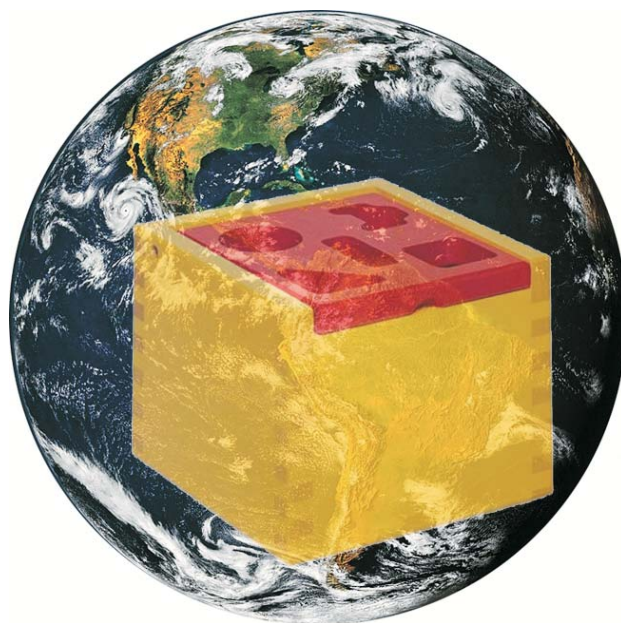


Petteri Niemi

Mieli, maailma ja referenssi

John McDowellin mielen filosofian ja
semantiikan kriittinen tarkastelu
ja ontologinen täydennys



Petteri Niemi

Mieli, maailma ja referenssi

John McDowellin mielenfilosofian ja semantiikan
kriittinen tarkastelu ja ontologinen täydennys

Esitetään Jyväskylän yliopiston yhteiskuntatieteellisen tiedekunnan suostumuksella
julkisesti tarkastettavaksi yliopiston päärakennuksen salissa C1
tammikuun 12. päivänä 2008 kello 12.

Academic dissertation to be publicly discussed, by permission of
the Faculty of Social Sciences of the University of Jyväskylä,
in the Main Building, Hall C1, on January 12, 2008 at 12 o'clock noon.



UNIVERSITY OF JYVÄSKYLÄ

JYVÄSKYLÄ 2008

Mieli, maailma ja referenssi

John McDowellin mielenfilosofian ja semantiikan
kriittinen tarkastelu ja ontologinen täydennys

Petteri Niemi

Mieli, maailma ja referenssi

John McDowellin mielenfilosofian ja semantiikan
kriittinen tarkastelu ja ontologinen täydennys



UNIVERSITY OF JYVÄSKYLÄ

JYVÄSKYLÄ 2008

Editors

Jussi Kotkavirta

Department of Social Sciences and Philosophy / philosophy, University of Jyväskylä

Irene Ylönen, Marja-Leena Tynkkynen

Publishing Unit, University Library of Jyväskylä

URN:ISBN:9789513931988

ISBN 978-951-39-3198-8 (PDF)

ISBN 978-951-39-3030-1 (nid.)

ISSN 0075-4625

Copyright © 2008, by University of Jyväskylä

Jyväskylä University Printing House, Jyväskylä 2008

ABSTRACT

Niemi, Petteri

Mind, World and Reference: A Critical Examination and Ontological Supplement of John McDowell's Philosophy of Mind and Semantics

Jyväskylä: University of Jyväskylä, 2008, 283 p.

(Jyväskylä Studies in Education, Psychology and Social Research 0075-4625; 328)

ISBN 978-951-39-3198-8 (PDF), 978-951-39-3030-1 (nid.)

Summary

Diss.

This study examines and critically evaluates John McDowell's philosophy of mind and semantics. The most important theme is reference, i.e. the ways in which mind and language refer to their worldly targets. From a broader perspective, the topics of this study concern the relationships between mind, language and the world. The two most central questions concerning reference are: What assumptions must we make about mind, language and world and their relations to one another in order to render the general topic of reference understandable? How exactly do linguistic expressions relate to their counterparts in the world? Causally, physically or in both ways?

McDowell claims to be able to prove that there is nothing inherently problematic in either the concept of reference or the relationship between mind and world in general. The research question of this study is whether or not McDowell indeed succeeds in his attempt to portray reference as unproblematic. The answer is that he fails to provide profound and detailed answers to the central problems of reference because of his choice of methodology, which rather obscurely and ambiguously combines such components as Wittgensteinian quietism and therapeutic philosophy, appeals to common sense, and an anti-constructivist attitude to philosophical theorization.

Nonetheless, McDowell does manage to present several promising ideas that can be used as building blocks in the creation of a workable theory of reference. In the constructive part of this study, McDowell's ideas, which often remain on the metaphorical level, are opened up and further developed with the help of the ontological theory of the organizational levels of nature. As a result, the study introduces a proposal regarding rational causation and a proposal regarding empirical concepts describing how they maintain their references via rational-causal links to worldly targets.

Keywords:

Reference, realism, causality, empirical concepts, rationality, personhood, emergence, reduction, levels of nature

Author Petteri Niemi
Department of Social Sciences and Philosophy /
Philosophy
P.O.Box 35, FI-40014 University of Jyväskylä

Supervisor Docent Jussi Kotkavirta
Department of Social Sciences and Philosophy /
Philosophy
University of Jyväskylä, Jyväskylä, Finland

Reviewers Docent Jussi Haukioja
Department of Philosophy
University of Turku

Docent Petri Ylikoski
Department of Social and Moral Philosophy
University of Helsinki

Opponent Rector Ilkka Niiniluoto
University of Helsinki

KIITOKSET

Monet ihmiset ovat myötävaikuttaneet työni syntymiseen. Haluan ensinnäkin kiittää ohjaajaani Jussi Kotkavirtaa luottamuksesta ja tuesta. Keskeiset tähän työhön johtaneet ideat syntyivät ja jalostuivat hänen vetämässään työseminaarissa, ja olen kirjoittanut pääosan tekstistä työskennellessäni hänen johtamisaan Suomen akatemian rahoittamissa projekteissa. Suomen akatemian lisäksi tämän työn tekemistä ovat tukeneet taloudellisesti Suomen Kulttuurirahasto sekä Jyväskylän yliopisto.

Erityiset kiitokset Heikki Ikäheimolle ja Arto Laitiselle. Jo opiskeluajoista lähtien he ovat olleet esikuviani filosofian saralla. Heiltä olen oppinut sen keskustelun ja argumentaation kulttuurin, joka on niin olennainen filosofialle. He ovat olleet yhä uudelleen valmiita lukemaan ja kommentoimaan tekstejäni. Ilman heidän kriittis-analyttisiä huomioitaan työni olisi todennäköisesti valmistunut nopeammin, mutta se olisi myös paljon kehnompi. Veli Verrosta haluan kiittää tutustuttamisesta tieteen tekemisen realiteetteihin, erityisesti se yksi näin jälkikäteen katsottuna terve oppitunti säilyy muistoissani. Kiitokset edelleen Pessi Lyyrälle erittäin hyödyllisiksi osoittautuneista kommenteista ja Pasi Pohjolalle antoisista aiheeseen liittyvistä keskusteluista.

Kiitokset työni esitarkastajille dosentti Jussi Haukiojalle ja dosentti Petri Ylikoskelle erittäin perusteellisista ja informatiivisista lausunnoista. Heidän rakentavan kriittiset kommenttinsa auttoivat parantamaan työtäni suuresti. Professori Sami Pihlströmiä haluan kiittää työni viimeisiin lukuihin liittyvistä hedeelmällisistä parannusehdotuksista sekä jämäkästä tarttumisesta väitösprosessin loppuvaiheen käytännön järjestelyihin. Rehtori Ilkka Niiniluotoa kiitän siitä, että hän suostui vastaväittäjäkseni.

Ja viimeiseksi, suuret kiitokset vaimolleni Riikka Niemelle kärsivällisyydestä, varauksettomasta luottamuksesta ja rohkaisusta sekä hyödyllisistä kielahuollollisista korjausehdotuksista.

Jyväskylässä 9.11.2007

Petteri Niemi

SISÄLLYS

ABSTRACT
KIITOKSET

1	JOHDANTO.....	11
2	MCDOWELLIN PERUSRATKAISUT	27
2.1	”Epistemologin syndrooma”	27
2.1.1	Annetun myytti, perusteiden avaruus ja lain valtakunta	28
2.1.2	Skeema vs. sisältö, koherentismi ja oskillaatio	31
2.1.3	Hillitsemätön platonismi ja karu naturalismi.....	34
2.1.4	Terapeuttinen filosofia ja kvietismi.....	35
2.1.5	Illuusion argumentti ja itseriittoisen järjen fantasia	37
2.2	Kokemuksen käsitteellisyys	38
2.2.1	Rationaalisuus ja käsitteellisyys	38
2.2.2	Yhteenkuulumisen muoto	40
2.2.3	Kokemuksen teoriapitoisuus?.....	42
2.2.4	Kritiikkiä McDowellin kokemuksen käsitettä vastaan	42
2.3	Luonnon käsitteen laajentaminen	44
2.3.1	Perinne.....	45
2.3.2	Järjen ja luonnon suhde	46
2.3.3	Rationaalisuuden konstitutiivinen ideaali	48
2.3.4	McDowell vs. Hegel	52
2.4	Suora realismi ja eksternalismi	57
2.4.1	Ontologia.....	58
2.4.2	Idealismi-syytös	59
2.4.3	Formaali identtisyys?	62
2.4.4	Objektit rajoittavat	64
2.4.5	Eksternalismi	68
2.4.6	Disjunkttiivisen käsityksen kritiikkiä	69
2.5	Antireduktionismi, mieli ja persoona	75
2.5.1	Mentaalinen, mieli ja kriteerit	76
2.5.2	Persoona	81
2.5.3	Kritiikkiä	84
2.5.4	Kausaalisuuden laajennus?	87
2.5.5	Eräs mahdollinen vastaväite	93
2.6	Totuuden identtisyysteoria	94
2.6.1	Jennifer Hornsbyn identtisyysteoria	97
2.6.2	Käsitteellisen rajoittamattomuus?	101
2.6.3	Russellilainen vai fregeläinen tosiasian käsite?.....	102
3.	MCDOWELLIN SEMANTIikka	109
3.1	Tausta	110

3.1.1	Radikaalista tulkinnasta suopeuden periaatteeseen	113
3.1.2	Tarskin semantiikan rooli Davidsonin merkitysteoriassa	115
3.1.3	Totuuden ja merkityksen suhde?	119
3.2	Mieli ja referentti.....	122
3.2.1	Fregen peruskäsitys.....	122
3.2.2	Michael Dummettin luenta	123
3.2.3	McDowellin rekonstruktio	126
3.2.4	Dummettin kritiikki ja McDowellin vastaus siihen.....	131
3.2.5	Sisältyykö kielen ymmärtämiseen implisiittistä tietoa?.....	133
3.2.6	Thorntonin kritiikki.....	135
3.2.7	Mieli ja maailmankuva.....	137
3.3	<i>De re</i> -mielet ja objektiriippuvuus	139
3.3.1	McDowellin rekonstruktion arviointia.....	142
3.3.2	Objektiriippuvuus maailmalle avoimuutena?.....	146
3.3.3	Vastaus konseptualismin kritiikkiin	148
3.4	Fysikalismin haaste	151
3.4.1	Hartry Fieldin vaatimus	152
3.4.2	McDowellin vastaus Fieldin vaatimukseen.....	159
3.4.3	Devittin vastaus McDowellille.....	167
3.4.4	Tosiasioita ei ole kielen ulkopuolella?	170
3.5	Yhteenvetoa ja alustavia johtopäätöksiä	172
3.5.1	Rationaalinen vaikuttaminen ja objektien ohjaus	173
3.5.2	Kolme rekonstruktiota mielen ja maailman ontologiasta.....	176
3.5.3	Onko referenssin ongelmat nyt ratkaistu?	183
4	MCDOWELL JA TRANSENDENTAALISUUDEN KUTSU	191
4.1	Transsendentaalisuus Mind and Worldissä	194
4.2	Transsendentaalisuus Mind and Worldin jälkeen.....	199
4.2.1	Aistivaikutelmien kritiikki	202
4.2.2	Rinnakkaisvertailun mahdottomuus.....	203
4.2.3	Aistivaikutelmien transsendentaalinen rooli	207
4.2.4	Transsendentaalit riippuvuudet ylös- ja alaspäin	209
4.2.5	"Yhden maailman" Kant -luenta	210
4.3	Vertailua, arviointia ja johtopäätöksiä.....	213
4.3.1	Tulkintoja olioista sinänsä	213
4.3.2	Transsendentaalifilosofian luonne?	217
5	ONTOLOGINEN TÄYDENNYKSI	223
5.1	Organisaatiotasot ja reduktivismi	228
5.1.1	Oppenheimin ja Putnamin tasoteoria.....	229
5.2	Emergentismi ja sen ongelmat	231
5.2.1	Emmechen, Køppen ja Stjernfeltin tasoteoria.....	232
5.2.2	Kritiikkiä	235
5.3	Tasojen luonne, mekanismit ja kausaatio.....	239
5.3.1	Mekanistinen tasoteoria.....	241

5.3.2	Arviointia ja johtopäätöksiä	243
5.4	Persoonuuden taso	245
5.4.1	Persoonuus yleisen tasoteorian näkökulmasta	249
5.5	Luonto, tosiasiat ja rationaalinen vaikuttaminen.....	250
5.6	Referenssi.....	253
5.6.1	Deskriptiivinen ja kausaalinen kytkös maailmaan.....	253
5.6.2	Sisällöllis-kausaalinen kytkös maailmaan	255
6	LOPUKSI	259
6.1	Näkemyksen testausta	263
6.2	Avoimia kysymyksiä.....	266
SUMMARY	269
LÄHTEET	273

1 JOHDANTO

”Realismi on kokonaan kuollut”, väittää Arthur Fine vuonna 1984 artikkelissaan ”The Natural Ontological Attitude”. ”Oma arvioni on, että realismi elää ja voi hyvin”, vastaa Ilkka Niiniluoto vuoden 1987 artikkelissaan ”Varieties of Realism” (s. 472). Asetun tässä työssäni Niiniluodon kannalle, joskaan sitä seikkaa ei käy kiistäminen, että ontologis-epistemologinen realismi on ollut suurissa vaikeuksissa viime vuosikymmeninä. Erityisesti realismin perinteinen tukijalka, totuuden korrespondenssiteoria on ollut voimakkaiden hyökkäysten kohteena. Realismin ja totuuden korrespondenssiteorian koetinkiveksi on muodostunut *referenssi* siltä osin kun keskustelemme inhimillisen mielen ja kielen viittaamisesta maailmaan.¹ Sami Pihlströmin (1997, 38) mukaan kielen maailmaan viittaamisen kysymystä pidetään usein jopa aikakautemme filosofian keskeisimpänä kysymyksenä. Juuri referenssi vaikuttaisi jäävän vaille lopullista ratkaisua myös Niiniluodon kriittisen tieteellisen realismin teoriassa, jonka olennainen elementti on tarskilaisella semantiikalla terästetty totuuden korrespondenssiteoria. Sekä Antti Hautamäki että Pihlström argumentoivat, että Niiniluoto olettaa ”annetun referenssisuhteen”, toisin sanoen hän vain olettaa sanojen referenssit maailmallisiin kohteisiinsa kiinnitetyiksi selittämättä miten kiinnittyminen tapahtuu (Hautamäki 1985, 25–30; Pihlström 1997, 49–52).

Referenssi on tämän tutkimuksen tärkein yksittäinen teema. Hieman laajemmasta näkökulmasta tutkimuksen kohteena ovat inhimillisen mielen, kielen ja niiden ulkopuolisen maailman väliset suhteet. Keskeinen kysymys kuuluu, millaisia ovat luonteeltaan kielen ja maailman väliset suhteet. Ovatko ne fyysikaalis-kausaaalisia, sisällöllisiä identtisyys- tai vastaavuussuhteita vai jotain muuta? Sama kysymys voidaan esittää mielen ja maailman välisistä suhteista, ja on lisäksi kysyttävä, miten mielen ja maailman suhteet ovat yhteydessä kielen

¹ Toisaalta Michael Devitt on voimakkaasti puolustanut näkemystä, että realismia voidaan puolustaa vetoamalla semantiikkaan tai epistemologiaan; kyse on yksinkertaisesti eri asioista. Näin realismin kohtalo ei olisi riippuvainen esimerkiksi totuuden korrespondenssiteorian ongelmien ratkaisusta. Devittin teesi on, että metafysiset kysymykset olisi asetettava ensisijaisiksi, epistemologia ja semantiikka ovat toissijaisia. (Devitt 2004.)

ja maailman suhteisiin. Referenssin problematiikka on mielen/kielen ja maailman välisten suhteiden kannalta keskeisessä asemassa. Tarkastelen referenssiä mielenfilosofian, kielifilosofian ja transsendentaalifilosofian näkökulmista, kun taas tieteenfilosofian näkökulma jää pääasiassa sivuun. Tämänkin rajauksen sisällä kiinnitän huomioni vain tiettyihin referenssin ongelmiin. Pääasiallisen huomioni kohteena on sarja kysymyksiä, jotka liittyvät referenssin yleisiin edellytyksiin: mitä meidän on oletettava inhimillisestä mielestä, kielestä, niiden ulkopuolisesta maailmasta sekä kaikkien näiden tekijöiden suhteista, jotta voimme ymmärtää, miten inhimilliset mentaaliset tilat ja kielelliset ilmaisut voivat viitata maailmaan. Tarkastelen edelleen yksittäisten referenssisuhteiden maailmaan kiinnittymisen mekanismeja, mutta muilta osin referenssin problematiikka (kielensisäiset viittaussuhteet, "konversationaalinen implikaatio" ja niin edelleen) jää tämän työn ulkopuolella. Referenssin ja merkityksen teoriat kulkevat tyypillisesti käsi kädessä, mutta kohdistan huomioni pääasiassa referenssiin ja tarkastelen kielellisten merkitysten problematiikkaa vain niiltä osin kuin se liittyy suoraan käsittelemäni referenssin kysymyksiin.

