy. Tästä huolimatta tämä yhteinen ydinmoraali ei kykene muodostamaan kuin

ohuen pohjan, jonka päälle on jokaisen todellisen moraalijärjestelmän rakennettava huomattava määrä sääntöjä, ideaaleja tai vastaavia, ennen kuin olemme saaneet toimivan moraalijärjestelmän. Ei ole mitään yhtä oikeata tapaa rakentaa tätä paksua moraalisuutta, ja tämän vuoksi voi olla monia erilaisia järjestelmiä, jotka kaikki ovat valideja moraalijärjestelmiä. Jonkinlainen heikon relativismin muoto saattaa olla tätä kautta perusteltu, mutta moraalista absolutismia ei voi pelastaa myöskään vetoamalla tähän jaettuun pohjaan.

#### **6.4 Rationaalisuuden ongelmallisuus moraalisen absolutismin perustana**

Moraalin absoluuttista pohjaa on usein etsitty kytkemällä oikea moraalijärjestelmä jollakin tavalla rationaalisuuteen. Kategorinen rationalismi voidaan määrittää kannaksi, jonka mukaan "käsityksemme moraalista faktasta on käsitys toiminnan perusteesta" ja tämä toiminnan perusta on kategorinen, se koskee ketä tahansa rationaalista agenttia riippumatta hänen kontingenteista haluistaan ja taipumuksistaan (Miller 2003 s. 228). Taustalla tässä vaikuttaa olevan ajatus siitä, että on olemassa jokin yksiselitteinen kaikkien jakama rationaalisuus, johon moraalisuus on jotenkin elimellisesti kytkeytynyt. Tällöin voidaan ajatella, että moraalisesti oikea toiminta on aina rationaalista. Tästä vuorostaan seuraa, että selvittämällä mitä tämä kaikkien jakama rationaalisuus meiltä vaatii, saamme selville, minkälaiset ovat moraalisuuden meille asettamat vaatteet tilanteessa kuin tilanteessa. Jokin tämänkaltainen projekti onkin ollut vallalla moraalifilosofiassa Kantista lähtien ja varsinkin 1900-luvulla. Moraalifilosofit ovat pyrkineet osoittamaan kuinka rationaalisuus vaatii meiltä moraalisesti oikeaa toimintaa. Moraalisääntöjä on perusteltu sillä, että ne olisivat mitä rationaaliset puolueettomat ihmiset hyväksyisivät (esim. Gert 1998 s. 136-138; Firth 1952).

Richard Brandtille (1979 s. 10) rationaalisia ovat "toiminnat, halut ja moraaliset systeemit, jotka selviävät maksimaalisesta faktojen ja logiikan tarjoamasta kritiikistä ja korjauksista". Myös John Rawls, jonka oikeudenmukaisuusteoriasta Searle on innostunut, kuuluu tähän kategoriaan.

Rawlsille (1971 s. 16) "oikeudenmukaisuusteoria on osa, ehkä jopa tärkein osa, rationaalisen valinnan teoriaa"<sup>21</sup>. Näiden kantilaisten projektien tarkoituksena voisi karkeasti ottaen olla vastata kysymykseen 'Miksi olla moraalinen?' osoittamalla, että moraalinen toiminta on rationaalista (Korsgaard 1986 s. 5). Korsgaardin (1986 s. 5) mukaan tämän lähestymistavan etu on siinä, että

---

<sup>21</sup> On syytä mainita, että Rawls on myöhemmin ilmaissut, ettei kannata enää tätä ajatusta moraalien perustamisesta rationaalisuuteen yhtä yksioikoisesti (Rawls 1993 s. 50). Tämä oli kuitenkin juuri se ajatus, mistä Searle oli innostunut.

"jos moraalisesti hyvä toiminta on vain rationaalista käytöstä, ei meidän tarvitse postuloida mitään moraalisia ominaisuuksia maailmaan tai kategorioita mieleen kyetäksemme tarjoamaan moraalille perustan."

Millä ehdoin rationaalisuus sitten voisi tarjota perustan moraalille? Nähdäkseni tämä vaatii, ensinnäkin, että on aina rationaalista toimia moraalisesti oikein<sup>22</sup>, että moraalilla on jotenkin elimellisesti kytkeytyneet rationaalisuuteen. Toiseksi tämä vaatii, että on olemassa jokin yksiselitteinen käsitys rationaalisuudesta, joka antaa samat syyt toimia kaikille ihmisille. Jos rationaalisuuden vaatimukset vaihtelevat ihmisestä toiseen riippuen heidän omista preferensseistä, tarpeista ja haluista, ei ole nähtävissä miten rationaalisuus voisi antaa samankaltaiset moraaliset ohjeet kaikille ihmisille.

Tässä yhteydessä olisi mahdollista analysoida ja kritisoida näistä ehdoista ensimmäistä ja väittää, että moraalisuus ja rationaalisuus eivät ole mitenkään välttämättä yhteydessä toisiinsa. Railton (1986 s. 204) esimerkiksi toteaa lähes itsestäänselvytenä, että moraalilla ei voi olla "rationaalisesti pakottavaa riippumatta yksilön päämääristä." Aiemmissa luvuissa pyrin osoittamaan, miksi moraalilla ei voi liittää mitään *a priori* välttämättömiä käsitteellisiä totuuksia, jona rationaalisuuden ja moraalisuuden yhteys voitaisiin ymmärtää. Tällöin moraalisen rationalistin olisi osoitettava, että "on empiirinen ihmisen psykologiaa koskeva fakta, että moraaliarvostelmat perustuvat rationaalisuuteen kykyihimme" (Nichols 2002), tai että voidaan osoittaa empiirisesti ihmisten moraalikäsitteiden taustalta löytyvän jokin piilevä rationaalisuutta koskeva taustaoletus. Olisi siis jotenkin *a posteriori* osoitettavissa, että moraalilla vaateet ovat välttämättä rationaalisuuden vaateita. Tämänkaltaista näkökantaa ovat kannattaneet ainakin Nagel (1970), Korsgaard (1986) ja Michael Smith (1994). Esimerkiksi Smith (1994 s. 64) toteaa, että "käsitteemme [concept] moraalista vaatimuksesta on käsitys toiminnan perusteesta; rationaalisuuden tai järjen antamasta perusteesta" ja että "rationalistin mukaan on käsitteellinen totuus, että väitteet siitä, mitä olemme moraalisesti velvollisia tekemään ovat väitteitä perusteista" (Smith 1994 s. 84). Tähän debattiin paneutuminen

---

<sup>22</sup> Ehdon voisi ehkä muotoilla myös heikommassa muodossa: moraalilla vaateet ovat aina rationaalisia, mutta aina ei ole välttämättä rationaalista toimia moraalisesti. Tämä antaisi tilaa sille mahdollisuudelle, että moraalilla vaateet olisivat aina rationaalisia, mutta joskus voi olla myös esimerkiksi rationaalisia prudentiaalisia vaateita, jotka voivat olla edellisten kanssa ristiriidassa. Tällaisissa tilanteissa voisivat prudentiaaliset vaateet joskus painaa vaakakupissa enemmän kuin moraaliset vaateet, mutta tämä ei poistaisi sitä, että moraalisuuden vaateet siltikin olisivat rationaalisia.

vaatisi kuitenkin hyvin pitkällistä selvitystä johtuen niistä suuresti toisistaan poikkeavista käsityksistä rationaalisuudesta, joilla näin argumentoivat filosofit operoivat. Voi hyvinkin olla osoitettavissa, että moraalien vaatteet ovat rationaalisia, jos ymmärrämme rationaalisuuden tarpeeksi laajasti.

Moraalisen absolutismin kannalta ongelmalliseksi muodostuu kuitenkin ehto siitä, että olisi yksi kaikkien jakama rationaalisuus, joka antaisi kaikille ihmisille samanlaisia toiminnanohjeita. Jotta rationaalisuudesta seuraisi yksi ainoa moraaliperiaatteiden, -sääntöjen tai vastaavien joukko, vaadittaisiin nimittäin, että olisi yksi ainoa kaikkien ihmisten jakama rationaalisuus.

Rationaalisuuden tulisi kyetä antamaan kaikille ihmisille yhdenmukaisia toiminnanohjeita, riippumatta ihmisten yksilöllisistä haluista, preferensseistä ja tarpeista. Tämä ajatus osoittautuu tieteellisen tutkimuksen valossa hyvin idealisoiduksi.

