

# REALISMI JA ANTIREALISMI 1900-LUVUN SUOMALAISESSA MORAALIFILOSOFIASSA

*Päättymässä olevaa 1900-lukua voidaan hyvällä syyllä luonnehtia metaetiikan vuosisadaksi. Moraalinen antirealismi, näkemys, jonka mukaan ei ole olemassa arvostelman esittäjästä riippumattomia moraalisia tosiasioita tai totuuksia, haastoi 1900-luvulla perinteisen moraalirealismiin kiivaammin ja menestyksekkäämin kuin koskaan aiemmin, ja keskustelu realismiin ja antirealismiin pätevyydestä jatkuu yhä vilkkaana.*

## METAETIIKAN VUOSISATA

Moraalista antirealismia eli moraalisen totuuden kokonaan hylkäävää ei-kognitivismia tai moraalitotuudet episteemiseksi ymmärtävää eettistä konstruktivismia\* ovat meillä perinteisen käsityksen mukaan kannattaneet sosiologis-empiristinen sekä loogis-analyttinen suuntaus Edvard Westermarckin, Rolf Lagerborgin, Eino Kailan ja G.H. von Wrightin johdolla. Realismiin on vastaavasti liitetty fenomenologisen arvoetiikan perinne, J.E. Salomaa, Erik Ahlman ja Sven Krohn. Asetelma ei ole kuitenkaan tarkemmin katsottuna näin yksioikoinen. Molemmista suuntauksista löytyy toki selväpiirteisiä tapauksia; Westermarck ja Lagerborg antirealismiin taholta sekä Salomaa ja Krohn realismiin puolelta. Mielenkiintoisempia ovat ehkä kuitenkin sellaiset ajattelijat kuin Ahlman, Kaila ja von Wright, joilta voidaan löytää ristivetoa molempiin suuntiin. Juuri tämä jännite tekee heistä mielestäni edustavia esimerkkejä 1900-luvun moraalifilosofiasta – tai ainakin sen hengestä – niin suomalaisittain kuin kansainvälisestikin.

## ERIK AHLMANIN EKSISTENTIALISTINEN INTUITIONISMI

G.H. von Wright on luonnehtinut G.E. Mooren ajattelua ”harvinaiseksi yhdistelmäksi syvälle juurtuneita, liki dogmaattisia filosofisia vakaumuksia ja elävää epäilyä mitä tahansa niitä puolustavaa tai niiden todisteeksi esitettyä argumenttia kohtaan.”<sup>1</sup> Tämä kuvaus soveltuu mielestäni myös Erik Ahlmaniin. Hänellä on luja intuitiivinen vakaus yksilöllisesti päteviä arvoja kannattavan varsinaisen minän olemassaolosta. Nämä olemukselliset arvot voidaan Ahlmanin mukaan paljastaa totuudellisen itsehavainnon avulla. ”Käsitykseni on ollut alusta asti, että arvot todellisesti ovat ainoastaan tahdossa, tahdon kvaliteetteina. Kun ihminen seuraa itseyytään, hän tahtoo ’objektiivisia’ arvoja, ’tosia’ arvoja,” tiivistää Ahlman *Ihmisen problemissa*.<sup>2</sup> Toisaalta käsitteet ”objektiivinen” ja ”tosi” esiinty-

vät oheisessa lainauksessa heittomerkeissä. Tämä paljastaa Ahlmanin ajatteluun sisältyneen epäilyn intuition tiedollista pätevyyttä kohtaan. Ei-kognitiivinen intuitionismi on harvinainen kanta, mutta Ahlman perustelee sitä ontologisilla, merkitysoipillisilla ja tieto-opillisilla argumenteilla.

## A. ONTOLOGINEN KRITIIKKI: ARVOJEN INTROJEKTIO

”Arvojen introjektio” on Ahlmanin tärkein peruste arvostelman esittäjästä riippumattomien moraalisten tosiasioiden olemassaoloa vastaan. Kyseessä on sama ilmiö, jota Edvard Westermarck ja John Mackie ovat nimittäneet arvostustemme objektiivoinniksi tai projektioksi niiden kohteiden aidoiksi ominaisuuksiksi.<sup>3</sup>

Taipumus introjektioon johtuu Ahlmanin mukaan ensinnäkin siitä arkikokemuksen ilmiöstä, että koemme asiat ja oliot arvokkaiksi tai epäarvokkaiksi ja puhumme niistä sellaisina. Eri yksilöiden arvot muistuttavat myös toisiaan niin paljon, että tietoisuus arvojen subjektiivisesta alkuperästä hukkuu. Arvoja yhdenmukaistaa niinkään kulttuurin eetos: yhteisön vallitseva käsitys oikeista arvoista ja niiden keskinäisestä järjestyksestä.<sup>4</sup> Introjektion viimeisin muttei vähäisen syy on vihdoin se, että arvojen liittäminen pysyviin ja konkreettisiin kohteisiin vahvistaa ihmisen eksistentiaalista turvallisuuden tunnetta sekä motivaatiota eettisesti oikeaan toimintaan. Tämä pätee erityisesti uskonnollisen metafysiikan uskomuksiin moraalista maailmanjärjestyksestä ja Jumalan olemassaolosta. Vaikka nämä uskomukset ovat ontologisesti virheellisiä, ne tarjoavat arvokkaan ”kainalosauvan” ihmisille, jotka eivät tavoita uskonnollisia tai eettisiä arvokokemuksia ilman kyseisten uskomusten totena pitämistä. Ahlmanin huomautus sisältää mielenkiintoisen yhtymäkohdan Eino Kailan *Syvähenkisessä elämässä* esittämään käsitykseen uskontojen ja metafysiisten maailman-

katsomusten 'praktillisesta' koeteltavuudesta. Siinä missä Kaila pitää kuitenkin uskoa moraalisen maailmanjärjestykseen lähinnä "heikompien astioiden" "sielunlääkintänä", jota vitaalisesti syvähenkinen yksilö ei tarvitse, Ahlman turvautuu tähän "kainalosauvaan" ainakin ajoittain myös omassa ajattelussaan.<sup>5</sup>

#### B. SEMANTTINEN KRITIIKKI: MERKITYSTEN TUNNEVÄRITYS

Moraalirealismin merkitysopillinen osio sanoo, että moraalikäsitteet viittaavat tekojen, toimintatapojen tai henkilöiden objektiivisiin ominaisuuksiin ja että niitä koskevat arvostelmat ovat tosia tai epätosia. Ahlman myöntää, että erityisesti arvoarvostelmat ovat kielipiilliselta muodoltaan väitelauserien kaltaisia. Lause "Tämä on keltainen taulu" muistuttaa lausetta "Tämä on kaunis taulu". Toisaalta arvoarvostelmien funktio ja looginen luonne on lähempänä tunteenilmauksia ja käskylauseita, jotka eivät voi olla tosia tai epätosia.<sup>6</sup>

