

SAMI PIHLSTRÖM

KUINKA MIELI YMMÄRTÄÄ MAAILMANSA

HUOMIOITA JOHN MCDOWELLIN NATURALISMISTA, KANTILAISUUDESTA JA PRAGMATISMISTA¹

*Johtavat angloamerikkalaiset ajattelijat keskustelevat nykyisin jatkuvasti pragmatismista, yhdysvaltalaisen filosofian klassisesta perinteestä. John McDowell, yksi aikamme huomattavimmista filosofiista, ei ehkä ensisijaisesti pitäisi itseään pragmatistina, vaikka hän mainitseekin tunnetun teoksensa *Mind and World*² esipuheessa uuspragmatisti Richard Rortyn (s. ix – x). Hän tarkastelee kirjassaan laajasti myös Donald Davidsonia ja W.V. Quinea, joita myös melko usein luetaan pragmatisteina. Hilary Putnam on myös todennut saaneensa McDowellilta vaikutteita kehittäessään omaa uuspragmatismiaan aiempaa realistisempaan suuntaan.³*

Tätä taustaa vasten saattaa tuntua yllättävältä, ettei McDowellin suhteesta pragmatismiin ole juuri kaan keskusteltu siinä laajassa debatissa, jota hänen kirjansa ensimmäisen painoksen ilmestymisen (1994) jälkeen on käyty.⁴ McDowell huomauttaa itsekkin, että hänen antidualistista ja ongelmia häivyttävää ajatteluaan voitaisiin ymmärtää pragmatismina, vaikka hän toisaalta pitääkin tärkeänä Kantia, jota Rorty puolestaan kaihtaa (s. 154 – 155). Onkin kiinnostavaa selvittää hieman McDowellin työn – ja (uus)pragmatisminkin – kantilaista taustaa. Meidän ei tule ilman muuta uskoa Rortya, joka katsoo, että pragmatismia pitäisi olla antikantilaista ajattelua. Toisin kuin Rorty, McDowell näyttää ymmärtävän pragmatisminkin kantilaisena suuntauksena. Tässä hän on nähdäkseni oikeassa: Kant löytyy kaikkien vakavien ja vastuullisten pragmatisminkin muotojen taustalta.⁵

KOKEMUKSEN KÄSITTEELLINEN SISÄLTÖ JA REALISMI

McDowell ehdottaa kirjansa luennoissa I – III uutta käsitystä inhimillisestä kokemuksesta. Tämän käsityksen mukaan ”reseptiivisyys” ja ”spontaanisuus” ovat kantilaiseen tapaan kiinteästi liittyneet toisiinsa. Kokemus on kyllä ”passiivista” ja vastaanottavaa (siis reseptiivistä), mutta spontaanit, Kantin mukaan ymmärrykselle kuuluvat käsitteelliset kyvyt ovat aina jo toiminnassa, kun koemme jotakin – eivätkä vain ymmärryksessä itsessään, vaan jopa aistimellisuuudessa, kokemuksen pohjatasolla. Kantin ”intuitioilla” (*Anschauung*) on näin käsitteellinen sisältö.

Tämä teoria väistää (1) Davidsonin (ja omalla tavallaan myös Rortyn) edustaman *koherentistisen* epistemologian, joka ei pysty tekemään oikeutta sille, että ajattelumme koskee objektiivista, ulkoista maailmaa, ja (2) perinteisten empiristien usein oletettaman *annetun myytin*, joka uskotte-

lee, että ulkoisen maailman ei-käsitteellinen (kausaalinen) vaikutus voisi jotenkin rationaalisesti hallita ja rajoittaa (”constrain”) ajatteluaamme. McDowell pyrkii muotoilemaan ”minimaalisen empirismin”, joka sisältää (quinelaisittain ilmaisten) näkemyksen kokemuksesta ajattelun ”tuomarina”: kokemus toimii välittäjänä, jonka kautta ajattelumme on ”vastuussa” sille, miten asiat maailmassa ovat (”answerable to how things are”; s. xii). Osoittaessaan, että kaikki aistimellisesti koettu ”sisältö” on

väistämättä käsitteellistä ja että kokemuksen kohteena oleva ulkomaailma voi näin rationaalisesti säädellä sitä, miten meidän tulee ajatella, McDowell tarjoaa uskoakseni tehokkaan vastauksen sekä Davidsonille että Rortylle.⁶ Hänen näkemyksensä vaihtoehdot, koherenssi ja annetun myytti, ovat toivottomia. Pelkät kausaaliset ja faktuaaliset suhteet – ulkomaailman tuottamat ei-käsitteelliset sisällöt – ei-

vät voi toimia tiedollisina oikeuttajina; oikeuttamisen kannalta relevanttien, ajattelua rationaalisesti säätelevien suhteiden taas täytyy perustua (myös) maailmaan eikä jäädä pelkän käsitteiden käytön piiriin. Havaitsemista ja käsitteellistämistä käsitteellistämisen filosofien ajatukset heilahtelevat koherentististen ja ”annettuuteen” sitoutuvien ääripäiden välillä. McDowell etsii tervettä *via mediaa*.

