

Tietoisuuden ongelma, materialismi ja Jumala

Naturalismi on tieteen – erityisesti luonnontieteen – filosofinen liittolainen. Tieteilijän on oltava naturalisti vähintään metodologisessa mielessä. Tämä tarkoittaa, että hän ei tutkimustyötä tehdessään ja selityksiä etsiessään vetoa yliluonnollisiin syihin. Se, miten yliluonnolliset tekijät rajataan tieteellisten selitysten ulkopuolelle, vaihtelee tieteenaloittain. Erityisesti luonnontieteessä keskeinen kriteeri on, että selitysten täytyy perustua materiaalisten tekijöiden välisiin kausaalisuhteisiin. Ihmistä tutkivissa tieteissä, kuten esimerkiksi psykologiassa, vedotaan toki mentaaliin syytekijöihin (haluihin, uskomuksiin), mutta tällöinkin mukana kulkeva oletus on, että mentaaliset tilat ovat läheisessä suhteessa fysikaalisiin aivotiloihin.¹

Luonnontiede saa filosofista tukea materialismista ja materialismi nojaa ”luonnostaan” luonnontieteeseen, jonka ajatellaan paljastavan maailman syvimmän olemuksen. Materian määrittely puolestaan on osoittautunut vaikeaksi. Jos materiaa yritetään määritellä (luonnon)tieteen teorioiden avulla, määrittelyksi saadaan esimerkiksi seuraava lausuma: ”materiaalisia entiteettejä ovat ne, jotka esiintyvät luonnontieteen teorioissa”. Miten tällöin voidaan olla varmoja, etteivät tulevaisuuden tieteelliset teoriat sisällä tietoisuuteen viittaavia termejä?

Tyydyn tässä hyödyntämään Levinen (2001) luonnehdintaa, jonka mukaan materia voidaan määrittellä viittaamalla metafysiisiin perusolioihin. Siten materialistille kaikki perusoliot ovat ei-mentaalaisia ja muut oliot ovat riippuvaisia perusolioista.

Naturalistinen materialismi johtaa tärkeään kysymykseen. Jos maailma koostuu viime kädessä materiaalisista ominaisuuksista, tiloista ja tapahtumista, joihin tieteen selitykset pohjaavat, mikä on tietoisuuden ja tietoisien tilojen paikka naturalistisessa maailmankuvassa? Tietoiset tilat ja materiaaliset tilat näyttävät perusolemuksestaan poikkeavan täysin toisistaan.

Tämä tietoisuuden ongelma jakautuu kolmeksi alaongelmaksi. Ensiksikin voidaan puhua niin sanotusta kvalia-ongelmasta eli kvalitatiivisen tietoisuuden ongelmasta. On itsestään selvää, että tietoisuudella on oma laadullinen ”tuntunsa”. Tietoiset tilat kuten esimerkiksi aistimukset, havainnot, tunteet ja ajatukset ”tuntuvat joltakin”. On helppo kuvitella robotti, joka ”ajattelee”, mutta tuo mentaalinen tila ei ”tunnu” robotista miltään. Kuinka fysikaalinen elin, aivot, pystyy sähkökemiallisine prosesseineen tuottamaan kvalitatiivis-kokemuksellisia tiloja? Tätä nimitetään filosofi David Chalmersia (1996) seuraten tietoisuuden ”kovaksi ongelmaksi” (the hard

problem of consciousness). Toiseksi on mainittava mentaalisen kausaation ongelma. Kuinka mentaali-silla tiloilla voi olla itsenäistä kausaalista voimaa, jos ne lopulta ovat aivojen (ruumiin) fysikaalisia tiloja? Kolmanneksi, tietoisuus tiloineen muodostaa subjektiivisen ykseyden. Normaalisti ihmisen tietoisilla tiloilla näyttää olevan keskus, minuus (self). Tästä piirteestä filosofi C. D. Broad (1925) on käyttänyt nimitystä ”keskuksen ykseys” (unity of centre). Kuinka tämä keskus ja sen ontologinen luonne on ymmärrettävissä suhteessa aivotointoihin?

Kaikki mainitut ongelmat koskevat aivojen (ruumiin) ja tietoisuuden suhdetta. Tätä voidaan nimittää yleiseksi psykofyysiseksi ongelmaksi (mind-body problem). Useimmiten ongelmaan on viime vuosikymmeninä tarjottu erilaisia materialistisia ratkaisuja. Artikkelissani tarkastelen ensin lähemmin yhtä materialistista teoriaa.² Tarkastelu osoittaa yhden fysikalistisen mielenteorian keskeisen ongelman: kuinka materialismin pohjalta tietoisilla tiloilla voi olla kausaalista vaikuttavuutta? Tämän jälkeen tarkastelen asiaa toisesta näkökulmasta. Jos materialismin ongelmat ovat kerran ylittämättömiä, eikö tietoisuuden selitys vaadi jonkin täysin toisenlaisen periaatteen olettamista? Eräät teismä³ kannattavat filosofit ovat rakentaneet tältä pohjalta Jumalan olemassaoloa puolustavan argumentin. Jos tietoisuuden ongelma on naturalismin/materialismin pohjalta ratkeamaton ja tietoisuuden tosiasia kuitenkin vaatii selityksen, tarjoaa viittaaminen persoonallisen Jumalan aktiviteettiin parhaan selityksen. Tällaista näkemystä edustaa muun muassa filosofi James Porter Moreland, jonka argumenttia tarkastelen kriittisesti. Lopuksi esittelen oman, transsendenttiseen tietoisuuteen nojaavan näkemykseni tietoisuuden, maailman ja Jumalan suhteesta.

MATERIALISTINEN RATKAISU: EI-REDUKTIVISMI

Materialistiset eli fysikalistiset ratkaisut tietoisuuden ongelmaan voidaan jaotella eliminativistisiin, reduktivistisiin ja ei-reduktivistisiin teorioihin. Viime vuosina kannatetuimpia ovat olleet erilaiset ei-reduktiiviset teoriat, joissa tietoisia tiloja ei eliminoida tai reduktiivisesti identifioida aivotilojen

kanssa. Seuraavassa tarkastelen lyhyesti yhtä ei-reduktiivista näkemystä ja sen ongelmia. Tarkastelu toimii samalla johdantona Morelandin teistisen teorian tarkastelulle.

Yksi keskeinen motivaatio mielenfilosofiselle ei-reduktivismille on, että ihmisen käyttäytymistä on vaikea selittää viittaamatta psykologisiin tiloihin ja mentaaliin ominaisuuksiin; tämä koskee niin arkipsykologisia kuin tieteellisiäkin selityksiä.⁴ Psykologiset tilat välittävät informaatiota, jota ”alemman” tason selitykset, esimerkiksi neurologiset teoriat, eivät sisällä. Tämä motivaatio on kuitenkin epistemologinen. Bakeria seuraten ei-reduktivismiin saadaan ontologisempi näkökulma.⁵ Hänen mukaansa kaikki ei-reduktiiviset materialistit hyväksyvät seuraavat väitteet:

- 1) On olemassa mentaalisia ominaisuuksia, jotka ovat erillisiä fysikaalisista ominaisuuksista.
- 2) Mentaaliset ominaisuudet ovat riippuvaisia fysikaalisista ominaisuuksista.
- 3) Mentaaliset ominaisuudet ovat kausaalisesti vaikuttavia.

Jos siis mentaaliset ominaisuudet ovat fysikaalisista ominaisuuksista erillisiä ja kuitenkin niillä on omaa kausaalista voimaa, niiden kausaalinen vaikuttavuus ei voi ainakaan täysin olla fysikaalisten ominaisuuksien määräämä. Tämä edellyttää jonkinlaisen metafyyssisen, ei vain epistemologisen, kuvauksen antamista mentaalista kausaatiosta.

