

# **Skeptikon sielunmaisema**

Minuuden olemassaolo ja kuolema  
David Hume empiristisessä tarkastelussa

Jukka Sipiläinen  
Filosofian Pro gradu -tutkielma  
Tampereen yliopisto  
Yhteiskunta- ja kulttuuritieteiden yksikkö  
Toukokuu 2014

## TIIVISTELMÄ

Tampereen yliopisto  
Filosofia  
Yhteiskunta- ja kulttuuritieteiden yksikkö

SIPILÄINEN, JUKKA: Skeptikon sielunmaisema. Minuuden olemassaolo ja kuolema David Humen empiristisessä tarkastelussa

Pro gradu -tutkielma, 91 sivua  
Toukokuu 2014

---

Tässä tutkielmassa tarkastellaan David Humen uskonnollista asennetta, erityisesti sielun olemassaoloa ja kuolemattomuutta kohtaan. Tutkielman tavoitteena on yhdistää Humen eri mieltä ja sielua koskevat tekstit yhdeksi koherentiksi kokonaisuudeksi ja selvittää, mikä oli Humen oma lopullinen kanta käsiteltäviin asioihin. Työssä selvennetään Humen tapoja käyttää ”mielen” ja ”sielun” käsitteitä, joita tässä työssä käytetäänkin synonyymeinä, ellei toisin mainita. Hume suorittaa ”matkan omaan itseensä”, mutta ei löydä mielestään muuta kuin joukon erilaisia aistimuksia. Mitään mielisubstanssia ei hänen tarkastelujensa pohjalta ollut löydettävissä. Hume ei kuitenkaan kiellä mielen itsensä olemassaoloa. Hän ei vain onnistunut löytämään minkäänlaisia havaintoja tästä. Humen introspektiiviset huomiot mielen luonteesta toimivat johdantona sielun kuolemattomuuden tarkastelemiselle.

Humen aikalaisille sielusubstanssin immateriaalisuuden osoittaminen oli merkittävä argumentti sielun kuolemattomuuden puolesta. Hume kuitenkin kiistää mahdollisuutemme tietää mitään substanssin luonteesta. Emme siten pysty varmuudella osoittamaan sielun immateriaalisuutta, emmekä kykene ymmärtämään edes itse kysymystä sielun kuolemattomuudesta. Hume pyrkiikin osoittamaan, kuinka sielun kuolemattomuuden puolesta esitetyt metafysiset ja moraaliset syyt eivät toimi kovinkaan vakuuttavina argumentteina. Luonnon analogioihin perustuvat fysikaaliset syyt tuntuvat olevan ainoita filosofisesti merkittäviä väitteitä asiaan liittyen; nämä osoittavatkin lähinnä sielun kuolevaisuuden suuntaan. Humella ei näyttänyt olevan mitään perustavanlaatuisia syytä uskoa sielun kuolemattomuuteen, ei kokemuksessa eikä järjessä. Tieteellinen havainnointi ei pysty kurkistamaan kuoleman ”tuolle puolen”. Täten Humen filosofia toimii jonkinlaisena osoituksena inhimillisen tiedon rajoista sekä kuolemaan liittyvästä mysteerisyydestä.

Työssä etsitään selitystä Humeen syille jatkaa tarkastelujaan sielun kuolemattomuudesta, vaikka jo tarkastelujensa alkumetreillä hän tuntuisi olevan vakuuttunut skeptisestä asenteestaan. Todennäköisesti Humella ei ollutkaan vain yhtä syytä jatkaa tarkastelujaan, vaan hän oli monien eri vaikuttimien vetämänä. Hume kirjoitti laajasti uskonnoista ja käsitteli monia aiheita niihin liittyen. Humeen uskonnollisia näkemyksiä on kuitenkin vaikea luokitella tarkkarajaisesti. Häntä voidaan pitää muun muassa skeptikkona, ateistina, agnostikkona tai teistinä. Tämä antaa mahdollisuuden tulkita hänen tekstejään sielun kuolemattomuudesta monella eri tavalla. Tässä tutkielmassa pyrin tuomaan esille niitä syitä, jotka mahdollisesti vaikuttivat Humeen näkemyksiin. Näiden syiden erittelemisen auttaa Humeen tekstien tulkitsemisessa. Selvitän lyhyesti myös Humeen filosofian vaikutusta myöhempiin mielen- ja uskonnonfilosofisiin pohdintoihin.

Asiasanat: David Hume, sielun kuolemattomuus, sielun immateriaalisuus, persoonallinen identiteetti, mieli, skeptisismi, empirismi

## SISÄLLYSLUETTELO

1. JOHDANTO .....	4
2. TAUSTAA .....	7
2.1 Kysymys sielun kuolemattomuudesta .....	7
2.2 Humen filosofian lähtökohdat .....	9
2.2.1 Vastaisku kartesiolaiselle perinteelle .....	10
2.2.2 Modernin keskustelun kehittyminen .....	12
2.3 Sielun ja mielen käsitteet Humen filosofiassa .....	14
3. HUMEN UUSI IHMISTIEDE .....	16
3.1 Mielen anatomia .....	18
3.2 Katsaus omaan mieleen .....	22
3.3 Humen näkökulman arviointia .....	26
3.3.1 Kimpputeorian hylkääminen? .....	30
3.3.2 Humen radikaali subjektivismi ja vaikutus fenomenologiaan .....	33
4. SIELUN IMMATERIAALISUUS .....	36
4.1 Käsitteemme substanssista .....	37
4.2 Ajatus ja ulotteisuus .....	41
4.3 Hume vs. Spinoza .....	45
4.4 Materia ajatusten tuottajana .....	48
5. SIELUN KUOLEMATTOMUUS .....	53
5.1 Metafyysiset argumentit koskien sielun omalaatuisuutta .....	54
5.2 Moraaliset syyt liittyen rangaistukseen ja palkkioon .....	58
5.3 Fysikaaliset argumentit perustuen luonnon analogioihin .....	63
6. HUMEN SUHDE USKONTOIHIN .....	71
6.1 Humen kiinnostus uskontoja kohtaan .....	71
6.2 David Hume- skeptikko, ateisti vai teisti? .....	72
6.3 Humen vaikutus uskonnollisiin tarkasteluihin .....	77
7. LOPPUSANAT .....	81
LÄHTEET .....	86

## 1. JOHDANTO

Tässä pro gradu -tutkielmassa käyn läpi David Humen (1711–1776) huomioita liittyen sielun tai mielen olemassaoloon ja rakentumiseen, sekä sielun kuolemanjälkeiseen elämään. Kuinka persoonallinen identiteettimme rakentuu? Minkälainen substanssi sielu on ja kuinka se operoi ruumiin kanssa? Onko meillä mitään perustavanlaatuaista syytä uskoa sielun kuolemattomuuteen? Näihin ja muihin kysymyksiin yritän saada vastauksia tarkastellessani Humen mielen- ja uskonnonfilosofisia esseitä. Humelle mielen toimintojen ymmärtäminen oli avain kaikelle muulle tietämykselle. (Gaskin 1993, 317.) Täten Humen mielenfilosofiaa tutkimalla onkin mahdollista ymmärtää koko hänen tuotantoansa. Se toimii näin ollen hyvänä perustana myös sielun kuolemattomuuden tarkasteluille. Lähteenä käytän pääasiassa Humen esseitä ”Persoonallisesta identiteetistä”, ”Sielun immateriaalisuudesta” sekä ”Sielun kuolemattomuudesta”. Muut lähteeni toimivat tukevana materiaalina ja kommentaareina Humen ajatuksille, joista tärkeimpinä mainittakoon *The Cambridge Companion to Hume* kirjasta löytyvät artikkelit.

Tämän tutkielman tavoitteena on mielekkäällä tavalla yhdistää Humen eri mielenfilosofiset sekä uskonnolliset tekstit koskien minuutta sekä sielun olemassaoloa yhdeksi koherentiksi kokonaisuudeksi. Mielen käsite liittyy Humella vahvasti sielun käsitteeseen, näiden viittaessa siihen samaan ytimeen, joka lopulta rakentaa minuutemme. Pyrin selventämään näitä käsitteitä sekä sitä, mikä oli Humen oma lopullinen kanta sielun olemassaoloon ja kuolemattomuuteen. Lisäksi arvioin Humen argumenttien onnistuneisuutta, sekä hänen valitsemansa empiirisen lähestymistavan soveltuvuutta kyseisen aiheen tutkimiseksi. Mikäli Humen filosofiaa voidaan pitää jonkinlaisena ihmistieteenä, toimii se siten esimerkkinä tieteen mahdollisuuksista vastata transsendenttisiin kysymyksiin. Tämän lisäksi pyrin kuvaamaan tietyn historiallisesti merkittävän aikakauden filosofista kontekstia, sekä niiden kytkösten osoittamista, jotka juontavat vaikutuksensa Humen ajattelusta aina nykypäivään asti.

Työn tarkoituksena onkin ymmärtää Humen väitteiden historiallinen merkitys. Humen filosofia osuu ajalle, jonka ajattelua leimasi valistuksen henki. Tieteen voimaan uskottiin vahvasti, samalla kun uskonnon asema ihmisten jokapäiväisessä elämässä heikkeni. Humen ja hänen edeltäjiensä empiristinen lähestymistapa onkin vaikuttanut suuresti nykypäivän tieteelliseen metodiin, jossa painotetaan mittaustuloksia sekä empiiristä

havaitsemista. Tästä syystä Hume'n filosofia on edelleenkin ajankohtaista. On hyvä huomata, että kaiken tieteellisyyden jälkeen voi tuntua siltä, että jotain on vielä selvittämättä, tai että ylipäänsä on "jotain", mihin tieteellinen metodi ei päde. Kuten Hume jatkaa analyysiaan kaikesta skeptisyydestään huolimatta, voi myös nykypäivänä olla mielestäni tilaa uskonnolliselle pohdinnalle.

Toisessa pääluvussa perehdyn kysymykseen sielun kuolemattomuudesta, sekä siihen taustaan, jota vastaan Hume tuntuu asettuvan. Johdatus kysymykseen alkaa antiikin Kreikasta, pyrkien osoittamaan aiheen laajuuden ja historiallisen merkittävyyden. Hume'n taustavaikuttajien käsittely keskittyy Descartesin aloittamaan karteesiolaiseen perinteeseen ja sen dualistiseen mieli/ruumis erotteluun. Descartesia voidaankin pitää yhtenä tärkeimpänä vaikuttajana Hume'n mielenfilosofialle. Myös muita taustavaikuttajia käydään nopeasti läpi. Selvennän myös Hume'n tapoja käyttää sielun ja mielen käsitteitä.

Kolmannessa pääluvussa esitän Hume'n *uuden ihmistieteen* ihanteita, sekä tarkastelen Hume'n esseitä persoonallisesta identiteetistä, jossa hän kuvailee, kuinka yksilöllinen identiteettimme oikein muodostuu. Tämä luku keskittyy siis kuvailemaan Hume'n omia näkemyksiä mielen luonteesta. Hume suorittaa *matkan omaan itseensä* saadakseen kokemuksen omasta mielestään. Tämän pohjalta esitän Hume'n huomioita liittyen mielen rakentumiseen, mutta myös joitakin arvioita siitä, kuinka hyvin Hume'n voidaan ajatella onnistuneen tässä yrityksessä. Tähän arvioon liittyvät näkemykset, joiden mukaan Hume'n voidaan katsoa syyllistyneen solipsismiin. Tarkastelen myös sitä, mikä oli Hume'n oma arvio teoriansa onnistuneisuudesta.

Neljännessä luvussa käyn läpi Hume'n huomioita koskien substanssin luonnetta sekä sielun immateriaalisuutta. Tässä luvussa Hume tuleeekin pääasiassa kritisoineeksi muiden esittämiä mielipiteitä. Hume osoittaa tietämättömyytemme niin henkisen kuin materiaalsenkin substanssin kohdalla ja täten huomauttaa, että kysymys sielun immateriaalisuudesta on jo itsessään mieletön, meidän ollessamme kykenemättömiä ymmärtämään itse kysymystä. Sielun immateriaalisuuden todistaminen toimi Hume'n aikalaisille tärkeänä argumenttina sielun kuolemattomuuden puolesta. Sielun immateriaalisuutta käsittelevä essee voidaankin nähdä johdantona esseelle "Sielun kuolemattomuudesta", vaikka näitä kahta ei koskaan julkaistukaan samanaikaisesti (Gaskin 1993, 317).

Viidennessä luvussa keskityn Humen näkemyksiin sielun mahdollisesta kuolemattomuudesta, vaikka esseessään ”Sielun immateriaalisuudesta” hän tuleekin tuominneeksi jo koko kysymyksen mielekkyyden. On silti mielenkiintoista nähdä, kuinka ”Humen skeptinen koneisto” käy läpi eri argumentteja sielun kuolemattomuuden puolesta ja kuinka Hume jatkaa tarkastelujaan kaikesta skeptisyydestä huolimattakin. Humen huomiot tuntuvat lopulta olevan sielun kuolemattomuutta vastaan, vaikka hän ei tätä suoraan tuokaan ilmi. Hänen kirjoitustyyliinsä onkin jättänyt tilaa monenlaisille tulkinnoille.

Viimeisessä varsinaisessa pääluvussa käsittelen Humen suhdetta uskontoihin. Selvennän hänen omaa näkökulmaansa tarkasteltuihin asioihin sekä sitä, voidaanko Humea yleisesti ottaen pitää ateistina vai agnostikkona. Tästä on käyty jonkin verran väittelyä. On myös esitetty, että hän voisi olla jopa teisti. Hume tuntui omien sanojensa mukaisesti kannattaneen *maltillista skeptisismiä* (Hume 2006c, 52–55), vaikka hän paikoin tuntuukin ylittävän puhtaan skeptismin rajat. Hänen mielipiteensä asettuvat voimakkaasti kristillistä uskoa vastaan, vaikka nämä olisivatkin maltillisesti esitettyjä. Hume esittäytyy usein tietämättömänä, mutta tämä kuuluu hänen esseemäiseen tyyliinsä, sekä toimii retorisenä keinona asioiden esittämiseksi. Tämän luvun päätteeksi osoitan, kuinka Humen filosofialla on ollut merkittävä vaikutus uskonnollisiin pohdintoihin ja argumentteihin, vaikka hän ei itse minkäänlaiseen vaikutukseen näyttänyt uskovankaan.

Tutkielmani rakenne muistuttaa siten tikapuita, jotka nousevat pohjalta kohti huippua, alkaen oman mielen kokemuksesta ja päätyen kysymykseen kuolemanjälkeisestä elämästä. Matkan varrella on monia vaikeuksia ja kysymys sielun kuolemattomuudesta tuntuu jäävän koko ajan tietomme ulkopuolelle. Minne ikinä Hume suuntaakaan huomionsa, tuntuu tietämättömyytemme vain kasvavan. Silti Humen skeptinen koneisto aina vain jatkaa kulkuaan. Kuten Ludwig Wittgensteinin (1889–1951) oman filosofiansa kohdalla tuli todenneeksi, on lopulta myös itse tikapuut aika hylätä ja asettua käsitteellisen tyhjyyden päälle. Näin on myös tämän tutkielman kohdalla. Tutkielman lopussa emme ole yhtään sen varmempia kuolemanjälkeisestä tilasta, ellemme jopa entistä tietämättömiä. Sielun olemassaolosta ja mahdollisesta kuolemattomuudesta ei tulisi kuitenkaan *vaieta*, vaikka emme voisikaan tietää tuonpuoleisesta elämästä mitään, sillä sen tarkastelu voi auttaa meitä *tämänpuoleisen* elämän ymmärtämisessä.

## 2. TAUSTAA

### 2.1 Kysymys sielun kuolemattomuudesta

Sielusta on voitu puhua monilla eri termeillä tai nimillä. Sielu, henki, mieli- nämä kaikki viittaavat kuitenkin jollain tapaa samaan entiteettiin, ihmisen sisimpään. (Macdonald 2003, 349.) Riippuen vallitsevasta ajanjaksosta, jokin termi on voinut olla toista enemmän käytössä. Tässä työssä tulenkin pääpiirteittäin käyttäneeksi sielua ja mieltä toisiinsa rinnastettavina termeinä. Nykypäivänä mieleen viitataan paljon useammin kuin sieluun, johon suhtaudutaan tietyllä varauksella. Pysyvämpää on ollut sielun ja ruumiin välisen suhteen selvittämisen ongelma. Mikäli sielu ja ruumis ovat näinkin erilaisia entiteettejä, kuinka ne voivat olla keskenään yhteyksissä? Erimielisyyksiä on ollut siitä, mikä on materiaalista ja mikä immateriaalista, tai mistä ruumis loppuu ja mistä mieli alkaa. Sielun käsite on syntynyt elämän itsensä periaatteesta, liikkeestä ja voimasta: siitä, mikä saa kaiken elollisen heräämään henkiin. Hengittäminen, vapaa liikkuminen, ihmiskehon fysiologiset tapahtumat sekä tunteet, ovat ulkoisia merkkejä tämän sisäisen elinvoiman olemassaolosta. (Macdonald 2003, 349.) Länsimaisessa perinteessä sielulla onkin voitu viitata joko **(1)** jonkinlaiseen elämän energiaan, tai **(2)** persoonaan ja minään. Edellinen sielukäsitys juontaa juurensa Aristoteleelta ja jälkimmäinen on peräisin Augustinukselta. (Koistinen 2003, 304.) Puhe sielun kuolemattomuudesta on kuitenkin keskittynyt osoittamaan juuri persoonallisen minän kuolemattomuuden ja tätä vasten myös Humen filosofia asettuu.

Varsinainen perusta sielun filosofiselle tutkimiselle tulee antiikin Kreikasta. Vieraista ja kaukaisista maista kantautui shamanistisia tarinoita kuolemattomasta sielusta ja kreikkalaiset omaksuivatkin nämä opit nopeasti osaksi omaa kulttuuriaan. Sielun käsite korvasi aikaisemman, yleisesti hyväksytyyn psyykeen käytön. Tälle immateriaaliselle ja kuolemattomalle sielulle pitikin keksiä uudenlaiset määritelmänsä. (Macdonald 2006, 351.) Platonin mukaan sielu oli jotain ikuista, ei tästä maailmasta. Platonille sielu ei ollut aistittava, vaan sen toiminta suuntautui kohti ideoiden ikuista maailmaa, ja siksi myös sen olemistapa muistutti ideoiden olemistapaa. Sielu oli Platonille juuri se, mikä teki ruumiin eläväksi. (Sihvola 2004, 43.) Platonilta on myös peräisin ajatus, jonka mukaan sielu ei koostunut osista, joten se ei voinut tuhoutuakaan (Lorenz 2009, luku 3). Stoalaiset puolestaan ajattelivat, että sielu elää ruumiin jälkeen mutta ei ikuisesti, Pythagoras piti sielunvaellusta itsestään selvyytensä ja Cicero huomautti, kuinka kaikki ihmiset *luontaisesti*

uskovat sielun kuolemattomuuteen. Tämän uskon piti siten todistaa sielu kuolemattomaksi (Perälä 2004, 70).<sup>1</sup> Cicero esitti myös seuraavanlaisen todisteluketjun sielun kuolemattomuudesta:

1. Se, mikä liikkuu ikuisesti, on ikuinen.
2. Se, mikä liikuttaa itseään, liikkuu ikuisesti.
3. Sielu liikuttaa itseään.

---

*Niinpä*, sielu on ikuinen. (Perälä 2004, 71.)

Meitä tämä todisteluketju ei varmaankaan enää vakuuta, tai ainakin se voi tuntua hämärältä. Se on silti mielenkiintoinen yritys osoittaa sielun kuolemattomuuden looginen välttämättömyys, jota harrastettiin enemmänkin antiikissa. Antiikin filosofien kehittämät opit koskien sielun luonnetta ovat muokanneet filosofista keskustelua aina nykypäiviin saakka. Vain harvat filosofit ovat lopulta tulleet kyseenalaistaneeksi näitä käsityksiä. Antiikin jälkeen puhe sielusta ja sielun kuolemattomuudesta on kuitenkin pikku hiljaa hiljentynyt ja miltei kokonaan kadonnut nykyisestä filosofisesta keskustelusta.

Macdonald kuvaa sielun ja mielen tarkastelun mutkikasta historiaa teoksessaan seuraavanlaisesti:

Sielun ja mielen käsitteiden historia on monimutkainen ja kietoutunut verkosto erilaisia polkuja, jossa jokaisella polulla on esteitä, umpikujia, vääriä tai piilotettuja alkuja, paluita menneisiin ajatuksiin ja mielikuvituksellisia eteenpäin hyppäyksiä. (Macdonald 2003, 1. Oma suom.)

Tuskin on ollut aikakautta, jolloin sielun olemassaoloa tai kuolemattomuutta ei olisi tutkittu. Lukuisat länsimaisen filosofian klassikot, kuten Platon, Epikuros, Schopenhauer, Nietzsche ja Heidegger ovat kirjoittaneet sielusta ja sielun mahdollisesta kuolemattomuudesta (Kiiskinen & Pihlström 2002, 8). Sielun kuolemattomuuden tarkastelun historia onkin kokoelma mielenkiintoisia yrityksiä todistaa kuolemanjälkeinen

---

<sup>1</sup> Uskomuksen voidaan ajatella olevan luontainen, kun siihen uskotaan kulttuurista tai tavoista riippumatta. Tämänkaltainen luonnollinen usko voisi olla muun muassa uskomuksemme todellisuuden ja mielen sisällön vastaavuudesta. Luonnollisella uskomuksella pyritään osoittamaan tietyn uskomuksen yleisyys ja vahvuus, joka voidaan nähdä todisteena uskomuksen todenperäisyydestä. Myös Hume antoi kommenttinsa luonnollisesta uskosta ja tähän aiheeseen tullaankin vielä palaamaan kuudennessa pääluvussa.



elämä ja siten Jumalan mahdollisesti jakama rangaistus tai palkkio maanpäällisistä teoista. Sen tarkoituksena on ollut poistaa kuolemaan liittyviä pelkojamme ja samalla tarjota jonkinlainen moraalinen pohja elämälle.

1600-luvulle asti sielu oli usein jotain immateriaalista, jakamatonta, joka toimi substraattina ajatukselle ja joka selvisi kuolemasta ruumiin tuhouduttua. (McIntyre 2003, 364.) Ihmisillä oli huoli siitä, että mikäli sielu ei ollut immateriaalinen, se ei myöskään voinut olla kuolematon, ja mikäli sielu ei ollut kuolematon, paha ei voinut saada palkkaansa. Tästä syystä immateriaalinen sielu tarvittiin turvaamaan moraalinen perusta. (Em. 367.) Valistuksen aikoina tapahtunut kritiikki oli murskaavaa uskontojen pyrkimyksille perustella sielun kuolemattomuus järjellä. Myös Hume omalta osaltaan vaikutti tämän prosessin kehittymiseen. Silti vielä 1800-luvulla valtaosa väestöstä uskoi sielun kuolemattomuuteen. Tänä päivänä usko sieluun on horjunut tieteen muokatessa maailmankuvaamme entistä materialistisempaan suuntaan. (Demitshev 1997, 31.) Sielun kuolemattomuuden tarkasteleminen on kuitenkin aina ollut ajankohtainen aihe sekä filosofisesti, että uskonnollisesti, vaikka nykypäivänä aiheen filosofinen käsittely onkin huomattavasti vähentynyt.

## **2.2 Humen filosofian lähtökohdat**

Hume rakentaa filosofiansa aikaisemman perinteen päälle ja osittain myös tätä vasten. Tässä luvussa esittelen näitä ajatuskulkuja, keskittyen erityisesti René Descartesin (1596–1650) aloittamaan kartesiolaiseen perinteeseen. Muut tässä luvussa esiteltävät filosofit, joiden voidaan katsoa vaikuttaneen Humen ajatteluun, ovat Hobbes, Spinoza, Locke, Clarke ja Berkeley. Tavoitteenani on antaa jonkinlainen yleiskuva siitä filosofisesta kentästä, jonka sisällä Hume työskenteli. Tässä luvussa esiteltäviin filosofeihin tullaan vielä palaamaan, myöhempien tarkasteluiden yhteydessä. Tämä luku toimii jonkinlaisena taustana Humen omille argumenteille, vaikka onkin mahdotonta esittää kaikkia niitä ajatussuuntauksia, jotka Humeen vaikuttivat. Hume myös harvoin itse mainitsee, keitä vastaan hänen kritiikkinsä on suunnattuna. Nämä viittauksen kohteet on kuitenkin mahdollista selvittää tutkimalla hänen aikaista filosofista kenttää. Filosofisten näkemysten lisäksi Hume argumentoi myös kristillistä traditiota vastaan. Hänen saamansa kalvinistinen kasvatusta (Andre 1993, 158), onkin varmasti yksi merkittävimmistä taustatekijöistä hänen filosofialleen.

### 2.2.1 Vastaisku kartesiolaiselle perinteelle

Humen skeptinen empirismi syntyi vastaiskuna Descartesin rationalistiseen mieli-ruumis dualismiin ja siihen oletukseen, että mieli olisi ruumiista jotenkin erillinen tai immateriaalinen substanssi. Hume oli kaikkea tätä vastaan ja todisti, kuinka näin ei voida ainakaan varmuudella todeta. Hume hylkäsi tämän perinteisen näkemyksen ihmisen sielusta ajattelevana ja immateriaalisena substanssina (Murphy 1980, 113). Humen tavoitteena olikin hyökätä vallitsevia metafysisiä argumentteja vastaan. Humen filosofia asettuu historiallisesti tarkasteltuna valistuksen aikakaudelle, jolloin uudet näkökulmat muokkasivat vanhoja totuuksina pidettyjä käsityksiä ennennäkemättömällä tavalla. Hume edustaa tätä uutta aikaa, jakaen myös sen tieteelliset ihanteet kokeellisesta tutkimuksesta. Tämä heijastuu hänen mielenfilosofiaansa, jonka perustana oli introspektiivinen lähestymistapa.

Descartes hylkäsi aikaisemman uus-aristoteellisen sielukäsityksen ja loi omanlaista ”sielun ihmistiedettä” (Macdonald 2003, 279). Tämä voidaan nähdä olleen myös Humen tavoitteena: kuten Hume, myös Descartes pyrki uudistamaan mielenfilosofista kenttää. Harva lausahdus on filosofian historiassa yhtä tunnettu kuin Descartesin muotoilema ”*cogito, ergo sum*” [ajattelen, siis olen]. Tämä kartesiolainen käänne oli ratkaiseva askel kohti itseä. Tällöin länsimainen ajattelu lähestyi tieteellisiä metodeja ja ihanteita. (Murphy 1980, 1.)

Descartesin filosofian perustana toimi epäilyn metodi. Kaikkea, jota voitiin epäillä, tuli myös kyseenalaistaa. Tähän kategoriaan sisältyikin suurin osa tietona pitämistämme asioista. Jopa ihmisen omaa kehoa voitiin epäillä, mutta ei olemassaoloa sinänsä, jota Descartes piti pääosin ajatteluna. (Koistinen 2003, 305–307). Epäilyä itseään Descartes ei pystynyt epäilemään. Täten oli oltava joku, joka varsinaisesti epäili. Näin ollen ruumiista voitiin epäillä, mutta ei ihmisen sielua. Tämä argumentti johtikin Descartesin mielestä ruumiin ja mielen erillisyyteen. Myös ajatuksen ja ulotteisuuden yhteensopimattomuus oli hänen mielestään merkki näiden eri substanssien erillisyydestä. Hän ei vain voinut kuvitella, että ajatuksella voisi olla jokin paikka tai muoto, tai että ajatuksia voisi jotenkin eritellä. (Em. 311.) Descartesin myötä tieto-opilliset kysymykset ovatkin jääneet filosofian tärkeimpien kysymysten joukkoon (Biro 1993, 37).

Koska materiaalista ruumista voitiin epäillä, tuli mielen olla immateriaalinen substanssi. Ihmiskeho oli kuin kone, jossa mieli tai sielu sijaitsi. Descartesin mukaan kaiken ihmiskehossa tapahtuvan pystyikin selittämään mekaniikan avulla. Mieli oli jakamaton, kun taas keho oli jaettavissa. Mieli oli näin ollen immateriaalinen yksinkertainen olio. (Macdonald 2003, 286–287.) Macdonald kuvailee, kuinka Descartesin historiallinen merkitys mielen käsitteen kehittymiselle on ollut elintärkeä. Hänen *meditaationsa* merkitsivät käännepistettä mielen käsitteen suosiolle, sielun käsitteen kokiessa inflaatiota. (Macdonald 2003, 357.) Descartes edustaa aikaa, jolloin sielun ja mielen käsitteet alkoivat vasta erkaantua toisistaan. Mielen käsite oli kohtalaisen uusi ja se valtasikin keskustelussa alaa sielulta. *Sielu* termillä oli liiaksi vanhaa painolastia, jotta uusi tieteellinen mielenfilosofia olisi voinut saada tuoreen alun. Ennen sielun käsitteen varsinaista hylkäämistä Descartes tuntui ajattelevan, kuinka sielu oli jonkinlaista tuulta, tulta tai eetteriä. Hän halusi kuitenkin selvittää mielen toimintaa uudella tavalla. Todistelujensa aikana hän näyttää siten hylkäävän sielun käsitteen ja siirtyvän entistä enemmän mielen käsitteeseen. Hänestä tulikin ensimmäinen filosofi, joka lopulta hylkäsi sielu käsitteen painavan taakan. (Macdonald 2003, 2.)

Descartesin filosofiassa mielen ja ruumiin välinen yhteys voi tuottaa ongelmia. Mikäli mieli on jotain immateriaalista ja kehosta erillistä, kuinka se voi olla ruumiin kanssa yhteyksissä? Mikäli se on ulotteeton, voiko sillä olla minkäänlaista paikkaa ihmiskehossa? Descartesin ehdottama yhteys näiden kahden eri substanssin välille oli käpyrauhanen, joka ei ainakaan nykypäivänä tunnu uskottavalta. Descartesilla oli kuitenkin myös toinen vaihtoehto mietittynä ongelmaan. Hänen mukaansa mieli voisi olla ruumiissa, myös kuten paino on kappaleessa. Tällöin se ei olisi missään yhdessä paikassa vaan jakautunut kaikkialle tasaisesti. (Koistinen 2003, 312.) Mieli olisi täten enemmänkin jonkinlaista voimaa tai elollisten olioiden ominaisuus, aivan kuten paino on kappaleiden välinen ominaisuus. Tämä tuntuu huomattavasti uskottavammalta kuin käpyrauhasteoria ja on mielenkiintoinen yritys selvittää kehon ja mielen välistä yhteyttä. Silti emme tunnu välttyvän ajatukselta, että myös tämä vaihtoehto ei tunnu selittävän kaikkia ongelmia, mitä tulee materiaalisen ja immateriaalisen substanssin väliseen yhteyteen. Toisaalta tämä ei ole niinkään merkittävää, sillä kokemuksemme mukaan niillä on *jokin* yhteys, yhteyttä ei vain voida kunnolla osoittaa (Macdonald 2003, 289).

Vaikka Descartes tuntui lopulta luopuneen sielu-termin käytöstä, tuli hän käyttäneeksi sitä joissakin pohdinnoissaan mieleen rinnastettavasti. ”Pyrkiessään todistamaan sielun kuolemattomuuden Descartes yritti osoittaa juuri persoonan tai minän kuolemattomuuden” (Koistinen 2003, 304). Tällä tavalla hän liittyy länsimaisen filosofian perinteeseen. Sielua hän piti yksinkertaisena ja jakamattomana substanssina, joka ei voinut tuhoutua luonnollisella tavalla. Yksinkertainen olio, joka ei siis muodostu mistään osasta, ei voinut hajota yhä pienempiin osiinsa. Tästä syystä sielua voitiin pitää luonnollisesti kuolemattomana. (Koistinen 2003, 313.) Näin hän tuntuu jatkavan Platonilta peräisin olevia käsityksiä sielun jakamattomuudesta ja kuolemattomuudesta. Koska Descartes piti mieltä tai sielua ruumiista erillisenä, ei sen myöskään *tarvinnut* tuhoutua kuoleman myötä (Descartes 2002, 331–332). Descartesin todistelut mielen kuolemattomuudelle jäivät kuitenkin lopulta vähäisiksi.

### **2.2.2 Modernin keskustelun kehittyminen**

Varsinaisen alkusysäyksen materialistiselle mielenkuvalle antoi Thomas Hobbes (1588–1679), jonka mukaan minkäänlaista sielua ei tarvinnut materiaalisen ruumiin lisäksi olettaa. Hänen mukaansa Descartesin ja muiden filosofien yritys yhdistää ruumiiseen immateriaalinen sielu oli käsittämätön. (Macdonald 2003, 316.) Hobbes argumentoi, kuinka kaikille psykologisille ilmiöille, kuten tunteille, mielikuvitukselle ja aisteille, oli annettavissa ruumiillinen selitys (Gert 1995, 367). Hobbes antoi painoa itsereflektiolle, johon myös Hume myöhemmin tarttui filosofiassaan (Macdonald 2003, 316). Hume tavoitteena onkin todennäköisesti ollut puolustaa tätä hobbesilaista anti-kristittyä lähestymistapaa (Russell 1995, 108).

Baruch Spinozan (1632–1677) panteistisen teorian ytimessä oli usko yhteen substanssiin, eli luontoon tai Jumalaan. Descartesin filosofia vaikutti merkittävästi Spinozan oppeihin, vaikka Spinozan teoria vaikuttaakin tähän verrattuna huomattavan erilaiselta. (Sprigge 1995, 846.) Hume tavoitteena ei ollut hyökätä suoraan Spinozan oppeja vastaan, vaan lähinnä osoittaa muiden, erityisesti immaterialistien oppeihin sisältyviä heikkouksia Spinozaan viittaamalla (Flage & Glass 1980, 505). Spinozan ja Hume väliseen suhteeseen tullaan vielä syvemmin palaamaan alaluvussa 4.3 sielun immateriaalisuutta pohdittaessa.