John McDowell on tämän tutkimuksen keskeinen ajattelija. Hänen mielenfilosofiansa ja kielifilosofiansa ydinajatuksukset liittyvät lähinnä juuri referenssin yleisiin edellytyksiin. Hän väittää rohkeasti kykenevänsä osoittamaan referenssin ja laajemmasta näkökulmasta katsottuna mielen/kielen ja maailman välisen suhteen ongelmatomaksi (ks. McDowell 1998d, 275–291; 1994/1996). Tämä hänen väitteensä ei ole täysin perätön, sillä katson osan hänen ehdotuksistaan lupaaviksi uusiksi aloitteiksi referenssistä käytävässä keskustelussa, joka on jumiutunut realismin kannattajien ja vastustajien väliseksi asemasodaksi. John McDowell on Etelä-Afrikassa vuonna 1942 syntynyt ja Oxfordissa akateemisen koulutuksensa saanut filosofi, Iso-Britannian kansalainen, joka on työskennellyt vuodesta 1986 lähtien Yhdysvalloissa Pittsburghin yliopiston filosofian laitoksen professorina. Hänen vuoden 1994 teoksensa *Mind and World* nosti hänet yhdeksi tunnetuimmista nykyfilosofeista maailmassa. (ks. Thornton 2004, 2–3.)

Teen seuraavaksi historiallisen katsauksen referenssistä käydyn keskustelun tiettyyn juonteeseen, johon McDowellkin on osallistunut 1970-luvulta alkaen. John Stuart Mill esitti teoksessaan *A System of Logic* suoran referenssin teorian erisnimistä: erisnimet viittaavat suoraan objekteihin sanomatta niistä mitään tai kuvaamatta niitä mitenkään, toisin sanoen erisnimillä on "denotaatio" mutta ei "konnotaatiota". Vastaava näkemys predikaateille on *ekstensionalismi*, jossa katsotaan, että predikaatin merkitys on yksinkertaisesti sen ekstensio. Tämä näkemys tuntuu yksinkertaisuudessaan houkuttevalta, mutta siihen sisältyy joukko ongelmia, joihin kiinnitti ensimmäisenä huomiota Gottlob Frege ja joita on siksi nimitetty "Fregen arvoituksiksi" (*Frege's Puzzles*).

Frege vastusti milliläistä näkemystä ensinnäkin sillä perusteella, että se ei selitä, kuinka muotoa "a = b" oleva informatiivinen identiteettilause – esimerkiksi "Aamutähti on yhtä kuin Iltatähti" – eroaa muotoa "a = a" olevasta trivialisista identiteettilauseesta (Frege 1892/1997, 41–42). Toisen ongelman muodostavat fiktiiviset nimet kuten 'Pegasos'. Koska kuvitteellisilta nimiltä puuttuu todellinen viittauksen kohde, Millin teoria määrittää ne ja niitä sisältävät lau-

seet merkityksettömiksi. Haluamme kuitenkin sanoa, että lauseet kuten ”Pegasos lentää” ja ”Pegasos ei ole olemassa” ovat merkityksellisiä; näistä lauseista jälkimmäinen on jopa tosi. Ja kolmanneksi, ekstensionalismin selviää huonosti ilmaisuista, joilla on sama ekstensio mutta eri merkitys. Ilmaisuilla ”sydämen omistava eläin” ja ”munuaiset omistava eläin” on sama ekstensio, mutta selvästikin eri merkitys ja kognitiivinen sisältö, ekstensionalismin johtopäätöksen ollessa päinvastainen. (ks. Raatikainen 2006.)

Frege'n oma näkemys on, että erisnimillä on maailmallisten objektien eli ”referenttien” (*Bedeutung*) lisäksi ”mieli” (*Sinn*), joka määrittää sen spesifin tavan, miten objekti on meille annettu (Frege 1892/1997, 41–42).² Michael Dummett, tunnettu Frege-komentaattori, selittää Frege'n ratkaisua seuraavasti. Jotta joku osaisi käyttää nimeä esimerkiksi siten, että kykenee arvioimaan, onko nimen sisältävä lause tosi, niin hänen täytyy hallita jokin korrekti tapa tunnistaa nimen kantaja. Dummettin mukaan on luontevaa liittää tällainen ymmärrys osaksi nimen merkitystä. Hän korostaa kahta seikkaa: nimen mielen ja kantajaa koskevan tiedon välille ei voida vetää selvää rajaa, ja toiseksi ei ole yhtä ainoa oikeaa tapaa tunnistaa nimen kantajaa. (Dummett 1981, 98–100.) Dummettin Frege-tulkinta ei suinkaan ole ainoa mahdollinen, ja muiden muassa työni varsinainen päähenkilö eli John McDowell on kiistänyt sen. Palaan McDowellin kritiikkiin ja vaihtoehtoiseen Frege-tulkintaan työni alaluvussa 3.2.3.

Frege (1892/1997, 45–46) tarkasteli erisnimien lisäksi myös lauseita. Hän päätyi näkemykseen, että lauseen mieli on sen ilmaisema ajatus ja sen referenssi on puolestaan sen totuusarvo. Näistä ratkaisuista erityisesti jälkimmäistä on kritisoitu. Miten nimen ja sen kantajan välinen analogia toimii lauseiden tapauksessa? Dummett selittää kyseisen ratkaisun eräänlaiseksi tekniseksi seuraukseksi Frege'n yleisemmistä periaatteista. Ensinnäkin lauseen totuusarvo rakentuu lauseenosien totuusarvojen pohjalta. Ja toiseksi, lauseen totuusarvo ei saa muuttua, jos mikä tahansa lauseenosa korvataan ilmauksella, jolla on sama referentti. Koska lauseet voivat toimia toisten lauseiden rakenneosina, ainoaksi mahdolliseksi nämä ehdot toteuttavaksi entiteetiksi vaikuttaisi jäävän lauseiden totuusarvo. (Dummett 1981, 180–182.)

Bertrand Russell ei hyväksynyt Frege'n näkemystä. Frege'n käsitteistössä lauseella ”Ranskan nykyinen kuningas on kalju” on mieli mutta ei referenttiä eikä totuusarvoa. Russell katsoi tarkemman analyysin osoittavan, etteivät tällaiset tapaukset ole vailla totuusarvoa vaan ne ovat epätosia. Lisäksi Russellille oli tärkeää välttää kuvitteellisten olioiden objektivointi Meinongin tapaan eli hän ei halunnut olettaa kuvitteellisille olioille minkäänlaista olemassaoloa. (ks. Russell 1905/1997, 60–62.) Russellin oma näkemys on kaksijakoinen: hän erottaa toisis-

² Käännän Frege'n termin ”Sinn” tuttuun tapaan mieleksi mutta termin ”Bedeutung” esimerkiksi Tuomo Ahon tavasta poiketen referentiksi (eikä merkitykseksi). Näin siksi, että meidän pitää kyetä keskustelemaan Dummettin osoittamalla tavalla Frege'n merkitysteoriasta, jonka kolme aspektia ovat mieli, sävy ja voima. Referentti ei ole Dummettin luennassa merkityksen osatekijä lainkaan, sillä joku, joka ei tiedä ilmauksen referenttiä, ei vielä tällä tietämättömyydellään osoita, ettei ymmärrä ilmausta tai ymmärtää sen vain osittain (ks. Dummett 1981, 83–84).

taan tuttuustiedon (*knowledge by acquaintance*) ja kuvaustiedon (*knowledge by description*). Tuttuustieto viittaa tilanteeseen, jossa henkilöllä on välitön suora kognitiivinen suhde objektiin. Kuvaustieto puolestaan koostuu määrättyistä kuvauksista (*definite descriptions*), jotka kuvaavat kohdettaan yleisellä tasolla ilman suoraa kontaktia juuri kyseiseen partikulaariin kohteeseen. Voimme olla tuttuussuhteessa aistidatan yksittäisiin objekteihin, yleiskäsitteisiin sekä ehkäpä itseemme. Sen sijaan suhteemme fysikaalisiin objekteihin ja toisten ihmisten mieliin on Russellin mukaan määrättyjen kuvausten välittämä. Russell väittää, että tavalliset erisnimet ovat pohjimmiltaan määrättyjen kuvausten lyhenteitä.³ Esimerkiksi Bismarck on Russellin mukaan lyhenne kuvaukselle ”Saksan keisarikunnan ensimmäinen kansleri”. Tiukasti ottaen ainoastaan Bismarck itse olisi voinut käyttää nimeään ei-kuvaavasti eli siten, että se edustaa suoraan kohdetta, johon hän on tuttuussuhteessa. Russellin mukaan edes Bismarckin tavanneet ihmiset eivät ole olleet tuttuussuhteessa häneen. He ovat olleet tuttuussuhteessa aistidataan, jonka he yhdistävät Bismarckin kehoon fysikaalisena objektina. Tällöin kaikkien muiden kuin Bismarckin itsensä tieto Bismarckista on kuvaustietoa. Silti aikomuksemme on usein esittää väitteemme suoraan kohteesta. Esitämme esimerkiksi väitteen, että ”Bismarck oli neuvokas diplomaatti”. Jälleen ainoastaan Bismarck itse olisi voinut muodostaa tällaisen arvostelman. Voimme kuvata kyseistä propositiota ja tiedämme jopa sen olevan totta, mutta emme voi tietää sitä samassa mielessä kuin Bismarck itse. Russell alistaa lopulta kuvaustiedon tuttuustiedolle. Hän määrittelee fundamentaalisen epistemologisen periaatteen, joka pätee myös kuvauksia sisältäviin propositioihin: jokaisen proposition, jonka voimme ymmärtää, täytyy koostua pelkästään sellaisista komponenteista, joihin olemme tuttuussuhteessa. (Russell 1917/1963, 152–159.)

Ilmeinen kysymys kuuluu, kuinka lähelle Fregen mielet tulevat Russellin määrättyjä kuvauksia. Dummettin (1981, 97–98) vastaus on seuraava: Frege joutuu kyllä vetoamaan määrättyihin kuvauksiin yrittäessään kertoa, mitä nimien mielet voisivat olla, mutta mikään hänen kirjoituksissaan ei anna syytä olettaa, että nimen kantajan tunnistamisen tavan tulisi olla ilmaistavissa määrätyn kuvauksen avulla. Toisaalta esimerkiksi Saul Kripke niputtaa Fregen ja Russellin ajatukset merkityksestä ja referenssistä luonteeltaan *deskriptivistiseksi* ”Frege-Russell näkemykseksi”, jota hän kritisoi voimakkaasti (ks. Kripke 1972/2004, 27–29, 58–59). Kent Bachin (2006) tapa jäsentää Fregen ja Russellin näkemykset kahdeksi eri deskriptivistisen lähestymistavan lajiksi, ”mielideskriptivismiksi” ja ”lyhennedeskriptivismiksi”, vaikuttaa järkevältä. Fregen ja Russellin ajatusten pohjalta muotoutui joka tapauksessa vaikutusvaltainen ”klassinen” tai ”perinteinen” deskriptivistinen referenssin teoria, jonka etuna on selviytyminen Millin ongelmista. Sen perusajatus on seuraava: termin määrittely antaa tietyn kuvauksen kohteesta ja se viittaa onnistuneesti johonkin maailmalliseen koh-

³ Russellille varsinaisia ”loogisia erisnimiä” olivat formaalilogiikan vakiot sekä luonnollisen kielen ilmauksista demonstratiivipronominit ”tämä” ja ”tuo” sekä persoonapronomini ”minä”. Loogiset erisnimet käyttäytyvät ”milliläisellä” tavalla. (ks. Bach 2006.)

teeseen, jos maailmasta todella löytyy jokin olio tai oliojoukko, joka toteuttaa kyseisen kuvauksen.

Klassinen deskriptivismi sisältää kuitenkin vakavia ongelmia, joita tarkastelen seuraavaksi. Aloitan Kripken tunnetuista kriittisistä huomioista. Jos tahdomme määritellä nimen merkityksen jonkin määrätyn kuvauksen avulla, niin ensimmäinen ongelma on, minkä lukuisista mahdollisista kuvauksista valitsemme ja millä perusteella. Olettakaamme, että haluamme antaa määritelmän nimelle Aristoteles ja että valitsemme kuvauksen "Aleksanteri Suuren opettaja". Tällöin väitteestä "Aristoteles oli Aleksanteri Suuren opettaja" tulee tautologia kun todellisuudessa kyse vaikuttaisi olevan kontingentista historiallisesta tosiasiaista. Vaikuttaa aidolta historialliselta mahdollisuudelta, ettei Aristoteles olisikaan päätenyt Aleksanteri Suuren opettajaksi. Määritelmämme näyttäisi vaativan, että viittaamme nimellä Aristoteles välttämättä Aleksanteri Suuren opettajaan kuka hyvänsä hän sitten onkaan, ja tämä ei voi olla oikein. Kripke päätyy johtopäätökseen, ettei nimi voi olla minkään määrätyn kuvauksen lyhenne tai synonyymi. (ks. Kripke 1972/2004, 30.)

Ilmeisin tapa ratkaista tämä ongelma on liittää nimeen kuvausten joukko tai perhe yhden kuvauksen sijasta. Peter Strawson ja John Searle ovatkin kehittäneet *kuvausten ryvästeorian*, jonka keskeiset teesit Panu Raatikainen (1996, 187) tiivistää seuraavasti: 1) Nimeen liitetään yhden kuvauksen sijasta löyhemmin joukko kuvauksia, 2) tämä joukko ilmaisee nimen mielen ja määrää sen olion, johon nimi viittaa, ja 3) nimi viittaa olioon jos useimmat kuvauksista viittaavat kyseiseen olioon (eri kuvauksille voidaan vielä antaa eri painoarvoja). On kuitenkin vaikeaa nähdä, miten ryvästeoria kykenisi ratkaisemaan deskriptivismin perusongelman. Kuvausten ryppäeseen ei voi sisällyttää kaikkia mahdollisia kuvauksia, joten olisi kyettävä erottamaan olennaiset kuvaukset epäolennaisista, mutta kuvausteoria ei anna minkäänlaisia kriteerejä valinnalle (ks. Raatikainen 1996, 187). Kuvaamme usein historian henkilöitä heidän merkittäviksi oletamiemme saavutusten avulla, mutta Kripke muistuttaa meitä mahdollisuudesta, että kuvauksen kohteena oleva henkilö olisi voinut elää elämän, josta olisivat voineet puuttua kaikki olennaisina pitämämme tapahtumat. Esimerkiksi Hitler olisi voinut elää rauhallista elämää Linzissä (ks. Kripke 1972/2004, 74–77.)

Eräs mahdollisuus on olettaa, että vaikka kuvaus ei annakaan suoraan nimen merkitystä, niin se kiinnittää silti nimen referenssin. Merkityksen teoria ja referenssin teoria eivät välttämättä käy yksiin. Kripke hyväksyy tämän ajatuksen mutta toteaa alkajaisiksi, että deskriptivismi menettää tällöin osan selitysvoimastaan. Esimerkkinä hän käyttää tietyntyyppisiä singulaarisia eksistenssilauseita. Tarkastelkaamme väitettä "Moosesta ei ollut olemassa". Jos deskriptivismi ymmärretään merkitysteoriaksi, se kykenee tarjoamaan tälle väitteelle analyysin: ei ole olemassa (yhtä) sellaista henkilöä, joka olisi tehnyt kaikki ne teot (tai edes enemmistön niistä teoista), jotka mainitaan Raamatussa Mooseksen tekemiksi. Jos taas deskriptiivistä teoriaa ei ymmärretä merkityksen teoriaksi, tarvitaan jokin korvaava analyysi. (mts. 33.)

Kripken tärkein vastaväite on kuitenkin, että edes referenssin teoriana deskriptivismi ei ole tyydyttävä näkökanta. Hän myöntää kyllä, että tietynlaisissa

tapauksissa nimen referenssi voi kiinnittyä deskriptiivisesti: on olemassa jokin kuvaus tai kuvausten joukko, joka poimii maailmasta olion. Hän kiistää sen sijaan väitteen, että tämä olisi referenssin kiinnittymisen yleinen mekanismi. Hän käyttää vastaesimerkkinä fyysikko Richard Feynmania. Tavallinen kadunmies ei välttämättä tiedä juuri mitään Feynmanista tai hänen teorioistaan. Kysyttäessä hän saattaisi vastata, että Feynman on kai fyysikko tai jotain sellaista. Tämä tarkoittaa, että kadunmiehemme ei omaa viittauksen kohteen yksilöimiseen tarvittavaa tietoa, mutta Kripken mukaan hänen käyttämänsä nimi viittaa silti menestyksekkäästi oikeaan kohteeseen: ”hän käyttää nimeä ’Feynman’ nimenä Feynmanille”. (mts. 81.)