1 Käytän tässä artikkelissa termejä ”mentaalinen” ja ”tietoinen” toistensa synonyymeinä.

2 Käytän tekstissä ”materialismia” ja ”fysikalismia” synonyymeinä. Puhun myös ominaisuuksista, tiloista ja tapahtumista ontologisina peruskategorioina niiden välillä eroa tekemättä. Esitykseni etenemisen kannalta erolla ei ole merkitystä.

3 Teismi tarkoittaa uskosta persoonallisen Jumalan olemassaoloon.

4 Campbell 2008.

5 Baker 2009.

Yksi tapa perustella metafyyysisesti mentaalisten ominaisuuksien kausaalinen vaikuttavuus on puhua konstituutiosuhteesta.⁶ Tällöin fyysikaalinen aivotila konstituoivat mentaalisen tilan tai ominaisuuden. Konstituutio ei ole reduktiivinen suhde, erityisesti se ei ole identiteettisuhde. Esimerkiksi patsas ja sen konstituiva savi eivät ole identtisiä: patsas voidaan tuhota (sen muoto turmella), mutta patsaan perustana oleva savimöykky säilyy. Patsaalla ja savella on tässä tapauksessa eri modaaliset ominaisuudet.

Baker väittää, että konstituutiosuhde täyttää edellä mainitun ei-reduktiivisen materialismin ehdot.⁷ Tämän artikkelin teemaa ajatellen kolmas ehto on tärkeä. Bakerin mukaan ominaisuus-instantiaatiolla⁸ on itsenäistä kausaalista voimaa jos ja vain jos (i) sillä olisi ollut sama vaikutus, vaikka sen konstituiva ominaisuus olisi ollut toinen ja (ii) se ilmentää kausaalista voimaa, jota pelkästään sen perustana oleva konstituiva ominaisuus ei yksin ilmentäisi. Jälkimmäisen ehdon mukaan on edellytettävä tietynlaiset olosuhteet, jotta konstituoitu ominaisuus voisi realisoitua.

Baker ottaa esimerkin. Jones äänestää kokouksessa Smithia vastaan nostamalla kätensä hetkellä t_1 . Äänestämisen konstituoivat tietty tapahtuma: Jonesin käden nouseminen ylös samalla hetkellä. Tämän seurauksena Smith suuttuu hetkellä t_2 , mikä realisoituu neurofysiologisena tilana vastaavalla hetkellä (t_2). Äänestämisen (äänestämisen ominaisuus A) siis toteutuu kättä nostamalla; fyysinen tapahtuma eli käden nouseminen ja siihen liittyvä fyysinen ominaisuus (B) konstituoivat äänestämisen. Bakerin mukaan konstituoidun ominaisuuden (A) kausaaliset voimat ovat riippumattomia konstituivan eli pelkän fyysikaaliseen tapahtumaan liittyvän ominaisuuden (B) kausaalista voimista. B-tapahtuman voimiin sisältyy muun muassa kyky liikuttaa ilman molekyyliä. Toisaalta Jonesin tuottaman äänestämistapahtuman ja sen ominaisuuksiin liittyviin kausaalisiin voimiin kuuluu kyky suuttuttaa Smith riippumatta siitä, kuinka äänestys toteutetaan. Jälkimmäisiä voimia Baker kutsuu intentionaalisiksi voimiksi. Tässä tapauksessa siis konstituoitujen ominaisuuksien kausaalinen vaikuttavuus on riippumattonta konstituojien kausaalista voimasta.

Onnistuuko Baker osoittamaan tietoisille tiloille – tässä tapauksessa intentioille – aidon kausaalisen metafyyysisen roolin ja samalla säilyttämään materialistisen metafysiikan? Yksi ongelma on seuraava. Näyttää ilmeiseltä, että ei vain mentaalisten-intentionaalisten, vaan myös biologisten ja fyysikaalisten ominaisuuksien tai systeemien täyttävät Bakerin itsenäistä kausaalista voimaa koskevat ehdot (i ja ii edellä).

Esimerkiksi ihmisen sydän pumpkaa verta, sillä on pumppaamisen ominaisuus tai pumppuna toimimisen kyky. Sydämen sykintä, sen rytmikäs supistuminen konstituoivat pumppaamistapahtuman ja vastaavan ominaisuuden. Tämä ominaisuus ei kuitenkaan riipu vain sydämen biologisesta ja orgaanisesta rakenteesta, sillä sydän voidaan korvata keinotekoisella pumpulla, joka on erimuotoinen kuin alkuperäinen sydän ja valmistettu toisenlaisesta materiaalista. Sydän myös toteuttaa funktiona osana tietynlaista biologista ympäristöä. Siten sydämellä on esimerkiksi kyky aiheuttaa ahdistusta omistajassaan sykkimällä epäsäännöllisesti. Ahdistusta ei aiheuta pelkkä sykintä tai sykkeen ääni – sydän elimenä voisi sykkiä myös organismin ulkopuolella. Ahdistus johtuu siitä, että tietty pumpu toimii henkilön omana sydämenä osana hänen elimistöään (vertaa Bakerin esimerkkiin: Smithia ei ärsytä pelkkä käden nostaminen vaan se, että käden liike toimii äänestämistapahtumana). Sydämellä on siis pelkästään sen toiminnan konstituivasta fyysikaalisesta sykkinnästä riippumattonta kausaalista vaikutusta. Sydämen pumppaamisessa verta se myös tuottaa lyöntiään, joka ei ole välttämätön pelkän sydämen pumppausfunktion kannalta (äänestämistapahtuman ja pelkän käden nostaminen liikuttaa esimerkiksi ilman molekyyliä). Kuitenkaan tässä tapauksessa sydämen kausaalinen voima eli pumppaaminen ei vaikuta kovin itsenäiseltä ominaisuudelta. Ei ole vaikea ymmärtää, että se on peräisin ”alemmista” fyysikaalisista ominaisuuksista, koska sekä kokonaisuus (sydän) että sen konstituivat osat ovat fyysikaalis-biologisia entiteettejä.

Jos siis fyysikaaliset ominaisuudet ja systeemit täyttävät samat riippumattoman kausaalisen voiman ehdot kuin intentionaaliset tai laajemmin mentaaliset systeemit, kuinka jälkimmäiset eroavat edellisistä? Bakerin analysoimat ehdot eivät vaiku-

ta riittävältä erottelemaan mentaalisten systeemien itsenäistä kausaalista vaikuttavuutta emergenttien fysikaalisten systeemien ”uudesta” kausaalisesta voimasta. Jos itsenäiset kausaaliset voimat ovat ekvivalentteja (”jos ja vain jos”) Bakerin ehtojen kanssa, mikään ei tosiasiallisesti erottele itsenäisiä mentaalisia voimia itsenäisistä fysikaalisista voimista. Lisäksi mentaaliset ominaisuudet ovat fysikaalisten ominaisuuksien konstituioimia. Mikä estää tällöin sanomasta, että intentionaaliset tai mentaaliset systeemit itse asiassa ovat fysikaalisia systeemejä? Mutta kuinka mentaalilla systeemillä voi silloin olla sen enempää itsenäistä kausaalista vaikuttavuutta kuin sydämellä fysikaalisena systeiminä on ”itsenäistä” kausaalista voimaa? Juuri ei-fysikaalisen piirteen täytyy erottaa itsenäinen mentaaliskausaalinen voima fysikaaliskausaalisesta voimasta. Itse asiassa Bakerin analysoimat intentionaaliset ominaisuudet ovat *tietoisia* ominaisuuksia ja tämä on otettava alusta pitäen huomioon, jos haluamme puhua mentaalisten ominaisuuksien itsenäisestä roolista.

