

MAIJA AALTO

DESCARTES JA WITTGENSTEININ YKSITYISKIELIARGUMENTTI

Wittgensteinin yksityiskieliargumentin ihanteellisena kohteena on pidetty Descartesia, joka kuuluisassa ajatuskokeessaan oletti materiaalisen maailman olemattomaksi ja joutui siksi suorittamaan epäilynsä ja päättelynsä täysin yksityisellä kielellä. Seuraavassa pyrin osoittamaan, ettei Descartesin yleinen käsitys kielestä itse asiassa ollut yksityisen kielen oletusten mukainen, eikä hänen Mietiskelyissäkään tarvinnut siihen turvautua. 'Kartesiolaisen yksityisyyden' myyttiin liittyy monia vääriä käsityksiä, ja tämä kirjoitus on eräs yritys niiden purkamiseksi.

Ludwig Wittgensteinin myöhäisfilosofian tunnetuimpia osia on epäilemättä hänen 'yksityistä kieltä' vastaan kohdistamansa kritiikki eli lyhyesti sanottuna hänen yksityiskieliargumentinsa.¹ Wittgensteinin tarkoittaa argumentillaan sellaisen kielikäsitteen kumoamiseen, jonka mukaan sanat, etenkin psykologiset termit, saavat merkityksensä puhujan sisäisistä, muiden tavoittamattomissa olevista mielentiloista tai -prosesseista, ja jota kukaan muu ei näin ollen voi ymmärtää. Yleisesti ottaen ollaan yksimielisiä siitä, että kritisoidessaan tällaista käsitystä Wittgenstein ajatteli ennen kaikkea omia aiempia näkemyksiään, joiden harhaisuudesta hän myöhäisfilosofiassaan tuli vakuuttuneeksi. Miten Descartes sitten liittyy aiheeseen? Hänen filosofiset tarkoituksetperähän olivat aivan toisenlaiset kuin Wittgensteinin, eikä hän juurikaan ollut kiinnostunut kieleen liittyvistä ongelmista? Vastaus tähän sisältyy liki jokaiseen Wittgensteinin filosofiaa esittelevään kommentaariin. Kun halutaan osoittaa, että Wittgensteinin yksityiskieliargumentti ulottuu paljon pidemmälle kuin vain hänen omaan aiempaan filosofiaansa, mainitaan ensimmäisenä yleensä Descartesin nimi. Häntä (ja koko hänestä lähtevää 'kartesiolaista' traditiota) on pidetty sopivana malliesimerkkinä Wittgensteinin kritisoimasta ajattelutavasta.

Descartes siis liitetään yksityiskieliargumenttiin lukuisissa Wittgenstein-kommentaareissa – Wittgenstein *itse* ei argument-

tinsa yhteydessä viittaa Descartesiin tai 'kartesiolaisuuteen'.²

Descartesin sopivuutta yksityiskieliargumentin kohteeksi perustellaan yleensä sillä, että asettaessaan *Metafyysisissä mietiskelyissä* oman ruumiinsa ja koko ulkopuolisen maailman olemassaolon kyseenalaiseksi, hän joutuu samalla irrottamaan kielen sen yhteyksistä ruumiillisiin toimintoihin ja muihin ihmisiin. Tuloksena on, näin väitetään, täysin yksityinen kieli – juuri sellainen, jota Wittgensteinin piti mahdottomana. Tätä mieltä on esimerkiksi Anthony Kenny tuoreessa filosofian historiassaan.³ Samoin argumentoi Hans Sluga:

Wittgensteinin tarkoittama yksityinen kieli on ilmiselvästi juuri sellainen kieli, jota kartesiolainen subjekti puhuisi. [...] koska se kieli, jota kahden ensimmäisen kartesiolaisen *Mietiskelyn* subjekti puhuu, ei voi olla ulkoinen kieli – tämä siksi, että hyväksytään, että kaikki ulkoinen saattaa hämätä ja harhaanjohtaa meitä – , sen täytyy olla sisäinen kieli, jota vain sitä puhuva subjekti voi käyttää. Mutta käsitys tällaisesta kielestä ei ole koherenttiä.⁴

Seuraavassa pyrin osoittamaan, ettei Descartes ole oikea kohde näille syytöksille: hänen yleinen käsityksensä kielestä ei sovi yhteen yksityiskielen idean perusoletusten kanssa. Monissa suhteissa Descartes on toki Wittgensteinin vastakohta ja mitä sopi-

vin kohde hänen kritiikilleen (esimerkiksi Wittgensteinin pohdinnat minuudesta ovat selvästi anti-kartesiolaisia). Silti ne muutamat huomautukset, jotka Descartes esittää *kielestä*, eivät ole, tarkemmin tutkittuna, mitenkään ”anti-wittgensteinilaisia”. Kieli oli hänelle aivan yhtä ulkoinen ja julkinen ilmiö kuin Wittgensteinillekin, eivätkä sanojen merkitykset olleet hänelle mitään yksityisiä, puhujan mielensisäisiä entiteettejä, vaan mielumminkin yhteisiä ja jaettuja muotoja. Voidaan myös osoittaa, ettei Descartesin tarvinnut edes *Mietiskelyissä*, epäillensä kaiken mielenulkoisen olemassaoloa, luopua niistä kielen ennakkoehtoista, jotka Wittgenstein on varsin vakuuttavasti osoittanut välttämättömiksi.