Ahlmanin näkemys arvokäsitteiden emootiivisesta merkityksestä perustuu käsitteen asiasisällön ja sen arvoväriytyksen erottamiseen. Ei ole yhdentekevää, puhutaanko esimerkiksi "kansasta", "joukosta" vai "rahvaasta", sillä vaikka käsitteiden asiasisältö on jokseenkin sama, niin niiden arvoväritys poikkeaa huomattavasti. Puhtaasti arvoväritteisiä eli täysin asiasisältöä vailla ovat Ahlmanin mukaan eettiset ja esteettiset peruskäsitteet kuten kaunis ja ruma, arvokas ja epäarvokas, hyvä ja paha sekä oikea ja väärä. Siksi kysymystä "onko se totta" ei voida soveltaa tällaisia käsitteitä sisältäviin lauseisiin ennen kuin annamme arvokäsitteille deskriptiivisen tulkinnan. Tämä voi Ahlmanin mukaan tapahtua kahdella tavalla. Joko tulkitsemme esimerkiksi käsitteen "hyvä" psykologisesti tai sosiologisesti siten, että "hyvä" tarkoittaa minun hyväksymääni tai ihmisten yleisesti hyväksymää. Toinen vaihtoehto on määritellä arvokäsite esteettisen tai eettisen normin tai määritelmän avulla. Kumpikin tulkinta eliminoi kuitenkin moraalisen totuuden mahdollisuuden. Edellinen siksi, että moraalista arvostusta koskevat totuudet eivät ole moraalisia totuuksia. Jälkimmäinen tulkinta sisältää puolestaan loogisen ongelman. Vaikka yksittäiset arvoarvostelmat voivat olla tosia tai epätosia siinä mielessä, että ne ovat annetun normin tai määritelmän mukaisia, niin itse perustavat normit tai määritelmät eivät voi olla tosia tai epätosia, sillä nämä määreet kuuluvat vain väitelauserille.<sup>7</sup> Toisaalta Ahlman toteaa, että "joskaan siis mielestämme ei ole syytä käyttää arvoarvostelmista sanaa *tosia*, ei silti ole sanottu, etteivätkö ehkä ne voisi olla jossain mielessä 'oikeita', 'yleispäteviä'".<sup>8</sup> Huomautus viittaa fenomenologisen arvoteorian näkemykseen itsensä oikeuttavasta evidenssistä eli varmuudesta tiettyjen arvostusten yleispätevyyden kriteerinä.

#### C. TIETO-OPILLINEN KRITIIKKI: INTUITIONISMIN ONGELMAT

Kysymys moraalisen intuition tiedollisesta pätevyydestä askarrutti Ahlmania läpi hänen elämänsä. Ahlman ei sulkenut pois itseoikeutettujen arvostusten mahdollisuutta, pyrkihän hän itsekään sellaisten löytämiseen. Ahlman oli kuitenkin samaan aikaan piinallisen tietoinen niistä tekijöistä, jotka vaikeuttavat tällaisten arvostusten *tunnistamista*.

Evidenssin ongelmat liittyvät sekä arvostavaan henkilöön, arvostuksen kohteeseen että arvostuksen sisältöön. Arvostava subjekti on Ahlmanin mukaan "ylen häilyvä suure. Se arvostaa eri kerroilla näköjään samaa objektia

erilaisesti. Myös samalla hetkellä se saattaa arvostella objektia milteipä päinvastaisin tavoin tajuntansa eri kerrostumissa.— — Mikä näistä arvostuksista on silloin subjektin todellinen arvostus", Ahlman kysyy.<sup>9</sup> Varmuuden elämys voi olla itsepetöksellinen, eikä vetoaminen omaantuntoon takaa, että sitä on kuunneltu — jos sellainen ylipäänsä on olemassa. Evidenssi häviää myös aina, kun sitä ryhdytään tarkastelemaan kriittisesti. Siispä "mitään suoranaisia takeita siitä, että elämys todella on evidenssielämys, ei ole," myöntää Ahlman.<sup>10</sup> Toiseksi, arvostuksen kohteen määrääminen tuottaa suuria vaikeuksia. Sillä

se tajunta-asenne, jossa arvostus tapahtuu, myös on omiaan vaikuttamaan itse objektiin.— — Kun me myöhemmin arvostamme jotakin objektia toisin kuin aikaisemmin, riippuu tämä suureksi osaksi siitä, että tuntemme objektin tarkemmin tai uusilta puolilta. Emme siis tarkkaan ottaen arvosta samaa objektia.<sup>11</sup>

Uskoa itseoikeutettuihin arvostuksiin nakertaa vihdoin se, että eri intuitionistit ovat esittäneet toisistaan poik-



keavia näkemyksiä oikeista arvoista sekä niiden keskinäisestä tärkeysjärjestyksestä.<sup>12</sup>

Ahlmanin ratkaisu intuitionismin ongelmiin oli luopuminen moraalisen tiedon mahdollisuudesta eksistentiaalisen sitoutumisen tai valinnan hyväksi. Intuitiot olemukselliseksi ja velvoittaviksi koetuista arvoista ovat toki edelleen olemassa, mutta meidän tehtäväksemme jää ratkaista, milloin panemme pisteen — periaatteessa loputtomalle kyselylle — niiden aitoudesta, ja päätämme toimia joidenkin intuitioiden mukaan. Tällainen eksistentiaalinen valinta ilmenee *Ihmisen probleemissa*, jonka mukaan "minä lopulta seisomaan oman itsensä varassa. Se ei voi saada mitään tukea itsensä ulkopuolelta. Se on ihmisen osa. Vain tällä edellytyksellä ihminen voi olla ihminen."<sup>13</sup>

Eksistentiaalistista sitoutumista saattaa silti olla eräällä mielessä harhaanjohtavaa luonnehtia Ahlmanin "ratkaisuksi" intuitionismin ongelmiin. Ei-kognitivismi oli nimittäin ehkä hänen alkuperäinen kantansa, josta käsin hän kritisoi intuitionismia, tätä kohtaan tuntemastaan

kiinnostuksesta ja sympatiasta huolimatta. Tälle tulkin-  
nalle voidaan löytää runsaasti tukea Ahlmanin tuotan-  
nosta. Sen kiteytynein ilmaus on varhainen aforismi vuo-  
delta 1925. Ahlman kuulostaa jopa postmoderneilta ajat-  
telijoilta Emmanuel Levinasilta ja Zygmunt Baumanilta  
väittäessään, että ”jos moraalia voitaisiin *perustella*, olisi  
seurauksena — moraalin kuolema”<sup>14</sup> Kyse ei kuitenkaan  
ole tappiosta, sillä arvojen vapaa ja vastuullinen valinta  
saattaa olla ainoa tapa, jolla ihminen voi olla moraalinen  
olento ja jonka avulla hän voi mahdollisesti saavuttaa yh-  
teyden olemuksellisiin arvoihinsa. Tälle tulkinnalle voi-  
daan löytää perusteita Ahlmanin työpäiväkirjasta, jonka  
mukaan ”moraalin olemukseen kuuluu, ettei sitä voida pe-  
rustella. *Juuri sen kautta moraalii on yhteydessä meidän  
syvimmän minämme kanssa.*”<sup>15</sup>