Itse asiassa Kripke väittää vieläkin jyrkemmin, ettei edes virheellinen kuvaus estä viittaamista oikeaan kohteeseen. Hän käyttää esimerkkinä Kolumbus-ta, josta joskus uskotaan virheellisesti, että hän oivalsi ensimmäisenä maan olevan pallonmuotoinen ja että hän oli ensimmäinen läntiselle pallonpuoliskolle rantautunut eurooppalainen. Deskriptiivisen referenssin teorian mukaan näistä kuvauksista ensimmäistä käyttävä viittasi Kolumbus-nimellä luultavasti johonkin kreikkalaiseen ja jälkimmäistä käyttävä puolestaan johonkin norjalaiseen. Kripken mukaan tämä tulkinta ei yksinkertaisesti pidä paikkaansa, vaan molempien kuvausten käyttäjät viittasivat kyllä Kolumbukseen. Kripken johtopäätös on, että vaikka enemmistön johonkin nimeen yhdistetystä kuvauksista toteuttaisikin jokin ainutlaatuinen objekti *y*, niin *y* ei silti ole välttämättä oikea referenti nimelle. (mts. 84–85.)

Kyse ei ole vain maallikkojen tiedon epätäydellisyydestä ja virheellisyydestä siten, että tieteellinen kielenkäyttö välttäisi nämä ongelmat. Ajatelkaamme esimerkiksi termin ”elektroni” historiaa. Jotta termi ”elektroni” todella viittaisi elektroneihin, sen määritelmän tulisi deskriptiivismin mukaan kuvata oikein elektronien ominaisuudet. Kun Nils Bohr kehitti atomimalliaan, hän ei nykyfysiikan valossa tuntenut täydellisesti elektronien ominaisuuksia. Jos mikään olio maailmassa ei täsmällisesti toteuttanut hänen elektronin kuvaustaan, niin viittasiko hän ollenkaan elektroneihin? Kuitenkin kielellinen intuitiomme sanoo, että hän viittaa elektroneihin, vaikkakin tunsikin ne epätäydellisemmin kuin nykypäivän tutkijat. Toisaalta jos myönnämme, ettei Bohrin käyttämä termi ”elektroni” viitannut mihinkään, joudumme epäilemään vakavasti myös nykyisiä käsitteitä. Onhan mahdollista, Sami Pihlströmin mukaan jopa todennäköistä, että tulevaisuuden fysiikka määrittelee elektronin nykykäytännöstä poikkeavalla tavalla. Entä muut tieteelliset termimme, viittaavatko nekin mihinkään? (ks. Pihlström 1997, 39.)

Vaikuttaa kuitenkin kohtuuttomalta vaatia kuvauksen täydellistä onnistumista, jotta voisimme katsoa termin viittaavaksi. Putnam (1975, 274–278) onkin ehdottanut, että voimme sallia *kohtuullisia* (*reasonable*) muutoksia alkuperäiseen kuvaukseen. Vaikkei olekaan Bohrin kuvauksen täydellisesti toteuttavia objekteja, tietyt objektit toteuttavat sen likimääräisesti. Voimme ”suopean” tulkinnan mukaisesti katsoa Bohrin viittaneen juuri kyseisiin entiteetteihin termillään elektroni. Niiniluoto on sittemmin hyödyntänyt juuri tätä Putnamin ajatusta muodostaessaan oman näkemyksensä tieteellisten teorioiden teoreettisten

termien referenssistä. Perusajatus on seuraava: teorian T termi *t* viittaa aktuaaliseen objektiin *b*, joka maksimoi kyseisen teorian *likimääräisen totuuden* tai *totuudenkaltaisuuden* asteen. (Niiniluoto 1999, 128–129.)

Niiniluodon ratkaisu ei kuitenkaan välttä kripkeläistä kritiikkiä. Raatikainen kehottaa meitä kuvittelemaan esimerkin, jossa tutkija hahmottelee tutkimuskohteestaan spekulatiivisen ”ei järin totuudenkaltaisen” teorian, joka sopii-kin itse asiassa kuvaamaan paljon paremmin jotakin toista kohdetta. Viittaako kuvitteellisen tutkijamme teoriassaan käyttämä termi tähän toiseen kohteeseen, josta hän on aivan sattumalta esittänyt melko osuvan kuvauksen, vai tutkimuksessa tarkoitettuun kohteeseen, jonka kuvaajana teoria on suhteellisen kaukana totuudesta? Raatikaisen mukaan terve järki sanoo, että jälkimmäiseen, mutta Niiniluodon periaatteesta seuraa kuitenkin edellinen vaihtoehto. (Raatikainen 1996, 190.)

Kuten Pihlström (1997, 41) osuvasti toteaa, deskriptivistisen lähestymistavan ongelmana on kykenemättömyys tehdä oikeutta sille luontevalle ajatukselle, että kielen todellisuuteen viittaava käyttäminen edellyttää itse todellisuuden panoksen. Tämä ajatus herää erityisesti empiiristen havaintokäsitteiden yhteydessä. Vaikuttaa intuitiivisesti uskottavalta väittää, että havaintokäsitteiden tapauksessa maailmallisilla kohteilla itsellään on tärkeä rooli referenssien kiinnittymisessä. Pelkkä termin kuvauksen tunteminen ei vaikuta riittävältä eikä välttämättömältä ehdolta referenssille (ks. Raatikainen 1996, 188). Putnamin kuuluisassa esimerkissä muurahainen piirtää kulkureitillään Winston Churchillin kuvan. Emme voi pitää muurahaisen kuvaa aitona representaationa Churchillistä, sillä muurahaisella ei ole ollut minkäänlaista *kausaalista* suhdetta Churchilliin. Putnamin mukaan sama pätee kielellisiin representaatioihin. Hän pitää ”maagisena” sellaista käsitystä referenssistä, jossa merkitystä kantavilla representaatioilla katsotaan olevan jokin sisäinen suhde viittauskohteisiinsa. Putnam vertaa tällaista käsitystä alkukantaisten ihmisten uskomukseen, että jonkin olion ”toden nimen” tunteminen antaa vallan kyseisen olion yli. (Putnam 1981, 1–5.)

Ei ole siis yllättävää, että joukko uusia lähestymistapoja referenssiin on omaksunut *kausalistisen* lähtökohdan. Suurin ansio ”uuden referenssin teorian” (*the new theory of reference*) luomisesta kuuluu Kripkelle, mutta myös Putnam ja Keith Donellan ovat vaikuttaneet teorian kehitykseen. Kripken keskeinen ajatus on, että nimien referenssin perustana on ”kastetilaisuus”, jossa ratkaisevat henkilöt tekevät päätöksen viitata tietyllä nimellä tiettyyn olioon. Nimen referenssi kiinnitetään kastetilaisuudessa kohteeseensa joko ostensiivisesti tai määrätyn kuvauksen avulla, joten Kripkekään ei täysin hylkää deskriptivismiä. Kastetilaisuuden jälkeen nimen referenssi siirtyy ”linkiltä linkille” eli ihmiseltä toiselle sillä edellytyksellä, että jokainen uusi vastaanottaja oppii nimen aikoen viitata sillä samaan olioon, johon sen hänelle opettanut henkilökin sillä viittasi. Näin nimen referenssi voi siirtyä yli aikakausien, ja voimme viitata esimerkiksi nimellä Aristoteles Aristoteleeseen, vaikka emme ole häntä koskaan tunteneetkaan. Kripke korostaa, että kastetilaisuudessa käytetty kuvaus ei ole nimen synonyymi tai lyhenne, vaan sen avulla kiinnitetään ainoastaan nimen referenssi, ja tämä tapahtuu vieläpä periaatteessa kontingenttien tuntomerkkien avulla.

(Kripke 1972/2004, 96–97, 106–107.) Kripke sovelsi tätä näkemystään myös yleisnimiin, tarkemmin sanoen niin kutsuttuihin luonnollisiin luokkiin kuten ”kulta” tai ”tiikeri”. Vastaavanlaisia näkemyksiä on esittänyt myös Putnam. Keskeinen ajatus molemmilla on, että myös luonnollisiin luokkiin viittaavat termit otetaan käyttöön nimeämistapahtumassa, jossa on läsnä nimettävän luokan edustaja ja läsnäolijat päättävät viitata siihen tietyllä termillä. Ja jälleen kuten erisnimien tapauksessa, termin referenssi siirtyy nimeämistapahtuman jälkeen kausaalisesti ihmiseltä toiselle. (Kripke 1972/2004, 135–136; Putnam 1975, 204–207.)⁴

Kripken ja Putnamin sosiaalis-historiallinen kausaalinen referenssin teoria korostaa intersubjektivisten välitysten roolia referenssien määrittymisessä, mutta eikö nimeä käyttävien ihmisten ja itse nimettyjen kohteiden välisillä fysikaalisilla suhteilla ole olennaista roolia enää ”nimenantotilaisuuden” jälkeen? Ja eikö sosiaalisessakin kausaalisuudessa ole pohjimmiltaan kyse fysikaalisista suhteista? Tämäntyyppiset kysymykset lienevät innostaneet Hartry Fieldin 1970-luvun alussa kaipailemaan suoraviivaisempaa *fysikalistista kausaalista teoriaa referenssistä*. Klassisessa vuoden 1972 artikkelissaan ”Tarski’s Theory of Truth” Field esittää vaatimuksen, että sanojen primitiiviselle maailmaan viittaamiselle olisi kyettävä antamaan fysikalistinen kuvaus. Jos tällaisen kuvauksen mahdollisuutta ei edes periaatteessa myönnetä, päädytään merkitys- sekä totuusteorioiden ja fysikaalisen materiaalisen maailman väliseen dualismiin, joka muistuttaa suuresti Descartesin hahmottamaa ja kestäättömäksi havaittua mentaalisen ja materiaalisen välistä dualismia ja saa aikaan vastaavia ongelmia. Fieldin mukaan olisi äärimmäisen yllättävää, jos sanojen ja olioiden välinen yhteys ei olisi fysikaalinen. (Field 1972, 372–373.)

Putnam (ks. 1981, 45–46) on kuitenkin kritisoinut ankarasti tätä kausaalisen teorian kehittämisen suuntaa. Palaan hänen kritiikkiinsä tarkemmin myöhemmin, mutta jo nyt on syytä panna merkille fysikalismin pahin ongelma: sikäli kuin fysikalismi palautuu deterministiseen luonnonlakien avulla tapahtuvaan selittämiseen, on vaikeaa nähdä, miten se kykenisi edes periaatteessa tekemään ymmärrettäväksi tiedon ja tietämisen käsitteiden edellyttämän normatiivisuuden, tarkemmin sanoen inhimillisen mahdollisuutemme erehtyä ja olla vastuussa erehdyksistämme. Kuten Pihlström (1997, 43) toteaa, kysymys ei ole vain siitä faktuaalis-deskriptiivisestä seikasta, miten kieltä todellisuudessa käytämme, vaan myös siitä, miten meidän pitäisi sitä käyttää. Mainittakoon vielä, että tämäntyyppisen fysikalismin kritiikin jakavat hyvin monet raskaan sarjan ajattelijat, muun muassa McDowell, Donald Davidson ja Wilfrid Sellars. Palaan myös heidän näkemyksiinsä myöhemmin.

Palautuipa sosiaalis-historiallinen kausaalisuus fysikaaliseen kausaalisuuteen tai ei, se vaikuttaisi tarjoavan kohtuullisen toimivan teorian referenssistä. Onko siis perinteinen realismi pelastettavissa sen avulla? Putnamin (1981) vas-

⁴ Kripken teoria poikkeaa kuitenkin siinä suhteessa Putnamin vastaavasta, että Kripken versio kytkeytyy elimellisesti hänen modaalikäsitteiden (apriori ja välttämättömyys) analyysiinsä ja hänen omaan tulkintaansa mahdollisten maailmojen semantiikasta.

taus on kielteinen. Ongelmaksi muodostuu hänen mukaansa "oikeantyyppisen kausaaliketjun" spesifioinnin mahdottomuus kaikkien olemassa olevien kausaaliketjujen joukosta, käsitteellisistä viitekehyksistä riippumattomalla tavalla. Putnamin esimerkissä läsnäoleva hevonen, illuusio hevosesta ja hevosen esiintyminen kivikaudella ovat kaikki kausaalisesti yhteydessä lauseeseen "Edessäni on hevonen". Oikeantyyppisen kausaaliketjun tunnistamisen ajatus edellyttää, että kykenen jo ennen tunnistamista viittaamaan oikeantyyppisiin olioihin ja ominaisuuksiin, mikä kuulostaa paradoksaaliselta. (Putnam 1981, 51–54, 65–66.)

Putnamin kritiikki vaikuttaa monessa suhteessa kyseenalaiselta. On ensinnäkin selvää, ettei oikeantyyppisen kausaaliketjun olemassaolo ole suoraan riippuvainen kenenkään kyvystä tunnistaa se. Toisaalta, kun sitten keskustelme tunnistamisen mahdollisuudesta ja ehdoista, niin puhe viitekehyksistä riippumattomuudesta kaipaa täsmennystä. Putnamin implisiittinen premissi näyttäisi olevan, että viitekehyksistä riippuvaisuus johtaa väistämättä realismille vastakkaiseen viitekehysrelativismiin, mutta tällainen johtopäätös on sidottu tiettyyn inhimillisten viitekehysten metafysiikkaan, jossa viitekehykset oletetaan sokeiksi suhteessa maailmaan. Toinen vaihtoehto on olettaa viitekehykset pikemminkin ikkunoiksi maailmaan, jolloin voimme ajatella, että objektiivisten totuuksien tavoittaminen on mahdollista viitekehysten sisältä käsin, eikä viitekehyksistä riippuvaisuus sulje pois realismin mahdollisuutta. John McDowell on juuri tämän jälkimmäisen ehdotuksen kannalla.

Puhtaaseen kausaaliseen teoriaan sisältyy muitakin ongelmia. Alkuperäisessä muodossaan se näyttäisi tekevän referenssin muutokset mahdottomiksi: nimen referenssi kiinnitetään alkuperäisessä kastetilaisuudessa lopullisesti. Haluamme kuitenkin sanoa, että esimerkiksi nimi Madagaskar viittaa nykyään Afrikan kaakkoispuolella sijaitsevaan suureen saareen, vaikka tämä nimen käyttötapa perustuukin Marco Polon erehdykseen, sillä paikalliset asukkaat käyttivät nimeä Madagaskar tietystä Afrikan mantereeseen osasta. Michael Devitt on ehdottanut "moninkertaisen perustamisen" (*multiple grounding*) mallia: nimen "perustaminen" sen kantajaan kytkemisen mielessä tapahtuu tyypillisesti moninkertaisesti. Hän antaa tällaisista perustamisista kaksi esimerkkiä, joissa molemmissa päähenkilönä on hänen edesmennyt kissansa Nana: joku sanoo, että "Tuo on Nana", tai katseltuaan Nanan käyttäytymistä väittää, että "Nana on tänään säikky". Devitt väittää, että tällaiset tapaukset, joissa nimeä sovelletaan suoraan nähtyyn objektiin, perustavat nimen kytkemällä sen kantajaansa aivan yhtä tehokkaasti kuin alkuperäinen kastetilaisuus. (Devitt & Sterelny 1987, 62–63.) Mielestäni Devittin ehdotus on merkittävä ja oikeansuuntainen, mutta sitä olisi syytä täydentää tarkemmalla erottelulla. Siinä missä Marco Polo todellakin perusti nimen uudelleen kytkemällä sen uuteen kantajaan, "Tuo on Nana" ja "Nana on tänään säikky" -tyyppiset nimen soveltamiset *ylläpitävät* nimen Nana viittaussuhdetta vanhaan kantajaan, joten en käyttäisi termiä perustaminen Nana-esimerkkien kaltaisissa tapauksissa. Meidän kannattaa erottaa viittausten rutiininomainen ylläpitäminen paradigmanvaihdoksista viittaussuhteiden suhteen.

Devitt kiinnittää huomionsi myös toiseen puhtaaseen kausaaliseen teorian ongelmaan. Hän pitää uskottavana väitettä, ettei nimen käyttäjä tarvitse tietoa

nimen kantajasta kyetäkseen onnistuneesti viittaamaan. Perustamisten suhteen tilanne on kuitenkin toinen. Devitt palaa tässä yhteydessä Nana-esimerkkiinsä. Nimen perustava kontakti Nanaan on rajoittunut sekä ajallisesti että avaruudellisesti. Ajallisesti perustamisen kontakti kohdistuu vain lyhyeen Nanan elämän hetkeen. Avaruudellisesti kontakti tapahtuu vain erääseen Nanan osaan, ehkäpä vain pieneen osaan häntä eli esimerkiksi hänen kasvoihinsa, jotka näkyvät kulman takaa. Minkä ansiosta nimen perustaminen tapahtuu suhteessa koko Nanaan eikä vain suhteessa erääseen aikaviipaleeseen hänestä tai hänen osansa? Toinen ongelma muodostuu siitä, että nimen perustajaksi ehdolla oleva henkilö saattaa erehtyä kohteestaan. Ehkäpä kyseessä ei ollutkaan kissa vaan mangusti. Jossain vaiheessa perustaja-ehdokkaan erehdys kasvaa niin suureksi, että meidän on sanottava nimen perustamisen epäonnistuvan. Kuitenkin havaintokokemukselle on aina jokin syy. Miksi voimme sanoa, että nimi ei perustu myös erehtymisen tapauksissa tuohon syyhyn? (Devitt & Sterelny 1987, 64.)

Meidän on Devittin mukaan oletettava, että jokin tekijä perustajan mielen-tilassa määrittää nimen perustamisen havaintokokemuksen syyhyn ”koko objektina” (*qua whole object*). Intentio ei sovi ratkaisuksi, sillä jos vetoamme perustajan intention, niin joudumme kysymään, miksi perustajan intentiona oli koko objekti. Devittin ratkaisu tähän nk. ”qua-ongelmaan” on, että perustajan täytyy jollakin tasolla ajatella havaintokokemuksensa aiheuttajaa jonkin yleisen kategorisen termin alaisuudessa, siis sellaisen termin kuin ”eläin” tai ”materiaalinen objekti”. Koska perustaja tekee näin, hänen perustamisensa kytkeytyy koko Nanaan eikä vain aikaviipaleeseen Nanasta tai Nanan avaruudelliseen osaan. Tämä ratkaisu tarjoaa vastauksen toiseenkin kysymykseen. Perustaminen epäonnistuu jos havaintokokemuksen aiheuttaja ei sovi sen yleisen kategorisen termin alaisuuteen, jota käytetään sen käsitteellistämiseen. Devittin johtopäätös on, että toimivan referenssin teorian täytyy olla *deskriptiivis-kausallinen*: nimeen assosioituu sen perustamisessa jokin kuvaus, joko tietoisesti tai sitten tiedostamatta. (mts. 64–65.)