YKSITYISKIELI

Mitä yksityisellä kielellä oikeastaan tarkoitetaan, ja millä perusteella Wittgenstein piti koko ajatusta ristiriitaisena? Wittgensteinin yksityiskieli ei ole sama asia kuin vain yhden ihmisen ymmärtämä salakieli, jonka hän on kehittänyt salatakseen ajatuksensa muilta. Tällainen kielihän on käännettävissä yhteiselle, julkiselle kielelle; kyseessä on itse asiassa vain tuttujen sanojen uudelleenmäärittely (tyyliin ”Tarkoiton sanalla ’Abrakadabra’ hammassärkyä”). Aidon yksityiskielen sanat eivät ole pelkkiä valepukuisia julkisen kielen nimiä. Niiden on tarkoitus ”viitata siihen, mistä vain puhuja voi tietää: hänen välittömiin, yksityisiin aistimuksiinsa. Kukaan toinen ei näin ollen voi ymmärtää tätä kieltä.”⁵ Yksityinen kieli on siis *periaatteessa* vain yhden ihmisen ymmärtämää – eihän kenelläkään muulla voi olla *minun* aistimuksiani, joista sanani saavat merkityksensä. Yksityisen kielen sanojen merkitykset täytyy luoda alusta alkaen itse, ja tämän täytyy tapahtua jonkinlaisen yksityisen osoittamisen avulla. Kokemusta tai aistimusta ikään kuin ’osoitetaan’ sisäisesti samalla kun lausutaan tai merkitään muistiin sen nimi. Näin on tarkoitus lyödä lukkoon nimen merkitys. Tämän yksityisen tapahtuman perusteella samaa nimeä pitäisi osata käyttää seuraavallakin kerralla saman tuntemuksen yhteydessä.

Ongelmallista tässä merkityksenantotapahtumassa on se, että kun samaa sanaa käytetään seuraavan kerran, ei voida olla varmoja siitä, käytetäänkö sitä *oikein*. Toisin sanoen, yksityisen kielen puhuja ei pysty mitenkään toteamaan, onko kyseessä juuri *sama* sisäinen kokemus, jota hän alun perin tarkoitti. Alkuperäistä kokemusta ei voi ’säilyttää’ tarkistusta ja vertailua varten, joten sanan oikeaa käyttöä ei voi kontrolloida millään tavalla. Oikeaa käyttöä on siis kaikki, mikä yksityisen kielen puhujasta *tuntuu* oikealta, ja tämä taas hävittää erottelun oikean ja väärän sanojen käytön välillä. Wittgensteinin mukaan kieli on kuitenkin normatiivinen systeemi: sanat eivät ole merkityksellisiä ilman käyttösääntöjä, ja säännöt voivat syntyä vain *kielilyhteisössä*. Sanojen oikean ja väärän käytön erottaminen vaatii objektiivisen kontrollin mahdollisuutta, eivätkä yksityiset muistikuvat pysty sitä tarjoamaan. Siihen vaaditaan kokonainen kielenkäyttäjien yhteisö pysyvine, toistuvine tapoineen ja instituutioineen.

Toinen tärkeä oletus yksityisessä kielessä on, että sen puhujan kokemukset ovat periaatteellisesti muiden ulottumattomissa: kukaan muu ei voi koskaan varmasti tietää, mitä minun mielesäni milloinkin liikkuu tai miltä minusta tuntuu. Vain *minä* voin *tietää* sen. Kukaan toinen ei siis voi ymmärtää yksityistä kieltä. Wittgensteinin mielestä ihmisten ’sisäiset’ kokemukset ja tuntemukset eivät kuitenkaan ole mitenkään välttämättä yksityisiä, muilta salattuja. Muut pystyvät esimerkiksi varsin usein kertomaan täydellä varmuudella sen, että olen pahalla tuulella, tai että minulla on kipuja vasemmassa jalassani. Vastaavasti pystyn itse havaitsemaan ihmisissä monenlaisia kokemuksia ja tun-

temuksia. Kun esimerkiksi näen jonkun sormessa verta pulpuavan haavan ja kasvoilla tuskaisen ilmeen, en hetkeäkään epäile sitä, etteikö tuo henkilö *todella* tuntisi kipua. Hänen kipunsa ei ole minulta mitenkään salattua. Jos ’sisäiset’ aistimukset eivät millään tavalla ilmenisi ulkoisesta käytöksestä, kuinka edes voisimme oppia niitä kuvaavien sanojen merkityksen, tai opettaa niitä muille? Kuten Wittgenstein sanoo: ”Sisäinen tapahtuma tarvitsee ulkoiset kriteerit.”⁶