#### EINO KAILAN ELÄMÄNFILOSOFINEN ETIIKKA

Jos Erik Ahlmanin ajattelussa on voimakas anti-  
realistinen pohjavirta realististen pyrkimysten alla, niin  
asia on päinvastoin Eino Kailalla. Tämän suhde etiikkaan  
oli myös ilmeisen ongelmallinen. Yhtäältä hän korosti,  
että ”ankarasti vakava ja asiallinen” filosofia on tieteelli-  
sen käsitteen- ja teorianmuodostuksen loogista ja tieto-  
kriittistä erittelyä sekä yksityistieteiden tulosten yhdistä-  
mistä yhtenäiseksi maailmankäsitykseksi.<sup>16</sup> Inhimillinen  
käyttäytymistä koskevat kysymykset kuuluivat siten Kai-  
lan ajattelussa ensisijaisesti kokemuseräisten ihmis-  
tieteiden alaan. Toisaalta Kaila tunnetaan laajasti myös  
elämäntutkimukselliseksi luonnehditusta teoksestaan  
*Syvähenkkinen elämä — keskusteluja viimeisistä kysymyk-  
sistä*. Asetelman tekee ongelmalliseksi se, ettei Kaila mis-  
sään yhteydessä pohdi tässä teoksessa esitettyjen pohdin-  
tojen suhdetta ”tieteelliseksi” luonnehtimaansa filosofiaan:  
onko *Syvähenkkinen elämä* filosofiaa ja missä mielessä  
se on sitä, jos se on?

Kyseessä on sama ongelma, johon ovat Kailan loogis-  
analyttisistä hengenheimolaisista törmänneet myös  
Bertrand Russell sekä G.H. von Wright. Russellhan kir-  
joitti lukuisia populaarifilosofisiksi luonnehdittuja teoksia  
esimerkiksi avioliitosta ja moraalista, sodasta ja rauhasta  
sekä kasvatuksesta. Emotivistina hän tunnusti, että hän-  
nen moraaliset kannanotonsa ovat hänen omien tunteidensa  
ja halujensa ilmauksia, joita esittämällä hän pyrkii vaikuttamaan  
lukijoidensa tunteisiin ja haluihin. Toisaalta Russell myönsi  
emotivistisen tulkinnan riittämättömyyden arvokokemuksen  
kuvauksena. Torjuessani ehdotuksen härkätaistelun tuonnista  
tähän maahan, Russell kirjoittaa, ”en tuntisi ainoastaan  
ilmaisevani halujani, vaan että haluni tässä asiassa ovat  
*oikeita*, mitä tämä siten tarkoittaaakin.”<sup>17</sup> Kaila on  
nähdäkseni samassa välillä, vaikkei hän tunnustakaan  
tyytymättömyyttään emotivismiin yhtä avoimesti kuten  
Russell. Se voidaan kuitenkin päätellä niistä monista  
näkökulmista, joiden avulla Kaila pyrkii ”pelastamaan”  
arvoväitteet itsekin esittämältään puhtaasti emotivistiselta  
tulkinnalta.

Kailalta voidaan löytää neljä näkökulmaa etiikkaan.  
Ensimmäinen, artikkelissa ”Reaalitiedon logiikkaa” (1942)  
selkeimmin muotoiltu, on emotivistinen. Sen mukaisesti  
Kaila selittää väitteet arvojen olemisesta esittäjänsä tar-  
peiden ja tunteiden ilmauksiksi, jotka toimivat myös  
toiminnan motiiveina. Hän vertaa arvoarvostelmia poliit-  
tiseen propagandaan, jonka ilmaukset ovat ”yllykkeitä,  
suggestionia, imperatiiveja, tavalla tai toisella siis toi-  
mintamerkkejä eli *signaaleja* (eikä symboleja).”<sup>18</sup> Kailan  
kriittikissä ei ole ehkä kuitenkaan kyse arvoväitteiden

perusteltavuuden, vaan arvojen arvostuksistamme riippu-  
matonta olemista koskevien ontologisten *uskomusten* hyl-  
käämisestä.<sup>19</sup>

*Syvähenkisessä elämässä* esitetty praktillisen koetel-  
tavuuden periaate on Kailan toinen näkökulma moraalisiin.  
Se on yritys laajentaa mielekkään kielenkäytön aluetta  
metafyysisiin elämäntutkimuksiin, joiden todellisuutta  
esittävä sisältö on vähäinen tai olematon mutta joilla voi  
olla valtava käytännöllinen merkitys toiminnan vaikuttami-  
na. ”Ne elämäntutkimukset ovat hyvät, joiden hedel-  
mät ovat hyvät”, toteaa Kaila,<sup>20</sup> jonka ”hyviä hedelmiä”  
ovat sellaiset syvähenkiset arvot kuten lähimmäisen-  
rakkaus, jalous, oikeudenmukaisuus, kauneus, hartaus ja  
pyhyys. Näitä arvoja ei kuitenkaan voida koetella veto-  
amalla niitä kannattavien elämäntutkimusten motivoi-  
man toiminnan hyväksyttävyyteen, koska tällöin syyli-  
listyttäisiin kehäpäätelyyn. Praktillisen koeteltavuuden  
kriteeriksi ei riitä myöskään elämäntutkimuksen totena  
pitämisen tuottaman tunnekokemuksen syvyys, sillä syv-  
vyys ei ole aidon syvähenkisyyden *riittävä*, vaan ainoas-  
taan *välttämätön* ehto, kuten olen yhdessä Ilkka Niini-  
luodon kanssa todennut.<sup>21</sup>

Kailan kolmas tulkinta etiikasta löytyy laajimmassa  
muodossaan hänen esitelmästään Suomen Akatemian vih-  
kiäisjuhlassa 1948.<sup>22</sup> Se perustuu siihen huomioon, että  
kaikkia kehittyneempiä moraalijärjestelmiä yhdistää peri-  
aate, jonka kristinusko tuntee ”kultaisen säännön” nimel-  
lä. Tämä — Kailaa lainaten — ”yleispätevältä näyttävä” ja  
”omalaatuisen itsestäänselväksi” koettu periaate on vasta-  
vuoroisuuden vaatimus, joka perustuu tietoisuuteen yksi-  
lön symmetrisestä asemasta muiden yhteisön jäsenten  
kanssa.<sup>23</sup> Vaikka Kaila näkee vastavuoroisuuden vaati-  
muksen ennen muuta hahmoteoreettisena lainalaisuutena  
sosiaalisen elämän alueella, hänen näkemystään voidaan  
ehkä lukea myös *moraalista näkökulmaa loogisesti  
määrittävien piirteiden analyysinä*. Tällainen tutkimus on  
G.H. von Wrightin mukaan eräänlaista normatiivista  
etiikkaa, koska moraalista näkökulmaa määrittäviä piir-  
teitä ei löydetä pelkän kokemuseräisen tutkimuksen  
avulla, vaan ne asetetaan. Vielä pidemmälle normatiivisen  
etiikan suuntaan menevä näkemys voidaan kuitenkin löy-  
tää Kailan syvähenkistä elämää koskevista kirjoituksista.