Erityisesti näyttää siltä, ettei McDowellin tarvitse huolehtia davidsonilaisesta käsitejärjestelmän ja sen sisällön välisen dualismin kritiikistä. Eräässä mielessä McDowellinkin hylkää järjestelmä vs. sisältö -erottelun, mutta hän tekee sen Davidsonista poikkeavalla tavalla. Kokemuksen sisältö ei McDowellin mukaan ole mitään sellaista ”neutraalia”, ”esikäsitteellistä” tai ”käsitteellisyuden ulko-



puolella olevaa”, jonka käsitejärjestelmä (ikään kuin jälkikäteen) järjestäisi. Päinvastoin: aistimelliset kokemukset eivät jää käsitteellisyys ulkopuolelle. Ne ovat käsitteellisesti – spontaanisti – aktiivisia, käsitepitoisia, pohjaa myöten. McDowell korostaa myös, etteivät käsitejärjestelmät (*pace* Davidson) tee maailmaan ”tarttumistamme” filosofisesti ongelmalliseksi, vaan pikemminkin konstituoivat epäproblemaattisen ”avoimuutemme maailmalle” (”our unproblematic openness to the world”; s. 155).

Tällaiset muotoilut viittaavat yhtäältä McDowellin wittgensteinilaiselta vaikuttavaan pyrkimykseen välttää ”konstruktivistista filosofiaa” ja palata johonkin esifilosofiseen, alkuperäiseen lähtökohtaan. Toisaalta ne viittaavat hänen *realismiinsa*. Hän korostaa, ettei sitoudu idealismiin. Kokemus on ”avoimuutta todellisuuden asema-kaavalle” (”openness to the layout of reality”); se ”ottaa vastaan” *sen, että asiat ovat niin ja näin*” (s. 26; vrt. myös s. 143). Nyt voidaan pohtia, johtaako tämä ”metafyysiseen realismiin” Putnamin mielessä: olettaako McDowell, että maailmalla on oma määrätty ontologinen rakenteensa riippumatta inhimillisestä kokemuksesta ja että tuo kokemus aistimellisten ja käsitteellisten kykyjen yhteispelinä jollakin tavalla tuo esiin maailman riippumattoman rakenteen?⁷ Juuri ”riippumaton todellisuus” kontrolloi ajatteluumme rationaalisesti (s. 27), vaikkei tällainen todellisuus McDowellin mukaan olekaan ”annettu” tavanomaisessa empiristisessä mielessä.

Ei ole aivan selvää, voiko aidosti kantilainen pragmatisti johdonmukaisesti vastustaa idealismia ja kannattaa realismia McDowellin tavoin. Osoittautuu, ettei McDowell ehkä ole aivan niin kantilainen kuin hän (pragmatistina) voisi olla. Tätä ongelmaa koetan jatkossa pohtia – ottamatta kuitenkaan kantaa siihen, mitä Kantin omat opit loppujen lopuksi olivat. McDowellissa riittää pureskeltavaa ilman varsinaista Kant-eksegeesiäkin.

NATURALISMIN MUUNNELMIA

Paitsi Davidsonin, McDowell hylkää myös Quinen ja Rortyn näkemykset, koska ne eivät tee oikeutta *normatiivisuudelle*, joka erottamattomasti liittyy siihen, miten ajattelumme on yhteydessä todellisuuteen (ks. esim. s. 135, 146 – 155). Normatiivisuus nivoutuu juuri siihen, että aistimelliset intuitiot ovat ”rationaalisissa suhteissa siihen, miten meidän pitäisi ajatella, eivät vain kausaalisissa suhteissa siihen, miten tosiasiallisesti ajattelemme” (s. 68). Ongelmana on, kuinka tämä on mahdollista. Kuinka normatiivisia käsitteitä tuottava ymmärryksen spontaanisuus voi olla läsnä meissä, täysin luonnollisissa olennoissa (vrt. s. 70)? Päädymme tarkastelemaan McDowellin puolustamaa naturalismin versiota.