Wittgenstein piti puhetta omien mielentilojen varmasta ’tietämisestä’ hölynpölynä. Jos sanon *tietäväni*, että minulla on kipuja, mitä muuta tämä voi merkitä, kuin että minulla *on* kipuja? Tieto, sikäli kuin sanaa käytetään sen normaalissa merkityksessä, on hänen mukaansa mahdollista vain siellä, missä myös *epäily* on mahdollista. Omien mielentilojen kohdalla epäily ei tietenkään tule kysymykseenkään – siksi myös tiedosta puhuminen on tässä yhteydessä pois suljettua (ja toisaalta tieto *muiden* ’sisäisistä’ tiloista on mahdollista).⁷ Wittgenstein ei näin sanoessaan suinkaan kiistänyt sitä, etteikö kaikilla ihmisillä olisi jonkinlainen etuoikeutettu asema omiin tuntemuksiinsa nähden. Tietenkin heillä on, ja juuri tämän takia omiin mielentiloihin viittaavat lauseet ovat kokonaan tiedon ja ei-tiedon ulkopuolella. Jos tämä erityisasema halutaan välttämättä ilmaista sanomalla ”vain minä voin tietää, onko minulla kipuja”, kyse on pikemminkin *kieliopillisesta* tai loogisesta propositiosta, eikä suinkaan empiirisestä lauseesta, jonka totuudesta olemme päässeet selville.⁸

Wittgensteinin käsitys yksityiskielestä voidaan tiivistää kahteen perusideaan:

- 1) Sanat saavat merkityksensä puhujan sisäisistä, yksityisistä kokemuksista.
- 2) Nämä kokemukset ovat muilta salattuja, joten kukaan toinen ei voi koskaan ymmärtää yksityistä kieltä.

Ensimmäisestä oletuksesta seuraa siis se, että sanojen oikealle käytölle ei pystytä luomaan minkäänlaisia objektiivisia kriteerejä. Toinen oletus taas on ilmiselvästi epätoisi: meidän sisäinen, mentaalinen elämämme ilmenee varsin usein täysin ulkoisesti.

DESCARTES JA YKSITYISKIELI

Omaksuiko Descartes tällaisen käsityksen kielestä vai ajautuiko hän siihen tahtomattaan *Metafyysisten mietiskelyjen* epäilyprosessin myötä? Väitän, ettei hän ei missään vaiheessa sitoutunut yksityiskielen tärkeimpiin oletuksiin eli sanojen merkitysten ’yksityistämiseen’ tai sisäisten kokemusten muilta salattuun luonteeseen. Tarkastelen ensimmäiseksi tätä jälkimmäistä yksityiskielen taustaoletusta.

Wittgensteinin yksityiskielen käsityksessä siis oletetaan ’sisäisen yksityisyys’, eli minun aistimukseni, kokemukseni ja tuntemukseni ovat jotakin muilta salattua ja vain minun tiedossani olevaa. Tällöin en voi tietää, onko esimerkiksi sanalla ’punainen’ muille sama merkitys kuin minulle? Mutta kuten todettiin, Wittgensteinin mukaan sisäisen elämämme täytyy *yleensä* ilmetä täysin ulkoisesti, jotta merkityksellinen mentaalinen kieli olisi edes mahdollista.⁹

Väitän, että myös Descartesille sisäisten tapahtumien ulkoiset kriteerit ovat aivan yhtä tärkeitä kuin Wittgensteinille. Tämä käy ilmi esimerkiksi *Metodin esityksestä*, jossa Descartes puhuu perusteista, joilla ihminen voidaan erottaa koneista ja eläimistä. Tärkein näistä on *kieli*. Mitkään koneet, vaikka ne muistuttaisivat ulkoisilta ominaisuuksiltaan ihmistä joka suhteessa, eivät pysty ”käyttämään sanoja eivätkä muita merkkejä niitä muodostaen niin kuin me teemme ilmaistaksemme toisille ajatuksiam-

me”.¹⁰ Vaikka olisikin mahdollista rakentaa kone, joka osaa joitakin sanoja, niin silti se ei voi ”milloinkaan järjestää sanojansa eri tavoin vastatakseen järkevästi kaikkeen, mitä sen läsnä ollessa lausutaan, niin kuin kaikkein tylsimmätkin ihmiset voivat tehdä”.¹¹ Samalla kriteerillä ihminen voidaan erottaa myös muista elävistä olennoista: yksikään toinen olento ei Descartesin mukaan kykene yhdistelemään sanoja muodostaakseen puhetta, jolla tekisi ajatuksensa ymmärrettäviksi. Kielenkäyttö ei välttämättä tarkoita pelkkää puhumista, sillä Descartes mainitsee myös kuuromykkinä syntyneiden merkkikielen keinona välittää ajatuksia, kunhan joku vain näkee vaivan oppiakseen heidän kieltensä.¹²