Vaikka Kaila hylkää metafysis-uskonnolliset käsityk-  
set moraalista maailmanjärjestyksestä, hänen tieteelli-  
nen teoriansa syvähenkisyyden kehityksestä muistuttaa  
Hegelin idealismia tai Bergsonin vitalismia, joissa oikei-  
den arvojen toteutuminen esitetään historian varmaksi  
lopputulokseksi. Kailan maailmanselityksen ”sankari” on  
Bergsonin tavoin elämä, joka on vuosimiljardien saatossa  
tuottanut yhä monimuotoisempia, järjestyneempiä ja laa-  
dullisesti rikkaampia rakenteita. Tämä elämän lain-  
alainen kehitys takaa Kailan mukaan syvähenkisyyden  
kasvun myös tulevaisuudessa. ”Syvähenkisyyden kasvu  
on tällä samalla linjalla ja on yhtä epäilemätöntä kuin  
mikä tahansa muu todettu luonnonlaki,” hän vakuuttaa.<sup>24</sup>

Kaila korosti käyttävänsä ”termiä syvähenkisyyden inhi-  
millisen olemassaolon korkeimmista asteista, *ei arvostus-  
mielessä*, vaan eräässä mielessä, joka mielestäni voidaan  
jopa biologisesti määritellä”.<sup>25</sup> Toisaalta Kaila tulee hyvin  
lähelle eettistä naturalismia, jonka mukaan normatiiviset  
arvokäsitteet voidaan määritellä deskriptiivisten asia-  
käsitteiden avulla. Kailan julkaisemattomasta aineistosta  
voidaan löytää jopa suora lainaus, jossa hän määrittelee  
arvonnousun arvovapaasti määriteltävissä olevan  
organisaatiotason nousun avulla.

Elämän mahdollinen arvo ja merkitys voi muodostua vain *jatkuvasti etenevästä arvonnoususta*, loppumattomasta uusien arvojen valloittamisesta, korkeampien kuin niiden, jotka jo omistamme ja joista on tullut arkipäiväisyyksiä, *kehityksestä, toisin sanoen organisaatiotason noususta*, jolla ei ole alkua eikä loppua.<sup>26</sup>

Tämä kannanotto tarjoaa evolutionistisen perustelun Kailan näkemykselle syvähenkisten arvojen ehdottomuudesta muihin arvoihin verrattuna.<sup>27</sup> Biologinen evoluutio luo toisaalta jatkuvasti uusia, entistä korkeampia arvoja, joten millään arvoilla ei ole ylihistoriallista yleispätevyyttä. Tähän tapaan ajattelivat myös Hegel ja Snellman, joiden moraalifilosofiaa Kaila esitteli myötämielisesti toisen maailmansodan aikana. On kuitenkin korostettava, ettei Kaila kehittänyt eettistä ajatteluaan implisiittisen evolutionisminsa suuntaan. Tämä olisikin ollut vaikeaa, sillä se olisi ollut ristiriidassa Kailan julkilausutun emotivismin kanssa.

#### G.H. VON WRIGHT MORAALISEN NÄKÖKULMAN JÄLJILLÄ

G.H. von Wrightin etiikka on ollut ennen muuta moraalista näkökulmaa ja moraalien käsitteitä loogisesti määrittävien piirteiden tutkimusta. Tällainen tutkimus yhdistää hänen mukaansa toisiinsa normatiivisen etiikan ja metaetiikan, joiden jyrkkä erottaminen varhaisen analyttisen moraalifilosofian tapaan on virhe. Sellaiset etiikan ja yhteiskuntafilosofian peruskäsitteet kuin ”hyvä”, ”velvollisuus”, ”valta” ja ”oikeudenmukaisuus” etsivät von Wrightin tunnetun näkemyksen mukaan merkityssisältöä.

Merkityssisällön tai mielen antaminen niille ja niiden sisäisten merkityssuhteiden toteaminen myötävaikuttaa näin ollen tilanteemme ymmärtämiseen yhteiskunnallisina olentoina. Se antaa meille myös mittapuita, joiden avulla voimme arvioida olemassaolevia laitoksia,

selittää von Wright.<sup>28</sup> Perustavien moraalikäsitteiden eksplikaatiot eivät voi tietenkään olla tosia tai epätosia sen enempää kuin määritelmät. Tässä on von Wrightin eettisen antirealismien ydin.<sup>29</sup> Toisaalta hänen ajatteluunsa, varsinkin sen varhaisvaiheisiin, sisältyy myös selviä realistisia pyrkimyksiä.

von Wrightin varhaisin hahmotelma moraaliarvostelmien luonteesta sisältyy hänen nuoruudenteokseensa *Looginen empirismi* (1943). Se on omintakeinen yhdistelmä Edvard Westermarckin ja Axel Hägerströmin antirealistista subjektivismia sekä Max Schelerin fenomenologista arvorealismia. Nuori von Wright ajatteli, toisin kuin useimmat loogiset empiristit, että arvoarvostelmat voidaan osoittaa mielekkäiksi, jos arvot käsitetään tunnereaktioiden ilmauksiksi. Tämä ei kuitenkaan merkitse arvojen suhteellistamista ja subjektivointia, kuten



Westermarck, Hägerström ja emotivistit ajattelivat. Päinvastoin, nuori von Wright esittää, että

niiden tunnereaktioiden tarkka empiirinen tutkimus, joita moraalisen tai taiteellisen arvostuksen alaan kuuluvat ilmiöt herättävät, osoittaa niiden määrättyissä rajoissa olevan lainalaisissa, so. konstanteissa suhteissa ulkonaisiin objekteihinsa. — — Tunneteoriat ei sulje pois, että arvostukset tulkitaan arvostettavan objektin eikä arvostavan subjektin ominaisuuksiksi. — — [Siten] se yleispätevyys, joka empirististen teoriain mukaan voidaan arvoarvostelmille omistaa, [ei] ole mitään, mitä *me* vaadimme todellisuudelta vaan jotain mihin todellisuus meidät pakottaa.<sup>30</sup>

von Wrightin varhainen hahmotelma vaikuttaa omituiselta yhdistelmältä tieto-opillista subjektivismia ja ontologista realismia. Kukin yksilö kokee arvot omien tunteitensa välityksellä, mutta arvostusten yhdenmukaisuus selittyy arvostelijasta riippumattomien arvo-ominaisuuksien avulla. Tällainen kanta, jota von Wright on myöhemmin luonnehtinut ”täysin epäkypsäksi” on hyvin kaukana hänen myöhemmistä näkemyksistään. Samankaltainen jännite antirealismien ja yleispäteviin arvoihin pyrkivän etiikan välillä ilmenee silti myös von Wrightin myöhempien ”ihmisen hyvän”, ”arvorationaalisuuden” ja ”arvo-yhteisön” käsitteiden yhteydessä.