Devittin johtopäätös on mielestäni oikea ja erittäin tärkeä. Empiiristen havaintokäsitteiden tapauksessa on olennaista periaatteellinen mahdollisuus havaita kohde ja tunnistaa se käsitteen määrittelyssä annettujen tuntomerkkien avulla. Omaan välittömään ympäristöön viittaavien empiiristen käsitteiden osalta tämä mahdollisuus aktualisoituu jatkuvasti. Voimme olettaa edelleen, että kielenkäyttäjien jokapäiväinen interaktio empiiristen käsitteiden maailmalisten kohteiden kanssa perustaa ja ylläpitää viittaussuhteita. Kripken-Putnamin teoria ei tavoita tätä kielen ontologian aspektia. Heidän teoriansa näyttäisi kuvaavan paremmin kielen suhdetta menneisyyden olioihin tai ilmiöihin (esim. mammutti) tai elämysmaailmallisesti etäisiin ilmiöihin (Feynman-esimerkki). Nimi ilman kohdetta koskevaa tietoa on ehkäpä mahdollinen tapaus, mutta pikemminkin parasiittinen kuin paradigmaattinen. Tämä johtuu ensinnäkin siitä, että ”qua-ongelman” ratkaiseminen edellyttää kuvaukselle olennaisen roolin viittaussuhteiden perustamis- ja ylläpitotilanteissa. Ja on toisaalta selvää, että viittaussuhteiden lainaamisen ajatus toimii vain jos oletamme, että löytyy ainakin yksi henkilö, joka kykenee tunnistamaan nimen kantajan.

Kripke ja Putnam hyväksyvät molemmat ajatuksen, että nimi kiinnitetään kantajaansa nimenantotilaisuudessa kuvauksen tai ostension avulla. Kuten Devitt on osoittanut, meidän on oletettava, että nimen perustaminen voi myös epäonnistua jos nimenantaja erehtyy riittävän pahasti kantajan suhteen. Nimen perustaminen edellyttää, että nimen antaja kuvaa tai ajattelee kohteen ainakin jossain määrin oikein. Mitä oikein kuvaaminen tässä yhteydessä tarkoittaa, ja mitkä ovat sen mahdollisuuden ehdot? Joudummeko palaamaan perinteiseen totuuden korrespondenssiteoriaan vai käykö jokin muu totuuden analyysi? Tarvitaanko nimenantotilaisuuden selittämiseksi ylipäätään mitään sisällöllistä analyysiä totuudesta? Nämä kysymykset vievät meidät McDowellin ajattelun äärelle ja tarkastelenkin hänen näkemyksiään referenssistä seuraavaksi. Kysymyksistä viimeisimpään on kuitenkin mahdollista antaa lyhyt alustava vastaus. Jos käsitteellistämme nimenantotilaisuuden ei-sisällöllisesti eli tyypillisesti puhtaasti kausaalisiin suhteisiin vedoten, niin nimen ja sen kantajan suhteesta tulee ulkoinen ja satunnainen. Tämä seikka muodostuu ongelmaksi empiiristen käsitteiden tapauksessa: jos empiiristen käsitteiden suhde maailmallisiin kohteisiin on pelkästään kausaalinen, eikä myös sisällöllinen vastaavuus- tai identtisyysuhde, niin niistä tulee ikään kuin sokeita suhteissa maailmaan. Yleistettynä koko kieltä koskevaksi puhtaasti kausaalinen analyysi johtaa siihen, että kielestä tulee vastaavalla tavalla sokea suhteessa maailmaan, tarkemmin sanoen kieli ei missään tilanteissa kykene paljastamaan maailmallisia tosiasioita. Kieli kykenee tällöin korkeintaan kartoittamaan korrekteiksi havaitsemiamme vastineita maailman kausaalisiin vaikutuksiin sen jäädessä tyystin epäselväksi, miksi jokin kielellinen ilmaisu on korrekti vastine johonkin kausaaliseen vaikutukseen. Tällaisessa kuvassa maailma on jonkinlainen satunnaislukugeneraattori tai kenties super-Pavlov, ja me kielenkäyttäjät hänen koe-eläinkoiriaan, joille maailma-Pavlov antaa tuntemattomiksi jäävistä syistään joko herkkupaloja tai sähköiskuja, jotta ehdollistumme käyttäytymään kielellisesti hänen haluamallaan tavalla. Jos oletamme, että kieli toimii aina ja kaikkialla näin, siitä tulee kartta maailman meille antamista kausaalista vastineista, jolloin se ei oikeastaan viittaa itse maailmaan tai ”maailmaan sinänsä”, ja maailma sinänsä katoaa meiltä tavoittamattomiin Kantin olion sinänsä tavalla.

Artikkelissaan ”Putnam on Mind and Meaning” McDowell ottaa suoraan kantaa referenssisuhteen ongelmaan. Hänen keskeinen väitteensä kuuluu, että referenssisuhde näyttää todellakin ongelmalliselta tai jopa ”maagiselta” kuten Putnam on todennut, jos ymmärrämme mielen (*mind*) ja mentaalisen väärällä tavalla. McDowell katsoo tilanteen Putnamin näkemyksen suhteen kaksijakoiseksi: yhtäältä Putnam kritisoi väärää lähestymistapaa oikealla tavalla, mutta toisaalta hän ei pääse siitä kokonaan irti vaan jää eräänlaiseen puolivälin asemaan, josta käsin katsottuna referenssi näyttää edelleen ongelmalliselta. Jos pääsemme kokonaan irti väärästä lähtökohdasta, voimme palata luonnolliseen ajattelutapaamme, jossa referenssi on ongelmaton. Katsokaamme McDowellin näkemyksiä hiukan tarkemmin.

McDowell pitää Putnamin teesiä ”merkitykset eivät ole päässä” (”meanings” just ain’t in the *head*)⁵ oikeana lähtökohtana. Ainakin luonnollisten luokkien (vesi, sitruuna, tiikeri ja niin edelleen) tapauksessa kielenkäyttäjien sosiaalinen ja fyysinen ympäristö osallistuu näiden luokkien ekstension rajaamiseen ja tätä kautta luokkia nimeävien termien merkitysten määräämiseen. Seurauksena on, että emme voi katsoa merkityksen ymmärtämistä psykologiseksi tilaksi ”kapeassa mielessä” eli sellaiseksi, että voimme olettaa tällaisen tilan jollekin henkilölle viittaamatta hänen ympäristöönsä. Sen sijaan tieto merkityksistä kytkeytyy psykologisiin tiloihin ”laajemmassa mielessä” siten, että kun tulkitsemme jollekin sisäisen tilan kuten ”x on kateellinen y:lle”, sitoudumme samalla ympäristöä koskeviin väitteisiin, esimerkkinä tapauksessa y:n olemassaolon myöntämiseen. (McDowell 1998d, 276–277; ks. Putnam 1975, 219–227.)

Jos merkitykset eivät ole ”päässä” ja jos merkitysten ymmärtäminen viittaa mentaaliseen tapahtumaan mielen sisällä, niin eikö tästä seuraa, etteivät myöskään mentaalinen ja mieli sijoitu ”pään sisälle”, kysyy McDowell. Tämä ei kuitenkaan ole Putnamin johtopäätös, vaan hän palauttaa mentaalisen psykologisiin tiloihin kapeassa mielessä, mikä on McDowellin mielestä virhe. Tuloksena on kaksiosainen (*duplex*) näkemys merkityksistä⁶, jossa merkityksiä koskeva tieto palautuu *mentaalisisinä tapahtumina* pään sisälle kapeisiin psykologisiin tiloihin, mutta *tietona* se edellyttää yksilön sosiaalisen ja psykologisen ympäristön huomioinnin. Mieli tulee näin sijoitetuksi pään sisälle, vaikka merkitykset eivät sinne sijoitukaan. McDowellilla on myös selitys sille, miksi Putnam päätyy väärään ratkaisuunsa: Putnam taipuu osittain skientistisen naturalismin paineisiin sikäli, että merkitysten päähän sijoittuvasta osasta tulee sovelias tutkimuskohde luonnontieteellisiä menetelmiä käyttävälle tutkimukselle. (McDowell 1998d, 277–278, 290–291.)

McDowellin mukaan tuloksena on väistämättä kuva, jossa emme voi katsoa mentaalisia tiloja sisäisesti referentiaalisiksi sortumatta ”maagiseen” käsitykseen referenssistä. Tämän vaikutelman ytimessä on Putnamin oletus, että representationaalisen mentaalisen tilan (esimerkiksi ”kuulen veden tippuvan”) täytyy itsessään perustua mielen sisäiseen entiteettiin, jonka sisäistä luonnetta on mahdollista kuvata ilman, että tarkasteltaisiin samalla sitä, mitä se representoi. Putnamin argumentissa mentaaliset representaatiot ovat piirustusten tai lauseiden kaltaisia representaatioita, *symboleja*. On selvää, ettei näin ymmärrettyillä mentaalisisillä tiloilla voi olla sisäisiä referentiaalisia tai representationaalisia ominaisuuksia. (McDowell 1998d, 285–286.)

Mikä on sitten ratkaisu? McDowell palaa esimerkkiinsä. Jos ajattelen kuulevani veden tippuvan, niin kyseessä on toki tämän asiantilan representointi

⁵ Putnam 1975, 227.

⁶ Thornton puhuu tässä yhteydessä ”kaksikomponentti-näkemyksestä” kannattaen itse McDowellin tavoin ”yksikomponentti-näkemystä”. Kaksikomponentti-näkemys on ”jälki-russellilainen”, koska ilmaisun tai ajatuksen täydellinen analyysi sisältää mentaalisten elementtien ja maailman piirteiden yhdistelmän. Thornton mainitsee kaksikomponentti-näkemyksen edustajiksi David Kaplanin, John Perryn ja Akeel Bilgramin. (Thornton 2004, 151–155.)

(*representing*). Tästä ei kuitenkaan seuraa, että kyseisen ajatukseni täytyisi olla mielen sisäinen symboli eli sellainen, että veden tippumisen kuulemiseni merkitys voidaan lukea siihen samalla tavalla kuin kylttiin, johon on kirjoitettu ”kuulen veden tippuvan”; merkitys on sekä symbolin että kyltin tapauksessa ulkoinen ja vaatii tulkinnan, joka kiinnittää sen kohteeseensa. Putnam ei tule ajatelleeksi mahdollisuutta, että kun ihminen ajattelee kuulevansa veden tippuvan, kyseessä on mentaalinen representaatio mentaalisen representoinnin merkityksessä siten, että tämä representointi representoi sisäisesti sen mitä representoi. Mentaalinen tapahtuma itsessään sisältää referentiaalisen suuntautuneisuuden maailmaan. (McDowell 1998d, 286.) Kyse on *havaintosisältöjen objekti-riippuvuudesta* eli ajatuksesta, että havaintosisältöjen identiteetti ja eksistenssi riippuvat kohteena olevan objektin identiteetistä ja eksistenssistä; palaan tähän näkemykseen myöhemmin tarkemmin. Olennaista on, että McDowell avaa mielen maailmaan. Mieli ja mentaalinen eivät sijoitu ”pään sisälle” vaan löytyvät sieltä, ”missä ihmisen elämä on” (ks. McDowell 1998d, 281).

McDowellin vuonna 1994 julkaistu teos *Mind and World* käsittelee nimensä mukaisesti mielen ja maailman suhdetta. Sen keskeinen ajatus on, että emme saa olettaa mielen ja maailman välille kuilua. Jos moisen kuilun oletamme, se ei ole ylittävissä minkäänlaisen ”konstruktiivisen” siltoja rakentavan filosofian avulla. Meidän pitää yksinkertaisesti olettaa, että mieli on aina jo valmiiksi maailmassa. Olemme kadottaneet tämän arkijärjen mukaisen ajatuksen, koska olemme antaneet skeptisten kysymysten johtaa meidät harhaan. Olemme päätyneet erehtymisen mahdollisuudesta olettamaan, ettemme myöskään oikeaan osuessamme tavoittaisi maailmallisia tosiasioita. McDowell sen sijaan olettaa, että kun katsomme asioiden olevan ”niin ja niin” ja olemme oikeassa, niin asiat todella ovat maailmassa ”niin ja niin”. Esimerkiksi kun koemme kevään tulleen ja olemme oikeassa, niin kevät on tullut.⁷ McDowell samastaa todet ajatukset ja tosiasiat, mitä on kutsuttu totuuden *identtisyysteoriaksi*.

Mind and Worldin on tarkoitus parantaa meidät skeptisistä huolista. Miksi meistä näyttää siltä, että mielen ja maailman väliin avautuu kuilu? Koska olemme tottuneet ymmärtämään kokemuksen tavalla, joka näyttäisi tekevän mahdottomaksi sen luontevan ajatuksen, että kokemus voi suoraan toimia uskomusten oikeuttajana. Kysymys on tarkemmin sanoen siitä, että olemme tottuneet ymmärtämään kokemuksen ei-käsitteelliseksi ja on hyvin perusteltua väittää, että mikään ei-käsitteellinen ei voi oikeuttaa; tämä on Wilfrid Sellarsin, Donald Davidsonin, McDowellin ja hyvin monen muun kanta. McDowellin ratkaisu on ymmärtää kokemus käsitteellisesti jäsentyneeksi ja viedä käsitteellinen jopa itse maailmaan saakka. Hän katsoo ”maailman pohjapiirustuksen” käsitteellisesti strukturoituneeksi.

⁷ McDowell esittää näkemyksensä Wittgensteinin ajatusten parafraasina. Wittgenstein kirjoittaa *Filosofisten tutkimusten* pykälässä 95 seuraavalla tavalla: ”...Kun sanomme, tarkoitamme, että asiat ovat niin-ja-niin, emme pysähdy tarkoittamamme kanssa mihinkään, mikä on tosiseikan edessä, vaan tarkoitamme, että *se ja se* - on - *niin ja niin..*”. Wittgenstein pitää tätä ajatusta paradoksaalisena.

McDowellin ratkaisu maailman pohjapiirustuksen suhteen on kuin suora vastaus Hautamäelle (1985, 25), joka mainitsee realismin perusvaikeudeksi sen, että "[p]uhe korrespondenssista väitteen ja todellisuuden sinänsä välillä on tyhjää", sillä "[k]orrespondenssia voidaan ajatella vain jos todellisuus on jotenkin käsitteellistetty", mutta "käsitteellistetty todellisuus ei ole tietenkään mikään todellisuus meistä riippumatta". Näyttääkin siltä, että "korrespondenssi vallitsee vain väitteen ja meistä riippuvan todellisuuden välillä", minkä on valmis myöntämään "epistemologinen idealistikin" (Hautamäki 1985, 25). Hautamäki kritisoi totuuden korrespondenssiteoriaa, mutta sama kritiikki soveltuu välittömästi myös totuuden identtisyysteoriaan. McDowell vaikuttaa kuitenkin olemaan valmis maksamaan realismin pelastamisen hinnan, juuri sen, joka käy ilmi Hautamäen kritiikistä: hän vaikuttaisi todella ajattelevan todellisuuden käsitteelliseksi. Todellisuudesta ei silti tule meistä riippuvainen, sillä se rakentuu "ajateltavissa olevista sisällöistä" (*thinkables*) eikä itse ajattelun akteista (ks. McDowell 1994/1996, 28). Näin ainakin McDowell itse uskoo. Tämä kanta ei ole kuitenkaan ongelmaton, kuten myöhemmin tulen osoittamaan.

Miksi meistä näyttää siltä, ettei käsitteellinen voisi ulottua kokemukseen ja jopa maailmaan saakka? McDowellin mukaan tämä johtuu modernien luonnontieteiden ylivallasta: ne ovat "kaapanneet" luonnon käsitteen kokonaisuudessaan ja tehneet siitä pelkän fysikaalisten kausaalilakien valtakunnan. Modernit luonnontieteet ovat sinänsä ansiokkaasti hävittäneet taian maailmasta siinä mielessä, että emme enää ajattele, että esimerkiksi lintujen lennolla on jokin merkitys. Tämä prosessi on kuitenkin mennyt McDowellin mukaan liian pitkälle. Emme enää kykene ymmärtämään inhimilliselle tietoisuudelle ja kognitiolle konstitutiivisia käsitteellisiä kapasiteetteja ihmislajiin kuuluvien luonnollisiksi kyvyiksi. McDowell tarjoaa ratkaisuna osittaista taian palauttamista luontoon aristotelisen toisen luonnon käsitteen avulla: käsitteelliset kapasiteetit lankeavat ihmiselle luonnostaan mutta eivät ensimmäisen luonnon välittömien ominaisuuksien, vaistojen ja viettien tasolla, vaan toisen luonnon hankittujen kykyjen tasolla eli vasta kasvatuksen ja sopivan luonteen muokkauksen tuloksena. (ks. McDowell 1998a, 367; McDowell 1994/1996, 72, 125–126.)