Kuten jo kävi ilmi, McDowell on Kantin tapaan kiinnostunut siitä, miten käsitteellinen toiminta on perustavalla tavalla mukana kaikessa inhimillisessä havaintokokemuksessa. Ongelmana on yhdistää ajatus ymmärryksen spontaanisuudesta tieteelliseen ja naturalistiseen käsitykseen ihmisistä ja heidän elämästään. Useimmat nykynaturalistit ovat McDowellin termein *karun naturalismin* (”bald naturalism”) edustajia.⁸ Heille luonto on yksinkertaisesti luonnonlakien hallitsema valtakunta, ja he pyrkivät palauttamaan käsitteelliset kyvyt (tai – Wilfrid Sellarsin termein ilmaistuna – ”perusteiden avaruuden”) tähän pelkkien kausaalisten syiden ja vaikutusten maailmaan (ks. esim. s. 73). Karu naturalismi on suurinpiirtein sitä, mitä tavallisesti nimitetään *reduktiiviseksi naturalismiksi*. Se voi olla ahdasmielisen tietoisuusköyden, skien-

tististä, joskin sofistikoituneempiakin versioita on tarjolla.

McDowellin käsitys käsitteellisten kykyjemme aktiivisuudesta aistimellisessä kokemuksessamme, ”animaalisen luontomme aktualisaatioissa”, edellyttää karun naturalismin luontokäsitteen hylkäämistä (s. 74). Meidän on McDowellin mukaan ”ajatettava uudelleen” luonnon ja naturalismin käsitteitä. Tätä tarkoitusta varten McDowell ottaa käyttöön ”toisen luonnon” (”second nature”) käsitteen (ks. s. xx, 84 ff.). *Toisen luonnon naturalismi* pystyy kytkemään toisiinsa järjen ja luonnon, normatiivisuuden ja luonnollisuuden – ja siten myös ymmärryksen spontaanisuuden ja kokemuksen reseptiivisyyden. Kuten Aristoteles ajatteli, normaali, kypsä ihminen on rationaalinen eläin; toisaalta Kant oli oikeassa korostaessaan, että rationaalisuus toimii vapaasti ja autonomisesti eräänlaisessa omassa sfäärissään, joka ”perusteiden avaruutena” erotuu ”luonnonlakien valtakunnasta” (s. 85). Meidän ei siis pidä seurata sitä modernin naturalismin valtaalinjaa, joka unohtaa ”toisen luontomme”: ”meidän on nähtävä itsemme eläiminä, joiden luonnollinen oleminen on rationaalisuuden läpikäymä” (s. 85).

Voimme rekonstruoida tämän argumentin toteamalla, että McDowell valitsee uskottavamman premissin kuin karu naturalisti. Itse asiassa hän kuvaa aristotelisen lähtökohdan – ihmiset ovat ”rationaalisia eläimiä”, eikä rationaalisuus ole mitään ei-luonnollista – omaksumista ”paluuna mielen terveyteen” (”return to sanity”; s. 91). Reduktiivisen naturalistin premissistä, jonka mukaan käsitteelliset, normatiiviset tai rationaaliset kyvyt on palautettava luonnonlakien valtakunnaksi ymmärrettyyn luontoon, liikkeelle lähteminen merkitsisi tämän mielen terveyden rikkoutumista, eräänlaista hulluutta, johon tarvitaan terapiaa pikemmin kuin teoretisointia.

Olisi turhaa toivoa tehokkaampaa argumenttia. McDowell pyrkii kuvaamaan inhimillistä tilannetta – sitä, mikä on ihmisille luonnollista tai kuuluu ”ihmisluontoon”. Se, mikä on ihmisille luonnollista, voi olla ”korkeampaa” ja monimutkaisempaa kuin se, mikä on luonnollista eläimille tai elottomalle luonnolle. Vaikka yhtäältä olemme animaalisia olentoja, eräässä mielessä emme *missään suhteessa* ole ”pelkkien eläinten” kaltaisia, sillä spesifisti inhimilliset (joskin samalla meille täysin luonnolliset) kykyt jäsentävät koko olemistamme.

PRAGMATISMI JA TRANSENDENTAALIARGUMENTIT

Mitä ”toinen luontomme” sitten on? McDowell vastaa tähän kysymykseen huomauttamalla, ettei se perustu vain synnynnäisiin animaalisiin kykyihimme, vaan myös kasvatukseemme – laajemmin johonkin sellaiseen, mikä saksan kielessä ilmaistaan sanalla *Bildung* (s. 87; ks. myös s. 123 ff.). Hän kutsuu näkemystään myös *naturalisoiduksi platonismiksi* ja asettaa sen vastakkain *rehottavan platonismin* (”rampant platonism”) kanssa. Jälkimmäisen mukaan perusteiden avaruus on *sui generis*, mutta luonto on tästä erillinen luonnonlakien valtakunta (s. 83). Sen sijaan naturalisoidun platonismin mukaan perusteiden avaruus on tosin eräässä mielessä autonominen, mutta se ei ole eristetty siitä, mikä on ”vain inhimillistä”, ihmisluontoon kuuluvaa (s. 92). McDowell käyttää tässä estotta normatiivisia käsitteitä. Toista luontoamme ei voida irrottaa niistä käytännöistä, joiden puitteissa toimintamme ja kehittymisemme ihmisyyhteyden jäsenenä asettuu normatiivisesti arvioitavaksi. McDowell koettaa näin nähdä meille välttämättömän normatiivisuuden reduktionismista vapautetun, metafysisesti

