

Mielen modulit ja inhosta värisevä filosofi

Ilkka Pyysiäinen

Suomessa(kin) on viime aikoina keskusteltu melko vilkkaasti evoluutioteorian asemasta ihmistieteissä. Se on hyvä asia. Keskustelijat näyttävät jakaantuvan jokseenkin jäännöksettömästi periaatteellisiin puoltajiin ja vastustajiin (yhtenä ilahduttavana poikkeuksena Panu Raatikainen *Tieteessä tapahtuu* -lehdessä 1/2003). Tämä on huono asia. Periaatteellisen kannattamisen ja vastustamisen sijasta olisi hedelmällisempää esittää perusteltuja ja mielellään vielä monitieteisiä argumentteja erilaisista yksittäisistä tutkimusongelmista. Pelkkä biologian tuntemus ei riitä esimerkiksi evoluutiopsykologian laajamittaiseen kritisoimiseen samoin kuin pelkkä jonkin humanististen tieteenalan tuntemus ei riitä biologian kritisoimiseen.

Tyydyn tässä kuitenkin yleisluontoisiin huomautuksiin mielen modulaarisuudesta ja moraalisiin evoluutiosta; yksityiskohtaisempia argumentteja olen esittänyt toisaalla (esim. *Pyysiäinen* 2001; 2003).

Modulaarisuus

Mielen modulaarisuus on monitieteinen tutkimusalue, jonka piirissä selvitetään sitä, miten ihmismieli on erikoistunut käsittelemään erilaisiin kategorioihin jakaantuvien olioiden representaa-

tiota. Filosofit ovat tutkineet ontologisia kategorioita vuosisatoja. Kognitiivinen psykologia on huomattavasti nuorempi tiede, joka selvittää sitä, miten ajattelu tosiasiallisesti toimii. Sen piirissä on huomattu, että logiikan lait eivät ole ajattelun yleisiä deskriptiivisiä lakeja (*contra* Boole), vaan preskriptiivisiä. Kognitiivinen kehityspsykologia tutkii lapsen kognitiivista kehitystä, esimerkiksi semanttisia kategorioita koskevan tiedon kehittymistä (esim. *Keil* 1996; *Rosengren et al.* 2000). Neurotieteet tutkivat sitä, miten aivot osallistuvat tiedon käsittelyyn. Nämä alat eivät suinkaan ole integroituneet toisiinsa eikä niiden terminologia ole yhteneväistä. Siksi on hankala hahmottaa kokonaiskuvaa ontologisen ajattelun toiminnasta.

Aivokuvannusmenetelmät tuottavat vaikeasti tulkittavaa tietoa ja empiirisistä kokeista on usein vaikea tehdä filosofisia johtopäätöksiä. Jos potilas ei esimerkiksi tunnista kuvasta kirahvia, niin koskeeko hänen aivovaurionsa elävien olentojen, eläinten, nisäkkäiden, tai jotakin muuta kategoriaa? Pelkkää 'kirahvien' kategoriaa se ei koske. Tai mitä tarkoitetaan 'artefaktilla' ja mitä 'työkälulla' ontologisina kategorioina? Yksi ja sama olio voi kuulua eri tilanteissa eri kategorioihin. Todellisuudessa olioilla ei ole pieniä nimilappuja, joista voisimme tarkistaa mihin kategoriaan ne kuuluvat. Tästä ei kuitenkaan seuraa, että puhe modulaarisuudesta olisi ideologista huuhaata, vaan ennemminkin, että se on huomattavasti

luultua kompleksisempi mutta myös mielekäs tutkimusalue. Sitä ei voida esimerkiksi samastaa pelkkään chomskylaiseen kieli-modulin ajatuksen (vrt. myös *Chomsky* 1995). On myös osattava erottaa olioiden kategorioiminen sinänsä ja niitä koskevien johtopäätösten mahdollinen modulaarisuus. Ihmismieli ei kuitenkaan kaikesta huolimatta ole mikään soppa, jossa kaikki kiehuisi iloisessa sekamelskassa ilman mitään järjestystä. Esimerkiksi tietynlaisten aivovaurioiden tuottamat kognitiiviset häiriöt ovat kaikesta huolimatta jollakin tavalla kategoriaspesifejä.

On silti huomattava, että kognitiivisia säännönmukaisuuksia ei voida samastaa neuraalisiin säännönmukaisuuksiin. Kognitiivisten funktioiden modulaarisuus ei tarkoita, että jokaista tällaista modulia vastaisi aina siististi tietty neuraalinen moduli. Evoluutiopsykologia ei samasta mieltä ja aivoja (*contra Raatikainen* 2003); sitä on nimenomaan syytetty siitä, että sen piirissä postuloituja moduleja ei löydy aivoista (*Panksepp & Panksepp* 2000). Tällainen kritiikki edellyttää kuitenkin juuri sellaista materialismin Pelsepuupia, jota neurotieteen Pirulla yritetään ajaa ulos. Toisaalta monitoteutuvien computaatiomekanismien oletettu adaptaatiolunne edellyttää kuitenkin jonkinlaista aineellista perustaa, sillä ilman sitä adaptaatioiden evoluutio ei olisi mahdollista.