Nykyinen kehitysbiologinen ja psykologinen tutkimus ei tue ajatusta, että olisi jokin tietty kaikkien ihmisten jakama rationaalisuuden kyky. Saman lajin edustajina ja samojen tiettyjen yleisten ympäristöolosuhteiden tuloksena ihmisillä oleva järkeilykyky sisältää luonnollisesti kaikenlaisia yhteisiä piirteitä. Ajatus siitä, että olisi yksi kaikkien jakama universaali rationaliteetti, on kuitenkin seurausta aikansa eläneestä pyrkimyksestä yhdistää rationaalisuus formaalisiin loogisiin päättelysääntöihin (Moshman 2005). Nykyään on kuitenkin selvää, että rationaalisuuteen kuuluu paljon muutakin kuin formaalinen logiikka (Bickhard & Campbell 1996; Blasi & Hoeffel 1974; Evans 2002; Koslowski 1996). Rationaalisten prosessien joukossa on niin holistisempia tilannesidonnaisia heuristiikkoja kuin analyttisempia ja formaalimpiakin prosesseja (Evans 2002; Kahneman 2003; Klaczynski 2000; Stanovich & West 2000). ”Jos haluamme ymmärtää rationaalisuuden luonteen, on meidän ymmärrettävä sen diversiteetti.” (Moshman 2005 s. 33). Nykytietämyksen valossa ihmisen mieli koostuu synnyntäisistä moduuleista, jotka ovat luonnonvalinnan muokkaamia sopeutumia tietynlaisiin olosuhteiden luomiin haasteisiin (Samuel et al. 2004: 143-144; Cosmides and Tooby 1996). Ihmisten rationaaliset kapasiteetit eivät ole tietokoneohjelman kaltaisia loogisia sääntöjä eksaktisti soveltavia prosesseja. Ne ovat enemmänkin vahvasti kontekstisidonnaisia kykyjä toimia järkevästi erilaisissa luonnollisissa tilanteissa. ”Mieli on kehittynyt selviytymään tärkeistä adaptiivisista haasteista, ei ratkaisemaan matemaattisia pulmia” (Chase et al. 1998 s. 212) Tämä mielen perustava ei-rationaalinen luonne näkyy siinä, että käyttäytymistieteistä löytyy vakuuttava joukko tutkimuksia, jotka osoittavat, että ihmisten aktuaalinen järkeily on kaikkea muuta kuin rationaalista johtaen ”syvästi pessimistiseen kuvaan ihmisen rationaalisuudesta” (Samuel et al. 2004: 131). Ihmiset päättelevät väärin jopa hyvin

yksinkertaista loogista ajattelua vaativissa tehtävissä (Samuel et al. 2004: 132-138; Kahneman, Slovic and Tversky, 1982; Sutherland 1994). Jos haluamme pitää kiinni ajatuksesta, että ihmisellä on jokin rationaalinen kyky, ei tätä kykyä voida nähdä kuin erilaisten kontekstisidonnaisten heuristiikkujen joukkona, jotka ovat kehittyneet vastaamaan jokaisen yksilön henkilökohtaisessa elämässään kohtaamiin haasteisiin. Todistusaineistoa yhdestä yleisestä ja tilanneriippumattomasta rationaalisuuden kyvystä ei ole saatavilla. Jokaisen ihmisen geenit ja kasvuympäristö ovat toisistaan enemmän tai vähemmän poikkeavat, jolloin mikä tahansa evoluution myötä syntynyt rationaalinen päättelymoduuli on kaikilla ainakin hiukkasen erilainen. Ajatus yhdestä kaikkien jakamasta rationaalisuudesta osoittautuu siis idealisaatioksi, jolla ei ole sijaa ontologisessa naturalismissa.

Ei ole myöskään mahdollista määritellä rationaalisuutta jollakin tietyllä spesifillä tavalla ja perustaa moraalialia tälle tietylle rationaalisuuden erityismääritelmälle. Tällöin nimittäin jäisi vastaamatta kysymys siitä, mikä tekee tästä rationaalisuuden määritelmästä ihmisiä sitovan. (Carson & Moser 1998 s. 289.) "Meillä ei ole yhtä täsmällistä rationaalisuuden käsitettä, joka kattaisi kaikki tavalliset termin 'rationaalisuus' käyttötavat" (Carson & Moser 2001 s. 289-290). Eri filosofit tarkoittavat rationaalisuudella hyvin erilaisia asioita ilman, että mitään vakiintunutta kaikkien jakamaa ymmärrystä olisi löydettävissä. Jos siis haluaisimme perustaa moraalin johonkin tiettyyn itse määrittelemäämme rationaalisuuden muotoon, olisi meidän vielä osoitettava, miksi ihmisten pitäisi olla kiinnostuneita tästä rationaalisuuden käsitteestä tai sen antamista ohjeista. Miksi ihmisten, jotka eivät tunnusta tätä määritelmää olisi noudatettava sen antamia ohjeita tai millä oikeudella voisi heidät tuomita, jos he eivät tätä tietyn tutkijayhteisön luomaa rationaalisuus-konstruktioita seuraa? "Miksi välittää siitä, että on rationaalinen jonkin *tietyn* laajasti hyväksytyyn rationaalisuus-ymmärryksen mukaan?" (Carson & Moser 1998 s. 289). Sekä tämä spesifisti määritely rationaalisuus että siihen pohjautuva moraalisuus eivät sisältäisi mitään yleispätevää, vaan olisivat vain tietyn yhteisön hyväksymä määrittely rationaalisuudesta ja moraalista. Sen relevanssi sille maailman ihmisten enemmistölle, joka tätä määritelmää ei hyväksyisi, jäisi epäselväksi. Mikään ei tietenkään estä jotakin intellektuellijoukkiota kehittämästä heidän omaan rationaalisuuskäsitykseen perustuvaa moraalinäkemystä ja hiomaan siitä sisäisesti koherentin ja filosofisesti elegantin. On kuitenkin sisäistettävä, ettei se millään muotoa ole ainoa oikea moraalikäsitelmä, vaan vain yksi mahdollinen moraalikäsitelmä maailmassa, jossa moraalikäsitelmiä on tuhansia erilaisia.

Uskoessaan rationaalisuudesta löytyvän pitävän perustan moraalisäännöille Searle näyttää siis ylittävän ontologisen naturalisminsa rajat. Tieteellinen ymmärrys rationaalisuudesta sulkee pois sen

mahdollisuuden, että se voisi muodostaa yksiselitteisen Arkhimedeen pisteen, jonka päälle voitaisiin rakentaa yksiselitteinen moraalijärjestelmä. Moraalijärjestelmää rakennettaessa rationaalisuudella voi olla pienempi tai isompi rooli riippuen miten moraalit halutaan ymmärtää. Ontologisen naturalismin puitteissa on kuitenkin luovuttava uskosta idealisoituun rationaalisuuteen, joka olisi yksiselitteinen ja kaikille ihmisille sama. Tämän vuoksi rationaalisuuteen kytketty moraalinäkemyskään ei voisi olla muuta kuin relativistinen.

## **7 Lopputulos**

### **7.1 Moraalin paikka Searlen naturalistisessa ontologiassa**

Olen tässä kirjoituksessa sukeltanut syvälle Searlen ontologis-epistemologiseen kokonaisjärjestelmään maailmasta ja erityisesti sosiaalisesti konstruoidusta todellisuudesta. Tämän tarkastelun pohjalta pyrin sijoittamaan moraalit Searlen kokonaisjärjestelmään. Ontologisesti objektiivinen moraalit näyttäytyi Searlen kokonaisjärjestelmässä mahdottomana ajatuksena. Samanaikaisesti moraalit on kuitenkin Searlelle todellinen ilmiö ja niinpä sille on löydyttävä sija hänen ontologisesta järjestelmästänsä. Näin ollen mahdollisuuksia hahmottui kaksi: joko moraalit olisi oltava episteemisesti subjektiivista, kuten kivun tunne, tai episteemisesti objektiivista, kuten jalkapallon säännöt, lait ja koko sosiaalinen todellisuutemme.

Näistä ensin mainitussa tapauksessa moraalit olisi jonkinlainen intuitiivisen vaiston kautta tavoitettava asia. Tämä ei vaikuta olevan Searlen kanta ja on hankalasti yhteen sovitettavissa hänen järjestelmänsä kanssa. Lisäksi se johtaa moraaliseen subjektivismiin ongelmiseen kuten miten selittää moraalit yhteisöllinen luonne tai moraalikeskustelun mielekkyys. Tästä huolimatta katsoin tarpeelliseksi osoittaa, että näkemys episteemisesti subjektiivisesta moraalista johtaa relativismiin. On nimittäin empiirisesti osoitettu, että ihmisten moraalit-intuitiot vaihtelevat suuresti ilman, että olisi löydettävissä mitään selkeätä yhtä näkemystä moraalit luonteesta. Jos siis moraalit osoittautuisi episteemisesti subjektiivisesti, olisi meillä suuri joukko erilaisia näkemyksiä moraalisuudesta ilman, että yksikään niistä olisi toista oikeutetumpi.

Luonnollisin paikka moraalille Searlen järjestelmässä osoittautui olevan osana sosiaalisesti konstruointua todellisuutta. Tällöin moraalit olisi yksi yhteisöjemme perustavimmista instituutioista, joka reguloisi ihmisten käytöstä. Searlen deontisten voimien käsittely selitti moraalit ilmiönä varsin hyvin antaen luonnollisen selityksen muun muassa moraalit koetulle sitovuudelle ja toisaalta sille diversiteetille mikä eri kulttuurien ja yksilöiden moraalijärjestelmien välillä vallitsee.

Näyttäisi siis vallitsevan paljon hyviä syitä sijoittaa moraalit sosiaalisten instituutioiden joukkoon Searlen kokonaisjärjestelmässä: Ensinnäkin se näyttää sopivan sinne varsin hyvin, toiseksi sen sijoittaminen minne tahansa muualle on hyvin ongelmallista ja kolmanneksi tämänkaltaisen näkemys moraalista on hyvin selitysvoimainen mitä tulee moniin piirteisiin, joita moraalit näyttää ilmentävän.