suvaitsevaisen luonnon käsitteen valossa. Hän on kyllä platonisti siinä mielessä, että järjen vaatimukset ovat hänen mukaansa todellisia, ”avasimme silmämme niille tai emme” (s. 91), mutta hän kitkee platonismissa rehoittavat metafysiset rikkaruohot ja pitää näkemyksensä naturalisoituna muistuttaessaan, ettei perusteiden avaruus tästä huolimatta liihottele missään pelkän inhimillisen ylittävässä yliaistillisessa todellisuudessa.

Nyt näemme vihdoin, missä mielessä McDowell on myös *pragmatisti*. Hänen ajatuksensa toisen luonnon naturalismista ottaa antireduktionistisella tavalla huomioon sekä maailmaa koskevan kokemuksemme sisällön

kot ja (myöhempi) Wittgenstein.¹⁰ Inhimilliset sosiaaliset ja kulttuuriset käytännöt ovat luonnollisia, mutta niitä ei voida suoraviivaisesti (karun naturalismin hengessä) palauttaa niiden aineelliseen tai ”animaaliseen” perustaan. Meistä tekee ihmisiä juuri se, että kykenemme *Bildungiin*.

Kant, kuten tunnettua, oli filosofinen antropologi *par excellence*. On syytä huomata, ettei McDowell edes naturalistina ja pragmatistina suinkaan hylkää kantilaista *transsendentaaliargumentaatiota* muistuttavaa argumenttirakennetta. Hän esimerkiksi toteaa, ettei se erityinen tapa, jolla kokemus on kosketuksissa maailman kans-



käsitteellisyden että tässä kokemuksessa toimivan ymmärryksen spontaanisuuden. Jälkimmäinen on – esimerkiksi pragmatismien klassikon William Jamesin näkökulmasta – yksi pragmatismien peruspremisestä: todellisuus jäsentyy päämääräsidoista inhimillisten käytäntöjen kautta, erilaisten intressien ja tarkoitustemme mukaisesti; nämä käytännöt, intressit ja tarkoitukset eivät kuitenkaan ole valmiiksi tehtyjä, vaan nekin tuottaa spontaani toimintamme (eli sama toiminta, jota ne toisaalta ohjaavat). Tuon toiminnan kautta konstruomme ja rekonstruomme maailmaa.⁹ Tällainen pragmaattinen kuva aktiivisesta asemastamme maailmassa edellyttää spontaanisuuden käsitettä. McDowell osoittaa, että tuo käsite on sovitettavissa naturalismiin, joka ei pitäydy karun naturalismin lähtökohdissa, vaan on valmis ottamaan käyttöön hienostuneemman toisen luonnon käsitteen ja siten korostamaan inhimillisen kokemuksen luonnollisuutta ei-reduktionistisella tavalla.

Toinen luontomme on suureksi osaksi käytäntöihin tai kulttuuriin osallistumisesta. McDowellin pragmatismi on tässä suhteessa eräänlaista *kulturalismia*. Tätä voidaan pitää sen taustalta löytyvänä ”filosofisena antropologiana”, ja tässä McDowell on hyvässä seurassa. Samaan tapaan ovat ajatelleet muiden muassa pragmatismien klassi-

sa, olisi lainkaan käsitettävissä, ellemmme katsoisi ajattelun voivan ”sulkea maailman sisäänsä”: ”The world is embraceable in thought” (s. 33). Tässä se, että kokemus voi kiinnittyä maailmaan, olla kokemusta maailmasta, ”otetaan annettuna” – sitä ei aseteta kyseenalaiseksi. Tämän annetun lähtökohdan mahdollisuuden välttämätön, transsendentaalinen ehto on se, että ajattelu voi sulkea maailman sisäänsä.