Näihin Descartesin ajatuksiin liittyy toki paljon ”anti-wittgensteiniläisiäkin” elementtejä. Kuten se, että kielen ainoa tehtävä näyttää olevan ’ajatusten ilmaiseminen’. Tarkasteltavana olevan oletuksen, että sisäisillä tapahtumilla on Descartesinkin mukaan ulkoiset kriteerit, ne kuitenkin osoittavat oikeaksi. Ihminen eroaa koneista ja eläimistä siinä, että hän kykenee ajattelemaan, ja ainoa keino päästä selvyteen tästä mentaalista tapahtumasta on ulkoinen, julkinen *kielenkäyttö*. Ajattelutapahtuma voidaan todeta vain ajattelun kielellisen ilmauksen avulla. Wittgensteinin tavoin Descarteskin näkee kielen nimenomaan sosiaalisena, yksilöiden välisenä ilmiönä: sanoja käytetään ilmaisemaan ajatuksia *toisille*, ja kaikkein ”tylsimmätkin ihmiset” osaavat järjestää sanans niin, että he pystyvät reagoimaan oikealla tavalla kaikkeen, mitä heidän läsnäollessaan lausutaan. Kielen aito hallitseminen voidaan siis todeta vain sosiaalisessa kanssakäymisessä, mikä sulkee pois ainoastaan yhden henkilön ymmärrettävissä olevan yksityiskielen mahdollisuuden. Kuuromykkien merkkikieli ei ole Wittgensteinin kuvaaman yksityisen kielen kaltainen; sanoohan Descartes, että heidän kieltensä on muiden *opittavissa*.

Ajatus, että kieli on ainoa varma todiste ajattelusta, löytyy muualtakin kuin *Metodin esityksestä*. Ajatus on esillä esimerkiksi kirjeessä Morelle (vuodelta 1649):

Mutta mielestäni tärkein syy sille, miksi voidaan olettaa, etteivät eläimet ajattele, on seuraava. [...] minkään villin eläimen ei ole koskaan havaittu oppivan todellista puhumisen taitoa, toisin sanoen, ne eivät ole kyenneet sanojen tai muiden merkien avulla ilmaisemaan sellaista, mikä viittaisi pelkkään ajatukseen, eikä vaistomaisiin impulsseihin. Tällainen puhe on ainoa varma merkki ajattelusta. Kaikki ihmiset käyttävät sitä, olivatpa he kuinka typeriä tai mielenvikaisia tahansa, vaikkei heillä olisi edes kieltä tai muita puhe-elimiä; mutta yksikään eläin ei tähän pysty. Niinpä juuri tätä voidaan pitää ihmisten ja eläinten välisenä todellisena eroavuu-
tena.¹³



Mentaalisten toimintojen ja tapahtumien yksityisiksi ja muilta salatuksi määrittäminen johtaa äärimmilleen vietyinä skeptisismiin muiden tietoisten olentojen olemassaolon suhteen. Esimerkiksi Gilbert Rylen mukaan ’kartesiolaisuus’ johtaa siihen, ettei meillä koskaan olisi suoraa pääsyä muiden ihmisten mieliin: ihmiset elävät sisäistä elämäänsä yksin kuin Robinson Crusoe, ”parantumattomasti kuuroina ja sokeina ja toimintakyvyttöminä muita ihmismieliä kohtaan”¹⁴. Mutta kuten edellä esitetystä selviää, Descartes antaa aivan selvät kriteerit sille, kuinka mielelliset olennot voidaan erottaa niistä, joilta mieli puuttuu: puhe on varma merkki ajattelusta (ja ajattelu on Descartesille mielen konstituiva toiminto). Kielen avulla meillä on suora pääsy muiden ihmisten mieliin, eikä edes kuurous tai sokeus sitä estä.

Tietysti voidaan kysyä, ovatko Descartesin tarjoamat vastaukset hyviä. Edellisen kaltainen käsitys kielestä ei kuitenkaan ole ristiriidassa Descartesin epistemologisen hankkeen kanssa. John Cottingham on huomauttanut, että *Mietiskelyjen* väitetty solipsismi on pelkkää *episteemistä* solipsismia, eikä suinkaan *semanttista* solipsismia, jossa sanojen merkitykset olisivat yksityisiä Wittgensteinin tarkoittamassa mielessä.¹⁵ Kielen objektiiviset, puhujan omista mielen sisällöistä riippumattomat rajoitukset eivät katoa edes epäilyprosessin hurjimmassa vaiheessa.