Hyvinvointiin kattavassa, onnellisuuden ja terveyden sisältävässä merkityksessä viittaava ”ihmisen hyvä” on von Wrightin kypsän arvofilosofian keskeinen käsite. Kaikki nämä arvokkaat asiat ovat von Wrightin mukaan välttämättömiä ja luonnollisia siinä mielessä, että niiden vastakohtien tavoittelu perimmäisinä päämäärinä olisi perverssiä ja irratiionalista.<sup>31</sup> Moraalisen hyvän määrittely ihmisen - tai laajemmin olennon — hyvän avulla tekee von Wrightista eettisen naturalistin. Moraalisäännöt ja velvollisuudet voidaan siten ymmärtää teleologisesti teknisiksi normeiksi, jotka koskevat keinoja ihmisen hyvän saavuttamiseksi.<sup>32</sup> Jokainen yksilö ratkaisee silti oman hyvänsä sisällön, joten von Wrightin käsitys ihmisen hyvästä paljastuu osittain subjektivistiseksi. Toisaalta von



Wright on pyrkinyt täsmentämään ihmisen hyvään kuuluvien arvokkaiden asioiden valintaa arvorationaalisuuden käsitteen avulla.

Arvorationaalisuudessa on kyse ihmisen hyvän ainesosia koskevien valintojen arvioinnista niiden saavuttamisen edellytyksiä ja seurauksia koskevan tiedon perusteella. Arvorationaalinen ihminen ei valitse päämääriä, joiden saavuttamisesta aiheutuvaksi arvioitu "hintaa" on lopputuloksena saatavaa hyvää suurempi. von Wrightin tunnettu esimerkki arvorationaalisuuden puutteesta on ihminen, joka on pilannut terveytensä ammatillisen kunnianhimonsa takia.<sup>33</sup> Toisaalta arvorationaalisuuteen vaikuttaa liittyvän myös tekojemme vaikutus toisiin ihmisiin. Arvorationaaliseen ihmisen "kaikkinaiseen" hyvään sisältyy nimittäin von Wrightin mukaan puhtaiden preferenssien ohella perusteltuja preferenssejä, jotka lisäävät toisten ihmisten hyvää.<sup>34</sup>

Kysymys ihmisen hyvän sisällöstä paljastaa von Wrightin ajattelun jännitteen subjektivistisen ja objektivistisen arvoteorian välillä. Ajatus eloonjäämisestä, terveydestä, hyvinvoinnista ja onnellisuudesta "välttämättöminä" tai "luonnollisina" päämäärinä, joita kukaan rationaalinen yksilö ei voi olla arvostamatta, sisältää objektivistisen näkemyksen arvokkaista asioista. Toisaalta von Wright on korostanut jatkuvasti, että kunkin yksilön hyvä määräytyy hänen omien rehellisten arvostustensa perusteella, eikä yksilöiden arvostuksista riippumatta päteviä arvoja ole olemassa. Nämä ristiriitaisilta vaikuttavat näkemykset voidaan ehkä nivoa yhteen, jos von Wright tulkitaan jonkinlaiseksi Humen kaltaisen "uniformaalin subjektivismin" kannattajaksi. Tällöin ajateltaisiin, että arvostusten kesken on saavutettavissa laaja yksimielisyys sillä edellytyksellä, että yksilöiden arvostukset ovat *yleistettävissä olevia, puolueettomia, pyyteettömiä sekä hyvántahtoisesti toisten ihmisen hyvään suhtautuvia*. Mutta miten nämä kriteerit ovat puolestaan oikeutettavissa?

von Wright liittyy siihen analyyttisen moraalifilosofian perinteeseen, jossa normatiivinen etiikka on pyritty johtamaan moraalisen näkökulman tai moraalien peruskäsitteiden loogisesta tutkimuksesta. von Wright korostaa Kantin, Richard Haren ja Kurt Baierin tavoin yleistettävyyttä

moraaliarvostelmien loogisena tuntomerkinä sekä moraalien rationaalisenä ytimenä. Westermarckin näkemys moraalisten tunteiden pyyteettömyydestä ja puolueettomuudesta ilmentää samaa yleistettävyyden ajatusta, ja molempien, niin Kantin kuin Westermarckin, taustalla on kristinuskon kultainen sääntö, joka kehottaa meitä rakastamaan lähimmäistämme kuin itseämme. Kaikki nämä eettiset perusideat sisältävät von Wrightin mukaan symmetrisyyden vaatimuksen oman ja toisen hyvän välillä.<sup>35</sup>

Viittaukset Kantin kategoriseen imperatiiviin sekä kristinuskon kultaiseen sääntöön moraalisen näkökulman ilmauksina nojaavat perinteeseen, joka on muokannut ymmärrystämme siitä, mitä on ajatella moraalisesti. Tämä on von Wrightin mukaan ainoa lähtökohta, jolta moraaliala määrittävien piirteiden tutkimus voi lähteä, sillä meillä ei ole mitään ylihistoriallista näkökulmaa.

Voidaan sanoa, että taipumus pitää moraaliala jonain universaalisti sitovana kuuluu sisäisesti siihen tapaan, jolla länsimaisen kulttuuri on ymmärtänyt moraalien. Mutta se, että tekee, kuten sanoin, tästä seikasta yhdessä järjen kanssa moraaliala "määrittelevän kriteerin", on tietysti sopimuksenvarainen määrittelmä.<sup>36</sup>

von Wrightin näkemys moraalista näkökulmaa määrittävien piirteiden konventionaalisuudesta voidaan liittää mielenkiintoisella tavalla hänen tuoreeseen ajatukseensa ihmisen identiteettiä määrittävistä arvoyhteisöistä. Esimerkki arvoyhteisöstä on kristilliseen etiikkaan perustunut eurooppalaisen arvo- ja normijärjestelmä, jonka kannatus on rapautunut viimeisinä vuosisatoina.<sup>37</sup> Eräs tätä rapautumista edistänyt seikka lienee kuitenkin ollut juuri arvoyhteisöä määrittävien arvojen ja normien luonteen uudelleenymmärrys. Moraaliarvostelmien yleistettävyyttä, puolueettomuutta, pyyteettömyyttä sekä kaikkien ihmisten hyvän yhtäläistä huomioon ottamista pidettiin aiemmassa eurooppalaisessa arvoyhteisössä, josta niiden tunnetuimmat muotoilut ovat peräisin, yleispätevinä moraalien peruseräkkeinä, joiden totuus voidaan osoittaa rationaalisen tutkimuksen avulla. Moderni antirealistinen käsitys samaisten vaatimusten konventionaalisuudesta ja sopimuksenvaraisuudesta antaa niiden perusteista huomattavasti vähemmän vakuuttavan kuvan, sekä filosofisesti että psykologisesti.