Kun etenemme tällaisista metaforisista muotoiluista siihen, mitä McDowell todella sanoo Kantista ja kantilaisesta argumentaatiosta, kohtaamme kuitenkin ongelman. Hän näyttää ymmärtävän transsendentaalifilosofian kovin jäykässä ja oikeaoppisessa kantilaisessa mielessä. Transsendentaalisesta näkökulmasta kokemuksen reseptiivisyys merkitsee tällöin yliaistillisen ja käsitteellisestä toiminnasta ehdottoman riippumattoman todellisuuden (Kantin ”olioiden sinänsä”) vaikutuksen jonkinlaista (mutta epämääräiseksi jäävää) aistimellista vastaanottamista, kun taas itse kokemuksen näkökulmasta todellisuus ei – McDowellin oman teorian mukaan – ulotu käsitteellisyden alueen ulkopuolelle (ks. s. 41). Mutta eikö Kantin transsendentaalisen perspektiivin valitseminen merkitse nimenomaan sitä, että pitäydymme kokemuksen näkökulmassa ja myönnämme, että voimme tavoittaa (empiirisen)

maailman vain sellaisena kuin se meille ilmenee kokemuksemme transsendentaalisten ehtojen muokkaamana? Kantilaisessa viitekehityksessä yksi tiedollisen kokemuksen yleisistä transsendentaalisista ehdoista on juuri se, että maailma koetaan ”maailmana-meille”, jonakin sellaisena, minkä kokemukselle avautuvan rakenteen on konstituoinut (transsendentaalinen) subjekti. Tämä on jotakin muuta kuin *transsendentti* olioiden sinänsä maailma.

Näyttääkin siltä, ettei McDowell ole riittävästi korostanut transsendentaalisen ja transsentin (tai yliaistillisen) eroa. Hän ei ota huomioon, että pragmaattinen naturalismi tai naturalistinen pragmatismi (joita hän omalla tavallaan edustaa) voi olla ”transsendentaalista” tiettyssä epäortodoksisessa mutta silti Kantiin palautuvassa merkityksessä. Jopa Kantin omaa transsendentaalista idealismia on tulkittu siten, ettei sen oleteta sitoutuvan erityisen yliaistillisten, noumenaalisten objektien luokan olemassaoloon.¹¹ Puhuessaan esimerkiksi ”yliaistillisen todellisuuden transsendentaalisesta affektiosta reseptiivisyyteen” (s. 95) McDowell jättää tällaiset tulkintamahdollisuudet huomiotta.¹²

McDowell kysyy kantilaisilta myös (s. 42):

”Mutta kuinka empiirinen maailma voi olla meistä aidosti riippumaton, jos olemme osittain vastuullisia sen perusrakenteesta? Ei auta todeta, että olemme vain transsendentaalisesti puhuen tehneet empiirisen maailman perusrakenteen.”

Ehdottaisin, että juuri tässä kohdassa pragmatismi voi olla avuksi. Naturalisoitu mutta silti transsendentaalinen pragmatismi kertoo filosofisen tarinan siitä, miten (empiirinen) maailma konstituoituu tai strukturoituu normaativisesti ohjautuvien inhimillisten käytäntöjemme kautta. Niinpä se sanoo jotakin siitä, miten maailma on ”transsendentaalisesti puhuen” meidän tekoamme. Silti sitoudumme maailman (empiiriseen) riippumattomuuteen käytäntöjemme sisältä käsin. Realismi on pragmaattinen sitoumus, puolustettavissa vain pragmaattisesti.

McDowellin näkemys onkin ehkä heikoimmillaan liian yksioikoisessa realismin ja idealismin erottelussaan. Käytetty riippumattomuuden käsite jää epäselväksi – kuten realismikeskusteluissa kovin usein. Meidän tulisi yksityiskohtaisemmin katsoa, kuinka realismi toimii järkevimpänä sitoumuksenamme mitä erilaisimmissa käytännöissämme. Voimme olla empiirisiä realisteja Kantin mielessä, mutta tämän sitoumuksen teemme transsendentaalisen pragmatismien perusteella.

Siinä missä McDowell karua naturalismia vastustaessaan tahtoo ”ajatella uudelleen käsitystämme luonnosta tehdäkseen tilaa spontaanisuudelle” ja samalla ajatella uudelleen sitä, mikä tekee filosofisesta käsityksestä naturalistisen (s. 77), haluaisin itse ajatella uudelleen – pragmatismien pohjalta – käsitystämme kantilaisesta transsendentaalifilosofiasta ja transsendentaalisesta argumentaatiosta tehdäkseen tilaa terveelle (ei-reduktiiviselle) naturalismille. Siinä missä McDowell etsii sellaista käsitystä luonnosta, joka ei sulje perusteiden avaruutta luonnon ulkopuolelle (ks. esim. s. 109), koetan etsiä sellaista käsitystä transsendentaalifilosofiasta, johon sisältyy se kiistämätön lähtökohta, että olemme läpikotaisin luonnollisten elämänmuotojen puitteissa eläviä luonnollisia olentoja. McDowellin näkemys vahvistuisi, jos hän olisi valmis viemään pragmatisminsa riittävän pitkälle ja siten omaksumaan transsendentaalisen (joskin naturalisoidun)

käsityksen kokemuksen ehdoista – ehdoista, jotka ovat juurtuneet historiallisesti muuttuvaan ihmisluontoomme.