Kun Descartes *Mietiskelyissään* sanoo, että ”siinä, mitä olen aikaisemmin pitänyt totena, ei ole mitään sellaista, mitä en voisi jotenkin epäillä”¹⁶, hän ei tarkoita, että sanojen merkityksiäkin

voisi epäillä, ja että ne täytyisi määritellä uudestaan jollakin yksityisellä tavalla. Descartesin epäilyn kuuluisa päätepiestehän on ”Cogito, ergo sum” (vaikkei *Mietiskelyissä* täsmälleen tätä sanamuotoa käytetäkään): epäiltäköön mitä muuta tahansa, itse epäilevän (ajattelevan) subjektin olemassaoloa ei voi epäillä. Mutta tästä johtopäätöksestä ei ole mitään hyötyä epäilijälle, ellei hän ensin *ymmärrä* tai tiedä, mitä tuon proposition yksittäiset osat (kokonaisuuden lisäksi) *tarkoittavat*. Teoksessaan *Principia Philosophiae* (osa 1, kohta 10) Descartes toteaa, että

kun sanoin, että propositio *Ajattelen, siis olen olemassa* on se, joka ensimmäisenä ja kaikkein varmuimpana ilmestyy kenen tahansa mieleen, joka harjoittaa filosofiaa oikealla tavalla, en sanoessani näin kiistänyt sitä, että ensin täytyy tietää, mitä ajatus, olemassaolo ja varmuus ovat.¹⁷

Tieto kielestä ja sanojen merkityksistä itse asiassa edeltää kaikkea muuta tietoa; tämä vain tuntuu olevan Descartesille niin itsestään selvää, ettei hän sitä missään vaiheessa *Mietiskelyjä* erikseen mainitse. ”Mieleen ilmestyminen” edellisessä lainauksessa tarkoittaa nimenomaan sitä, että Cogito-argumentti täytyy pystyä pukemaan kielelliseen muotoon: ”tämä väittämä ’Olen, olen olemassa’ on välttämättä tosi joka kerta, kun sen *lausun* tai hengessäni käsitan”¹⁸.

Miten sitten tiedetään, mitä ’ajattelu’, ’olemassaolo’ ja ’varmuus’ tarkoittavat? Toisin sanoen, mistä nuo sanat saavat merkityksensä? Descartesin vastaus on seuraava: ”[K]un ilmaisen jotakin sanoilla ja ymmärrän myös, mitä sanon, tämä tosiseikka takaa sen, että mielessäni on idea, johon nuo sanat viittaavat.”¹⁹ Kun Descartes lausuu ”Cogito, ergo sum”, hän myös ymmärtää lausumansa, hänellä on oltava mielessään ’ajattelun’ ja ’olemisen’ ideat. Tällainen käsitys merkityksestä näyttää äkkiseltään täysin ”anti-Wittgensteinilaiselta”. Wittgensteinhan kytki sanan merkityksen sen *käyttöön* kielessä, kun taas Descartesin puhe mielessä olevista ideoista vaikuttaa yksityiskielen oletusten mukaiselta. Nämä ideat eivät kuitenkaan olleet Descartesille pelkästään puhujan mieleen sidottuja, subjektiivisia ja yksityisiä entiteettejä. Ennemminkin ne voidaan nähdä objektiivisina, ’intersubjektiivisina’, luonteeltaan muuttumattomina muotoina. Cottingham vertaakin niitä Platonin ideoihin.²⁰ Tähän esimerkiksi seuraava lainaus *Mietiskelyistä* antaa aiheita:

[...] löydän itsestäni rajattoman määrän ideoita eräistä seikoista, joita ei voida pitää pelkkänä olemattomana, vaikka niitä kenties ei ole olemassakaan ajatteluni ulkopuolella, eikä vain luulottelemistani, joskin voin ne vapaasti ajatella tai olla ajattelematta, vaan joilla *on oma tosiperäinen ja muuttumaton luonteensa*. Kun esimerkiksi kuvittelen kolmion, sillä on välttämättä tietty luonto eli muoto eli olemus, jonka tämä kuvio määrää, muuttumaton ja ikuinen, *eikä millään tavalla hengestäni riippuva*.²¹

Ideat – sanojen merkitykset – eivät siis ole yksityisiä ja muilta salattuja subjektiivisia aistimussisältöjä; päinvastoin, ne ovat yhteisiä ja jaettuja muotoja. Tämä takaa sen, että voimme aivan mainiosti ymmärtää toinen toistamme. Sitä paitsi *kriteeri* sille, onko jollakin sanan merkitys eli idea hallussaan, on Descartesille aivan yhtä ulkoinen kuin Wittgensteinillekin. Idean käsittäminen ilmenee siitä, että osataan *käyttää* sitä vastaavaa sana. Tämä käy ilmi edellisestä sitaatista: ”kun ilmaisen jotakin sanoilla ja ymmärrän myös, mitä sanon, *tämä tosiseikka* takaa sen, että mielessäni on idea [...]”.