Thomas Nagel kritisoi Richard Haren metaeettisesti perusteltua preferenssiutilitarismia substantiaalisten väitteiden ujuttamisesta moraalien määrittelyyn. Näin Hare sulkee etiikasta kysymyksen kyseisten väitteiden perustasta, joka jää edelleen avoimeksi.<sup>38</sup> Sama huomautus voidaan nähdäkseni esittää von Wrightin pyrkimyksistä johtaa normatiivisia arviointikriteereitä moraalista näkökulmaa määrittävien piirteiden tutkimuksesta. Sillä voidaanko esimerkiksi pitkän joskin kunniantoman historian omaava eettinen egoismi torjua vain sillä perusteella, ettei se ole moraalien kielen loogisen analyysin mukainen kanta?

Nagel huomauttaa, että jos utilitarismi seuraisi moraalien kielen loogisesta analyysistä Haren esittämällä tavalla, niin sen tärkeimpiä vaihtoehtoja ei olisi edes mahdollista muotoilla konsistentisti moraalien kielessä.<sup>39</sup> Tämän johtopäätöksen ilmeinen virheellisyys viittaa siihen, ettei ole olemassa yhtä tiettyä moraalien kieltä, vaan useita, wittgensteinilaisittain "perheyhtäläisiksi" ehkä luonnehdittavissa olevia moraalien kieliä. Niitä yhdistää preskriptiivisyys eli moraaliarvostelmien käskevä, kehottava ja arvioiva luonne, mutta jo toimiminen periaatteen mukaan

ja omien periaatteiden yleistettävyyttä sekä pyyteettömyys, puolueettomuus ja yksilöiden hyvän symmetrisen kohtelu kohtaavat vaikeuksia. Ne ovat ankarampina vaatimuksia, jotka eivät sisälly kaikkiin näkemyksiin moraalista, kuten esimerkiksi klassiseen eettiseen egoismiin, Nietzscheen herramoraaliin tai Levinasin postmoderniin etiikkaan. von Wright, todetessaan moraalista näkökulmaa määrittävien piirteiden konventionaalisuuden, ottaa tämän seikan huomioon paremmin kuin Hare. Elämme kuitenkin jo siinä määrin pluralistista, kristillisen arvoyhteisön hajotamisen jälkeistä aikaa, että kulttuurissamme vaikuttaa yhtä aikaa useita näkemyksiä siitä mitä on ajatella moraalisesti. Siksi argumenttia kilpailevia moraaliteorioita vastaan ei voida ratkaista vetoamalla *yhteen* näkemykseen moraalista näkökulmaa määrittävistä piirteistä.

## LOPUKSI

Vaikka suomalaisfilosofien argumentit eivät ehkä kuulu modernin moraalirealismikeskustelun keskiöön, ei voida sanoa, etteivät ne olisi kytkeytyneet oman aikansa kansainvälisiin kysymyksiin. Erik Ahlmanin huomautukset intuitionismin ongelmista olisivat varmasti saaneet saksan kielellä ilmestyessään ansaitsemaansa huomiota fenomenologisen arvotutkimuksen piirissä. Eino Kailan hahmoteoreettiset ja praktisen koeteltavuuden ideat ovat niinkään kiinnostavia yrityksiä puuttua epätyytyttävän emotivismin ongelmiin. Ja G.H. von Wrightin arvofilosofian yhteys sodanjälkeisen analyttisen moraalifilosofian kysymyksiin on ilmeinen.

Ahlmanin, Kailan ja von Wrightin moraalifilosofian yhteinen nimittäjä on myös kiinnostus metaeettisiin, loogisiin, merkitystysoppilisiin, sekä tietoa ja oikeutusta koskeviin epistemologisiin kysymyksiin. Jos tätä piirrettä pidetään nimenomaan analyttisen moraalifilosofian keskeisenä tuntomerkkinä, kuten nähdäkseni voidaan tehdä, niin Erik Ahlman osoittautuu myös tämän suuntauksen suomalaisiksi uranuurtajaksi — jopa samassa määrin kuin häntä on pidetty fenomenologian kotimaisena pioneerina; varsinkin kun muistetaan vielä Ahlmanin hahmotelma deonttisesta logiikasta *Ajatuksen* artikkelissa "Saamisen käsitteen suhde pitämisen käsitteeseen" (1942).<sup>40</sup> Lienee siten perusteltua todeta, että vuosisatamme suomalainen moraalifilosofia voi tarjota vielä nykylukijallekin oivallisen kentän tutustua 1900-luvun etiikan keskeisiin ongelmiin.

## VIITTEET

\* Seuraan tässä esityksessä David Brinkin (1989) näkemystä moraalirealistista. Siihen kuuluva käsitys moraalisten totuuksien episteemisestä luonteesta vastaa parhaiten realismia muilla filosofian alueilla, kuten metafysiikassa, tieto-opissa tai tieteenfilosofiassa.

1. von Wright 1989a, 16.
2. Ahlman 1953, 125.
3. Ahlman (1967, 203) määrittelee arvojen introjektion yleisinhimilliseksi taipumukseksi "siirtää subjektiivinen, meidän tajunnassamme oleva itsemme ulkopuolelle, antaa sille itsenäisen objektiivinen olemassaolo ja samaten meistä riippumaton objektiivinen arvo." Alkuperäinen kursivointi. Ahlman viittaa myös Westermarckin teokseen *The Origin and Development of the Moral Ideas* (1906), joskaan ei introjektion yhteydessä.
4. Ahlman 1967, 125-128, 153; Ahlman 1939, 18-19, 99-103.
5. Viitataan ennen muuta teokseen *Olemassaolon "järjellisyys" arvometafysiillisenä ongelmana* (1938), jossa Ahlman väittää, että ihmisellä on metafysiinen tarve tajuta olemassaolo ja historiallinen tapahtuminen mielekkääksi siihen sisältyvien arvokkaiden tarkoitusprien takia.
6. Ahlman tulee lähelle emotivistista merkitysteoriaa työpäivä-

kirjassaan 29.3.1936, kun hän toteaa, että arvoarvostelmat ovat "aina osaksi toivomuksia, käskyjä, suggestioita".