TIETOISUUDEN ONGELMASTA JUMALAN OLEMASSAOLON?

Jos etukäteen ehkä uskottavin psykofyysisen ongelman fysikalistinen ratkaisu eli ei-reduktiivinen materialismi ei toimi, mitä vaihtoehtoja on jäljellä?⁹ Yksi mahdollisuus on kaksoisaspektiteoria. Sen mukaan psykofyysisen olion tietty materiaallinen ja sitä vastaava mentaalinen ominaisuus muodostavat yhden entiteetin, jolla on kaksi aspektia. Tämän teorian metafyyminen laajennus on panpsykismi: kaikilla materiaalisilla perusolioilla on myös kokemuksellinen, mentaalinen aspekti.

Perinteinen, joskin pitkään epäsuosittu psykofyysisen ongelman ratkaisu on dualismi, joka voidaan jakaa ominaisuus- ja substanssidualismiin.¹⁰ Ominaisuusdualismin mukaan oliolla on erillisiä, toisiinsa redusoitumattomia mentaalisia ja fysikaalisia ominaisuuksia. Siten esimerkiksi ihmispersoonaa voi olla olennaisesti materiaallinen olio, vaikka hänellä on mentaalisia ominaisuuksia, joilla on itsenäistä kausaalista vaikuttavuutta. Substanssidualismin mukaan ihmispersoonaa koostuu kahdesta substantiaalisesta osasta, ruumis- ja tietoisuus-

substanssista. Erityisesti uskonnollisesti motivoituneet substanssidualismin kannattajat käyttävät jälkimmäisestä elementistä nimitystä sielu.

Tietoisuuden ongelman ratkaisujen ja teistisen Jumalan olemassaolo-oletuksen välillä ei ole suoraa yhteyttä. Jotkut nykyteistit kannattavat psykofyysisen ongelman fysikalistista ratkaisua,¹¹ toiset ovat substanssidualismin kannattajia.¹² Toisaalta dualismin on mahdollista olla ateisti.

Tietoisuuden ongelman ja Jumalan olemassaolon suhde voidaan ymmärtää myös niin, että tietoisuuden ongelmallisuudesta päätellään Jumalan olemassaolo, jonka väitetään olevan paras selitys tietoisuuden tietyille piirteille. Tätä Jumalan olemassaolon puolustusta nimitetään usein tietoisuusargumentiksi, jota termiä käytän myös omassa esityksessäni. Selkeimmin ja perusteellisimmin tietoisuusargumentin on esittänyt filosofi J. P. Moreland.¹³ Seuraavassa tarkastelen hänen esitystään.¹⁴

6 Baker 2009; Shoemaker 2007.

7 Baker 2009, 120–124.

8 Puhun tästä eteenpäin yksinkertaisesti ominaisuuksista, vaikka Baker viittaa esimerkissään ominaisuusinstantiaatioihin. Tarkalleen ottaen ominaisuudet ovat abstrakteja objekteja. Varsinainen kausaalinen voima on ominaisuuksien instantiaatioilla, jotka ovat konkreettisia entiteettejä.

9 Toki muitakin ei-reduktiivisen materialismin muotoja voidaan erotella, esimerkiksi emergentismi. Mutta niihin liittyy samanlaisia ongelmia kuin Bakerin näkemykseen. Jos systeemin uudet, emergentit ominaisuudet ovat riippuvaisia niiden perustana olevista ominaisuuksista, kuinka ensin mainituilla voisi olla täysin uutta ja itsenäistä kausaalista voimaa?

10 Dualismista käydään kuitenkin jatkuvasti sofistikoitunutta filosofista keskustelua, ks. esim. Koons & Bealer (toim.) 2010.

11 Esim. Baker 2011; ks. Bakerin viittauksia myös muihin ”kristillisen materialismin” edustajiin. Kristillinen materialisti ei voi kokonaismetafyyiseltä kannaltaan olla fysikalisti, koska hän hyväksyy ei-materiaalisen, teistisen Jumalan olemassaolon.

12 Esim. Moreland 2008; Swinburne 1986, 2013.

13 Moreland 2008.

14 Tietoisuuden ongelmaa ja Jumalan olemassaoloa on tarkasteltu myös vastakkaisesta näkökulmasta. Nagasawa (2008) hyödyntää teismien vastaista argumentointia kritisoissaan kokemuksellisen tietoisuuden antifysikalistisen luonteen puolesta esitettyjä argumentteja.

Moreland aloittaa analyysinsä tutkimalla naturalismin ja fysikalismin (materialismin) suhdetta.¹⁵ Hän väittää, että naturalistin on kaikkein johdonmukaisinta olla vahva fysikalisti, joka ei voi hyväksyä luonnon systeemissä – ihminen mukaan lukien – aidosti emergenttejä ominaisuuksia. Emergentit ilmiöt ovat Morelandin mukaan tietyn systeemin uusia ominaisuuksia. Niitä ei voi palauttaa systeemiin ”alempiin” ominaisuuksiin, joista systeemi koostuu. Emergentit ominaisuudet ovat uusia, ennen ilmenemättömiä, vaikka ne ymmärrettäisiin epifenomeeneiksi eli pelkiksi oheisilmiöiksi (esimerkiksi kipukokemus materialistisesti tulkittuna). Vahvin emergenssin ilmentymä on uudenlainen mentaalinen subjekti, jolla on aktiivista kausaalista voimaa. Morelandin mukaan naturalisti tyypillisesti hyväksyy naturalismin ”suuren kertomuksen” eli hänelle kaikki tapahtumat ovat selitettävissä lopulta luonnontieteen menetelmin. Tällaisen naturalismin johdonmukaisin metafyyminen tulkinta on vahva fysikalismi: kaikki olemassa oleva koostuu perimmältään materiasta (alkeishiukkasista/kentistä). Tästä seuraa, että kaikki kausaaliset voimat ovat fysikaalisia voimia; maailma on fysikaalis-kausalisesti suljettu. Kuinka tällöin voisi syntyä aidosti uusia, ei-fysikaalisia emergenttejä ominaisuuksia? Maailman rakenteeseen ei lopulta kuulu niin sanottuja ylempiä ja alempia tasoja, on vain eri tavoin organisoituneita fysikaalisia voimia ja niiden muodostamia systeemejä.

Moreland ei siten hyväksy Bakerin ei-reduktiivista fysikalismia. Jos lähtökohtana ovat aivojen fysikaaliset, neurofysiologiset voimat, ei konstituitiosuhde voi tuottaa uusia kausalisesti vaikuttavia ominaisuuksia, kuten ei voi vetoaminen emergensiinkään. Naturalistin näyttää olevan mahdotonta löytää tietoisuudelle aidosti vaikuttavaa roolia maailmassa.