Evoluutiivinen näkökulma on kaikesta huolimatta hyödyksi ontologisten kategorioiden kartoituksessa, jakaahan ihminen todellisuuden osiin mitä luultavimmin eri tavoin kuin muut eläimet. Ontologiamme ovat lajispesifejä. Koira ei välttämättä jalkaa nostaessaan erota lyhtypylvästä 'artefaktiksi' ja puuta 'eläväksi olennoksi'. Tiettyjen perustavien ontologisten kategorioiden tunnistaminen on *kaikille* ihmisille välttämätöntä. Se missä määrin nämä kategoriat ovat tai eivät ole geneettisesti koodattuja, on avoin tieteellinen kysymys ja siksi tutkimisen arvoinen. Argumentteja on puolesta ja vastaan, eikä tällaisia suuren luokan kysymyksiä yleensä ratkaista kertaheitolla. Lisäksi myös eri tavoin virheelliset teoriat voivat auttaa meitä lähestymään totuutta, mikäli ne ovat testattavissa (ks. *Niiniluoto* 2002).

Esimerkiksi Portinin eri yhteyksissä esittämää kritiikkiä (esim. *Tieteessä tapahtuu* 1/2003) vastaan on huomautettava, että evoluutiopsykologia voi olla relevanttia muidenkin kuin kelpoisuuden ja sukupuolivalinnan kysymysten suhteen, koska usein voi olla hyödyllistä tietää jonkin ilmiön evoluutiivinen tausta vaikka ao. ilmiö itse ei olisikaan adaptaatio. Se voi kuitenkin nojata

adaptaation kautta syntyneisiin mekanismeihin. Jos kerran tietoyhteiskunnan ilmiöt ovat ihmisen toiminnan ymmärtämisen kannalta tärkeämpiä kuin adaptaatiot, niin miksi sitten tehdään käyttöliittymiä, joissa klikkaamme tutun näköisiä kuvia sen sijaan, että esimerkiksi kirjoittaisimme numerokoodeja? Miksi kasvoja on niin paljon helpompi muistaa kuin numeroja? Miksi lapsia ei tarvitse koulussa opettaa syömään, kävelemään ja muistamaan, mutta kylläkin laskemaan? Me emme selvästikään lajina muutu yhtä nopeasti kuin kulttuurimme asettamat vaatimukset. Evoluutiivinen taustamme rajoittaa kulttuurista sopeutumistamme ja siksi biologista ja kulttuurievoluutiota ei voida täysin erottaa toisistaan (esim. *Boyer* 1994).

Etiikka

Portinin (ja monen muun) mielestä etiikkaa ei periaatteessakaan voida johtaa biologiasta ja evoluutioteoriasta. Pitäminen ei seuraa olemisesta millään välttämättömyydellä. Humen giljotiini sanoo niin.

Kognitiivinen ja evoluutiivinen moraalipsykologia tutkii niitä psykologisia mekanismeja, jotka mahdollistavat moraaliset arvoarvostelmat. Moraali nähdään yhteisöelämään välttämättä kuuluvana käyttäytymisen säätelyjärjestelmänä. Ilman sitä yhteisöelämämme ei olisi mahdollista. Avantoon pudonnut filosofi päättelee pitämisen olemisesta huomattavan vaivattomasti.

Tällainen moraalipsykologia kykenee selittämään myös sitä moraalista "intuitiota", jolla me G. E. Mooren mukaan tajuamme sen mikä on hyvää ja sen, että moraalinen hyvyys ei ole mihinkään muuhun reduoituva ominaisuus. Kun filosofi "värisee inhosta" (*Kivinen* s.a.) kuullessaan väitteen, että moraalil on ihmistekoa, on kyseessä evoluutioissa kehittyneen välttämismekanismin laukeaminen tiettyjen mielikuvien seurauksena (*Sarmaja* 2001; *Damasio* 1966). Käytännössä moraalisuus perustuu enemmän eräänlaiseen hahmontunnistukseen kuin sääntöjen tai abstraktien ihanteiden seuraamiseen. Arvioimme tekojen hyvyttä ja pahuutta muiden vastaavien tekojen muodostamien prototyyppien valossa. Tässä mielessä aristoteelinen ajatus moraalisesta hyveestä jonakin saavutettuna, joka hioutuu koko elämän ajan, on osuva.

Moraalipsykologia ei kuitenkaan anna vastausta kysymykseen, miksi hyvä on hyvää (vrt. *Hinde* 2002). Voidaan myös perustellusti sanoa, että muilla eläimillä ei ole moraalialia, vaikka niil-

lä on samantapaista moraalikäyttäytymistä kuin ihmisillä. Ne eivät pohdi moraalisia ongelmia. Filosofit voivat siis edelleen tutkia, mitä esimerkiksi hyvyys on itsenäisenä ominaisuutena. Tämä on käsitteellinen, ei empiirinen ongelma. "Mitä on hyvä?" on mielekäs filosofinen kysymys siitä huolimatta, että hyvä sattumoisin näyttää olevan aina sellaista, mikä on meille hyväksi.