John Locke (1632–1704) voidaan puolestaan pitää empirismin alullepanijana (Määttänen 2003, 57). Hänen mukaansa ihminen oli syntyessään *tabula rasa* [tyhjä taulu], jossa ei ollut mitään ennen kokemusta (Määttänen 2003, 60). Hän hyväksyi Descartesin dualistisen erottelun ajattelusta ja ulotteisuudesta, mutta ei dualismia kahdesta eri substanssista. Locken mukaan Jumala olisi voinut luoda materiaalille kyvyn ajatella. Hän kuitenkin päätyi lopulta siihen huomioon, jonka mukaan materia ja liike tuskin voisivat tuottaa ajatuksia. (Macdonald 2003, 334–335.) Juuri Locke avasi modernin väittelyn sielun olemassaolosta, erottamalla sen persoonan käsitteestä. Lockella tietoisuus oli merkittävässä roolissa persoonallisen identiteetin rakentamisessa. Hänelle tietoisuus, sen jatkuva virtaus, teki meistä yksilöitä ja mahdollisti samuuden kokemuksen aikojen kuluessa. (McIntyre 2003, 364.) Tällöin ihmisen persoonallisuus olisi voinut säilyä, vaikka sen muodostava immateriaalinen substanssi muuttuisikin, toisin kuin Descartesilla, joka samaisti immateriaalisen substanssin ajattelevaan persoonaan. (Perry 1975, 21.)

Samuel Clarke (1675–1729) oli yksi Humeen aikalaisista, joka vastusti mekanistista kuvaa ihmisestä. Clarke argumentoi, kuinka ihmisen tietoisuus ei voinut sijaita jaettavissa olevassa substanssissa. Tästä syystä tietoisuuden tuli olla yksinkertainen, immateriaalinen entiteetti. (McIntyre 2003, 364.) Clarcken mukaan mikäli ihminen olisi vain materiaa, se olisi kuin mekaaninen kone, eikä tällöin olisi vapaata tahtoa: ihminen olisi kuin kello (Russell 1995, 98). Hume tutkija Paul Russellin näkemyksen mukaan, Humeen kirjoittaman *Treatisen* skeptisen asenteen voi tietyiltä osin ymmärtää kritiikkinä juuri Clarcken näkemyksiä vastaan (em, 95).

George Berkeley (1685–1753) on viimeisin tässä osiossa käsiteltävistä Humeen taustavaikuttajista. Hän väitti, kuinka todellisuus koostui vain immateriaalisesta substanssista. Vain mielet ja niiden ideat olivat todella olemassa. *Esse est percipi* [oleminen on havaituksi tuleminen], oli hänen kuuluisa lausahduksensa, joka korosti havaintojen merkitystä eksistentiaalisessa mielessä. (Macdonald 2003, 338.) Berkeleylle mieli oli yhtä kuin kaikki ne ideat, jotka sen kohdalle osuivat, aivan kuten Humelle, jolle havainnot rakensivat mielen (kimpputeoria). Substanssi oli Berkeleylle tyhjä käsite: mieli on meille ennen kaikkea sen sisältö, eikä ilman ideoita, olisi mieltäkään. (Em. 339.) Berkeleyyn oma jyrkkä kanta aiheutti kuitenkin hänelle itselleen ongelmia. Hän päätyikin vastoin aikaisempia huomioitaan lopulta ajattelemaan, kuinka mieli oli ulotteeton, henkinen

substanssi, joka havaitsi ja tahtoi. Hän myös uskoi sielun kuolemattomuuteen, joka näin ollen takasi moraalin perustan. (Em 339–341.)

### 2.3 Sielun ja mielen käsitteet Humen filosofiassa

Hume käyttää mielen [mind] ja sielun [soul] käsitteitä vaihtelevasti riippuen eri kontekstista ja filosofisesta keskustelusta. Humen teksteissä sielun ja mielen käsitteisiin voidaan viitata vaihtelevasti myös saman esseeseen sisällä. Esseessään *Sielun kuolemattomuudesta* Hume viittaa jonkinlaiseen kehon [body] ja hengen [spirit] väliseen yhteyteen. Tämä *henki* viittaa siis sekä sieluun että mieleen. Mieltä rinnastetaan tässä esseessä paikoin sieluun, vaikka mieltä käytetäänkin pääasiassa käsiteltäessä fysikaalisia argumentteja puoltaen sielun kuolevaisuutta. Humelle mieli tuntuu tässä kontekstissa olevan sielua sekä filosofisesti että tieteellisesti varteenotettavampi käsite. (Hume 2006, 207–208.) Vaikka Hume voi käyttää sielun ja mielen käsitteitä näinkin vaihtelevasti saman esseeseen sisällä, liittyvät ne aina joihinkin tiettyihin keskustelualueisiin. Näin tarkkarajaista erottelua mielen eri käsitteiden, kuten myös uskonnon ja tieteen välillä ei vain ollut vielä Humen aikoihin. Tästä syystä Hume ei välttämättä itsekään tule aina erottaneeksi niiden merkitystä. Aikojen saatossa käsitteet ja niiden sisällöt ovat myös muuttuneet niin, että niitä koskevia väitteitä voi olla vaikea arvioida. Sielun ja mielen käsitteiden merkitykset eivät nykypäivänä olekaan enää samat, kuin mitä ne olivat Humen aikoihin.

Mieli on Humelle kaiken tarkastelun lähtökohta, hänen filosofiansa perusta. Humen mielenfilosofia onkin portti hänen uskonnonfilosofiansa, kuten myös koko hänen tuotantonsa ymmärtämiseksi. Hän katsoikin, että mielen ymmärtäminen oli välttämätöntä kaiken muun tiedon saavuttamiseksi (Biro 1993, 33). Edellä esitelty kartesiolainen filosofia käsitteli mielen ja ruumiin välistä yhteyttä. Näille rationalisteille oli mahdollista saada luotettavaa ja varmaa tietoa todellisuudesta. (Norton 1993, 1.) Hume ei voinut kuitenkaan hyväksyä näitä käsityksiä ja osallistuu mielen ja ruumiin välisen yhteyden selvittämiseen. Tällöin hän käyttää mieltä tarkastelujensa kohteena. Mieli oli Humelle aktiivinen: mieli on se, joka on tarkastelun kohteena, jossa sijaitsevat erilaiset havainnot ja se, joka myös itseensä mahdollisesti katsoo. Mielen konstituivat erilaiset ajatukset, havainnot sekä tuntemukset. Humella mieli on siis käsitteenä samankaltainen kuin nykypäivän kognitiivisessa psykologiassa. sillä erotuksella, että Humelle mieli oli pikemminkin vain *kimppu* erilaisia aistimuksia, ilman että mitään varsinaista ydintä olisi edes olemassa.

Häviääkö mielen pysyvämpi luonne tällä tavoin, mikäli minkäänlaista pysyvämpää ydintä ei ole löydettävissä? Humen kimpputeoria onkin saanut kritiikkiä osakseen juuri tästä syystä, että se tuntuisi olevan ristiriidassa luontaisen tuntomme kanssa. Humen kimpputeoriaa mielestä tarkastellaan tarkemmin luvussa 3.2.

Sielusta puhuttaessa Humea kiinnostavat kysymykset substanssin luonteesta, sielun immateriaalisuudesta ja sen kuolemattomuudesta. Sielun käsite on siis mieltä uskonnollisempi ja metafysisempi. Tämän käsitteen avulla Hume toivoo pääsevänsä osalliseksi uskonnollista keskustelua ja siten kritisoida joitakin niitä ajatuksia, joita hänen aikanaan esitettiin. Sielun käsitteellä hän pureutuukin sielun kuolemattomuutta koskeviin metafysisiin tai moraalisiin argumentteihin. Sielun käsitteellä hän tuntuu keskittyvän olemassaolomme perustoihin: mistä todellinen ”minämme” muodostuu ja onko se kuolematon. Koska sielu on käsitteenä mieltä huomattavasti vanhempi, on sillä myös enemmän historiallista taustaa. Siten sielun olemusta käsitellessään Hume liittää filosofiansa aina antiikin näkemyksiin saakka.

Molemmat käsitteet kuitenkin liittyvät ihmisen persoonallisen minän muodostumiseen ja sen ytimen hahmottamiseen, joka lopulta muodostaa kokemuksen itsestämme. Tässä kontekstissa ne voidaankin melkein lukea synonyymeiksi. Tästä syystä seuraava pääluke käsittelee Humen mielenfilosofisia lähtökohtia. Mielen vaikeasti lähestyttävä luonne tai sen kokonaan puuttuminen, vaikuttaa myös sielun olemassaoloon ja mahdolliseen kuolemattomuuteen. Mikäli emme löydä kokemuksestamme mitään, joka voisi rakentaa pysyvän identiteettimme, onko tämä lopullinen tuomio sielun olemassaololle, vai pikemminkin vain varmistus siitä? Mikäli ihmisen sisintä ei voida tutkia tarkastelemalla omaa mieltä, onko vastaus jonkinlaisen sielusubstanssin hyväksyminen?

### 3. HUMEN UUSI IHMISTIEDE

Tässä pääluvussa esittelen Humen mielenfilosofian pääpiirteitä ja johdatan Humen skeptiseen ja havaintoihin perustuvaan filosofiaan. Tarkastelu keskittyy Humen kirjoittamiin esseisiin ”Of personal identity” [Persoonallisesta identiteetistä] sekä ”Of the understanding” [Ymmärryksestä]. Sielun kuolemattomuus liittyy siihen, millaiseksi koemme mentaalisten ja fysikaalisten ominaisuuksien suhteen olevan (Koistinen 2003, 305). Humelle mielen käsite liittyi vahvasti sielun käsitteeseen ja siten sielun kuolemattomuus voisi myös olla *mielen kuolemattomuutta*. Sielun kuolemattomuuden filosofia perustuikin suurelta osin mielen kuolemattomuuden perustelemiseen. Humen huomiot mielen luonteesta toimivat myös teoreettisena perustana sielun kuolemattomuutta koskeville fysikaalisille argumenteille.

Humen tavoitteena oli uudistaa mielen tutkimusta ja tehdä siitä entistä tieteellisempää. Tällä tavoin Hume vastaa aikaisempiin mielen spekulatioihin ja toivoo herättävänsä keskustelua uudelleen henkiin. Luku 3.1 erittelee tarkemmin Humen käyttämiä termejä mielen sisällöstä. Näitä hän kutsuu *perseptioiksi*, *impressioiksi* ja *ideoiksi*, jotka yhdessä muodostavat mieleemme sisällön. Nämä termit ovat tärkeitä työkaluja Humen skeptisessä, empirismiin perustuvassa filosofiassa. Luku 3.2 keskittyy persoonallisen identiteettimme syntymiseen ja Humen omaan sisäiseen matkaan. Viimeinen alaluku 3.3 lopulta analysoi tämän matkan ja Humen mielenfilosofian onnistuneisuutta, esittäen samalla kritiikkiä, jonka johdosta Humea voidaan epäillä syyllistyneen solipsismiin. Humen saaman kritiikin johdosta myös hän itse näyttää lopulta muuttaneen kantaansa koskien mielen kimpputeoriaa. Käyn myös läpi Humen vaikutusta fenomenologian kehittymiseen sekä Husserlin filosofiaan, jossa tärkeänä vaikuttimena on toiminut Humen filosofiaa vaivanneen solipsismin välttäminen.

Hume halusi olla ihmistieteille samaa, kuin mitä Newton oli luonnontieteille (Pears 1963, 50). Tätä tarkoitusta varten hän kehitti tutkimukseen ja havaintoihin perustuvan lähestymistavan, jossa päättelyn avulla oli mahdollista saavuttaa tietoa tutkittavasta kohteesta. Vaikka ihmismielen voidaan ajatella olevan mysteerinen tai vaikeasti lähestyttävä, piti hän kiinni ideologioistaan, ja tarkasteli ihmismieltä samalla tavoin kuin mitä tahansa muutakin kohdetta. Humen uuden tieteen tuli olla avain kaikkiin muihin tieteisiin ja toimia perustana kaikelle järkevälle tutkimukselle. (Biro 1993, 33–34.) Hume toteaa *Treatisen* alussa kuinka: ”[j]a kuten ihmistiede on ainoa varma perusta muille



tieteille, on siten ainoa varma perusta, jonka voimme antaa tälle tieteelle, löydettävissä kokemuksesta ja havainnoista”.<sup>2</sup> Hume uusi ihmistiede turvautui vahvasti siis yksilön havaintoihin ja omiin kokemuksiin. Hän ei kuitenkaan katsonut, että voisimme mennä kokemusten ulkopuolelle tietoa etsiessämme. Vaikka tavoitteena oli universaalien totuuksien etsiminen, olivat kokemus ja havainnot rajoittavina tekijöinä. Hume vaikuttaa suhtautuvan skeptisesti kykyihimme saada lopullista tietoa ja selvennystä ihmismielestä. Kaikkiin näihin teorioihin tulisikin hänen mielestään suhtautuakin tietyllä varauksella. (T Intro, xvii.)

Hän halusi myös tuoda ihmismielen tarkastelua ”enemmän muotiin” ja toivoi valaisevansa edes jonkin verran tätä vaikeasti lähestyttävää aihetta. Hume lähtökohdat olivat samaan aikaan sekä ylevät että nöyrät: hän halusi uudistaa tieteellistä tarkastelua, mutta samalla vain myös herätellä jo hiljentynyttä keskustelua. Hume mukaan ihmisen mieleen ei ollut suunnattu vaadittavaa huomiota, vaikka se onkin ihmiskunnan kannalta yksi tärkeimmistä tutkimusaiheista. Jonkinlaista tutkimusta oli toki ollut ennen Humeakin, mutta hänen näkemyksensä mukaan emme olleet juuri lainkaan edistyneet ihmismielen ymmärtämisessä. Tästä syystä Hume näki tehtävänsä tärkeäksi. On hyvä muistaa, että tällöin elettiin aikaa ennen modernin psykologian ja ihmistutkimuksen syntyä. Humea ennen ei juuri ollut tieteellistä mielentutkimusta. Hume halusikin kutsua uutta metodologiaa juuri tieteksi. Tämä selventää Hume pyrkimyksiä ja tutkimuksesta saatuja johtopäätöksiä. (Biro 1993, 33–34.) Hume näyttäytyi vankkumattomana tiedemiehenä, ihannoiden tieteellisiä metodeja, mutta hän oli samalla myös jotain muutakin. Hän uskalsi astua tieteen rajamaille, uppoutua ihmismielen syövereihin, vaikka jo tarkastelujen lähtökohtana näyttivät olevan lähes saavuttamattomat ideaalit.

Hume suhtautui skeptisesti mahdollisuuksiimme saada tietoa ja oikeutusta erilaisille uskomuksillemme. Juuri kaikkein perustavanlaatuisimmat uskomukset tuntuivat olevan vaikeimmin todistettavissa. Descartesin teos *meditaatioita* valjasti aikoinaan epistemologiset kysymykset yleisen mielenkiinnon kohteiksi. Tätä samaa suuntausta Hume jatkoi. Hän tuntui kyseenalaistavan miltei kaiken tietomme ja tästä syystä hänet nähtiinkin muihin filosofiin nähden paljon skeptisemmässä ja negatiivisemmassa valossa. Luonto on käsittääkseni kuitenkin varmistanut, että ihmisen perustoiminnot ja

---

<sup>2</sup> Oma suom.: “[a]nd as the science of man is the only solid foundation for the other sciences, so the only solid foundation we can give to this science itself must be laid on experience and observation” (T Intro, xvii).

elämää ylläpitävät teot voittavat skeptiset epäilyt. Vaikka emme voisi tietääkään mitään, emme silti lakkaa uskomasta tai luottamasta kokemuksiimme. Huomio luontaisista uskomuksista ei kuitenkaan vielä riittänyt Humelle näiden uskomusten oikeuttamiseksi. (Biro 1993, 36–38.) Humen ”negatiivisuuden” ymmärtää, kun sen näkee alustavana ehtona huomiomme uudelleenohjaamisessa. Näiden negatiivisten argumenttien tavoitteena ei ollut vain skeptisten johtopäätösten esittäminen, vaan ne olivat välttämättömiä Humen tavoittelemien tieteellisten ihanteiden kannalta. (Em. 38.)

Humen intressit sijaitsivat sen prosessin tutkimisessa, jonka johdosta yksilö tuntee ja uskoo olevansa yksi ja sama henkilö, riippumatta ajan kulumisesta tai mahdollisista muutoksista niin ruumiin, kuin mielenkin tasolla. Tätä pysyvämpää ihmismielen ominaisuutta voitaisiinkin mielestäni kutsua jonkinlaiseksi sieluksi. Hän halusi tutkia tätä prosessia itseään, ei niinkään legitimoida näitä uskomuksia filosofisessa mielessä. Humea kiinnosti se, millä tavoin uskomuksemme muodostuvat ja mistä ne ovat lähtöisin. Uskomusten todenperäisyyden todistaminen ei kuulunut Humen intresseihin. (Biro 1993, 38.) Vaikka voidaankin olettaa, että uskomusten taustalla on usein epärationaalisia syitä, kuten vaisto, mielikuvitus, tottumus tai tapa, ei silti ole aivan selvää, kuinka yksilön oma identiteetti oikein rakentuu. Kuinka muodostamme uskomuksemme ja liikumme yhdestä uskomuksesta toiseen? Mitä mekanismeja ja periaatteita näihin prosesseihin liittyy? Nämä olivat Humen uuden ihmistieteen kysymykset, joihin hän toivoi saavansa vastauksia. (Em. 39.)

### **3.1 Mielen anatomia**

Humen uusi ihmistiede käänsi katseensa mielen sisäisiin kohteisiin. Hänen tavoitteenaan oli selvittää, millä tavoin metafysiset oletukset maailmasta muodostuivat. Hume halusi tutkia juuri näitä ennakko-oletuksia, joiden pohjalta rakennamme maailmankuvamme. Humelle nämä mielen ”objektit” olivat yksilön kokemia perseptioita [havaintoja], mutta jotka eivät kuitenkaan viitanneet mielen ulkopuolisiin objekteihin. (Macdonald 2003, 344.) Nämä havainnot olivat vain havaintoja, jolloin ulkoinen maailma ikään kuin *sulkeistettiin*, aivan kuten myöhemmin kehittyneessä fenomenologiassa tehtiin. Humen filosofia onkin siis jonkinlaista esifenomenologiaa, keskittyen mielen representaatioihin ja ilmiöihin pikemmin kuin todellisuuteen sinänsä.

Kaiken tarkastelun lähtökohtana olivat siis havainnot ja niihin liittyvät kokemukset. Humen skeptisessä analyysissä hylättiin näin ollen *a priori* väitteet, eikä *induktiivista* tarkastelua mielen kognitioista nähty hedelmällisenä (Biro 1993, 45–46). Induktiivisessa päättelyssä yksittäisestä tapauksesta johdetaan yleistys. Jos esimerkiksi näemme yhden mustan korpin ja toteamme kaikkien korppien olevan mustia, on kyseessä induktiivinen yleistys. Vaikka näkisimme lukuisia mustia korppeja, emme Humen mukaan siltikään pystyisi vielä varmuudella sanomaan kaikkien korppien olevan mustia. Hume ei hyväksynyt tämän kaltaisia yleistyksiä vaan toteaa, että ennen varsinaista kokemusta kaiken voidaan todeta olevan mahdollista, myös valkoisen korpin kohtaaminen. Tämä huomio voi kuulostaa hieman ristiriitaiselta. Eikö näin myös Hume tule esittäneeksi *a priori* väitteitä? Humen huomion tarkoituksena oli kuitenkin vain osoittaa jonkinlaista mahdollisuutta, eikä hän siten tule väittäneeksi, että valkoisia korppeja *todella* olisi olemassa. Tämä voi muistuttaa *a priori* väitettä, mutta koska Hume ei varsinaisesti väitä mitään, ei tätä mielestäni voida luokitella sellaiseksi.

Kun tarkastelemme uskomuksiemme alkuperää ja oikeutusta, on Humen mielestä niiden taustalla usein epärationaalisia aineksia. Monet näistä uskomuksista ovat syntyneet mielikuvituksen tai vaiston myötä, tai vain eri tottumuksista ja tavoista. (Biro 1993, 39.) Emme voi esimerkiksi nähdä aikaa tai avaruutta sinänsä, mutta meillä on idea näiden olemassaolosta. Meillä on kuitenkin havaintoja objekteista, jotka sijaitsevat jossain tietyssä paikassa ja joista voimme saada tunto- ja näköaistimuksia. Mielikuvituksemme yhdistävät nämä eri aistimukset mielessä, jonka johdosta meillä voi olla idea ulottuvuudesta. Ihmisen sisäinen maailma näyttäisi siis muodostuvan pitkälti mielikuvituksen ja kokemuksen myötä, ja jossa nämä kaksi eri tekijää sekoittuvat toisiinsa. Aistit voivat myös "valehdella" ja vääristää todellisuutta. Esimerkiksi airo voi näyttää vedessä taipuneelta, vaikka kyseessä onkin vain veden ja valon luoma illuusio. Kokemus tuntuisi vaativan jonkinlaista rationaalista käsittelyä, ilman sitä kokemus itsessään voi olla virheellinen. Kokemuksemme on aina suodattanut erilaisten uskomusten lävitse ja näille uskomuksille ei aina ole järkeviä perusteita. Onkin erikoista, että Hume pohjaa filosofiansa juuri kokemukseen, vaikka samaan aikaan hän näyttäisi hyväksyvän siihen liittyvän irrationaalisuuden. Ehkä havainnot ovat silti vain *paras* tapa saada tietoa ja jonkinlainen ennakkovaatimus varteenotettaville teorioille.

Humen mukaan mielikuvituksen raakamateriaalina toimivat impressiot (vaikutelmat) ja niiden heikot kopiot, ideat. Näistä aineksista kaikki mentaalinen sisältö lopulta luodaan. (Macdonald 2003, 345.) Hume tulee siis jakaneeksi mielen ainekset kahteen eri luokkaan:

Kaikki ihmismielen perseptiot voidaan lopulta jakaa kahteen eri luokkaan, joita tulen kutsuneeksi IMPRESSIOIKSI Ja IDEOIKSI. Ero näiden välillä on niiden voimakkuudessa ja elävyydessä, joilla ne iskevät mieleen, ja tulevat osaksi ajatteluamme ja tietoisuuttamme.<sup>3</sup>

Humen mukaan mentaalinen elämä on siis rakentunut impressioista ja niiden ideoista. Impressiot ovat aistivaikutelmia ja ideat niiden heikkoja muistijälkiä. (Biro 1993, 40.) Kun näen jonkin esineen edessäni, esimerkiksi pöydän, on sen edustama impressio mielessäni. Jonkin ajan kuluttua, minulla on mielessäni vain idea siitä pöydästä, jota en enää näe, eli siis eräänlainen muistijälki entuudestaan koetusta asiasta. Ero näiden kahden välillä on Humen mukaan niin selkeä, että sitä on turha selittää tämän tarkemmin. Riittää kun ymmärrämme, että toinen viittaa tuntemiseen ja toinen ajattelemiseen. Vaikka nämä kaksi eri kategoriala saattavat sekoittua esimerkiksi unessa tai kuumeessa, ovat ne Humen mielestä yleisesti ottaen hyvinkin erilaisia. (T 1.1.1, 2.)

Hume jatkaa perseptioiden luokittelemista seuraavalla tavalla:

On olemassa toinen jako perseptioillemme, jota on hyödyllistä tarkastella, ja joka ulottaa itsensä sekä impressioihin että ideoihin. Tämä on jako YKSINKERTAISIIN ja KOMPLEKSISIIN. Yksinkertaiset perseptiot tai impressiot ja ideat ovat sellaisia, jotka eivät salli minkäänlaista jakamista tai erottelua. Kompleksiset ovat näiden vastakohtia, ja ne voidaan erotella osiksi.<sup>4</sup>

Hume siis jakaa impressiot ja ideat edelleen yksinkertaisiksi ja komplekseiksi, jatkaen toteamalla, kuinka jokaiselle idealle on löydettävissä oma vastaava impressionsa. Hän

---

<sup>3</sup> Oma suom.: "All the perceptions of the human mind resolve themselves into two distinct kinds, which I shall call IMPRESSIONS and IDEAS. The difference betwixt these consists in the degrees of force and liveliness, with which they strike upon the mind, and make their way into our thought or consciousness." ( T 1.1.1, 1.)

<sup>4</sup> Oma suom.: "There is another division of our perceptions, which it will be convenient to observe, and which extends itself both to our impressions and ideas. This division is into SIMPLE and COMPLEX. Simple perceptions or impressions and ideas are such as admit of no distinction nor separation. The complex are the contrary to these, and may be distinguish'd into parts." (T 1.1.1, 2.)

kuitenkin huomauttaa pian tämän jälkeen, kuinka näin ei aina ole. (Em. 2.) Impressioita voidaan yhdistää mielessä entistä kompleksisimmiksi ideoiksi. Hevosen ja ihmisen impressiot yhdistämällä voimme saada aikaan idean kentaurista. Tällaiset *fiktiot* voivat joskus herättää meissä uskomuksen, jonka mukaan ne olisivat tosia, vaikka todellisuudessa ne ovat puhtaasti vain mielikuvituksen tuotetta. Mieli on siis aktiivinen rakentaessaan kuvaa ulkoisesta todellisuudesta. (Biro 1993, 40.) Samalla tavoin myös ihmisen sisäinen maailma on mielikuvituksensa ”armoilla” ja tuntemus omasta sielusta tai mielestä voisi siis sekin olla samankaltainen fiktiivinen kuvitelma, kuin kentauri. Hume ei kuitenkaan sano, että fiktiot olisivat aina välttämättä epätosia. Ne ovat mielikuvituksen tuotetta, aivan kuten aikaisemmin mainitut ajan ja paikan käsitteet, mutta niiden todenperäisyydestä emme pääse varmuuteen. Hume aikaisemman induktion kritiikin valossa voisikin todeta, että kentaurin kohtaaminen on yhtä lailla mahdollista, aivan kuten valkoisen korpinkin. Siten myös mielen tai sielun olemassaolo tuntuisi pysyvän mahdollisuutena.

Emme voi siis suoralta kädeltä varmistua sielun olemassaolosta, vaikka meillä tuntuisikin olevan jonkinlainen käsitys siitä. Emme voi luottaa kompleksisten ideoiden todenperäisyyteen, tai siihen, että niillä olisi vastaavat impressionsa. Yksinkertaiset ideat sen sijaan ovat vailla tätä puutetta: jokaisella yksinkertaisella idealla on oltava oma yksinkertainen impressionsa ja jokaisella yksinkertaisella impressiolla on oltava oma vastaava ideansa (T 1.1.1, 3). Näin ollen mikäli ihmisen sielusta olisi yksinkertainen idea, olisi siitä oltava myös jonkinlainen aistihavainto, joka tekisi siitä ainakin jossain määrin olevaisen. Tällä tavalla Hume vastaa Descartesin teoriaan, joka näki mielen yksinkertaisena, immateriaalisena oliona. Hume pyrki selvittämään, voisiko mielestä olla minkäänlaista havaintoa. Tätä aihetta käsitelläänkin seuraavassa alaluvussa. Mielen ideaa on kuitenkin vaikea eritellä ja määrittää, olisi se sitten kompleksinen tai yksinkertainen. Täten emme voi myöskään olettaa, että siitä *tulisi* olla jonkinlainen havainto.

Hume vastaus skeptiseen haasteeseen oli ryhtyä eräänlaiseksi ”mielen anatomistiksi” ja hylätä kaikenlainen metafyyssinen spekulatio. Mielenfilosofian oli ryhdyttävä aktiivisemmaksi ja eriteltävä mielen eri ominaisuuksia tieteellisiä metodeja hyväksikäyttämällä. ”Nojatuolifilosofiassa” ei löydetä vastauksia ihmismieltä koskeviin kysymyksiin. Myös tänä päivänä tunnumme ajattelevan näin, kognitiotieteen ollessa yhä suosittua. Myös ne mielenfilosofit, jotka ovat kiinnostuneita ajattelun, havaitsemisen,

muistin, kielen ja monien muiden mentaalisten ilmiöiden ymmärtämisestä, suuntaavat katseensa mieluummin kognitiivisiin tieteisiin, kuin perinteisiin metodeihin filosofisesta analyysistä ja argumentaatiosta. (Biro 1993, 45.)

Vaikka Hume kannatti tieteellistä ajattelutapaa, oli mielikuvituksella yllättävän tärkeä rooli hänen filosofiassaan. Juuri mielikuvituksen keskeisyys erottaa hänen perinteisistä metafysiikoista, jotka perustivat filosofiansa enemmänkin intuitioon tai järkeen. Tämä mielikuvitus kykeni siihen, mihin aistit tai järki eivät itsessään pystyneet ja tämän mielikuvituksen voimalla, hän suoritti myös seuraavassa alaluvussa käsiteltävän ”matkan omaan itseensä”. (Macdonald 2003, 345.)

### **3.2 Katsaus omaan mieleen**

Hume jatkaa tarkastelujaan mielen ja identiteetin muodostumisesta esseessään ”Persoonallisesta identiteetistä”, jota tulen tässä alaluvussa käymään läpi. Hänen mielestään jotkut filosofit tuntuivat kannattavan ajatusta, jonka mukaan meillä olisi joka hetki selvä ja tarkkarajainen käsitys itsestämme, kuten myös uskomus tämän minuuden jatkuvuudesta ja yksinkertaisuudesta. Hume ei kuitenkaan kokenut, että meillä olisi minkäänlaista impressiota itsestämme. Näin ollen emme voi kunnolla edes ymmärtää, mitä tarkoitamme puhuessamme persoonallisesta minästä. (T 1.4.6, 251.) Viittauksen kohteena olivat ainakin Locke ja Berkeley, jotka eroistaan huolimatta molemmat uskoivat yksinkertaiseen, immateriaaliseen mieleen tai sieluun. Locken mukaan meillä oli intuitiivinen käsitys itsestämme. Tätä ajatusta Hume ei kuitenkaan voinut hyväksyä. (Pappas 1992, 278–279.)

Meillä on uskomus pysyvästä identiteetistä, mutta mihin tämä uskomus oikein perustuu? Sitä on vaikea hahmottaa, sillä kokemuksen mukaan meillä ei ole mitään tiettyä impressiota itsestämme. Jokaiselle todelliselle idealle oli Humen mukaan oltava jokin tietty impressio, jotta se olisi ymmärrettävissä. Ihmisen kokemat tunteet tai passiot, jotka siis voisivat olla merkkejä pysyvästä identiteetistä ja tämän uskomuksen alkuperästä, ovat niin häilyviä ja muuttuvaisia, että ne eivät voi toimia vakuuttavina todisteina asiaan liittyen. (T 1.4.6, 251.) Meillä ei myöskään ole pääsyä muiden ihmisten kokemuksiin tai havaintoihin, ja koska havainnot ovat ainoa todellinen reitti tiedolle Humen filosofiassa, on identiteetin

olemassaolon selvittämiseksi jokaisen tarkasteltava omia uskomuksiaan ja mielen sisältöjään.

Kuinka meille on sitten muodostunut kuva pysyvästä identiteetistä? Mikä on se fundamentaalinen uskomus, joka mahdollistaa tämän? Hume suuntaa katseensa omaan mieleensä ja kysyy niitä perustoja, joiden pohjalta hän tulee pitäneeksi itseään samana persoonana tai mielenä aikojen saatossa. (Biro 1993, 48.) Hän keskittyy siihen kokemukseen, joka voisi synnyttää ajatuksen persoonallisesta identiteetistä. (Em. 50.) Mutta Hume ei löydä kokemuksestaan mitään, joka voisi selittää persoonallisen minän olemassaolon. Mihän ikinä hän suuntaakaan huomionsa, törmää hän jatkuvasti vain erillisiin havaintoihin:

[K]un saavun siihen, jota kutsun itsekseni, törmään aina johonkin yksittäiseen perseptioon tai toiseen, kuumaan tai kylmään, valoon tai varjoon, rakkauteen tai vihaan, kipuun tai nautintoon. En voi koskaan tavoittaa *itseäni* ilman perseptiota, enkä voi koskaan havainnoida muuta kuin juuri perseptiota.<sup>5</sup>

Hume jatkaa toteamalla, että mikäli nämä havainnot poistettaisiin, esimerkiksi unen kautta, häviäisi häneltä myös kosketus omaan itseensä. Tällöin hän ei tietysti mielessä olisi edes olemassa. Kuolemaa hän pitää vieläkin lopullisempaan havaintojen suhteen, jonka johdosta hänen identiteettinsä voitaisiin katsoa täysin tuhoutuneeksi. (Em. 252.) Kuolemassa kaikki havainnot lopulta tuhoutuvat. Näin havainnot siis jollain tapaa ylläpitävät ihmisen identiteettiä, lukeutuivathan Humen filosofiassa myös muistikuvat eli ideat, ihmisen kokemiin havaintoihin. Mikään yksittäinen havainto ei kuitenkaan voi toimia todisteena mielisubstanssista sinänsä, eikä kartesiolaiselle näkemykselle sielun ja ruumiin dualistisesta suhteesta ole olemassa vakuuttavia perusteita havainnoissa. Hume ei kuitenkaan lopeta tähän, vaan jatkaa tarkastelujaan esittämällä, kuinka uskomus omasta itsestä voisi perustua kokemukselle, vaikka kokemus ei pystyntykään selittämään identiteetin olemassaoloa sinänsä. (Biro 1993, 48–49.) Tämä uskomus on niin yleinen kaikille ihmisille, että sille on oltava myös jonkinlainen selitys. Miksi ihmiset oikein uskovatkaan olevansa yksi ja sama ihminen, vaikka muutos näyttäisi olevan paljon

---

<sup>5</sup> Oma suom.: "[W]hen I enter most intimately into what I call *myself*, I always stumble on some particular perception or other, of heat or cold, light or shade, love or hatred, pain or pleasure. I never can catch *myself* at any time without a perception, and never can observe any thing but the perception." (T 1.4.6, 252.)

ilmeisempää kokemuksemme mukaan. Kuinka tulemme luoneeksi kuvan omasta itsestämme?