Moraalin johdonmukainen näkeminen sosiaalisena konstruktiona näyttää kuitenkin johtavan auttamatta moraaliseen relativismiin. Instituutiona moraalit on olemassa vain siinä määrin ja sellaisena kuin ihmiset uskovat sen olevan. Eri yhteisöt näkevät moraalit eri tavalla eikä sosiaalisesti konstruoitu moraalit tarjoa mitään keinoa ratkaista näiden eri moraalinäkemysten välistä paremmuutta. Moraalit voi olla mitä tahansa, mitä ihmisyyhteisöt kuvittelevat sen olevan. Mitään ihmisten uskomuksista itsenäistä olemassaolon tapaa moraalilla ei nimittäin ole. Tästä kaikesta seuraa, että meillä on vahvat perusteet olettaa moraalit olevan relativistista, jos hyväksymme Searlen naturalistisen ontologian. Jotta voisimme pitää kiinni moraalit absoluuttisuudesta, olisi meille annettava jokin erityinen todistus, joka kykenisi takaamaan tämän mahdollisuuden. Moraaliseen absolutismiin uskovan olisi osoitettava, että moraalit on jotenkin erityinen sosiaalinen instituutio siinä mielessä, että kulttuurista riippumatta olisi vain yksi oikea moraalijärjestelmä.

On siis syytä olettaa, että Searlen ontologisessa järjestelmässä moraalit on relativistista, ellei ole esittää jotakin erityistä argumenttia moraalitisen absolutismin puolesta. Tämä on työni ensisijainen johtopäätös. Se tarjoaa meille myös mahdollisuuden vastata työni otsikossa esiintyvään kysymykseen, miksi Searle vaikenee moraalista? Uskoakseni vastaus tähän on, että Searlilla on vahva absoluuttinen intuitio moraalit luonteesta, eikä hän ole vielä onnistunut löytämään tyydyttävää tapaa ylittää hänen teoriaansa vaivaavaa moraalista relativismia. Koska tämän vastauksen perustelut eivät ole pelkästään filosofiset, vaan vievät meidät osittain psykologisten perusteluiden puolelle, olen selvittänyt tätä näkemystä tarkemmin liitteessä 1.

## **7.2 Seuraako ontologisesta naturalismista moraalitinen relativismi?**

Tarkastellessani Searlen ontologista kokonaisjärjestelmää maailmasta pyrin osoittamaan, että hänen ontologisista sitoumuksistaan seuraa, että meidän on järkevintä nähdä moraalit sosiaalisesti konstruoituna ilmiönä; ilmiönä joka on olemassa siinä määrin kuin ihmiset uskovat sen olemassaoloon ja siinä muodossa missä ihmiset uskovat sen olevan. Pyrin myös osoittamaan, että tästä tuloksesta seuraa, että on luovuttava ajatuksesta, että olisi vain yksi oikea moraalijärjestelmä

tai moraalisuus. Päädyimme siis moraaliseen relativismiin. Onko tämä tulos sovellettavissa yleisemmin, seuraako ontologisesta naturalismista välttämättä moraalinen relativismi?

En väitä pystyväni pitävästi vastaamaan tähän kysymykseen työni puitteissa eikä se ollut tarkoituksaan. Ontologisen naturalismin perussitoumusten ympärille on mahdollista pyrkiä rakentamaan erityyppisiä kuvia maailmasta. Jotkut tällaiset konstruktiot saattavat sisältää jonkin tässä käsittelemättä jäävän mahdollisuuden, jonka avulla moraalinen absolutismi olisi taattu. On täysin mahdollista, että ontologinen naturalismi ja moraalinen absolutismi ovat yhdistettävissä jollakin elegantilla tavalla, vaikka emme toistaiseksi tiedä mikä tämä tapa voisi olla.

Jonkinlaista alustavaa ymmärrystä ontologisen naturalismin ja moraalisen relativismin välisestä suhteesta työ kuitenkin kenties kykenee tarjoamaan. Voisi nimittäin ajatella, että se asettaa todistustaakan moraalisen absolutistin harteille. Ontologisesta naturalismista seuraa, että moraalin on oltava ontologisesti ja episteemisesti samalla lähtöviivalla muiden ihmiselämän ilmiöiden kanssa. Se ei voi sijaita itsenäisenä entiteettinä maailmassa tai perustua joihinkin transsendenteihin käsitteellisiin totuuksiin. Tällöin tuntuu mitä luonnollisimmalta pitää moraalialueen yhtenä ihmiselämän luonnollisena ilmiönä, joka on eri yhteisöissä kehittynyt erilaiseksi, mutta vastaa kaikkialla tiettyihin fundamentaalsiin yhteiselämän haasteisiin. Tämänkaltainen näkemys tuntuisi kykenevän selvittämään hyvin moraalin sellaisena ilmiönä minä se meille ilmenee.

Jos ontologinen naturalisti haluaa siis pitää kiinni moraalista absolutismista, on hänen kyettävä tyydyttävällä tavalla selvittämään, miten ajatus yhdestä oikeasta moraalijärjestelmästä on sovitettavissa yhteen hänen ontologisten sitoumustensa kanssa. Kun moraalin itsenäisestä ontologisesta asemasta on luovuttu, vaatii tämä projekti puolestaan sen, että absolutistinen moraaliteoria rakentuu jotenkin kaikkien ihmisten jakaman moraalikäsitteen varaan. Muussa tapauksessa tämänkaltainen teoria uhkaa jäädä vain tietyn ihmisryhmän omaksi totuudeksi moraalin luonteesta. Työni viimeisessä luvussa esitin niitä haasteita, mitä tällaista yhteistä pohjaa etsivä moraalifilosofi kohtaa ontologisesta naturalismista johtuen. Ensinnäkin toin esiin, että ontologisessa naturalismissa ei ole sijaa ihmisten aktuaaliset moraalinäkemykset ylittävälle käsitteellisille tai loogisille *a priori* totuuksille moraalin luonteesta. Kontingenttina ilmiönä moraalissa ei ole mitään välttämätöntä. Toiseksi pyrin osoittamaan, että nykyisin ihmistieteissä vakiintuneen käsitteiden prototyyppiteorian johdosta ei ole myöskään mielekäästä pyrkiä etsimään mitään *a posteriori* määritelmää moraalille. Moraalisuus näyttyytymään enemmänkin monitahoisena

käsitteenä, johon voidaan liittää monia piirteitä, ilman että olisi mitään auktoriteettia, joka voi määrittää mitkä asiat sen piiriin tarkkaan ottaen kuuluvat ja mitkä eivät.

Tämän jälkeen moraalisuusymmärryksen yhteistä pohjaa etsivälle jää jäljelle mahdollisuus, että moraalikäsitteemme monitahoisuudesta huolimatta on tiettyjä kaikkien jakamia moraalisuuden piirteitä, joiden pohjalle voidaan rakentaa yhteistä näkemystä moraalista. Esitin, että tämänkaltainen moraalinäkemysten jaettu ydin on mahdollista empiirisesti löytää, mutta että se ei ole riittävän laaja, jotta sille voisi rakentaa mitään kokonaista moraalijärjestelmää. Saadaksemme kokonaisen moraalijärjestelmän on meidän aina täydennettävä tätä kapeaa yhteisymmärryksen aluetta jollakin tavalla. Siihen, miten se on täydennettävä, ei taasen ole yhtä oikeata vastausta, koska potentiaalisia kriteereitä on niin monia, ja ne ovat yhteismitattomia, joten absoluuttista moraalinäkemystä ei sen avulla kyetä perustelemaan. Tämän jaetun ytimen varaan on kuitenkin mahdollista perustaa jonkinlainen heikon moraalisen relativismin muoto. Myöskään ajatus yhdestä moraalisuudesta, jonka kaikki olisivat pohjimmiltaan valmiita hyväksymään, vaikka eivät aktuaalisesti näin tee, ei osoittautunut toimivaksi. Sen onnistuminen vaatisi ihmisjoukon rajoittamista riittävän normaaleiksi, jotta jokin tämänkaltainen yleistys olisi mahdollinen. Tätä rajausta ei taasen ole mahdollista suorittaa ontologisessa naturalismissa, koska mitään ulkoa annettua objektiivista kriteeriä sille ei ole.

Viimeiseksi otin käsittelyyn Searlenkin väläyttelemän mahdollisuuden siitä, että moraalit voitaisiin ankkuroida pitävästi rationaalisuuteen, ja sitä kautta kyettäisiin takaamaan sen absoluuttisuus. Sen lisäksi, että tämä näkemys sisältää ongelmia sen suhteen, onko moraalisesti oikea toiminta aina myös rationaalista, pyrin osoittamaan, että ontologisen naturalismin puitteissa uskomuksesta yksiselitteisen rationaalisuudenkin olemassaoloon on luovuttava. Ihmisten rationaalisuus näyttäytyy enemmänkin joukkona erilaisia kontekstisidonnaisia heuristiikkoja kuin minään partikulaarit yksilöt ylittävänä yleispätevänä kykynä. Tällöin rationaalisuuteenkaan kytketty moraalit ei voisi olla muuta kuin relativistista.

