

09.12.1998



ajatus 55

Suomen Filosofisen Yhdistyksen
vuosikirja

John Locke ja G. W. Leibniz heikkotahtoisuudesta

MARKKU ROINILA

Akrasian tai heikkotahtoisuuden ongelma on muotoiltu monilla eri tavoilla. Ehkä yksinkertaisin tapa kuvailla tätä ongelmaa on sanoa, että *akrasia* on käyttäytymistä vasten parempaa tietoaan. Akrates eli akraattisesti käyttäytyvä henkilö toimii intentionaalisesti, mutta vastoin parempaa arvostelmaansa.

Klassinen esimerkki akraattisesta käytöksestä on tarjolla olevista vaihtoehdoista huonomman valitseminen jonkin voimakkaan tunteen tai intohimon vuoksi. Lääkäri on kieltänyt minua tupakoimasta, koska se on hengenvaarallista terveyteni kannalta. Olen tietoinen tästä asiasta ja uskon, että lääkäri on oikeassa. Kiusaus on silti liian suuri — en voi elää ilman tupakan antamaa nautintoa, joka on muodostunut päivittäiseksi tavaksi.

Heikkotahtoisuudesta voidaan myös keskustella kahdella eri tavalla: ilmiönä, jota selitetään, ja selityksenä tuolle samalle ilmiölle (Charlton 1988, 1). Molemmat aspektit ovat periaatteessa tärkeitä, mutta vain harvat filosofit ovat käyttäneet heikkotahtoisuutta selityksenä tilanteissa, joissa tahallinen väärintekeminen aiheuttaa ongelmia. Heikkotahtoisuus tuntuu jokseenkin itsestäänselvyydeltä, jonka selitysvoimaa on yleisesti pidetty heikkona — itse asiassa monet eivät ole myöntäneet koko ongelman olemassaoloa. *Akrasia* on silti askarruttanut monia filosofi ja antiikista nykypäivään saakka ja muodostaa yhä vaikean ongelman intentionaalisen toiminnan selittämisessä.

Historiallista taustaa

Akrasian ongelma tulee esiin jo Platonin *Protagoraassa*. Siinä Sokrates väittää, että näkemys, jonka mukaan tietomme siitä, mikä on parasta,

jää mielihyvän, pelon, vihan ja muiden emootioiden jalkoihin, on täysin väärä. Toimijat valitsevat aina sen vaihtoehdon, jota he pitävät parhaana. Ihmiset, jotka eivät pysty hallitsemaan tunteitaan ja toimivat vastoin parempaa ymmärrystään, eivät Sokrateen mukaan tavoita oikeaa tietoa, koska eivät pysty erottamaan illuusioita todellisuudesta (357:d–e; Platon 1976, 270). Sokrates pitää siis akraattista käytöstä mahdottona.

Moderni käsitys heikkotahtoisuudesta juontaa juurensa Aristoteleeseen, joka seuraili Sokrateen ja Platonin jälkiä, mutta hioi heidän näkemyksiään ja esitteli erottelun kahden erityyppisen *akrasian* välillä. *Nikomakhoksen etiikan* seitsemännessä kirjassa Aristoteles erotti ensin tapauksen, jossa praktisen syllogismin¹ pmissseissä on jotakin vikaa, mikä estää oikean johtopäätöksen syntymisen (“heikko” akrasia tai pelkästään “heikkous”). Tyypillinen tällainen tapaus on itsepetos tai virheellinen arvio jonkin teon seurauksista esimerkiksi juopumuksen tai voimakkaan intohimon alaisena. Toisessa tapauksessa johtopäätös on saavutettu asianmukaisesti — *akrasia* on tuon johtopäätöksen tilapäinen ja tahallinen huomiotta jättäminen (“vahva” akrasia, “kirkassilmäinen akrasia”) (1149a22–24; Aristoteles 1989, 131). Oikea johtopäätös on siis saavutettu, mutta akraates ei noudata sitä vaan valitsee huonomman teon, johon saattaa sisältyä vikoittelevia tekijöitä, kuten aistinautintoa tai muita henkilökohtaisia etuisuuksia. *Akrasia* on halun ja järjen toimintojen konfliktitilanne, sillä kysymys ei Aristoteleen mukaan ole tiedosta, vaan arvostelmasta (Gosling 1990, 27).

Augustinus ja muut kristilliset ajattelijat näkivät *akrasian* ongelman Vanhan testamentin juutalaisen perinteen valossa, jossa ihmisen tahto nähtiin itsenäisenä yksikkönä siinä mielessä, että se valitsee, suostuu johonkin tai suosii jotakin tekoa toisen kustannuksella järjen asettamien vaihtoehtojen rajoissa.² Ihmisen tulee tuntea Jumalan tahto ja olla rikkomatta sitä omissa valinnoissaan — siis olla tekemättä syntiä.

Heikkotahtoisuuden ongelma on esillä monilla keskiajan auktoireilla, mm. Albert Suurella, Tuomas Akvinolaisella, Walter Burleylla, Duns Scotuksella ja Jean Buridanilla.³ Nämä auktorit toimivat augustinolais-aristotelisessä viitekehysessä, mutta toivat keskusteluun myös monia uutuuksia, kuten käsityksen siitä, että tahto voi muuttaa suuntautumi-

sensa kohdetta ja myös lykätä toteutumistaan, mikäli asiaan on aihetta. Tahto toimii täten itsenäisesti eikä välttämättä ota huomioon järjen toimintaohjeita. Lisäksi tahdon nähtiin toimivan arvostelman perusteella, joka muodostui todennäköisyydestä auktoriteetin eli Jumalan suhteen — pyrittiin siis vertaamaan ehdotettua toimintaa Jumalan käskyihin ja välttämään niiden rikkomista.

1600-luvulle tultaessa käsitys tahdosta autonomisena yksikkönä augustinolaisessa mielessä oli jo täysin vakiintunut tapa selittää tahallinen väärä toiminta. Descartes oli kiinnostunut itsehallinnasta yleisellä tasolla, mutta tarkasteli tahallista väärintekemistä hiukan eri näkökulmasta kuin edeltäjänsä. Se on hänelle toimijan kyvyttömyyttä toteuttaa tahtoaan siten, että hän saavuttaa itsehallinnan (*Passions de l'ame* XLVI, AT XI, 363). Tahto ei siis johdata riittävän voimakkaasti sen sijaan, että johdattaisi väärään toimintaan, ja tämä ei ole varsinaisesti heikkotahtoisuutta. Spinozalla ymmärrys ja itsehallinta kulkevat käsi kädessä ja täydellinen ymmärrys ja intohimo ovat toisensa pois sulkevia käsitteitä (*Etiikka* II, XLIX; Spinoza 1994, 129–135).