Ongelmana tässä kaikessa on tietenkin se, miten esitämme empiirisen ja transsendentaalisen (kuten myös ”ensimmäisen” ja ”toisen” luonnon) välillä tehdyn erottelun täydellisen romahtamisen. Liiallisesta metafysiikasta vapautettu naturalisoitu käsitys kokemuksen transsendentaalisista ehdoista onkin ehkä vain regulatiivinen idea Kantin mielessä, jotakin sellaista, mitä meidän tulee jatkuvasti tavoitella yrittäessämme ymmärtää ihmisluontoa filosofisesti.

McDowell itse ei välttämättä pidä itseään transsendentaalifilosofina.¹³ Hän kaihtaa perinteisiä transsendentaalisia ”miten on mahdollista?” -kysymyksiä (ks. esim. s. xiii, xxiii – xxiv). Onkin myönnettävä, että McDowellin projektin tulkitseminen naturalisoitujen transsendentaalisten ehtojen etsimiseksi ja naturalisoidun transsendentaaliargumentaation soveltamiseksi edellyttää hänen työnsä melko vahvaa uudelleenkäsitteellistämistä tavalla, jota hän itse ei kenties lainkaan hyväksyisi. Kun McDowell sanoo, että monien perinteisten, ”konstruktiivisten” filosofisten kysymysten pohdiskelu on aika jättää taakse, hän yhtyy naturalismin traditiossa John Deweyä W.V. Quineen esitettyyn autonomisen ”ensimmäisen filosofian” kritiikkiin – ja varmasti hyvästä syystä. Mutta kun hän jatkaa, että itse filosofiset ongelmat on ”manattava tiehensä” (s. xxiii – xxiv), hän päätyy melko lähelle rortylaista (mielestäni epäilyttävää) kantaa, jonka mukaan nuo ongelmat ovat vain sekaannuksia, joista voimme yksinkertaisesti luopua ja jotka voivat lakata vaivaamasta meitä. Vaikkemme ehkä kykene vastaamaan ongelmiimme siten kuin perinteiset konstruktiiviset ja transsendentaaliset filosofit ovat kuvitelleet, emme ehkä kuitenkaan voi kokonaan pudottaa niitä pois. Ongelmamme nousevat luonnollisesta inhimillisestä tilanteestamme. Edellä lyhyesti esitellyt naturalisoitu ja pragmatisoitu transsendentaalifilosofian tulkinta pyrkii pelastamaan tällaisen filosofiseen kysymiseen kohdistuvan nöyryyden.

LOPUKSI

Kriitikko voisi argumentoida, että vaikka McDowell on hylännyt monia perinteisiä dualismeja (järki vs. luonto, käsitteellisyys vs. aistimellisyys, ymmärryksen spontaanisuus vs. kokemuksen reseptiivisyys), jäljellä on vielä yksi, ”ensimmäisen” ja ”toisen” luonnon välinen kahtiajako.¹⁴ Eräässä mielessä tämä on tietenkin totta. Meidän on hänen lähestymistavassaan voitava käsitteellistää spesifisti inhimilliset, *Bildungiin* perustuvat kykymme, jotka nostavat meidät pelkän animaalisesta luonnon yläpuolelle. Niinpä meidän on tavalla tai toisella erotettava toisistaan ihmiset (rationaaliset eläimet) ja ”pelkät eläimet”. Tämä dualismi tuskin heijastaa mitään vaarallista metafysiikkaa. Kuten McDowell argumentoi läpi kirjansa luku IV – VI, toinen luontomme on juurtunut ensimmäiseen, animaalisesta luontoomme. Nämä ovat erottamattomasti yhteydessä toisiinsa. Kypsä ihmisolento – ja tämä ilmaus sisältää jälleen palautumattoman normatiivisen käsitteen – on ensimmäisen ja toisen luonnon yhdistelmä, jakamaton kokonaisuus.