McDowellin ehdotukselle tuo uskottavuutta se seikka, että Putnam on myöhemmin myöntänyt McDowellin olleen monessa suhteessa oikeassa. Jo heti teoksensa *The Threefold cord: mind, body and world* ensimmäisessä alaviitteessä Putnam tunnustaa McDowellin suuren vaikutuksen. Putnam hyväksyy nyt McDowellin keskeisen ajatuksen, että onnistunut havaitseminen on "tuolla ulkona" olevan todellisuuden aspektien suoraa aistimista. Hän myöntää nyt myös, että suhteemme maailmaan ei ole pelkästään kausaalinen vaan myös kognitiivinen. Putnam tukeutuu tässä yhteydessä paitsi McDowellin myös William Jamesin näkemyksiin ja nimeää oman kantansa "luonnolliseksi realismiksi" viitaten Jamesin muotoiluun "tavallisen ihmisen luonnollinen realismi". Putnam on tullut tunnetuksi perinteisen realismin "metafyysisten ylilyöntien" kriitikkona ja hän korostaa pitävänsä edelleen pääpiirteittäin kiinni tästä kritii-

kistään. Hän tuomitsee edelleen esimerkiksi ajatuksen maailmasta etukäteen lukkoon lyötyjen objektien kokonaisuutena. (Putnam 1999, 6–7, 10–11, 177.)⁸

Olen asettanut työlleni kaksi tavoitetta: pyrin esittelemään McDowellin näkemyksiä ja niiden ympärillä käytyä keskustelua suhteellisen kattavasti, kritiikkiäkään unohtamatta.⁹ Toiseksi olen kiinnostunut referenssiin liittyvistä ongelmista ja McDowellin filosofian mahdollisuuksista tarjota vastauksia niihin. Kohdistan huomioni pääasiassa kahteen keskeiseen ongelmaan, joita Putnam (1981) alun perin korostaa ja jotka myöhemmin esimerkiksi Hautamäki (1985) ja Pihlström (1997) nostavat näkyvästi esiin realismi-kritiikeissään: 1) onko maailma itsessään jakaantunut olioiksi, ominaisuuksiksi ja suhteiksi vai antavatko vasta inhimilliset käsitejärjestelmät maailmalle rakenteen, ja 2) miten referenssisuhteet tarkalleen ottaen kiinnittyvät maailmallisiin osapuoliinsa – deskriptiivisesti, kausaalisesti vai jollakin muulla tavalla.

Kun katselemme elämää ympärillämme, ihmiset viittaavat kielellä maailmaan jatkuvasti ja ilmeisen ongelmattomasti. McDowell haluaa meidän palaavan tähän viattomaan alkutilaan, jossa skeptiset huolet eivät ole vielä saaneet referenssiä näyttämään ongelmalliselta. Hänen viimekätisenä tavoitteenaan on antaa filosofialle rauha Wittgensteinin tapaan (ks. McDowell 1994/1996, 86; Wittgenstein 1953/1999, § 133). Väitteeni tässä työssäni on, että McDowell epäonnistuu tavoitteessaan. Uskon hänen lähestymistapansa silti tarjoavan lupaa elementtejä yritykselle ratkaista referenssisuhteen edellä mainitut ongelmat. Keskeisin näistä on ajatus siitä, että tiedon ja tietämisen tekeminen ymmärrettäväksi edellyttää välttämättä sellaisen näkemyksen normatiivisuudesta, joka viittaa kahteen eri suuntaan: yhtäältä maailmaan mielen ja kielen ulkopuolella ja toisaalta intersubjektiiviseen sosiaaliseen todellisuuteen. Katson myös McDowellin käyttöönottan transsendentaalin argumentaation välttämättömäksi osaksi referenssin ongelman positiivista ratkaisua.

Väitän, että viimekädessä McDowellin ”kvietismi” ja ”konstruktiivisen filosofian” vastaisuus estää tyydyttävän näkemyksen muotoilun. McDowell kertoo mielestä ja maailmasta toisen tarinan modernien luonnontieteiden tarinan rinnalle, mutta hän ei kykene selittämään, miten tämä toinen tarina on yhteydessä luonnontieteelliseen tarinaan. Yhä uudelleen nousee esiin samantyyppisiä kysymyksiä, jotka jäävät vaille vastausta: Missä mielessä käsitteellisyys ulottuu itse maailmaan saakka? Miten meidän pitäisi ymmärtää käsitteiden ensimmäinen ja toinen luonto keskinäinen suhde ja ontologia? Jos inhimillinen persoonuus eroaa aivoista, niin millainen sitten on persoonuuden ja aivojen välinen suhde? Ja jos kausaaliset suhteet eivät ratkaise sanojen referenssin kiinnittymistä, niin mikä sitten ratkaisee? Tulen osoittamaan, että McDowell on ajautunut suurin vaikeuksiin erityisesti tosiasian ja maailman käsitteiden tapauk-

⁸ Tämä on siis jo toinen käänne Putnamin ajattelussa. Ensimmäinen tapahtui vuosien 1975 ja 1981 välillä, jolloin hän kääntyi metafysisen realismin kriitikoksi ja nk. ”sisäisen realismin” kannattajaksi.

⁹ McDowellista ei ole juurikaan kirjoitettu suomeksi. Merkittävän poikkeuksen muodostaa *niin & näin* lehden numero 3/99, josta löytyvät Jussi Kotkavirran, Sami Pihlströmin, Michael Quanten ja Pasi Pohjolan artikkelit McDowellista.

nessa. Tosiasiat ovat hänelle abstrakteja fregeläisiä tosiasioita eli ”tosia ajatuk-
sia” (ks. McDowell 2000b, 92), mutta millainen on niiden ontologia eli missä
mielessä maailmallisia ne ovat? Ja miten meidän pitäisi ymmärtää teesi, että
konkreettinen maailmamme koostuu juuri noista abstrakteista tosiasioista?

Käyn työni toisessa pääluvussa läpi McDowellin mielenfilosofian perus-
elementit: 1) hänen diagnoosinsa (tai genealogiansa) modernin epistemologian
perusongelmasta, 2) konseptualistisen käsityksen kokemuksesta, 3) toisen
luonnon naturalismin ajatuksen, 4) suoran realismin ja ”maltillisen eksternalis-
min” ajatukset, 5) hänen persoonuuden filosofiansa pääpiirteet ja 6) totuuden
identtisyysteorian. Kolmannessa pääluvussa tarkastelen McDowellin seman-
tiikkaa. Etsin vastausta kysymykseen, miten hänen mielenfilosofiansa kytkey-
tyy hänen semantiikkaansa, mutta myös joukkoon spesifimpiä kysymyksiä, jot-
ka hänen mielenfilosofiansa jättää avoimeksi. Annan tämän pääluvun lopuksi
arvioni siitä, onnistuuko McDowell todella osittamaan referenssin ongelmatto-
maksi. Vastaukseni on kielteinen. McDowellin ehdotukset jäävät liian usein me-
taforien tasolle, ja hänen näkemystensä ontologinen puoli jää toistuvasti niin
ohueksi, ettei lukijalle muodostu kokonaisvaltaista ymmärrystä hänen käsityk-
sistään puhumattakaan itse tutkimuskohteista.

Neljännessä pääluvussa tarkastelen sitä tapaa, miten McDowell on ottanut
käyttöön transsendentaalin käsitteistön mielen ja maailman välisen suhteen
keskeisen problematiikan kuvaamisessa. Pohdin syitä tällaiseen transsenden-
taaliin käännökseen ja vertailen McDowellin transsendentaalisuus-käsitteistön
käyttötapaa muihin vastaaviin ehdotuksiin. Puolustan tietynlaista transsenden-
taalifilosofian naturalistista tulkintaa ja väitän, että vastaukset yllä mainittuihin
referenssin ongelmiin on mahdollista antaa vain oikeanlaisessa transsenden-
taalfilosofisessa teoriakehyksessä. Viidennessä pääluvussa hahmottelen tarvitta-
van ontologisen täydennyksen McDowellin filosofiaan. Täydennyksen rungon
muodostaa tasoteoria, johon etsin aineksia William Wimsattilta, Carl Craverilta
ja Antti Revonsuolta. Kun tarvittava täydennys on paikallaan, puran siihen tu-
keutuen McDowellin keskeiset metaforat, *mieli maailmassa* ja *kaksi tasoa*, ja vas-
taan osaan auki jääneistä kysymyksistä, muun muassa miten meidän kannattaa
ymmärtää ensimmäinen ja toinen luonto, lain valtakunta ja perusteiden ava-
ruus, tosiasiat ja rationaalinen vaikuttaminen. Vastaan lopuksi McDowellin nä-
kemysten ja hahmottelemani ontologisen täydennyksen pohjalta kausaalisuh-
teiden kiinnittymisen ongelmaan.

2 MCDOWELLIN PERUSRATKAISUT

Jotkut ovat väittäneet, että tietokykymme tietävät vain omat ideansa (*passiones*), kuten esimerkiksi aisti tietää vain aistielimensä välittämän idean. Ja tästä syystä ymmärrys ymmärtäisi vain oman ideansa eli vastaanottamansa intellektuaalisen idean. Ja siksi idea olisi se, joka ymmärretään. Mutta tämä käsitys on ilmeisen väärä kahdesta syystä.

(1) Se on väärä, koska oliot, jotka ymmärrämme [eli ymmärryksen objektit] ovat samoja kuin oliot, joita tiede tutkii. Siksipä jos se, mistä me olemme tietoisia, olisi vain idea mielessä, siitä seuraisi, että kaikki tieteet käsittelisivät vain ideoita mielessä, eivätkä mielen ulkopuolisia olioita. [...]

(2) Se on väärä, koska se johtaisi niiden antiikin filosofien mielipiteeseen, jotka väittivät, että "kaikki, mikä näyttää olevan, on totta". Ja siitä seuraisi, että kaksi ristiriitaista väitettä ovat tosia yhtä aikaa, sillä jos mieli tuntee vain omat ideansa, se voi esittää arvostelmia vain niistä. [...] Jos makuaisti ei tunne mitään muuta kuin omat ideansa, niin silloin terveen ihmisen väite, että hunaja on makeaa ja sairaan ihmisen väite, että hunaja on hapanta, ovat molemmat tosia, sillä he molemmat esittävät väitteensä omien makuaistimustensa perusteella. (Tuomas Akvinolainen, *Summa Theologica*, I 85 2.)

2.1 "Epistemologin syndrooma"

Teoksessaan *Mind and World* John McDowell esittää omien sanojensa mukaan kuvauksen "tietyistä mielen ja maailman väliseen suhteeseen liittyvistä modernille filosofialle tyypillisistä huolista". Kuvaus on esitetty "diagnostisessa hengessä", ja tarkoituksena on löytää keinot "parantua" kyseisistä huolista (McDowell puhuu artikkelissaan "Knowledge and the Internal" tässä yhteydessä "epistemologin syndroomasta"). Nämä huolet tiivistyvät seuraavan kysymyksen ympärille: "Kuinka ajattelu voi olla suuntautunut sen mukaisesti, miten asiat tai oliot ovat?". Tämä kysymys kumpuaa McDowellin mukaan jännitteestä, joka piilee kysyjän itsensä lähestymistavan perusteissa. Jännitteen ensimmäisessä päässä on oletus, että kokemuksen täytyisi olla "tuomioistuin" (Quinen ilmaisu), jonka kautta ajattelumme on vastuussa suhteessa siihen, miten asiat tai oliot ovat. Uskomus tai arvostelma voi olla joko oikea tai väärä riippuen siitä, miten asiat todellisuudessa ovat. Mielen ja maailman välinen suhde on tässä mielessä normatiivinen. McDowell nimittää tällaista kantaa "minimaali-

seksi empirismiksi”. Ongelma ei ole minimaalisessa empirismissä, jonka McDowell itsekin hyväksyy, vaan vaikeuksiin ajaudutaan vasta kun minimaalinen empirismi yhdistetään toiseen oletukseen, jonka pohjalta on vaikeaa nähdä, miten kokemus voisi toimia tuomioistuimena. McDowellin parannusehdotus on selkeä: pidetään kiinni ”minimaalisesta empirismistä” mutta luovutaan tuosta toisesta oletuksesta, joka aiheuttaa tämän ”antinomian” (McDowell 1994/1996, xi-xii.) Mikä sitten on tuo toinen oletus? Se on kuuluisa ”annetun myytti” (*the Myth of the Given*)¹⁰, perinteisen empirismin kulmakivi, jota vastaan Wilfrid Sellars hyökkää klassisessa artikkelissaan ”Empiricism and the Philosophy of Mind”. Tarkastelkaamme sitä seuraavaksi.

2.1.1 Annetun myytti, perusteiden avaruus ja lain valtakunta

Sellarsin mukaan annetun myytin ytimessä on ajatus, että ”havainto ’ankarassa ja varsinaisessa mielessä’ muodostuu tietyistä itsensä todistavista ei-kielellisistä tapahtumista, joiden auktoriteetti siirtyy kielellisiin ja näennäiskielellisiin esityksiin, kun ne esitetään ’sopusoinnussa kielen semanttisten sääntöjen kanssa’” (Sellars 1956/1997, 243). ”Annettu” on empiristisessä tietoteoreettisessa perinteessä se, minkä nämä itsensä todentavat tapahtumat ottavat, ja nämä ”ottamiset” puolestaan ovat empiirisen tiedon ”liikkumattomia liikuttajia”, joita kaikki muu tieto edellyttää. Sellars myöntää olevan mielekäästä ”kuvata inhimillinen tieto johonkin lauseiden – havaintoraporttien – tasoon nojaavana asiana”. Hän korostaa kuitenkin perustan vertauskuvan harhaanjohtavuutta: ”...se estää meitä näkemästä, että jos onkin olemassa looginen ulottuvuus, jossa toiset empiiriset lauseet nojaavat havaintoraportteihin, niin on olemassa myös toinen looginen ulottuvuus, jossa jälkimmäiset nojaavat edellisiin” (mts. 243–244). Olennaisin kohta McDowellin kannalta on seuraava:

... luonnehtiessamme tapahtumaa tai tilaa *tietämiseksi*, emme anna empiiristä kuvasta tuosta tapahtumasta tai tilasta; me sijoitamme sen siihen loogiseen avaruuteen, joka muodostuu perusteista, oikeuttamisesta ja kyvystä oikeuttaa sanomansa.” (Sellars 1956/1997, 242.)

¹⁰ Tarkemmin sanoen sen *epistemologinen* versio. Raimo Tuomela (1985, 22–24) muotoilee annetun myytistä kolme eri versiota: (AM_o) On olemassa ontologisesti annettu kategoriaalisesti ”valmis” maailma, (AM_e) ihminen voi olla ei-käsitteellisessä mutta silti tiedollisessa vuorovaikutuksessa maailman kanssa, ja (AM_i) on olemassa apriorisesti suljettu kieli (tai käsitejärjestelmä), jota ei voi korvata toisella kielellä. Erotan työni lopussa vielä ”annetun referenssisuhteen myytin”.

Perusteiden ja oikeuttamisen looginen avaruus¹¹ eroaa laadullisesti siitä avaruudesta, johon käsitteellisistä kapasiteeteista riippumaton ”annettu” luontensa mukaisesti kuuluu. Annetulla viitataan tyypillisesti vaikutelmiin, jotka tietoisuuden ulkopuolella oleva kohde saa kausaalisesti aikaan inhimillisessä havain-tojärjestelmässä. Tämäntyyppinen kausaalisen selityksen sisältävä ”empiirinen kuvaus” havaitsemisesta on luonteenomainen modernien luonnontieteiden tavalle hahmottaa maailmaa. McDowell nimittää käsitteellistä avaruutta, jossa luonnontieteet operoivat, ”lain valtakunnaksi” (*realm of law*; kyse on fysikaalisista luonnonlaeista). Jos nyt empiiristä tietämistä tarkastellaan pelkästään lain valtakunnan näkökulmasta ja esitetään siitä edellä mainitun kaltainen empiirinen kuvaus, niin oikeuttamisen mahdollisuutta ei voida selittää, sillä empiirinen kuvaus tietämisestä voi toimia ainoastaan ”vastuusta vapauttajana”. (McDowell 1994/1996, xiv–xv.)¹² McDowell pyrkii selventämään tätä käsitystään analogian avulla: jos pyörremyrsky siirtää henkilön paikkaan, josta hänet on aikaisemmin karkotettu, niin emme voi katsoa hänen olevan vastuussa siirtymästä, joten ei ole myöskään perusteita rankaista häntä. McDowellin mukaan maailman kausaalinen vaikutus määrittyy annetun myytissä vastaavaksi brutaaliksi ulkoiseksi voimaksi, joka toimii spontaanisuutemme kontrollin ulottu-mattomissa (McDowell 1994/1996, 8–9).

On tärkeää huomata, ettei McDowell kiistä sitä seikkaa, että maailma vaikuttaa meihin kausaalisesti. Hän kiistää ainoastaan ajatuksen, että voisimme ymmärtää maailman vaikutuksen pelkästään kausaalisiksi. Hänen omassa ehdotuksessaan maailma vaikuttaa meihin yhtä aikaa kausaalisesti ja *rationaalisesti*. (ks. McDowell 1998a, 365–366.) Maailma voi vaikuttaa meihin näin, koska maailman kausaaliset vaikutukset eivät sijoitu käsitteellisen sfäärin ulkopuolelle. Havainnossa aktivoituvat samat käsitteelliset kapasiteetit, joita käytämme muodostaessamme arvostelmia tahdonalaisesti (McDowell 1998c, 439–440). Juuri näiden kapasiteettien kautta aktiivinen kontrollimme voi ulottua maailman kausaalisten vaikutusten tasolle saakka. McDowell (1994/1996, 5) vetoaa

¹¹ Michael Friedmanin (2002, 48, viite 4) mukaan Sellars on omaksunut ”loogisen avaruuden” käsitteen Wittgensteinin *Tractatuksesta*. Kyse on luonnollisesti metaforasta. De Gaynesford purkaa sitä seuraavalla tavalla. Fysikaalinen avaruus tai tila (*space*) on kokoelma fysikaalisia entiteettejä ja asioita (objekteja, ominaisuuksia ja niin edelleen) niille sopivan asettelutavan (*layout*) kera (koko, muoto, etäisyys ja niin edelleen). Vastaavasti perusteiden looginen avaruus kokoaa yhteen rationaalisia entiteettejä (käsitteitä, premissejä, johtopäätöksiä ja niin edelleen) niille sopivan asettelutavan kera (päätelmä, oikeutus ja niin edelleen). (de Gaynesford 2004, 23.)