7. Ahlman 1929, 91-101. Ahlmanin näkemys muistuttaa G.H. von Wrightin artikkelissa "Om moraliska föreställningarnas sanning" (1954) esittämää kantaa, jonka mukaan moraalisen arvioinnin mittapuita koskevat arvostelmat eivät ole tosia eivätkä eivätkä. "Ne ovat ennen totta ja epätotta moraalien maailmassa," toteaa von Wright. Tämä johtuu niiden loogisesta sukulaisuudesta määritelmien kanssa.
8. Ahlman 1929, 70.
9. Ahlman 1929, 75.
10. Ahlman 1938, 138.
11. Ahlman 1929, 68, 77.
12. Saman huomautuksen keskinäisistä erimielisyyksistä intuitionistista oikeutuksen teoriaa vaivaavana ongelmana esittää Edvard Westermarck teoksessaan *Ethical Relativity* (1932).
13. Ahlman 1953, 88.
14. Ahlman 1925, 146. Vrt. Bauman 1993, 37-81; Levinas 1996. Levinas ja tätä seuraava Bauman hylkäävät yleispäteviin ja universaaleihin moraaliperiaatteisiin pyrkivät etiikan teorian oikean käyttäytymisen perustana. Ne riistävät yksilöltä juuri hänen henkilökohtaisen moraalisen vastuunsa *tästä* ihmisestä *tässä* ja *nyt*, joka muodostaa ainoan aidon moraalisen käyttäytymisen vaikuttimen. Koska yleispäteviä sääntöjä ei ole, yksilö on itse jatkuvasti vastuussa siitä, miten hän tulkitsee toisen "kasvojen" asettaman eettisen vaatimuksen ja miten hän toimii sen mukaisesti. Ahlmanin yksilön moraalisen vastuun korostuksessa on samankaltaista ehdottomuutta ja luovuttamattomuutta, joskaan hän ei korostakaan toiseen kohdistuvan vastuun rajattomuutta samassa määrin kuin Bauman ja Levinas.
15. Ahlmanin työpäiväkirja 8.1.1936. Kursivointi tekijän.
16. Ks. esim. Kaila 1929, 93-100.
17. Russell 1946, 724.
18. Kaila 1942, 52. Alkuperäinen kursivointi. Kaila luonnehtii arvoarvostelmien luonnetta emotiiviseksi myös *Persoonallisuudessa*. "Arvot ovat 'objektiivisia' fenomenalisessa mielessä, so. luontaisen asennoituksen vallitessa ne koetaan eräiden oloiden esi-neellisinä ominaisuuksina; mutta juuri se tosiseikka, että samat olot eri ihmisille realisoivat eri arvoja, osoittaa että nämä arvojen 'objektiivisuus' on funktionaalista subjektiivisuutta, so. että arvot ovat riippuvaisia niitä kokevan yksilön rakenteesta" ja siihen perustuvasta tuntemistavasta, kuten Kaila (1967, 174) kirjoittaa.
19. Tämä päätelmä voidaan tehdä siitä kritiikistä, jota Kaila esittää artikkelissa "Reaalitiedon logiikkaa" Erik Ahlmanin teoksessaan *Olemassaolon "järjellisyys" arvometafysiillisenä ongelmana* (1938) hahmottelemaa arvoteoriaa kohtaan. Kaila arvostelee Ahlmania sisäisestä ristiriidasta, kun tämä kieltää ensin arvojen johtamisen empiirisistä arvostuksista mutta selittää toisaalla arvoväitteiden palautuvan erityisiin arvostaviin tunteisiin. Kaila ei siis hylkää arvoväitteiden koeteltavuuden mahdollisuutta, vaan tavan, jolla Ahlman päätyy väitteeseen arvotunteista riippumattomien arvojen olemisesta.
20. Kaila 1986, 189.
21. Niiniluoto 1998, 63.
22. Saman näkemys suppeampi esitys sisältyy artikkeliin "En gestaltpsykologisk betraktelse över moral-filosofins centralproblem" (1947) sekä *Syvähenkisen elämän* täydennetyt 3. laitoksen kolmannen keskustelun.
23. Kaila 1992, 453; Kaila 1986, 280.
24. Kaila 1992, 421. Vastaava käsitys löytyy *Syvähenkisestä elämästä*, jossa Kaila kertoo uskovan kentäteoreettisen ajattelun prusteella "eräänlaiseen järkeen" ihmiskunnan kehityksessä. — "Henki tekee työtään — [ja] se mitä korskeasti nimitetään 'maailmanhistoriaksi' on minun uskoni mukaan vain hengen ammarastusta," Kaila (1986, 282; 104) ennustaa.
25. Kaila 1992, 444.
26. Kailan kirje Allan Sandströmille 8.3.1947. Suomennos ja kursivointi tekijän. Eino Kailan arkisto. Suomalaisen kirjallisuusseuran kirjallisuusarkisto.
27. Ks. Kaila 1992, 412: "Syvähenkiseen sisältyy kaikki merkitys ja kaikki arvo mitä ihmiselämällä saattaa olla silloin kun se parasta on, ja olen esittänyt, että se sisältää elämän ehdottomat, absoluuttiset arvot, sikäli kuin sellaisista voidaan inhimilliseltä kannalta puhua."
28. von Wright 1985, 207. Ajatus metaetiikan ja normatiivisen etiikan kohtaamisesta moraalisen arvioinnin perustavien kriteerien tutkimuksessa tulee esiin jo von Wrightin 1954 ilmestyneessä artikkelissa "Om moraliska föreställningarnas sanning".
29. Ks. von Wright 1954, 68.
30. von Wright 1945, 114-115.
31. von Wright 1985, 167, 186-187; von Wright 1963, 86-88.
32. von Wright 1963, 119-133.
33. von Wright 1985, 175-184. Arvorationaalisuuden ongelma on kuitenkin sen kapea soveltuvuusalue. Jotta tapaus kelpaisi esimerkiksi arvorationaalisuuden puutteesta, henkilön on täytynyt asettaa ammatillinen menestys ja sosiaalinen asema terveyttä korkeammiksi arvoiksi jo alkuperäisessä uranvalintatilanteessa. Jos näin on tapahtunut ja terveyden turmeltuminen on todella ollut

toiminnan *ennakoitava* seuraus, esimerkki kertoo tosiaan arvorationaalisuuden puutteesta. Karvas kokemus opetti henkilölle, etteivät saavutettu menestys ja status korvaa menetettyä terveyttä. Useimmat ihmiset eivät mitenkään kykene ennakoimaan kaikkien tärkeiden elämänvalintojensa kumuloituvia seurauksia, koska niihin vaikuttaa tekijöitä, jotka ovat heidän vaikutusmahdollisuuksiensa ulkopuolella. Kukapa esimerkiksi pankinjohtajaksi koulutettava olisi 1970-luvulla voinut tietää joutuvansa 1990-luvun joukkoihtosanomisten, "tervehdyttämissohjelmien" ja tulosjohtamispaineiden kurimukseen? von Wright myöntää, että joudumme tekemään useita tärkeitä valintoja, joiden seurauksia emme kykene arvioimaan valintatilanteessa. Mutta jos elämänmuutos, kuten hakeutuminen vähemmän rasittavaan työhön, ei aiheudu päämäärin arvojärjestyksen vaihtumisesta, vaan toiminnan seurauksia koskevan tiedon lisääntymisestä tai korjaantumisesta, niin se ei ilmennä arvo- vaan välinerationaalisuutta.