Tämä kaikki antaa mielestäni ontologiselle naturalistille syyn ottaa moraalinen relativismi – uskomus siihen, että voi olla useampi oikea tai oikeutettu moraalijärjestelmä – alustavaksi näkökannaksi moraalin suhteen. On hyvinkin mahdollista, että on jokin mahdollisuus, jota tässä ei ole käsitelty, joka kykenee takaamaan moraalisen absolutismin myös ontologisen naturalismin puitteissa. Tällä hetkellä en kuitenkaan ole tietoinen yhdestäkään toimivasta tavasta yhdistää ontologinen naturalismi moraaliseen absolutismiin. Suhtaudun kuitenkin avoimesti myös tähän

mahdollisuuteen. Niille, jotka itseni kaltaisesti ottavat ontologisen naturalismin filosofisen tutkimuksensa lähtökohdaksi voin siis todeta: Olkaamme moraalisia relativisteja kunnes toisin todistetaan!

## 8 Läheteet

Armstrong, David 1989: *A Combinatorial Theory of Possibility*. Cambridge University Press, Cambridge.

Anscombe, Gertrude E. M. 1958: "Modern Moral Philosophy". *Philosophy* 33: 1-19.

Audi, Robert 1996: "Naturalism". Teoksessa Donald M. Borchert (toim.): *The Encyclopedia of Philosophy Supplement*. Macmillan Reference, USA.

Ayer, Alfred J. 1936: *Language, Truth and Logic*. Gollancz, London.

Baggini, Julian. 2002: "Morality as a Rational Requirement". *Philosophy* 77: 447-453.

Beauvoir, Simone de 2004: "Introduction to Ethics of Ambiguity". Teoksessa Simone de Beauvoir: *Philosophical Writings*. University of Illinois Press, Chicago, 289-298.

Blackburn, Simon 1993: *Essays in Quasi-Realism*. Oxford University Press, New York.

Blackburn, Simon 1998a: "Moral Relativism and Moral Objectivity". *Philosophy and Phenomenological Research*, 58(1), 195-198.

Blackburn, Simon 1998b: *Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning*, Clarendon Press, Oxford.

Blackburn, Simon 2000: "Relativism". Teoksessa Hugh LaFollette (toim.): *Blackwell Guide to Ethical Theory*. Blackwell, Oxford, 38-51.

Blasi, A. & E. C. Hoeffel 1974 "Adolescence and formal operations". *Human Development* 17, 344-363.

Blass, Thomas 2004: *The man who shocked the world: The life and legacy of Stanley Milgram*. Basic Books, New York.

Bickhard, M. H. & R. L. Campbell 1996: "Developmental aspects of expertise: Rationality and generalization". *Journal of Experimental and Theoretical Artificial Intelligence* 8, 399-417.

Boghossian, Paul 2006: "What is Relativism?" Teoksessa P. Greenough and M. Lynch (toim.): *Truth and Realism*. Oxford University Press, Oxford, 13-37.

Brandt, Richard B. 1967: "Ethical Relativism". Teoksessa Paul Edwards (toim.): *The Encyclopedia of Philosophy, Vol. III*. MacMillan and Free Press, New York, 75-77.

Brandt, Richard 1979: *A Theory of Good and Right*. Clarendon Press, Oxford.

Brink, David 1989: *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. Cambridge University Press, Cambridge.

- Carson, Thomas L & Paul K. Moser 2001: "Relativism and Normative Nonrealism: Basing Morality on Rationality". Teoksessa Paul Moser & Thomas Carson (toim.): *Moral Relativism: A Reader*. Oxford University Press, Oxford, 287-304.
- Chase, Valerie M., Ralph Hertwig & Gerd Gigerenzer 1998: "Visions of rationality". *Trends in Cognitive Science* 2(6), 206-214.
- Churchland, Patricia S. & Sejnowski, T. J. 1992: *The Computational Brain*. MIT Press, Cambridge, Mass.
- Churchland, Paul M. 1989: *A Neurocomputational Perspective: The Nature of Mind and the Structure of Science*. MIT Press, Cambridge, Mass.
- Churchland, Paul M. 1998: "Toward a Cognitive Neurobiology of the Moral Virtues". *Topoi* 17, 83-96.
- Churchland, Paul M. 2006: "Into the brain: where philosophy should go from here". *Topoi* 25, 29-32.
- Clark, Andy 1993: *Associative Engines: Connectionism, Concepts and Representational Change*. MIT Press, Cambridge, Mass.
- Clark, Andy 1996: "Connectionism, Moral Cognition, and Collaborative Problem Solving". Teoksessa Larry May, Marilyn Friedman & Andy Clark (toim.): *Mind and Morals: Essays on Ethics and Cognitive Science*. Bradford Books, Cambridge, Mass.
- Copp, David 1985: "Introduction". Teoksessa David Copp & David Zimmerman (toim.): *Morality, Reason and Truth – New Essays on the Foundations of Ethics*. Rowman & Allanheld Publishers, New Jersey, 1-24.
- Copp, David 2003: "Why naturalism?" *Ethical Theory and Moral Practice* 6, 179-200.
- Copp, David 2004: "Moral Naturalism and Three Grades of Normativity". Teoksessa Peter Schaber (toim.): *Normativity and Naturalism*. Ontos-Verlag, Frankfurt, 7-45.
- Cosmides, L. & Tooby, J. 1996: "Are humans good intuitive statisticians after all? Rethinking some conclusions from the literature on judgment under uncertainty". *Cognition*, 58(1) 1-73.
- D'Andrade, Roy 2006: "Commentary on Searle's 'Social ontology: Some basic principles'". *Anthropological Theory* 6(1): 30-39.
- Darwall, Stephen, Gibbard, Allan & Railton, Peter 1992: "Toward *Fin de siècle* Ethics: Some Trends". *The Philosophical Review* 101(1), 499-573.
- Darwall, Stephen 1983: *Impartial Reason*. Cornell University Press, Ithaca, N.Y.
- Diogenes Laertios 2003: *Merkittävien filosofien elämät ja opit*. Kustannusosakeyhtiö Summa, Helsinki.
- Doris, John M & Stich, Stephen P. 2005: "As a Matter of Fact: Empirical Perspectives on Ethics." Teoksessa Frank Jackson and Michael Smith (toim.): *The Oxford Handbook of Contemporary Philosophy*. Oxford University Press, Oxford.

- Doris, John M., Gilbert Harman, Shaun Nichols, Jesse Prinz, Walter Sinnott-Armstrong & Stephen Stich (toim.) 2008 [tulossa]: *The Oxford Handbook of Moral Psychology*. Oxford University Press, Oxford.
- Downing, F. Gerald 1971: "Ways of deriving 'ought' from 'is'". *The Philosophical Quarterly* 22, 234-247.
- Dreier, James 1990: "Internalism and Speaker Relativism". *Ethics* 101, 6-26.
- Dreier, James 2006: "Moral Relativism and Moral Nihilism". Teoksessa David Copp (toim.): *The Oxford Handbook of Ethical Theory*. Oxford University Press, Oxford.
- Dreyfus, Hubert & Dreyfus, Stuart 1990: "What is Morality? A Phenomenological Account of the Development of Ethical Expertise." Teoksessa David Rasmussen (toim.): *Universalism vs. Communitarism: Contemporary Debates in Ethics*. MIT Press, Cambridge, Mass.
- Eisenberg, Nancy, Valiente Carlos & Champion Claire 2004: "Empathy-related responding: moral, social and socialization correlates." In Arthur G. Miller (ed.): *The Social Psychology of Good and Evil*. Guilford, New York, 386-415.
- Eldridge, Michael 2004: "Naturalism". Teoksessa Armen T. Marsoobian & John Ryder (toim.): *The Blackwell Guide to American Philosophy*. Blackwell Publishing, Oxford.
- Encyclopedia Britannica 2008: *Worldwide Adherents of All Religions*. Britannica Online Encyclopedia. <http://www.britannica.com/eb/article-9432620/Worldwide-Adherents-of-All-Religions-Mid-2005> [viitattu 25.3.2008].
- Evans, J St. B. T. 2002: "Logic and human reasoning: An assessment of the deduction paradigm". *Psychological Bulletin*, 128, 978-996.
- Feldman, Richard 1998: "Methodological Naturalism in Epistemology". Teoksessa John Greco & Ernest Sosa (toim.): *The Blackwell Guide to Epistemology*. Blackwell Publishing, Oxford.
- Ficarrotta, J. Carl 1998: "Moral Relativism". Teoksessa Ruth Chadwick (toim.): *Encyclopedia of Applied Ethics, Volume 3*. Academic Press, San Diego.
- Firth, Roderick 1952 "Ethical Absolutism and the Ideal Observer". *Philosophy and Phenomenological Research* 12, 317-345.
- Flanagan, Owen, Hagop Sarkissian & David Wong 2008: "Naturalizing Ethics". Teoksessa Walter Sinnott-Armstrong (toim.): *Moral Psychology, Volume 1: The Evolution of Morality*. MIT Press, Cambridge, 1-26.
- Foot, Philippa 1970: "Morality and Art". *Proceedings of the British Academy* 56, 131-144.
- Frankena. William K. 1976: "Obligation and Motivation in Recent Moral Philosophy". Teoksessa K. E. Goodpaster (toim.): *Perspectives on Morality: Essays by William Frankena*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind.