¹² Sellars on muotoillut oman vastaavan kritiikkinsä siten, että epistemologia on taipuvainen ajautumaan ”naturalistiseen virhepäätelmään” (Sellars 1956, 257). Hän viittaa tällöin G. E. Mooren ajatukseen, että emme voi redusoida eettisiä propositioita faktuaalisiin propositioihin, toisin sanoen emme voi luonnollisista asiointiloista päätellä, miten asioiden *pitäisi* olla. McDowell ei käytä suoraan Sellarsin muotoilua, koska siinä tukeudutaan kapeaan luonnontieteelliseen käsitykseen luonnosta. McDowellin tavoitteena on laajentaa luonnon käsitettä siten, ettei se viittaa pelkästään lain valtakuntaan vaan myös ”toiseen luontoon”, joka puolestaan viittaa ennen kaikkea ihmisille luonnollisiin kykyihin käyttäen käsitteellisiä kapasiteetteja (katso McDowell 1995/1996a, 233). McDowellilla myös normatiivisuus sijoittuu (omalla erityisellä tavallaan) luonnon piiriin. Tarkastelen McDowellin laajennusta luonnon käsitteelle tämän pääluvun kolmannessa alaluvussa.

tässä yhteydessä myös Immanuel Kantin käsitykseen ymmärryksestä spontaanisuuden kykynä: ”rationaalinen välttämättömyys ei ole pelkästään yhteensopiva vapauden kanssa, vaan konstitutiivinen sille”. Vapaus viittaa tässä yhdessä mahdollisuuteen muodostaa mielipiteensä rationaalisen harkinnan kautta sekä mahdollisuuteen ja velvollisuuteen vastata rationaaliseen kritiikkiin (ks. McDowell 1998c, 434). McDowell päätyy lopulta sloganiin ”perusteiden avaruus on vapauden valtakunta” (McDowell 1994/1996, 5). Hänellä itsellään – toisin kuin annetun myytin tapauksessa – kausaalisuus ja vapaus eivät asetu toisiaan vastaan. Merkittävin osoitus tästä on se, että hän katsoo Davidsonin tapaan jonkin henkilön toimintaperusteisiin vetoavat selitykset kausaalisten selitysten lajiksi (ks. McDowell 2000b, 92).

Artikkelissaan ”Two Sorts of Naturalism” McDowell korostaa *toimijuuden* merkitystä rationaalisuuden ja vapauden konstituutiiossa. Hänen esimerkissään sudet onnistuvat hankkimaan järjen. McDowell toteaa painokkaasti, ettemme voi tehdä olennon järjellisyyttä ymmärrettäväksi muuten kuin olettamalla sille aitoja vaihtoehtoisia toimintatapoja. Emme voi ymmärrettävästi rajoittaa käsitteellisten kykyjen harjoittamista pelkästään teoreettiseen ajatteluun siten, että olennon käyttäytyminen määräytyisi puhtaasti sen luonnollisen eikä käsitteelliseksi oletetun puolen vaikutuksesta. Tällainen olento käsitteellistäisi sitten oman käyttäytymisensä – jos tätä käsitettä voi edes käyttää tässä yhteydessä – samalla tavalla kuin muutkin kohtaamansa luonnon ilmiöt. Kykyyn käsitteellistää maailma täytyy sisältyä kyky käsitteellistää ajattelijan oma paikka maailmassa, ja tämän jälkimmäisen kyvyn ymmärrettäväksi tekeminen edellyttää näkemyksen, joka ottaa huomioon maailmaa representoivien käsitteellisten tilojen lisäksi myös interventioita koskevat käsitteelliset tilat, joiden tavoitteena on maailman mukauttaminen sisältöihinsä. McDowellin mukaan ”Logoksen omistaja ei voi olla pelkää tietäjä, hänen täytyy olla myös toimija”. Toiminnan vapaus on väistämättä sidottu käsitteellisen ajattelun vapauteen. (McDowell 1998e, 170–171.)

On syytä huomata, että McDowell käyttää ilmaisua ”lain valtakunta” varsin väljästi. Hänen vastauksestaan Putnamille (teoksessa *Reading McDowell*) käy ilmi, että lain valtakuntaan kuuluvat tiukkojen fysikaalisten lainalaisuuksien lisäksi myös erityistieteiden sellaiset ei-tiukat lait, jotka saattavat sisältää *ceteris paribus* -klausuuleja. McDowell täsmentää tarkoitukseen erottaa toisistaan kaksi eri tapaa tehdä ilmiöitä ymmärrettäväksi: niiden alistaminen lakien alaisuuteen ja niiden tarkasteleminen perusteiden huomioimisen ja perusteisiin vastaamisen näkökulmasta. Tämän erottelun valossa myös ei-tiukoilla laeilla operoivat luonnontieteet sijoittuvat lain valtakunnan puolelle. (McDowell 1998d, 292.)

McDowell on kuitenkin myöhemmin katunut alkuperäisiä muotoilujaan liittyen luonnontieteelliseen ymmärtämisen tapaan:

Ajattelen nyt, että puhe lain valtakuntaan asettamisesta ei ollut hyvä tapa ilmaista luonnontieteellisen ymmärrettävyyden muoto yleisesti. Se sopii sellaisiin tieteisiin kuin fysiikka ja kemia, mutta ei biologiaan. ... Oli miten oli, tarkoituksena ei ollut sanoa mitään positiivista hyödyllistä luonnontieteellisestä ymmärrettävyydestä vaan

eristää perusteiden avaruuden ymmärrettävyys asettamalla sen vastakohtaksi luonnontieteellinen ymmärrettävyys. (McDowell 2006b, 98.)

Tarkoittaako perusteiden avaruuden ja lain valtakunnan erottaminen toisistaan, että myös tosiasiat jakaantuvat kahteen eri luokkaan? ”Perusteiden avaruuden ja lain valtakunnan välinen erottelu ei ollut koskaan kahden olioiden lajin välinen erottelu”, kuuluu McDowellin (2006b, 99) virallinen vastaus. Yksi ja sama tosiasia voidaan periaatteessa tehdä ymmärrettäväksi molempien näkökulmasta. McDowell analysoi Jennifer Churchin (2006, 90) esimerkkiä ”liekki voimistuu” seuraavalla tavalla. Jos havaintoni liekin voimistumisesta toimii perusteena uskomukselleni ”liekki voimistuu”, niin tällöin havaintoni liekin voimistumisesta oikeuttaa vastaavan uskomukseni. Kyseisellä tosiasialla on näin ollen ”asema” perusteiden avaruudessa. Mutta samaa tosiasiaa voidaan tarkastella myös lain valtakunnan näkökulmasta ja se voidaan selittää hapen saannin ja muiden vastaavien tekijöiden avulla. (McDowell 2006b, 99.)

Toisaalta McDowell sanoo eksplisiittisesti, ettei hän hyväksy teesiä, että kaikki mitä luonnossa tapahtuu, voidaan alistaa luonnonlakien alaisuuteen, toisin sanoen hän ei hyväksy davidsonilaista ”kompatibilismia”. McDowell (2006c, 238) kirjoittaa seuraavalla tavalla: ...voi olla, että jotkut ...luonnolliset tapahtumat ovat esimerkkejä yhdenmukaisuudesta lain kanssa ...kun taas jotkut – rationaalisuuden harjoittamisen vapautta ilmentävät – eivät ole”. McDowell toteaa tässä yhteydessä lisäksi haluavansa puolustaa rationaalisuuden harjoittamisen vapautta nimenomaan hylkäämällä luonnonlain universaalisuuden oletuksen. Minusta McDowell myöntää tässä hyvin selkeästi vaikkakin osittain varovaisin sanankääntein (“..voi olla...”), että kaikkiin luonnon ilmiöihin ei lain valtakunnan näkökulma ole sovellettavissa. Tällöin seurauksena on, vastoin McDowellin virallista kantaa, että luonto jakaantuu kahteen luokkaan: 1) tosiasioihin, joita voidaan tarkastella sekä perusteiden valtakunnan että lain avaruuden näkökulmasta, ja 2) tosiasioihin, jotka voidaan tehdä ymmärrettäväksi vain perusteiden valtakunnan näkökulmasta. Ja tällöin herää välittömästi kysymys eri lajiin kuuluvien tosiasioiden välisestä suhteesta (ks. Church 2006).

2.1.2 Skeema vs. sisältö, koherentismi ja oskillaatio

McDowell tukeutuu oikeuttamista koskevien näkemystensä yhteydessä paitsi Sellarsin, myös Donald Davidsonin käsityksiin. *Philosophical Issues* -lehden ”Précis of Mind and World” -tekstissä¹³ McDowell kirjoittaa, että Sellarsin hyökkäys annetun myyttiä vastaan ja Davidsonin hyökkäys ”empirismin kolmatta dogmia” eli skeeman ja sisällön erottelua vastaan ovat yhdenmukaiset siten, että kumpikin palvelee yhtä hyvin hänen tarkoituksiaan (McDowell 1995/1996a, 234). Davidsonin perusajatus on seuraava: ”mikään muu ei voi toimia perusteena uskomukselle kuin toinen uskomus”(Davidson 1986, 310). McDowell ei hyväksy tätä ajatusta sellaisenaan, mutta kylläkin sen taustalla

¹³ McDowell on julkaissut myös toisen ”Précis of Mind and World” -tekstin, *Philosophy and Phenomenological Research* -lehden numerossa 2/1998.

olevan yleisemmän oletuksen, että ainoastaan jokin käsitteellinen voi oikeuttaa tai toimia rationaalisen perusteena. McDowellin näkökulmasta Davidson lähete järjelemään tästä sinänsä oikeasta taustaoletuksestaan ikään kuin väärään suuntaan. Davidson (1986) argumentoi seuraavalla tavalla. Koska aistimukset eivät ole uskomuksia tai muita propositionaalisia asenteita, ei myöskään aistimuksen ja uskomuksen välinen suhde voi olla looginen. Davidson käsitteellistää tämän suhteen kausaaliseksi perinteisen empirismin tapaan, mutta vastoin perinteisen empirismin käsityksiä hän argumentoi, että juuri koska kyseinen suhde on kausaalinen, se ei näytä "miten tai miksi uskomus on oikeutettu". (Davidson 1986, 31). Davidson päätyy tätä kautta lopulta totuuden *koherenssteoriaan*, mikä on kuitenkin McDowellin mukaan väärä ratkaisu, koska se "kadottaa maailman". Kuten myöhemmin tarkemmin osoitan, McDowellin oma ratkaisu on väittä, että havainnot ovat käsitteellisesti jäsentyneitä ja tästä syystä ne kykenevät oikeuttamaan.

McDowell muotoilee Davidsonin skeeman ja sisällön dualismin "skeeman ja annetun dualismiksi" antaen sille näin tulkinnan, jossa korostuu yhteys Sellarsin kritiikkiin. McDowellin palaa lopulta jälleen Kantin ajatuksiin, koska hän uskoo, että skeeman ja annetun jyrkän toisistaan erottamisen ongelmallisuus voidaan parhaiten tehdä ymmärrettäväksi kantilaisen käsitteistön avulla. Hän tulkitsee Kantin kuuluisan iskulauseen jälkimmäistä osaa "ajatukset ilman sisältöä ovat tyhjiä" siten, että "tyhjiltä" ajatuksilta puuttuu representationaalinen sisältö. Taustalla oleva huoli on tällöin se, että ajattelu muuttuu itseriittoiseksi käsitteelliseksi peliksi, joka kadottaa kosketuksen todellisuuteen. (McDowell 1994/1996, 3-5.) McDowell ei ole huolissaan ainoastaan tiedon mahdollisuudesta vaan ylipäätään empiirisen sisällön mahdollisuudesta¹⁴. Maximilian de Gaynesford puhuu tässä yhteydessä epistemologisen ja intentionaalisen problematiikan välisestä erosta: kyse ei ole pelkästään siitä, tiedämmekö millainen maailma on, vaan radikaalimmasta kysymyksestä onko maailma ylipäätään kokemuksemme kohde tai toisin sanoen, sisältyykö kokemukseen ylipäätään jokin maailmaa koskeva arvostelma ja onko tällä arvostelmalla jokin merkitys (de Gaynesford 2004, 9-10, 102). McDowellin johtopäätös muotoutuu seuraavlaiseksi: ilman kosketusta todellisuuteen eli ilman "kitkaa"¹⁵ päädytään he-

¹⁴ McDowell muotoilee tämän eron myöhemmin "epistemologisen" ja "transsendentaalin" vaatimuksen väliseksi eroksi. Tämä McDowellin "transsendentaali käänne", kuten olen sitä kutsunut, tapahtuu kahden eri "Précisin" (*Perception-teemanumero/Philosophical Issues* 7/1996, ja *Philosophy and Phenomenological Research* 2/1998) välillä eli vuosien 1996 ja 1998 välillä. Asiasta enemmän transsendentaalisuus-luvussa.

¹⁵ Robert Brandom huomauttaa, että on omituista puhua kitkasta tässä yhteydessä, sillä kitka jos jokin on kausaalinen prosessi. McDowell kaipaa jonkinlaista "rationaalista kitkaa", ei kausaalista kitkaa. Mutta mitä on rationaalinen kitka? Brandomin mukaan tämä kielikuva on väistämättä harhaanjohtava. (Brandom 1996, 244.) Brandomin kysymys on erinomainen. Miten rationaalinen kitka oikeastaan toteutuu? Suoraviivainen vastaus on seuraava: havaitsijalla on jokin uskomus havainnon kohteesta, mutta havainnon kohde aktivoikin jotkin muut käsitteelliset kapasiteetit, kuin mitkä uskomuksen sisältö antaisi olettaa. Kyse olisi tällöin odotusten ja havainnon todellisen sisällön loogisesta ristiriidasta ja kitkaa vahvemmassa determinaatiossa.

delmättömään ”koherentistiseen” kantaan Davidsonin tavoin. (McDowell 1994/1996, 4, 14–15).

Juuri yllä mainittu kantilainen huoli tekee annetun myytin¹⁶ houkuttelevaksi: annettu näyttäisi rajoittavan ymmärryksen spontaanisuutta empiiriselle tietämiselle sopivalla tavalla. Olettakaamme, että etsimme perusteluja jollekin väitteelle. Ajatuksena on, että kun on käyty läpi kaikki mahdolliset käsitteelliset siirrot, niin voimme vielä viimeisenä askeleena viitata johonkin, joka on yksinkertaisesti annettu kokemuksessa. Näin perustelujen alue on yritetty ulottaa hiukan laajemmaksi kuin käsitteiden alue. Ongelmat alkavat siitä, että kaikissa tavallisissa havaintotilanteissa meille kuitenkin lankeaa *moninainen annettu*. Jotta ajatus osoittamisesta voisi toimia, subjektin täytyisi kyetä abstrahoimaan oikea elementti aistimuksissa läsnäolevasta moninaisuudesta. (McDowell 1994/1996, 6–7.)

Tällaista ”abstraktionismia” vastaan McDowell soveltaa Wittgensteinin argumenttia yksityiskielen mahdottomuudesta. McDowellin tulkinnan mukaan Wittgensteinin hyökkäyksen kohteena olevaan näkemykseen sisältyy virheellinen oletus, että sisäisen aistin arvostelmat perustuvat viimekädessä johonkin ”paljaaseen läsnäolevaan” (*bare presence*). Ajatus siitä, että käsitteitä voitaisiin muodostaa abstrahoidulla jostakin paljaasta läsnäolevasta, siis annetusta monineudesta, on McDowellin tulkinnan mukaan juuri ajatus yksityisestä ostensiivisesta määritelmästä, jonka Wittgenstein osoittaa mahdottomaksi. Annetun partikulaari osa voisi olla annettu vain yhdelle henkilölle. Tällöin jokaisen käsitteen, jota konstituoii oikeuttava suhde paljaaseen läsnäolevaan, olisi oltava ”yksityinen käsite”. Ongelmana on, että spontaanisuus (arvostelmien aktiivisen tahdonalaisen tekemisen ja perustelun mielessä) ei voi ulottua tällaiseen yksityiseen käsitteeseen saakka. McDowell katsoo spontaanisuuden puutteen osoittavan, että oikeuttamisesta puhuminen ja jopa termin käsite käyttäminen on ”vilpillistä” tässä yhteydessä. (McDowell 1994/1996, 18–20.)

McDowellin johtopäätös on, että jos yritämme oikeuttaa uskomuksia vetoamalla ei-käsitteelliseen annettuun, päädyimme ”päättymättömään *oskillaatioon*” yhtäältä ”annetun myytin” ja toisaalta objektiivisesta todellisuudesta irti jäävään ”koherentismin” välillä (McDowell 1994/1996, 7–9).