Yleisemminkin voimme puhua luonnon ja normatiivisuuden yhteenkietoutumisesta. Samoin kokemuksemme empiiriset ja transsendentaaliset elementit ikään kuin tunkeutuvat toisiinsa. Normatiiviset rajat sille, mitä voidaan legitimitä pitää empiirisenä (tai luonnollisena), asettuvat transsendentaalisesti. Platonistista (tai kanti-

laista) metafysiikkaa välttääksemme meidän tulisi ehkä kirjaimellisesti puhua vain yhdestä maailmasta tai luonnosta, mutta jonkinlaisille luonnollinen vs. normatiivinen ja empiirinen vs. transsendentaalinen -erottelulle on pragmaattista tarvetta, sillä vain tällaisten erottelujen avulla voidaan erottaa pragmatismi ja siihen yhdistettävä empiirinen realismi liian vahvoista metafyyssisen realismin muodoista. Vaikka McDowellin pragmatismi jää melko implisiittiseksi, se on nähdäkseni keskeinen taustaoletus hänen ei-reduktiivisen naturalismin puolustuksessa. Uskoakseni nimenomaan pragmatismien nojalla on mahdollista olla johdonmukainen ”toisen luonnon naturalisti”. Naturalismi tulee tällöin muotoilla pohjimmiltaan pragmatistisen filosofisen antropologian viitekehyksessä.

Vaikka siis yhdyin McDowellin yleiseen pragmatismiin ja naturalismiin, olen identifioinut joitakin ongelmia hänen käsityksessään mielen ja maailman suhteesta. Ensinnäkin, kuten edellä todettiin, hänen realisminsa näyttää liian vahvalta. Ainakin hänen tulisi tehdä realistiset sitoumuksensa hieman eksplisiittisemmiksi. Toiseksi hänen Kant-tulkintansa nojaa ”kahden maailman” metafysiikkaan ja syytökseen, jonka mukaan Kant vetoaa yliaistilliseen maailmaan. Tätä ongelmallista tulkintaa McDowell tosin on tuoreemmissa töissään pyrkinyt pehmentämään. Kolmanneksi on hiukan ihmeteltävä sitä, että Wilfrid Sellarsilla on niin keskeinen sija McDowellin ajattelun lähtökohtana. Miksi kovaksi keitetty tieteellinen realisti Sellars olisi lopulta kovinkaan tärkeä McDowellin kaltaiselle ei-reduktiiviselle ja antiskientistiselle ajattelijalle?¹⁵

Neljänneksi on odotettavissa, että karut naturalistit, esimerkiksi quinelaiset, saattaisivat vastata McDowellille toteamalla, että hänen luonnon ja naturalismin käsitteisiin sovellettu ”uudelleen ajattelemisen” metodinsa kuuluu ”ensimmäiseen filosofiaan” ja jää syrjään, jos kunnioitamme luonnontieteitä luotettavimpina tiedonhankinnan menetelminämme. McDowell luultavasti vastaisi vain, että juuri tällainen käsitys naturalismista on hänen uudelleenajattelunsa kohteena ja että siitä pitäisi luopua toisen luonnon naturalismin hyväksi. Epäilen, ettei hän tässä kiistassa oikeastaan voisikaan *argumentoida* tämän enempää. Hänen ”filosofinen temperamenttinsa” (William Jamesin ilmaisua käyttäkseni) on aivan erilainen kuin esimerkiksi Quinen. Temperamenttien erot vaikuttavat filosofisen argumentaation mahdollisuuksiin, halusimmepa tai emme.

Joka tapauksessa McDowellin työ opettaa meille monien muiden asioiden ohella sen, että kohdatessamme pragmatismiin taipuvaisen ajattelijan meidän on syytä arvioida hänen suhdettaan Kantiin. Ja päinvastoin: kun kohtaamme kantilaisen, voimme kysyä, voisiko hän tehdä näkemystään uskottavamman ryhtymällä pragmatistiksi ja/tai naturalistiksi. Vaikka monet pragmatistit eivät itse sitä myönnä, pragmatismi on perustaltaan kantilainen käsitys kokemuksesta, ymmärryksestä ja niiden suhteesta maailmaan. Tämän tosiseikan usein hämärtävät pragmatistit (kuten McDowellin) yritykset pysytellä kaukana Kantin idealismista. McDowellin suositteleman uudelleen ajattelemisen metodia olisikin ehkä sovellettava paitsi naturalismiin, myös (transsendentaaliseen) idealismiin. Siten voisimme edelleen jatkaa kantilaisen perintömme pragmaattista ja naturalistista uudelleenarviointia ja -tulkintaa.