MORELANDIN ARGUMENTTI

Materialistisen mielenteorian ongelmista liikkeelle lähtien Moreland formuloi Jumalan deduktiivisen olemassaolotodistuksen. Hän käsittelee lyhyesti myös kahta muuta tietoisuusargumenttia (päätely parhaaseen selitykseen ja bayesiläinen argumentti), mutta Morelandin keskustelu nojaa olennaisesti

deduktiiviseen argumenttiin ja siksi keskityn siihen.¹⁶

Morelandin tietoisuusargumentti on seuraavanlainen:

- 1) Mentaaliset tapahtumat ovat aitoja olemassa olevia ei-fysikaalisia entiteettejä.
- 2) Tietyt mentaalisten tapahtumien tyypit (mental event types) korreloivat säännöllisesti tiettyjen fysikaalisten tapahtumatyyppien (physical event types) kanssa.
- 3) Näille korrelaatioille on olemassa selitys.
- 4) Persoonaselitys (personal explanation) on erilainen kuin luonnontieteellinen selitys.
- 5) Näiden korrelaatioiden selitys on joko persoonaselitys tai luonnontieteellinen selitys.
- 6) Selitys ei ole luonnontieteellinen.
- 7) Siis selitys on persoonaselitys.
- 8) Jos selitys on persoonaselitys, se on luonteeltaan teistinen.
- 9) Siis selitys on teistinen.

Morelandin argumenttia muodollisesti tarkasteltaessa on huomattava, että johtopäätös itse asiassa seuraa ilman ensimmäistä ja neljättä premissiäkin. Näitä voidaan pitää eräänlaisina selventävinä lisäoletuksina; ensimmäinen premissi ilmaisee Morelandin antimaterialistisen kannan. Tärkeämpi huomio on, että argumentissa puhutaan mentaalisten ja fysikaalisten tapahtumatyyppien korrelaatioista ja niiden selittämisestä. Argumentin mukaan korrelaatiot voidaan parhaiten selittää viittaamalla teistiseen Jumalaan. On huomattava, että tietoisten ja ruumiillisten (neurofysiologisten) tapahtumien korrelaatiosta ei seuraa käytännössä mitään psykofyysisen ongelman ratkaisun suhteen. Yllättävästi Moreland ei kommentoi tätä seikkaa. Korrelaatiiosuhde sopii yhteen lähes kaikkien psykofyysisten teorioiden kanssa. Reduktiivinen materialisti pitää tietoisuus- ja aivotapahtumia identtisinä.¹⁷ Ei-reduktiivinen materialisti voi puhua esimerkiksi supervenienssi-¹⁸ tai konstituitiosuhteesta. Myös kaksoisaspektiteorian ja dualismin perustana oleva tietoisuuden ja ruumiin (aivojen) suhde on yhteensopiva korrelaatiiosuhteen kanssa. Korrelaatio on lähinnä epistemologinen suhde ja se on metafyyysisesti neutraali.

Jos siis hyväksytään Morelandin argumentti siitä, että paras selitys mieli–ruumis-korrelaatioille on teistinen, se ei vielä auta ratkaisemaan tietoisuuden ongelmaa. Vaikka Jumalan luova toiminta selittäisi kyseisen korrelaation, voi argumentin hyväksyvä henkilö silti kannattaa yhtä monista metafysisistä mieli–ruumis-suhteista. On totta, että Morelandin tietoisuusargumentti koskee ensisijaisesti Jumalan olemassaoloa, ei psykofyysistä suhdetta. Kuitenkin puolustaessaan argumenttiaan Moreland esittää perusteita erityisesti substanssidualismin puolesta.¹⁹ Pelkästään Morelandin argumentin pohjalta tämä ei suinkaan ole oikeutettua. Itse asiassa esitellyn argumentin perusteella Morelandin naturalistisen fysikaalismin kritiikkikin joutuu outoon valoon.²⁰ Teistihän voi olla ”lokaalinen” ei-reduktiivinen materialisti (kuten Baker edellä), joka hyväksyy, että psykofyysisessä suhteessa mentaaliset ominaisuudet ovat vahvasti riippuvaisia fysikaalisista ominaisuuksista. Silti hän voi hyväksyä myös Morelandin argumentin: Jumala on järjestänyt sopivan korrelaatiosuhteen mentaalisten ja fysikaalisten tapahtumien välille.

Toisessa yhteydessä Moreland torjuu lockelaisen teesin, jonka mukaan Jumala voisi ulkoisesti ”lisätä” ajattelun (tietoisuuden) ominaisuuden yhtä hyvin materiaaliseen kuin ei-materiaaliseenkin entiteettiin.²¹ Näin hän hylkää edellisessä kappaleessa mainitun ”kristillisen materialismin” (ks. myös viite 11) ja puolustaa substanssidualismia. Siten Morelandin psykofyysistä suhdetta koskeva kokonaisargumentointi voitaisiin esittää seuraavasti. Ensin hän tietoisuusargumenttiinsa tukeutuen selittää psykofyysisen suhteen korrelaation Jumalan toiminnan avulla. Tämän jälkeen hän väittää, että on väärinkäsitys ajatella Jumalan voivan luoda olennaisesti materiaalisen ja kuitenkin tietoisien olennon, johon tietoiset ominaisuudet on liitetty ”ulkoisesti”; siten korrelaatiosuhte ei voi implikoida materialistista mieli–ruumis-ratkaisua. Paras teoria on Morelandin mukaan substanssidualismi, joka edellyttää, että mentaaliset ominaisuudet tai voimat ovat olennaisesti immateriaalisen sielun ominaisuuksia, koska ne eivät voi olla materiaalisen substanssin ominaisuuksia.

Morelandin kokonaisargumentoinnista seuraa siten käytännössä substanssidualismi, vaikka se ei

pelkästään hänen esittämänsä tietoisuusargumentin kannalta olekaan välttämätön kanta. En lähde tässä perusteellisesti tarkastelemaan substanssidualismin ongelmia. Kiinnitän huomiota vain muutamaan Morelandin tekstistä nousevaan seikkaan.

Tarkastellessaan Colin McGinnin kritiikkiä teistis-dualistista tietoisuudenteoriaa kohtaan Moreland torjuu McGinnin väitteen siitä, että dualistin pitäisi puhua ”sielusta” puolustaessaan näkemystään.²² Morelandin mukaan hänen argumentissaan puhutaan vain lainomaisista korrelaatioista tietoisuuden ja aivotapahtumien välillä. Tämä on totta ja tällä tavoin Moreland on halunnut tehdä argumentistaan metafysisesti neutraalin. Ongelmana on, kuten yllä huomautin, että pelkkien korrelaatioiden selittäminen uhkaa tehdä argumentista aivan liian neutraalin. Mutta koska Moreland tosiasiaa kannattaa substanssidualismia,²³ hän ei voi välttyä sen ongelmilta. Substanssidualisti väittää, että tietoiset tilat (halut, uskomukset, ajatukset, havaintotilat)

15 Moreland 2008, luku 1.

16 Ks. Moreland 2008, luku 2; teoksen loppuluvuissa Moreland puolustaa argumentin premissejä erilaisia vastaväitteitä ja muita teorioita vastaan.

17 Yksi ja sama tapahtuma eri tavoin kuvattuna tietenkin korreloi itsensä kanssa.

18 Supervenienssi ilmaisee kahden ominaisuuden tai tason läheisen riippuvuussuhteen. Aivojen ja tietoisuuden suhteeseen sovellettuna tämä tarkoittaa, että jos kahdella systeemillä on sama fysikaalinen aivotila, niillä täytyy olla sama tietoisuustila (tai toisin ilmaistuna: tietoisuuden tilassa ei voi tapahtua muutosta ilman muutosta aivotilassa).

19 Esim. Moreland 2008, 91, 180–186. Jälkimmäisessä viittauksessa Moreland sanoo haluavansa esittää substanssidualismin puolesta puhuvia, vakavasti otettavia argumentteja, vaikka ei kirjassaan puolustakaan argumentteja eksplisiittisesti.

20 Tilanne mutkistaa vielä se, että puolustaessaan ensimmäistä premissiään (joka siis ei ole johtopäätöksen kannalta välttämätön) Moreland esittää perusteita ominaisuus- ei substanssidualismin puolesta; Moreland 2008, 38–45.