Locke akrasian ongelmasta

Teoksessaan *An Essay Concerning Human Understanding* Locke esittää erikoisen näkemyksen tahdon määrittymisestä: “...samassa tilassa pysymisen tai saman toiminnan jatkamisen motiivi on vain hetkellinen tyytyväisyys; muutoksen motiivi on aina jonkinlainen rauhattomuus.”⁴ Locke pitää tahtoa ja halua vastakkaisina voimina ja samaistaa halun rauhattomuuteen (uneasiness, disquietness) (II:21:32). Locken ratkaisu tahallisen väärintekemisen ongelmaan sotii koko aikaisempaa traditiota vastaan. Hän kieltää tahdon suuntautuvan välttämättä aina hyvään ja pitää kunkin tilanteen senhetkisiä tarpeita tärkeimpänä päämääränä moraalisisessa toiminnassa. “...hyvä, korkeampi hyvä, vaikkakin sellaisena tunnustettu ja käsitetty, ei määrää tahtoa ellei hyvä saa meitä rauhattomiksi sen saavuttamiseen.”⁵

Locken mallissa ihmiset pyrkivät kohti onnellisuutta ja valitsevat tarjolla olevista vaihtoehdoista sen teon, jonka he uskovat parhaiten edistävän tämän päämäärän saavuttamista. Onnellisuus on kuitenkin

tilapäistä — muutos tähän rauhalliseen onnellisuuden tilaan tulee rauhattomuuden muodossa, jonka Locke samaistaa tuskaan. Rauhattomuus on ikään kuin tila, jossa tunnemme jonkin uhkaavan onnellisuuttamme (Colman 1983, 217). Locke samaistaa myös hyvän ja pahan yksinkertaisesti mielihyvään tai tuskaan (II:20:2).

Rauhattomuuden lähteistä Locke mainitsee negatiivisen tai positiivisen ei-läsnäolevan hyvän tai hyödyn, kuten kivun tai nautinnon (II:21:33), mutta keskustelee myös ruumiillisista tarpeista kuten nälästä tai janosta (II:21:34).⁶ Esimerkkinä Locke mainitsee juopon, joka on niin tottunut saamaan päivittäisen annoksensa kapakassa, että hän ei voi elää ilman sitä, vaikka hän on hyvin selvillä siitä, että hänen terveytensä on rapistumassa ja hänen maatilansa on juotu. Selvinä hetkinään hän päättää ryhdistäytyä, mutta poissaolevan hyvän muodossa oleva rauhattomuus (päivittäinen viina-annos) ajaa hänet jälleen kapakkaan (II:21:35). *Akrasia* tuntuu olevan ihmisen normaalitila ja rationaalinen toiminta poikkeus säännöstä — Locke kääntää koko kysymyksen nurinniskoin (Wilson 1989, 250). Heikkotahtoisuus ei tunnu olevan Lockelle mikään ongelma — se on tapa, jolla ihmiset elävät ja käyttäytyvät.

Ensimmäinen askel kohti onnellisuutta on rauhattomuuden poistaminen, mutta se ei ole helppoa. Locken mukaan taivaan ilot ovat kaikkien kuviteltavissa, mutta maalliset halut ovat aina niin vahvasti läsnä, että kaukaisemmat päämäärät unohtuvat helposti (II:21:38). Koska rauhattomuuteen on aina läheisesti kytkeytynyt halu, niitä on vaikea erottaa niitä toisistaan. (II:21:30) On epätodennäköistä, että olemme koskaan täysin vapaita kaikenlaisesta rauhattomuudesta (II:21:46).

Tämänkaltaista kvasimekanistista mallia on yleisesti pidetty epätydyttävänä. Lowen mukaan on vaikea nähdä, miten toimija voi pitää jotakin haluaan voimakkaampana tai kiireellisempänä kuin jotakin toista yhtäaikaaisesti tuntemaansa halua (Lowe 1995, 135). O'Connor pitää argumenttia tautologisena: voimakkain rauhattomuus on aina hallitseva ja sen todistaa voimakkaimmaksi se, että se hallitsee (O'Connor 1952, 116). Rauhattomuus on liian yleinen ja epämääräinen käsite selittääkseen kausaalisesti inhimillistä toimintaa (Colman 1983, 223). Lisäksi tämänkaltaisen malli tekisi ihmisen toiminnasta täysin determinististä —

toimimme aina hedonistisesti senhetkisen rauhattomuuden mukaan emmekä voi itse valita toimintaamme.

Locke oli itsekin tietoinen asiasta ja muutti teoriaansa *Essayn* toiseen laitokseen. Locke yritti varmistaa inhimillisen tahdonvapauden jo keskiajalta periytyvällä ja Jean Buridanin tunnetuksi tekemällä viivytetyn halun teorialla. Mielellä on kyky pidättää haluaan senhetkisen voimakkaimman rauhattomuuden uhatessa ja tutkia, onko senhetkisen halun ehdottama toimintastrategia todella paras toimijan onnellisuuden kannalta (II:21:50). Järkeä voi pidättää halun lisäksi myös arvostelmaa ja kerätä todisteita jonkin vaihtoehdon todennäköisyyden puolesta. Järkeä tutkii ideoiden väliset suhteet ja päättelee vaihtoehtojen todennäköisyyden suhteessa onnellisuuteen. Locke ei sano selvästi, minkä vuoksi mieli pidättää halua tai arvostelmaa — se tuntuu tapahtuvan itsestään sellaisissa tapauksissa, joissa mielellä on aiheutta epäillä ehdotetun toiminnan tuottavan kielteisiä seuraamuksia.

On kuitenkin olemassa monenlaista rauhattomuutta: heikompi rauhattomuus on voitettavissa pidättämällä halua, mutta voimakas (impetuous) rauhattomuus on niin ahdistava halu, ettemme voi tutkia rauhassa sen sanelemien tekojen seuraamuksia ja vaihtoehtoisia toimintastrategioita (Colman 1983, 218). “Mutta jos mikä tahansa äärimmäinen häiriö (kuten joskus tapahtuu) valtaa koko mielemme”, Locke sanoo, “kuten piinapenkin aiheuttama kipu, kiihkeä rauhattomuus kuten rakkaus, suuttumus tai mikä tahansa väkivaltainen intohimo ei anna meille ajattelun vapautta emmekä ole riittävässä määrin omia mielemme hallitsijoita miettiäksemme perusteellisesti ja tutkiaksemme kunnolla; Jumala, joka tuntee haurautemme, säälii heikkouttamme eikä vaadi meiltä enempää kuin mihin pystymme ja näkee, mikä oli ja mikä ei ollut vallassamme, tuomitsee meidät kuin armollinen isä.”⁷

Locken mukaan toimija voi pidättää haluaan useimmissa tapauksissa. Jos ehdolla ollut toiminta saattaa vaarantaa toimijan onnellisuuden, halun pidätys tulee kuvaan mukaan. Mikäli toimija ei onnistu halun pidätyksessä, hän on tehnyt parhaansa eikä pysty muuhun (II:21:52). On kuitenkin mahdollista kehittää luonnettaan, jotta pystyy paremmin vastustamaan voimakkaita haluja. “Älköön kukaan sanoko ettei hän voi hillitä intohimojaan tai päästää niitä puhkeamaan esille ja siten johdatta-

maan häntä tekoihin; mitä hän voi tehdä ruhtinaan tai suuren miehen edessä, hän voi tehdä myös yksin tai vain Jumalan edessä, jos haluaa.”⁸ Väliaikaiset tarpeemme häviävät jaloimmille päämäärille huolellisessa harkinnassa, ja tästä koostuu ihmisen vapaa tahto (II:21:51).

On oltava kuitenkin varmoja siitä, että toiminta kohdistuu todellisen eikä luulotellun onnellisuuden tavoitteluun. Locke huomauttaa ihmisten tavoittelevan monia erilaisia päämääriä eri tavoilla eikä ole mitään yleistä hyvän kriteeriä, sillä onnellisuus koostuu sekä asioista, jotka tuottavat eniten mielihyvää että tuskaa tuottavien asioiden poissaolosta (II:21:54–55). On kuitenkin olemassa yksi asia, joka on yhteistä kaikille ihmisille — tuonpuoleinen elämä. „...taivaan manna sopii kaikkien makuun.”⁹ Locken voluntaristisen kannan mukaan emme voi tietää Jumalasta mitään ja sen vuoksi tulevat nautinnot ovat käsityskyvyn ulkopuolella. Tie todelliseen onnellisuuteen löytyy yhteiskunnasta, jossa jäsenet noudattavat Jumalan käskyjä ja nauttivat poliittista vapautta sekä pyrkivät yhdessä hallitsemaan luontoa (Wolterstorff 1996, 226).