- Friedman, Marilyn 2000: "John Rawls and the Political Coercion of Unreasonable People". Teoksessa Victoria Davion & Clark Wolf (toim.): *The Idea of a Political Liberalism - Essays on Rawls*. Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, Maryland, 16-33.
- Fromm, Erich. 1957: *The Art of Loving*. George Allen & Unwin, London.
- Gert, Bernard 1998: *Morality – its nature and justification*. Oxford University Press, Oxford.
- Gert, Bernard 2005: "The Definition of Morality". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entries/morality-definition/> [viitattu 25.10.2007].
- Gewirth, Alan 1978: *Reason and Morality*. University of Chicago Press, Chicago.
- Gowans, Chris 2004: *Moral relativism*. Stanford Encyclopedia of Philosophy. <http://plato.stanford.edu/entries/moral-relativism/> [viitattu 25.9.2007].
- Greene, Joshua D. 2005: "Emotion and Cognition in Moral Judgment: Evidence from Neuroimaging." Teoksessa J.P. Changeux, A.R. Damasio, W. Singer, & Y. Christen (toim.): *Neurobiology of Human Values*. Springer-Verlag, Berlin.
- Haidt, Jonathan, Koller, S. & Dias, M. 1993: "Affect, culture and morality, or is it wrong to eat your dog?" *Journal of Personality and Social Psychology* 65, 613-628.
- Haidt, Jonathan. 2001: "The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment". *Psychological Review* 108: 814-834.
- Haidt, Jonathan & Craig Joseph 2004: "Intuitive ethics: How innately prepared intuition generate culturally variable virtues". *Daedalus*, Fall, 55-66.
- Haidt, Jonathan & Jesse Graham 2007: "When Morality Opposes Justice: Conservatives Have Moral Intuitions that Liberals may not Recognize". *Social Justice Research* 20(1), 98-116.
- Hare, Richard M. 1969: "The promising game". Teoksessa William. D. Hudson (toim.): *The Is/Ought Problem*. MacMillan/St. Martin's Press, London.
- Hare, Richard M. 1972: "Nothing Matters". Teoksessa R. M. Hare: *Applications of Moral Philosophy*. The MacMillan Press, Edinburgh.
- Hare, Richard M. 1985: "Ontology in Ethics". Teoksessa Ted Honderich (toim.): *Morality and Objectivity – A Tribute to J. L. Mackie*. Routledge & Kegan Paul, London, 39-53.
- Harman, Gilbert 1975: "Moral Relativism Defended". *Philosophical Review* 84, 3–22.
- Harman, Gilbert 1978: "What Is Moral Relativism?". Teoksessa Alvin I. Goldman & Jaegwon Kim (toim.): *Values and Morals*. D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 143-161.
- Harman, Gilbert 1986: "Moral explanations of natural facts - Can Moral Claims Be Tested Against Moral Reality?" *Southern Journal of Philosophy* ??? Supplement 69-78.
- Harman, Gilbert 1996a: "Moral Relativism". Teoksessa Gilbert Harman & Judith Thomson (toim.): *Moral Relativism and Moral Objectivity*. Blackwell Publishers, Cambridge MA, 3-64.

Harman, Gilbert 1996b: "Harman's Response to Thomson's Part II". Teoksessa Gilbert Harman & Judith Thomson (toim.): *Moral Relativism and Moral Objectivity*. Blackwell Publishers, Cambridge MA, 157-187.

Harman, Gilbert 1998: "Précis of Moral Relativism and Moral Objectivity: Précis of Part One". *Philosophy and Phenomenological Research*, 58(1), 161-169.

Harman, Gilbert 2000a: "Is there a single true morality?" Teoksessa Gilbert Harman (toim.): *Explaining Value and Other Essays in Moral Philosophy*. Clarendon Press, Oxford, 77-99.

Harman, Gilbert 2000b: "Moral Philosophy Meets Social Psychology: Virtue Ethics and the Fundamental Attribution Error". Teoksessa Gilbert Harman (toim.): *Explaining Value and Other Essays in Moral Philosophy*. Clarendon Press, Oxford, 165-178.

Harman, Gilbert 2003: "Review of Robert Audi, The Architecture of Reason: the Structure and Substance of Rationality". *Philosophical Quarterly* 53: 457-9.

Hastings, Paul D., Zahn-Waxler, Carolyn & McShane, Kelly 2006: "We Are, by Nature, Moral Creatures: Biological Bases of Concern for Others". In Killen, Melanie & Smetana, Judith (ed.): *Handbook of Moral Development*. Lawrence Erlbaum Associates, Mahwah, NJ.

Hobbes, Thomas 1946 [1651]: *Leviathan*. Blackwell Publishing, Oxford.

Hume, David 1888: *A Treatise Concerning Human Understanding*. Clarendon Press, Oxford.

Johnson, Mark 1993: *Moral Imagination: Implications of Cognitive Science for Ethics*. University of Chicago Press, Chicago.

Johnson, Mark 1998: "How Moral Psychology Changes Moral Theory". Teoksessa Larry May, Marilyn Friedman & Andy Clark (toim.): *Mind and Morals – Essays in Ethics and Cognitive Science*. The MIT Press, Cambridge, Mass, 45-68.

Joyce, Richard 2006: *The evolution of morality*. MIT Press, Cambridge, Mass.

Kahneman, Daniel 2003: "A perspective on judgment and choice: Mapping bounded rationality". *American Psychologist* 58, 697-720.

Kahneman, Daniel, P Slovic & A. Tversky (eds.) 1982: *Judgment Under Uncertainty: Heuristics and Biases*. Cambridge University Press, Cambridge.

Kant, Immanuel 1787: "Kritische Entscheidung des kosmologischen Streits der Vernunft mit sich selbst". Teoksessa *Kritik der Reinen Vernunft*. Project Gutenberg.  
<http://gutenberg.spiegel.de/kant/krva/krva090.htm> [viitattu 15.8.2007].

Kant, Immanuel 1959 [1785]: *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Kääntäjä Lewis White Beck. Bobbs-Merrill, Indianapolis.

Kant, Immanuel 1965 [1786]: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Meiner, Hamburg.

Kelly, Daniel, Stich, Stephen, Haley, Kevin J., Eng, Serena J. & Fessler, Daniel M. T. 2007: "Harm, Affect, and the Moral/Conventional Distinction". *Mind & Language* 22(2), 117-131.

- Kekes John 1993: *The Morality of Pluralism*. Princeton University Press, Princeton.
- Kellenberger, James 2001: *Moral Relativism, Moral Diversity, & Human Relationships*. Penn State University Press, Park, PA.
- Kim, Jaegwon 1988: "What is Naturalized Epistemology?" *Philosophical Perspectives* 2 edited by James E. Tomberlin, Asascadero, CA: Ridgeview Publishing Co: 381-406.
- Kim, Jaegwon 2003: "The American Origins of Philosophical Naturalism". *Journal of Philosophical Research*, 83-98.
- Klaczynski, P. A. 2000: "Motivated scientific reasoning biases, epistemological beliefs, and theory polarization: A two-process approach to adolescent cognition". *Child Development*, 71, 1347-1366.
- Knobe, Joshua 2006: "The Concept of Intentional Action: A Case Study in the Uses of Folk Psychology." *Philosophical Studies* 130, 203-231.
- Korsgaard, Christine 1986: "Skepticism about practical reason". *Journal of Philosophy* 83(1), 5-25.
- Korsgaard, Christine 1996: *The Sources of Normativity*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Koslowski, B. 1996: *Theory and Evidence: The development of scientific reasoning*. MIT Press, Cambridge, MA.
- Kroll, J & Egan, E. 2004: "Psychiatry, moral worry, and moral emotions." *Journal of Psychiatric Practice* 10, 352-360.
- Lachs, John 1988: *George Santayana*. Twayne Publishers, Boston.
- Lacey, Alan R. 1995: "Naturalism". Teoksessa Ted Honderich (toim.): *The Oxford Companion to Philosophy*. Oxford University Press, Oxford, 604-606.
- LaFollette, Hugh 2000: "Introduction". Teoksessa Hugh LaFollette (toim.): *Blackwell Guide to Ethical Theory*. Blackwell, Oxford, 1-12.
- Lenman, James 2006: "Moral Naturalism". Stanford Encyclopedia of Philosophy. <http://plato.stanford.edu/entries/naturalism-moral/> [Viitattu 27.11.2007].
- Lerner, J, Godberg J & Tetlock PE 1998: "Sober second thought: The effects of accountability, anger and authoritarianism on attributions of responsibility". *Personality and Social Psychology Bulletin* 24, 563-574.
- Lévinas, Emmanuel 1969: *Totality and Infinity: an essay on exteriority*. Kääntäjä Alphonso Lingis. Duquesne University Press, Pittsburgh, Pa.
- Lukes, Steven 2006: "Searle and his critics". *Anthropological Theory* 6(1): 5-11.
- Macchiavelli, Niccolo 1995 [1513]: *Rubtinas*. Wsoy, Porvoo.
- MacIntyre, Alasdair 1966: *A Short History of Ethics*. The MacMillan Company, New York.