Humen vastaus tähän ongelmaan on hänen *kimpputeoriansa*. Mieli on Hume mukaan kuin kimppu (*bundle*) havaintoja, joista ihminen muodostaa kuvan itsestään. Mieli ei ole pysyvä eikä yksinkertainen substanssi, joka olisi löydettävissä havaintojen avulla. Se on kuin näyttämö, jossa erilaiset havainnot esiintyvät kukin vuorollaan.<sup>6</sup> Ihmisen sielu on jatkuvan muutoksen kourissa, ja olisi virheellistä väittää sitä mitenkään pysyvästi samaksi entiteetiksi. Vertaus teatterista voi kuitenkin olla harhaanjohtava. Mieli on rakentunut ainoastaan erilaisista vaihtuvista havainnoista, eikä mitään ”teatteria” varsinaisesti ole edes olemassa. Meillä ei ainakaan ole minkäänlaista havaintoa siitä. (Em. 253.) Tämä näkymätön teatteri on ehkä kuitenkin juuri se, jota monet voisivat pitää ihmisen pysyvänä identiteettinä. Hume ei kuitenkaan tarkenna, kuinka todellisina näitä mielen teatteriesityksiä voidaan pitää. Mielellämme ei kuitenkaan tunnu olevan kovinkaan vankkoja perustuksia, mikäli sen konstituoi näinkin ailahtelevat tuntemukset.

Hume vertaa ihmisen identiteettiä tasavaltaan, jossa lakeja ja jäseniä voidaan muuttaa ilman, että valtio itsessään muuttuu toiseksi. Ihmisen luonne ja olomuoto voivat muuttua, ilman että tunne pysyvästä identiteetistä häviää. (T 1.4.6, 261.) Vaikka yksilössä tapahtuu muutoksia, voidaan silti ajatella, että kyseessä on sama henkilö. Hume antaakin seuraavanlaisen vertauksen ihmisyksilön ja puun analogiasta: ”[t]ammi, joka kasvaa pienestä taimesta isoksi puuksi, on edelleen sama tammi” (T 1.4.6, 257, oma suom.). Hume analyysin valossa näyttäisi siltä, että ihmisen oma identiteetti perustuu tottumukseen tai tapaan, jossa muisti pitää identiteetin jatkuvuutta yllä, mutta mitään mieli- tai sielusubstanssia ei Hume tarkastelujensa pohjalta löydä. Hume ei kuitenkaan selvennä, miksi meidän tulisi edes olettaa, että olemme yksi ja sama olento aikojen saatossa? Onko vanheneva tammi todella sama puu kuin se, mitä se oli nuorena versona? Pysyykö puu samana objektiivisesti katsottuna, vai vain ihmisen mielen ansiosta? Ihmisen muisti saattaa luoda puun olemassaololle samankaltaisen jatkuvuuden, kuin mitä se luo ihmismielellekkin. Tällöin ihmisen identiteetti ja puun pysyminen samana puuna olisivat molemmat lähinnä illuusioita.

---

<sup>6</sup> “[t]he mind is a kind of theatre, where several perceptions successively make their appearance; pass, re-pass, glide away, and mingle in an infinite variety of postures and situations” (T 1.4.6, 253).



Hume ei pyrkinyt oikeuttamaan uskomuksiamme, vaan ainoastaan selvittämään, mistä ne ovat lähtöisin. Ihmisen muisti ja siihen liittyvä tuntemus kausaliiteetista luovat kuvan pysyvistä minuudesta. Kausaliiteetti luo yhteyden menneen ja nykyisen välille, mutta muisti on jollain tapaa vieläkin tärkeämpi. Muistia tarvitaan jo siksi, että voisimme ylipäänsä muistaa tapahtumat, joiden välillä ajattelemme olevan kausaalinen suhde. (Biro 1993, 49.) Identiteetin pysyvyydelle on tärkeää myös *samankaltaisuus*. Koemme, että muistutamme vanhaa minäämme riittävässä määrin, niin että voimme pitää itseämme samana oliona. Mikäli itsessämme tapahtuva muutos olisi todella raju, voisi kuva identiteetin pysyvyydestä hämärtyä. Hume kuvaileekin, kuinka asteittainen ja hitaasti etenevä muutos pitää yllä kuvaa samuudesta aivan eri tavalla, kuin jos muutos olisi nopeaa tai äkkinäistä. Tällöin mieli ikään kuin sopeutuu tähän muutokseen helpommin. (T 1.4.6, 256.) Muisti pitää kuitenkin kaikkea tätä yllä, ja muistinsa menettäneet todella tuntuvatkin kadottaneen identiteettiinsä pysyvyyden. Myös ulkopuolisten silmissä näiden henkilöiden persoonallisuus on saattanut muuttua niin, että heitä ei enää tunnusteta samaksi henkilöksi. Näin voi myös käydä esimerkiksi äkillisen aivovamman kohdalla.

Ihmisen identiteetti näyttäisi siten olevan lähinnä mielikuvituksen tuotetta, aivan kuten Hume ehdottaakin: "identiteetti, jonka liitämme ihmisen mielelle, on ainoastaan fiktiivinen, ja samanlainen, jonka liitämme kasveille ja eläinten kehoille."<sup>7</sup> Se on fiktiota siinä mielessä, että meillä ei ole minkäänlaista havaintoa "itsestämme", eikä sitä voida rationaalisestikaan selittää: joudumme väistämättä ongelmiin, mikäli yksilössä tapahtuu edes jonkinlaista muutosta. Sillä kuinka voisimmekaan olettaa, että muutos ja pysyvyys voisivat olla saman entiteetin yhtäaikaista ominaisuuksia? Ihmisen mieli on muuttuvainen, aivan kuten muukin maailma. Voisimmeko siten unohtaa, että mitään yksittäisiä olioita on edes olemassa? Voisimme nähdä maailman yhtenä ja muuttumattomana, kuten antiikin Parmenides (Määttänen 2003, 14), jolloin pääsisimme eroon monista filosofisista ongelmista, joita seuraa muutoksen ja samuuden yhteensopimattomuudesta. Tämä on kuitenkin ristiriidassa yleisen tuntomme kanssa, jonka mukaan olemme yksilöitä ja vielä jossain määrin pysyviä sellaisia. Myös muutosta itsessään on arkikokemuksen pohjalta vaikea kieltää.

---

<sup>7</sup> Oma suom.: "[t]he identity, which we ascribe to the mind of man, is only a fictitious one, and of a like kind with that which we ascribe to vegetables and animal bodies" (T 1.4.6, 259).

Hume päättää esseensä huomioon, jonka mukaan kysymystä persoonallisesta identiteetistä ei voida kunnolla ymmärtää, eikä asiasta voida lopulta tietää juuri mitään. Hän myös epäilee koko kysymyksen filosofista mielekkyyttä:

[M]itkään niistä mukavista ja hienovaraisista kysymyksistä, koskien persoonallista identiteettiä, eivät koskaan voi tulla ratkaistuksi, ja joita tulisi pitää pikemminkin kieliopillisina, kuin filosofisina ongelmina. Identiteetti on riippuvainen Ideoiden välisistä suhteista; ja nämä suhteet tuottavat identiteetin, sen helpon siirtymän avulla, jolla ne esiintyvät.<sup>8</sup>

Tämä loppupäätelmä on ”negatiivisuudessaan” Humelle ominainen ja jonka tapaisiin tunnelmiin tulemme päätyämään myös tulevien tarkastelujen yhteyksissä. Humen skeptisenä tavoitteena onkin siis ollut lähinnä osoittaa muiden mielipiteisiin sisältyviä heikkouksia. Kuinka onnistuneina Humen omia tarkasteluja voidaan puolestaan pitää? Onnistuuko Humen skeptisismi horjuttamaan uskoamme pysyvään ja yksilölliseen identiteettiin ja siten myös sielun olemassaoloon? Vai onko tieteellisen metodin epäonnistunut yritys selvittää ihmismielen ja identiteetin saloja vain osoitus jonkinlaisesta henkisemmästä sielusubstanssista? Arkiajattelumme ei näyttäisi hyväksyvän täydellistä identiteetin hylkäämistä. Mikäli Humeen on uskominen, kuinka nämä tuntemukset voitaisiin selittää? Seuraavassa alaluvussa Humen omia näkemyksiä tullaankin tarkemmin arvioiduksi, kuten myös se, onnistuiko hän tavoitteessaan uudistaa ihmistiedettä.

### 3.3 Humen näkökulman arviointia

Humen mukaan mieli oli siis kompleksinen, dynaaminen ja alati muuttuva kokonaisuus, joka muodostetaan muistissa ja jossa kokemukset yhdistetään mielekkäällä tavalla jo koettuihin asioihin. Tarvitaan myös kokemus kausaatiosta ja jatkuvuudesta eri tapahtumien välille, jotta kuva yhtenäisestä identiteetistä voisi muodostua. (Biro 1993, 49–50.) Muisti itsessään ei ole sama kuin persoonallinen identiteetti, mutta se mahdollistaa ja konstituoi sen (Quinton 1998, 43). Hume huomauttaakin, että vaikka emme muistaisi mitä teimme jonain tiettyinä päivinä, emme silti voi sanoa, ettemmekö olisi olleet olemassa silloin. Tällöin muisti ei yksin vastaa identiteettimme rakentumisesta. (T 1.4.6, 261-2.)

---

<sup>8</sup> Oma suom.: ”[A]ll the nice and subtle questions concerning personal identity can never possibly be decided, and are to be regarded rather as grammatical than as philosophical difficulties. Identity depends on the relations of ideas; and these relations produce identity, by means of that easy transition they occasion.” (T 1.4.6, 262.)

Hume ei siis väitä, ettei meillä olisi omaa mieltä tai persoonallista identiteettiä. Meillä ei vain voi koskaan olla mitään havaintoa kyseisestä asiasta, ja kun havainto on Humelle ainoa hyväksytty tiedon lähde, meillä ei siten voi koskaan olla minkäänlaista tietoa mielisubstanssin olemassaolosta. (Biro 1993, 54.) Humella ei ollut mitään perusteita olettaa, että havaintojen ja ajatusten takana olisi ollut jokin metafyyminen *minä*, joka ajattelee, havaitsee ja tuntee. Hän ei siis toisin sanoen näyttänyt uskovan, että minkäänlaista sieluakaan olisi olemassa.

Hume kutsuu ajatusta itsestämme lähinnä fiktioksi, mutta mitä hän tällä oikeastaan tarkoittaa? Hän ei niinkään kiellä "itsemme" olemassaoloa, vaan lähinnä kritisoi mielikuvaamme muuttumattomasta ja yksinkertaisesta minuudesta. Persoonallinen identiteettimme jääkin usein tietoisuutemme ulkopuolelle. Mieli on jatkuvasti muutoksen alaisena ja siitä on vaikea saada minkäänlaisia havaintoja. Tämä kompleksisuus ja muuttuvaisuus saivatkin Humen kutsumaan mieltä kimpuksi erilaisia aistimuksia, jotka seuraavat toinen toisiaan ja muuttuvat jatkuvassa tajunnan virrassa. (Murphy 1980, 114–115.) Intuitiivisesti ajatus sielun jakamattomuudesta on meille kuitenkin läheisempi kuin Humen kuvaama havaintojen kimppu. Tunnetta, että muodostamme jonkinlaisia pysyviä yksilösubstansseja, eikä Humen näkemys tästä aiheesta tunnu siten kovinkaan luontevalta. Lisäksi hän ei näyttäisi ottavan huomioon sitä "etsijä-minää", joka sisimpäänsä katsoo. (Koistinen 2003, 315.)

Humen filosofian ongelmaksi (*Hume's problem*) on sanottu muodostuvan se, kuinka hän jättää ideat ja impressiot ikään kuin yksin, ilman että kukaan varsinaisesti havaitsisi niitä. Tällöin ideat ikään kuin ajattelevat itse itseään. (Biro 1993, 54.) Tässä voisi piileä Humen argumenttien heikkous. Hän ei silti väitä, että mieltä tai sielua ei ole: meillä ei koskaan vain voi olla mitään tarkkaa tai selvärajaista havaintoa kyseisestä asiasta. Tämä on Biron mielestä yleinen väärinkäsitys, joka vallitsee Humen mielenfilosofian tulkinnassa. Hume käyttää paljon aikaa selittämään, mitä mieli ei ole, jonka jälkeen jää vaikutelma, jonka mukaan mieltä ei olisi lainkaan. (Biro 1993, 54.) Biron mielestä tämä ei kuitenkaan ollut Humen väitteiden tarkoitus. Humelle näytti olevan tärkeämpää selvittää ne uskomukset, joiden pohjalta pidämme itseämme yhtenä ja samana henkilönä ajan kulumisesta huolimatta. Mikä oikein saa meidät uskomaan persoonallisen identiteetin olemassaoloon? Mistä itse uskomukset ovat taas peräisin? (Em. 47.) Tätä voidaan pitää Humen

mielenfilosofian tavoitteena. Hänen filosofiansa tarkoitus ei alun perinkään ollut selittää mieltä tyhjentyvästi.

Pearsin mukaan Humen lähtökohdat persoonallisen identiteetin tutkimiselle ovat yllättävän epärealistiset. Hume ei tunnu ottavan ruumista lainkaan huomioon tarkasteluissaan. Hän keskittyy liikaa ihmisen sisäiseen, mentaaliseen maailmaan. Myös kehomme on Pearsin mielestä tärkeä tekijä identiteettimme rakentumisessa. (Pears 1963, 45.) Humen tarkoituksena tuntui olevan juuri mielen rakenteiden selvittäminen. Ehkä häntä ohjasi liikaa Descartesilainen itsetutkiskelu ja filosofinen metodi, jonka lähtökohtana oli oman mielen tutkiminen varman tiedon saavuttamiseksi. Vaikka Hume asettui Descartesin filosofiaa vastaan, voidaan kyseenalaistaa, kuinka hyvin hän onnistui irtautumaan tästä. Gardiner osoittaa, kuinka Hume oli suurelta osin Descartesin filosofian vaikutuksen uhrina. Hume oli Descartesin itsenäistä ja immateriaalista mieli/ sielusubstanssia vastaan. Kuitenkin monet hänen huomionsa kohdistuen esimerkiksi passioihin pohjautuvat Descartesin esittämiin väitteisiin ja Descartesin tapaan myös Hume tuntuu erottavan mielen jyrkästi ruumiista. (Gardiner 1963, 40–41.) Tässä mielessä Descartesin filosofialla ja Humen käyttämällä metodilla oli yllättäviäkin samankaltaisuuksia.

John Perry puolestaan argumentoi, kuinka Humen vaatimukset havainnoista persoonallisen identiteetin varmistamiseksi ovat virheellisiä. Muut ihmiset voivat havainnoilla todeta yksilön muuttuneen niinkin paljon, että voi olla mahdotonta puhua enää samasta henkilöstä. Siten havainnot eivät voi toimia järkevinä kriteereinä persoonallisen identiteetin varmistamiseksi. (Perry 1975, 28–29.) Perryn huomio osuu tietysti mielessä oikeaan, vaikka hän näyttääkin unohtaneen, kuinka Humen vaatimus persoonalliselle identiteetille oli juuri yksilön *omissa* havainnoissa. Humen valitsemalle metodille on hyvinkin ymmärrettävät syyt: muut ihmiset eivät samalla tavalla voi päästä käsiksi yksilön omaan minuuteen.

Tämä aiheuttaa kuitenkin tiettyjä ongelmia. Hume näyttää unohtaneen toisen ihmisen näkökulman, sekä muun maailman olemassaolon kokonaan mielenfilosofiastaan. Hän keskittyi ainoastaan itseensä ja omaan tuntemukseensa ja yritti selittää persoonallisen identiteetin olemassaolon riippumatta ulkoisesta maailmasta, tai havainnoista koskien muita ihmisiä. (Pears 1963, 53.) Tämänkaltainen tarkastelu johtaa helposti erilaisiin ristiriitoihin, kuten solipsismiin, joka ottaa oman minän olemassaolon annettuna totuutena.

Humen tarkastelujen alkuasetelmia leimaakin radikaali solipsismi. Sen lisäksi, että hänen filosofiansa rajoittuu vain jokaisen yksilön omiin kokemuksiin, sen sisältönä toimivat jokaisen omat mentaaliset sisällöt sekä tietoisuuden aktit. (Murphy 1980, 11.) Kukaan ei kuitenkaan elä maailmassa yksin ja lopulta muut ihmiset ainakin tietyllä tavalla osallistuvat oman identiteettimme rakentumiseen. Olemme yksilöitä juuri siksi, että on muita ihmisiä erotettuna meistä. Toiset ihmiset myös ylläpitävät identiteettimme samuutta, kohtelemalla meitä *niin kuin* olisimme yksi ja sama henkilö ajan kulumisesta huolimatta.

Humen teoria on siis eräässä mielessä epärealistinen, mutta se on silti mielenkiintoinen yritys selittää persoona egosentrisestä näkökulmasta käsin. Kuten Pears on mielestäni osuvasti todennut, Hume epäonnistui, mutta vain koska yritys oli alun perinkin mahdoton. (1963, 54.) Toisaalta voisimme Biron tavoin ajatella myös, että mikäli tahdomme tutkia sielun tai mielen olemassaoloa, on ainoa ”autenttinen” reitti kyseiseen tietoon oma henkilökohtainen tarkastelu ja pohdinta. Toisen käden tieto on aina ”ulkopuolista”, eikä muiden ihmisten ajatuksiin tai tuntemuksiin pääse kovinkaan helposti käsiksi. Humelle havainnot olivat luotettavan tiedon alkulähde, eikä muiden ihmisten havaintoja voi samalla tavalla kokea, kuin omia. Tästä näkökulmasta katsottuna voisin yhtyä myös Biron näkemyksiin, joiden mukaan Humen metodi oli ongelmistaan huolimatta oikea. (1993, 47–48.)

Se ei silti ollut kaikkein tieteellisin, vaikka tämä olikin Humen tavoitteena. Kolmas osapuoli on aina yksilöä parempi tekemään tieteellisiä mittauksia: yksilön kokemus voi helposti olla vain vääristynyttä tulkintaa. Nykyaikainen mielentutkimus onkin keskittynyt kokoamaan erilaisia aineistoja useammasta eri lähteestä, havainnoimalla näiden käyttäytymistä. Yksilö voi kokea monenlaisia harhoja, eikä aisteihinkaan voi täysin luottaa. Humella mielikuvitus oli avaintekijä monien uskomusten synnyttäjänä, mutta mielikuvitus ei tunnu antavan kovinkaan luotettavaa kuvaa ihmismielen analysointikyvyistä objektiivisessa mielessä. Humen näkemys oli subjektiivinen, mutta sen tarkoitus oli ylittyä yleismaalliseksi. Tätä hyppyä yksityisestä yleiseen voidaan kritisoida, ainakaan sitä ei voida suoralta kädeltä oikeuttaa.

Humen filosofian ristiriidat tulevat ymmärretyksi, kun ne suhteutetaan hänen omaan aikaansa. Hän eli filosofisessa perinteessä, jota leimasi kartesiolainen mielenfilosofia sekä häntä edeltäneiden skeptikoiden ajatukset. Hänen aikoinaan vallitsi myös yleinen tieteen

ihannointi. Tästä syystä hänelle oli vaikeaa löytää näiden eri vaikutteiden välinen tasapaino, jossa pyrittiin jonkinlaiseen subjektiivisen ja objektiivisen lähestymistavan yhdistämiseen. (Biro 1993, 56.) Hume ei täysin kykene vastaamaan näihin haasteisiin, vaan lopputulos saattaa vaikuttaa monimutkaiselta tai sekavalta. Tosiasiassa Hume ei aikonutkaan luoda omaa, sisäisesti koherenttia teoriaa persoonallisesta identiteetistä, vaan lähinnä hyökätä vallitsevia käsityksiä vastaan. Humen teoria persoonallisesta identiteetistä on suunnattu häntä edeltäneiden filosofien metafysisiä spekulatioita vastaan, joissa otettiin jonkinlainen ”minä” itsestäänselvyytenä. Hume oli pikemminkin kiinnostunut tämän ”myytin” tuhoamisesta, kuin varsinaisesti oman mielenteorian luomisesta. Tästä syystä hänen filosofiaansa on usein väärinymmärretty. (Murphy 1980, 112–113.)

Hume ei kyennyt vastaamaan kaikkiin niihin kysymyksiin, joihin olisi voinut toivoa vastauksia. Havaintoihin turvautuminen rajoittaa merkittävästi näkökulmaamme mielen ominaisuuksista, eikä näiltä ristiriidoilta, joita syntyy juuri subjektiivisen ja tieteellisen tarkastelun yhdistämisestä, voida vältyä. Hän päätyikin lopulta kuin ylitsepääsemättömän, *fenomenologisen muurin* eteen, joka pakotti hänet luopumaan jatkotutkimuksista (Macdonald 2003, 348). Miksi ei toisaalta voitaisi olettaa, että ihmisellä olisi sekä mieli että sielu. Tällöin Humen näkemykset mielestä voisivat päteä samaan aikaan, kuin hyväksyisimme jonkinlaisen mielestä erillisen sielun olemassaolon. Tämä sielu olisi myös juuri se, jonka Hume näyttäisi filosofiassaan jättävän huomioimatta ja jota ei edes teoriassa pystyttäisi itse havainnoimaan. Tämä asetelma voisi tyydyttää molemmat osapuolet, niin Humen kannattaman empiirisen lähestymistavan, kuin myös oman luontaisen uskomme. Mieli voisi olla keskittynyt ihmisten psyykkisiin ominaisuuksiin, kuten havaitsemiseen ja ajatteluun, samalla kun sielu mahdollistaisi elämän itsensä olemassaolon. Tämänkaltainen ”sielu” viittaisi kuitenkin enemmän jo luvussa 2.1 mainittuun elämänvoimaan. Tällöin sekä sielun että mielen yhtäaikainen olemassaolo ei olisi ristiriitainen ajatus.

### **3.3.1 Kimpputeorian hylkääminen?**

Hume vaikutti lopulta myös itse tyytymättömältä teoriaansa persoonallisesta identiteetistä. Hänen pettymyksekseen ei ollut löydettävissä minkäänlaisia impressioita tai ideoita, jotka voisivat konstituoida mielen tai sielun olemassaolon. Sielu ei ollut substanssi, jossa

impresiot sijaitsivat, eikä ideoiden ja impressioiden välillä ollut tarpeeksi vahvaa yhteyttä, mikä olisi todistanut sielun tai mielen olemassaolon. (Pears 1963, 51.) Humen teoria ei onnistunut selittämään, kuinka eri perseptiot olivat liitettyinä toisiinsa, eli toisin sanoen, kuinka ne voisivat muodostaa yhtenäisen kimpun. Näin ollen minkäänlaista minuuttakaan ei voitu todistaa. Hume katsoikin, ettei kyennyt pelastamaan teoriaansa persoonallisesta identiteetistä (T liite 20, 635–636). Itsereflektiivinen tutkimus oli hänen omien sanojensa mukaan johdattanut hänet kuin labyrinttimäisiin sokkeloihin, joista ei näyttänyt olevan ulospääsyä.<sup>9</sup> Hän pitikin persoonallisen identiteetin selvittämistä liian vaikeana tehtävänä itselleen.<sup>10</sup>

Hume vaikutti lopulta niinkin tyytymättömältä kehittämäänsä kimpputeoriaan, että näyttää hylänneensä sen myöhemmissä teoksissaan. *Treatisessa* hän tulee selvittäneeksi mielen rakentumista, mutta tätä seuranneissa teoksissa hän tyytyy vain kuvailemaan mielen eri toimintoja. Flagen mielestä tämä ei ole vain tyyllinen muutos Humen teksteille, vaan se edustaa Humen filosofisten pyrkimysten muutosta. (1990, 1–2.) Tämä muutos sai alkunsa mitä luultavimmin hänen saamastaan kritiikistä. Hänen aikalaistensa kritiikoiden mielestä Humen kimpputeoria oli terveen järjen vastainen, väärinkäyttäen sekä yleisiä faktoja että termejä. (Em. 7–9.) Muuttuiko Humen oma kanta vai oliko tämä vain yritys kiertää kimpputeorian aikaansaamaa kritiikkiä? Hume oli *Treatisen* julkaisun yhteydessä vielä kohtuullisen tuntematon kirjailija. Hänestä tuli kuitenkin tunnetumpi ja tämä muutos voi edustaa Humen pyrkimyksiä tehdä hänen teksteistään entistä enemmän myös suurelle yleisölle sopivia. (Em. 4–5.) Ehkä hän halusi varoa herättämästä suurempaa kritiikkiä ja hälventää hänen tekstiensä mahdollisesti aiheuttamaa kohua. Myöhemmissä teoksissaan hän ei enää mainitsekaan kimpputeoriaansa, vaan viittaa mieleen jonkinlaisena substanssina (em. 5).<sup>11</sup> Kimpputeoria ei ole yhteensopiva mielen substanssiteorian kanssa ja siten substanssiteoreettinen ajattelutapa voisi kertoa kimpputeorian hylkäämisestä.

---

<sup>9</sup> "But upon a more strict review of the section concerning *personal identity*, I find myself involv'd in such a labyrinth, that, I must confess, I neither know how to correct my former opinions, nor how to render them consistent" (T liite 10, 633).

<sup>10</sup> "For my part, I must plead the privilege of a sceptic, and confess, that this difficulty is too hard for my understanding. I pretend not, however, to pronounce it absolutely insuperable. Others, perhaps, or myself, upon more mature reflections, may discover some hypothesis that will reconcile those contradictions." (T liite 21, 636.)

<sup>11</sup> Teoksessa *An enquiry concerning Human Understanding* (1748, 1777) Hume tulee paikoin viitanneeksi sieluun ja mieleen substansseina, kuten esimerkiksi kohdassa: "we must know the secret union of soul and body, and the nature of both these substances; by which the one is able to operate, in so many instances, upon the other" (E 7.11, 65).

Flagen mukaan tästä muutoksesta huolimatta ei kuitenkaan ole epäilystä siitä, etteikö Hume ainakin itse olisi kannattanut omaa kimpputeoriaansa läpi uransa (em. 9). Tästä antaakin viitteitä Humen ankara kritiikki substanssin käsitettä kohtaan, jota esitän alaluvussa 4.1.

Flagen tavoin myös Swain epäilee, että Hume olisi todella pitänyt kimpputeoriaansa epäonnistuneena. Tälle ei hänen mielestään ollut ainakaan mitään aihetta. Eihän Humen tavoitteena alun perinkään ollut esittää teoriaa, joka olisi todistanut persoonallisen minän olemassaolon. (1991, 109.) Swain esittää, kuinka Treatisen liitteenä olevat huomiot teorian ”epäonnistumisesta” ovatkin lähinnä puolustuspuhe sille. Swainin mukaan Hume halusi näillä huomioilla vain osoittaa, kuinka vaihtoehtoiset selitykset persoonalliselle identiteetille olivat ristiriitaisia. (1991, 107.) Näin tulkittuna Humen kuvaama ajatusten labyrinthimäinen sokkelo ei olekaan seurausta hänen omasta teoriastaan, vaan hän ajautuu siihen *ilman* omaa teoriaansa (Swain 1991, 108). Mikäli Treatisen liitteenä olevaa tekstiä voidaan pitää kimpputeorian puolustuksena, on se mielestäni osoitus siitä, että Hume välitti aikalaistensa mielipiteistä. Muuten hän ei olisi nähnyt tarvetta teoriansa puolustamiselle. Tämä myös tukee Flagen näkemyksiä, joiden mukaan Hume ainakin pintapuolisesti luopui kimpputeoriastaan välttääkseen aikalaistensa kritiikkiä.

Humen pettyneisyys teoriaansa kohtaan näyttäisi siis olleen vain retorista. Hume ei löytänyt mielestään todisteita pysyvistä identiteetistä, mutta ehkä tämä ei ole Humen filosofian heikkous: ehkä mitään erillistä minää ei ole edes löydettävissä, ja se mikä on ennen voitu nähdä Humen heikkoudeksi, voidaankin nyt kääntää hänelle eduksi. (Pears 1963, 45–46.) Se, että mitään itsenäistä mieltä ei tavoitettu, voi kertoa meille mielen luonteesta jopa enemmän, kuin jos jotain ”ihmeellistä” olisi todella löytynyt. Mielen on vaikeaa ”nähdä itseään”, eikä Humen epäonnistunut yritys oman mielen kartoittamisessa tunnu näyttävän muuna, kuin osoituksena inhimillisen tiedon rajoista. Hume ei löytänyt minkäänlaista mieltä itsestään, mutta Swainin mukaan hän sai ainakin mielenrauhan tiedettyään, että tämä ei ollut edes mahdollista: hänen ei enää tarvinnut etsiä todisteita minuudesta (1991, 118). Mieli on mysteerinen Humen filosofiassa, mutta sitä se on ilman Humeakin.



### 3.3.2 Humen radikaali subjektivismi ja vaikutus fenomenologiaan

Humen introspektiivinen lähestymistapa mieleen muistuttaa fenomenologista asennetta. Vaikka Humea voidaan pitää jonkinlaisena esifenomenologina, on Edmund Husserl (1859–1938) kiistattomasti varsinaisen fenomenologian isä. Myös Husserl tunnusti Humeen filosofiaan sisältyvän fenomenologisen näkökulman: hänen mukaansa *Treatise* oli empirismistään huolimatta ensimmäinen puhtaasti fenomenologinen kirjoitus. (Murphy 1980, 2.) Husserl hyötyi Humeen hyökkäyksestä perinteistä metafysiikkaa kohtaan, joka piti ihmisen egoa substanssina, joka voisi olla olemassa itsessään. Molemmat filosofit hylkäsivätkin kartesiolaisen perinteen ja näkemyksen ihmisen sielusta ajattelevana ja immateriaalisena substanssina (em. 113). Vapauduttuaan tästä Husserl pystyi löytämään puhtaan, pelkän egon. Humeen pettyneisyys omiin tarkasteluihinsa sai Husserlin välttämään liian anatomistista teoriaa havainnoista. Husserl itse piti fenomenologiaa filosofisen tarkastelun huippuna ja ratkaisuna kriisiin mielestä ja eurooppalaisesta inhimillisyydestä. (Em. 1.)

Husserl piti Humeen lähestymistapaa oikeana siinä mielessä, että hän suuntasi katseensa sisäänpäin omaan mieleensä. Hän piti Humea ensimmäisenä, joka teki systemaattisen ja tieteellisen tutkimuksen tietoisuudesta. (Em. 2.) Husserl kuitenkin kritisoi Humea liian empiristisestä asenteesta kohdistuen mieleen ja piti sitä syyllisenä Humeen skeptisiin ja solipsistisiin loppupäätelmiin. Radikaali empirismi luottaa vain havaintojen olemassaoloon, jolloin havainnot synnyttäneet kohteet jäävät ikään kuin havaitsemisen ulkopuolelle. Voimme kiinnittää huomionamme vain havaintoihin itsessään, emme kohteisiin sinänsä. Mielessämme voi olla verkkokalvon muodostama kuva edessämme olevasta tuolista, mutta itse tuolia emme pysty havaitsemaan. Meidän on vain luotettava, että mielessämme oleva kuva vastaa ulkoista todellisuutta. Empirismistään huolimatta, Humeen skeptisellä filosofialla ja varsinkin Humeen huomioilla kohdistuen a priori väitteisiin, oli merkittävä vaikutus Husserlin ajatteluun. (Em. 1–2.)

Husserl kritisoi myös Humeen naturalismia, pitäen kimpputeoriaa vääristyneenä kuvana egosta, joka näyttäytyi vain kasana ”tunnotonta informaatiota” (em. 3). Humeen empiristinen lähestymistapa mieleen voikin helposti tuntua epäinhimilliseltä siinä mielessä, että arkiajattelumme mukaan tunnumme olevan paljon muutakin, kuin vain joukko erilaisia aistimuksia. Tämä ajatus saa ihmismielen vaikuttamaan liian atomistiselta. Husserl tulee kuitenkin antaneeksi myös tunnustusta Humeen filosofialle ja kuvailee, kuinka Hume

melkein ymmärsi mielen rakentavan ja intentionaalisen luonteen. Humeen filosofian voidaan sanoa vaikuttaneen Husserlin fenomenologiaan myös siinä mielessä, että sen johdosta Husserlin tavoitteena oli rakentaa fenomenologiasta entistä konkreettisempi ja subjektiivisempi, ja siten välttää Humeen vaivanneet solipsismin ja skeptisismien sudenkuopat. Husserl kuitenkin ylisti Humeen selvänäköisyyttä huomata, kuinka tärkeästä asiasta lopulta oli kyse. Panoksena ovat koko inhimillinen ajattelu sekä sielun toimintaperiaatteet. (em. 4–6.) On mielenkiintoista ajatella, kuinka entistä subjektiivisempi lähestymistapa voisi johtaa ulos solipsismin ongelmista. Tämä voi tuntua ristiriitaiselta, mutta Husserlin mukaan tämä oli oikea lähestymistapa kyseiseen ongelmaan.

Husserlin filosofian alkuasetelma ei kuitenkaan ole Humeen ajattelua yhtään sen vähempää solipsistinen. Husserl seurasi Humeen jalanjalkia syvälle egon syövereihin, löytääkseen objektiivisen todellisuuden syntyperän (em. 6). Myös Husserlin filosofiassa keskityttiin yksilöön ja vieläpä niin äärimmäisellä voimakkuudella, että koko muu maailma ”sulkeistetaan”. Tämä sulkeistaminen olikin Husserlin ensimmäinen pyrkimys kohti entistä subjektiivisempää filosofiaa. Hume ei koskaan nähnyt mielen ulkopuolista maailmaa fiktiivisenä, niin kuin Husserl teki. Hume päinvastoin uskoi, että mielen sisältö vastasi ulkoista todellisuutta. Husserlille mieli taas rakensi sen ulkopuolisen maailman: maailma rakentui mielelle vain erilaisina ilmiöinä. Tällöin tietoisuudesta tuli koko todellisuuden rakentaja. Humelle havainnot olivat osa luonnollisen maailman todellisuutta ja mielen ulkopuolinen maailma otettiin annettuna. Tähän vaikuttivat juuri tieteelliset ihanteet objektiivisesta todellisuudesta. (Em. 11–15.)