Täysin varmaa tietoa voidaan Locken mukaan saada vain matematiikasta ja moraalista, joissa päättelyketjun eri askeleet ovat tavoitettavissa välittömästi, intuitiivisen tiedon avulla. Intuitiivisessa tiedossa ideoiden suhteet (agreement/disagreement) havaitaan välittömästi. Sen sijaan demonstratiivisessa tiedossa, jota suurin osa tietoa on, mukaanlukien luonnontieteet, päättelyketjun välivaiheet oletetaan eikä niitä voida tietää varmasti (IV:2:1–2). Demonstratiivinen eli todennäköinen tieto perustuu aina kokemukseen. Lisäksi on aistimellista (sensitive) tietoa, joka koskee aistimuksia (IV:2:14).

Minkälaista sitten on tuo todennäköinen tieto? Locken mukaan todennäköinen tieto on tietoa, jossa punnitaan todisteita, mutta jossa ei saavuteta varmuutta. Arvostelmat (myös moraaliset arvostelmat) perustuvat todennäköiseen tietoon (IV:15:4). Poikkeuksena voidaan mainita ilmestykset, jotka ovat varmempaa tietoa kuin todennäköinen tieto (IV:16:14), vaikkakin järjen on lopullisesti päätettävä niiden todistusvoima (IV:19:14). Locke ei keskustele siitä, miten todennäköisyyksiä voidaan arvioida ja verrata toisiinsa. Leibniz huomauttaakin, että todennäköisyyden logiikka olisi kipeästi tarpeen (Leibniz 1960, 191).

Koska todennäköinen tieto ei ole täysin varmaa, teemme erehdyksiä arvostelmissamme. Locke erottaa *Essayn* lopussa neljä eri syytä, jotka ovat virheiden lähteenä: 1) todisteiden puute, 2) kyvyttömyys käyttää todisteita, 3) haluttomuus käyttää todisteita ja 4) todennäköisyyden väärä arviointi (IV:20:1). Meitä kiinnostavat erityisesti kolmas ja neljäs tapaus. Locken jyrisee niitä ihmisiä vastaan, joiden viehtymys kuumiin huveihin ja laiskaan ja huolettomaan elämään saa heidät vieroksumaan kirjoja, opiskelua ja mietiskelyä ja huomauttaa, että sokeat ovat aina näkevien johtamia (IV:20:6). Väriin todennäköisyyden menetelmiin Locke lukee myös ylitsekäyvät intohimot tai taipumukset eli rauhottomuuden, joka saa meidät arvioimaan väärin tekojemme seurauksia ja johtaa näin väriin arvostelmiin.

Locken mukaan toimija ei koskaan erehdy arvostelmissaan, vaan asiat ovat aina sitä, miltä ne näyttävät. Vain seurausten suhteen voimme erehtyä (II:21:58). Saatamme luulla, että teosta ei koidu niin paljon pahaa kuin siitä tosiasiaa koituu. Usein toimimme epävarmojen arvausten perusteella, emmekä tutki asiaa sen vaatimalla tarkkuudella (II:21:66). Nämä harkinnan erehtymiset johtuvat joko välinpitämättömyydestä (ignorance) tai huolimattomuudesta (inadvertency). (II:21:67) Välinpitämättömyydessä toimija tekee arvostelman siten, ettei ota huomioon kaikkea, mihin hän on kykenevä ja tyytyy siis huonompaan vaihtoehtoon. Jälkimmäisessä tapauksessa toimija jättää huomiotta jopa tietämänsä seikat.

Locken teoriassa kysymys on tasapainosta. „... huomaamme, ettemme voi nauttia kaikenlaisesta hyvästä, vaan yksi hyvä sulkee toisen pois; emme kiinnitä haluamme jokaisen näennäisen hyvän mukaan, ellei sen katsota olevan välttämätön onnellisuudellemme: jos luulemme voivamme olevan onnellisia ilman sitä, se ei liikuta meitä.”¹⁰ Lopulta siis järki ratkaisee, onko tuntemamme rauhottomuus eduksi onnellisuudellemme. Locke luottaa siihen, että suurin todennäköisyys määrittää aina arvostelmaa: mieltä voidaan kehittää siten, ettei se erehdy kovin usein todennäköisyyttä koskevissa päätelmissä.

Olenneisinta on tunnistaa se vaihtoehto, joka parhaiten edistää onnellisuuttamme. Locken mukaan on virhe olettaa, että toimija ei pysty vaikuttamaan harkintaansa, vaan on täysin intohimojensa armoilla.

Hänen mukaansa voimme muuttaa mielipidettämme asioiden haluttavuudesta. Huolellinen harkinta auttaa useimmissa tapauksissa ja harjoitus, uutteruus ja erityisesti tavat ja tottumukset ovat tärkeitä luonteen kehittämisessä (II:21:69). Locke vetoaa argumenttiin, joka muistuttaa selvästi Pascalin kuuluisaa perustelua kristillisen ja jumalaapelkäävän elämän järkevyydestä: jos emme tiedä, onko Jumala olemassa, on viisaampaa elää kristillistä elämää kuin sortua paheisiin — jos Jumala on olemassa, tuonpuoleinen elämä on taattu, mutta mikäli elämme paheessa, joudumme kadotukseen. Riskiä ei siis kannata ottaa (II:21:70).

Olemme huomanneet, että John Locken käsitys tahallisesta väärin tekemisestä on erikoinen. Toisaalta hän sanoo, että emme ole juuri koskaan vapaita väkivaltaisesta rauhattomuudesta, joka johdattaa meidät väärin tekoihin, mutta toisaalta Locke sanoo, että pidättämällä haluamme ja pidättäytymällä arvostelmasta me voimme useimmissa tapauksissa voittaa rauhattomuutemme. Milloin sitten pidätämme haluamme? Koneisto halun pidättämiseksi vaikuttaa käynnistyvän ikäänkuin itsestään, ilman mielen aktiivista panosta. Jos otamme esimerkiksi Locken mainitseman juopon ei vaikuta järin todennäköiseltä, että hän olisi kykenevä pidättäytymään halustaan, kun ei-läsnäoleva hyvä eli lasillinen viinaa häilyy hänen mielessään. Ristiriita Locken hedonismien ja onnellisuuden välillä tuntuu väistämättömältä, mutta Locke luottaa kasvatuksen ja tuonpuoleisen elämän painoarvoon.

Locken käsitys tahallisesta väärin tekemisestä on laskettava "heikon" akrasian piiriin. Locken filosofiassa tilanne, jossa akrates päätyisi arvostelmaan, jonka mukaan jokin teko olisi eduksi hänen onnellisuudelleen, mutta tekisi lopulta jonkun muun teon, ei tunnu mahdolliselta. Mikäli akrates sortuu rauhattomuuden houkutuksiin, syy on siinä, että hän näkee väärin onnellisuutensa lähteen huolimattomuuden, välinpitämättömyyden tai kyvyttömyytensä vuoksi.