- MacIntyre, Alasdair 2004: *Hyveiden Jäljillä*. Suomentaja Niko Nojonen. Gaudeamus, Tampere.
- Mackie, John L. 1977: *Ethics Inventing right and wrong*. Cox & Wyman Ltd, Reading.
- McClellan, James E. & Komisar, Bolek P. 1969: "On deriving 'ought' from 'is'". Teoksessa William D. Hudson (toim.): *The Is/Ought Problem*. MacMillan/St. Martin's Press, London.
- McClelland, James, Rumelhart, David & the PDP Research Group 1986: *Parallel Distributed Processing: Explorations in the Microstructure of Cognition. Vol. I-II*. MIT Press, Cambridge, Mass.
- McNaughton, David 1988: *Moral Vision: An Introduction to Ethics*. Blackwell Publishers, Oxford.
- Meijers, Anthonie W. M. 2003: "Can Collective Intentionality Be Individualized?". Teoksessa David Koepsell & Laurence S. Moss (toim.): *John Searle's Ideas About Social Reality - Extensions, Criticisms and Reconstructions*. Blackwell Publishing, Malden, MA, 167-184.
- Miller, Alexander 2003: *An introduction to contemporary metaethics*. Polity Press, Cambridge.
- Miscevic, Nenad. 2003: "Explaining Collective Intentionality". Teoksessa David Koepsell & Laurence S. Moss (toim.): *John Searle's Ideas About Social Reality - Extensions, Criticisms and Reconstructions*. Blackwell Publishing, Malden, MA, 257-268.
- Moore, Georg E. 1959 [1903]: *Principia Ethica*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Moore, Georg E. 1912: *Ethics*. Oxford University Press, London.
- Moser, Paul K. 1993: *Philosophy after Objectivity: Making Sense in Perspective*. Oxford University Press, New York.
- Moshman, David 2005: *Adolescent Psychological Development*. Lawrence Erlbaum Associates, Mahwah, NJ.
- Musschenga, Albert W. 2005: "Empirical Ethics, Context-Sensitivity, and Contextualism". *Journal of Medicine and Philosophy* 30(5), 467-490.
- Nagel, Ernest 1956: *Logic without Metaphysics*. Free Press, Glencoe, IL.
- Nagel, Thomas 2003: *The Last Word*. Oxford University Press, Oxford.
- Nelkin, Dana K. 2007: "Do We Have a Coherent Set of Intuitions about Moral Responsibility?" *Midwest Studies in Philosophy*, 31(1), 243-259.
- Newell, R. W. 1986: *Objectivity, Empiricism and Truth*. Routledge & Kegan Paul, London.
- Nichols, Shaun 2002: "How Psychopaths Threaten Moral Rationalism, or Is it Irrational to Be Amoral?" *Monist* 85, 285-304.
- Nichols, Shaun 2004: "After Objectivity: An Empirical Study of Moral Judgment." *Philosophical Psychology* 17, 5-28.

- Nielsen, Kai 1996: *Naturalism without Foundations: The Prometheus Lectures*. Prometheus Books, Amherst, NY.
- Niiniluoto, Ilkka & Koskinen, Heikki J. 1996: "Johdanto". In Ilkka Niiniluoto & Heikki J. Koskinen (ed.): *Kognitiivisesta naturalismista naturalistiseen kognitioon: Helsingin yliopiston filosofian ja psykologian laitosten järjestämä kotimainen kollokvio 8.11.1995*. Helsingin yliopiston filosofian laitoksen julkaisuja 1/1996. Helsingin yliopiston filosofian laitos, Helsinki.
- Nisan, M. 1987 : "Moral norms and social conventions: A cross-cultural comparison". *Developmental Psychology* 23, 719-725 .
- Nozick, Robert 1974: *Anarchy, State and Utopia*. Basic Books, New York.
- Papineau, David 1993: *Philosophical Naturalism*. Blackwell Publishers, Oxford.
- Pietarinen, Juhani & Poutanen, Seppo 1998: *Etiikan Teorioita*. Gaudeamus, Tampere.
- Popper, Karl 1966: *The Open Society and its Enemies*. Princeton University Press, Princeton.
- Post, John F. 1995: "Naturalism". Teoksessa Robert Audi (toim.): *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge, 517.
- Post, John F. 2006: "Naturalism, Reduction and Normativity: Pressing from Below". *Philosophy and Phenomenological Research* 73(1), 1-27.
- Prinz, Jesse 2003: *Furnishing the Mind*. Bradford Books, Cambridge, Ma.
- Prinz, Jesse 2006: "The Emotional Basis of Moral Judgments". *Philosophical Explorations* 9, 29–43.
- Prinz, Jesse 2007a: *Emotional construction of morals*. Oxford University Press, Oxford.
- Prinz, Jesse 2007b: "Can Moral Obligations Be Empirically Discovered?" *Midwest Studies in Philosophy* 31, 271-291.
- Quine, Willard van Orman 1969: "Epistemology Naturalized". Teoksessa Willard van Orman Quine: *Ontological Relativity & other essays*. Columbia University Press, New York.
- Quine, Willard van Orman 1951: "Two Dogmas of Empiricism". Teoksessa Willard van Orman Quine: *From a Logical Point of View – Nine Logico-Philosophical Essays*. Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Rachels, James 2001: "Naturalism". Teoksessa Hugh LaFollette (toim.): *The Blackwell Guide to Ethical Theory*. Blackwell Publishers, Oxford, 74-91.
- Railton, Peter 1986: "Moral Realism". *The Philosophical Review* 95(2), 163-207.
- Rawls, John. 1971: *A Theory of Justice*. Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Rawls, John 1993: *Political Liberalism*. Columbia University Press, New York.
- Robinson, Richard 1954: *Definition*. Oxford University Press, Oxford.

- Rosch, Eleanor 1973: "Natural Categories". *Cognitive Psychology* 4, 324-350.
- Rosenberg, Alex 1996: "A Field Guide to Recent Species of Naturalism". *British Journal for the Philosophy of Science* 47, 1-29.
- Ross, Lee ja Anderson, Craig A. 1982: "Shortcomings in the attribution process: on the origins and maintenance of erroneous social assessments". Teoksessa Daniel Kahneman, Paul Slovic ja Amos Tversky (toim.): *Judgement under Uncertainty: Heuristics and Biases*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Samuels, Richard, Stephen Stich & Luc Faucher 2004: "Reason and Rationality". In I. Niiniluoto, M. Sintonen & J. Woléński (eds.): *Handbook of Epistemology*. Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 131-179.
- Sánchez-Cuenca, Ignacio 2003: "Power, Rules and Compliance". Teoksessa J. J. Maravall ja A. Przeworski (toim.): *Democracy and the Rule of Law*. Cambridge University Press, Cambridge, 62-93.
- Santayana, George 1905/1906: *The Life of Reasons*. Prometheus Books
- Sayre-McCord, Geoffrey 1988: "Introduction: The Many Moral Realisms." Teoksessa Geoffrey Sayre-McCord (toim.): *Essays on Moral Realism*. Cornell University Press, Ithaca.
- Scanlon, Thomas M. 2001: "Fear of Relativism". Teoksessa Paul Moser & Thomas Carson (toim.): *Moral Relativism: A Reader*. Oxford University Press, Oxford.
- Searle, John 1964: "How to Derive 'Ought' From 'Is'". *The Philosophical Review* 73(1): 43-58.
- Searle, John 1970: *Speech Acts - An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Searle, John 1983: *Intentionality – an essay in the philosophy of mind*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Searle, John 1992: *The Rediscovery of the Mind*. MIT Press, Cambridge, MA.
- Searle, John 1993: "Rationality and realism, what is at stake?" *Daedalus*, 122(4): 55-83.
- Searle, John 1995: *The Construction of Social Reality*. The Free Press: New York.
- Searle, John 1997: "Précis of The Construction of Social Reality". *Philosophy and Phenomenological Research* 57: 427-428.
- Searle, John 1998: *Mind, Language, and Society: Philosophy in the Real World*. Basic Books: New York.
- Searle, John 2001a: *Rationality in Action*. The MIT Press, Cambridge, MA.
- Searle, John 2001b: "The Chinese Rune Argument – Searle's Response". *Philosophical Explorations*, 4(2): 75-77.