Siinä missä Hume luotti aistien tuomaan kokemukseen ja sisäiseen tarkasteluun, oli Husserlin tärkein oivallus sulkeistaa koko olemassaolo sinänsä ja palauttaa tietoisuus sen yksinkertaisimpaan muotoon. Yhteistä molemmille teorioille oli kuitenkin ajautuminen kohti radikaalia subjektivismia, joka toi mukanaan myös sille tyypilliset ongelmat. (Em. 135–136.) Molemmat teoriat olivat lähtökohtaisesti solipsistisia, mutta onnistuiko Husserl välttämään Humeen teoriaa vaivanneet ongelmat? Husserl ainakin itse uskoi tähän (Em. 22), vaikka tämä ei näyttäisikään niin selvältä.

Solipsismiin päätymistä voidaan myös tulkita, ei niinkään filosofisena heikkoutena, vaan luonnollisena loppupäätelmänä mieltä koskevissa tarkasteluissa. Moniin itämaisiiin filosofioihin sisältyy samanlaisia ajatuksia mielestä ja sen rajoitteista. Emme pysty

varmuudella sanomaan mitään mielen ulkopuolisista asioista: emme kykene asettumaan itsemme ulkopuolelle. Tästä näkökulmasta katsottuna solipsismista ei voida niinkään syyttää, vaan se on lähinnä hyväksyttävä. Mikäli ymmärtää Humen valitseman metodin ja tieteelliset ihanteet, ei oikeastaan voida puhua solipsistisesta virheestä vaan luonnollisesta lopputuloksesta. Ehkä ulkomaailman olemassaolon kiistaton todistaminen on vain jonkinlainen filosofinen fiksaatio, ikuisesti saavuttamattomissa oleva ihanne, mutta joka on kuitenkin tieteellisen tarkastelun yhteydessä pakko olettaa. Ehkä meidän tulee vain luottaa sisäisen - ja ulkoisen maailman vastaavuuteen. Tämä näyttäisi olevan, ei vain luonnollista, mutta myös välttämätöntä jokapäiväisessä elämässämme.

#### 4. SELUN IMMATERIAALISUUS

Edellisessä pääluvussa käsiteltiin Hume omia näkemyksiä mielen luonteesta, joissa tultiin jo kyseenalaistaneeksi minkäänlaisen persoonallisen minän olemassaolo. Hume näkemykset mielestä heijastuvatkin hänen tarkasteluihinsa sielun olemassaolosta ja kuolemattomuudesta, joissa hän arvioi tarkemmin muiden filosofien näkemyksiin sisältyviä heikkouksia. Sielun käsite liittyy filosofian historiaan paljon pidemmältä ajalta, kuin suhteellisen tuore mielen käsite. Hänen sielua koskevat huomionsa ovatkin tästä syystä metafysisempiä ja uskonnollisempia, kuin mieltä koskeneet pohdinnat. Tässä luvussa käyn läpi Hume huomioita liittyen sielun rakentumiseen, sen materiaalisuuteen tai immateriaalisuuteen. Hume aikalaisille sielun immateriaalisuuden osoittaminen oli tärkeä elementti sielun kuolevaisuuden todistamiseksi (Russell 2012, luku 7). Muun muassa filosofi Gottfried Leibniz (1646–1716) todisteli sielun kuolemattomuutta seuraavalla tavalla:

Sielu on yksinkertainen, ja siten immateriaalinen, substanssi. Mikäli sielu on yksinkertainen, immateriaalinen substanssi, silloin se on luonnollisesti kuolematon. Siksi, sielu on luonnollisesti kuolematon. (Macdonald 2004, 307.)

Tästä syystä Hume käytti näinkin paljon huomiota tämän kysymyksen selvittämiseksi. Luvussa 4.1 käsittelen Hume näkökulmia liittyen käsitykseemme substanssista. Meillä ei näyttäisi olevan tarpeeksi tietoa edes substanssista sinänsä, jotta voisimme tietää mitään sielun olemassaolosta. Luvussa 4.2 pohditaan ajatuksen ja ulotteisuuden yhteensopivuutta, jonka valossa Hume tuleekin tuominneeksi useimmat sekä materialistien että immaterialistien opeista. Tämän tarkastelun tausta-ajatuksena oli Platonin kehittämä oppi, jonka mukaan mieli/ sielu oli jakamaton, ulotteeton, materiaaliton entiteetti. Luvussa 4.3 Hume osoittaa Spinozan paljon parjatun teorian valossa, kuinka immaterialistien opit muistuttavat huomattavasti Spinozan oppeja. Hume ei hyökkää Spinozaa itseään vastaan, vaan lähinnä käyttää tätä esimerkkinä osoittaakseen immaterialistien oppeihin sisältyvät heikkoudet. Luku 4.4 keskittyy osoittamaan, kuinka helposti väite siitä, että materia ei voisi aiheuttaa ajatuksia, on kumottavissa. Hume mukaan mikään muu ei voisi itse asiassa olla helpommin kuviteltavissa, eikä a priori materian ominaisuuksista voida sanoa juuri mitään. Näiden todistelujen jälkeen emme Hume mukaan voi olettaa, että sielu olisi immateriaalinen entiteetti, ja vaikka se olisikin, emme vielä voi varmistua sen kuolemattomuudesta.

Hume ei löytänyt minkäänlaista mieltä itsestään, mutta hän silti jatkoi tarkastelujaan koskien sielun immateriaalisuutta ja kuolemattomuutta. Jatkoiko hän näitä siitä syystä, että tahtoi louhia skeptisellä koneistollaan myös uskonnollisen keskustelukentän uusiksi, vai oliko Humella muita henkilökohtaisia syitä tutkia näitä aiheita? Onko Humen tarkastelujen jatkaminen todiste ihmisten luontaisesta uskosta jonkinlaiseen pysyvämpään persoonalliseen identiteettiin, vaikka tästä ei näyttäisikään saavan minkäänlaisia havaintoja sinänsä? Vai onko se pikemminkin vain merkki siitä kiinnostuksesta, jota keskustelu sielusta tai mielestä luontaisesti meissä herättää. Hume saattoi olla monien eri vaikuttimien vetämänä, samalla kun hän yritti sovittaa monia eri katsantokulmia teorioihinsa. On vaikea arvioida, hyökkäsikö Hume varta vasten uskonnollisten oppien kimppuun, vai muodostuivatko hänen tarkastelunsa enemmänkin epäsuorasti uskonoppien vastaisiksi. Tähän aiheeseen tullaan vielä palaamaan kuudennessa pääluvussa, jossa tarkastellaan Humen suhdetta uskontoihin.

#### **4.1 Käsitteemme substanssista**

Ennen sielun immateriaalisuuden varsinaista tarkastelua Hume huomauttaa, kuinka jo ulkoiset oliot tuottavat meille hankaluuksia. Kuinka voisimmekaan siten väittää ymmärtävämmä mielen sisäisiä asioita yhtään sen enempää. Mielen ajatellaan olevan vielä sekavampi ja vaikeaselkoisempi, kuin ulkoisen maailman. Tämän lisäksi samat ongelmat, jotka liittyivät ulkomaailman tarkasteluun, näyttäisivät myös siirtyvät mielen sisäisen maailman tarkasteluun. (T 1.4.5, 232.) Edellisen pääluvun perusteella Hume päätyikin pitämään mieltä vaikeaselkoisena asiana. Ihmismielen ulkoisen - ja sisäisen maailman jonkinlaisena yhdistävänä tekijänä voidaan pitää *substanssia*, joka lopulta rakentaa todellisuuden. Sielun immateriaalisuuden selvittämisen Hume aloittaakin tutkimalla substanssin luonnetta ja osoittaa, kuinka meillä ei oikeastaan ole minkäänlaista selvää tai tarkkarajaista käsitystä siitä, mitä tarkoitamme, kun puhumme substanssista tai olemassaolosta sinänsä. Mitä filosofit oikeastaan tarkoittavat substanssin tai olemassaolon käsitteillä? Tämän kysymyksen tarkempi huomiointi voisi lopettaa tieteellisen ”hölynpölyn” liittyen materiaaliseen ja immateriaaliseen substanssiin, tai ainakin selvittää käsityksiämme juuri materiasta ja olemassaolosta sinänsä. Substanssin luonteesta on olemassa monia ristiriitaisia näkemyksiä, joista ei tunnuta pääsevän

yhteisymmärrykseen.<sup>12</sup> Vasta kun substanssin määritelmästä on päästy yksimielisyyteen, voimme Hume mielestä aloittaa vakavammat keskustelut sielun immateriaalisuudesta. (T 1.4.5, 232.)

Hume pyytääkin niitä filosofejia, jotka väittävät ymmärtävänsä substanssin luonteen, astumaan esiin ja esittämään ne vaikutelmat, joiden pohjalta substanssista voidaan saada tietoa:

Haluan niiden filosofien, jotka esittävät, että meillä olisi idea mielen substanssista, esittävän ne impressiot, jotka muodostavat sen, ja kertovan tarkasti, minkä periaatteiden mukaan tämä impressio operoi, ja mistä objektista se on johdettu.<sup>13</sup>

Hume ei suoraan eksplikoi, ketkä olivat edellisen viittauksen kohteena, mutta mitä todennäköisimmin tämä huomio oli suunnattu muun muassa Descartesia ja Clarkea vastaan, jotka olettivat sielun olevan yksinkertainen substanssi. (Baier 1993, 246.) Hume mielestä jotkut filosofit kuvittelivat jonkin mysteerisen ja tuntemattoman substanssin olemassaolon, jotta voisivat selittää perseptioiden yhdistymisen (Swain 1991, 114). Substanssin käsitteellä onkin paikattu teorioihin sisältyneitä epäloogisuuksia: se loi ”ykseyden” ihmismielelle ja sen avulla on pystytty selittämään, miten sielu, joka muuttuu, voi silti pysyä samana. Substanssin käsitteellä voitiin myös selittää, kuinka jokin joka koostuu osista, voi muodostaa yhden ja saman objektin (tai ihmisyksilön). Myös nykyajan filosofiassa substanssilla voidaan paikata edellisen kaltaisia ongelmia. (Em 114–115.) Tästä näkökulmasta katsottuna substanssin käsitteellä voidaan ihmisen kohdalla tarkoittaa melkein samaa kuin sielulla: sen avulla on voitu todistaa jonkinlainen pysyvyys ja ykseys ihmisen identiteetille, aivan kuten sielunkin käsitteellä.

Meillä ei kuitenkaan ole minkäänlaisia *havaintoja* itse substanssista. Tästä johtuen Hume katsoi osoittaneensa, kuinka koko substanssin idea oli epäoikeutettu (Macdonald 2003,

---

<sup>12</sup> Substanssin olomuodosta ja lukumäärästä onkin olemassa monia eri näkemyksiä. Ontologisten teorioiden mukaan maailman voidaan katsoa muodostuneen joko yhdestä substanssista (monismi), kahdesta substanssista (dualismi), tai monesta eri substanssista (prularismi). Näissä teorioissa substanssi voi viitata joko materiaaliseen, henkiseen tai neutraaliin ainekseen. (Määttänen 2003, 37.)

<sup>13</sup> Oma suom.: ”I desire those philosophers, who pretend that we have an idea of the substance of our minds, to point out the impressions that produces it, and tell distinctly after what manner that impression operates, and from what object it is deriv’d“ (T 1.4.5, 233).

346). Tämä vaikeuttaa tilannetta entisestään. Vaikka meillä olisi substanssille jokin selkeä määritelmä, tulisi meillä olla myös havaintoja kyseisestä asiasta. Substanssi on kuitenkin määritelmänsä mukaisesti jotain, josta on vaikea, ellei peräti mahdotonta saada havaintoja:

Kuten jokainen idea on johdettu sitä edeltäneestä impressiosta, mikäli meillä olisi jonkinlainen idea mielen substanssista, meillä tulisi myös olla impressio siitä, jota on erittäin vaikeaa, ellei jopa mahdotonta käsittää. Sillä kuinka impressio voisi edustaa substanssia, muuten kuin muistuttamalla sitä? Ja kuinka impressio voisi muistuttaa substanssia, sillä tämän filosofian mukaan, se ei ole substanssi, eikä sillä ole mitään niistä merkillisistä ominaisuuksista tai luonteenpiirteistä, joita substanssille kuuluu?<sup>14</sup>

Tällä lainauksella Hume osoittaa, miksi substanssista on niinkin vaikeaa saada havaintoja. Substanssi on määritelmänsä mukaisesti jotain, mikä ei muistuta mitään muuta, ei edes impressioita. Substanssi ei siis ole mitenkään havaintojen kaltainen: se sijaitsee aivan omassa kategoriassaan, maailman rakenteiden takana, havaintojen ulottumattomissa.

Kysymystä substanssin luonteesta ei tule kuitenkaan kiertää sen vaikeuden takia. Mikäli määrittelemme Descartesin tapaan substanssin olemukseksi sen, joka voi esiintyä itsenäisesti (Flage & Glass 1984, 499), on tämä vain ongelman kiertämistä. Se ei määrittele substanssin luonnetta riittävällä tarkkuudella. Tällöin myös havainnot, jotka siis voivat esiintyä itsenäisesti, olisivat nekin substansseja. Jo aikaisemmin Hume totesi, kuinka havainnot eivät ole lainkaan substanssin kaltaisia. Tämä huomio onkin Humen tapa osoittaa, että substanssin määrittelyssä on vielä vakavia puutteita. Mikäli substanssi on jotain, mikä voi olla olemassa itsessään, ajaudutaan väistämättä ongelmiin: myös havainnoista tulisi tällöin substansseja. Tätä käsitystä Hume ei kuitenkaan kannata, vaan toteaa, kuinka substanssin määrittelyyn tarvitaan vielä lisäselvennystä. (T 1.4.5, 233.) Meillä on Humen mukaan tarkka idea vain havainnoista, ei koskaan itse substanssista. Siksi meillä ei voi olla oikeutettua ideaa substanssista. (T 1.4.5, 234.)

---

<sup>14</sup> Oma suom.: "As every idea is deriv'd from a precedent impression, had we any idea of the substance of our minds, we must also have an impression of it; which is very difficult, if not impossible, to be conceiv'd. For how can an impression represent a substance, otherwise than by resembling it? And how can an impression resemble a substance, since, according to this philosophy, it is not a substance, and has none of the peculiar qualities or characteristics of a substance?" (T 1.4.5, 223.)

Humen osoittaman kritiikin valossa näyttäisi selvältä, kuinka substanssin määritelmässä on vielä monia heikkouksia. Vaikka substanssi nähtäisiin jonkinlaiseksi perustavanlaatuiseksi ainekseksi, joksikin, josta todellisuus pohjimmiltaan muodostuu, emme silti voisi tietää, mitä substanssi todella on. Se on kuin paikanvaraaja jollekin, joka lopulta luo kaiken muun, mutta josta on olemassa vain teoreettinen idea. Hume jatkaa huomauttamalla, kuinka meillä ei ole selvää ideaa edes olemassaolosta sinänsä, joten kuinka voisimmekaan siten ymmärtää kysymystä sielun immateriaalisuudesta? Hume mukaan voimme siis saada tietoa vain eri aistimuksista, ollessamme kykenemättömiä ymmärtämään edes koko kysymystä sielun immateriaalisuudesta. (T 1.4.5, 234.)

Sielun immateriaalisuuden selvittäminen näyttäisi siten ajautuvan kriisiin jo tarkastelujen alkumetreillä. Emme kykene määrittelemään substanssin luonnetta riittävällä tarkkuudella, emmekä siten voi mielekkäästi edetä pohdinnoissamme sielun olemassaolosta. Mikäli emme kunnolla ymmärrä substanssin luonnetta, emme koskaan tule tietämään, kuuluvatko havainnot luonnostaan materiaaliseen vai immateriaaliseen substanssiin. Täten myös sielun mahdollinen kuolemattomuus tuntuu jäävän selvittämättömäksi. Näin ainakin Hume tuntuisi ajattelevan. Substanssin määrittelyn vaikeudesta huolimatta, kysymys sielun luonteesta pysyy edelleen tärkeänä. Hume aikaisemmat huomiot eivät vielä tarjoa riittävää selitystä niitä kaipaaville, eikä kysymystä sielun kuolemattomuudesta voida ohittaa vain osoittamalla ne heikkoudet, jotka piilevät käsityksessämme substanssista. Vaihtoehtoisesti voisimme Locken tavoin ajatella, kuinka substanssin määrittelemisen ei lopulta ollut niinkään merkittävää minuuden rakentumisen kannalta. Lockelle tietoisuus teki ihmisestä saman, eikä hänen mukaansa ollut oleellista selvittää, oliko mielen muodostanut substanssi yksinkertainen vai kompleksinen, materiaallinen vai immateriaallinen. (Locke 1975, 45.)<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Jos kerran emme kykene selvittämään substanssin luonnetta, voimmeko hylätä sen käytön kokonaan? Eksistentialisessa perinteessä tämän kaltaista substanssin määrittelyä ei sinänsä tarvita. Friedrich Nietzsche (1844–1900) ja monet muut eksistentialistit hylkäsivätkin koko substanssin käsitteen ja samalla myös perinteinen käsitys subjektista joutui kyseenalaistetuksi. Esimerkiksi Nietzsche ja Jean-Paul Sartre (1905–1980) tärkeämpää oli se, mitä ihminen *teki*, kuin mitä ihminen *oli*. (Burnham; Papandreopoulos 2011, luku e.) Mielen ei enää tarvinnutkaan koostua mistään tietyistä substanssista, vaan maailmassa oleminen sinänsä (*Dasein*), lopulta muodosti ihmisen olemuksen (*em*). Martin Heideggerille (1889–1976) juuri ”täällä oleminen” määritti ihmisen olemusta kaikkein parhaiten. *Dasein* ei ollut samalla tavalla ennaltamääriteltyä, kuin substanssin olemassaolo oli. Tällä tavoin ihmiset voivat olla olemassa ilman tarkempia määritteitä, alati muuttuvien ehtojen vallitessa. (*Em*.)



Päätyikö Hume lopulta kieltämään koko substanssin käsitteen? Voidaanko häntä siis pitää substanssinihilistinä? Hän näyttäisi suhtautuvan substanssin käsitteeseen samalla tavalla, kuin kausaaliiteettiinkin: ne ovat molemmat ihmismielen projektioita ja siten lähinnä illuusioita. Hän suhtautui molempiin skeptisesti, paikoin jopa nihilistisesti, mutta tämä johtui lähinnä vaadittavien havaintojen puutteellisuudesta. (Robinson 2014, luku 2.6.) Tietyissä mielessä myös Hume omat impressiot voisivat nekin olla substansseja, kuten Hume esitti, vaikka hän ei tätä näyttänyt kannattavankaan. Hänen tarkastelunsa persoonallisesta identiteetistä päätyivät kyseenalaistamaan jonkinlaisen mielisubstanssin olemassaolon ja esseessään "Sielun immateriaalisuudesta" Hume suhtautui vieläkin tuomitsevimmin substanssin käsitteeseen, kuten tässä luvussa on ilmennyt. Tästä huolimatta, kuten jo luvussa 3.3.1 todettiin, näyttää hän muuttaneen filosofista asennettaan myöhemmissä teoksissaan, joissa hän tulee viitanneeksi mieleen ja kehoon substansseina. (Flage 1990, 9.) Mitä luultavimmin Hume pysyi kuitenkin kriittisenä substanssin käsitettä kohtaan läpi uransa, kirjoituksellisista tyyliseikoistaan huolimatta (em.). Ottaen huomioon tässä alaluvussa esiin tulleen kritiikin, tämä tuntuukin mielestäni uskottavalta vaihtoehdolta.

## **4.2 Ajatus ja ulotteisuus**

Edellisten tarkastelujen pohjalta Hume tuomitsee sielun immateriaalisuuden selvittämisen tietomme ulkopuolelle ja asettaa siten itseasiassa koko kysymyksen mielekkyyden vaakalaudalle. Sielun immateriaalisuuden puolesta Hume esittää kuitenkin yhden argumentin, jonka hän katsoo olevan ainakin jollakin tavalla merkittävä. Tämän argumentin mukaan ajatus ja ulotteisuus ovat yhteensopimattomia, joten ne eivät koskaan voi esiintyä yhdessä toisiinsa liitettyinä. Siksi sielun on oltava immateriaalinen, eli ei-ulotteinen entiteetti. Tämän argumentin taustalla oli Platonilta peräisin oleva oppi, jonka mukaan sielun oli oltava yksinkertainen ja jakamaton. Materian pystyi jakamaan, se olikin jotain ulotteista. Tästä syystä sielun tuli olla immateriaaliton, ulotteeton entiteetti. (Russell 2012, luku 7.) Ulotteisuus tarkoittaa tässä kontekstissa jonkinlaista muotoa, sijaintia ja kokoa, joita fysikaalisilla objekteilla yleensä on. Muun muassa Descartes oli mielen ulotteisuutta vastaan (Koistinen 2003, 311). Tätä argumenttia Immanuel Kant (1724–1804) tulikin lopulta kutsuneeksi sielun "Akhilleus -argumentiksi" (Falkenstein 1995, 29). Argumentti oli niin voimakas, että myös Hume päätti antaa sille oman erityislaatuisen vastauksensa.

Akhilleus -argumentin mukaan oli ongelmallista, kuinka ajatus voisi olla yhdistettynä ulotteiseen mieleen. Mikäli ajatus on liitettyä vain yhdestä kohdasta, silloin ajatusta ei voitaisi jakaa eikä se olisi ulotteinen. Mikäli ajatus olisi yhdistettynä mielen jokaiseen kohtaan, niin silloin se olisi ulotteinen ja sen voisi eritellä osiksi kuten kehonkin. Tämä tuntui Humeista absurdilta. Ajatus ei ole järkevästi jaettavissa, ja vaikka se olisikin liittynyt ruumiin kanssa yhteen, niin ei ole järkevää olettaa, että ajatusta (tai mieltä) voisi jakaa ruumiin tavoin eri osiin. (T 1.4.5, 234.) Hän ei pystynytäkään kuvittelemaan passiota, jolla olisi jokin tietty pituus, leveys tai paksuus. Emme kykene kuvittelemaan ajatuksille tai tunteille eri kokoja tai muotoja, vaikka voimmekin puhua ”suuresta ilosta” tai ”pienestä pahasta”. Nämä ovat pikemminkin kielikuvia kuin todellisia koon määritelmiä. Tästä syystä ajatus ei koskaan voisi olla ulotteinen, eivätkä ajatus ja ulotteisuus täten voisi koskaan olla yhdistettyinä. Tämä argumentti ei vain vaikuttanut kysymykseen sielun luonteesta, vaan myös siihen, kuinka ajattelu oli sidoksissa materiaan. (Em. 235.)

Humen versiota Akhilleus -argumentista voidaan kuitenkin epäillä peukaloiduksi. Falkenstein esittää, kuinka Hume muotoilu argumentista oli pikemminkin *ad hominem* -tyyppinen, eli kuinka Hume on saattanut esittää sen opponenttia, ei niinkään argumenttia varten. Hume näyttäisikin ajattelevan, kuinka ajatusten tulisi olla mielessä samalla tavalla kuin ”suklaat ovat konvehtirasiassa”. Tämä ei välttämättä ole reilua Akhilleus -argumenttia kohtaan. ”Mielessä oleminen” voisi olla jotain muutakin, kuin edellä mainittua. (Falkenstein 1995, 31.) Hume on saattanut taktikoida ja osoittaa Akhilleus -argumentin itselleen edullisessa valossa. Hän tuleekin käyttäneeksi argumenttia hyväkseen, perustellessaan väittämiään sielun immateriaalisuutta vastaan. *Ad hominem* -argumenttia pidetään yleisesti ottaen virheellisenä argumenttityyppinä, mutta tässä tapauksessa Hume käyttää sitä taitavasti. Hän hyödyntää muotoiluaan Akhilleus -argumentista murskaamalla sen ja kääntämällä sen takaisin niitä vastaan, jotka sen alun perin esittivätkin. (em. 31–33.)

Seuraavaksi Hume esittää, ehkä yllättäenkin, maksimin, jonka mukaan: ”objekti voi olla olemassa, vaikka ei olisikaan missään”.<sup>16</sup> Hume mukaan tämä on mahdollista ja suurin osa objekteista on olemassa juuri tällä tavoin. (T 1.4.5, 235.) Tämä on siitä syystä erikoinen huomio, että aikaisemmin Hume on esittänyt aksiooman, jonka mukaan objektin on sijaittava jossain, mikäli se on olemassa (Falkenstein 1995, 31). Objektin voidaan

---

<sup>16</sup> “[A]n object may exist, and yet be no where” (T 1.4.5, 235).

sanoa sijaitsevan ei-missä, kun sen eri osat eivät muodosta minkäänlaista hahmoa tai lukumäärää, eikä sen ja toisen objektin välistä etäisyyttä pystytä arvioimaan. Tämän kaltaisia entiteettejä ovat mm. hajut ja äänet, mutta myös moraaliset arvostelmat. Nämä asiat eivät ole jaettavissa, eivätkä ne ole materiaalisia. Vain tunto- tai näköaistiin perustuvat entiteetit jäävät tämän luokittelun ulkopuolelle. Tämä antaisi viitteitä siitä, että myös sielu *voisi* olla immateriaalinen substanssi. (T 1.4.5, 236–238.) Mutta vaikka hajut ja äänet eivät sinänsä ole materiaalisesti olemassa, niiden lähde on. Tällä tavoin hajut ja äänet ovat ikään kuin materiaalisen olion tuottamia entiteettejä, mutta itse materiaalittomia. Vastaavanlainen analogia voisi sopia myös mielen ja ajatusten suhteeseen: vaikka ajatukset olisivatkin materiaalittomia, voi niiden lähteenä olla jollakin tapaa materiaalinen eksistenssi.

Immaterialistisiin olioihin verrattuna materiaaliset oliot koostuvat osista, tai ne voidaan ainakin kuvitella jaettaviksi. Puun voi halkaista, kivi murenee ajan saatossa: kaikki materiaalinen hajoaa lopulta aina vain pienimmiksi osiksi. Materia onkin tuomittu katoamaan ja tuhoutumaan. Ulottuvuuden ja jaettavuuden käsite liittyy siis olion mahdolliseen tuhoutumiseen. Jo se, että jonkin asian voi jakaa, tekee siitä katoavaisen. Sillä eihän objekti, joka esimerkiksi halkaistaan, enää ole sama objekti, kuin ennen halkaisua. Jaettavuus kertoo muutoksesta ja muutos jo itsessään kieltää ikuisuuden mahdollisuuden.

Humen mukaan kuitenkin se, että jotkut asiat eivät ole jaettavissa, ei tarkoita vielä sitä, että ne olisivat ikuisia. Silloinhan juuri edellä mainitut aistimukset kuten hajut ja äänet olisivat myös ikuisia. Kun hajujen ja äänien materiaalinen lähde on tuhoutunut, loppuu vastaavasti kyseisen äänen tai hajun esiintyminen. Tämä huomio on myös suunnattu sielun kuolemattomuutta vastaan. Vaikka sielu olisikin jakamaton, henkinen entiteetti, ei tämä vielä tee siitä tuhoutumatonta. Olisi mielenkiintoista tietää, kuinka Hume suhtautuisi jakamattomiin entiteetteihin, kuten valoon ja energiaan, nykytiedon perusteella. Valoa ja energiaa ei sinänsä voida jakaa samalla tavalla kuin fyysisiä objekteja, mutta modernin tieteen mukaan energia ei koskaan häviä ja on täten ikuista. Jos ihmisen sielu olisi energian tapainen entiteetti, niin silloin sen voitaisiin myös katsoa olevan ikuinen. Toisaalta energia on siinä mielessä fyysikaalisen maailman olio, että sitä voidaan havainnoida ja mitata. Sielua ei samalla tavalla voida havainnoida kuin energiaa. Täten sielua ei ehkä voida onnistuneesti rinnastaa energian käsitteeseen. Mielen toimintoja, kuten aivoissa

tapahtuvia aktivoitumisia, voidaan tieteellisesti tutkia. Tällä tutkimuksella emme kuitenkaan tavoita mielen itsensä olemusta.

Humen mielestä jotkin havainnoista olivat ulotteisia. Ne eivät olleet vain havaintoja ulotteisuudesta, vaan olivat *itsessään* ulotteisia. Nämä havainnot koskivat tunto- tai näköaistia. Myös värit olivat Humelle ulotteisia, koostuen lukemattomista eri väripisteistä. (Falkenstein 1995, 32.) Humen mukaan havaintojen tuli olla samankaltaisia kuin kohteensakin. Koemme esimerkiksi tuolin ulotteisena, siten tuolin ideankin tulee olla ulotteinen. Tämä voi kuitenkin tuottaa ongelmia, sillä mikäli jotkin perseptiot ovat ulotteisia, kuinka ne voisivat olla yhteyksissä mieleen, joka on ulotteeton? Tämä oli Humen argumentti immaterialisteja vastaan, jotka olettivat kaiken ajattelun olevan ei-ulotteista. Tämä huomio olikin suunnattu Descartesia ja Clarkea vastaan, mutta myös Lockeja ja Berkeleyä, jotka uskoivat yksinkertaiseen, immateriaaliseen mieleen (Pappas 1992, 275). Koska jotkin ajatuksista olivat ulotteisia, eivät ajatukset voineet sijaita materiaalisessa tai immateriaalisessa substanssissa. Hume siis tulee näin kieltäneeksi molemmat kannat. (McIntyre 2003, 369.) On kuitenkin mahdollista kyseenalaistaa varsinaisten impressioiden ulotteisuus. Vaikka tuoli olisikin ulotteinen, ei sitä vastaava havainto itsessään tunnu olevan samalla lailla ulotteinen. Tällöin Humen vaatimus impression ja sen synnyttäneen kohteen samankaltaisuudesta olisi virheellinen. Asia on kuitenkin hyvin mutkikas ja vaikeasti lähestyttävä, jotta sitä voisi tutkia tämän tarkemmin.

Hume hyväksyi käsityksen ajattelevasta mielestä, mutta ei sitä, että sielu olisi ulotteinen. (Green 1964, 156.) Jotkut aistimukset ovat itsessään ulotteisia, kuten näkö- ja tuntoaistimukset, mutta hänen mukaansa mieli ei voinut olla ulotteinen. Mieltä ei vain voinut laittaa mihinkään yhteen tiettyyn paikkaan. Humen oma teoria mielestä havaintojen kimppuna tuntuisi kuitenkin olevan jaettavissa ainakin jossakin mielessä (Koistinen 2003, 315), mutta ehkä ajatuksia itsessään ei voi jakaa, vaan mielen konstituivia havaintoja voidaan lähinnä erotella. Tällä tavoin Hume tuomitsi ne materialistit, jotka olettivat kaiken ajattelun olevan ulotteista ja siten jaettavissa, mutta myös ne immaterialistit, joiden mukaan ajattelun olisi voinut yhdistää jakamattomaan ja yksinkertaiseen substanssiin. (T 1.4.5, 239–240.) Hume oli kuitenkin lopulta tietämätön siitä, kuinka tämä liitos ulotteisten ja ei-ulotteisten entiteettien välillä voisi syntyä (T 1.4.5, 240).

### 4.3 Hume vs. Spinoza

Immaterialisteille ajattelu ja kaikenlainen havaitseminen olivat vain yhden jakamattoman substanssin eri modifikaatioita. Hume osoittaa, kuinka tämä oli miltei yhdenvertainen Spinozan esittämän teorian kanssa. Spinozan oppi käsitteli sitä, kuinka maailma ja kaikki siinä oleva koostuivat vain yhdestä substanssista ja sen eri moodeista. Hume seuraa aikansa trendejä herjaamalla Spinozan teoriaa, ennen sen varsinaista käsittelyä. Hänen aikalaisilleen tämä oli luonteva keino tuoda Spinoza mukaan keskusteluun. Spinozan teoriaa parjattiin yleisesti, eikä viittaus siihen ollut millegään teorialle kunniakasta. (Popkin 1979, 67.) Spinozaan kohdistuva kritiikki oli siis suunnattu immaterialisteja ja etenkin Descartesia vastaan. Descartes olikin Humen piilotettu arvostelun kohde. Humen kritiikki ei yleensä ollut niin suoraa, kuin tässä tapauksessa se näyttäisi Spinozaa vastaan olevan. Myös tämä antaa osviittaa siitä, että Spinoza ei ollut Humen varsinainen kohde. (Flage & Glass 505–506.) Tässä luvussa käsiteltävässä osiossa Hume myös jatkaa substanssin käsitteeseen kohdistunutta kritiikkiään.

Hume ei malta pysyä erossa sielusubstanssin tarkastelusta, vaikka hän on tämän jo kertaalleen tuominnut käsittämättömäksi. Hän tulee samalla myös syyttäneeksi immaterialisteja ateismista:

Tämä antaa minulle uuden mahdollisuuden käsitellä kysymystä sielun substanssista; ja vaikka olen jo kertaalleen tuominnut tämän kysymyksen täysin käsittämättömäksi, en voi silti olla esittämättä joitakin jatkoaiomioita siihen liittyen. Minä vakuutan, että oppi ajattelevan substanssin immateriaalisuudesta, yksinkertaisuudesta ja jakamattomuudesta, on todellista ateismia, ja jota kohtaan kaikki ne tunteet ovat oikeutettuja, jonka takia Spinoza on yleisesti niin pahamaineinen.<sup>17</sup>

Spinoza ajatteli siis, kuinka kaikki koostui yhdestä jakamattomasta substanssista, joka oli lopulta itse luonto sekä Jumala. Täten Jumala ja luonto tarkoittivat samaa, Jumalan ollessa persoonaton, ääretön entiteetti. Tästä syystä Spinozan panteistista teoriaa on pidetty ateistisena näkemyksenä. Hume kuvaileekin, kuinka Spinozan teorian ytimessä on

---

<sup>17</sup> Oma suom.: "This gives me an occasion to take anew into consideration the question concerning the substance of the soul; and tho' I have condemn'd that question as utterly unintelligible, yet I cannot forbear proposing some farther reflections concerning it. I assert, that the doctrine of the immateriality, simplicity, and indivisibility of a thinking substance is a true atheism, and will serve to justify all those sentiments, for which *Spinoza* is so universally infamous." (T 1,4,5, 240.)

usko äärimmäisen yksinkertaiseen universumiin, yhteen substanssiin, joka sisälsi sekä materian että ajatuksen. (T 1.4.5, 240.) Jokainen sielua koskettava tunne, jokainen materian esiintymä, olisi Spinozan mukaan vain saman substanssin eri muodostelma [moodi]. Ne eivät olisi minkäänlaisessa kosketuksessa itse substanssiin, eivätkä mitkään luonnonvoimat, eikä edes aika, voisivat vaikuttaa sen loputtomaan yksinkertaisuuteen. (Em. 241.)