Vaikka ideat olisivatkin Descartesin mukaan objektiivisia ja kriteeri idean (eli merkityksen) ymmärtämiselle se, että osataan käyttää sitä vastaavaa sanaa, niin toisaalta hän olettaa olevansa ainoa ihminen maailmassa. Nyt herääkin epäily, voidaanko millään tavalla todeta sitä, käytetäänkö ideaa vastaavaa sanaa *oikein*? Eräs syy yksityiskielen mahdottomuuteenhan oli juuri se, että sanojen oikealle käytölle ei pystytä yksin luomaan minkäänlaisia sääntöjä. Tähän vaaditaan kokonaisen kieliyhteisön toistuvia tapoja ja käytäntöjä.

Puolustan Descartesia tätä kritiikkiä vastaan Irwin Goldsteinilta lainaamani ajatuskulun avulla. Tämä esittää, ettei Descartesin tarvitse missään vaiheessa luoda sanojen käyttösääntöjä yksin eli turvautua ’sisäiseen ostensioon’, täysin yksityiseen merkityksenantotapahtumaan. Syytösten mukaan Descartesin käyttämän kielen on oltava pelkästään hänen omasta mielestään riippuvaista, vailla sidoksia muihin ihmisiin tai ruumiillisiin toimintoihin, kun kerran hän kyseenalaistaa kaiken hänen mieltensä ulkopuolisen olemassaolon. Hänen on opittava esimerkiksi sanan ’kipu’ merkitys ilman ruumiillista kipukäyttäytymistä, pelkästään tunnistamalla tuo tunne omassa mielessään. Kaikki mentaalit tai psykologiset sanat on opittava vain ’oman itsensä perusteella’ (”from one’s own case”).²²

Ensimmäiseksi Goldstein tarttuu ’oman itsensä perusteella’ oppimisen ideaan. Mitä sillä oikeastaan tarkoitetaan? Vastaus lienee se, että sanat opitaan oman *kokemuksen* perusteella. Mutta tämä taas pätee Goldsteinin mukaan kaikkiin ihmisiin, eikä vain kartesiolaista epäilyä harjoittaviin skeptikoihin. Lukuunottamatta mahdollista apriorista tai synnynnäistä tietoa, *kaikki* tieto on viime kädessä peräisin omista aistikokemuksista. Näin on myös kielellisen tiedon laita: kukaan ei syntyessään osaa puhua mitään kieltä, vaan kieli opitaan kokemuksen kautta. Me *kuulemme* tai jollakin muulla tavalla *havaitsemme*, miten sanoja käytetään: näin viime kädessä opitaan kaikkien sanojen merkitys, eikä pelkästään omiin aistimuksiin tai tuntemuksiin viittavien sanojen.²³ Jos Descartesia syytetään siitä, että epäillessään kaikkea hän joutuu oppimaan sanat vain ’oman itsensä perusteella’, tähän samaan syyllistyy jokainen kielenoppija.

Vaikka Descartesin kaikkein hurjimmatkin epäilyt toteutuivat ja hän todella olisi ainoa olento maailmassa, Goldsteinin mukaan hänen kielen oppimisen tapansa voi silti olla *kokemuksellisesti* täysin identtinen Wittgensteinin kuvaaman oppimistahtuman kanssa, jossa kieli opitaan harjoituksen ja esimerkkien avulla, mikä tietysti vaatii kanssakäymistä muiden kielenpuhujien kanssa. Etenkin ’mentaalisten’ sanojen oppiminen edellyttää, että sanat ovat tiiviissä yhteydessä tietynlaiseen ruumiilliseen käyttäytymiseen ja tiettyihin olosuhteisiin.²⁴ Mikään ei estä sitä, etteikö kaikkea epäilevä Descarteskin voisi oppia kieltä näin. *Mietiskelyjen* epäilevällä subjektillakin on monenlaisia *kokemuksia* muista ihmisistä ja erilaisista ympäristöistä; hän on ainakin *näkevinään* erilaista käyttäytymistä eri sanojen yhteydessä, ja *kuulevinaan* ihmisten puhuvan, niin että hän voi kontrolloida omaa sanojen käyttöönsä heidän kauttaan. Vaikka muita ihmisiä ei olisikaan olemassa, heitä kuitenkin *näyttää* olevan olemassa, ja tämä pelkästään kuviteltu kielenkäyttäjien yhteisö voi tarjota aivan samat puitteet kielen oppimiselle kuin todellisenkin kieliyhteisö.²⁵