Leibnizin kritiikki

Kommentaarissa Locken teoksesta, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Leibniz väittää, että rauhattomuus ei ole aina pahasta ja sen

poistaminen ei aina tuota tyydytystä tai mielihyvää (Leibniz 1960, 169). Leibnizin argumentti perustuu hänen teorialleen hetkittäisistä tai tiedostamattomista havainnoista, joista emme ole tietoisia, mutta jotka silti vaikuttavat arvostelmiimme ja sitä kautta toimintaamme. "...rauhattomuus ei ole aina epämiellyttävä tunne, aivan kuten rauhallinen olo ei ole aina mielihyvää tai tyytyväisyyttä. Se on usein tiedostamaton havainto, jota emme voi erotella muista tai eristää, ja joka saa meidät kallistumaan tiettyyn suuntaan pikemmin kuin toiseen ilman että osaamme sanoa, mistä se johtuu."¹¹ Leibnizin mukaan rauhattomuus ei välttämättä liity haluun: toimija on usein rauhattomuuden vallassa tietämättä mitä haluaa. (Leibniz 1960, 178). Leibniz mainitsee myös jo keskiajalla usein esillä olleen tapauksen, jossa tahdossa on jokin puutteellisuus tai epätäydellisyys jolloin tahto ei koskaan nouse täyteen voimaansa (velleité) (Leibniz 1960, 169).

Leibnizin mukaan tahto on aina suuntautunut hyvään. Hyvä on läsnä symbolien välityksellä, ei välttämättä tahdon välittöminä objekteina. Leibniz kutsuu tällaista symbolien kautta toimivaa ajattelua sokeaksi ajatteluksi (*cogitatione caecae*) (Leibniz 1960, 171). Sokea ajattelu on Leibnizin tietoteoreettisin termein adekvaattia ajattelua,¹² joka operoi symbolien, kuten nimien ja kuvien välityksellä. Mitä adekvaatimmin pystymme ajattelemaan, sitä vähemmän voimaa tiedostamattomilla havainnoilla on arvostelmissamme ja myös toiminnassamme.

Valitessamme huonomman vaihtoehdon meillä on Leibnizin mukaan ymmärrystä vaihtoehdon sisältämästä hyvästä, muttei sen sisältämästä pahasta tai muiden vaihtoehtojen sisältämistä hyvistä (Leibniz 1960, 171). Hetkittäiset havainnot hämärtävät arvostelmamme ja saavat meidät uskomaan että väärä teko on oikea jossakin tilanteessa. Leibnizin mallissa havainto antaa meille materiaalia, joka on niin runsasta, että voimme kiinnittää huomiomme vain joihinkin havaintoihin eli niihin, jotka ovat riittävän selviä ja kirkkaita.

"Eri havainnot ja taipumukset yhdistyvät ja tuottavat täydellisen tahtotapahtuman: se on tulosta niiden välisestä konfliktista."¹³ Leibnizin mukaan sielun ja lihan taistelu on vain kahden erilaisen pyrkimyksen konflikti — sen joka tulee sekavista havainnoista ja siten sekavista arvostelmista ja sen, joka tulee selkeistä (distinct) havainnoista ja

pyrkimyksistä (Leibniz 1960, 172). Lopullinen päätös on aina tulosta eri asioiden painoarvojen keskinäisestä mittaamisesta. „...voi sattua, että kaikkein ahdistavin rauhattomuus ei vallitse yli muiden; sillä vaikka se ylittäisi muut yksittäiset pyrkimykset, se ei ehkä ylitä niitä kaikkia yhdessä.”¹⁴

Meidän on pyrittävä adekvaatimpaan tietoon ja ajatteluun. Ensimmäinen askel tähän on Leibnizin mukaan koulutus. Ihmisen olisi tehtävä itselleen lakeja ja sääntöjä tulevaisuutta varten ja noudatettava niitä tiukasti ja vältettävä tilanteita, jotka mahdollisesti korruptoivat häntä. Hyödyllisinä aktiviteetteina filosofi suosittelee maanviljelystä, puutarhanhoitoa, (luonnon) erikoisuuksien keräilyä, kokeiden ja tutkimusten tekoa, keskustelua tai lukemista. Joutilaisuutta tulisi välttää (Leibniz 1960, 173).

Leibniz pitää onnellisuutta prosessina eikä tilana kuten Locke. Halu on väistämätön kumppani tässä prosessissa, mutta Leibniz pitää halua tarpeellisenä ärsykkeenä ja puhuu siitä “terveen ihmisen ruokahaluna” (Leibniz 1960, 175). Hän puhuu myös sarjasta “pikku voittoja” (Leibniz 1960, 174). Suurin mahdollinen mielihyvä ei ole mahdollista. Hyvä voi lisääntyä ikuisesti — ja onnellisuus on kestävä mielihyvä, joka ei ole mahdollista ilman jatkuvaa kehitystä kohti uusia mielihyviä. Appetitio (halu) johtaa uusiin mielihyviin, joissa tunnetaan maailman täydellistymisen eteneminen, mutta järki ja tahto johtavat onnellisuuteen (Leibniz 1960, 179–80). Leibniz määrittelee mielihyvän tunteeksi täydellistymisestä ja tuskan tunteeksi täydellistymisen prosessin kääntymisestä taaksepäin (Leibniz 1960, 179).

Leibniz käsittää Locken keskeisen doktriinin halun pidättämisestä eri tavalla kuin englantilainen kollegansa. Halun pidättäminen tapahtuu Leibnizin mukaan yleensä silloin, kun halu ei ole riittävän vahva motivoimaan toimijaa ja saamaan tämän näkemään sitä vaivaa, joka koituu halun tyydyttämisestä. (Leibniz 1960, 181). Päinvastoin kuin Lockella, kysymys ei ole pakottavan halun lykkäämisestä, vaan flegmaattisuudesta tai kyvyttömyydestä. Valinta ei ole koskaan välttämättömyyden leimaama.

Leibniz miettii kuitenkin myös tyypillisen akraattista tilannetta: miten lykkäämme haluamme vallitsevan intohimon kourissa? “Mitä

tarvitaan”, sanoo Leibniz, “on se, että mieli valmistetaan ennakoita siten, että se etenee sujuvasti ajatuksesta toiseen eikä juutu liikaa, kun polku käy pettäväksi ja vaaralliseksi.”¹⁵ Kun voimakas intohimo uhkaa käydä ylitsekäymättömäksi, halun pidättäminen on ensiarvoisen tärkeää, sillä voimme tätä kautta löytää keinoja taistella niitä vastaan (Leibniz 1960, 182). Loppujen lopuksi siis sekä Locke että Leibniz päätyvät samaan tulokseen: äärimmäisessä tilanteessa on pidättäydyttävä toiminnasta ja voimakkaita haluja on vastustettava valmistautumalla niihin ennakoita.

Leibnizin luottamus järjen voimaan on paljon suurempi kuin Lockella. Kun Locke katsoo suurimman osan inhimillisestä tiedosta olevan vain todennäköistä, Leibniz näkee ihmisen eroavan kaikkittietävästä Jumalasta vain aste-eron kautta. Leibnizin tietoteoreettinen perusta on myös varsin erilainen kuin Lockella. Pääasiallisia totuuksia on kahdenlaisia: on järjen totuuksia, jotka ovat välttämättömiä (Leibniz sanoo näitä myös identiteeteiksi, Leibniz 1960, 343), ja kontingenteja tosiasiatotuuksia. Leibnizin rationalismia leimaa pyrkimys redusoida jälkimmäiset analyysin kautta edellisiin.