Humen mielestä jo tarkastelujen alkuvaiheessa on helppo huomata näiden kahden eri teorian yhdenvertaisuus. Molemmissa teorioissa yhden substanssin jakamattomuus ja siitä johtuvat erilaiset ristiriidat aiheuttavat ongelmia: ne ovat Humen mielestä niin samankaltaisia, ettei ole mahdollista löytää absurdateettia toisesta, joka ei olisi koskenut myös toista (T 1.4.5, 243). Tästä syystä Humea ihmetyttikin näiden teorioiden saama erilainen vastaanotto. Siinä missä Spinozan teoriaa on yleisesti parjattu ja haukuttu, on immaterialistien opeille osoitettu kunnianosoituksia ja arvostusta. Molemmat olivat Humen mielestä kuitenkin käsittämättömiä. (Macdonald 2003, 347.) Siten Humen mukaan Spinozan teoriaa vastaan esitetyt väitteet asettuivat myös immaterialistien oppeja vastaan.

Hume käykin Spinozan teoriaa kohtaan osoitetut syytteet läpi ja osoittaa, kuinka ne voisivat yhtä hyvin koskea myös immaterialistien oppeja. Spinozan teoriassa moodin ja substanssin suhde on Humen mukaan yhtä lailla ongelmallinen, kuin ulotteisten perseptioiden suhde yksinkertaiseen jakamattomaan sieluun. Samoin substanssin määrittelyyn liittyvät ongelmat koskevat Humen mielestä molempia teorioita. Näitä ongelmia onkin käsitelty jo luvussa 4.1. Spinozan teoriassa ongelmallista oli Humen mukaan myös se, kuinka yksi ja jakamaton substanssi voisi muodostaa monenlaisia, toisiinsa nähden ristiriitaisia olioita. Emme pysty kuvittelemaan kappaletta, joka olisi yhtä aikaa sekä pyöreän että neliön muotoinen.<sup>18</sup> Humen mukaan tämä sama ongelma koskee myös immaterialistien oppia: kuinka on mahdollista, että yksi, jakamaton ja henkinen substanssi voisi sisällyttää monia toisiinsa nähden ristiriitaisia impressioita itseensä? (T 1.4.5, 243–244.) Voimme kuitenkin kuvitella tilanteen, jossa näemme monenmuotoisia ja keskenään yhteensopimattomia kappaleita edessämme. Tämä on Humen mielestä osoitus siitä, että mieli ei voi olla yksi ja jakamaton. Humen esittämä argumentti voi alkuun tuntua oudolta. Esimerkiksi valokuvassa voi samaan aikaan olla sekä pyöreitä että neliön

---

<sup>18</sup> Tätä ongelmaa voidaan havainnollistaa seuraavalla tavalla. Kappaleelle A ei voi samaan aikaan päteä sekä B että  $\neg B$  ( $A \neq B \wedge \neg B$ ), jossa B on jonkinlainen ominaisuus.

muotoisia objekteja. Itse valokuva voisi tässä esimerkissä edustaa mieltä ja valokuvan eri kohteet eri impressioita. Valokuvan voi kuitenkin jakaa osiin, toisin kuin immaterialistien jakamattoman mielen. Tästä näkökulmasta katsottuna Humen argumentti vaikuttaa onnistuneemmalta.

Spinozan teoriaa tarkasteltuaan hän tulee johtopäätökseen, jonka mukaan sielun immaterialisuuden todistaminen väistämättä johtaa Spinozan teorian kaltaiseen ateismiin. Tämän hän näkee vaarallisena, ja neuvookin välttämään kyseisiä ajatuspolkuja. (Em. 244.) Näin Humen todelliset motiivit tulevat lopulta ilmi. Hume ei hyökkää niinkään Spinozan teoriaa vastaan, vaan osoittaa immaterialistien väitteisiin sisältyvät heikkoudet. Hän tuleekin toistaneeksi joitakin jo esittämiään argumentteja. Immaterialistien teologinen näkemys materiaalityöstä sielusta oli yleisesti hyväksytty teoria, samaan aikaan kuin Spinozan teoriaa pidettiin epäonnistuneena. Hume vain halusi osoittaa näiden teorioiden samankaltaisuuden, ja siinä on Humen väittämien todellinen voima. (Popkin 1979, 67.) Tällöin vaaka näyttäisi asettuvan materialistien puolelle, kuten myös seuraavassa kappaleessa, jossa käsitellään materian mahdollisuuksia tuottaa ajatuksia. Tarkastelujen edetessä Hume siis ainakin näyttäisi asettuvan entistä enemmän materialistien puolelle.

Humen suhdetta Spinozaan ei ole tutkittu kovinkaan paljoa, vaikka Hume tuleekin viitanneeksi häneen muutamaankin otteeseen teksteissään, ehkä kaikkein suorimmin juuri esseessään ”Sielun immateriaalisuudesta”. Hume ja Spinoza olivat molemmat tärkeitä tekijöitä uskonnollisten oppien horjuttajina, eläen aikana, jolloin kirkon asema yhteiskunnassa muuttui merkittäväällä tavalla. (Popkin 1979, 65.) Humen negatiiviseen asenteeseen Spinozaa kohtaan oli vaikuttanut hänen aikalaistensa näkemykset, sekä yleinen tuomitseva ilmapiiri Spinozaa kohtaan. Spinozaa pidettiin harhaoppineena ja ateistina, joka ei ollut suotuisa leima Humen aikoihin. Tätä samaista leimaa myös Hume yritti vältellä ja käyttää immaterialistien oppeja vastaan. Humen ja Spinozan vertaileminen onkin hedelmällistä juuri historiallisesta näkökulmasta käsin. Nykypäivänä Spinozan teoriaan suhtaudutaan huomattavasti suopeammin, mutta Humen aikoihin vertaus siihen oli vastaväite jo sinänsä.

#### 4.4 Materia ajatusten tuottajana

Seuraavaksi Hume siirtyy tarkastelemaan, mikä voisi aiheuttaa ajatuksia ja siten mahdollistaa havaintomme maailmasta. Tarkastelun kohteena oli immaterialistien väite siitä, että materia ei voisi tuottaa ajatuksia. Materiaan ja liikkeen sanottiinkin tuottavan ainoastaan muunnelmia objektien sijaintiin ja paikkaan. Tämän argumentin mukaan olisi absurdia ajatella, että kehon tehdessä esimerkiksi ympyrän muotoista liikettä, olisi se mitään muuta kuin ympyrän muotoista liikettä. Se ei ikinä voisi tuottaa minkäänlaista *passiota* tai moraalista arvostelmaa. Passiolla Hume viittasi kaikenlaiseen vaikutuksen alaisena olemiseen. Nykypäivänä enemmänkin luonteenpiirteiksi luokitellut ominaisuudet, kuten kunnianhimo tai turhamaisuus, olivat myös passioita Humelle. Termillä oli siis nykypäivää laajempi merkitys, jolla usein viitataan suppeammin vain jonkinlaiseen kärsimykseen tai intohimoon. (Hakkarainen, Koivisto, Mehtonen 2006, 11–12.) Täten näyttäisi siltä, että materia ei voisi tuottaa ajatuksia. Myös Hume osoittaa arvostusta tätä väittämää kohtaan. Hän piti sitä varteenotettavana, mutta esitti silti joitakin eriäviä mielipiteitä, mitä tuli materiaan oletettuihin ominaisuuksiin. (T 1.4.5, 246–247.)

Tätä argumenttia voidaan pitää toisena sielun immateriaalisuutta puoltaneista argumenteista, ensimmäisen koskiessa ajatusten ja ulotteisuuden yhteensopimattomuutta (Akhilleus -argumentti), joita Hume tuli esseessään käsitelleeksi. Täysin materialistinen maailmankuva oli peräisin Hobbesilta (Macdonald 2003, 316). Myös Locke piti mahdollisena, että materia olisi voinut tuottaa ajatuksia, vaikka hän ei vienytäkään näitä ajatuksia aivan loppuun saakka. Hume tavoitteena oli viedä näitä ajatuksia eteenpäin ja osoittaa, kuinka tämä oli mahdollista, mutta että kuinka materia ja liike olisivat itseasiassa kaikkein todennäköisin syy ajatuksille. (Em. 343). Hume huomiot olivat myös Clarkea vastaan, joka ei voinut hyväksyä materialistista, mekanistista ihmiskuvaa (Russell 1995, 2).

Tämän argumentin tausta-ajatuksena tuntui olevan se, kuinka kukin olio voi synnyttää vain itsensä kaltaisia olioita. Tämä on luonnollinen tilanne maailmassa, ainakin havaintojemme perusteella. Ajatukset synnyttävät uusia ajatuksia, tunteet toisia tuntemuksia, kasveista kasvaa aina vain uusia kasveja, myös eläimet synnyttävät itsensä kaltaisia eläimiä. On vaikea osoittaa tilannetta, jossa jokin tuottaisi itsestään täysin poikkeavan olion, tai vastaavasti, kuinka materia voisi tuottaa jotain immateriaalista. Ihmisen mieli on tässä suhteessa erikoislaatuinen tapaus. Voimme kuvitella, kuinka kehomme tai aivomme



voisivat tuottaa ajatuksia ja tuntemuksia. Se on kokemuksemme mukaan mahdollista ja myös kaikista todennäköisintä. On vain vaikea todeta, onko mieleemme lopulta materiaalinen vai henkinen entiteetti. On myös ongelmallista, kuinka mikään henkinen voisi olla yhteyksissä tai saada kosketuksensa mihinkään materiaaliseen. Henkinen ja materiaalinen tuntuvat olevan niinkin eri maailmoista, että niiden välinen sidos vaikuttaa mahdottomalta. Tästä syystä argumentti, jonka mukaan materia ei voisi tuottaa ajatuksia, on syntynyt ja myös varteenotettava.

Kuitenkin Humeen mukaan mitään muuta väittämää vastaan ei voisi helpommin argumentoida. (T 1.4.5, 247). A priori mikä tahansa voi olla mahdollista, ja vain havainnot ja sen tuoma kokemus voivat vakuuttaa meidät toisin:

mikäli pohdimme asiaa *a priori*, mikä tahansa voi tuottaa mitä tahansa, ja että emme tule koskaan löytämään syytä, miksi jokin objekti voisi tai ei voisi olla jonkin toisen syynä, oli yhdenmukaisuus näiden välillä kuinka suuri, tai pieni tahansa.<sup>19</sup>

On mahdollista, että materia ei tuottaisi ajatuksia, mutta näin ei voida päätellä havaintojen avulla. Meillä ei vain näyttäisi olevan havaintoa kyseisestä asiasta. Humeen ajattelusta hyvänä esimerkkinä toimii hänen kritiikkinsä kausaliteettia kohtaan. Voimme esimerkiksi nähdä, kuinka pallo, joka osuu toiseen palloon, lähtee liikkeelle ensimmäisen pysähtyessä. Emme kuitenkaan näe itse syy-seuraussuhdetta. Ensimmäisen pallon liike ei välttämättä ole syy toisen pallon liikkeelle. Mieli ikään kuin lisää kausaliteetin havaintoihimme. (Määttänen 2003, 62–64.) Jäsennämme maailman sarjana toisiinsa kytkeytyvinä tapahtumina, mutta tätä kytköstä itsessään emme voi havainnoida, siksi kausaliteettia voidaan pitää pikemminkin illuusiona. Hume tekikin samanlaista tuhoa immaterialistien teorialle ajatusten henkisestä alkuperästä, kuin mitä hän oli aikaisemmin tehnyt asioiden syy- ja seuraussuhteelle (Macdonald 2003, 347). Onkin niin, että kuten emme pysty havaitsemaan kausaliteettia objektien välillä, samalla tavalla emme kykene näkemään yhteyttä mielen ja kehon välillä. Syy-seuraussuhteet ovat havaintojemme ulkopuolella, niin mielen sisällä, kuin sen ulkopuolellakin. (T 1.4.5, 247.) Emme siten voi sanoa, mikä voisi olla ajatusten aiheuttajana. Meillä ei ole kokemusta tästä, joten yhtä hyvin myös materiaa voidaan pitää mahdollisuutena.

---

<sup>19</sup> Oma suom.: “to consider the matter *a priori*, any thing may produce any thing, and that we shall never discover a reason, why any object may or may not be the cause of any other, however great, or however little the resemblance may be betwixt them” (T 1.4.5, 247).

On hyvä huomioida, miksi liike on niinkin tärkeä kyseisessä argumentissa. Materia ilman liikettä ei mahdollista muutosta, eikä tällöin aikaakaan olisi. Liike mahdollistaa muutoksen ja antaa elävyyden materialle, joka muuten olisi täysin staattinen ja kuollut. Se on siis jonkinlainen ennakkoehto materialle, jotta se voisi tuottaa ajatuksia. Liike onkin yksi tärkeimmistä tekijöistä, joka erottaa eläimet mm. kasveista (vaikka nekin tosin kasvavat ja liikkuvat, mutta eivät yhtä aktiivisesti) ja muusta elottomasta luonnosta. Hume myös osoittaa, kuinka immaterialistien oletamus siitä, kuinka liike ei voisi tuottaa tuntemuksia, on juuri päinvastoin: erilaiset kehon asennot tuottavat erilaisia ajatuksia ja tuntemuksia (em. 248). Liike voikin vaikuttaa tuntemuksiimme. Tämän voi jokainen huomata liikkumalla aktiivisesti, tai vaihtoehtoisesti paikoillaan olemalla. Jokainen liike tai kehon asento tuottaa omanlaisia tunteita ja ajatuksia. Hume olikin vakuuttunut materian mahdollisuuksista tuottaa ajatuksia, pitäen liikettä jopa todennäköisimpänä syynä ajatuksille ja havaitsemiselle. (Em. 248.) Tämä tuntuu vastaavan nykypäivän tieteellisiä käsityksiä liikkeestä. Pidämme liikettä tärkeänä tekijänä kognitiivisten kykyjen ja älykkyyden kehittymisessä. Maailman kokeminen liikkuvana ja kehollisena oliona myös luo maailman sellaiseksi, kuin sen havaintojemme perusteella koemme olevan.

Hume antoi immaterialisteille kuitenkin mahdollisuuden palata tähän jo hävityltä näyttäneeseen väittelyyn. Jos he kykenisivät puhtaasti järjen avulla osoittamaan, että materia ei voisi synnyttää liikettäkään, niin heillä olisi vasta-argumentti osoitettavaksi materialisteille. Kuten aikaisemmin todettiin, heille kehon liike oli vain kehon liikettä, eikä se aikaansaanut minkäänlaisia emootioita. Mutta mikäli he pystyisivät osoittamaan, että kehon sijainti ja paikka eivät voi synnyttää liikettäkään, olisi heillä mahdollisuus puolustaa väittämiään. Näin ei kuitenkaan tunnu olevan, sillä meillä on luontainen oletamus siitä, kuinka kappaleet tuottavat liikettä. Näin ollen materialisteilla näyttäisi olevan tietty etu immaterialisteihin verrattuna. (Macdonald 2003, 347–348.)

Kokemus antaa kuitenkin esimerkkejä siitä, kuinka ruumis ja sielu ovat keskenään yhteydessä ja kuinka muutokset ruumiissa aiheuttavat erilaisia tuntemuksia ja ajatuksia. Meillä oli Hume mielestä siis ainakin jonkinlainen kokemus kehon ja mielen yhtenäisyydestä. (T 1.4.5, 248.) Tällä tavoin materia ja sen eri liikkeet voisivat tuottaa ajatuksia. Hume huomauttaakin, kuinka on tärkeää erottaa kysymys sielun perimmäisestä substanssista ja kysymys, jossa haetaan vastausta ajatusten aiheuttajalle (em. 248). Näin ollen ensimmäinen kysymys koskisi sitä, onko sielu materiaalinen vai immateriaalinen, ja

toinen sitä, mikä itseasiassa mahdollistaa ajatuksemme. Nämä ovat kaksi eri kysymystä, vaikka ne liittyvätkin vahvasti toisiinsa.

Hume piti siis mahdollisena, että materia voisi tuottaa ajatuksia. Tämä tosin ei vielä tarkoita sitä, että *mieli* olisi materiaallinen. Materia voi hyvinkin olla mukana tapahtumaketjussa, joka tuottaa ajatuksia, mutta mielen itsensä luonteesta emme pääse varmuuteen. Lisäksi on hyvä muistaa, että Hume pyrki vain osoittamaan, että ilman parempaa tietoa, melkein mikä tahansa ajateltavissa oleva asia voi pitää paikkansa. Juuri tietoa on Humen mukaan vaikea, ellei peräti mahdotonta saada asioista, joita emme pysty havaitsemaan. Sielun tai mielen olemassaoloa koskeviin kysymyksiin emme siten tule koskaan saamaan vastauksia, mikäli on luottaminen Humen ”matkaan omaan itseensä” ja hänen vaatimuksiinsa varman tiedon luonteesta.

Hume päätyy lopulta ajatukseen, jonka mukaan mikä tahansa voi olla syy tai seuraus mille tahansa, joka antaa etulyöntiaseman materialisteille heidän vastustajiensa sijaan (em. 249–50). Mieli tai sielu näyttäisi olevan Humen mielestä pikemminkin materiaalista, kuin henkistä, vaikka hän ei kumpaakaan kantaa varsinaisesti kannattanutkaan (Russell 1995, 105). Humea ei siis voida pitää materialistina. Hume osoitti, kuinka a priori materia voisi tuottaa ajatuksia. Toisaalta tämän huomion pohjalta voisi päteä myös: ei voida sanoa a priori, etteikö myös henki voisi olla ajatusten aiheuttajana. Vaikka tämä tuntuu kääntävän Humen ajattelun päälaelleen, ei se merkittävästi eroa Humen omasta esimerkistä. Hänen tavoitteenaan olikin vain osoittaa, kuinka a priori kaikki tuntuu olevan mahdollista ja että mitään varmaa tietoa ei kyseisestä asiasta voida saada. Hume tuntui olevan tyytyväinen siihen, että minkäänlaista yhdistävää tekijää todellisuuden ja ajattelun välillä ei ollut löydettävissä. Hän perusti ajattelunsa häntä edeltäneiden skeptikoiden ajatuksiin ja keskittyi tukemaan näiden loppupäätelmiä. Hume toimi post-skeptisestä näkökulmasta, pyrkien vain todistamaan kaiken mahdolliseksi ja siten osoittamaan todellisen tietomme rajat. (Macdonald 2003, 344.)

Hume päättää tarkastelunsa sielun immateriaalisuudesta lopputulokseen, jonka mukaan kysymys sielun substanssi-luonteesta on täysin käsittämätön.<sup>20</sup> Emme kykene selvittämään, liittyvätkö havaintomme luonnostaan ulotteiseen vai ei-ulotteiseen

---

<sup>20</sup> “To pronounce, then, the final decision upon the whole; the question concerning the substance of the soul is absolutely unintelligible” (T 1.4.5, 250).

entiteettiin. Jotkin havainnoista ovat luonnostaan ulotteisia ja jotkut taas eivät. Lisäksi syy-seuraussuhteita analysoimalla voisimme hyvinkin pitää liikettä ja materiaa syynä ajatuksillemme. (T 1.4.5, 250.) Näin ollen emme pääse varmuuteen sielun materiaalisuudesta tai immateriaalisuudesta.

Samalla myös mahdollisuutemme tietää mitään sielun kuolemattomuudesta pienenevät. Esseensä lopussa Hume mainitseekin lyhyesti kantansa koskien sielun kuolemattomuutta: Mitä tahansa voidaan ajatella tapahtuvan a priori, ja minkä tahansa asian voidaan ajatella loppuvan tai tuhoutuvan milloin tahansa. Ja mitä voidaan ajatella, voi myös olla mahdollista. (Em. 250.) Voisimme hyvinkin ajatella, että sielu tuhoutuisi kuoleman myötä. Täten sitä voidaan myös pitää mahdollisuutena. Miksi emme toisaalta voisi kääntää Humen ajattelua päinvastaiseksi ja olettaa sielua kuolemattomaksi, jos kerran kaikki mitä voidaan ajatella, voi myös olla mahdollista? Toisaalta todistamisen taakka saattaa tässä tapauksessa jäädä niiden vastuulle, jotka väittävät sielun olevan ikuinen. Kokemuksen mukaan kaikki maailmassa on katoavaista. Täten olisi outoa väittää sielua ikuisiksi ilman minkäänlaisia hyviä perusteluja.

Suoria näkemyksiä sielun kuolemattomuudesta ei Hume tule tässä esseessä esittäneeksi tämän enempää, hänelle riitti jo sielun kuolevaisuuden osoittaminen mahdolliseksi. Hän kuitenkin jatkoi aiheen tarkasteluja esseessään ”Sielun kuolemattomuudesta”, jota siis tulen käsittelemään seuraavassa pääluvussa. Substanssin käsitteeseen liittyvien heikkouksien esittäminen, sekä sielun immateriaalisuuden kyseenalaistaminen toimivat jo sinänsä vahvoina väitteinä sielun kuolemattomuutta vastaan. Täten esse sielun immateriaalisuudesta toimii tärkeänä pohjustuksena sielun kuolemattomuutta käsittelevälle esseelle.

## 5. SIELUN KUOLEMATTOMUUS

Kysymys sielun kuolemattomuudesta oli Humen aikalaisille tärkeä, ellei peräti tärkein filosofinen kysymys (Russell 2012, luku 7). Siten myös Humelle oli luontevaa esittää oma kantansa asiaan liittyen. Hume ei tiettävästi uskonut sen enempää Jumalaan, kuin ei myöskään sielun kuolemattomuuteen, mutta hän esitti ja arvioi kolme eri argumenttityyppiä koskien sielun kuolemattomuutta esseessään ”Sielun kuolemattomuudesta”. Tässä luvussa käyn läpi näihin liittyviä argumentteja, esittäen omia huomioitani niihin liittyen. Sielun kuolemattomuuden puolesta esitetyt väitteet pohjautuivat Humen mielestä joko metafysiisiin tai moraalisiin syihin (Hume 2006, 201). Näitä argumentteja käydään läpi luvuissa 5.1 ja 5.2. Joitakin metafysiisiä syitä on jo käsitelty sielun immateriaalisuutta koskeneessa pääluvussa, mutta tässä esseessä Hume tulee vielä esittäneeksi lisähuomioita asiaan liittyen, keskittyen entistä painokkaammin sielun kuolemattomuuteen. Tätä esseetä voidaankin pitää jonkinlaisena jatkona esseelle sielun immateriaalisuudesta. Moraaliset syyt olivat luonteeltaan uskonnollisia. Näissä oletettiin sielun kuolemattomuus moraalin turvaamiseksi. Jokaisen tulikin saada kuoleman jälkeen oikeudenmukainen tuomio maanpäällisistä teoistaan. Fysikaaliset argumentit liittyen luonnon analogioihin olivat Humen mielestä taas kaikkein vakuuttavimpia argumentteja sielun *kuolevaisuuden* puolesta ja vain näitä tulisi hänen mielestään tarkastella filosofisesti tarkemmin (em. 207). Luku 5.3 keskittyykin juuri näihin fysikaalisiin analogioihin.

Sielun kuolemattomuuden puolesta Hume ei siis esitä minkäänlaisia fysikaalisia argumentteja. Herääkin kysymys, voisiko näitä olla edes olemassa? Fysikaaliset todisteet osoittavatkin lähinnä sielun kuolevaisuuden suuntaan. Näistä todisteista Hume muotoilee kaksi pääargumenttiaan perustuen: **(1)** Sielun (mielen) ja ruumiin väliseen vahvaan yhteyteen sekä **(2)** ruumiin tuhoutumista seuraavaan liian radikaaliin muutokseen sielun elinympäristössä. Persoonallista identiteettiä käsittelevässä esseessään Hume tuli jo sivunneeksi tähän osioon liittyviä aiheita. Mieli oli vaikeasti havaittava ja häilyvä entiteetti, jonka olemassaolosta itsestäänkin ei voitu olla varmoja, saati sitten sen kuolemattomuudesta. Humen ”matka omaan itseensä” toimii täten teoreettisena pohjana hänen fysikaalisille argumenteilleen.

Hän päätyykin kyseenalaistamaan rationaaliset mahdollisuutemme tietää mitään sielun kuolemanjälkeisestä elämästä: ”[p]elkällä järjen valolla näyttää vaikealta todistaa sielun

kuolemattomuutta” (em. 201). Sielun kuolemattomuutta puoltaviin argumentteihin liittyy paljon heikkouksia, mikäli on luottaminen Humeen skeptiseen asenteeseen, missä ainoastaan havainnoilla voimme perustella väittämiämme. Toisin sanoen Humeen mukaan meillä ei voi koskaan olla tietoa siitä, mitä kuoleman jälkeen tapahtuu. Hänen mukaansa: ”voimme väittää, sikäli kuin teemme arvostelmamme luontaisen järkemme avulla, että ihmisen luomisen mitta ja tarkoitus rajoittuu tämänpuoleiseen elämään” (Hume 2006, 203). Hän ei siten uskonut, että transsendentista voisi saada tietoa. Kuolema on ihmiselle transsendenttinen kokemus, asia, josta ei voi saada tietoa havaintojen avulla. Tällä tavoin kuolema edustaa ihmiselle ikuista mysteeriä, jotain, jota ei voi kunnolla edes käsittää tai ymmärtää. Mikäli voimme luottaa vain omiin havaintoihimme, jää moni muukin asia tietomme ulkopuolelle. Todellisuus itsessään ei ole sama kuin ihmisen havainnot: maailma vain *näyttäytyy* meille tietyntyyliin.<sup>21</sup>

Täten Hume ei mene inhimillisen tiedon rajojen ulkopuolelle, vaan pitäytyy sanomasta mitään asioista, jotka eivät kuulu ihmisen maanpäälliseen elämään. Luontainen järkemme osoittaa Humeen mukaan nämä rajat mahdollisen ja mahdottoman tiedon välillä, mutta mikäli asia olisi näin yksinkertaisesti osoitettavissa ja päätettävissä, ei meillä olisi ongelmia pitäytyä vain normaalin tiedon rajoissa. Mikäli olisimme aina luottaneet vain luontaiseen järkemme siitä, mitä voimme tietää, ei tiede olisi koskaan edennyt näinkään pitkälle. Ihmisten tuleekin jatkuvasti kyseenalaistaa rajojaan ja uudelleen määrittellä elämänsä tarkoitusta, jotta edistystä voisi tapahtua. Todellinen maailmaa muuttava tiede onkin aina tiedon mahdollisuuksien ja mahdottomuuden rajamailla.

### **5.1 Metafyysiset argumentit koskien sielun omalaatuisuutta**

Metafyysiset syyt sielun kuolemattomuudelle perustuivat Humeen mukaan sille oletukselle, että sielu oli materiaaliton ja että ajattelun oli mahdotonta kuulua materiaaliselle substanssille (Hume 1996, 201). Tähän oletukseen kuului siis ajatus sielun omalaatuisesta luonteesta verrattuna materiaaliseen ruumiiseen, kuten myös ajatus materiaalittoman substanssin kuolemattomuudesta. Hume kuitenkin osoitti jo esseessään ”Sielun immateriaalisuudesta” tähän argumenttiin sisältyvät heikkoudet. Käsitteemme substanssista on vähintäänkin hämärä. Näin ollen emme voi tietää, etteikö materia voisi luoda henkeä *a priori*, jolloin oletukset erillisestä henkisestä substanssista lienevät turhia.

---

<sup>21</sup> *Oliot sinänsä*, kuten Kant totesi, jäävät aina inhimillisten havaintojen ulkopuolelle (Määttänen 2003, 72–73).

Vaikka Hume mukaan hyväksyisimmekin käsityksen tämän kaltaisesta substanssista, materiaalsen substanssin lisäksi, voimme olettaa, että luonto käsittelee tätäkin substanssia samalla tavalla kuin toistakin, muokaten, luoden ja tuhoten, aina oman mielensä mukaan. Materia onkin kuin savea luonnon jatkuvassa kiertokulussa. Voimme näin ollen analogisesti olettaa, että luonto käsittelee henkistäkin substanssia samalla tavoin. (Hume 2006, 202.) Vaikka persoonallinen identiteetti muodostuisikin jonkinlaisesta kuolemattomasta, immateriaalisesta substanssista, ei tämä Hume mielestä vielä tekisi itse minuudesta kuolematonta. Näin myös Locke tuntui ajattelevan esseessään ”Of Identity and Diversity” [Identiteetistä ja monimuotoisuudesta]. Lockelle tietoisuus oli tärkeä tekijä persoonallisen identiteetin ylläpitämisessä. Kuoleman myötä tämä tietoisuus kuitenkin Locken mukaan häviää, vaikka immateriaalinen substanssi pysyisikin samana. Näin ollen ihmisen persoonallinen identiteetti tulee tuhoutuneeksi kuolemassa. (Locke 1975, 42–44.)

Hume tuntuu siis jo tässä vaiheessa esittäneen luonnon analogioihin perustuvia väitteitä sielun kuolevaisuuden puolesta. Toisaalta, mikäli sielu olisi savea kaltainen substanssi, tuntuisi luontevalta ajatella, että sillä pysyisi ainakin jonkinlainen muisti itsestään. Savi pysyy samana savena, vaikka se muokattaisiinkin aina uudelleen. Siinä pysyy aina jonkinlainen muisti edellisestä muodostaan ja jos ei muuta, niin se ainakin koostuu samasta savesta. Eikö siten myös sielun voisi katsoa sisällyttävän jonkinlaisen muistin edellisestä elämästään? Hume näyttäisi silti ajattelevan, että kaikenlainen muisti ja tietoisuus edellisestä olomuodosta häviävät aina kuoleman mukana, niin ettei mikään sen uudessa muodostumassa kosketa edellistä. Sielusubstanssin kuolemattomuuden osoittaminen ei enää ollutkaan riittävä todiste persoonallisen identiteetin kuolemattomuuden takaamiseksi: ”[s]ielun kuolevaisuuden vakuuttuneimmat kannattajatkaan eivät ole koskaan kieltäneet sielusubstanssin kuolemattomuutta” (Hume 2006, 202). Tämä ei kuitenkaan tarkoittanut, että Hume olisi hyväksynyt immateriaalsen substanssin olemassaolon. Hänen pyrkimyksenään oli mitä luultavimmin vain tukea Locken esittämiä argumentteja, jotka todistivat sielun kuolemattomuutta vastaan.

Hume kuvailee myös, kuinka kokemuksen mukaan meille on selvää, että: ”[m]yös materiaaliton siinä kuin materiaalisenkin substanssi saattaa kadottaa muistinsa tai tietoisuutensa” (Hume 2006, 202-3). Hän ei avaa tätä ajatusta tämän enempää, eikä ole varmaa, minkälaiseen materiaalittomaan substanssiin hän tällä viittaa. Yksi viittauksen kohde voisi olla ihmismieli, joka esimerkiksi nukkumisen aikana voi menettää muistinsa tai

tietoisuutensa. Kyseessä saattaisivat olla myös samankaltaiset materiaalittomat entiteetit, kuten maku ja hajua, joista Hume esseessään "Sielun immateriaalisuus" mainitsee. Tämä on mahdollista, mutta ei välttämätöntä. Humen tavoitteena onkin todennäköisesti ollut vain osoittaa, että myös materiaaliton substanssi voi tuhoutua ja kadottaa muistinsa, siinä missä materiakin. Emme tosin vieläkään kunnolla ymmärrä, millä tavoin esimerkiksi hajut ovat olemassa, tai mitä materia ylipäänsä on. Näin ollen väite, jonka mukaan meillä olisi kokemus materiaalittoman substanssin katoavaisuudesta, lienee perusteeton. Myös olemassaolon itsensä ymmärtäminen tuntuu hankalalta. Ovatko esimerkiksi ajatukset tosiasiasa edes olemassa? Olemassaolon käsitettä käytetään kielessä monissa eri merkityksissä ja ajatusten olemassaolo on varmasti jotain muuta kuin esimerkiksi pöydän olemassaolo. Tästä syystä kielen eri käyttötapoja tulisi selventää ja rajata, kuten niitä onkin yrittänyt Wittgensteinin aloittaman kielellisen käänteiden jälkeen.<sup>22</sup>

Hume jatkaa osoittamalla, että se, mikä on häviämätöntä, on myös oltava syntymätöntä, ja koska tämä sielun oletettu olemassaolo ennen syntymäämme ei meitä ole koskettanut, ei aika kuoleman jälkeenkään tule koskettamaan (Hume 2006, 203). Humen pohdinnoista ei tosin käy aivan selväksi, miksi jokin tuhoutumaton ei voisi olla syntynyt. Hän näyttäisi olevan liaksi kiinni traditiossa, jotta voisi kyseenalaistaa tätä väitettä. Lisäksi hän ei tunnu ottavan huomioon mahdollista "muistinmenetystä" eri siirtymävaiheiden välillä. Millä perusteella voimme olla varmoja, ettemme ole olleet olemassa ennen syntymäämme? Muistamattomuus asiasta ei vielä riitä todisteeksi tästä. Moni ihminen ei muista varhaisesta lapsuudestaan mitään, mutta myöntää silti olleensa olemassa. Hume itsekin huomioi, että vaikka en muistaisi olleeni olemassa jonain tietynä ajankohtana, se ei vielä tarkoittaisi sitä, ettenkö olisi ollut olemassa silloin (T 1.4.6, 261-2).