VIITTEET

- 1 Kirjoitus perustuu (englanniksi pidettyyn) esitelmään McDowellin *Mind and World* -teosta käsitelleessä seminaarissa Jyväskylän yliopistossa kesäkuussa 1998. Olen kiitollinen kaikille osallistujille, erityisesti Michael Quantelle, Jussi Kotkavirralle, Heikki Ikäheimolle ja Pasi Pohjolalle, kiinnostavasta ajatustenvaihdosta. Artikkelin hieman laajempi englanninkielinen versio ilmestyy tulevaisuudessa.
- 2 McDowell (1996). Viitataan tähän teokseen tekstissä sivunumeroin.
- 3 Ks. Putnam (1994).
- 4 *Mind and World* on viime vuosina arvosteltu lähes kaikissa merkittävisissä kansainvälisissä filosofisissa aikakausjulkaisuissa. Ks. myös esim. *Philosophy and Phenomenological Research* -lehden numeroa 58:2 (1998), jossa kirjaan reagoivat Robert Brandom, Arthur W. Collins, Christopher Peacocke, Richard Rorty ja Crispin Wright. Numero sisältää myös McDowellin lyhyen esittelyn projektistaan (McDowell 1998a) sekä hänen vastauksensa kriitikoilleen.
- 5 Vrt. esim. Pihlström (1998a) ja (1998b). Korostettakoon, että vaikka painotan McDowellin kantilaisuutta, tarkoituksenani ei ole kieltää hänen ajatteluunsa liittyviä erittäin keskeisiä hegeliläisiä aineksia, joista muut tähän lehteen kootut kirjoitukset antavat hyvän kuvan.
- 6 Olen arvioinut sekä Davidsonin että Rortyn näkemyksen ongelmia teoksessa Pihlström (1996).
- 7 Putnam (1994) arvioi uudelleen – osittain McDowellin ajatusten valossa – aiempia metafyyssisen realismin kritiikkejään. Putnamin suhteesta realismiin ongelmaan ks. Pihlström (1996) ja (1998b).
- 8 Termin ’bald’ suomennos sanalla ’kalju’ olisi tietenkin hauska mutta ehkä myös harhaanjohtava. On myös pitkätkukaisia naturalisteja.
- 9 Jamesin pragmatismista ks. jälleen Pihlström (1996) ja (1998b).
- 10 Filosofisesta antropologiasta ja kulturalismista yhtenä sen muotona ks. Kannisto (1984).
- 11 Ks. esim. Allison (1983); vrt. Pihlström (1998b).
- 12 Todettakoon, että kritiikkini kohdistuu vain McDowellin *Mind and World* -teokseen. Muutamissa tuoreemmissa kirjoituksissaan McDowell on selvemmin korostanut projektinsa kantilaisuutta ja transsendentaalisuutta päätyen nähdäkseni varsin lähelle sellaista transsendentaaliargumentaation ja pragmaattisen naturalismin synteesiä, jota haluan puolustaa. Ks. McDowell (1998a) ja (1998b).
- 13 Viitataan jälleen vain hänen *Mind and World* -kirjaansa, en myöhempiin artikkeleihin (vrt. edellinen viite).
- 14 McDowell ei tosin eksplisiittisesti puhu ”ensimmäisestä luonnosta”.
- 15 Ks. myös McDowell (1998b). Sellarsilaisia ongelmia en ole tässä artikkelissa voinut käsitellä, mutta kritisoin Sellarsin ja hänen seuraajiansa (erityisesti Raimo Tuomelan) vahvaa tieteellistä realismia melko laajasti teoksessa Pihlström (1996). Arvioni on, että Sellarsin merkitys McDowellin ajattelussa liittyy läheisesti molemmille tärkeään hegeliläiseen pohjavireeseen. Mainittakoon, että syyskuussa 1997 Münchenissä järjestetyssä GAP:n (Gesellschaft für analytische Philosophie) kansainvälisessä kongressissa *Rationality, Realism, Revision* McDowell, yksi pääpuhujista, esitelmöi aiheesta ’Sellars’ Transcendental Empiricism’.

KIRJALLISUUS

- Allison, Henry E. (1983) *Kant’s Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, Yale University Press, New Haven & London.
- Kannisto, Heikki (1984) ’Filosofisen antropologian mahdollisuudesta’, *Ajatus* 41, 217 – 235.
- McDowell, John (1996) *Mind and World*, 2. painos, Harvard University Press, Cambridge, Mass. & London (1. painos 1994).
- McDowell, John (1998a) ’Précis of *Mind and World*’, *Philosophy and Phenomenological Research* 58, 365 – 368.
- McDowell, John (1998b) ’Having the World in View: Sellars, Kant, and Intentionality’, *The Journal of Philosophy* 95, 431 – 491.
- Pihlström, Sami (1996) *Structuring the World: The Issue of Realism and the Nature of Ontological Problems in Classical and Contemporary Pragmatism*, Acta Philosophica Fennica 59, The Philosophical Society of Finland, Helsinki.
- Pihlström, Sami (1998a) ’Peircean Scholastic Realism and Transcendental Arguments’, *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 34, 382 – 413.
- Pihlström, Sami (1998b) *Pragmatism and Philosophical Anthropology: Understanding Our Human Life in a Human World*, Peter Lang, New York, forthcoming.
- Putnam, Hilary (1994) *Words and Life*, toim. James Conant, Harvard University Press, Cambridge, Mass. & London.