Mietiskelyjä lukiessa voi kuin voikin huomata, ettei Descartes todellakaan missään vaiheessa kiistä omia kokemuksiaan muista ihmisistä ja ulkomaailmasta. Ei edes silloin kun hän olettaa, että ne voivat olla pelkkää harhaa:

Mutta mistä tiedän ettei hän [kaikkivoipa Jumala] ole menellyt niin, ettei ole maata, ei taivasta, ei avaruudellista kappaletta, ei muotoa, ei kokoa eikä paikkaa, mutta että minulla siitä huolimatta on vaikutelmia tästä kaikesta ja ettei se näytä minusta olevan olemassa muulla tavalla kuin sen näen?²⁶

Tai edelleen:

”Otaksun ettei minulla ole käsiä, silmiä, lihaa ja verta enempää kuin aistejakaan, ja otaksun vain luulottelevani että minulla on kaikki tämä.”²⁷

Nämä epäilevän subjektin kokemukset, vaikka ne olisivatkin pelkkiä unia tai hallusinaatioita, voivat siis Goldsteinin argumentin mukaan tarjota korvikkeen Wittgensteinin vaatimille kielen oppimisen olosuhteille. Descartes ei näin ollen missään vaiheessa tarvitse yksityisen ostension avulla opittuja sanoja, vaikka hänen mielensä ulkopuolella ei olisi olemassa yhtään mitään; riittää, että siellä kuitenkin näyttää olevan jotakin. Täten toiset ihmiset ja materiaallinen maailma eivät ole välttämättömiä ehtoja (mentaalisen) kielen oppimiselle, vaan pelkät kokemukset näistä riittävät.

LOPUKSI

Kirjoitukseni lähtökohdan ovat muodostaneet ne lukuisat Wittgenstein-kommentaarit, joissa Descartes määrittellään Wittgensteinin yksityiskieliargumentin maalitauluksi, usein ilman mitään tarkempia perusteluja tai viittauksia Descartesin omiin kirjoituksiin. Juuri tästä saa oikeutuksensa näiden kahden filosofin kielikäsitysten vertailu. Muutoin se ei liene kovin hedelmällistä puuhaa, sillä Descartes ei juuri käsitellyt aihetta, eikä varsinkaan Wittgensteinin näkökulmasta, eikä Wittgenstein itse toisaalta missään kohdistanut argumenttiaan suoraan Descartesille.

Toivon, että olen pystynyt osoittamaan, että perinteiset yksityiskielisytykset Descartesia vastaan tulisi hylätä. Wittgensteinin ja Descartesin näkemykset kielestä ja merkityksestä eivät loppujen lopuksi (yksityiskielen kannalta) eroa olennaisesti toisistaan. Molemmat vaativat ’sisäisille’ tapahtumille ulkoisia kriteerejä, sanojen merkitykset eivät kummallekaan olleet yksityisesti vain puhujan mielen sisällä, ja Wittgensteinin vaatimus kielen sosiaalisuudesta toteutuu myös *Mietiskelyjen* epäilyvaiheessa, kuten Goldsteinin argumentti osoitti.

VIITTEET

- Argumentti löytyy *Filosofisista tutkimuksista* osapuulle kohdista § 243-315.
- Tietääkseni ainoa kohta Wittgensteinin varsinaisessa filosofisessa tuotannossa, jossa eksplisiittisesti viitataan Descartesiin, löytyy *Sinisestä ja ruskeasta kirjasta*:
 ”Meistä tuntuu, että tapauksissa, joissa sana ”minä” käytetään subjektina, emme käytä sitä siksi, että tunnistamme määrätyn henkilön hänen ruumiillisten tuntomerkkiensä perusteella, ja tämä luo illuusion, että käytämme tätä sanaa viittaamaan johonkin ruumiittomaan, jonka tyysija on kuitenkin ruumissamme. Itse asiassa juuri tämä näyttää olevan todellinen minuuus – se, josta sanottiin ”Cogito, ergo sum”. – ”Eikö sitten henkeä ole olemassa, vaan ainoastaan ruumis?” Vastaus: Sanalla ”henki” on merkitys, ts. sillä on käyttö kielessämme. Mutta tämä ei vielä kerro, millä tavoin käytämme sitä.” (1999b, 125-6).

Sitaatissa siis tarkastellaan sanan ’minä’ merkitystä, mikä liittyy pohdintaan ”sielullisiin toimintoihin” viittaavien sanojen kielioipista. Yksityskieliargumenttia ei vielä muotoilla siten kuin *Filosofisista tutkimuksissa*, vaikka aihepiiriä sivutaankin.