- Searle, John 2001c: "Social ontology and the philosophy of society". Teoksessa: E. Lagerspetz, H. Ikäheimo & J. Kotkavirta (toim.): *On the nature of social and institutional reality*, SoPhi, Jyväskylä, 15–38.
- Searle, John 2003a: "Social Ontology and Political Power". Teoksessa F. F. Schmitt (toim.), *Socializing Metaphysics. The Nature of Social Reality*, Rowman & Littlefield: Oxford.
- Searle, John 2003b: "The Construction of Social Reality – An Exchange: Reply to Barry Smith". *American Journal of Economics and Sociology*. 62(1): 299-309.
- Searle, John 2005a: *Mind: A Brief Introduction*. Oxford University Press, New York.
- Searle, John 2005b: "What is an institution?" *Journal of Institutional Economics* 1(1): 1-22.
- Searle, John 2006a: "Social Ontology – Some basic principles". *Anthropological Theory* 6(1): 12-29.
- Searle, John 2006b: *Freedom And Neurobiology: Reflections on Free Will, Language, And Political Power*. Columbia University Press, New York.
- Searle, John 2006c: "What is To be Done". *Topoi* 25: 101-108.
- Searle, John 2006d: "Reality and relativism: Shweder on a 'which' hunt". *Anthropological Theory* 6(1): 112–121.
- Searle, John 2006e: "Lukes and 'substantive social scientific work'". *Anthropological Theory* 6(1): 122-125.
- Searle, John 2007: "Biological Naturalism". Teoksessa Max Velmans & Susan Schneider (toim.): *The Blackwell Companion to Consciousness*. Blackwell, Oxford, 325-334.
- Sellars, Wilfrid 1963: 'Empiricism and the Philosophy of Mind', Teoksessa Science, Perception and Reality (Ridgeview, 1963).
- Singer, Marcus G. 1961: *Generalization in Ethics*. Knopf, New York.
- Sinnott-Armstrong, Walter P. 2006: "Moral Intuitionism Meets Empirical Psychology." Teoksessa T. Horgan and Mark Timmons (toim.): *Metaethics After Moore*. Oxford University Press, New York, 339-365.
- Sinnott-Armstrong, Walter P. (toim.) 2008a: *Moral Psychology, Volume 1: The Evolution of Morality*. MIT Press, Cambridge.
- Sinnott-Armstrong, Walter P. (toim.) 2008b: *Moral Psychology, Volume 2: The Cognitive Science of Morality*. MIT Press, Cambridge.
- Sinnott-Armstrong, Walter P. (toim.) 2008c: *Moral Psychology, Volume 3: The Neuroscience of Morality*. MIT Press, Cambridge.
- Smetana, Judith G. 2006: "Social-Cognitive Domain Theory: Consistencies and Variations in Children's moral and Social Judgments". Teoksessa Killen, Melanie & Smetana, Judith (toim.) 2006: *Handbook of Moral Development*. Lawrence Erlbaum Associates, Mahwah, NJ, 119-153.

- Smith, Barry 2001: "The Chinese Rune Argument". *Philosophical Explorations* 4(2): 70-75.
- Smith, Barry 2003a: "John Searle: From Speech Acts to Social Reality". Teoksessa Barry Smith (toim.): *John Searle*. Cambridge University Press, New York.
- Smith, Barry 2003b: "The Construction of Social Reality – An Exchange: The Ontology of Social Reality". *American Journal of Economics and Sociology*. 62(1): 285-299.
- Smith, Barry & Zaibert, Leo. 2007 [julkaisematon]: "The Varieties of Normativity: An Essay on Social Ontology". Teoksessa Savas L. Tsohatzidis (toim.): *Intentional Acts and Institutional Facts - Essays on John Searle's Social Ontology*. Springer. <http://socrates.berkeley.edu/~jsearle/138/Part3Chapter8ZaibertSmith.doc> [viitattu 9.5.2007].
- Smith, Edward & Medin, Douglas 1981: *Categories and Concepts*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Smith, Michael 1994: *Moral problem*. Blackwell Publishers, Oxford.
- Smith, Michael 2004: "Objectivity and Moral Realism: On the Significance of the Phenomenology of Moral Experience". Teoksessa Michael Smith: *Ethics and the a Priori: Selected Essays on Moral Psychology and Meta-Ethics*. Cambridge University Press, New York, 234-258.
- Smith, Quentin 2001: "The Metaphilosophy of Naturalism" *Philo* 4(2), 195-215.
- Stanovich, K. E. & R. F. West 2000: "Individual differences in reasoning: Implications for the rationality debate?" *Behavioral and Brain Sciences*, 23, 645-665.
- Stroud, Barry 1996: "The charm of naturalism". *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Society* 70, 43-55.
- Sturgeon, Nicholas 1988: "Moral Explanations". Teoksessa Geoffrey Sayre-McCord (toim.): *Essays on Moral Realism*. Cornell University Press, Ithaca, 229-255.
- Sutherland, S. 1994: *Irrationality: Why We Don't Think Straight!* Rutgers University Press, New Brunswick, NJ.
- Tangney, June Price, Stuewig, Jeff & Mashek, Debra J. 2007: "Moral Emotions and Moral Behavior". *Annual Review of Psychology* 58, 345-372.
- Tenenbaum, Sergio (toim.) 2007: *Moral psychology*. Poznan studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities. Rodopi, Amsterdam.
- Thomson, James & Thomson, Judith 1969: "How not to derive 'ought' from 'is'". Teoksessa William D. Hudson (toim.): *The Is/Ought Problem*. MacMillan/St. Martin's Press, London.
- Tuomela, Raimo 2002: *Review: John Searle – Rationality in Action*. Notre Dame Philosophical Reviews. <http://ndpr.nd.edu/review.cfm?id=1284> [viitattu 2.5.2007].
- Tuomela, Raimo 2003: "Collective Acceptance, Social Institutions, and Social Reality". Teoksessa David Koepsell & Laurence S. Moss (toim.): *John Searle's Ideas About Social Reality - Extensions, Criticisms and Reconstructions*. Blackwell Publishing, Malden, MA, 123-165.

- Turiel, Elliot 1983: *The development of social knowledge: Morality and convention*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Valdesolo, Piercarlo & DeSteno, David 2006: "Manipulations of Emotional Context Shape Moral Judgment". *Psychological Science* 17, 476-477.
- Viskovatoff, Alex 2003: "Searle, Rationality, and Social Reality". Teoksessa David Koepsell & Laurence S. Moss (toim.): *John Searle's Ideas About Social Reality - Extensions, Criticisms and Reconstructions*. Blackwell Publishing, Malden, MA, 7-44.
- Vuorinen, Jyri 1997: *Taideteos merkekinä - Jobdatus semioottiseen taidekäsitteeseen*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- Waller, Bruce N. 1997: "What Rationality Adds to Animal Morality". *Biology and Philosophy* 12, 341-356.
- Walzer, Michael 1994: *Thick and Thin: Moral Argument Home and Abroad*. University of Notre Dame Press, Notre Dame IN.
- Wheatley, Thalia & Haidt, Jonathan 2005: "Hypnotically induced disgust makes moral judgments more severe". *Psychological Science* 16, 780-784.
- Williams, Bernard 1972: *Morality: An Introduction to Ethics*. Harper & Row, New York.
- Williams, Bernard 1985: *Ethics and the Limits of Philosophy*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Wittgenstein, Ludwig 1999 [1953]: *Filosofisia Tutkimuksia*. Suomentanut Heikki Nyman. WSOY, Porvoo.
- Wong, David B. 1984: *Moral Relativity*. University of California Press, Los Angeles.
- Wong, David B. 1992: "Moral Relativism". Teoksessa Lawrence Becker & Charlotte Becker (toim.): *Encyclopedia of Ethics Vol. II*. Garland Publishing, New York, 856-59.
- Wong, David B. 1998: "Moral relativism". Teoksessa E. Craig (toim.): *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Routledge, London. <http://www.rep.routledge.com/article/L099> [Viitattu 1.6.2007].
- Wong, David B. 2001: "Moral relativism" revised version. Teoksessa Lawrence Becker & Charlotte Becker (toim.): *Encyclopedia of Ethics Vol II, 2nd Edition*. Routledge, New York, 1164-1168.
- Wong, David B. 2006a: *Natural Moralities: A Defense of Pluralistic Relativism*. Oxford University Press, Oxford.
- Wong, David B. 2006b: "Ethical Relativism [addendum]". Teoksessa Donald Borchert (toim.): *Encyclopedia of Philosophy Vol. III*. MacMillan Reference, New York, 368-374.
- Zaibert, Leo A. 2003a: "Collective Intentions and Collective Intentionality". Teoksessa David Koepsell & Laurence S. Moss (toim.): *John Searle's Ideas About Social Reality - Extensions, Criticisms and Reconstructions*. Blackwell Publishing, Malden, MA, 209-232.

Zaibert, Leo A. 2003b: "Intentions, Promises, and Obligations". Teoksessa Barry Smith (toim.): *The Philosophy of John Searle*. Cambridge University Press, Cambridge, 53-84.

Zarentine, Chris 2007: "Michael Smith, Rationalism and the Moral Psychology of Psychopathy". *Florida Philosophical Review* 7(1), 1-15.

## Liite 1: Miksi Searle vaikenee moraalista?

Työni muodostaman taustatyön jälkeen olemme tarpeeksi valistuneita käydäksemme sen kysymyksen kimppuun, miksi Searle on systemaattisesti välttänyt ottamasta kantaa teoriansa moraalisiin ulottuvuuksiin. Moraali olisi helposti selitettävissä sosiaalisen konstruktion avulla yhtenä keskeisenä ihmiskunnan sosiaalisista instituutioista. Miksi Searle ei sitten ole ottanut tätä askelta ja on ylipäänsä karttanut moraalikysymystä? Smith ja Zaibert (2007) kysyvät miksi Searle, joka väittää olevansa kiinnostunut kaikkien sosiaalisten instituutioiden perusontologiasta, välttää moraalisen normatiivisuuden kysymystä?