Crispin Wright nimittää McDowellin oikeuttamisen mallia mielestäni osuvasti ”kvasi-inferentialistiseksi”. Siinä edellytetään, että jokin sisältöjen kantaja tekee oikeuttamistyön ja että oikeuttajan sisältö on tietynlaisessa suhteessa oikeutettuun, parhaassa tapauksessa identtisyysuhteessa. Näin ei-inferentiaalinen oikeuttaminen on inferentiaalisen oikeuttamisen kaltaista muuten paitsi että ’premissin’ asemassa eivät ole toiset uskomukset vaan sisältöjä kantavat tiettyjen kognitiivisten kykyjen input-tilat. McDowell puhuu havaitsemisesta,

¹⁶ McDowellin edustaja annetun myytin on Gareth Evans, jonka näkemys havaitsemisesta on kuitenkin perinteistä empirististä käsitystä hienostuneempi. McDowellin toimittamassa teoksessa *The Varieties of Reference* Evans argumentoi, että aistimuksilla on kyllä propositionaalinen sisältö, mutta koska hän erottaa sen eksplisiittisesti varsinaisille uskomuksille ominaisista käsitteellisistä sisällöistä, hän syyllistyy McDowellin mielestä yhtä kaikki annetun myytin.

mutta Wrightin mukaan samanlainen "tarina" voitaisiin kertoa muistista, loogisesta intuitiosta ja itsetiedosta. (Wright 2002, 168, 171.) McDowellilla on joitakin varauksia Wrightin termin "kvasi-inferentialismi" suhteen. Hän pelkää kyseisen luonnehdinnan saavan aikaan epäsuoruuden vaikutelman, jossa kokemus esiintyy havaitsijoiden ja havaittavien tosiasioiden välittäjänä. Hän kuitenkin hyväksyy nimikkeen, jos sen ei katsota tarkoittavan muuta kuin ajatusta, että hänen näkemyskseen kuuluu "sisällön suhteen sensitiivisiä oikeuttajia", joita tosiasiat hänen mielestään ovat. (McDowell 2002a, 289.)

2.1.3 Hillitsemätön platonismi ja karu naturalismi

Michael Friedman palauttaa McDowellin kuvaaman oskillaation juuret osittain perinteisen mieli-ruumis -ongelman ontologiseen versioon: miten mielet – viimekädessä käsitteellinen ajattelu – voidaan paikantaa luontoon sen jälkeen kun tieteellinen vallankumous on pyrkinyt puhdistamaan luonnon kaikista teleologisista ja intentionaalisista termeistä (Friedman 2002, 27–28)? McDowellin käsittelemä problematiikka ei kuitenkaan täysin palaudu perinteiseen mieli-ruumis -ongelmaan, sillä käsitteelliselle ajattelulle ominainen perusteiden avaruus ei ole yhtä kuin mieli. Se on rationaalinen ja normatiivinen rakenne, joka tekee merkitysten esiintymisen mahdolliseksi (ks. McDowell 1994/1996, 92–93).

Kun pohdimme perusteiden avaruuden asemaa, meidän pitää McDowellin mukaan välttää kaksi strategiaa: yhtäältä "karu naturalismi" (*bald naturalism*), joka pyrkii palauttamaan perusteiden avaruuden lain valtakuntaan jonkinlaisen filosofisen reduktion tai rekonstruktion avulla, ja toisaalta "hillitsemätön platonismi" (*rampant Platonism*)¹⁷, joka käsitteellistää sen luonnon ulkopuolelle (McDowell 1994/1996, 73, 77–78). McDowellin ratkaisu on lyhyesti seuraava: perusteiden looginen avaruus on *sui generis* verrattuna lain valtakuntaan, mutta se ei ole erotettavissa luonnosta jos luontoa ei pelkistetä lain valtakunnaksi eli "ensimmäiseksi luonnoksi" vaan otetaan huomioon myös "toinen luonto", joka pitää sisällään perusteiden avaruudessa toimivat käsitteet (McDowell 1995/1996a, 236).

Kuten luonnollista on, McDowell pitää oman lähestymistapansa pahimpana kilpailijana karua naturalismia, joka kiistää perusteiden avaruuden *sui generis* -luonteen. Tämäkin termi pitää ymmärtää riittävän väljästi. Sen alaan kuuluvat varsinaisten reduktivististen (esimerkiksi Fodor, Dretske, Stalnaker) ja eliminativististen kantojen (esimerkiksi Paul ja Patricia Churchland) lisäksi muun muassa erilaiset funktionalistiset lähestymistavat mielenfilosofiassa sekä informaatioteoreettinen käsitys referenssistä (ks. McDowell 1998d, 292 sekä Putnam 1998, 186). On syytä huomata, ettei McDowell pyri varsinaisesti esittämään argumenttia sen puolesta, ettei karun naturalismin ohjelmaa (reduktiota

¹⁷ Mainittakoon, ettei McDowell katso Platonia itseään "hillitsemättömän platonismin" edustajaksi vaan naturalistiksi "aristotelisellä tavalla"; Platonilla oli kuitenkin McDowellin mukaan "mieltymys lennokkaaseen kuvalliseen ajatustensa ilmaisuun" (ks. McDowell 1998e, 177, alaviite 19).

tai eliminaatiota) voida suorittaa.¹⁸ Hänen tavoitteensa on vaatimattomampi: uskottavuuden heikentäminen tietyltä *Mind and World*issä tarkastellulta motiivilta olettaa, että ohjelman täytyisi olla mahdollinen. Jos kyseinen motiivi saadaan paremmin tyydytettyä toisella tavalla, niin ”miksi vaivautua?”. On tietenkin olemassa muitakin motiiveja puolustaa karun naturalismin ohjelmaa, ja McDowell sivuaa vielä lyhyesti erästä: jos joku väittää, että luonnontieteellinen totuus on ainoa totuus, niin kyseessä ei ole argumentti karun naturalismin puolesta vaan ainoastaan ”tieteisuskon tunnustus”. (McDowell 1995/1996a, 238.)

2.1.4 Terapeuttinen filosofia ja kvietismi

McDowell korostaa erityisesti sitä, että pelastusta oskillaatiolta ei löydy minkäänlaisen ”konstruktiivisen filosofian” avulla. Konstruktiivinen filosofia lähtee liikkeelle vahvasta dualismista olettaen kuilun mielen ja maailman välille ja yrittää sitten rakentaa sillan sen yli. McDowellin oma ratkaisu lähtee liikkeelle yksinkertaisesti siitä, että ei alun perinkään oleteta kuilua. Näin McDowell ei oikeastaan pyri vastaamaan tiedon mahdollisuutta epäilevälle skeptikolle vaan ainoastaan argumentoimaan, ettei skeptikko pysty osoittamaan sellaista näkemystä mielettömäksi tai ristiriitaiseksi, jonka mukaan asiointilat voivat manifestoitua suoraan ”hyvässä kognitiivisessa asemassa” olevalle subjektille. (McDowell 1994/1996, 93–95, 112–113.) McDowell kuvailee *Mind and World*in johdannossa omaa lähestymistapaansa turhien ”kuinka on mahdollista” -tyyppisten kysymysten ”pois manaamiseksi” (McDowell 1994/1996, xxiii–xxiv). Hän viittaa myös wittgensteinilaiseen ”kvietismiin” ja ”terapeuttiseen filosofiaan” (ks. McDowell 1994/1996, 93–94).

Michael Friedman argumentoi kuitenkin uskottavasti, että McDowellin asenne on tietyssä merkittävässä suhteessa erilainen kuin Wittgensteinin: McDowell suhtautuu perinteeseen myönteisemmin, se ei ole hänelle pelkästään hedelmättömien dualismien vaan myös terveiden lähestymistapojen lähde. Wittgensteinin oma kvietismi sen sijaan ei pidä sisällä minkäänlaista eksplisiittistä perinteen kohtaamista. Friedman vertaa McDowellin tapaa käyttää filosofian historiaa myös Rortyn vastaaviin pyrkimyksiin ja toteaa McDowellin lähestymistavan paremmaksi, koska kyse on ”sisäisestä perinteen kohtaamisesta”, kun taas Rorty tyytyy ulkokohtaiseen ”totuuksien paljastamiseen”. (Friedman 2002, 29.) Myös Tim Thornton korostaa tätä McDowellin lähestymistavan piirrettä. Aristoteles, Kant, Wittgenstein, Sellars, Davidson ja Evans ovat McDowellille erityisen läheisiä filosofisen perinteen edustajia, joiden ajatuksia McDowell vuoroin hyödyntää ja vuoroin kritisoi. Thornton huomauttaa myös, ettei näiden kirjoittajien ajatusten soveltaminen itsestään selvästi sovi yhteen wittgensteinilaisen terapeuttisen lähestymistavan kanssa. (Thornton 2004, 20–21.)

¹⁸ McDowell vastaa tässä Jerry Fodorille, joka vihjaa *Mind and World*in arvioissaan (*London Review of Books*, 20. toukokuuta, 1995), että McDowell pyrkii antamaan ”vauriromattomalle lukijalle” juuri tämän vaikutelman.

Paras eksplikaatio McDowellin menetelmälle löytyy Maximilian de Gaynesfordilta. Hän kehottaa meitä kuvittelemaan tilanteen, jossa kaksi lasta kiistelee siitä, voittaisiko keskinäisen taistelun ”siivekäs hai” vai ”sapelihammasampainen”. Vastuullinen aikuinen ei asetu kummallekaan puolelle eikä hän esitä omaa kilpailevaa ehdotustaan. Hän pyrkii sen sijaan osoittamaan, että samat fyysiset lait, jota mahdollistavat eläinten väliset taistelut, sulkevat pois siivekkäiden haiden ja sapelihammasampiaisten mahdollisuuden. Vastavasti McDowell ei esitä kilpailevia teorioita eikä valitse puoltaan kommentoidessaan tiettyjä kiistoja. Hän muistuttaa kiistan osapuolia tai kyseenalaisen näkemyksen kannattajia asioista, jotka heidän täytyy itse asiassa jo valmiiksi tietää, jotta heidän puheensa olisi ymmärrettävää. McDowell dekonstruoi tarkastelemansa näkemyksen osoittaen sen sisäisesti ristiriitaiseksi. Pelkkä totuuden julistaminen jäisi sellaisenaan tehottomaksi. Tien ulos harhautuneesta näkemyksestä tai kiistasta tarjoaa vasta yksityiskohtainen analyysi kyseisen näkemyksen tai kiistan genealogiasta eli syntyhistoriasta. De Gaynesford vertaa McDowellin menetelmää solmun aukaisemiseen: monimutkaisen solmun aukaisijan täytyy seurata kädellään tarkkaan langan (tai lankojen) monimutkaisia liikkeitä, jotta hän voi vähitellen höllentää solmua ja lopulta purkaa sen. Tuloksena tulisi olla tilanne, jossa virheellinen näkemys tai harhautunut kiistä menettää otteensa meistä ja voimme palata takaisin oletusarvoon (*the Default*), suoraan *common sense* -realismiin, jonka olimme unohtaneet tai eristäneet jonnekin mieleemme perukoille. (de Gaynesford 2004, 11–17.)

Common sense -oletusarvorealismen keskeisenä piirteenä on ajatus kokemuksesta avoimuutena maailmalle. De Gaynesford artikuloi tämän perusajatuksen tarkemmin seuraaviksi väitteiksi: 1) kokemuksemme ovat kokemusta maailmallisista esineistä, asioista ja olioista, 2) meillä täytyy olla tapoja ajatella näitä todellisuuden aspekteja sekä tapoja muodostaa niistä oikeutettuja uskomuksia ja 3) käytämme kieltä viittamaan esineisiin, asioihin ja olioihin. Kokemuksemme, ajattelumme ja kieleemme ovat näin suuntautuneita maailmaan, ja vastaavasti maailma vaikuttaa kokemukseemme, ajatteluumme ja kieleemme. (de Gaynesford 2004, 4–5.)

De Gaynesford myöntää kuitenkin selkeästi, ettei McDowell ole johdonmukaisesti dekonstruktivistisi, sillä useissa yhteyksissä hän selvästikin kehittää teoriaa. Esimerkiksi teorian kehittelystä de Gaynesford mainitsee McDowellin (2002, 287) ”vaatimattoman empirismin” hahmotelman. (de Gaynesford 2004, 185, alaviite 18.) Konstruktiivisen ja ei-konstruktiivisen filosofian raja jää mielestäni McDowellilla (ja de Gaynesfordilla) lopultakin hyvin epämääräiseksi. Mistä *common sense* tarkalleen ottaen löytyy ja mitä mieltä se tarkalleen ottaen on? Missä kulkee *common sense* eksplikaation ja uuden teorian kehittelyn raja? Missä kulkee ”kommenttien” tai ”näkemyksen” ja teorian välinen raja? Mistä tiedämme, että de Gaynesfordin eksplikaatio oletusarvorealismille on juuri se oikea ja tyhjentävä? Ja vaikka hyväksyisimme de Gaynesfordin oletusarvorealismen eksplikaation, niin on selvää, että mcdowellilaisen näkemyksen lisäksi voimme kuvitella lukemattomia muita ehdotuksia, jotka sopivat yhteen sen kanssa. Vaikutelmani McDowellin suhteen on, että hän on todellisuudessa siir-

tynyt konstruktivisempaan suuntaan. On joka tapauksessa selvää, että konstruktivistisen filosofian globaali vastustaminen yleisessä ja ohjelmallisessa muodossa edustaa epäräationaalista dogmaattista asennetta. Se edellyttää, että tiedämme kaikki filosofiset ongelmat apriorisesti ”kumpi voittaa, siivekäs hai vai sapelihammasampiainen” -luokkaan kuuluviksi. Meidän täytyy tutkia tapaukset yksi kerrallaan ja päättää vasta sitten.

2.1.5 Illuusion argumentti ja itseriittoisen järjen fantasia

McDowell tarjoaa artikkelissaan ”Knowledge and the Internal”¹⁹ diagnoosin, joka syventää *Mind and Worldin* kuvaa ja toimii mainiosti esimerkkinä hänen dekonstruktivisesta menetelmästä. McDowell tarkastelee jälleen ”tuttua filosofista dialektiikkaa”, joka lähtee liikkeelle Sellarsin perusteiden avaruuden ajatuksesta mutta käy läpi muodonmuutoksen ja turmeltuu. McDowellin mukaan turmeltuminen tapahtuu, kun perusteiden avaruus sisäistetään ja vedetään pois ulkomaailmasta. Tuloksena on ”epistemologin syndrooma”, jota McDowell havainnollistaa ”illuusion argumentilla”. (McDowell 1995, 877–878.)

Illuusion argumentti kuuluu seuraavasti: sen asian näkeminen, että asiat ovat tietyllä tavalla, voisi olla epistemologisesti tyydyttävä asema perusteiden avaruudessa. Ongelmana kuitenkin on erehtymisen mahdollisuus. Ilmiöihin ei sisälly resursseja, jotka olisivat takuuna siitä, että asiat näyttäisivät olevan tietyllä tavalla vain silloin kun ne todellakin ovat sillä tavalla. Jos asiat todellakin ovat sillä tavalla kuin miltä minusta näyttää, maailma tekee minulle palveluksen. Niinpä jos tavoittelen virheetöntä lähtökohtaa perusteiden avaruudessa, minun ei pidä olettaa enempää kuin että asiat vain näyttäisivät minusta olevan tietyllä tavalla. Epistemologinen toivo tietenkin on, että kyse olisi vain tilapäisestä vetäytymisestä sisäänpäin ja että voisin vielä omien resurssieni avulla ilman palveluksia maailman taholta saavuttaa tiedollisesti tyydyttävän aseman perusteiden avaruudessa. Kun tarkastelee epistemologian ”kauheaa” historiaa, tämä toivo on McDowellin mukaan turha. McDowell kritisoi erityisesti näkemystä, että erehdyksen tapauksessa syitä ei voida etsiä subjektin käyttäytymisestä perusteiden avaruudessa, vaan virhe johtuu pohjimmiltaan maailman epäystävällisyydestä. (McDowell 1995, 878.)

Kyse on viimekädessä ”itseriittoisen järjen fantasiasta”, jolla lohdutamme itseämme havaittuamme kykyjemme kiistattoman rajallisuuden. Tämän fantasian välttämiseksi meidän pitää hyväksyä, ettemme voi eliminoida ”maailman ystävällisyyden” merkitystä osatekijänä, joka mahdollistaa epistemologisesti tyydyttävän aseman perusteiden avaruudessa. Pidämme siitä tai emme, meidän pitää luottaa maailman palvelukseen, eikä pelkästään ilmiöiden tarjoajana, kuten ”fantasiakuvakin” olettaa, vaan myös siinä suhteessa, että silloin tällöin asiat todella ovat sellaisia kuin miltä ne näyttävät. Olemme siis haavoittuvaisia sikäli, että maailma voi johtaa meidät harhaan, ja kun se ei johda meitä harhaan,

¹⁹ Tämä artikkeli on kirjoitettu ennen *Mind and Worldiä*, mutta julkaistu vasta sen ensimmäisen painoksen ilmestymisen jälkeen.

olemme sille velkaa. Tämän seikan kanssa meidän pitää oppia elämään sen sijaan, että käpertyisimme fantasiaan totaalisesti kontrolloidusta ajattelun sfääristä. (McDowell 1995, 886–887.)

Kun McDowellin kiinnostuksen kohteena oleva ongelma eli ”epistemologin syndrooma” on nyt lyhyesti esitelty, on aika siirtyä tarkastelemaan yksityiskohtaisemmin hänen positiivista ratkaisuehdotustaan. McDowellin ratkaisussa on viisi keskeistä elementtiä, jotka ovat kokemuksen käsitteellisyys (2.2), toisen luonnon olettaminen (2.3), suora realismi ja eksternalismi (2.4), persoonan käsitteeseen kulminoituva antireduktionismi (2.5) sekä totuuden identtisysteoria (2.6). Tarkastelen näitä elementtejä seuraavaksi yksi kerrallaan.