Ihmistieteitä ei myöskään ole mitään syytä lähteä redusoimaan luonnontieteisiin. Niillä on itsenäiset tutkimuskohteensa vaikka näillä kohteilla onkin yhteys luonnontieteiden tutkimisiin kohteisiin. Mutta miksi filosofia olisi käytännön moraalien kannalta jotenkin relevantimpaa kuin moraalipsykologia? Humeren giljotiini ei sano yhtään mitään moraalipsykologian relevanssista empiirisenä tieteenä. Mitä merkittävää moraalien redusoitumattomuutta koskevista väitteistä siis seuraa?

Usein ajatellaan, että jonkin epäsuotavan käyttäytymisen sanominen "luonnolliseksi" tekee siitä hyväksyttävän ja on siksi vaarallista. Tässä Humeren giljotiini kuitenkin toimii takaperoisesti: jos jokin on luonnollista, se on välttämättä hyvää. Ja kääntäen: jos jokin on hyvää, sen on oltava luonnollista. Mutta juuri tähän oli tarkoitus kiistää! Luonnollisuus ei voi olla mikään hyvän mittapuu, koska luonnossa tapahtuu kaiken aikaa meidän kannaltamme hyviä ja pahoja asioita. Sairaudetkin ovat luonnollisia. Pitäisikö lääketieteestäkin tehdä pelkkää diskurssien tutkimusta, ettemme vain alkaisi pitää sairauksia luonnollisuutensa vuoksi vääjäämättöminä? Päinvastoin: sitä paremmin voimme taistella epäsuotuisia asioita vastaan, mitä paremmin ne tunnemme (Rotkirch 2003). Pään paneminen pensaaseen ei ole koskaan ollut mikään erityisen kunnioitettu vaihtoehto.

On myös mielenkiintoista, että evoluutiotutkimuksen kriitikot eivät yleensä kiinnitä huomiota luonnollisuus-argumentin analogiaan eli kulttuuri-argumentteihin: sen sanomisesta, että jokin kuuluu johonkin kulttuuriin näyttää nykyään seuraavan, että asiaa pidetään vääjäämättömänä ja – well – luonnollisena! Jos jossakin kulttuurissa isä on tietyissä olosuhteissa velvoitettu tappamaan tyttärensä ilman, että hänellä olisi henkilökohtaista mahdollisuutta valita toisin, on kyse paljon ankarammasta determinististä kuin missään sosiobiologisessa argumentissa. Tällaisten käytäntöjen kritisoinnista pidetään kuitenkin helposti länsimaisena

kulttuuri-imperialismina ja etnosentrisminä. Kulttuurirelativismista seuraa moraalinen relativismi vaikka juuri sitä vastaan oli lähdetty sotimaan. Pidän tätä vähintäänkin traagisena.

KIRJALLISUUTTA

- Boyer, Pascal (1994): *The naturalness of religious ideas: a cognitive theory of religion*. Berkeley: University of California Press.
- Chomsky, Noam (1995): *The minimalist program*. Cambridge: MIT Press.
- Damasio, Antonio R. (1996 /1994): *Descartes' error: emotion, reason and the human brain*. London: Papermac.
- Keil, Frank C. 1996 (1989): *Concepts, kinds, and cognitive development*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Hinde, Robert A. (2002): *Why good is good?* London: Routledge.
- Kivinen, S. Albert S.a. "Johdatus kaikkeen mahdolliseen arvokeskusteluun." Kivinen: *Paperrikorin partaalta*, 3-13. Moniste.
- Niiniluoto, Ilkka 2002 (1999): *Critical scientific realism*. Oxford: Oxford University Press.
- Panksepp, Jaak and Jules Panksepp (2000): "The seven sins of evolutionary psychology". *Evolution and Cognition* 6(2): 108-131.
- Portin, Petter (2003): "Ihmislunnonsta, evoluutiopsykologiasta ja sosiobiologiasta". *Tieteessä tapahtuu* 1/2003.
- Pyysiäinen, Ilkka (2001): *How religion works: towards a new cognitive science of religion*. (Cognition and Culture Book Series; 1.) Leiden: Brill.
- Pyysiäinen, Ilkka (2003): "True fiction: philosophy and psychology of religious belief". *Philosophical Psychology* 16(1).
- Raatikainen, Panu (2003): "Tekeekö tieteen kehitys ihmistieteet tarpeettomiksi?" *Tieteessä tapahtuu* 1/2003.
- Rosengren, Karl S., Carl N. Johnson, and Paul L. Harris (eds.) (2000): *Imagining the impossible: magical, scientific, and religious thinking in children*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rotkirch, Anna (2003): "Naturligtvis? Om essentialism och moderskap i ljuset av feministisk evolutionsteori". *Manuskript*, februari 2003.
- Sarmaja, Heikki (2001): "Johdatus inhon sosiologiaan". *Yhteiskuntapolitiikka* 66(1): 3-20.

Kirjoittaja on uskontotieteen dosentti ja Helsingin yliopiston tutkijakollegiumin tutkija.