Yksi vastaus voi olla, että Searlen teoreettiset moraaliset näkemykset eivät ole vielä kehittyneet niin valmiiseen muotoon, että hän uskaltaisi julkaista niistä artikkelin. Esimerkiksi Anscombe totesi aikanaan, että ei kannata tehdä moraalifilosofiaa ennen kuin psykologinen ymmärrys ihmisestä on tarpeeksi hyvä, jota toistaiseksi ei ole tapahtunut (Anscombe 1958 s. 1). Ehkä on vain ajan kysymys, milloin Searle kokee mielenfilosofiansa olevan tarpeeksi valmis, jotta hän voi siirtyä moraalin kimppuun. Tämä on mahdollista, mutta ei oikein selitä, miksi Searle tuntuu tietoisesti välttelevän moraalikysymykseen vastaamista (esim. Smith 1991; Searle 1991b). Esimerkiksi idea sosiaalisesta konstruktiosta, jonka Searle varsinaisesti puki täyteen muotoonsa kirjassaan vuonna 1995, oli osittain läsnä jo vuoden 1964 artikkelissa *How to Derive 'Ought' From 'Is'*. Hänellä ei siis ole ollut ongelmia esitellä keskeneräisiä ajatusrakennelmiaan muilla filosofian osa-alueilla. Hän myös kirjoitti saman nimisen artikkelinsa hyökätäkseen aikansa filosofista ilmapiiriä vastaan, joka uskoi, ettei moraalien alueella ole löydettävissä mitään totuuksia ja siksi moraalifilosofiaa on turha tehdä (Searle 2006c s. 103-104). Halu osallistua moraalikeskusteluun ja jonkinasteisia näkemyksiä aihealueesta on Searlella siis ollut jo vuosikymmeniä.

Tämän lisäksi Searlen olemassa olevat moraalikannanototkin välttävät kysymystä moraalien perustavasta luonteesta. Esimerkiksi Searlen toive löytää jokin *naturalistinen* etiikka, joka lähtisi liikkeelle perustavista biologisista tarpeistamme ja kyvystämme rationaalisuuteen (Searle 2006c s. 104) ei vielä ole vastaus moraalien ongelmaan. Tämänkaltaiset projektit tarjoaisi onnistuessaan meille jonkinlaisen sääntökokoelman sovellettavaksi, ja voisimme perustella tekojamme siihen nojaten. Se ei kuitenkaan kykenisi selittämään moraalien normatiivista ulottuvuutta ja tämän lisäksi ei vastaisi ontologiseen kysymykseen moraalien olemisen paikasta. Vaikka rationaalisuudesta ja biologisista tarpeista voitaisiin johtaa joitakin sääntöjä, miksi minun pitäisi niitä noudattaa? Mikä tekisi näistä säännöistä moraalisempia kuin esimerkiksi demokraattisen prosessin tuloksena syntyneistä valtion laeista? Sama koskee hänen pohdintaansa rationaalisuudesta seuraavasta

vahvasta altruismista (Searle 2001a s. 162). Searle jättää kirjassaan avoimeksi, liittyykö tämä vahva altruismi jotenkin moraaliin. Näin onkin hyvä, sillä samat kysymykset siitä, miten rationaalisuus tekee jostakin asiasta moraalisen, olisivat yhtä relevantteja tässäkin tapauksessa. Searlen olisi edelleen aivan samassa määrin vastattava kysymykseen moraalien olemisen paikasta, vaikka rationaalisuudesta seuraisikin välttämättä vahva altruismi.

Kaikesta tästä välttelystä huolimatta Searlella on selkeä kanta mitä tulee moraalikysymyksiin, mikä tulee ilmi seuraavassa sitaatissa:

“Iso osa tästä keskustelusta liittyy erityisiin ongelmiin, koskien faktoja ja vastaavuuksia. [- -] Vastaako jokainen tosi lause tosiaan jotakin faktaa? Onko esimerkiksi moraalisia faktoja? Ja jos ei ole, niin tarkoittaako tämä, ettei moraalien alueella ole tosia väitteitä? Minulla on **varmat mielipiteet** kaikissa näissä asioissa, mutta koska olen nyt esittelemässä *läntistä rationalistista traditiota* enkä esittämässä omia näkemyksiäni, tyydyn tähän.” (Searle 1993) [lihavointi lisätty]

Seuraavaksi esitän melko rohkean tulkinnan eräästä mahdollisesta syystä, miksi Searle on moraalikannanottoja vältellyt. Tulkinta lähtee liikkeelle metaetikko Gilbert Harmanin (2000 s. 77–78) havainnoista ihmisten ja erityisesti filosofien moraalinäkökannoista. Hänen mukaansa kaikilla vaikuttaa olevan hyvin vahva perustava lähtöoletus moraalien luonteesta, joko ihmiset uskovat moraaliseen absolutismiin tai moraalisen relativismiin. ”Lähes jokainen tuntuu olevan tukevasti puolella tai toisella, ja lähes jokainen tuntuu ajattelevan oman puolensa olevan ilmiselvästi oikeassa, toisen puolen edustaessa jonkinlaista huvittavaa mielettömyyttä.” (Harman 2000a s. 78) Taustalla voidaan nähdä psykologissa tutkimuksissa havaittu ilmiö, jossa ihmisten mielipiteet edeltävät niille annettavia perusteluja, erityisesti moraalien alueella. Ihmisillä on siis tietty vahva intuitio asiasta, ja tarvittaessa he kykenevät esittämään rationaalisia perusteluja mielipiteelleen, mutta näiden perusteluiden kumoaminen ei johda mielipiteen muuttumiseen, vaan uusien perustelujen hakemiseen. (Haidt 2001; Harman 2003; Ross & Anderson 1982.) Haidt esimerkiksi tarjoaa todistusaineistoa sen puolesta, että ”moraaliarvostelmat eivät tyypillisesti ole moraalisen järjelyn tulos; päinvastoin moraalinen järjely on tavallisesti *post hoc* -konstruktio, joka syntyy vasta sen jälkeen kun arvostelmaan on jo päästy” (Haidt 2001 s. 814). Moraalisilla absolutisteilla on intuitio siitä, että on yksi moraalisten lakien ja arvojen joukko, joka koskee kaikkia. Relativistit taas näkevät, että moraalit ovat jonkin sortin konventio, joka voi eri ihmisillä olla

erilainen ilman, että olisi mitään perustavia vaateita, jotka koskisivat kaikkia. Molemmilla perustelut rakentuvat vasta tämän alkuperäisen intuition päälle.

Searlen moraalikannoistaan antamista vihjeistä päätelleen hänet on helppo sijoittaa moraalisten absolutistien leiriin. Hänen intonsa Rawlsin oikeudenmukaisuusteoriasta (Searle 2006c s. 103-104) ja halunsa johtaa *naturalistinen* etiikka kaikille ihmisille yhteisistä biologisista tarpeista ja rationaalisuudesta (Searle 2006c s. 104) osoittavat selkeää halua saavuttaa jonkinlainen absoluuttinen lopputulos etiikan alueella. Erityisesti hänen vahvan altruismin puolustuksensa välttämättömänä seurauksena ihmisen rationaalisuudesta ja siten jonakin, joka sitoo kaikkia ihmisiä (Searle 2001a s. 162) on selkeä merkki absolutistisen ideaalin tavoittelusta. Tavoitteena Searlella on löytää kaikkia ihmisiä sitovat moraaliperiaatteet. Samanaikaisesti hänen ontologinen naturalisminsa näyttää johtavan relativismiin.

Tällöin tulee ymmärrettäväksi, miksi Searle niin kovasti välttelee moraalisia kannanottoja teksteissään. Relativismi on monissa filosofisissa piireissä viimeiseen asti vältettävä kanta (Blackburn 2000 s. 38; Wong 2006a s. xi). Absolutistisella intuitiolla varustetuissa ihmisissä se herättää usein intohimoista, jopa ”tulenpalavaa vastustusta” (Scanlon 2001 s. 142). Searle ei ole lähtenyt sijoittamaan moraalialueita osaksi kokonaisjärjestelmäänsä, koska sijoittipa hän moraaliset faktat sosiaalisten faktojen joukkoon tai episteemisesti subjektiivisten faktojen joukkoon, niin molemmissa tapauksissa lopputuloksena näyttäisi olevan pitkälti relativistinen tulkinta moraalista. Tämä taas sotisi hänen intuitiotaan vastaan, ja tekisi hyvin hankalaksi hänen yrityksensä löytää moraalille jokin absoluuttinen tulkinta. Koska hän ei ole onnistunut ratkaisemaan tätä kysymystä moraalien paikasta kokonaisjärjestelmässään intuitioitaan tyydyttävällä tavalla, on hän ainakin toistaiseksi päättänyt välttää moraalifilosofiaa kysymyksiä parhaansa mukaan. On ajateltavissa, että Searle vaikenee moraalista, koska ei kykene löytämään itseään tyydyttävää ratkaisua moraalien ongelmaan omasta filosofisesta järjestelmästänsä käsin.