21 Ks. Moreland 2000.

22 Moreland 2008, 102–103.

23 Morelandin (2008, 175) mielestä ominaisuus-/tapahtumadualismi ja toisaalta substanssidualismi ovat niin ilmeisen tosia teorioita, että on vaikea ymmärtää niiden synnyttämää vastustusta.

ovat olennaisesti materiasta riippumattoman tietoisien subjektin ominaisuuksia. Käytetäänkö tästä mentaaliseen substanssista nimitystä ”sielu”, on toissijainen kysymys.²⁴ Olennaista on, että substanciaalinen sielu on ontologisesti itsenäinen, materia-
sta riippumaton entiteetti.

Siten Morelandin on vastattava McGinnin kysymykseen, onko esimerkiksi rotilla sielu. Jos on, miksi madoilla ei ole sielua? Morelandin mukaan on mahdollista vedota Jumalan toimintaan ja sanoa, että Jumala yksinkertaisesti halusi antaa tietyille olioille tiettyjä ominaisuuksia kuten esimerkiksi sielun. Moreland ei näe tässä vastauksessa ongelmaa, mutta asia ei ole aivan näin yksinkertainen. Jos sielu viittaa materiasta riippumattomaan mentaaliseen substanssiin, jatkaako siis rotan tai kissan sielu tietoista elämää kuoleman jälkeen?²⁵ Sieluteorian ongelmana suhteessa biologiseen luontoon on, että se vetää jyrkän rajan sieluisten ja ei-sieluisten tietoisien olioiden välille (sikäli kuin sielua vailla olevat eliöt ovat tietoisia).²⁶ Biologisessa luonnossa ei kuitenkaan ole yleensä eri ominaisuuksien kohdalla jyrkkiä, hyppäyksenomaisia rajoja. Toisaalta selityksen pohjaaminen Jumalan päätökseen sielun antamisesta tietyille olioille, osoittaa teistisen selittämisen ongelmallisuuden.²⁷ Tällainen selitys on itse asiassa vetoamista tietämättömyyteen, koska ei ole mahdollista tietää selityksen perustana olevia Jumalan motiiveja tai intentioita. Sen sijaan ihmispersoonan päätöksiä ja toimintaa selitettäessä voi vedota uskottavasti henkilön motiiveihin, koska useimmiten ne on mahdollista saada selville.

Keskeisiä Morelandin argumentissa ovat kolmas ja kuudes premissi, joita puolustaessaan Moreland tarkastelee kirjansa jälkiosassa muun muassa Timothy O’Connorin ja Philip Claytonin emergentistisiä näkemyksiä ja David Skrbinan kannattamaa panpsykismiä. Näitä kirjoittaja pitää teistiselle selitykselle vaihtoehtoisina luonnontieteellisinä (naturalistisina) selityksinä aivojen ja tietoisien tilojen korrelaatioille. Moreland torjuu esittelemänsä vaihtoehtoiset teoriat. Morelandin keskustelua seurattaessa päädytään jälleen hänen argumenttinsa perusongelmaan. Emergentismi tai panpsykismi yrittää ennen kaikkea antaa sisällön psykofyysiselle suhteelle. Esimerkiksi panpsykisti ajattelee, että

fyysinen aivotila ja sitä vastaava mentaalinen tila ovat saman kokonaistilan eri aspekteja; ne kuuluvat primitiivisesti yhteen. Tämä perustuu siihen, että aineen perushiukkasilla tai -tapahtumilla on myös vastaava tietoinen aspekti. Näin panpsykismi pyrkii ennen kaikkea kertomaan, mistä aivojen ja tietoisuuden korrelaatio suhde koostuu. Tietoiset tilat ja aivotilat kuuluvat ontologisella tasolla erottamattomasti, primitiivisesti yhteen; siksi niiden välillä voidaan havaita korrelaatio.

Morelandin teistinen vaihtoehto sen sijaan halua antaa selityksen mainitulle korrelaatio suhteen synnylle ja olemassaololle. Teistisessä selityksessä viitataan Jumalan aktiviteettiin. Näin tarkasteltuna on selvää, että Morelandin näkökulmasta hänen tarkastelemansa vaihtoehtoiset teoriat ovat puutteellisia. Mutta tämä johtuu siitä, että ne eivät pyrikään vastaamaan Morelandin asettamaan kysymykseen. Esimerkiksi panpsykisti esittää teorian tietoisuuden ja materian suhteesta, jonka hän ottaa perustavaksi lähtökohdaksi. Emergentisti taas väittää, että materian luonteeseen kuuluu tietoisien ominaisuuksien ilmaantumisen mahdollisuus. On eri asia, ovatko nämä uskottavia teorioita, mutta joka tapauksessa niiden esittäjien ei tarvitse etsiä lisäselitystä kannattamansa ontologisen mieli–ruumis-suhteen olemassaololle.

Entäpä jos Morelandin johtopäätös hyväksytään? Miten teismi voisi selittää tietoisien ja ruumiillisten tilojen välisen korrelaation? Ensiksikin Moreland ei kirjassaan systemaattisesti kerro, millaiseen teismiin hän sitoutuu. Tekstistä ja Morelandin muista kannanotoista voi päätellä, että hän kannattaa klassisen kristillisen teismin Jumala-kuvaa. Tällöin Jumala on ymmärrettävä ainakin kaikkietäväksi, kaikkivoivaksi ja kaikkialla läsnä olevaksi olennoksi. Kuinka tällaista olentoa voitaisiin pitää selittävänä tekijänä, vaikka kysymys olisikin persoona- tai intentionaalisen selityksestä? Jos selittävän tekijän kausaalisen vaikuttavuudella ei ole mitään rajoja – Jumalallehan on mahdollista kaikki – voidaan tällaisella tekijällä selittää mitä tahansa. Selittävä tekijä menettää tällöin informatiivisen selitysvaimonsa.²⁸

Sivuutan tässä kuitenkin yleiset teistiseen selittämiseen liittyvät ongelmat. Kuinka teismiin vetoa-

malla sitten voisi selittää psykofyysisen suhteen korrelaation? Ilmeisesti jumalallisen toiminnan suhteen on kaksi mahdollisuutta. Ensimmäiseen Moreland viittaa kritisoidessaan Claytonin emergentismiä, joka edellyttää, että materiaalien alkeishiukkasten liittyessä tietynlaisiksi kombinaatioiksi niiden ”mystinen” potentiaali synnyttää tietoisuuden. Tämä on Morelandin mukaan kuin taikuutta ilman taikuria.²⁹ Sen sijaan hän viittaa hyväksyvästi Howard van Tillin esittämään teistiseen näkemykseen, jonka mukaan luomisen alussa Jumala asetti materiaan kaikki potentiaalit (siis myös tietoisuuden ”siemenet”), jotka myöhemmin emergoivat siitä. Mitä tämä tarkoittaa? Ensinnäkin myös Morelandin on nyt hyväksyttävä jonkinasteinen emergentismi. Toiseksi, kuinka tämä näkemys lopulta eroaa panpsykismistä? Onko siis Morelandinkin mukaan alkumateriaan kuulunut jonkinlainen alkeistietoisuuden ominaisuus? Moreland vastaa tähän, että panpsykismissä tietoisien ja materiaalien ominaisuuksien välillä on välttämätön suhde. Teistisen selityksen mukaan taas suhde on kontingentti: Jumala on aktinsa kautta liittännyt materiaan tietoisuuden potentiaalit. Mutta nyt näyttää siltä, että Jumala voi kuitenkin yhdistää ”ulkoisesti” eittietoiseen materiaan tietoisuuden ominaisuuden, minkä mahdollisuuden Moreland edellä kiisti viitaten hänen lockelaisen argumentin kritiikkiinsä.