Tämä on tietysti mielessä ristiriidassa Humen edellä esittämien väitteiden kanssa. Hän samaan aikaan tuntuisi hyväksyvän, kuinka immateriaalinen substanssi voi menettää muistinsa ja siten tuhoutua, mutta toteaa myös, kuinka muistin menettäminen ei vielä poista olemassaoloa. Kuten Hume on aikaisemmin todennut, ei muistinsa menettänyt immateriaalinen substanssi ylläpitänyt persoonallista identiteettiä kuoleman jälkeen. Muisti olikin Humen mukaan yksi tärkeimmistä tekijöistä persoonallisen identiteetin

---

<sup>22</sup> Ehkä kaikkein tunnetuin lausahdus Wittgensteinilta aiheeseen liittyen on *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921) teoksen lopussa sijaitseva: "[m]istä ei voi puhua, siitä on vaiettava". Tämä viittaa juuri kielen mahdollisuuksiin kuvata todellisuutta, mutta jota voidaan kuitenkin tulkita myös lukemattomilla eri tavoilla. (Määttänen 2003, 186.)



muodostamisessa. Ihmisen muisti rakentaa ihmisen persoonallisuuden ja muistinsa menettäneet voivatkin tuntua kuin eri ihmisiltä. Nämä ihmiset ovat silti olleet olemassa, vaikka eivät sitä muistaisi, mutta *samuuden kokemus* on saattanut hävitä. Ehkä henkisen substanssin menettäessä muistinsa se pikemminkin menettää samuuden kokemuksensa, eikä niinkään tuhoudu. Tällöin sielut eivät tuhoutuisi kuolemassa, vaan pikemminkin vain näyttäisivät tämän jälkeen tyystin erilaisilta, jolloin niitä ei enää tunnistettaisi samoiksi entiteeteiksi. Toisaalta tällöin voitaisiin myös kysyä, ovatko ne enää samoja entiteettejä lainkaan? Tämä aihe liittyy muutoksen ja samuuden tematiikkaan. Mikäli sielu muuttuu kuoleman myötä jotenkin radikaalisti, voimmeko enää puhua samasta entiteetistä?

Hume osoittaa vielä keskittymällä eläinten rikkaaseen sielunmaisemaan, kuinka järjetöntä olisi olettaa, että myös niiden sielut olisivat kuolemattomia. Hänen mukaansa eläimet kiistatta tuntevat, ajattelevat, rakastavat ja käyttävät järkeä. Täten hän vertaa eläimiä ihmisiin ja osoittaa, kuinka niiden henkinen elämä on lähes yhtä moniulotteinen kuin ihmisen. (Hume 2006, 203.) Vaikka Humen eduksi voidaan osoittaa nykypäivää lähentelevä näkemys eläimiä kunnioittavasta asenteesta, ei tämä huomio ikävä kyllä sovi hänen muun filosofiansa kanssa yhteen. Pelkästään havaintojen avulla emme pysty todistamaan, minkälaisia tuntemuksia eläimillä on. Ihmiset voivat helposti projisoida omia tuntemuksiaan eläimille. Rakastavatko eläimet todella, vai onko se lähinnä biologista kiintymystä? Eläinten kokemat tunteet ja järjen käyttö voivat nekin olla lähinnä fysiologisia reaktioita erilaisiin ärsykkeisiin. Pelkästään havainnoilla emme saa tästä varmuutta, ja silti Hume kuvailee, kuinka se on ”kiistatta” varmaa. Tämä onkin osoitus havaintojen jonkinlaisesta vajavaisuudesta varman tiedon hankinnassa. Meille ei myöskään tunnu olevan minkäänlaisia vaikeuksia olettaa, että myös eläinten sielut voisivat olla kuolemattomia. Monet ihmiset pitävät lemmikkejään yksilöinä ja kuvittelevat niille inhimillisiä piirteitä. Humen aikalaisille tämä oli kuitenkin varteenotettava väite ihmissielun kuolemattomuutta vastaan. Vaikka eläimiä pidettiin älykkäinä, ei niitä silti voitu verrata ihmiseen ja ihmissielun erityislaatuuteen, ehkä juuri evankeliumin julistaman totuuden mukaisesti. Evankeliumi oli Humen mukaan muutenkin ”syyllinen” elämän ja kuolemattomuuden tuomisesta ylipäänsä esille (em. 201).

Hume siis toistaa joitakin jo esittämiään argumentteja. Perimmiltään niin materia kuin henkikin ovat meille tuntemattomia, emmekä täten pysty varmuudella sanomaan, etteikö materia kykenisi tuottamaan ajatuksia. (Hume 1996, 202.) Tätä aihetta hän tuli

käsitelleeksi jo edellisen pääluvun kohdalla. Hän tuntuu ottavan materiaalisen todellisuuden annettuna, ilman että pitäisi maailman muodostumista pelkästään henkisestä substanssista mahdollisuutena. Niin kuin Hume toteaa, *a priori* kaikki tuntuisi olevan mahdollista, niin miksi ei myös se, että jokin henkinen substanssi tuottaisi mielen eri toiminnot? Mikäli materia ja henki ovat meille tuntemattomia, emme mielekkäästi pysty poissulkemaan maailman muodostumista pelkästään henkisestä substanssista. Meillä ei ainakaan ole minkäänlaisia havaintoja, jotka voisivat todistaa tätä vastaan. Berkeleyyn mukaan itse olemisenkin oli lopulta vain ”havaituksi tulemista”, todellisuuden koostuessa pelkästään immateriaalisesta substanssista (Macdonald 2003, 338). Myös Humelle havainnot ovat eksistentiaalisesti merkittävässä asemassa, niiden ollessa pääasiallinen syy kaikelle tietämyksellemme. Tässä mielessä hänen teoriallaan on yllättäviä samankaltaisuuksia Berkeleyyn kanssa.

Humen mukaan abstraktit päättelyt eivät koskaan voineet ratkaista mitään tosiasiaa tai olemassaoloa koskevaa kysymystä (Hume 2006, 202). Tällä tavalla hän ei hylkää abstraktia päättelyä sinänsä, vaan lähinnä selvittää sen käyttömahdollisuuksia. Abstrakti päättely ei voi koskaan *ratkaista* olemassaoloa koskevia kysymyksiä, mutta se voi ehkä auttaa meitä selventämään itse kysymyksiä. Abstraktilla päättelyllä hän tarkoittanee havaintojen ulkopuolelle jäävää päättelyä. Hume pysyykin johdonmukaisena omalle näkemykselleen tiedon luonteesta ja keinoista, joilla sitä voidaan saavuttaa. Abstrakti päättely on kuitenkin oleellista ja sitä tarvitaan monenlaisissa tilanteissa. Se ei ehkä ratkaise kaikkia kysymyksiämme, mutta se voi tarjota selitysmalleja ja rikastuttaa mielikuvitustamme, samalla osoittaen suuntaa tieteellisille tarkasteluille. Humen katsaus omaan mieleensä sisälsi sekin tietystä mielessä abstraktia päättelyä, vaikka se saattoi Humelle näyttäytyä havaintoihin perustuvana ja tieteellisenä tarkasteluna. Ehkä tästä syystä hänen tarkastelunsa eivät tuottaneet toivotunlaista tulosta, eivätkä *ratkaisseet* kysymystä persoonallisen identiteetin luonteesta.

## **5.2 Moraaliset syyt liittyen rangaistukseen ja palkkioon**

Tässä alaluvussa esittelen kritiikkiä, jonka Hume kohdisti sielun kuolemattomuutta koskeneisiin moraalisiin väitteisiin. Argumentteja sielun kuolemattomuuden puolesta voitiin Humen mukaan johtaa metafyyssisten syiden lisäksi myös moraalista syistä, joissa Jumala asetti moraalisen tuomionsa ihmiselle hänen elämän aikaisista teoistaan, toisille palkkion hyveellisestä elämästä, toisille rangaistuksen paheista. Nämä väitteet perustuivat

siis Jumalan oletettuun oikeudenmukaisuuteen ja sen pohjalta jaettavaan tuomioon. Ihmisten ajateltiin toimivan eettisesti, koska halusivat välttää Jumalan asettaman rangaistuksen. Sielun kuolemattomuus haluttiinkin todistaa, jotta moraalilla pysyisi jonkinlainen pohja. ”Taivaallisen tuomion” ideaan sisältyy kuitenkin monia ristiriitoja, mikäli suhteutamme sen ihmisen omaan moraalitajuun.

Ihminen näyttäisi olettavan Jumalan toimivan jollain tietyllä tavalla, usein ihmisen omien näkemysten mukaisesti. Kuten Hume toteaaakin: ”[o]n kuitenkin hyvin vaarallista olettaa, että Hänen tulee aina tehdä se, mikä meistä näyttää parhaalta” (em. 203). Tämänkaltainen päättely johtaa Humen mukaan väistämättä harhaan ja sitä hyväksikäyttäen voidaankin helposti legitimoida ihmisen omia näkemyksiä eettisestä näkökulmasta. Ihmisen moraalin sanotaan pohjautuvan Jumalan moraaliiin, vaikka meidän käsityksemme moraalista voidaankin ajatella syntiinlankeemuksen takia olevan jotenkin vääristynyt. Tarvitseeko oikeudenmukainen kohtelu siten minkäänlaista tuomitsemista Jumalan osalta, vai onko tämä vain ihmisten oma oletamus oikeudenmukaisesta kohtelusta?

Humen mukaan Ihmisen mielessä on aina tulevaisuuden pelkoja, ja ne jotka ruokkivat näitä pelkoja ajattelevat usein vain omaa menestystään maallisessa elämässä. Näitä tunteita vahvistetaan ennakkoluuloilla ja kasvatuksella, samalla kuin ihmisten todelliset motiivit tuntuvat sijaitsevan vallan ja rikkauten haalimisessa tässä elämässä. Humen mielestä heidän kiihkonsa ja intonsa puhuvatkin heidän opetuksiaan vastaan. (Hume 2006, 204.) Keihin Hume oikeastaan viittaa edellisillä huomioillaan? Kritiikki kohdistuu mitä luultavimmin kirkonmiehiin, mutta hän ei tuo tätä suoranaisesti julki. Hän tosin huomauttaa, kuinka hartainkin pappi muuttaa lempeää käytöstään, mikäli joku on loukannut hänen *maallisia* intressejä tai etujaan (em. 207). Humen mukaan uskovaisten oma toiminta tämänpuoleisessa elämässä tuo ilmi moraalisten väitteiden heikkouden.

Ihmisten tuomitseminen tuonpuoleisessa vaikutti Humen mielestä muutenkin hyvin monimutkaiselta teolta: ”Taivas ja helvetti edellyttää kahta erillistä ihmislajia, hyviä ja pahoja. Mutta suurin osa ihmiskunnasta ajalehtii paheen ja hyveen välillä” (Hume 2006, 206). Voimme myös kuvitella tilanteen, jossa hyvän ja pahan määrä voi mennä yksilössä täysin tasan. Kuinka Jumala voi tehdä oikeudenmukaisen tuomion tämänkaltaisessa tilanteessa? Näyttää siis siltä, että jopa Jumalalla voisi olla vaikeuksia päättää, kuka on absoluuttisesti hyvä tai paha. Lisäksi ”puolet ihmiskunnasta kuolee jo ennen kuin he ovat

järjellisiä olentoja” (em. 207). Kuinka siten tuomita lapset, joiden hyvyyttä tai pahuutta ei voida edes arvioida? Lapsikuolleisuus ei enää ehkä ole yhtä yleistä kuin Hume aikoihin, mutta se todistaa ihmiselämän häilyväisyydestä ja mahdollisen tuomitsemisen vaikeudesta.

Hume myös pohtii, minkä lakien mukaan ihmisiä oikein tulisi rangaista ja kuinka. Onko Jumalalla inhimillisiä tuntemuksia? Mikäli on, niin silloin ne näyttäisivät eroavan merkittävästi meidän omista tuntemuksistamme. Hume huomauttaakin, kuinka käsityksemme mukaan rangaistus rangaistuksen itsensä vuoksi tuntuu epäoikeudenmukaiselta. (Hume 2006, 205.) Hume osoittaa myös julmuuden, joka piilee ikuisessa tuomiossa näin lyhyen elämän jälkeen, ja vielä, kun kuolemanjälkeisestä elämästä ei meillä ole edes minkäänlaista tietoa:

mikä julmuus, mikä vääräys, mikä epäoikeudenmukaisuus luonnossa onkaan sitten rajoittaa kaikki mielenkiintomme, kuten myös tietomme, tähän maailmaan, jos meitä odottaa vielä toinen tavattomasti merkittävämpi näyttämö (em. 204).

Tätä hän kutsuu ”barbaariseksi petokseksi” ja epäilee suuresti, kuinka sen voisi ikinä liittää Jumalan kaltaiseen hyvään ja viisaaseen olentoon.<sup>23</sup> Tämän argumentin tarkoituksena on toimia kuolemanjälkeistä elämää vastaan, mutta se asettaa myös Jumalan oikeamielisyyden vaakalaudalle. Kuten Hume osoittaa, mikäli kuoleman jälkeen olisi toinen näyttämö odottamassa, olisi Jumala kaikkea muuta kuin rehellinen. Elämä olisi vain jonkinlainen koe tai esinäytös todelliselle, merkitykseltään suunnattomasti tärkeämmälle elämälle, jolloin Jumala olisi hyvinkin epärehellinen salakavaluudessaan ja viekkauudessaan. Voisiko tämänkaltaisen Jumalan hyveellisyyteen tai oikeamielisyyteen edes luottaa? Jumalalla saattaa tosin olla hyviä syitä toimia edellä mainitulla tavalla, ja mikäli pidämme raamattua Jumalan sanana, on Jumala tämän teoksen myötä antanut ainakin jonkinlaisen ilmoituksen tuonpuoleisesta elämästä. Näin ollen ihmisillä olisi vapaus valita, kumpaan maailmaan heidän mielenkiintonsa suuntautuisivat. Tällöin Jumala ei enää näyttäytyisikään yhtä epärehellisenä, kuin mitä Hume huomiot antaisivat olettaa.

---

<sup>23</sup> Myös Descartes aikoinaan kamppaili *pettävän Jumalan* (deus deceptor) tematiikan kanssa ja totesi puolestaan, kuinka kaikkivoipa ja hyvä Jumala ei sallisi meidän tulla petetyksi. Tämä ei tosin liittynyt sielun kuolemattomuuteen, vaan takasi viime kädessä olettamuksemme todellisuudesta oikeiksi.

Hume ei kuitenkaan tunnu luottavan tähän, vaan ajattelee, kuinka yhden ihmisen tuomitseminen ikuiseen kadotukseen tuntuu äärettömän paljon pahemmalta teolta, kuin mitä yksikään ihminen voisi maanpäällä koskaan saada aikaan. Edes ”tuhannen miljoonan kuningaskunnan tuhoutuminen” ei Humen mielestä vastaa pahuudessaan Jumalan ihmiselle varaamaa rangaistusta. (Hume 2006, 207.) Täten moraalisiin syihin perustuvat argumentit tuntuvat itseasiassa epämoraalisilta, tai sitten Jumalan moraalit eroaa jotenkin merkittävästi ihmisten vastaavasta. Hume vertaakin Jumalan epäoikeudenmukaisuutta Aleksanteri Suuren raivoon, jota hän koki menettäessään erään suosikkihevosensa. Hän yritti tuhota kokonaisen kansakunnan, näinkin ”mitättömän” asian takia, ja siten muistutti käytöksellään Jumalan oletettua käytöstä. Vaikka ihminen onkin heikko, ei Aleksanterin toimintaa voida mitenkään nähdä hyväksyttävänä. Kuinka voisimmekaan siten olettaa, että kaikkivoipa ja hyvä Jumala toimisi näin. (Em. 206.)

Eräs argumentti sielun kuolevaisuuden puolesta tuntuu kuitenkin muihin nähden erikoiselta:

Naisten vähäinen kyvykkyys suhteessa miehiin on helposti selitettävissä teorialla sielun kuolevaisuudesta: heidän elämänsä kodin piirissä ei vaadi mielen eikä ruumiin korkeampia kykyjä. Uskonnollisen teorian näkökulmasta tämä asiantila häviää näkyvistä ja menettää täysin vaikuttavuutensa: Kummallakin sukupuolella on yhtäläinen tehtävä suoritettavana. Näin myös heidän järjenkykynsä ja tahdonvoimansa pitäisivät olla yhtäläiset ja nykyisiä rajattomasti suuremmat. (Hume 2006, 205.)

Se ei tunnu sopivalta argumentilta nykypäivän tasa-arvoisessa maailmassa, mutta yhtä lailla se tuntuu oudolta Humen sanomana. Hänet tunnetaan filosofina, jonka lukijakunta koostui suurelta osin naispuolisista lukijoista. Lainaus naisten vähäisemmästä kyvykkyydestä on hänen tavanomaisesta tyylistään poikkeava, sillä Hume on esseissään pitänyt naisia ”seurallisuuden valtakunnan hallitsijoina”, joita hän on lähestynyt ”syvin kunnioituksen tuntein”. Hän toteaaakin, kuinka voisi jättää yksin naisten käsiin myös oppineisuuden tasavallan hallinnan. (Hume 2006b, 29.) Naisten elämä kodin piirissä ei kehittänyt henkisiä tai ruumiillisia kykyjä samalla tavalla, kuin mitä aktiivinen elämä olisi tehnyt. Tällöin naisten henkiset kyvyt eivät olleet miesten kykyjä alhaisempia synnynnäisesti, vaan se oli lähinnä kulttuurin tulosta. Naisten varsinaisella sukupuolella ei

siten olisi niinkään merkitystä. Tämän huomion valossa Humen argumentti naisten vähäisimmistä kyvyistä voi tulla ymmärrettävämpään muotoon.

Humen kuvaama ”yhtäläinen tehtävä” voisi viitata uskonnolliseen elämään tämänpuoleisessa, jonka jälkeen koittaisi siirtyminen kuolemanjälkeiseen elämään. Tällöin Humen lainauksen taustalla saattaisi olla ajatus, jonka mukaan Jumalan ei *tarvinnut* luoda naisista *tämän* älykkäämpiä, koska heidän tehtävänsä, kuten miestenkin, rajoittui tämänpuoleiseen elämään. Mikäli naiset kuitenkin olisivat synnynnäisesti miesten kaltaisia, eikö tämä kertoisi ainakin jonkinlaisesta potentiaalista kyseisen tehtävän suorittamiseksi? Humen tavoitteena ei ollut hyökätä naisia vastaan, vaan pikemminkin osoittaa kirkon omiin näkemyksiin sisältyviä ennakkoluuloja. Kristillisessä traditiossa naisiin on aina kohdistettu väheksyviä mielipiteitä. Jos naisilla kuitenkin oletetaan olevan yhtäläinen tehtävä miesten kanssa tässä elämässä, jonka jälkeen heidän tulisi siirtyä tuonpuoleiseen, tulisi heidän henkisten kykyjen olla vastaavanlaisia. Näin ei kuitenkaan oletettu olevan ja siten argumentti toimi sielun kuolemattomuutta ja ylipäänsä kirkollista traditiota vastaan. Tätä argumenttia ei kuitenkaan voida pitää kovinkaan onnistuneena. Se ei sovi nykyiseen maailmankuvaamme, eikä ole aivan yksiselitteistä, kuinka se todistaa sielun kuolemattomuutta vastaan.

Voimmekin päätyä huomioon, jonka mukaan moraaliset syyt eivät näyttäisi toimivan kovinkaan vahvoina argumentteina sielun kuolemattomuuden puolesta. Ne myös asettavat Jumalan oikeudenmukaisuuden vaakalaudalle. Hume näki, kuinka Jumalan oletettu käytös ei vastannut inhimillistä moraalitajua, mutta miksi Jumalan moraalin oletetaan olevan inhimillisen moraalin kaltainen? Miksi tuomitseminen ja rankaiseminen eivät voisi olla vain Jumalalle kuuluvia ominaisuuksia? Humehan itse tuomitsi ihmisten omat projisoinnit, joilla oletettiin Jumalan käyttäytyvän inhimillisen ajattelun mukaisesti. On myös mahdollista, että ihmiset eivät vain kykene ymmärtämään Jumalan moraalialia ”kaikessa sen hyvydessä”. Uskovaiset tuntuvatkin usein toistavan kuin mantranaan: ”tutkimattomat ovat Jumalan tiet”, kun jotain paha tapahtuu, vaikka Jumalan sanotaan olevan kaikkivoipa ja hyvä. Ihmisen tuomitseminen ikuisen kadotukseen voi myös olla vertauskuvallinen esimerkki siitä, kuinka ihminen *itse tuomitsee itsensä*, kohdatessaan Jumalan tuonpuoleisessa elämässä. Täten Jumalan moraalialia ei välttämättä olisi ristiriidassa ihmisen moraalialin kanssa.

Tähän päätyvät Humen huomiot koskien sielun kuolemattomuutta. Humen tarkastelujen jälkeen sekä metafysiset että moraaliset syyt eivät näyttäydy kovinkaan uskottavilta argumenteilta sielun kuolemattomuuden puolesta, mikäli pohjustamme uskomuksemme Humen tavoin järkeen sekä kokemukseen. Seuraavassa luvussa hän käsittelee sielun kuolevaisuuden puolesta esiteltyjä argumentteja ja nämä tuntuvatkin lähentelevän hänen omia näkemyksiään. Kun sielun kuolemattomuutta koskevien argumenttien kohdalla hän saattoi esittää aina vastaväitteensä, ei sielun kuolevaisuuden puolesta esitetyt väitteet saa samanlaista kohtelua. Nämä väitteet tuntuvat siten hänen omilta väitteiltään. Ne myös sopivat hänen aikaisempaan filosofiseen katsantonsa. Tämä kaikki viittaa Humen skeptiseen luonteeseen ja paljastaa agnostisen asenteen pikemminkin verhoksi, jonka taakse piiloutua. Hume osasi esittää kritiikkinsä maltillisesti, jonka takia hänen kantansa tulee teksteistä esille varovaisesti. Humen omat näkemykset näyttäisivät paikoin myös ylittävän puhtaan skeptismin rajat, jolloin ne tuntuvat olevan enemmänkin kieltäviä, kuin vain epäileviä. Näitä aiheita tulenkin käsittelemään enemmän esitelmäni seuraavassa pääluvussa.

### **5.3 Fysikaaliset argumentit perustuen luonnon analogioihin**

Kuten jo tämän pääluvun alussa todettiin, ovat fysikaaliset todistukset sielun kuolevaisuuden puolesta Humen mukaan kaikkein vakuuttavimpia argumentteja koskien sielun kuolemanjälkeistä elämää, mikäli luotamme kokemukseemme ja havaintoihimme luonnossa toimivista analogioista. Tämän kaltaiset argumentit ovat hänen mielestään ainoita vakavasti otettavia filosofisia väitteitä, yhtään mistään tosiasiaa koskevasta aiheesta. Näitä väitteitä Hume piti myös tieteellisesti ainoina varteenotettavina argumentteina. Perustuivathan ne kokemukseen aivan eri tavalla, kuin sielun kuolemattomuutta puoltaneet väitteet. Humen tiedemiehen rooli tulee näistä huomioista hyvin esille. Hän ei kuitenkaan esitä minkäänlaisia fysikaalisia argumentteja, jotka voisivat todistaa sielun kuolemattomaksi. Ovatko tämän kaltaiset väitteet väistämättä aina metafysisiä, vai voisiko jokin luonnossa todistaa sielun kuolevaisuutta vastaan?

Fysikaalisiin argumentteihin perustuvien näkemysten mukaan sielu siis tuhoutuu kuolemassa ihmiskehon mukana. Hume kuvailee, kuinka ruumis ja sielu ovat keskenään niin läheisessä suhteessa toisiinsa, että kun toinen tuhoutuu, on luonnollista ajatella, että myös toinenkin osapuoli häviää. Unesta seuraa sekavuuden tila, miehuusiässä ruumis ja

mieli ovat vahvimmillaan, vanhempana ne molemmat heikkenevät, myös sairaus iskee molempiin yhtälailla. Kaikki merkit näyttäisivät siis viittaavan vahvaan riippuvuussuhteeseen, jossa molemmat hajoavat kuolemassa, ja jossa kaikki asiat ovat sekä ruumiille että sielulle yhteisiä. (Hume 2006, 208.) Tällaista riippuvuussuhdetta voidaan kuitenkin epäillä. Emme voi tietää, kuinka vahvasti mieli on ruumiiseen liittynyt. Voisiko ihmismieli jatkaa olemassaoloaan ilman ruumistaan? Mikäli ihmisen koko mielen sisältö voitaisiin kokonaisuudessaan siirtää esimerkiksi tietokoneeseen, voisiko ihmisen persoonallinen identiteetti jatkaa olemassaoloaan ikuisesti tietokoneen muistissa? Tämä voi tuntua absurdilta, sillä luonnollisesti ajatteleminen, kuinka tarvitsemme myös kehoamme minuutemme rakentamiseen. Siten Humen huomio vahvasta riippuvuussuhteesta näyttäisi perustellulta.

Toisaalta joistakin vanhemmista ihmisistä voi tuntua siltä, kuin olisi vielä nuori: vain ruumis on vanhentunut aikojen myötä. Vanhenemisesta johtuva mielen heikentyminen on kuitenkin tavanomaisempaa, ja käsitys omista voimavaroista ja henkisistä kyvyistä voi olla vain kuviteltua. Tässä kohtaa esseetään Hume tulee viitanneeksi paikoin sieluun, paikoin mieleen. Tämä osoittaa mielestäni mielen ja sielun rinnastettavuuden Humen filosofiassa. Sielun käsitteellä hän viittaakin persoonallisen minän olemassaoloon, jota voitaisiin myös pitää ihmisyyksilön mielenä. Miksi emme toisaalta voisi olettaa, että ihmisellä olisi sekä sielu että mieli. Tällöin mieli voisi vanheta iän mukana, vaikka sielu pysyisi vielä voimissaan. Perinteisen sielukäsityksen mukaan tämänkaltaisen käsityksen sielusta viittaisi enemmänkin jonkinlaiseen sieluenergiaan tai -voimaan. Tämän sieluvoiman tutkiminen ei ollut Humen tarkastelujen lähtökohtana, vaan hänen filosofiansa keskittyi osoittamaan juuri persoonallisen minän tuhoutumisen ruumiin myötä. Tässä tutkielmassa tämän mysteerisen sieluvoiman tarkastelu on tästä syystä jäänyt lähes kokonaan huomioimatta.

Hume jatkaa toteamalla, kuinka:

Luonnon tavanomaisen analogisuuden perusteella voidaan esittää arvostelma, että mikään muoto ei voi jatkua elämäänsä, mikäli se siirretään hyvin erilaisiin elämänehtoihin alun perin asetetuista. Puut menehtyvät vedessä, kalat ilmassa, maan päällä elävät eläimet sen sisässä. Jopa niin pieni ero kuin muutos ilmastossa on usein kohtalokasta. Mitä syytä on siten kuvitella, että sellainen valtava muutos, joka aiheutuu



sielulle sen ruumiin ja kaikkien ajattelu- ja aistinelinten hajoamisen myötä, voisi tapahtua kokonaisuuden hajoamatta? (Hume 2006, 209.)

Tämän lainauksen perusteella Hume näyttäisi ajattelevan, että kuolemassa ihmisen sielu siirtyisi tyystin erilaisiin elämänehtoihin, mihin se on elämän aikana tottunut. Emme kuitenkaan voi tietää, millä tavoin sielu on ihmiseen kytkeytynyt ja minkälainen on sen todellinen olomuoto. Emme siten voi tietää mitään sen elämänehdoista. Humen esittämä sielukuva on vahvasti sidoksissa ihmisen ruumiiseen (toisin sanoen mieleen). Onhan luontaista ajatella, että sielu ikään kuin sijaitisi ihmiskehossa, tarkemmin sanoen ”pääkopan” sisällä. Näin ei kuitenkaan välttämättä ole ja vaikka olisikin, se ei vielä tarkoita, että se välttämättä tuhoutuisi. Voidaan hyvinkin ajatella, kuinka ihmisen sielu olisi ruumiista erillisenä entiteettinä vain liitettynä ihmiseen ja siten ihmisen kuolemassa se ikään kuin irtaantuisi, ilman että sen *elämänehdot* mitenkään muuttuisivat. Kun vettä sisältävä pullo rikkoutuu, ei vesi ainakaan heti häviä mihinkään. Se korkeintaan muuttuu muotoaan, imeytyy maahan tai haihtuu ilmaan. Näin sen olomuoto saattaa muuttua radikaalistikin, eikä ehkä voida puhua enää samasta vedestä. Itse vesi kuitenkin jatkaa olemassaoloaan. Samoin voisi myös käydä sielulle ruumiin tuhoutuessa. Pullossa olevan veden voi myös kaataa toiseen pulloon, jolloin sen alkuperäiset elämänehdot voisivat ikään kuin palautua.<sup>24</sup> Joka tapauksessa näyttäisi selvältä, että ihmisen kuoleman myötä sielun elämänehdot tulevat ainakin jollain tavalla muuttuneeksi ja siten sen tuhoutuminen näyttäisi olemassaolon jatkumista todennäköisemmältä vaihtoehdolta.

Humen mielestä on myös käsittämätöntä, minne sijoittaa loputon määrä kuolemattomia sieluja, mutta mikäli sielu on jotain immateriaalista, ei tilan kanssa luulisi tulevan ongelmia (lisäksi olevuus sinänsä lienee loputon tilan suhteen). Hän huomauttaa, kuinka on mahdollista, että myös muilla aurinkokunnan planeetoilla voisi olla älyllistä elämää. Tämä entisestään vaikeuttaisi jo alkanutta tilaongelmaa. (Em. 209.) Huomioitavaa tässä on Humen uudenaikainen näkemys maan ulkopuolisesta elämästä. Tälläkin väitteellä Hume asettuu kirkon opettamaa totuutta vastaan. Hän piti myös kyseenalaisena väittämää, jonka mukaan jokainen kerran maanpäällä elänyt ihminen olisi vielä elossa. Jo tukevien argumenttien puute oli hänen mukaansa selkeä osoitus näiden näkemysten heikkoudesta (em. 210).

---

<sup>24</sup> Tämä vertaus tuokin mieleen sielunvaelluksen, jossa sielu kuoleman myötä siirtyy eliöstä ja kehosta toiseen.

Hume tulee maininneeksi eläimet toistamiseen perusteluina sielun kuolemattomuutta vastaan. Hänen mukaansa eläinten sielujen myönnetään olevan kuolevaisia ja tästä syystä ihmisten sielujen tulisi myös olla sitä, onhan ihmisten ja eläinten anatomiakin kohtuullisen samankaltaista. (Em. 208–209.) Eläinten sielujen kuolemattomuus vasta aiheuttaisikin edellä mainitun tilaongelman eskaloitumista, vaikka tämä ei ollutkaan syy, miksi eläinten sielujen kuolemattomuuteen ei yleisesti ottaen uskottu. Eläinten anatomian samankaltaisuus sai Humen mainitsemaan mielipiteensä myös *metempsykoosista*, eli sielunvaellusopista. Hänen mukaansa se oli ainoa merkittävä systeemi kuolemanjälkeisestä elämästä, jolle filosofian tulisi edes ”kallistaa korvaansa”. (Em. 208–209.) Voidaankin olettaa, että Humen aikaisemmat huomiot ovat kohdistuneet kristillisen tradition oppeja vastaan, eikä hän tästä syystä ole käsitellyt sielunvaellusoppia tarkemmin. Voisiko sielunvaellus mahdollisesti olla yksi niistä fysikaalisista argumenteista, jotka voisivat todistaa sielun kuolemattomaksi? Tämä ei kuitenkaan käy tekstistä ilmi, eikä Hume anna tarkempia perusteluja sielunvaellusopin varteenotettavuudesta.<sup>25</sup> Joka tapauksessa Hume näyttäisi olevan suotuisampi sielunvaellusoppia kohtaan, vaikka ei suoranaisesti kannatakaan sitä.