Leibnizin antivoluntarismi olettaa, että voimme saada todellista tietoa maailmasta muutenkin kuin matematiikan tai moraalin kautta. Leibniz pitää kuitenkin todennäköistä tietoa tärkeänä varman tiedon ohella ja valittaa monesti kunnollisen todennäköisyyslogiikan puutetta — kritiikin kärki on kohdistettu teologiseen kasuistiikkaan ja auktoriteettiin vetoamiseen yleensä (Leibniz 1960, 353). Leibniz suosittelee kuitenkin Tuomas Akvinolaisen lailla, että jos toimijalla ei ole varmaa tietoa, hänen on seurattava enemmistön tai asiantuntijan mielipidettä (esimerkkinä Leibniz mainitsee oikeuskäytännön) eikä tehtävä hätäisiä todennäköisyyttä koskevia päätelmiä ominpäin (Leibniz 1960, 440).

Leibniz pitää tahallista väärintekemistä paljon lievempänä ongelmana kuin Locke. Leibniz ei kuitenkaan voi ohittaa *akrasian* ongelmaa, joka on vakava uhka hänen eettisessä visiossaan, jossa ihminen edistää universumin täydellistymistä. Leibnizin etiikassa rajallinen ymmärryksemme on huonojen päätösten taustalla. Hyvät arvostelmat ja hyvät päätökset saavutetaan itseään täydellistämällä, lisäämällä tietoa maailmasta ja sen luojasta ja oppimalla erottamaan todet päämäärät tilapäis-

tä. Toimijan olisi punnittava hyviä ja pahoja haluja (appetitioita) ja tehtävä johtopäätös, joka tuntuu aina olevan kompromissi tarjolla olevista vaihtoehdoista. Leibnizin malli muistuttaa hänen luonnonfilosofiassa käyttämiään malleja, joilla havainnollistettiin voimien käyttäytymistä. Eri halut edustavat voimia, jotka suuntautuvat eri kohteisiin. Tämä näkemys on suhteessa keskiaikaisiin keskusteluihin moraalista todennäköisyydestä, mutta ei perustu auktoriteettiin kuten keskiaikaisilla ajattelijoilla, jotka käyttivät standardeina kirkon dogmeja. Päinvastoin, Leibnizin malli perustuu toimijan rajalliseen ymmärrykseen. Leibnizin mallissa toiminta on seurausta kompromissista, jonka osatekijöinä on lukuisia määrä vektorityyppisiä voimia, jotka raastavat toimijaa eri suuntiin ja päämääriin (Hintikka 1987, 99). Toimija pohtii eri vaihtoehtoja ja antaa niille erilaisia arvo-arvostelmia, jotka asetetaan "luku-arvoiksi" tilanteen "koordinaatistolle".¹⁶

Tahdonvapaus on myös tärkeä osa-alue Leibnizin näkemyksissä heikkotahtoisuudesta. Hänen kuuluisa fraasinsa "incliner sans necessiter" eli suunnilleen "suostuminen ilman välttämättömyyttä" on sovellettavissa myös akraattisiin tilanteisiin: akrates voi valita huonomman vaihtoehdon, mutta jos hän on riittävän korkealla tiedostuksen tasolla, hyvä (sokeiden ajatusten muodossa) suostuttelee hänet valitsemaan parhaan vaihtoehdon, joka edistää maailman täydellistymistä mahdollisimman paljon, jolloin toimija saa tästä myös mielihyvää. Mitä suurempaan määrään adekvaattia ajattelua toimija pystyy, sitä enemmän vapautta (valittavia vaihtoehtoja) hänen tahdollaan on.

Kun siis Locken teoriassa halun pidättäminen antaa aikaa tutkia kunkin vaihtoehdon vaikutusta toimijan onnellisuuteen, Leibnizilla määrävä tekijä löytyy maailman rakenteesta ja kehityssuunnasta. Leibnizilla hyvä "suostuttelee" toimijan toimimaan maailman lisääntymisen täydellistymisen puolesta, kun Lockella pääpaino on yksilön näkökulmassa ja yksilön kyvyssä tehdä todennäköisyyttä koskevia päätelmiä. Tosin Lockenkin mukaan suurin todennäköisyys vakuuttaa toimijan paremmuudestaan. Asia muuttuu monimutkaisemmaksi Leibnizin keskustellessa Jumalan suorittamasta parhaan mahdollisen maailman valinnasta. Hän ei voi sallia Jumalan toimivan kuten akrates, mutta hänen on toisaalta taattava Jumalalle parhaan mahdollisen maailman

vapaa valinta — Leibniz ratkaisee ongelman antamalla Jumalalle ominaisuuden moraalinen välttämättömyys, joka eroaa metafyyisesta välttämättömyydestä ja suostuttelee ilman välttämättömyyttä. Ratkaisuun sisältyy kuitenkin monia ongelmia.¹⁷

Akrasian ongelma Lockella ja Leibnizilla

Leibnizin käsitys ihmismielen toiminnasta on monimutkaisempi kuin Locken. Locken malli on melko yksinkertaisen suoraviivainen ja perinteinen: halu liittyy rauhattomuuteen, joka johtaa hänen toimintansa kaikkein polttavimpien tarpeiden tai halujen mukaisiin päämääriin. Ainoa tapa välttää rauhattomuus on pidättäytyä halusta ja tutkia onko ehdotettu toimintatapa todella paras keino toimijan onnellisuuden edistämiseksi. Kyse on olennaisesti rauhattomuuden ja mielenrauhan eli onnellisuuden ja tuskan tasapainosta. Locken käsityksen mukaan virhepäätelmien välttäminen ja totuuteen pyrkiminen ovat Jumalan käskyjen mukaisia ja eduksi onnellisuudellemme pitkällä tähtäimellä.

Leibnizin käsitys inhimillisestä toiminnasta on dynaaminen siinä mielessä, että onnellisuus on prosessi eikä tila. Tämä tekee asetelman vähemmän mustavalkoiseksi kuin Lockella. Rauhattomuuden syyn poistaminen ei yksistään tuo mielenrauhaa, vaan se löytyy jatkuvan hyveellisen elämän kautta, joka tuo tunteen maailman täydellistymisen etenemisestä. Leibnizilla valintaa leimaavat monet eri suuntiin johtavat impulssit, jotka saattavat olla samanarvoisia. Päämäärä ei ole välttämättä näköpiirissä — toimija voi päätellä sen symbolisen ja todennäköisyyttä koskevan ajattelun avulla. Onnellisuuden lähde löytyy maailman rakenteesta ja kehityssuunnasta ja sisältää monia tekijöitä — meidän on otettava vastuuta koko maailman kehitysprosessista eikä huomioitava vain oma onnellisuutemme. Leibnizin vahva antivolutarismi näkee maailman valtavana hierarkiana, jonka luoja, Jumala, on järjellä käsitettävissä.