Toinen mahdollinen teistinen selitys tietoisuuden ja materiaan korrelaatiolle lähtee siitä, että Jumala jossain evoluution vaiheessa synnytti organismeille tietoisuuden ominaisuuden tai ”sijoitti” alkuihmiseen sielun. Tämä Jumalan luova akti on perusakti; Jumala ei tehnyt sitä minkään muun aktin avulla eikä sille voi tai tarvitse kysyä enää lisäperusteita.³⁰ Teoria kuitenkin edellyttää, että Jumala on puuttunut evoluution kulkuun, mikä puolestaan tarkoittaa jonkinlaisen ”älykkään suunnittelun” (Intelligent Design) teorian hyväksymistä. Älykäs suunnittelu ei kuitenkaan tiedeyhteisön eikä useimpien tieteenfilosofien mielestä ole uskottava selitys ihmisen tai muiden organismien ominaisuuksien kehittymiselle.³¹

Kaiken kaikkiaan en pidä uskottavana Morelandin argumenttia, jossa hän päätelee tietoisuuden materialististen teorioiden ongelmista Jumalan

olemassaoloon ja tarjoaa siten teististä selitystä tietoisien tapahtumien ja fyysisten aivotapahtumien väliselle korrelaatiolle. Olisiko mahdollista esittää vaihtoehtoinen näkemys, jossa tietoisuuden ongelman ratkaisu ja Jumalan olemassaolo tukisivat toisiaan? Seuraavassa hahmottelen lyhyesti teoriaa, jonka mukaan inhimillisen ja biologisen tietoisuuden perustana on Jumalan tietoisuus.

JUMALALLINEN TIETOISUUS JA MAAILMA

Otan oman teoriani lähtökohdaksi, että tietoisuus on materiaan tavoin maailmaan kuuluva primordiaalinen perusominaisuus. En siis etsi Morelandin tapaan selitystä tietoisuuden ja aivojen fyysikaalisten tapahtumien väliselle korrelaatiolle, vaan hyväksyn tietoisuuden primitiivisyyden lähtökohdaksi. Jos tietoisuus on perusominaisuus, päädyimme jonkinasteiseen panpsykismiin. Sen mukaan entiteeteillä, joista maailma koostuu, on sekä materiaallinen että (proto)tietoinen aspekti. Panpsykismillä on filosofiassa pitkä ja kiinnostava historia.³² Viime vuosina useat filosofit ja eräät fyysikotkin ovat etsineet panpsykismistä vaihtoehtoa materialistiselle mielenteorialle.³³

-
- 24 Esimerkiksi Swinburne (2013, luku 6) käyttää sielu-terminiä (soul) puolustaessaan substanssidualistista kantaansa.
- 25 Jos taas hiirillä ei ole sielua, mitä kissat tekevät mahdollisessa taivaassaan tai helvetissänsä?
- 26 Yksi substanssidualismin klassinen ongelma on seuraava. Jos mentaaliset ominaisuudet ovat sielun ominaisuuksia, mikä niiden suhde on aivoihin? Tällöin esimerkiksi sielun ei-materiaalisten tilojen täytyy kausaalisesti vaikuttaa materiaalisiin aivoihin. Miten tämä tapahtuu? Vaikutuksen täytyy tapahtua jossain aivojen aineellisessa pisteessä, mutta kuinka tämä on mahdollista, jos sielu ja ajatustilat ovat ei-aineellisia?
- 27 Teististen selitysten luonteesta ja ongelmista, ks. Dawesin (2009) selkeä analyysi.
- 28 Tämän vastaväitteen ei tarvitse kumota teistisen selityksen mahdollisuutta, mutta se asettaa sille vahvoja vaatimuksia; ks. Dawes 2009, luku 5.
- 29 Moreland 2008, 154–155.
- 30 Moreland 2008, 107.
- 31 Älykkään suunnittelun kritiikistä, ks. esim. Näreaho 2010.
- 32 Ks. Skrbina 2005.
- 33 Ks. Freeman & Strawson (toim.) 2006; Skrbina (toim.) 2009. Tiivis katsaus panpsykismiin, ks. Näreaho 2011. Joskus puhutaan vaihtoehtoisesti paneksperientialismista.

Panpsykismikään ei tietoisuuden teoriana ole vailla ongelmia. Usein esitetty kritiikki on niin sanottu kombinaatio-ongelma, joka on esiintynyt jo William Jamesilla. Maailma fyysikaalisine ja mentaalisine ominaisuuksineen koostuu lopulta alkeishiukkasista. Oletetaan panpsykismiä seuraten, että fyysikaalisilla alkeishiukkasilla on eräänlainen prototietoisuuden ominaisuus. Tämä tarkoittaa, että niillä on oma ”kokemuksellinen” perspektiivinsä maailmaan, vaikka se onkin täysin toisenlainen kuin ihmisen kokemukseen liittyvä perspektiivi. Ihmisen tai eläimen tietoisuus siis lopulta koostuu ”pienistä” tietoisuuden alkeistekijöistä. Mutta kuinka näistä erillisistä tietoisuuksista, subjekteista omine perspektiiveineen, voi muodostua yksi suurempi tietoisuus? Eivätkö ne muodosta vain kokoelman erillisiä perspektiivisiä tietoisuuksia? Kuinka kokemukset ylipäänsä voisivat summautua yhtenäiseksi ”isoksi” tietoisuudeksi?

Tähän ongelmaan on esitetty erilaisia ratkaisuja, joista käydään keskustelua (ks. viite 33). Esitän tässä kuitenkin harvoin esille tuodun, radikaalin ratkaisun.³⁴ Lähtökohtana on se, että tietoisuutta ja sen piirteitä ei selitetäkään mereologisesti summaamalla yksinkertaisia ”tietoisuusatomia” monimutkaisemmiksi tietoisuuksiksi, vaan vaihdetaan perspektiiviä. Materiaaliset oliot ovat tietoisia, koska ne ovat osa universaalia tietoista systeemiä. Nimitän tätä alustavasti kosmisen tietoisuuden teoriaksi. Luontevana analogiana voidaan ajatella ihmisen tietoisuutta suhteessa hänen ruumiiseensa. Esimerkiksi ihmisen ruumiin soluja, sydäntä tai hiusta hänen päässään ei tarvitse pitää itsessään tietoisina. Ne voidaan ymmärtää tietoisiksi ensisijaisesti sen takia, että ne ovat osa itsetietoisien persoonan kokonaissysteemiä. Samalla ne kuitenkin tuovat oman kontribuutionsa persoonan kokonaissysteemiin. Kokemani kipua on ensisijaisesti ruumiini kipua; ajatukseni ovat aivoissani syntyneitä tiloja. Itsetietoisuuteni on toisen asteen tietoisuutta näistä erilaisista psykofyysisistä tiloista. Ruumiin ”elottomatkin” osat ylläpitävät omalta osaltaan kausaalisesti tai funktionaalisesti persoonan tietoista systeemiä. Kuitenkin persoona on ensisijaisesti orgaaninen kokonaisuus. Osa ruumiintoiminnoista voi lakata tai jokin jäsen voidaan amputoida, mutta kokonaispersoona säilyttää tietoisuutensa.