Mikään tässä maailmassa ei ole pysyvää, vaan kaikki on alituudessa muutoksen ja häilyvyyden tilassa, ja ihmisen sielun, jonka oletetaan olevan vielä kaikista häilyväisin, ajatellaan olevan ikuinen ja tuhoutumaton. Tätä käsitystä ei Humen kriittinen, empirismiin perustuva analyysi voinut hyväksyä. (Em. 209.) Näistä huomioista paistaa esille Humen jo edellä mainittu taipumus verrata sielua mieleen. Mieltä voidaankin pitää hyvin muuttuvana ja häilyväisenä oliona. Meillä ei kuitenkaan tunnu olevan minkäänlaisia havaintoja itse mielestä tai sielusta, niin kuin Hume on aikaisemmissa tarkasteluissaan todennut. Ehkä tämä havaitsemisen vaikeus luo mielikuvaa mielen häilyvyydestä tai jopa sen täydellisestä puuttumisesta, mutta meidän ei tulisi tehdä liian hätäisiä johtopäätöksiä asiaan liittyen. Ilman havaintoja ei Humenkaan mielestä voinut tehdä oletuksia asioiden tilasta. Mikäli meillä ei ole havaintoja itse sielusta, emme voi sanoa mitään sen kuolevaisuudestaan. Teoriaa sielun kuolemattomuudesta hän pitikin uskaliaana ja usein hätiköidysti kannatettuna. (Em. 209.) Hätiköityä se on varmasti sen puolesta, että sitä on vaikea tukea minkäänlaisilla fysikaalisilla väitteillä. Uskaliasta se on jo siitä syystä, että

---

<sup>25</sup> Humen näkökulma mielen luonteesta lähenteli sekin buddhalaisia oppeja, jossa minkäänlaista mieltä ei varsinaisesti ollut edes löydettävissä. Myös buddhalaisuuden mukaan minkäänlaista ”minää” ei lopulta edes ole, ainakaan siinä mielessä, kuin me sen ymmärrämme.

kuolemanjälkeiseen elämään nimenomaan *uskotaan*, varmaa tietoa siitä ei tunnu kenelläkään olevan.<sup>26</sup>

Humen mukaan pelkomme kuolemaa kohtaan, joka pääasiassa on synnyttänyt toiveemme kuolemanjälkeisestä elämästä, ei ole syntynyt turhaan, vaan se on saanut meidät pitkittämään elämäämme mahdollisimman kauas ja on siten taannut lajimme säilyvyyden. Ihmislaji ei olisi voinut säilyä ilman kuolemaan liittyvää kauhua. (Hume 2006, 210.) Pelko onkin usein ihmiselle hyödyllistä ja on taannut selviytymisen vaarallisina aikoina. Ei ole kuitenkaan aivan selvää, mikä kuolemassa pelottaa. Toisinaan luontaiset pelot eivät ole kovinkaan järkeviä. On järkevää pelätä käärmettä, mutta ei käärmettä muistuttavaa keppiä. Toki on parempi pelästyä keppiä ja nähdä se käärmeenä, kuin erehtyä luulemaan käärmettä vain harmittomaksi kepiksi. Tämä parantaa selviytymismahdollisuuksia huomattavasti. Keppi itsessään ei siis ole vaarallinen, mutta se voi esittäytyä pelottavana. Näin voi olla myös kuoleman laita. Ihminen voi pelätä kuolemaa, koska se on jotain tuntematonta tai koska se on kulttuurissamme yleisesti pelätty asia, vaikka sen pelkäämiselle ei olisi mitään hyvää syytä. Ylipäänsä kaikenlainen muutos näyttäytyy ihmiselle pelottavana. Hume oli oikeassa osoittaessaan, kuinka kuolemanpelko on voinut auttaa ihmislajia selviytymään, mutta niin on myös ihmisten *halu elää*. Lapset eivät ”tunnetusti” osaa pelätä kuolemaa, ainakaan samalla tavoin kuin aikuiset. Opitaanko kuolemanpelko myöhemmin elämässä vai puuttuuko se lapsuusiän arvaamattomuuden ja haavoittuvaisuuden takia jotenkin perimästämme? Ovatko ihmiset ”ohjelmoituja” pelkäämään kuolemaa? Humen mukaan luonto ei tee mitään turhaa. Kuolemanpelko ei välttämättä ole turhaa, mutta se ei vielä tarkoita sitä, että pelkomme olisi aiheellista.

Kuolemaa kuitenkin pidetään pelottavana asiana ja intuitiivisesti koemme, että kuolema on ”jotain lopullista”. Luontoomme kuuluu pitkittää elämää mahdollisimman kauan. Mikäli kokisimme, että kuolemaa seuraa vielä toinen, kenties ikuinen elämä, ei meidän kuuluisi suhtautua kuolemaan nykyisellä tavalla. Oma ihmisluontomme toimii siten sielun kuolemattomuusoppia vastaan. Myös uskovaisten mielessä on usein pelkoja kuolemaa kohtaan. Sairaita ihmisiä hoidamme erilaisin lääkkein mahdollisimman kauan, myös

---

<sup>26</sup> Tämä muistuttaa Søren Kierkegaardin (1813–1855) ”uskon hyppyä”, jossa oleellista on juuri uskomisen ilman vakuuttavaa tietoa. Uskomisen on jotain henkilökohtaista ja joka pystyy syrjäyttämään inhimillisen rationaalisuuden rajat. Näin ollen uskomisen tulee olla uskaliasta ja ehkä myös hätiköityä, aivan kuten mielikuva uskomisesta hyppynä antaa olettaakin. (Määttänen 2003, 227.)

vanhuksien elämää pitkitetään erilaisin keinoin. Mikäli sielu olisi *kuolematon*, ei tuntuisi järkevältä vältellä kuolemaa vastaavanlaisissa tilanteissa. Myös itsemurhaan suhtaudutaan erittäin tuomitsevasti, eikä aiheesta haluta käydä yleisesti ottaen keskustelua.<sup>27</sup> Kaikki tämä saattaa pohjautua luonnolliseen tuntoomme kuoleman lopullisuudesta.

Humen filosofia näyttäytyy objektiivisena ja havaintoihin perustuvana. Havainnot ovat kuitenkin aina yksilökohtaisia: emme voi olla varmoja, että joku muu havaitsisi samalla tavalla kuin me itse. Havaintoihin perustuva maailmankuva onkin pikemminkin subjektiivinen kuin objektiivinen ja täten kritiikki, joka on kohdistunut Humen solipsisuuteen saa uudenlaista vahvistusta. Vain omiin havaintoihin uskova lähestymistapa saattaa sekin aikaansaada liian hätiköityjä johtopäätöksiä. Näihin lukeutuu mielestäni myös liian ahdasmielinen näkökulma kuolemaan. Olen tässä luvussa usein kommentoinut Humea vastaan, mutta vain siitä syystä, että hän tuntuu asettuvan liian jyrkästi epäilevälle kannalle sielun kuolemattomuutta käsiteltäessään. Russell tiivistääkin Humen kannan artikkelissaan seuraavanlaisesti:

Humen kanta sielun kuolemattomuuteen on selkeä. Jokaisesta näkökulmasta katsottuna tämä oppi on järjenvastainen. Se perustuu metafyyssisiin oletuksiin mielen (sielun) luonteesta, jotka ovat filosofisesti epäuskottavia, sisältäen epämääräisiä ideoita, jotka asettuvat vastaan jokapäiväisiä kokemuksiamme ja huomioitamme mielen ja ruumiin välisestä yhteydestä. Se myös luottaa oletuksiinsa Jumalan hyvyydestä ja oikeudenmukaisuudesta, joille ei löydy minkäänlaisia filosofisesti päteviä oikeutuksia. Sen lisäksi, koska ideat ja argumentit koskien tätä oppia ovat sekä epämääräisiä sekä epäuskottavia, me voimme käytännön kautta todeta, että opilla on vähän tai ei lainkaan vaikutusta ihmisten käyttäytymisen ohjaamiseen. Lopulta, tämä oppi ei vain ole filosofisesti virheellinen ja psykologisesti heikko, vaan se myös perustuu moraalisiin periaatteisiin jotka ovat sekä epäreiluja että korruptoivia.<sup>28</sup>

Näin Hume tuntuisi lopulta kieltävän sielun kuolemattomuuden. Vaikka Humen argumentit ovat vakuuttavia syitä sielun kuolemattomuuden epäilemiselle, eivät ne vielä todista sen kuolevaisuuttakaan. Mikäli Humen tarkoituksena oli osoittaa sielun tai mielen

---

<sup>27</sup> Tästäkin aiheesta Hume kirjoitti vuonna 1777 postuumisti julkaistun esseen ”Of Suicide”.

<sup>28</sup> Oma suom. Lähteenä: Russell 2012, luku 7, ”Immortality and a Future State” [Kuolemattomuus ja tulevaisuuden olomuoto].

tuhoutuminen ruumiin tuhoutumisen myötä, eivät hänen argumenttinsa onnistu tässä. Hänen filosofiansa tulee pikemminkin paljastaneeksi skeptisen tarkastelun rajat ja sen omanlaiset puutteensa. Tieteellinen tarkastelu on rajoittunut kokemuksiinsa, eikä skeptinen lähestymistapa pysty ulottamaan tutkimustaan kuolemanjälkeiseen tilaan.

Humea voidaan myös tulkita niin, että hän ei ollut *täysin* sielun kuolemattomuutta vastaan, vaan piti sitä pikemminkin vain epätodennäköisenä, ja todisti, kuinka meillä ei koskaan voi olla mitään havaintoa kyseisestä asiasta. Humea kerrotaan vastanneen kuolinvuoteellaan kysymykseen sielun kuolemattomuudesta seuraavalla tavalla:

Onhan se kyllä mahdollista, että sielu on kuolematon. Ja sekin on mahdollista, että jos heitän tämän hiilenpalan tuohon tuleen, se ei syty. Se on mahdollista, mutta sen uskomiselle ei ole mitään perustetta- ei järjessä, ei aistihavainnossa eikä kokemuksessa. (Sajama 2004, 179.)

Tämän anekdoottimaisen lainauksen sijasta hän mitä luultavimmin vain edelleen toisti ajatuksensa siitä, että olemattomuus kuoleman jälkeen ei hänen mielestään ollut pelottavampaa, kuin olemattomuus ennen syntymää. (Sajama 2004, 182.) Tästä lainauksesta ilmenee Humea näkökulma moniin filosofisiin ongelmiin. Sielun kuolemattomuus on epätodennäköistä samalla tavalla, kuin on hiilenpalan palamattomuuskin tuleen heitettäessä. Humea mukaan emme esimerkiksi voi tietää, nouseeko aurinko idästä myös huomenna. Olemme vain tottuneita tähän, mutta käyttämällä aistihavaintoja emme voi sitä tietää. Hume kritisoikin tottumukseen perustuvaa ajattelua ja induktiiviseen päättelyyn perustuvia huomioita. Samalla tavalla emme voi tietää, syttyykö hiilenpala jos sen heittää tuleen, ennen kuin se on sinne varsinaisesti heitetty. On siis mahdollista, vaikkakin epätodennäköistä, että myös sielu voisi olla kuolematon ja selviäisi kuolemasta ruumiin tuhoutuessa.

Humea empirismiin perustuva tieteellinen ajattelutapa ei vain voinut hyväksyä ajatusta sielun kuolemattomuudesta (Gaskin 1995, 67). Sielun kuolemattomuudelle ei hänen mukaansa ollutkaan uskottavampaa perustetta, kuin Jumalallinen ilmoitus (Hume 2006, 211). Tähän Jumalalliseen ilmoitukseen uskomisen onkin jokaisen ihmisen oma henkilökohtainen päätös ja täten myös usko sielun kuolemattomuuteen jäänee jokaisen yksilön oman harkinnan alaisuuteen. Jokainen voi itse oman harkinnan mukaisesti

suorittaa joko Kierkegaardin *uskon hypyn*, mikäli päättävät olla näin uskaliaita, tai pidättäytyä arvostelmista Humen näkemysten mukaisesti.

## 6. HUMEN SUHDE USKONTOIHIN

Tässä luvussa tarkastelen Humen suhdetta uskontoihin ja sitä kautta hänen huomionsa sielun olemassaolosta ja kuolemattomuudesta tulevat ymmärrettävämpään muotoon. Humen filosofiaan vaikutti uskonnon vahva asema sen aikaisessa yhteiskunnassa. Varsinkin skeptisiä tai ateistisia mielipiteitä oli hyvin vaikea esittää. Tästä syystä Humen tekstejä tuleekin tulkita tämän huomion valossa. Humen filosofialla oli toisaalta merkittävä vaikutus myös uskontoihin. Luku 6.1 keskittyy selvittämään, mitkä olivat Humen syyt keskittyä uskontoihin näinkin vahvasti. Luvussa 6.2 selvennän uskonnon vaikutusta Humen filosofiin näkökulmiin sekä Humen omaa uskonnollista asennetta. Luvussa 6.3 tulen tarkastaneeksi Humen vaikutusta uskonnollisiin pohdintoihin, sekä siihen, kuinka Humen filosofia on saattanut vaikuttaa uskontojen pyrkimyksiin perustella argumenttinsa enemmänkin tunteisiin, kuin järkeen. Samalla tulen kuvailleeksi, kuinka Humen skeptiset argumentit vaikuttivat myös uskonnonfilosofiin pohdintoihin. Kaiken kaikkiaan Humen filosofia kytkeytyy monella eri tavalla uskontoihin. Tulihan hän itsekin käsitelleeksi monia uskontoihin liittyviä aiheita. Tässä tutkielmassa on keskitytty sielun tai mielen kuolemattomuuteen, näiden olemukseen, sekä siihen, kuinka niistä voidaan saada tietoa. Humen vaikutus näihin kysymyksiin onkin ollut perustavanlaatuinen. Hänen uskonnolliset kirjoituksensa ovat merkittävä osa uskonnonfilosofista tarkastelua, niin historiallisesti kuin nykypäivänäkin. Ne ovat luoneet perustan skeptiselle uskonnonfilosofialle ja vaikuttaneet myöhempien filosofien näkemyksiin uskonnollisen uskon laadusta sekä mahdollisuuksista.

### 6.1 Humeen kiinnostus uskontoja kohtaan

Hume kirjoitti laajasti uskonnoista, ehkä enemmän kuin kukaan muu filosofi kautta aikojen. Monet hänen aiheistaan joko käsitelivät suoraan uskonnollisia aiheita, tai sivusivat niitä. (Noxon 1995, 3.) Mistä sitten johtui Humeen kiinnostus uskonnollisiin aiheisiin? Humeen mielenkiinnolle voidaan osoittaa ainakin kolme mahdollista syytä: **(1)** Hänellä saattoi olla oma uskonnollinen kriisinsä läpi elämän, **(2)** Hume halusi vapauttaa ihmiskunnan taikauskosta ja **(3)** Hume yksinkertaisesti halusi vain selvittää inhimillisen tiedon rajoja (em. 3).

Hume sai aikoinaan kalvinistisen kasvatuksen (Andre 1993, 158), joka on eräs protestanttisuuden oppisuunnista. Tämä saattoi olla yksi syy siihen, miksi Hume keskittyi

uskonnollisiin tarkasteluihin ja alun perin kiinnostui myös filosofiasta. On mahdollista, että Hume joutui käymään jonkinlaista kamppailua uskonnollisten ajatusten ja oman skeptisen asenteensa välillä. Humella saattoi siis olla jonkinlainen teistinen näkökulma, jota hän yritti sovittaa yhteen tieteellisen metodin kanssa. Tämä voisi olla myös yksi mahdollinen selitys Humen näkemysten paradoksaalisuuteen. Tuskin kukaan pystyy kokonaan välttämään oman aikakautensa vaikuttimia, ja mikäli Humen aikakausi oli vahvasti uskonnollisen ajattelun sävyttämä, on mahdollista, että myös Humen ajattelua pohjusti jonkinlainen uskonnollisuus. Kuten valistuksen aikakausi eli murroskauttaan, saattoi myös Humen ajattelua leimata jonkinlainen uskonnollinen horjuminen, sekä ajalle tyypillisten tieteellisten ihanteiden herääminen. Onhan Hume näin ajateltuna tästä aikakaudesta jonkinlainen malliesimerkki.

Russellin mukaan Hume oli kuitenkin epäuskonnollinen ja aggressiivisesti uskontoja vastaan. Hänen mukaansa Hume halusi vapauttaa ihmiskunnan ja riisua uskonnot näiden naamareistaan ja perusteettomista spekulatioistaan. (Russell 2012, luku 10.) Tämä sopisi yhteen edellä mainitun toisen syyn kanssa. Hume oli kuitenkin ainakin ulospäin nähden konservatiivinen ja passiivinen henkilö, joka ei hakenut huomiota teksteillään. Hume tuntui ajattelevan myös pessimistisesti siitä, että ihmiskuntaan voisi vaikuttaa minkäänlaisilla argumenteilla. Uskonnolliset todistelut ylittivät Humen mukaan inhimillisen tiedon rajat ja juuri tämän hän halusi osoittaa. Siten kolmas vaihtoehtoinen syy saattaisi olevan näistä selityksistä kaikista maltillisin ja todennäköisin. (Noxon 1995, 4-6.) Mutta miksi emme voisi olettaa, että Humella ei ollut vain yhtä syytä tarkasteluilleen, vaan pikemminkin kaikki edellä mainitut? Yhden selityksen mukaan Hume tutki uskonnollisia aiheita myös yksinkertaisesti siksi, koska oli älyllisesti kiinnostunut niistä (Noxon 1995, 22). Tämä tuntuu uskottavalta, sillä uskonnolliset aiheet käsittelevätkin aiheita, joista koko ihmiskunta on ollut kiinnostunut aikojen saatosta riippumatta.

## **6.2 David Hume- skeptikko, ateisti vai teisti?**

Kaiken tämän tarkastelun jälkeen voi Humen oma mielipide jäädä hieman hämärän peittoon. Hume tuomitsee monet ajatukset empiirisen todistusaineiston puutteesta, mutta mitä mieltä hän itse oli asioista joita hän tarkasteli? Mikä oli hänen lopullinen kantansa uskonnollisiin asioihin? Onko olemassa minkäänlaisia syitä olettaa, että Hume epäilyksistään huolimatta olisi uskonut sielun kuolemattomuuteen? Humen luoma mysteeri



itsensä ympärille antaa mahdollisuuden tulkita hänen tekstejään monella eri tavalla. Toisinaan voi vaikuttaa siltä, kuin hänellä ei olisi omaa mielipidettä lainkaan. Humella näyttäisi silti olevan oma, piilossa pysyttelevä kantansa, joka on löydettävissä hänen esseistään lukemalla hieman pintaa syvemmältä. Seuraavissa kappaleissa pyrinkin avaamaan Humen ajattelua, käymällä läpi erilaisia määritelmiä ja samalla pohtien, kuinka hyvin ne voisivat sopia Humelle.

Hume etenee esseissään varovaisesti, retorisesti samalta viivalta lukijan kanssa, mutta itse silti tietäen, mihin hänen tarkastelunsa lopulta johtavat. Hän myös jatkaa tarkastelujaan, vaikka välistä voi tuntua siltä, että hän itse on jo vakuuttunut skeptisestä asenteestaan. Hän tekee tämän usein lukijan itsensä puolesta, toimien kuin kättilönä tai johdattajana kohti todellista tietoa. Humen johtopäätökset eivät aina tunnukaan seuraavan loogisesti hänen kritiikistään. Niinkin murskaavia kuin hänen argumenttinsa ovat, tuntuvat hänen omat mielipiteensä jäävän agnostisen tietämättömyyden taakse. Onko tämä Humen oma kanta vai yrittääkö hän vain hälventää sitä mahdollista kohua, jota hänen filosofiansa uskontojen kritisoimisesta voisi tuottaa? (Gaskin 1993, 319.) Humen lopullinen kanta voi tuntua jäävän hämärän peittoon, mutta hänen todellisen asenteensa voi löytää tekstin sisältä: hän on ennemminkin skeptinen kuin tietämätön, tietämättömyyden ollessa vain verho, jonka taakse piiloutua. Toisaalta äärimmäinen skeptisyys ei sinänsä voi koskaan tuoda minkäänlaista varmuutta mistään asiasta. Skeptisismi suhtautuu epäillen jo vallalla oleviin käsityksiin, jonka takia tietämättömyys voisi siten luonnollisesti seurata skeptisismistä. Eihän jonkin asian epäily vielä suoranaisesti kerro, mihin tulisi lopulta uskoa. Humen tapauksessa kyse on kuitenkin enemmän valitusta kirjoitustyylistä, kuin aidosta tietämättömyydestä.

Kirkon kritisoiminen oli Humen aikoina vaikeaa, siksi johtopäätökset eivät aina seuraa loogisesti esitetyistä väitteistä. (Em. 320.) Humelle tietämättömyys onkin metodi, jonka avulla hän kykenee jatkamaan skeptistä tarkasteluaan ilman, että hänen ajatuksiaan tuomittaisiin liian varhaisessa vaiheessa. Nykypäivänä voi olla vaikeaa ymmärtää kirkon vahvaa asemaa valistuksen aikana. Se oli tarpeeksi vahva vaikuttaakseen filosofiseen tarkasteluun ja tieteellisiin julkaisuihin, kuten myös jokaisen ihmisen arkipäiväiseen ajatteluun. Varsinkin skeptisiä tai ateistisiä tekstejä julkaistiin varauksellisesti. Tästä syystä Hume halusikin, että teos *Dialogues Concerning Natural Religion* [Keskusteluja luonnollisesta uskosta] julkistettaisiin vasta hänen kuolemansa jälkeen. (Williams 1963,

78.) Myös Humen kirjoittamat esseet ”Itsemurhasta” ja ”Sielun kuolemattomuudesta” julkaistiin hänen toivomuksensa mukaisesti postuumisti. Humen ristiriitaiset näkemykset selittyvät, kun ne ymmärretään keinona paeta mahdollisia ongelmia, joita hänen tekstinsä olisivat voineet aiheuttaa. 1700-luvun Britanniassa, kuten myös muualla Euroopassa, ateistiset tai epäuskonnolliset mielipiteet saattoivat aiheuttaa vakavia oikeudellisia syytöksiä tai sosiaalisia rangaistuksia esittäjilleen. (Gaskin 1993, 320.)

Edellisissä pääluvuissa on myös viitattu Humen muuttuneeseen kantaan mielen rakentumisesta, hänen saadessaan huomiota ja tunnustusta teksteilleen. Hän ainakin pintapuolisesti näyttää hyväksyneen jonkinlaisen mielisubstanssin olemassaolon, ja siten hylänneen oman kimpputeoriansa. Tämäkin muutos on mahdollisesti tapahtunut vain hänen pyrkimyksistään välttää liiallista kritiikkiä tai hänen tekstiensä tuomitsemista. Hänen täytyi siis varoa herättämästä liikaa paheksuntaa sekä kirkon, että aikalaisten filosofienkin puolesta. Sielusubstanssin kieltäminen oli hyökkäys kirkon oppeja kohtaan, samalla kun se myös kyseenalaisti vallitsevia filosofisia käsityksiä. Tämä saikin hänet esittämään entistä varovaisempia mielipiteitä myöhemmissä julkaisuissaan.

Humen ajatukset olivat skeptisiä, vaikka hän välistä tuntuukin ylittävän puhtaan skeptisismen rajat. Hänen huomionsa sielun kuolemattomuudesta tuntuvat olevan paikoin pikemminkin kieltäviä, kuin vain epäileviä. Hume itsensä mukaan hän ei kuitenkaan ollut äärimmäinen skeptikko eikä anti-skeptikko. Hän piti itseään *maltillisena* skeptikkona kannattaen näkökulmaa, joka oli samalla sekä skeptinen että rakentava. (Macdonald 2003, 344.) Hänen näkökulmansa oli skeptinen siinä suhteessa, että hän ei hyväksynyt kartesiolaista todistusta mielen olemassaolosta ehdottoman varmana tietona, mutta samalla rakentava, yrittäen luoda uutta ihmistiedettä [science of man], joka olisi toiminut vankkana perustana kaikelle muulle tiedolle. (Em. 344.) Hume tavoitteena oli pelastaa inhimillinen tieto äärimmäiseltä skeptisismiltä, joka ei hänen mielestään voisi koskaan johtaa mihinkään yhteiskuntaa tai ihmisen elämää hyödyttävään tulokseen:

Sillä tärkein ja kaikkein kumoavin argumentti *liiallista* skeptisismiä vastaan on, että siitä ei voi koskaan seurata mitään kestävästä hyvästä sen ollessa täysissä voimissaan. Meidän täytyy vain kysyä sellaiselta skeptikolta: *mikä hänen tarkoituksensa on? Mitä hän tavoittelee kaikilla näillä erikoisilla tutkimuksillaan?* Hän hämmentyy välittömästi eikä tiedä, mitä vastaisi”. (Hume 2006c, 51.)

Humen tarkoituksena oli argumentoida äärimmäistä skeptisismiä vastaan ja osoittaa, kuinka voimme itse asiassa pelastautua tältä (Norton 1993, 8). Hume kannatti skeptisismiä, mutta vain sen maltillista muotoa. Tämä oli Humen yritys lieventää skeptisismien herättämää vastustusta ja osoittaa sille sen oikea tutkimuskenttä:

On kuitenkin olemassa tätä pyrrhonismia *maltillisempaa* skeptisismiä eli *akateemista* filosofiaa, joka voi olla sitä paitsi sekä kestävää että hyödyllistä. Se voi myös osittain seurata pyrrhonismista eli *liiallisesta* skeptisismistä, kunhan harkinta ja terve järki jossain määrin korjaavat pyrrhonismin rajoittamattomia epäilyjä. (Hume 2006c, 52.)

Humen näkökulman mukaan maltillistettu skeptisismi voisi myös keskittää tarkastelunsa ainoastaan vain niihin aiheisiin, jotka soveltuvat inhimillisen tiedon rajojen sisäpuolelle. Ylevimmät aiheet voidaan säästää hänen mukaansa vaikka runoilijoiden tai pappien käsiteltäviksi. (Em. 54.) Tämä on mielenkiintoinen huomio Humelta, sillä hän ei itse tunnu noudattavan tätä ohjeistusta. Käsittelee hän uskonasioita toistuvasti esseissään, vaikka hän pidättäytyykin usein esittämästä minkäänlaisia väitteitä aiheisiin liittyen. Humen ajattelun taustalla tuntuisi kuitenkin olevan toivomus uskonnollisten aiheiden jättämisestä akateemisen filosofian ulkopuolelle, mikä onkin nykypäivänä osaltaan toteutunut.

Humen vastaus skeptisismien haasteeseen oli lopettaa loputon väittely siitä, kuinka saada filosofinen oikeutus uskomuksillemme. Tärkeämpää olisi löytää tieteellinen selitys sille, mistä uskomukset oikeastaan ovat lähtöisin. Hänen näkökulmansa mukaan meidän tulisi luopua turhasta metafysiikasta ja omaksua tieteellinen lähestymistapa asioiden tutkimiseksi. Tämän ajattelutavan mukaan meidän tulisi hylätä *a priori* väitteet ja luottaa vain empiirisen tarkastelun tuomaan tietoon. Vain tämä oli Humelle todellista edistystä. (Macdonald 2003, 346.) Ehdottaahan Hume ehkä ironisestikin kaikkien niiden turhien metafysiikkaa tai jumaluusoppia sisältävien kirjojen tuleen heittämistä. Nämä eivät hänen mielestään voisi sisältää mitään muuta kuin harhaa ja petosta. (Hume 2006c, 58.) Tätä voidaan pitää enemmänkin osoituksena Humen ironisesta kirjoitustyylistä, ei niinkään kehotuksena varsinaisiin tekoihin. Hän kuitenkin korosti tieteellisen metodin tärkeyttä, joka kuulostaa tutulta verrattuna nykyiseen kognitiiviseen tieteeseen ja moderniin naturalistiseen luonnontieteeseen. Siten Humea voitaisiin pitää myös jonkinlaisena tiedemiehenä.

Humen lopullista uskonnollista asennetta pohdittaessa onkin olemassa paljon spekulatioita siitä, oliko Hume lopulta ateisti, agnostikko vai peräti teisti. Humella olisi siten voinut olla jonkinlainen uskonnollinen asenne. Tähän mysteeriiin tuo lisää voimaa Humen kirjoittama teos *Keskusteluja luonnollisesta uskosta*, jossa kolme kuvitteellista hahmoa käyvät keskustelua Jumalan olemassaolosta. Kaikki kolme uskovat ainakin jollain tapaa Jumalan olemassaoloon, mutta kiistelevät siitä, mitä oikeastaan voimme tietää jumaluudesta ja millä tavalla tätä tietoa voitaisiin saada. Millä tavoin nämä henkilöhahmot edustavat Humen omia ajatuksia? Huomioitavaa on, että jokainen näistä henkilöhahmoista uskoo Jumalaan, ateistista näkökulmaa teoksessa ei esiinny. Silti Humea on usein syytetty ateistiksi, joka tosin on ymmärrettävää, ottaen huomioon hänen hyökkäyksensä uskon oppeja vastaan. (Russell 2012, luku 10.) Teoksessa esiintyvän hahmon *Philon* uskotaan yleisesti ottaen edustavan Humen omia mielipiteitä (vaikka tästäkin voidaan kiistellä), jotka ovat lähinnä skeptisiä, mutta jotka tunnustavat Jumalan olemassaolon ainakin jossakin muodossa (Russell 2012, luku 4). Huomioitavaa on, ettei Hume missään vaiheessa halunnut tuomita Jumalan olemassaoloa (Gaskin 1993, 321). Ehkä tämä on syy sille, miksi hän jatkoi tarkastelujaan kaikesta skeptisyydestään huolimatta. Skeptisismiin tulisivat ”oikein” ymmärrettynä suhtautua skeptisesti myös ateismiin. Hume ei siten tuntunut haluavan sitoutua mihinkään kantaan uskonasioissa, ei edes ateismiin. Inhimillisen tiedon rajat näyttäytyivät Humelle vain liian selvinä, jotta hän olisi edes yrittänyt löytää vastausta tähän ”suurenmoiseen kysymykseen”. (Em. 321–322.)

Hume oli ateisti kristillisten standardien mukaan, mutta ei varsinaisesti ateisti sinänsä (Williams 1963, 77). Myös hartaita uskovaisia, kuten Descartesia ja Spinozaa, pidettiin aikoinaan ateisteina (Macdonald 2003, 332). Ateistin leiman saattoikin saada, mikäli oli vain jollain tavalla uskonnon oppeja vastaan. Tämä voi nykypäivänä tuntua oudolta, tarkoitetaanhan nykyään ateismilla Jumalan kieltävää oppia. (Andre 1993, 141–142.) Tietyllä tavalla Hume kuitenkin pitää uskonnollisen asenteensa, lähestyen uskonnollisia aiheita erikoisella yhdistelmällä ironiaa ja varovaisuutta (Williams 1963, 77). Hume ei myöskään ollut materialisti. Tämä antaa tilaa jonkinlaiselle uskonnollisuudelle ja mystiikalle. (Em. 88.)

Voimme lopulta päätyä huomioon, jonka mukaan kaikki eri määritelmät voisivat sopia Humelle: mitään oikeaa vastausta ei ole edes mahdollista antaa (Andre 1993, 141). Nämä määritelmät ovatkin mielestäni aivan liian yksinkertaistavia ja yleistäviä, eikä hänen

asettamisensa joihinkin tiukkoihin raameihin tekisi oikeutta hänen teksteilleen. Humen näkemysten vaikea luokittelu ei kuitenkaan yhtään vähennä hänen tekstiensä arvoa. Hänen kirjoituksensa pysyvät samoina, vaikka hänet kuinka määriteltäisiin. Vaikka tämänkaltainen määrittely voisi auttaa Humen näkemysten ymmärtämistä, saattaa ajatusten luokittelu toisinaan olla luokittelua jopa hedelmällisempää. Tämä ei luo lukijalle ennakoasenteita yhtä helposti. Meillä on usein liian suuri pyrkimys luokitella kokemiamme asioita, myös filosofisia näkökulmia. Humen argumentit säilyttävät voimansa, vaikka emme pystyisikään määrittelemään hänen omaa lopullista kantaansa. Humen esseet ovat edelleenkin mielenkiintoista luettavaa, kaikesta paradoksaalisuudesta huolimatta, ehkä osaltaan myös juuri tästä syystä.

### 6.3 Humen vaikutus uskonnollisiin tarkasteluihin

Hume ei todista mitään jumalan avulla, mutta ei myöskään tuomitse uskonnollista asennetta itsessään. Ehkä hänen tarkoituksenaan ei ollutkaan mullistaa kirkon näkemyksiä. Skeptiset tarkastelut harvoin pystyvät vaikuttamaan ihmisten uskomuksiin, olivat ne kuinka onnistuneita tahansa (Fogelin 1993, 94). Ehkä tästä syystä Hume ei itsekään uskonut omien tarkastelujensa johtavan juuri minkäänlaisiin muutoksiin:

Mikäli filosofiani ei tuo mitään uutta uskontojen argumentteihin, on minulla ainakin ilo ajatella, että se ei ota mitään niiltä poiskaan, mutta että kaikki asiat pysyvät aivan kuten ne olivat ennenkin.<sup>29</sup>

Tämäkin saattaa vain olla eräänlaista lepyttelyä ja kirkon vihan välttelyä. Tietyissä mielessä se voidaan nähdä myös uskonoppeihin kohdistuvana kritiikkinä. Uskonnot ovat jähmettyneet omiin näkökulmiinsa, niin että minkäänlaisella järkeilyllä on vaikeaa saada muutosta aikaiseksi. Uskontojen edustajat voivat muokata argumenttejaan enemmän ajankuvaa vastaaviksi, mutta tämä ei vielä ole todellista muutosta. Humen suhde uskontoihin ei kuitenkaan ollut täysin kriittinen. Hume tuntui olevan enemmänkin *sokeaa* uskoa vastaan, kuin uskoa sinänsä. Ehkä hänen tavoitteenaan oli järkeistää kristinuskon ajattelua ja ohjata sitä oikeampaan suuntaan. Filosofinen skeptisismi olikin Humen omien sanojen mukaan ”ensimmäinen askel kohti järkevää kristinuskoa” (Niiniluoto 2003, 125).

---

<sup>29</sup> Oma suom.: “If my philosophy, therefore, makes no addition to the arguments for religion, I have at least the satisfaction to think it takes nothing from them, but that every thing remains precisely as before” (T 1.4.5, 250–251).

Voidaan toisaalta ajatella, että Hume halusi tuottaa mahdollisimman murskaavan tuomion uskonnollisille spekulatioille. Tästä syystä hän siten olisi voinut jatkaa tarkastelujaan, vaikka ne jo alkumetreillä tuntuivat olleen päätepisteessään.

David Hume lopulta muutti kirkon toimintaperiaatteita ehkä enemmän kuin itse olisi voinut uskoa. Hänen huomionsa sielun ja mielen luonteesta ovat olleet sekä edistäviä ihmistieteille, mutta myös musertavia uskonnolle, hakien vertaistaan myös nykypäivänä. (Gaskin 1993, 313.) Humen filosofia edustaa tietyn aikakauden loppua ja kirkon uskomuksista onkin nykypäivänä tullut enemmän tunteisiin kuin järkeen perustuva systeemi (em. 338-9). Humen myötä eräs aikakausi loppui, olihan kirkko pyrkinyt järkeen vetoamalla todistella uskomuksiaan jo vuosisatojen ajan, tukeutuen milloin Aristoteleeseen, milloin Pyhän Augustinuksen kehittämiin oppeihin.