Katsokaamme uudestaan tämän artikkelin alussa ollutta esimerkkiä. Se tuntuu sopivan *akrasian* klassiseen kaavaan, jossa akrates ei seuraa praktista syllogismia

Tupakointi on vaarallista terveydelle
 Minun täytyy pitää huolta terveydestäni
 Minun ei tulisi polttaa tätä savuketta

Locken teoriassa akrates tuntee rauhattomuutta poissaolevan hyvän (savukkeen polttamisen) vuoksi — olotila on hänelle tuskallinen. Jos hän polttaa savukkeen, se vähentää tuskaa ja vähentää rauhattomuutta ja tuo mielenrauhan. Akrates ei voi tyytyä ajattelemaan sitä kaukaista hyvää eli terveyden säilymistä (tai jopa hengissä säilymistä), joka seuraa hänen tupakoimattomuudestaan. Rauhattomuuden tila tuntuu liian voimakkaalta, ellei toimijalla ole harjoituksen avulla kehitettyä erinomaista itsehillintää. Locken mukaan onnellisuutta edistävän vaihtoehdon suurin todennäköisyys vakuuttaa järjen sen valitsemisen puolesta. Voimakkaat intohimot, jotka Locke lukee väärin todennäköisyyden menetelmiin, kyvyttömyys selkeisiin ja kirkkaisiin ideoihin sekä kyvyttömyys ideoiden analyysiin saattavat kuitenkin johtaa väärään arvostelmaan ja väärin tekoihin.

Mikäli esimerkin akrates pystyy pidättämään haluaan, kunnes järki ehtii tarkastella asiaa riittävän kauan ja vakuuttumaan siitä, että tupakasta pidättäytyminen edistää todennäköisemmin onnellisuuttani, hän pystyy myös vastustamaan rauhattomuutta. Jos akrates on vakuuttunut tupakan haitallisuudesta ja haluaa vastustaa haluaan, hän voi muuttaa tapojaan ja tottumuksiaan ja välttää tilanteita, jotka liittyvät tupakointiin. Hän voi myös analysoida haluaan ja miettiä, onko rauhattomuudessa kysymys tavasta vai itse tupakan hyvästä mausta.

Leibnizin mallissa akrateella on hetkittäisiä tiedostamattomia havaintoja, jotka kehittävät halun polttaa savuketta. Hän saattaa muistella alitajuisesti tilannetta, jossa nautti savukkeesta, assosioida tupakan polttamisen kahvin juomiseen tai tuntea savukkeen tuoksun. Nämä eri impulssit saavat hänet kaipaamaan tupakkaa. Toisaalta akrateella voi olla myös toisenlaisia impulsseja: hän saattaa muistaa tupakkayskänsä, ummehtuneen huoneilman ja lääkärin vastaanottohuoneen ahdistavan tunnelman. Harkinta kohdistuu pääasiassa kirkkaihin ja selkeihin ideoihin, joihin on kuitenkin sekoittunut em. tiedostamattomia komponentteja. Akrates punnitsee tilanteen hyviä ja pahoja puolia

omien kykyjensä mukaan ja tekee päätöksensä harkinnan tuloksena. Leibnizin malli muistuttaa Sokrateen käsitystä: me valitsemme parhaan tietämämme vaihtoehdon. Mikäli tietomme ei kykene erottamaan parasta mahdollista vaihtoehtoa tiedostamattomien havaintojen vaikutuksen vuoksi, saatamme sortua väärin tekoihin. Kehittämällä adekvaattia ajattelua pystymme analysoimaan paremmin erilaisia impulsseja ja näkemään niiden metafysiset seuraukset. Niinpä voimme esimerkin tapauksessa nähdä tupakoinnin kansanterveydelliset vaikutukset ja tuntea tuskaa maailman täydellistymisen taantumisesta ja tämä kääntää painopisteen tupakasta pidättäytymisen puolelle.

Leibnizin rationalistinen malli on optimistisempi — mitä adekvaatimpaa tietoa akrateella on, sitä vähemmän hänen harkintansa perustuu impulsseille, tunteille ja mielikuville. Locken mukaan voimme päästä vain todennäköiseen tietoon ja harkinta saattaa erehtyä helposti — vain kunnollinen kasvatus ja kristilliset elämäntavat pitävät meidät oikealla tiellä. Toisaalta voidaan sanoa, että Leibnizin teoria on monessa suhteessa liian optimistinen: hän tuntuu yliarvioivan keskivertoihmisen kykyjä ja utilitaristisia haluja.

Locken käsitys tahdonheikkoudesta on selkeästi aristotelista heikkoa *akrasiaa*, kun taas Leibnizin käsitys tuntuu olevan lähempänä kirkassilmäistä *akrasiaa*. Voidaan kuitenkin väittää, että Leibnizin akrates ei toimi tieteen tahtoen, sillä osa motiiveista on tiedostamattomia. Ajatus kirkassilmäisestä akrasiaasta ei tunnu muutenkaan oikein istuvan Leibnizin muuhun etiikkaan, jossa paha on vain hyvän puutetta ja tahto on periaatteessa aina suuntautunut hyvään. Katsokaamme vielä seuraavaa esimerkkiä.

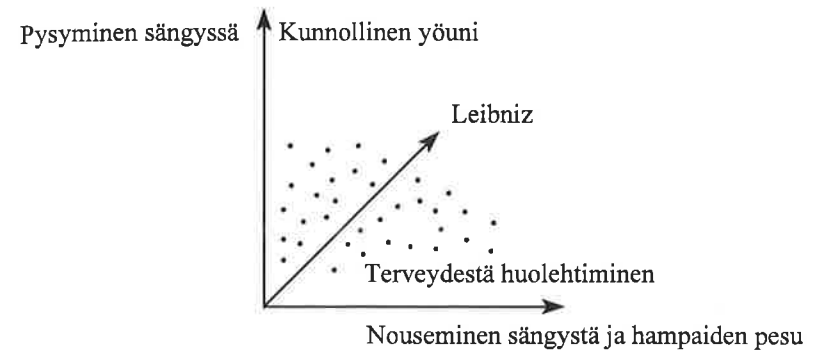
Toinen, modernimpi esimerkkinä on peräisin Donald Davidsonin artikkelista "How is Weakness of the Will Possible?" (1969): "Olen juuri lepäämässä sängyssäni raskaan päivän jälkeen, kun mieleeni juolahtaa etten ole pessyt hampaitani. Huoli terveydestäni usuttaa minua nousemaan vuoteesta ja pesemään hampaani; aistimellinen mukavuudenhaluni kehoittaa minua unohtamaan kerrankin hampaanpesun. Punnitsen vaihtoehtoja järjen valossa: toisaalta hampaani ovat vahvat ja ikääntymiseni hidasta — ei haittaa paljoakaan, jos en pese niitä. Toisaalta, jos nousen ylös, se pilaa levollisen oloni ja saattaa johtaa huonosti nukut-

tuun yöhön. Kaikki asiat huomioon ottaen päätelen, että minun on parempi pysyä sängyssä. Kuitenkin tuntemukseni siitä, että minun olisi pestävä hampaani on liian vahva minulle: turhautuneena jätän sänkyini ja pesen hampaani.” (Davidson 1980, 30)

Esimerkki tuntuu sopivan hyvin Leibnizin rationaalisen päätöksenteon malliin. Esimerkissä on kaksi vaihtoehtoista hyvää, yksi koskien terveyttä ja toinen koskien hyvää yöunta. Edellisestä esimerkistämme Davidsonin esimerkki eroaa siinä, että kyse ei ole moraalaisesta valinnasta traditionaalisessa mielessä. Esimerkissä on kaksi praktista syllogismia, jotka eivät ole yhteydessä toisiinsa. Yhdistävä tekijä löytyy päämäärissä — ensimmäinen koskee siis terveyttä ja toinen unta. Davidsonin esimerkki vaikuttaisi myös kuvaavan kirkassilmäistä *akrasiaa* — johtopäätös on saavutettu (“minun tulisi pysyä sängyssä”), mutta jätetty huomiotta.