Vastaavasti kosmisen tietoisuuden teorian mukaan koko olemassa olevan kaikkeuden konkreettiset entiteetit ovat tietoisia sen ansiosta, että ne kuuluvat osana kaikkeuden kokonaistietoisuuteen. Toisaalta ne kontribuivat kokonaistietoisuuteen kuten ruumiin solut, elimet ja muut osat kontribuivat ihmispersonan tapauksessa tietoisuuden kokonaistietoisuuteen. Siten kiveäkin voi sanoa ”tietoiseksi”, mutta vain siinä merkityksessä, että se on ensisijaisesti osa fyysikaalisten olioiden muodostamaa kausaalista ja funktionaalista suhdeverkostoa, joka muodostaa kosmisen tietoisuuden ”ruumiin”.

Panpsykismin kombinaatio-ongelman ratkaisee oletus, että kosmos on eräänlainen organismi, jolloin kosmoksen osat muodostavat – kuten ihmisruumiin osat – orgaanisen yhteyden. Elävän olion tietoisuus perustuu elementtien orgaaniseen, ei mekaaniseen yhteyteen. Nimitän tätä kosmoksen tietoista kokonaissysteemiä lyhyesti Jumalaksi. Kosmosta voidaan pitää siten eräänlaisena organismina, Jumalan ”ruumiina”. Ihmisen tietoisuus syntyy ja kehittyy alkioasteelta ”sisältä päin”, ei siten, että erillinen tietoisuusatomi liittyy mekaanisesti toiseen. Vastaavalla tavalla voidaan tarkastella maailman kaikkeuden syntyä ja kehitystä alkuräjähdyksestä alkaen.

Oletan, että Jumalan olemukseen kuuluu välttämättä tietoisuus. Siten Jumala tiedostaa kaikki kosmoksen tapahtumat. Meille ruumiimme ulkopuoliset kosmokset tapahtumat näyttävät ulkoisina kausaalisina prosesseina, mutta Jumala tiedostaa tai kokee ne ”sisältä” päin. Tässä suhteessa tosin analogia ihmisen tietoisuuteen murtuu. Ihmispersonan ruumiissa on jatkuvasti käynnissä prosesseja, joista hän ei ole tietoinen.

Jos tarkastellaan alkuperäistä psykofyysisistä ongelmia, johtaa esittelemäni näkemys eräänlaiseen kaksoisaspektiteoriaan. Fyysikaaliseksi nimitetty maailma on kehittynyt alkuenergiasta tai -materiasista, joka on aina ollut eräänlainen Jumalan aspekti; siksi se ei ole koskaan ollut täysin vailla tietoisuutta. Ajan myötä alkuenergiasta on kehittynyt (emergeeritunut) eri tyyppisiä, yhä monimutkaisempia materiaali/tietoisuuden muotoja, joista ihmisen tietoisuus edustaa yhtä kehityslinjaa. Ihmisen fyysikaalista, ruumiillista puolta vastaa siten tietynlainen tietoi-

suus ja päinvastoin. Yllä mainittua panpsykismin kombinaatio-ongelmaa ei synny, koska ihmisen tietoisuus on kehittynyt ”orgaanisesti” tietoisien alkuenergian ”laajentuessa”, ei mekaanisesti erillisten ”tietoisuusatomien” liittyessä toisiinsa. Emmehän myöskään ihmettele, kuinka sikiön ja vauvan tietoisuus kehittyy lapsen kasvaessa ajan mittaan yhä subtiilimmaksi.

Jaskolla ja Buck (2012) tarkastelevat artikkelissaan samankaltaista ratkaisua panpsykismin kombinaatio-ongelmaan. Kirjoittajat nimittävät teoriaansa paneksperientialistiseksi holismiksi. He korostavat, että erillisten tietoisuussubjektien summautumisen ongelmaa ei synny, koska perimmäisessä mielessä on olemassa vain yksi tietoinen, kosminen subjekti. Tämä johtaa kuitenkin ongelmaan. Jos loppujen lopuksi on olemassa vain yksi, jumalallinen tietoisuus, mikä on erillisiltä vaikuttavien yksilötietoisuuksien ontologinen rooli? Oma näkemykseni vastaa paremmin arkiymmärrystä. Teoriani ei edellytä, että yksilötietoisuudet ovat epätodellisia yhtä vähän kuin ruumiin eri osiin tai elimiin paikallistuvat kokemukset ovat epätodellisia siksi, että ne ovat kokonaispersoonan kokemuksia. Ne kontribuivat kokonaispersoonan kokemuksiin. Samalla tavoin maailman tapahtumat ja ihmisen kokemukset sekä teot kontribuivat Jumalan kokonaistietoisuuteen.

Yksilötietoisuuden ongelmaa valottaa seuraava esimerkki. Kun käteni on kipeä, kyse on jossain todellisessa mielessä käteni kivusta. Toisaalta käteni ei ole kivun subjekti; se olen minä. Mutta en subjektina voisi kokea kipua tietynlaisena ja tietyssä paikassa ellei se olisi kädessä. Vastaavasti kosmisen tietoisuuden teorian mukaan kokemukseni ovat mahdollisia ensisijaisesti siksi, että ne ovat Jumalan kokemuksia. Toisaalta Jumalalla ei voisi olla tietynlaisia kokemuksia, ellen minä kokisi niitä. Voiko kahdella eri subjektilla, minulla ja Jumalalla, olla sama kokemus? Jos samuudella tarkoitetaan yhteistä kausaalista alkuperää, tämä on ilmeisen mahdollista. Siamilaisilla kaksosilla voi olla yhteinen sydän. Molemmat persoonat kokevat esimerkiksi saman kiihtyvän sydämen tykytyksen, vaikka heidän tulintansa kokemuksesta voivat vaihdella (toinen säikähtää, toinen ei). Toisaalta, jos Jumala on arvojen

ja abstraktien totuuksien lähde, tiedostaessani noita totuuksia ajattelen Jumalan ajatuksia. Tällöin sama ajatus, intentionaalinen tila, voidaan yksilöidä viittaamalla sen sisältöön eli kohteeseen, johon ajatus suuntautuu. Kaksi subjektia voi varmasti ajatella samaan aikaan esimerkiksi samaa matemaattista totuutta.

Esittelemäni teoria herättää muitakin kysymyksiä, joita en voi tarkastella tässä yhteydessä.³⁵ Teorialla on kuitenkin monia positiivisia puolia. Se säilyttää keskeisen näkemyksen tietoisuudesta maailmaan kuuluvana redusoitumattomana perusominaisuutena ja täydentää panpsykististä käsitystä ratkaisemalla kombinaatio-ongelman. Teoria sopii yhteen luonnontieteen tulosten kanssa paremmin kuin esimerkiksi Morelandin edustama käsitys, joka edellyttää klassisen teismien Jumala-kuvaa. Jälkimmäisen ongelmana on, että Jumalan ja maailman välillä täytyy tehdä looginen sekä metafysisen ero. Tällöin Jumalan suhde maailmaan on lopulta ulkoinen, eksternaalinen, mikä johtaa ongelmalliseen ajatukseen Jumalan ulkoisesta, interventivistisestä puuttumisesta maailman kulkuun. Oman teoriani pohjalta voidaan ajatella, että jumalallinen tietoisuus erällä tavalla strukturoi kosmoksen tapahtumia luonnonlakien kautta.³⁶ Jumalan suhde maail-

34 Teoriani esittely perustuu Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran symposiumissa vuonna 2012 pidettyyn esitelmään Näreaho [ilmestyy]a.