- Kenny 1998, 342.
- Sluga 1996, 342. Vrt. myös esim. Hacker 1986, 246; Glock 1996, 310; Garver 1994, 211.
- Wittgenstein 1999a, § 243.
- Emt., § 580.
- Emt., § 246.
- Emt., § 251. Yhtä lailla epäilyksen ja tiedon ulkopuolella ovat tietyt empiriiseen muotoon puetut lauseet, kuten ”minulla on kaksi kättä” tai ”maa on ollut olemassa kauemmin kuin viisi minuuttia”. Tämyntyyppiset lauseet toimivat pikemminkin kaikkien tietoväitteidemme taustana, ikään kuin perustuksena tai uomana, jossa joki virtaa. Ks. esim. Wittgenstein 1999a, 342-3; Wittgenstein 1999c (*Varmuudesta*), §§ 83 ja 96.
- Todettakoon, ettei Wittgenstein suinkaan kiistänyt sitä, etteikö meillä joskus voisi olla myös täysin yksityisiä kokemuksia. Joskus ihmiset esimerkiksi teeskentelevät kipua tai salaavat sen kokonaan. Mutta siitä, että näin voi tapahtua, ei seuraa, että näin voisi tapahtua aina. Salassapysymisen mahdollisuus edellyttää ei-salattuja kokemuksia; muutenhan ’salattu’ menettäisi kokonaan merkityksensä. Aivan samoin käskyjäkään ei aina totella, mutta jos niitä ei koskaan toteltaisi, käsite ’käsky’ olisi täysin tarkoitukseton. Ks. Wittgenstein 1999a, § 304, §344-5.
- Descartes 1956, 51; AT VI 56. (”AT”, lyhennelmä Descartesin teosten alkukielisestä standardilaitoksesta *Oeuvres de Descartes*, 12 osaa, toim. Charles Adam ja Paul Tanner.)
- Descartes 1956, 51; alunp. AT VI 56-7.
- Emt., 52; alunp. AT VI 57-8.
- Descartes 1991, 366; alunp. AT V 278.
- Ryle 1949, 13.
- Cottingham 1997, 37.
- Descartes 1956, 88; alunp. AT VII 21.
- Descartes 1985, 196; alunp. AT VIII 8.
- Descartes 1956, 91, kurs. lis.; AT VII, 25.
- Descartes 1984, 113; alunp. AT VII, 160.
- Cottingham 1997, 37.
- Descartes 1956, 128 (Viides mietiskely), kurs. lis.; alunp. AT VII 64.
- Goldstein 1996, 138.
- Goldstein 1996, 141-2.
- ks. esim. Wittgenstein 1999a, §244, Wittgenstein 1999b, s.58-9.
- Goldstein 1996, 144.
- Descartes 1956, 87; alunp. AT VII 21.
- Descartes 1956, 89; alunp. AT VII 23

KIRJALLISUUS

- John Cottingham, ”Thought and Language in Descartes”. Teoksessa John Preston (toim.), *Thought and Language*. Royal Institute of Philosophy supplement: 42. Cambridge University Press, Cambridge.
- René Descartes, *Oeuvres de Descartes*. 12 osaa. Toim. Charles Adam ja Paul Tannery. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1996.
- René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*. Vol. I -II. Transl. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch. Vol I: Cambridge University Press, Cambridge 1985. Vol. II: Cambridge University Press, Cambridge 1984.
- René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*. Vol. III. Transl. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, Anthony Kenny. Cambridge University Press, Cambridge 1991.
- René Descartes, *Teoksia ja kirjeitä*. Suom. J.A. Hollo. WSOY, Porvoo 1956.
- Newton Garver, *This Complicated Form of Life. Essays on Wittgenstein*. Open Court, Chicago 1994.
- Hans-Johann Glock, *A Wittgenstein Dictionary*. Blackwell, Oxford 1996.
- Irwin Goldstein, ”Ontology, Epistemology and Private Ostensive Definition”. *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. LVI, No.1, March 1996.
- P.M.S. Hacker, *Insight and Illusion*. Oxford University Press, New York 1986.
- Anthony Kenny, *A Brief History of Western Philosophy*. Blackwell, Oxford 1998.
- Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*. The University of Chicago Press, Chicago 1984.
- Hans Sluga, ”’Whose house is that?’ Wittgenstein on the self”. Teoksessa Hans Sluga (toim.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Cambridge University Press, New York 1996.
- Ludwig Wittgenstein, *Filosofisia tutkimuksia*. Suom. Heikki Nyman. WSOY, Helsinki 1999(a).
- Ludwig Wittgenstein, *Sininen ja ruskea kirja*. Suom. Heikki Nyman. WSOY, Helsinki 1999 (b).
- Ludwig Wittgenstein, *Varmuudesta*. Suom. Heikki Nyman. WSOY, Helsinki 1999(c).