Locke sanoisi, että akrates on huolestunut terveydentilastaan, mutta hänen tulisi pidättäytyä halusta riittävän kauan, jotta hän löytäisi riittävästi todisteita sängyssä pysymisen puolesta. Hänen tuntemansa tuskallinen rauhattomuuden tila pakottaa hänet kuitenkin pois sängystä pesemään hampaansa. Jos akrates olisi pystynyt pidättämään haluaan riittävän kauan, hän olisi saattanut päätyä johtopäätökseen, jonka mukaan sängyssä pysyminen olisi parempi vaihtoehto hänen onnellisuutensa kannalta. On kuitenkin vaikea nähdä, kumpi vaihtoehto olisi parempi. Rauhattomuuden poistaminen tuntuu tässä tapauksessa aivan yhtä pätevältä vaihtoehdolta kuin halusta pidättäytyminenkin.

Leibnizin teoriassa akrates punnitsee eri vaihtoehtoja ja pitää parhaana pysyä sängyssä. Miksi hän nousee ylös? Toimijaa johdattavat tiedostamattomat impulssit, joiden johdattamaksi hän ei olisi antautunut, jos olisi omannut riittävästi kirkasta ja selkeää tietoa niistä seurauksista, jotka johtuvat tästä hänen huonosta päätöksestään. Oikea johtopäätös oli läsnä, mutta se ei toiminut motivoivana tekijänä. Tiedostamaton huoli terveydestä johti toimijan toimimaan akraattisesti. Vektorimallin avulla ilmaistuna tilanne näyttäisi seuraavalta:



Pystysuora koordinaatti kuvastaa valintatilanteen lyhytkestoisia motiiveja ja vaakasuora kordinaatti kuvaa pitkän tähtäimen tavoitteita. Näiden lisäksi valintaan vaikuttavat pisteillä merkityt, lukemattomat tiedostamattomat havainnot. Käyrä kuvaa akrateen tahdon lopullista suuntautumista.

Saman toiminnan voi kuitenkin selittää myös toisella tavalla. Leibnizilainen viisas mies olisi pessyt hampaat jo alun perin, sillä Leibnizin etiikassa parhaan toiminnan kriteeri on aina täydellisyys lisääntyminen maailmassa. Kuinka sitten voidaan päätellä kumpi kyseessä olevista vaihtoehdoista on parempi maailman lisääntymisen kannalta? Ilmeinen vastaus olisi se, että terveydestä huolehtiminen on tärkeämpää, sillä lisääntynyt elinikä tekisi mahdolliseksi tehokkaamman täydellistymisen lisäämisen. Kaukainen hyvä voittaa lyhytkestoisemman hyvän. Davidsonin esimerkin akrates teki siis lopulta aivan oikein. Leibnizin malli rationaalisesta päätöksenteosta edellyttää vielä yhden kriteerin — riittävän perusteen periaatteen, jonka mukaan mikään väite ei voi olla totta eikä mikään voi olla olemassa ilman riittävää perustetta, miksi se on sitä eikä jotakin muuta.

Päältä katsoen Leibnizin malli tuntuu sopivan parhaiten tilanteisiin, jossa on kyse useista, ristiriitaisistakin päämääristä. Davidsonin esimerkin tarkastelu kuitenkin osoittaa, että ilman käsitystä maailman rakenteesta ja kehityssuunnasta leibnizilainen malli on pahassa pulassa — se ei yksinkertaisesti tunnu toimivan tilanteissa, joissa ei ole kyse hyvän lisääntymisestä maailmassa eli täydellistymisestä.

Davidsonin esimerkki perustuu uudenseläiselle näkemykselle *akrasias-ta*. Hän näkee esimerkin kahden syllogismin olevan toisistaan riippumattomia, muttei yhteensopimattomia. Lisäksi Davidson olettaa kolmannen tekijän, jota hän kutsuu pidättäytymisen periaatteeksi. Tämän periaatteen mukaan henkilön on aina suoritettava se teko, jonka hän harkitsee parhaaksi. Akraattisessa tilanteessa tämä periaate ei ole toiminnassa, koska voimakas halu estää sitä toimimasta (Evnine 1991, 170). Toisin sanoen akraattisessa tilanteessa kyse on erillisistä rationaalista prosesseista (ensimmäisessä prosessissa toimija tekee arvostelmaan, toisessa toimija tunnistaa halunsa toiseen vaihtoehtoon ja kolmannessa toimija päättää suorittaa arvostelman mukaisen teon), joissa kolmas tekijä on tilapäisesti kyvytön toimimaan. Kyse on rationaalista prosesseista, ei moraalista erehdyksistä.

Helsingin yliopisto

Viitteet

Kiitän *Ajatuksen* anonyymiä arvostelijaa sekä Lilli Alasta ja Simo Knuutilaa aihetta koskevista huomautuksista ja keskusteluista.

¹ Tarkoittamani syllogismi on muotoa:

p:llä on uskomus "On hyvä pitää huolta kunnosta"

p uskoo, että x on oikea tapa saavuttaa tuo päämäärä "Hölkääminen on eduksi kunnan ylläpitämiselle"

p saavuttaa johtopäätöksen, jonka mukaan hänen on tehtävä x ("Minun täytyy mennä hölkäämään")

² Tulen käyttämään termejä *akrasia* ja myöhempää heikkotahtoisuutta samassa mielessä, vaikka voidaan väittää, että käsitteet eivät ole identtisiä: *akrasia* vaikuttaa viittavaan lähinnä sokraattis-aristoteliseen käsittelytapaan, jossa kysymys on ennen kaikkea tiedosta, ja heikkotahtoisuus koskee lähinnä Augustinusta ja hänen seuraajiaan, jotka näkivät tahdon autonomisena yksikkönä. Anglo-amerikkalainen tutkimuskirjallisuus käyttää termejä yleensä samassa merkityksessä.

³ Keski-ajakaisten ajattelijoiden heikkotahtoisuus-näkemyksistä tarkemmin katso Saarinen (1994).

⁴ "...the motive, for continuing in the same state or action, is only the present satisfaction in it; the motive to change, is always some uneasiness." (II:21:29; Locke 1997, 232).

⁵ "...good, the greater good, though apprehended and acknowledged to be so, does not determine the will, until our desire, raised proportionally to it, make us uneasy in the want of it." (II:21:35; Locke 1997, 234).

⁶ Nämä ovat vain esimerkkejä — Locke keskustelee asiasta perusteellisesti *Essay* kohdassa II:21:57.

⁷ "But if any extreme disturbance (as sometimes it happens) possesses our whole mind as when the pain of the rack, an impetuous uneasiness, as of love, anger, or any other violent passion, running away with us, allows us not the liberty of thought, and we are not masters enough of our own minds to consider thoroughly, and examine fairly; God, who knows our frailty, pities our weakness, and requires of us no more than we are able to do, and sees what was, and what was not in our power; will judge as a kind and merciful father." (II:21:53; Locke 1997, 245–46).

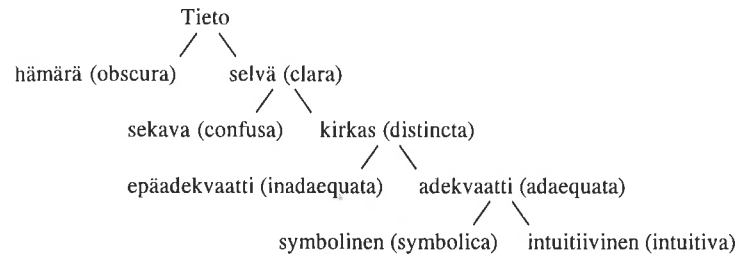
⁸ "...Nor let anyone say, he cannot govern his passions, nor hinder them from breaking out, and carrying him into action; for what he can do before a prince, or a great man, he can do alone, or in the presence of God, if he will." (II:21:53; Locke 1997, 246).