35 Seuraako teoriasta eräänlainen hegeliläinen, objektiivinen idealismi? Eikö teoria johda käsitykseen, että ihmisen tietoisuus on radikaalisti relationaalinen eli riippuvainen suhteista kokonaistietoisuuden muihin osiin tai aspekteihin? Kuitenkin kokemuksellisen tietoisuuden keskeisenä piirteenä voidaan pitää sen intrinsikaalisuutta eli riippumattomuutta ulkoisista suhteista (esim. kipukokemuksen määrittelee itse kokemuksen luonne, ei sen suhteet muihin tapahtumiin tai tiloihin).

36 Olen kehittänyt tätä ajatusta pidemmälle artikkelissani Näreaho [ilmestyy]b. Vastaavasti voidaan ajatella kaksoisaspektiteorian mukaisesti, että esimerkiksi ihmisen kipukokemus (mentaalinen aspekti) strukturoi hänen ruumiinsa fyysikaalis-kausalisia voimia (materiaalista aspektia) siten, että seurauksena on tietynlainen käyttäytyminen. Klassisessa teismissä Jumalan suhde maailmaan taas on analoginen ihmisen erillisen sielun ja hänen ruumiinsa suhteen eli substanssidualistisen näkemyksen kanssa. Siksi sekä klassisen teismien että substanssidualismin ongelmatkin ovat samankaltaisia (esimerkiksi: kuinka muuttumaton, ikuinen Jumala voi olla yhteydessä muuttuvaan maailmaan?).

maan on internaalinen. Maailma on osa Jumalaa, Hänen tietoisuutensa ilmentymä.

Teoriani johtaa siten panenteistiseen Jumaläkäsitykseen, jossa maailma on ”osa” Jumalaa; maailma on Jumalassa, joka on ”enemmän” kuin maailma (kosmos). Koska Jumalassa on siten muuttuvainen elementti, johtaa panenteismi luontevasti prosessiteologiaan. Länsimaisessa teologiassa panenteistista ja prosessiteologista näkemystä ovat kehittäneet erityisesti A. N. Whitehead sekä Charles Hartshorne.³⁷

Kaiken kaikkiaan en ole tässä kirjoituksessa esittänyt Morelandin argumentin kaltaista Jumalodistusta. Sen sijaan olen tietystä oletuksesta (tietoisuuden metafyyminen primitiivisyys) liikkeelle lähtien pyrkinyt osoittamaan, kuinka panenteistisen Jumalan olettaminen tekee lähtökohtaoletuksen uskottavaksi ja auttaa ratkaisemaan oletuksesta seuraavat ongelmat.

YHTEENVETO

Olen tässä artikkelissa tarkastellut tietoisuuden ongelmaa, sen ratkaisuja ja suhdetta keskusteluun Jumalan olemassaolosta. Materialistisen mielenteorian avulla on vaikea selittää tietoisuuden tiettyjä piirteitä ja kausaalista vaikuttavuutta. Tämä koskee myös ei-reduktiivista materialismia. Eräät filosofit ovat päätyneet esittämään teistisen ratkaisun tietoisuuden ongelmaan. J. P. Morelandin argumentin mukaan tietoisuuden ja fyysikaalisten aivotapahtumien korrelaatiolle paras selitys on teistisen Jumalan toiminta. Olen kritisoinut argumenttia, koska se jättää psykofyyssisen suhteen epäselväksi eikä selityksenä ole kovin vakuuttava. Lopuksi olen tarkastellut toisenlaista vaihtoehtoa, jossa tietoisuus hyväksytään todellisuuden perustavaksi ominaisuudeksi. Tähän näkemykseen liittyviä vaikeuksia olen ratkonut kosmisen tietoisuuden teorialla.

37 A. N. Whiteheadin ja C. Hartshornen näkemysiin perustuva yleisesitys panenteistisestä prosessiteologiasta on Griffin 2001. Panenteismin ja nykytieteen suhteesta, ks. Clayton & Peacocke (toim.) 2004. Yksi tapa ilmaista ero klassisen teismin ja panenteismin välillä on sanoa, että jälkimmäisen mukaan Jumala + maailma on ”suurempi” entiteetti kuin pelkkä Jumala; klassisen teismin mukaan näin ei voi olla koska Jumalassa itsessään on kaikki täydellisyudet.

KIRJALLISUUS

- BAKER, LYNNE RUDDER
2009 ”Non-Reductive Materialism”. *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*. Ed. Brian P. McLaughlin, Ansgar Beckermann & Sven Walter. Oxford: Clarendon Press, 109–127.
- 2011 ”Christian Materialism in a Scientific Age”. *International Journal for Philosophy of Religion* 70, 47–59.
- BROAD, C. D.
1925 *The Mind and Its Place in Nature*. London: Routledge & Kegan.
- CAMPBELL, NEIL
2008 *Mental Causation: A Nonreductive Approach*. New York: Peter Lang.
- CHALMERS, DAVID J.
1996 *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Philosophy of Mind Series. New York: Oxford University Press.
- CLAYTON, P. & PEACOCKE, A. R. (EDS.)
2004 *In Whom We Live and Move and Have Our Being: Panentheistic Reflections on God’s Presence in a Scientific World*. Grand Rapids: William B. Eerdmans.
- DAWES, GREGORY W.
2009 *Theism and Explanation*. Routledge Studies in the Philosophy of Religion 6. New York: Routledge.
- FREEMAN, A. & STRAWSON, G. (EDS.)
2006 *Consciousness and Its Place in Nature: Does Physicalism Entail Panpsychism?* Exeter: Imprint Academic.
- GRIFFIN, DAVID RAY
2001 *Reenchantment without Supernaturalism: A Process Philosophy of Religion*. Cornell Studies in the Philosophy of Religions. Ithaca: Cornell University Press.
- JASKOLLA, L. J. & BUCK, A. J.
2012 ”Does Panexperientialist Holism Solve the Combination Problem?” *Journal of Consciousness Studies* 19, 190–199.
- KOONS, R. C. & BEALER, G. (EDS.)
2010 *The Waning of Materialism*. Oxford: Oxford University Press.
- LEVINE, Joseph
2001 *Purple Haze: The Puzzle of Consciousness*. Philosophy of Mind Series. New York: Oxford University Press.
- MORELAND, J. P.
2000 ”Christian Materialism and the Parity Thesis Revisited”. *International Philosophical Quarterly* XL, No. 4, 1–14.

- 2008 *Consciousness and the Existence of God: A Theistic Argument*. Routledge Studies in the Philosophy of Religion 4. New York: Routledge.
- NAGASAWA, YUJIN
- 2008 *God and Phenomenal Consciousness: A Novel Approach to Knowledge Arguments*. Cambridge: Cambridge University Press.
- NÄREAHO, LEO
- 2010 *Tiede, uskonto ja tietoisuus: filosofista rajankäyntiä*. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 265. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura.
- 2011 ”Materian tietoisuutta vai tietoista materiaa: panpsykismien tarkastelua”. *Teologinen Aikakauskirja* 116, 334–341.
- [ilmesty]a ”Jättääkö tiede tilaa hengellisyydelle? Metafyysinen näkökulma”. [Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran vuosikirja].
- [ilmesty]b ”Cognitive Science of Religion and Theism: How Can They Be Compatible?” [*Religious Studies*].
- SHOEMAKER, SYDNEY
- 2007 *Physical Realization*. Oxford: Oxford University Press.
- SKRBINA, David
- 2005 *Panpsychism in the West*. Cambridge, MA, London: MIT Press.
- SKRBINA, DAVID (ED.)
- 2009 *Mind that Abides: Panpsychism in the New Millennium*. Advances in Consciousness Research. Amsterdam: John Benjamins.
- SWINBURNE, RICHARD
- 1986 *The Evolution of the Soul*. Oxford: Clarendon Press.
- 2013 *Mind, Brain, and Free Will*. Oxford: Oxford University Press.