34. von Wright 1989b, 786-789; von Wright 1985, 173-175, 184-188. von Wright tekee eron puhtaisten preferenssien ja perusteltujen preferenssien välillä. Puhtaita ovat kaikki preferenssit, jotka perustuvat pelkkään parempaan pitämiseen. Perustelluiksi von Wright nimittää kaikkia sellaisia preferenssejä, joiden peruste on jokin muu kuin pelkkä parempaan pitäminen. Esimerkki perustellusta preferenssistä voi olla halu matkustaa mieluummin junalla kuin henkilöautolla, koska juna on turvallisempi ja nopeampi kuin henkilöauto, vaikka jälkimmäinen olisi muutoin miellyttävämpi.
35. von Wright & Aarnio 1990.
36. von Wright & Aarnio 1990, 329.
37. von Wright 1997.
38. Nagel 1988, 111.
39. Ibid., 104.
40. "Saamisen käsitteen suhde pitämisen käsitteeseen" on Ahlmanin ilmeisin kontribuutio analyyttiseen moraalifilosofiaan. Ahlman ei tuntenut modernia formaalia logiikkaa eikä sen predikaattikalkyyliä, ja hänen argumenttinsa suuntautuvat uskantilaisia loogikoita sekä Husserlia vastaan. Husserl oli väittänyt teoksessaan *Logische Untersuchungen*, että pitäminen ("sollen") ja ei-saaminen ("soll nicht") ovat peruskategorioita, joista ei-tarvitseminen ("muss nicht") and saaminen ("dürfen") voidaan johtaa negaation avulla. Ahlman hylkää tämän yrityksen, koska jälkimmäiset käsitteet ovat ainoastaan edellisten konträärisiä, eivät niiden kontradiktoriaisia vastakohtia, kuten Husserl esittää. Saamista ei siten voida Ahlmanin mukaan johtaa pitämisen puutteesta vaan se on itsenäinen deontinen käsite. Ahlman viittaa myös Heinrich Rickertin esittämään kriteeriin, jonka mukaan arvokäsitteen negaatio tuottaa kaksi käsitettä, joista toinen on arvokäsite. Tämä osoittaa, että "yhden-tekevä" on aito arvokäsite, sillä sen negaatio, "ei-yhden-tekevä" on myös arvokäsite. Jos jokin ei ole yhden-tekevä se on joko arvokasta tai arvovastaista. Yhden-tekevä on myös sellaista mikä saa olla tai minkä ei tarvitse olla, kun taas sen negaation joko pitää olla tai se ei saa olla olematta. Molempien argumenttien on tarkoitus osoittaa, ettei saamista tai yhden-tekevyyttä voida johtaa tieteellisestä tutkimuksesta eli pelkistä faktuaalisista premisseistä. "Tieteen arvovapaus, neutraalisuus, indifferenssi merkitsee siten", toisin kuin monilla maallikoilla mutta myös eräillä tieteenharjoittajilla on Ahlmanin mukaan ollut taipumus ajatella, "yhden-tekevyyden ja samalla kertaa saamisen ja ei-tarvitsemisen 'tuolla puolen' olemista." (Ahlman 1942, 17.)

## KIRJALLISUUS

- Ahlman, Erik. 1925. Teoria ja todellisuus. Filosofisia esseitä ynnä aforismeja. Porvoo: WSOY.
- Ahlman, Erik. 1929. "Arvoarvostelmista". Ajatus 3. 58-139.
- Ahlman, Erik. 1938. Olemassaolon "järjellisyys" arvometafyysillisenä ongelmana. Jyväskylän kasvatustieteiden korkeakoulun julkaisuja 1. Jyväskylä: Jyväskylän kasvatustieteiden korkeakoulu.
- Ahlman, Erik. 1939. Kulttuurin perustekijöitä. Jyväskylä: Gummerus.
- Ahlman, Erik. 1942 "Saamisen käsitteen suhde pitämisen käsitteeseen". Ajatus 11. ss. 5-19.
- Ahlman, Erik. 1953. Ihmisen probleemi. Porvoo-Helsinki: WSOY.
- Ahlman, Erik. 1967. Arvojen ja välineiden maailma. Eettis-idealistinen maailmantarkasteluko. 2., kielellisesti uudistettu painos. Porvoo-Helsinki: WSOY.
- Bauman, Zygmunt. 1993. Postmodern Ethics. Oxford UK/Cambridge USA: Blackwell.
- Brink, David. 1989. Moral Realism and the Foundations of Ethics. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kaila, Eino. 1929. Nykyinen maailmankäsitys. Helsinki: Otava.
- Kaila, Eino. 1942. "Reaalitiedon logiikkaa". Ajatus 11. 22-89.
- Kaila, Eino. 1947. "En gestaltpsykologisk betraktelse över moralfilosofins centralproblem". Tidskrift för psykologi och pedagogik 3. 28-30.
- Kaila, Eino. 1967. Persoonallisuus. 7. painos. Helsinki: Otava.
- Kaila, Eino. 1986. Syvähenkinen elämä. Keskusteluja viimeisistä kysymyksistä. 3., täydennetty painos. Helsinki: Otava.

- Kaila, Eino. 1992. Valitut teokset 2. Niiniluoto, Ilkka (toim.). Helsinki: Otava.
- Levinas, Emmanuel. 1996. Etiikka ja äärettömyys. Keskusteluja Philippe Nemon kanssa. Suomentanut ja esipuhe Antti Pönni. Helsinki: Gaudeamus.
- Nagel, Thomas. 1988. "The Foundations of Impartiality". Seanor, Douglas and Fotion, N. (ed.): Hare and Critics. Oxford: Clarendon Press.
- Niiniluoto, Ilkka. 1998. "Suomalaisen arvofilosofian perinne. Mikko Salmela: Suomalaisen kulttuurifilosofian vuosisatana. Otava 1998, 576 s." Tieteessä tapahtuu 16/4. 60-64.
- Russell, Bertrand. 1946. "A Reply to My Critics". Schilpp, P.A. (ed.): The Philosophy of Bertrand Russell. Evanston, Illinois: The Library of Living Philosophers Inc. 681-741.
- Westermarck, Edward. 1932. Ethical Relativity. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd.
- von Wright, G.H. 1945. Looginen empirismi: eräs nykyisen filosofian pääsuunta. Suomentanut Hilppa Kinos. Helsinki: Otava.
- von Wright, G.H. 1954. "Om moraliska föreställningars sanning". Nordisk sommersuniversitet. Köbenhavn: Munksgaard. 48-74.
- von Wright, G.H. 1963. The Varieties of Goodness. London: Routledge and Kegan Paul.
- von Wright, G.H. 1985. Filosofisia tutkielmia. Helsinki: Kirjayhtymä.
- von Wright, G.H. 1989a. "Intellectual Autobiography". Schilpp, P.A., Hahn, L.E. (eds). The Philosophy of Georg Henrik von Wright. La Salle, Illinois: Open Court. 2-55.
- von Wright, G.H. 1989b. "A Reply to My Critics". Schilpp, P.A., Hahn, L.E. (eds). The Philosophy of Georg Henrik von Wright. La Salle, Illinois: Open Court. 731-887.
- von Wright, G.H., and Aarnio, Aulis. 1990. "On Law and Morality. A Dialogue." Ratio Juris. Vol. 3. No. 3. 321-330.

## JULKAISEMATOMAT LÄHTEET

- Ahlman, Erik. Työpäiväkirjat 1918-43.
- Kaila, Eino. Kirje Allan Sandströmille 8.3.1947. Eino Kailan arkisto. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kirjallisuusarkisto.
- von Wright, G.H. 1997. "Moderni identiteetti ja eettisyys". Esitelmä Tampereella Suuressa filosofiatapahtumassa 24.5.1997.