Tässä tutkielmassa on keskitytty käsittelemään Humen huomioita koskien sielun ja mielen luonnetta, sekä sielun mahdollista kuolemattomuutta. Hume kuitenkin käsitteli myös monia uskontoon liittyviä aiheita. Hän todisti muun muassa Jumalan olemassaoloa vastaan, kuinka sitä ei voida ainakaan järjellä päätellä. *Suunnittelija-argumentin* mukaan maailman monimuotoisuus ja harmonia tarvitsevat jonkinlaisen älykkään suunnittelijan. Se ei olisi voinut syntyä vain sattuman kautta. Hume kuitenkin tuomitsee vastaavanlaiset oletukset ja todistaa, kuinka *a priori* kaikki on mahdollista. Myös suunnittelijalle itselleen tarvittaisiin jonkinlainen suunnittelija ja siten erilaisten suunnittelijoiden kehä ei ikinä päättyisi. Maailma voisi hyvin olla näinkin järjestäytynyt, jopa sattumalta, ilman minkäänlaista suunnittelijaa. (Gaskin 1993, 324–325.) Myös ihmeisiin kohdistuvaa todistelua vastaan hän asettui esseessään ”Of Miracles” [Ihmeistä]. Hän kannatti historiallista rationaalisuutta. Tämän mukaan ihmeiden uskomiselle ei koskaan voisi olla minkäänlaisia päteviä todistuksia, eikä järkevä ihminen siten uskoisi niihin. Hän kirjoitti myös itsemurhasta, kuinka se ei ole epäuskonnollista, mutta ei myöskään moraalitonta. Monissa hänen esseissään onkin viittauksia uskontoon. (Em. 316–317.) Hume käsitteli uskontoon liittyviä aiheita aikaansa nähden ennakkoluulottomasti ja rohkeasti, vaikka joutuikin välistä piilottelemaan oman tietämättömyytensä takana.

Ihmiset uskoivat Jumalaan Humen aikoina kutakuinkin samoista syistä kuin nykyään, vaikka valistuksen aikana luotettiin nykyistä enemmän ilmestyksiin ja argumentteihin (em. 318). Näitä syitä vastaan Hume ryhtyi argumentoimaan esseissään. Hänen

uskontoihin kohdistuvan kritiikin ytimessä oli pelko, joka ruokkii uskontoja. Pelko oli myös Humen mielestä yksi tärkeimmistä syistä toiveillemme kuolemanjälkeisestä elämästä. Ihmiset pelkäävät sitä, mitä eivät tiedä. Ihmisen elämä onkin pitkälti tiedostamattoman tajunnan vallassa. (Em. 319.) Ehkä tiede siksi näyttäytyy uhkana uskonnoille, mikäli se pystyy tietoa lisäämällä poistamaan joitakin näistä peloista. Ehkä Humenkin filosofia omalta osaltaan pystyy vähentämään kuolemaan liittyviä pelkojamme. Ainakin se, että emme voi tietää, mitä kuoleman jälkeen tapahtuu, voi tuntua vapauttavalta ja sitä kautta vähentää murheitamme kuolemaan liittyen.

Humen vaikutus ylittyi uskonnoista myös uskonnon- ja mielenfilosofiaan. Hänen ajattelunsa vaikutti eurooppalaiseen perinteeseen ja tuli osaksi valtavirtaa. Humella oli vaikutus muun muassa Thomas Reidin (1710–1796) dualistisiin näkemyksiin ihmismielestä. Humen mukaan emme pystyneet selvittämään, oliko sielu materiaalinen vai immateriaalinen substanssi. Tämä oli varteenotettava haaste Reidille. (Falkenstein 1995, 25.) Luvussa 3.3.2, jossa käsiteltiin Humen mielenfilosofiaa, tuli jo esille Humen vaikutus Husserliin, mutta tuskin voi jäädä mainitsematta Humen aikaansaama ”kopernikaaninen vallankumous” Immanuel Kantissa (1724–1804).<sup>30</sup> Hänen omien sanojen mukaan juuri Hume herätti hänet dogmaattisesta unestaan. Gaskin kuvailee, kuinka Humen vaikutus uskonnonfilosofiaan onkin ollut vaikuttavaa ja pysyvää. Hume osasi samaan aikaan kyseenalaistaa vanhoja totuuksia ja ennakoita tulevia suuntauksia, luoden lopulta pohjan koko uskonnonfilosofiselle tarkastelulle. (Gaskin 1993, 328.) Humen jälkeiset filosofit, kuten muun muassa Schleiermacher (1768–1834) ja Kierkegaard, ovat yrittäneet tehdä uskonnosta vähemmän järkeen perustuvan systeemin. He ovat valinneet lähtökohdiksi tunteisiin, kokemukseen ja uskoon perustuvan asenteen. Edellisessä pääkappaleessa Kierkegaardin käsite ”uskon hypystä” tuli alaviitteessä pikaisesti mainittua. Juuri tämänkaltaista tunteisiin ja kokemukseen perustuvaa filosofiaa Humen ajatukset edesauttoivat.

Humen huomiot ”luonnollisesta uskosta” edesauttoivat myös fideismin uudelleen muotoutumista, jossa järkeä pidettiin uskonnollisen uskon kannalta tarpeettomana. Hume tuskin olisi voinut ennakoita, että hänen skeptinen filosofiansa olisi auttanut myös

---

<sup>30</sup> Hume herätti Kantin ”dogmatismien unestaan” ja sai hänet kyseenalaistamaan annettujen totuuksien todenperäisyyden. Ulkomaailman olemassaolo ei enää ollutkaan itsestäänselvyys. ”Kopernikaanisessa vallankumouksessa” perinteinen tietoteoreettinen subjekti/ objekti aseteltu käännettiinkin ylösalaisin: Ihminen oli aktiivinen havainnoitsija, joka tiedostuksensa kautta lopulta loi todellisuuden. (Määttänen 1995, 71–73.)

kristinuskoa kehittämään uudenlaisia puolustuksiaan. (Gaskin 1993, 338.) Tämä ei ollut Humen väitteiden tarkoitus, eikä hän halunnut siivittää kristillistä fideismiä eteenpäin. (Em. 340.) Fideistit voivat hyväksyä Humen kriittiset väitteet huoletta ja samaan aikaan todistaa uskonsa puolesta. Humen argumentit tulevat tällöin ikään kuin sivuutetuiksi, ilman että niihin vastattaisiin perustelluilla väitteillä.

Humen argumentteja vastaan onkin harvoin hyökätty suoraan. Niitä on lähinnä käytetty takaisin häntä itseään vastaan. Näin on käynyt myös Humen huomioille naturalistisesta uskostamme. Tämänkaltaisen usko on immuuni kaikenlaiselle skeptiselle tarkastelulle. (Em. 337.) Väärinkäyttäjien silmissä tämä luonnollinen usko onkin helposti yhdistettävissä mihin tahansa uskoon, joka ei ollut Humen tarkoitus. Hume puhui luonnollisesta uskosta, kun hän viittasi esimerkiksi sisäiseen uskoomme maailman todellisuudesta ja vastaavuudesta mieleemme sisäisen representaation kanssa. Tämä luonnollinen usko on meillä kaikilla, universaalisti ihmisestä tai kulttuurista riippumatta, mutta ne, jotka puolustavat uskoa Jumalaan vertaamalla sitä luonnolliseen uskoon, eivät tunnista valinnaista uskoa universaalista uskosta. On ihmisiä, jotka eivät usko Jumalaan, siksi usko Jumalaan ei voi olla universaali luonnollinen uskomus. (Em. 338–40.) Myös puhe sielusta voi helposti saada samanlaisia puheensävyyjä. Voidaan esimerkiksi väittää, kuinka usko sieluun tai sen kuolemattomuuteen on niin luonnollinen, universaali uskomus, että sille on oltava jonkinlainen totuuspohja.<sup>31</sup> Näin ollen ihmisellä on oltava jonkinlainen sielu. Tämä on hyvä esimerkki luonnollisen uskon käsitteen väärinkäytöstä.

Uskonnon ja tieteen välinen kamppailu ei siis ole loppunut, kuten ei myöskään joidenkin ihmisten vankkumaton usko sielun olemassaoloon tai sen kuolemattomuuteen. Ihmisten usko sieluun voisikin olla jotenkin vaistoihin tai intuition kytkeytynyttä, niin syvällä tämä uskomus on kulttuurissamme. Tämä voisi myös selittää, miksi rationaaliset argumentit, kuten Humen skeptiset epäilyt, eivät tunnu kykenevän horjuttamaan sitä koskevia uskomuksia: ”Tässä, kuten monessa muussakin tapauksessa, joissa vaistot ja filosofia kohtaavat, se on vaisto, joka ylläpitää uskomuksia, ei filosofinen tarkastelu” (Fogelin 1993, 113, oma suom.). Hume otti aikoinaan tähän kamppailuun liittyen ehkä yhden erävoiton puolelleen, mutta kysymys sielun olemassaolosta ja sen kuolemattomuudesta on edelleenkin varteenotettava, tieteen kehityksestä huolimatta.

---

<sup>31</sup> Tässä tutkielmassa on jo tullut esille, kuinka muun muassa Cicero piti uskoa sieluun niin luonnollisena, että sillä oli oltava jonkinlainen totuuspohja (kts. luku 2.1 ”Kysymys sielun kuolemattomuudesta”, s. 7).



## 7. LOPPUSANAT

Hume suorittaa matkan omaan sisimpäänsä, mutta ei löydä mielestään mitään muuta, kuin joukon impressioita ja ideoita. Hän ei löydä "itseään", vaikka hän itse on juuri se, joka matkan suorittaa. Niin kuin näkevä silmä ei voi nähdä itseään, niin ei myöskään mieli tunnu saavan otetta itsestään. Hume ajatukset voivatkin kuulostaa buddhalaiselta oivallukselta, jonka mukaan mitään "minuutta" ei varsinaisesti ole edes olemassa. Onko siten kuolemaakaan, mikäli ei ole ketään, joka kuoleman voisi kokea?

Hume ei silti tule tuominneeksi mielen tai minuuden varsinaista olemista. Hän ei vain löydä minkäänlaista havaintoa kyseisestä asiasta. Humelle empiirinen asenne oli systemaattinen metodi määrittellä inhimillisen tiedon rajoja. Transsendentaalinen tieto ei siten kuulunut Humelle varman tiedon piiriin. Näin se tuntui myös asettavan tieteellisille tarkasteluille jonkinlaisia rajoituksia, vaikka nämä rajat tuntuvatkin tieteen kehittyessä aina vain häilyväisimmiltä. Oman mielen ulkopuolelle ei voi kuitenkaan astua, eikä oikeastaan muuhun kuin aisteihin voi luottaa maailmassa, jossa aistitkin saattavat usein pettää. Hume filosofia tuntuukin jättävän tiettyyn neuvottomuuden tilaan. On kuitenkin hyvä muistaa, että Hume ei kannattanut äärimmäistä skeptisismien muotoa, vaan lähinnä maltillista skeptisismia, joka toimi metodina varman tiedon saavuttamiseksi. Tyhjän päällä olemisen tunne voi ahdistaa, mutta lopulta arkipäiväinen elämä vie voiton. Vaikka emme tietäisikään, nouseeko aurinko huomenna varmasti vai ei, niin voimme ainakin *luottaa* siihen. Toinen tapa on vain herätä aamulla ja tarkistaa, vieläkö tämä tuttu aurinkokuntamme keskusta on entisellä paikallaan.

Hume ei luottanut sielun kuolemattomuuden puolesta esitettyihin väitteisiin. Nämä väitteet perustuivat sielun omalaatuiseen luonteeseen fyysiseen todellisuuteen verrattuna, sekä moraalisiin syihin. Hume ei pitänyt näitä väitteitä kovinkaan uskottavina, emmehän kunnolla edes ymmärrä substanssin luonnetta. Mistä materia lopulta koostuu? Mistä henki? On ennenaikaista sanoa, säilyykö jonkin asia entisellään sen eksistentiaalisen tilan muuttuessa niinkin radikaalisti, kuin mitä oletetulle ihmisielulle tapahtuu kuoleman hetkellä. Emmehän kunnolla edes tiedä, mistä asiat lopulta koostuvat. Sielun kuolemattomuus on kuitenkin loogisesti mahdollista, toisin kuin esimerkiksi nelisivuisen kolmion olemassaolo. Tämä ei kuitenkaan vielä tarkoita, että looginen mahdollisuus tarkoittaisi *todellista* mahdollisuutta. (Koistinen 2003, 180.)

Kaikki tieto palautui lopulta Humen mukaan todennäköisyyksiin, jossa jokin asia oli toista asiaa todennäköisempää kokemuksemme perusteella (t. 1.4.1, 180). Kokemuksen mukaan sielun tuhoutuminen on kuolemattomuutta todennäköisempää luonnon analogioihin perustuen. Kaiken tietomme ja tähänastisen kokemuksemme mukaan vain näyttäisi siltä, että sielu tuhoutuu kuoleman myötä, siinä missä ruumiskin. Ei ole mitään syytä olettaa toisin, ei kokemuksessa, eikä järjessä. Silti jostain syystä ihminen on aina halunnut luoda kuvitelmia kuolemanjälkeisestä elämästä ja pitänyt sielua jotenkin perimmäisesti erilaisena entiteettinä kuin materiaa. Nykypäivänä hyväksymme aivojen osuuden ihmismielen toimintoihin ja persoonallisuuden kehittymiseen, mutta tämä ei tunnu selittävän kaikkea. Mikä on se, joka meidät luo, tekee meistä yksilöllisiä, tuntevia ja ajattelevia persoonia? Voidaan kuitenkin kyseenalaistaa, missä mielessä ja mittakaavassa todella olemme niin erillisiä ja yksilöllisiä kuin luulemme.

Hume katsoi, että jokainen filosofinen teoria häntä ennen epäonnistui mielen ja ruumiin välisen suhteen selittämisessä (Macdonald 2003, 344). Humen tavoitteet olivat vaikeasti saavutettavissa: teoreettinen mallintaminen yhdistettynä itsereflektiiviseen asenteeseen, filosofiseen analyysiin sekä terveeseen järkeen tuntuivat mahdottomalta tehtävältä. Hume ei aina onnistu yrityksessään yhdistää tätä kaikkea, mutta ainakin hän itse tiedosti olevansa monien eri vaikuttimien vetämänä. (Em. 349.) Ajan tieteellisyyden ihannointi yhdistettynä sen ajan filosofiaan oli vaikea yhdistelmä toteutettavaksi. Humen tavoite olla ihmistieteille samaa, kuin mitä Newton oli luonnontieteille, kuitenkin onnistui ainakin tietyssä mielessä. Hänen huomionsa sielun ja mielen luonteesta ovat olleet sekä edistäviä ihmistieteille, mutta myös musertavia uskonnolle.

Vaikka tiede pystyykin selittämään monia asioita, tämä ei vielä tunnu riittävän meille. Uteliaisuuttamme pohdimme myös kuolemanjälkeistä elämää, samalla kun maanpäällinen elämä voi tuntua jotenkin vajavaiselta. Tunne siitä, että jotain vielä "suurempaa" on ihmisen lisäksi oltava olemassa, tai että olemassaololla on oltava jokin maanpäällistä elämää syvempi tarkoitus, on monelle ihmiselle luonnollista. Elämä elämän itsensä vuoksi voikin tuntua liian tyhjältä tai merkityksettömältä. Uskonto voi omalta osaltaan auttaa tämän tyhjän tunteen paikkaamisessa. Siksi luultavasti aina tulee olemaan uskontoja ainakin jossakin mielessä, mutta Hume myötä, ne eivät ainakaan *niin* paljon pyri perustumaan järkeen.

Sielun ja ruumiin välinen yhteys oli Humelle mysteeri ja tätä se on vielä nykyäänkin. On vaikea sanoa, kuinka mieli ja ruumis ovat keskenään vuorovaikutuksessa, mistä toinen alkaa ja mihin toinen loppuu. Mielen ja ruumiin väliset eroavaisuudet luovat ongelmia niiden väliselle vuorovaikutukselle. Filosofian lisäksi myös kaunokirjallisuudessa tätä aihetta on käsitelty laajasti. Oscar Wilde (1854–1900) kuvaileekin osuvasti sielun ja ruumiin välisen yhteyden salaperäisyyttä erään henkilöhahmonsa kautta, kirjassa *The Picture of Dorian Grey* [*Dorian Greyn muotokuva*]:

Sielu ja ruumis, ruumis ja sielu – kuinka mysteerisiä nämä olivatkaan! Sielussa oli eläimellisyyttä, ja ruumiilla henkiset hetkensä. Aistit pystyivät jalostumaan, ja älykyys rappeutumaan. Kuka pystyi sanomaan, mihin lihalliset impulssit loppuivat, ja mistä ruumiilliset impulssit alkoivat? Kuinka pinnallisia olivatkaan tavallisten psykologien umpimähkäiset määritelmät! Ja kuinka vaikeaa oli valita eri koulukuntien väliltä! Oliko sielu varjo synnin talossa? Vai oliko ruumis oikeasti sielussa, kuten Giordano Bruno ajatteli? Hengen erottaminen materiasta oli mysteeri, kuten myös hengen ja materian välinen yhteenliittyminen. (Wilde 1891, 70. Oma suom.)

Kuolema näyttäytyy ihmiskunnalle suurena mysteerinä. Salaperäisyydestään huolimatta, tai ehkä juuri tästä syystä, kuolemasta ei paljoa puhuta, vaikka se on kaikkien kohtalo, arvoon ja rikkauksiin katsomatta. Nykyisessä länsimaisessa kulttuurissa kuolemasta on tullut tabu, asia, johon suhtaudutaan välttelevästi tai peläten. Andrei Demitshev kuvailee kirjassaan ”Kuolema työssä”, kaksi eri strategiaa länsieurooppalaisessa kulttuurissa liittyen kuoleman kohtaamiseen:

Ensimmäinen strategia on destruktiivinen, maksimaaliseen syrjäyttämiseen tähdätty pyrkimys, tabuointi, kuoleman ja kuoleamisen työntäminen pois inhimillisen olemassaolon elämänsisäisestä horisontista. Toinen strategia on konstruktivinen, joka hyväksyy kuoleman elämänsisäisenä tapahtumana ja antaa sille merkitystä luovan funktion. (Demitshev 1999, 64.)

Kuolema on kuitenkin merkittävä osa ihmisen elämää ja tuskinpa edes filosofoitaisiin, ellei kuolemaa olisi (Schopenhauer 1991, 13). Kuten myös monet eksistentiaalistit, Demitshev kuvailee, kuinka oman kuolevaisuuden tajuaminen on inhimillisen autenttisuuden ilmaisin (Demitshev 1997, 7). Tietyllä tapaa juuri se tekee ihmisestä lajina erityislaatuisen muihin

eläinlajeihin verrattuna ja nostaa kuolemaan liittyvät kysymykset filosofisesti tärkeään asemaan.

Sielun kuolemattomuuden osoittaminen olikin Humeen aikoina yhteiskunnallisesti tärkeässä roolissa. Sitä tarvittiin, jotta moraalilla pysyisi jonkinlainen pohja, tai näin ainakin uskottiin. Nykyään voimme kuitenkin huomata, että vaikka emme uskoisikaan sielun kuolemattomuuteen, ovat moraalin perustukset säilyneet yhteiskunnassamme. Moraali ei siten tarvitsisikaan sielun kuolemattomuutta turvatakseen omaa olemassaoloansa. Tieteellinen elämänkatsomus ei ole saanut ihmisiä hylkäämään moraalialueita. Ehkä tästä syystä sielun kuolemattomuutta ei enää yritetäkään todistaa samalla tarmokkuudella kuin ennen. Ihmiset näyttäisivät pystyvän toimimaan moraalisesti, myös ilman ”ikuisen kadotuksen” uhkaa. Toinen mahdollinen syy aiheen kiinnostavuuden hiipumiselle voisi olla yleinen ”kuoleman kätkeminen” yhteiskunnassamme, Demitshevin mainitseman ensimmäisen kuolemaan liittyvän strategian mukaisesti. Kuolema ei ole enää samalla lailla läsnä jokapäiväisessä elämässämme. Siten myös kysymykset kuolemanjälkeisestä elämästä tuntuvat unohtuvan mielistämme.

Humea voidaan tietysti mielessä pitää solipsistina. Solipsistinen näkökulma vaikuttaa myös kuoleman kokemukseen. Tällöin kuolema näyttäytyy yksilölle aina *muiden kuolemana*. Epikuros tunnetaan lausahduksestaan, jonka mukaan: ”kuolema ei ole, missä me olemme, emmekä me ole siellä missä kuolema on” (Österman 2002, 23). Tämä muistuttaa solipsistista näkökulmaa, jossa vain yksilön omat kokemukset luovat todellisuuden. Näyttäisi siten siltä, että kuoleminen on jotain, jota emme tule ollenkaan edes kokemaan. Epikuros ei näin ollen vaivannut mieltään kuolemanjälkeisestä olotilasta, tai kuolemasta ylipäänsä. Tämän opetuksen ideana oli poistaa kuolemaan liittyviä pelkoja. Hänen mukaansa yksilö ei koskaan varsinaisesti kuollut, tai ei ainakaan ollut paikalla kokemassa sitä. Meidän olisikin irrationaalista pelätä jotain, jota emme tule koskaan edes kokemaan.

Epikuros karkotti kuolemanpelon ymmärrettyään, ettei kuoleman jälkeen tapahdu mitään pelottavaa, ainoastaan kaikkien aistien lakkaaminen, sekä kehon ja mielen muodostavien atomien uudelleen järjestäytyminen (Remes 2004, 61). Tämä tieto voi vapauttaa meidät nauttimaan elämän iloista ja olemaan piittaamatta jumalista: meillä on vain tämä elämä, kuoleman jälkeen ei ole enää mitään. Epikuros ei kuitenkaan suositellut ihmisiä

menemään liiallisuuksiin nautinnoissaan, vaan kannatti maltillisempaa elämäntapaa, terveydellisistä syistä. Myös Hume piti ihmisen elämää merkitykseltään vähäpätöisenä: ”ihmisen elämä ei ole osterin elämää merkityksellisempi universumille” (Hume 1777, 583).<sup>32</sup> Ehkä tämänkaltainen ”keveys” on pikemminkin vapauttavaa, kuin lamaannuttavaa. Kuten Lucretius, Epikuroksen oppien jatkaja aikoinaan totesi, on kuolemanpelko elämän raskauden syy (Niiniluoto 2002, 39–40), ei sen mahdollinen merkityksettömyys. Hume suhtautuikin itse omaan kuolemaansa rauhallisesti ja hyväntuulisena. Vaikka hän kuuli sairastavansa parantumatonta sairautta, ei hän näyttänyt ottavan tätä raskaasti. (Broackes 1995, 378.)

Emme edelleenkään tiedä, mikä on kaiken alkuperä, tai minne ihmisten oletetut sielut lopulta kuoleman jälkeen päätyvät. Lopulta joudumme jokainen itse valitsemaan oman kantamme sielun olemassaoloon ja kuolemattomuuteen, ja viimeistään silloin, kun oma individuaalinen matkamme kohti todellista ”eksistentiaalista rajatilaa” alkaa, tulemme tavalla tai toisella saamaan vastaukset näihin ikuisiin kysymyksiin, joihin kukaan ei kuitenkaan ”tässä elämässä” voi koskaan varmuudella vastata.

---

<sup>32</sup> Oma suom.: “[...] the life of a man is of no greater importance to the universe than that of an oyster” (Hume 1777, 583).

## LÄHTEET

- Demitshev, Andrei** (1997): *Kuolema työssä, Johdatus filosofiseen thanatologiaan*. Atena Kustannus Oy, Jyväskylä 1999.
- Biro, John**: "Hume's new science of the mind". Teoksessa Norton, David Fate (toim.): *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge University Press, USA 1993.
- Descartes, René** (1641): *Teokset II. Mietiskelyjä ensimmäisestä filosofiasta; Kirjeitä 1640–1641*. Gaudeamus, Helsinki 2002.
- Fogelin, Robert**: "Hume's Scepticism". Teoksessa Norton, David Fate (toim.): *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge University Press, USA 1993.
- Gardiner, P. L.**: "Hume's theory of the passions". Teoksessa Pears, D. F. (toim.): *David Hume: A Symposium*. Macmillan & Co Ltd, Lontoo 1963.
- Gaskin, J. C. A.**: "Hume on religion". Teoksessa Norton, David Fate (toim.): *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge University Press, USA 1993.
- Gaskin J. C. A.**: "Hume's Critique of Religion". Teoksessa Tweyman, Stanley (toim.): *David Hume. Critical Assessments*. Routledge, Lontoo/ New York 1995.
- Gert, Bernard**: Teoksessa Honderich, Ted (toim.): *The Oxford companion to philosophy*. Oxford University Press, New York 1995.
- Green, T. H.** (1874–1875): Teoksessa Green, T. H. & Grose, T. H. (toim.): *David Hume: The Philosophical Works*. Scientia Verlag, Aalen 1964.
- Hakkarainen, Jani; Koivisto, Juha; Mehtonen, Lauri**: *David Hume, Esseitä*. Vastapaino, Tampere 2006.
- Broackes, Justin**: Teoksessa Honderich, Ted (toim.): *The Oxford companion to philosophy*. Oxford University Press, New York 1995.

**Hume, David** (1739–40): *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects. Vol. 1: Of the Understanding*. Oxford University press, New York 2007.

**Hume, David** (1777): ”Sielun kuolemattomuudesta”. Teoksessa Hakkarainen, Jani; Koivisto, Juha; Mehtonen, Lauri (toim.): *David Hume. Esseitä*. Vastapaino, Tampere 2006a.

**Hume, David** (1742): ”Esseiden kirjoittamisesta”. Teoksessa Hakkarainen, Jani; Koivisto, Juha; Mehtonen, Lauri (toim.): *David Hume. Esseitä*. Vastapaino, Tampere 2006b.

**Hume, David** (1748): ”Akateemisesta eli skeptisestä filosofiasta”. Teoksessa Hakkarainen, Jani; Koivisto, Juha; Mehtonen, Lauri (toim.): *David Hume. Esseitä*. Vastapaino, Tampere 2006c.

**Kiiskinen, Terhi & Pihlström, Sami** (toim.): *Kuoleman filosofia. Filosofisia tutkimuksia Helsingin yliopistosta*. Tummavuoren Kirjapaino, Vantaa 2002.

**Koistinen, Olli**: ”Näkökulmia sielun kuolemattomuuteen”. Teoksessa Helenius, Timo; Koistinen, Timo; Pihlström, Sami (toim.): *Uskonnonfilosofia*. WSOY, Vantaa 2003.

**Locke, John** (1694): ”Of Identity and Diversity” (1694). Teoksessa Perry, John (toim.): *Personal Identity*. University of California Press, Berkeley, Los Angeles ja Lontoo 1975.

**Macdonald, Paul S.**: *History of the Concept of Mind. Speculations about Soul, Mind and Spirit from Homer to Hume*. Ashgate Publishing Limited, England 2003.

**Murphy, Richard T.**: *Hume and Husserl. Towards radical subjectivism*. Martinus Nijhoff Publishers bv, the Hague 1980.

**Määttänen, Pentti** (1995): *Filosofia. Johdatus peruskysymyksiin*. Gummerus Kirjapaino Oy, Jyväskylä 2003.

**Niiniluoto, Ilkka:** "Kuolema ja mielenrauha". Teoksessa Kiiskinen, Terhi & Pihlström, Sami (toim.): *Kuoleman filosofia. Filosofisia tutkimuksia Helsingin yliopistosta*. Tummavuoren Kirjapaino, Vantaa 2002.

**Niiniluoto, Ilkka:** "Ateismi". Teoksessa Helenius, Timo; Koistinen, Timo; Pihlström, Sami (toim.): *Uskonnonfilosofia*. WSOY, Vantaa 2003.

**Norton, David Fate:** "An introduction to Hume's thought". Teoksessa Norton, David Fate (toim.): *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge University Press, USA 1993.

**Noxon, J.:** "Hume's Concern with Religion". Teoksessa Tweyman, Stanley (toim.): *David Hume. Critical Assessments*. Routledge, Lontoo/ New York 1995.

**Pears, D. F.:** "Hume On Personal Identity". Teoksessa Pears, D. F. (toim.): *David Hume: A Symposium*. Macmillan & Co Ltd, Lontoo 1963.

**Perry, John:** "The Problem of Personal Identity". Teoksessa Perry, John (toim.): *Personal Identity*. University of California Press, Berkeley, Los Angeles ja Lontoo 1975.

**Perälä, Mika:** "Platonistin ja skeptikon kuolema. Marcus Tullius Cicero". Teoksessa Kaitaro, Timo; Roinila, Markku (toim.): *Filosofin kuolema*. Summa, Helsinki 2004.

**Quinton, Anthony (1998):** *Hume*. Suomentanut Ismo Koskinen. Otava, Helsinki 2000.

**Remes, Pauliina:** "Sardinialainen nauru. Epikuros Neokleen Poika". Teoksessa Kaitaro, Timo; Roinila, Markku (toim.): *Filosofin kuolema*. Summa, Helsinki 2004.

**Sajama, Seppo:** "Uskollinen loppuun saakka. David Hume". Teoksessa Kaitaro, Timo; Roinila, Markku (toim.): *Filosofin kuolema*. Summa, Helsinki 2004.

**Schopenhauer, Arthur (1844):** *Kuolema ja kuolematon*. Suom. Eino Kaila. Karisto, Hämeenlinna 1991.



**Sihvola, Juha:** "Kuolemattoman sielun lääkäri. Platon". Teoksessa Kaitaro, Timo; Roinila, Markku (toim.): *Filosofin kuolema*. Summa, Helsinki 2004.

**Siukonen, Jyrki:** "Mies ja omena. Aristoteles". Teoksessa Kaitaro, Timo; Roinila, Markku (toim.): *Filosofin kuolema*. Summa, Helsinki 2004.

**Sprigge, T. L. S.:** Teoksessa Honderich, Ted (toim.): *The Oxford companion to philosophy*. Oxford University Press, New York 1995.

**Wilde, Oscar** (1891): *The Picture of Dorian Gray*. Penguin Popular Classics, London 1994.

**Williams, B. A. O.:** "Hume On Religion". Teoksessa Pears, D. F. (toim.): *David Hume: A Symposium*. Macmillan & Co Ltd, Lontoo 1963.

**Österman, Bernt:** "Voiko filosofia auttaa meitä kohtaamaan kuoleman?". Teoksessa Kiiskinen, Terhi & Pihlström, Sami (toim.): *Kuoleman filosofia. Filosofisia tutkimuksia Helsingin yliopistosta*. Tummavuoren Kirjapaino, Vantaa 2002.

## INTERNET-LÄHTEET

**Andre, Shane:** "Was Hume An Atheist?", *Hume Studies Volume XIX, Number 1* (April, 1993) 141-166. Katsottu 18.02.2014, URL =

<http://www.humesociety.org/hs/issues/v19n1/andre/andre-v19n1.pdf>

**Baier, Anette C.:** "David Hume, Spinozist", *Hume Studies Volume XIX, Issue 2* (November, 1993), 237-252. Katsottu 19.02.2014, URL =

<http://www.humesociety.org/hs/issues/v19n2/baier/baier-l.pdf>

**Burnham, Douglas; Papandreopoulos, George** (2011): "Existentialism", *Internet encyclopedia of philosophy*. Katsottu 28.10.2013, URL =

<http://www.iep.utm.edu/existent/#SH4e>

**Falkenstein, Lorne:** "Hume and Reid on the Simplicity of the Soul", *Hume Studies Volume XXI, Number 1*. (April, 1995) 47-56. Katsottu 28.01.2013, URL =

<http://www.humesociety.org/hs/issues/v21n1/falkenstein/falkenstein-v21-n1.pdf>

**Flage, D. E. & Glass, R. J.** (1980): "Hume on the cartesian theory of substance", *The Southern Journal of Philosophy*, 22: 497–508. Haettu 09.02.2014, URL =

<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.2041-6962.1984.tb00365.x/abstract>

**Flage, Daniel E.** (1990): "David Hume's Theory of Mind, Chapter 8: The Enquiries", elektroninen julkaisu, *Leeds Electronic Text Centre* (University of Leeds). Katsottu 12.09.2012, URL = <http://www.davidhume.org/papers/publications/Flage.pdf>

**Hume, David:** *An Enquiry concerning Human Understanding*, Lontoo 1748. Katsottu 26.04.2014. URL = <http://www.davidhume.org/texts/ehu.html>

**Hume, David:** "Of Suicide", teoksessa *Two Essays*, Lontoo 1777. Katsottu 15.10.2013, URL = <http://www.davidhume.org/texts/suis.html>

**Lorenz, Hendrik** (2003): "Ancient Theories of Soul", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2009 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Katsottu 04.03.2014, URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/ancient-soul/>

**McIntyre, Jane L.:** "'So Great a Question": A Critical Study of Raymond Martin and John Barresi, Naturalization of the Soul: Self and Personal Identity in the Eighteenth Century", *Hume Studies Volume XXVIX, Number 2* (November, 2003) 363-373. Katsottu 17.02.2014, URL =

<http://www.humesociety.org/hs/issues/v29n2/mcintyre/mcintyre-v29n2.pdf>

**Pappas, George S.:** "Perception of the Self", *Hume Studies Volume XVIII, Number 2* (November, 1992) 275-280. Katsottu 19.02.2014, URL =

<http://www.humesociety.org/hs/issues/v18n2/pappas/pappas-v18n2.pdf>

**Popkin, Richard H.:** "Hume and Spinoza", *Hume Studies Volume V, Number 2*.

(November, 1979), 65-93. Katsottu 31.01.2013, URL =

<http://www.humesociety.org/hs/issues/v5n2/popkin/popkin-v5n2.pdf>

**Robinson, Howard:** "Substance", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Katsottu 09.03.214, URL =

<<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/substance/>>.

**Russell, Paul:** "Hume's Treatise and the Clarke-Collins Controversy". *Hume Studies Volume XXI, Number 1* (April, 1995) 95-116. Katsottu 16.02.2014, URL =

<http://www.humesociety.org/hs/issues/v21n1/russell/russell-v21-n1.pdf>

**Russell, Paul** (2005): "Hume on Religion", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Katsottu 06.04.2012, URL =

<http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/hume-religion/>

**Swain, Corliss Gayda:** "Being Sure of Oneself: Hume on Personal Identity", *Hume Studies Volume XVII, Number 2* (November, 1991) 107-124. Katsottu 18.02.2014, URL =

<http://www.humesociety.org/hs/issues/v17n2/swain/swain-v17n2.pdf>