⁹ "...the manna in heaven will suit everyone's palate." (II:21:65; Locke 1997, s. 253).

¹⁰ "...we find that we cannot enjoy all sorts of good, but one excludes another, we do not fix our desires on every apparent good, unless it be judged to be necessary to our happiness: if we think we can be happy without it, it moves us not." (II:21:68; Locke 1997, 254).

¹¹ "...inquietude...n'est pas tousjours un deplaisir, comme l'aise où l'on se trouve, n'est pas tousjours une satisfaction ou un plaisir. C'est souvent une perception insensible qu'on ne sauroit distinguer ny demêler qui nous fait pancher plusost d'un costé que de l'autre, sans qu'on en puisse rendre raison." (Leibniz 1960, 169).

¹² Kirjoituksessa "Meditationes de cognitione, veritate et ideis" (Leibniz 1960, 422) Leibniz erottaa tiedon asteet seuraavasti:



Ihminen ei juuri koskaan tavoita intuitiivista tietoa.

¹³ "Plusieurs perceptions et inclinations concourent à la volition parfaite, qui est le resultat de leur conflit." Leibniz (1981, 192); Leibniz (1960, 178).

¹⁴ "...la plus pressante des inquietudes ne prevale point; car quoyque elle prevaudroit à chacune des tendances opposées, prisé à part, il se peut que les autres jointes ensemble la surmonte." Leibniz (1981, 193); Leibniz (1960, 178–79).

¹⁵ "Il faut donc que l'esprit soit préparé par avance et se trouve déjà en train d'aller de pensée en pensée, pour ne se pas trop arrêter dans un pas glissant et dangereux.." Leibniz (1960, 181).

¹⁶ Vektorimallilla oli myös käytännön sovellutuksia. Fragmentissa "Ad Stateram juris de gradibus probationum et probabilitatum Godefridi Veranii Lublinensis" Leibniz keskustelee (pseudonyymillä Gottfried totuudellinen Lublinista alla) oikeuskäytännön

metodeista ja sanoo: "kuten matemaatikot ovat kunnostautuneet logiikan harjoittamisessa eli järjen taidossa välttämättömissä asioissa, juristit ovat harjoittaneet sitä paremmin kuin kukaan muu kontingenteissa [asioissa]." Lakitieteen lisäksi Leibniz sovelsi malliaan ekumeenisissa pyrkimyksissään: muistiossa "Pour faciliter la réunion des Protestants avec les Romains catholiques" hän keskustelee kirkkojen yhdistymisestä tavalla, jonka voidaan katsoa soveltaneen vektorimallia.

¹⁷ Katso tarkemmin Blumenfeld, "Perfection and Happiness in the Best Possible World", teoksessa *Cambridge Companion to Leibniz*.

Kirjallisuus

- Aaron, Richard I. (1955), *John Locke*, 2. p., Oxford University Press, Oxford.
- Aristoteles (1989), *Nikomakhoksen etiikka*, Gaudeamus, Helsinki.
- Blumenfeld, David (1995), "Perfection and Happiness in the Best Possible World", teoksessa Nicholas Jolley (toim.), *Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 382–410.
- Charlton, William (1988), *Weakness of Will. A Philosophical Introduction*, Blackwell, Oxford.
- Colman, John (1983), *John Locke's Moral Philosophy*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Davidson, Donald (1969), "How Is Weakness of the Will Possible?", teoksessa *Essays on Action and Events*, Oxford University Press, Oxford, 1980, s. 21–42.
- Descartes, René, *AT Oeuvres XI*, julk. Charles Adam & Paul Tannery, Cerf, Paris, 1909.
- Evnine, Simon (1991), *Donald Davidson*, Polity, Cambridge.
- Gosling (1990), *Weakness of the Will*, Routledge, London.
- Hintikka, Jaakko (1987), "Was Leibniz's Deity an Akrates?", teoksessa Simo Knuuttila (toim.), *Modern Modalities. Studies of the History of Modal Theories from Medieval Nominalism to Logical Positivism*, Kluwer, Dordrecht, s. 85–108.
- Leibniz, G. W. (1960), *Philosophische Schriften*. V. Toim. C. I. Gerhardt, Olms, Hildesheim (1875–90).
- Locke, John (1997), *An Essay Concerning Human Understanding*. Toim. Roger Woolhouse, Penguin, London (1689).
- Lowe, E. J. (1995), *John Locke on Human Understanding*, Routledge, London.
- Mele, Alfred R. (1987), *Irrationality. An Essay on Akrasia, Self-Deception, and Self-Control*, Oxford University Press, Oxford.
- O'Connor, D. J. (1952), *John Locke*, Penguin, Harmondsworth.
- Platon (1976), *Protagoras* (Teokset I), WSOY, Porvoo.
- Saarinen, Risto (1994), *Weakness of the Will in Medieval Thought. From Augustine to Buridan*, Brill, Leiden.
- Spinoza, Baruch (1994), *Etiikka*, Gaudeamus, Helsinki.
- Wilson, Catharine (1989), *Leibniz's Metaphysics. A Historical and Comparative Study*, Princeton University Press, New Jersey.
- Wolterstorff, Nicholas (1996), *John Locke and the Ethics of Belief*, Cambridge University Press, Cambridge.

Om förhållandet mellan etik och samhällskritik¹

KRISTIAN KLOCKARS

1. Inledning: etikens renässans

I denna essä skall jag kartlägga förhållandet mellan *etik* och ambitionen till *samhälleligt orienterad kritik* såsom det framträder i nutida diskussion. Min framställning utgör inte ett försök till täckande begriplighets-schema, utan jag konstruerar en serie distinktioner i avsikt att tydligare föra fram och diskutera de starka och svaga sidorna hos olika infallsvinklar. I anslutning till detta skall jag även antyda hur mina egna strävanden att undersöka innebörden, villkoren och gränserna för ett *praxis-hermeneutiskt* perspektiv inom moral- och samhällsfilosofi förhåller sig till denna konstellation.

Om man med argumentativt underbyggd, endel skulle t.o.m. säga vetenskapligt grundad, samhällelig kritik förstår ett projekt med en *normativ* inriktning, hur skall vi förstå förhållandet mellan de likaledes normativa ambitionerna hos etiska omdömen samt en filosofisk undersökning av etik och ett sådant projekt? Vid en första reflektion kan dessa te sig som mycket närliggande verksamheter. För det är väl just ett av moraldiskussionens centrala mål att kritiskt diskutera giltigheten hos värden och ideal, samt deras möjliga förverkligande i en samhällelig verklighet. Man inser lätt den kritiska funktionen hos sådan diskussion om man tänker sig den som ett utvecklande av tankemässiga måttstockar mot vilka man kan bedöma verkligheten. Varje uppfattning t.ex. om innehållet hos begreppet rättvisa är därmed kritisk, åtminstone i den bemärkelsen att verkligheten aldrig fullständigt kan uppfylla de formella krav en begreppslig modell ställer.

Enligt ett annat huvudstråk utgör etiken dock en förskjutning av frågan om konkreta arrangemang av den samhällelige verkligheten till