2.2 Kokemuksen käsitteellisyys

Tarvitsemme käsityksen kokemuksesta tiloina tai tapahtumina, jotka ovat passiivisia mutta jotka ovat samalla heijastusta toimiessaan spontaanisuuteen kuuluvista käsitteellisistä kapasiteeteista (McDowell 1994/1996, 23).

Mitä tarkoittaa edellisessä lainauksessa esiintyvä käsitteellisyys ja miksi McDowell nostaa sen niin keskeiseen asemaan kokemuksessa? Taustalla on näkemys käsitteellisyyden ja rationaalisuuden yhteen kietoutumisesta. Tämä näkemys tulee pähkinänkuoressa esiin määritelmässä, jonka McDowell antaa järjelle (kreikkalaisittain *logokselle*). Järki viittaa puhekykyyn ja tarkemmin sanoen kykyyn ilmaista käsitteellisiä kapasiteetteja, jotka kytkeytyvät toisiinsa rationaalisilla tavoilla. Nämä rationaaliset tavat puolestaan heijastelevat sitä, mitä on mielekästä antaa perusteeksi millekin (McDowell 1998e, 169–170).

2.2.1 Rationaalisuus ja käsitteellisyys

De Gaynesford purkaa mainiosti rationaalisuuden ja käsitteellisyyden toisiinsa kytkevää taustakehystä. Hän kehottaa meitä lähestymään käsitteellisyyttä tarkastelemalla sitä tapaa, miten käsitteet toimivat uskomusten yhteydessä. Uskomukset liittyvät toisiinsa strukturoidulla tavalla. De Gaynesford käyttää esimerkkinä uskomusta ”sää on tällä hetkellä surkea”. Kyseessä ei olisi uskomus, jos se ei olisi vastavuoroisessa suhteessa toisiin relevantteihin uskomuksiin. Sen perustana on uskomuksia (esimerkiksi uskomus ”ulkona sataa”), se tukee toisia uskomuksia (”peli perutaan”) ja se on altis kolmansille uskomuksille (uskonkin nyt, ettei ulkona sittenkään sada vaan ”puutarhaletku on kastellut ikkunan”). Tämä rakenne on rationaalinen ainakin perusteiden roolin suhteen: nykyiset uskomukseni toimivat perusteena muiden uskomusten muodostamiselle, säilyttämiselle ja hylkäämiselle. Juuri käsitteiden ansiosta nämä keskinäiset rationaaliset suhteet ovat mahdollisia. Strukturoitua rationaalisten suhteiden systeemiä, esimerkiksi uskomusten systeemiä, tukee käsitteiden systeemi, ja kääntäen nämä käsitteet ovat strukturoituneet juuri siten, että ne määrittävät tukemansa systeemin rationaaliset suhteet. (de Gaynesford 2004, 21–22.)

Uskomuksiin liittyviä rationaalisia suhteita on kahdenlaisia. Ensimmäinen tyyppi kytkee uskomukset maailmaan, sen tiloihin, tapahtumiin, ominaisuuksiin ja niin edelleen. Toinen tyyppi kytkee uskomukset toisiin uskomuksiin. Jotta uskomus voisi perustua rationaalisesti toiseen uskomukseen, käsitteillä täytyy olla loogis-deduktiivinen puoli. Voimme esimerkiksi päätellä uskomuksesta "Kuningas John syö nahkiaista" uskomuksen "Kuningas John syö ankeriaan kaltaista vedessä elävää selkärangatonta". Tällöin ei tarvita viittauksia maailmaan, sillä uskomus voi toimia perusteena toiselle pelkästään kyseisten uskomusten semanttisten ominaisuuksien ja niiden loogisesti pätevän yhdistelmän pohjalta. Jotta maailma voisi toimia rationaalisena perustana uskomukselle, käsitteillä täytyy olla myös referentiaalinen tai representationaalinen puoli. Esimerkiksi nahkiainen-käsitteen menestyksekkäs käyttäminen uskomuksissa edellyttää, että kykenemme poimimaan maailmasta tämän käsitteen instansseja. McDowell onkin päätenyt näkemykseen, ettei kumpaakaan näistä käsitteellisyyden puolista voida asettaa toista perustavammaksi. Käsitteiden ja ulkopuolisen maailman välisiä referentiaalisia suhteita ei voida selittää vasta sen jälkeen kun kykymme deduktiivisiin päätelmiin on selvitetty, ja kääntäen emme voi eksplikoida käsitteiden käyttöä päätelmissä vasta sen jälkeen kun referentiaalinen puoli on selvitetty. Näkökulman on oltava holistinen.²⁰ (de Gaynesford 2004, 24–25; ks. McDowell 1997.)

Seuraava luonteva siirto on väittää, että käsitteet ovat kokemuksen konstituentteja siinä missä uskomustenkin: uskomusten puolella mahdolliset referentiaalis-representationaaliset ja loogis-deduktiiviset käsitteiden piirteet ovat käytettävissä myös kokemuksessa. Emme vetoa yksilön kykyyn käyttää esimerkiksi käsitettä sade ja tämän käsitteen referentiaalis-representationaaliseen funktioon pelkästään selittääksemme miten hänen uskomuksensa "ulkona sataa" perustuu rationaalisesti hänen kokemukseensa, vaan myös selittääksemme, miten hänen kokemukseensa perustuu siihen tosiasiaan, että ulkona sataa. Näin olemmekin päätyneet McDowellin käsitykseen kokemuksesta käsitteellisesti jäsenytyneenä. De Gaynesford korostaa vielä, ettei tästä kannasta seuraa, että kokemus käyttäisi kaikki tai pelkästään ne käsitteiden aspektit, jotka mahdollistavat rationaaliset suhteet uskomusten puolella. (de Gaynesford 2004, 25–26.)

Millaiseksi tarkalleen ottaen muodostuu kokemuksen ja uskomusten välinen suhde McDowellin ehdotuksessa? McDowell (2006b, 82–83) painottaa, ettei siirtymä kokemuksesta uskomukseen ole hänen mallissaan inferentiaalinen siten, että kyse olisi päätelmästä: kokemus ei oikeuta uskomusta siten, että henkilö päättelisi kokemastaan uskomuksen. Uskomuksen rationaalinen riippuvuus kokemuksesta edustaa sen sijaan jonkinlaista "inferentiaalista välittömyyttä" (mts. 93). Toisessa yhteydessä (vastaus Jonathan Dancylle) McDowell (2006c, 134–135) muotoilee näkemyksensä siten, että rationaalisena perusteena usko-

²⁰ Tässä McDowell on parhaimmillaan. Hänen semanttisen holisminsa pohjalta muotoiltavissa oleva kritiikki soveltuu laajaan joukkoon positioita. McDowell itse on kritisoinut – mielestäni osuvasti – tästä näkökulmasta paitsi Brandomin inferentialismia myös esimerkiksi Michael Dummettin väittämisehtosemantiikkaa (McDowell 2004b) ja Rortyn pragmatismia (ks. McDowell 2000c).

mukselle voi toimia se tosiasia, että uskomuksen haltija havaitsee totuudenmu-
kaisesti uskomuksen aiheena olevan maailmallisen tosiasian. Tällöin kyseinen
maailmallinen tosiasia on rationaalisesti vastuussa kokemuksen kautta vastaa-
vasta uskomuksesta (McDowell 2006c, 136). Minusta nämä McDowellin muo-
toilut eivät selkeästi artikuloi hänen näkemyksensä ydintä. Mistä siis ”inferenti-
aalissa välittömyydessä” on kyse? Jonkinlaisesta implisiittisestä tai automaatisesta
päätelmästä? Tällainen ratkaisu on mahdollinen, mutta kyse lienee suo-
raviiivaisemmasta vaihtoehdosta, nimittäin identtisyudesta siten, että kokemuksen
käsitteellinen sisältö siirtyy suoraan uskomuksen sisällöksi. Tämän vaihto-
ehdon McDowell käytännössä myöntää sellaisissa kohdissa, joissa hän kirjoittaa
siitä, miten tavallisessa tapauksessa hyväksymme välittömästi ensivaikutel-
mamme, jolloin kokemuksen sisällöstä tulee välittömästi myös osa uskomuksen
tai ”arvostelman” sisältöä (ks. McDowell 1994/1996, 26). Uskomuksen oikeut-
taa näin käsitteellisten rakenteiden suora siirtyminen kokemuksesta ja viime-
kädessä maailmallisesta kohteesta itsestään, mutta jälkimmäisestä aspektista
tarkemmin myöhemmin.

McDowell korostaa, että tietynlaiset kokemuksen käsitteelliset sisällöt ovat
mahdollisia vain jos havaittu kohde on läsnä (tästä niin kutsutusta objektiriip-
puvuudesta tarkemmin myöhemmin). Tällaisiin kohteisiin viitataan tavallisesti
käyttäen viittaavaa elettä ja demonstratiivipronominia ”tuo” tai ”tämä”, kuten
ilmaisussa ”tuo sävy”. Esimerkiksi värin kokeminen voi siis McDowellin mie-
lestä olla käsitteellistä. Seuraavat toisiinsa kytkeytyvät ehdot nousevat ratkaise-
viksi kokemuksen käsitteellisyyden kannalta: havaitsija kykenee muistamaan
havaitun edes vähän aikaa, hän kykenee myöhemmin ajatuksissaan viittaa-
maan alkuperäiseen kokemukseen ja sen kohteeseen sekä hän kykenee myö-
hemmin tunnistamaan samanlaisia olioita tai asioita sikäli kuin hän niitä koh-
taa. (ks. McDowell 1994/1996, 57.)

McDowellin ratkaisusta on syytä huomata, ettei siinä hylätä ajatusta, että
kokemuksessa ”annetaan” jotakin. Crispin Wright väittää mielestäni oikein, että
McDowell ainoastaan korvaa ei-käsitteellisen annetun käsitteellisellä annetulla.
McDowell hylkää ”myyttisenä” tarkalleen ottaen sellaisen annetun, jonka voisi
sekä toimia oikeuttajana että olla riippumaton käsitteellisistä kapasiteeteista
(Wright 2002, 145, 160). McDowell vahvistaa tämän seikan (vaikka hylkää
Wrightin analyysin ja kritiikin suurelta osin muutoin): ”Minun hylkäämäni
Annettu on ei-käsitteellinen input, joka ymmärretään kykeneväiseksi oikeutta-
man (tai sisältämään tai määräämään) jotakin” (McDowell 2002a, 290).

2.2.2 Yhteenkuulumisen muoto

McDowell tarkentaa jälleen *Mind and Worldin* kuvaa *Woodbridge-luennoissa*, tällä
kertaa ”yhteenkuulumisen” (*togetherness*) käsitteen ja Kantin ”vihjeen” avulla.
McDowellin lähtökohtana on Sellarsin ajatus kokemuksista ”väitteitä sisältävi-
nä”. Miten tämä olisi ymmärrettävä? McDowell kehottaa meitä kuvittelemaan
tilanteen, jossa muodostamme arvostelman ”edessämme on punainen kuutio”.
Käytämme tällöin (ainakin) kahta käsitteellistä kapasiteettiä: ensimmäinen liit-
tyy termiin ”punainen” ja se on käytössä alkuperäisen esimerkin lisäksi vaik-

kapa arvostelmassa "edessämme on punainen pyramidi". Toinen käsitteellinen kapasiteetti liittyy kuution käsitteeseen, ja siitä toiseksi esimerkiksi McDowell on valinnut arvostelman "edessämme on sininen kuutio". Olennaista on, että alkuperäisessä esimerkkiarvostelmassa "edessämme on punainen kuutio" kyseiset kaksi kapasiteettia ovat tietyssä suhteessa toisiinsa. Kyse ei ole pelkästään siitä seikasta, että käytämme kahta käsitteellistä kapasiteettia samanaikaisesti yhdessä arvostelmassa, sillä tällöin arvostelma "edessämme on punainen kuutio" ei mitenkään eroaisi arvostelmasta "edessämme on punainen pyramidi ja sininen kuutio". McDowellin johtopäätös on, että arvostelmassa "edessämme on punainen kuutio" käsitteisiin punainen ja kuutio liittyviä käsitteellisiä kapasiteetteja käytetään tietyn yhteenkuulumisen muodon mukaisesti siten, että tämä yhteenkuulumisen muoto vastaa sanojen "punainen" ja "kuutio" loogista tai semanttista yhteenkuulumista arvostelman verbaalisessa ilmaisussa. (McDowell 1998c, 438–439.)

Havaitsemisessa ei tietenkään ole kysymys arvostelmien tekemisestä oman tietämyksen aktiivisen tietoisien kontrolloinnin mielessä. Jos meillä ei ole mitään erityistä syytä epäilykseen, hyväksymme näkemisen vaikutelmamme (*ostensible seeing*) sellaisenaan. Tällöin havaitsemiseen ei liity lainkaan vapautta, jolla on olennainen rooli kantilaisessa näkemyksessä arvostelmien tekemisestä. McDowell kuitenkin argumentoi, että näkemisen vaikutelmassa aktualisoituvat "samat käsitteelliset kapasiteetit saman yhteenkuulumisen muodon mukaisesti" kuin vapaassa ja vastuullisessa arvostelmien tekemisen tapauksessa – tämä on samalla hänen tulkintansa siitä, miten kokemukset sisältävät väitteitä. Ero on siis siinä, että näkemisen vaikutelmassa ei ole kyse käsitteellisten kapasiteettien tahdonalaisesta harjoittamisesta vaan niiden aktualisoitumisesta eitähdonalaisella ja "ostensiivisesti nähdyn objektin välttämättömäksi tekemällä" tavalla. (McDowell 1998c, 439–440.)

McDowell tukeutuu tässä yhteydessä tiettyyn lauseeseen Kantin *Puhtaan järjen kritiikissä*. Kyseinen lause löytyy *Transsendentaalin analytiikan* alaluvusta *Vihje puhtaiden ymmärryksen käsitteiden paljastamiseksi*: "sama funktio, joka antaa ykseyden erilaisille mielteille arvostelmassa, antaa ykseyden myös erilaisten mielteiden puhtaalle synteisille intuitiossa..." (Kant 1781/1787/1956, A79/B104–105; McDowell 1998c, 457).²¹ McDowell soveltaa Kantin "vihjettä" omaan esimerkkiinsä päätyen väitteeseen, että sama funktio antaa ykseyden eli "loogisen yhteenkuulumisen muodon" kolmelle toisistaan poikkeavalle tapaukselle, joita yhdistää sisältö "tuolla on punainen kuutio". Nämä tapaukset ovat: 1) tahdonalainen aktiivinen arvostelma, 2) näkemisen vaikutelma, johon sisältyy illuusion tai erehtymisen mahdollisuus (edessäni oleva objekti ei ole punainen kuutio tai sitä ei ole ollenkaan), sekä 3) intuitio (havainto), joka tarkoittaa jonkin asiointilan suoraa totuudenmukaista näkemistä (edessäni todella on punainen kuutio). (McDowell 1998c, 460–461.)

²¹ Olen kääntänyt tämän lauseen suoraan saksankielisestä alkuperäistekstistä: Kant 1781/1787/1956, sivut 117–118.

Näiden käsitystensä myötä McDowell asettuu vastustamaan Sellarsin "abstraktionistista" Kant-tulkintaa. Myös Sellarsin versiossa ymmärrys osallistuu intuitioiden muodostumisen prosessiin, mutta sen panos on ainoastaan "esikäsitteellinen" (varsinaiset käsitteelliset rakenteet abstrahoidaan tästä esikäsitteellisestä aineksesta). Siinä missä Sellars päätyy kaipailemaan Kantilta puhtaasta ei-käsitteellisen intuition käsitettä ja rakentaa sellaisen sisään omaan teoriaansa havaitsemisesta, McDowell haluaa pitäytyä suurempaan kuvioon, jossa intuitiossa on kyse yksinkertaisesti "aistimellisen tietoisuuden käsitteellisistä muodostelmista". McDowell on samaa mieltä Sellarsin kanssa siitä, että Kantilta itseltään ei löydy viitteitä "puhtaaseen reseptiivisyyteen", mutta toisin kuin Sellars ajattelee, hänen mielestään se on vain hyvä asia. Itse asiassa McDowell argumentoi, että kaipaillaan "puhdasta reseptiivisyyttä" Sellars itse päätyy "vaarallisen lähelle" annetun myyttiä. (McDowell 1998c, 460–462, 467.)

2.2.3 Kokemuksen teoriapitoisuus?

Tarkoittaako kokemuksen käsitteellisyys myös kokemuksen "teoriapitoisuutta"? McDowell kirjoittaa, että kokemus voi todellakin joissakin tapauksissa olla teoriapitoista eli se voi sisältää teoreettisia käsitteellisiä kapasiteetteja. Hän viittaa Robert Brandomin (2006, 123–124) "suosikkiesimerkkiin" fyysikoista, jotka havainnoivat "mu-mesoneja". McDowell kuitenkin jatkaa, että tavallinen kokemuksemme maailmasta ei ole teoriapitoista tässä eikä missään muussakaan järkevässä mielessä. Tavallinen kokemus-käsitteellisyys on ikään kuin perustavampaa kuin teoriapitoinen kokemus. Jos fyysikon havainnot mu-mesoneista kyseenalaistetaan, hän voi turvautua seuraavaan kaksivaiheiseen strategiaan. Ensinnäkin hän muodostaa teoreettisesti vähemmän sitoutuneen selostuksen kokemuksensa sisällöstä. Toiseksi hän vetoaa teoriaansa mu-mesoneista ja pyrkii sen avulla oikeuttamaan väitteen, että mu-mesonit ovat läsnä juuri nyt kokemuksen ollessa juuri vähemmän informatiivisen kuvauksen mukainen. (McDowell 2006b, 118.)

Tuoreissa puheenvuoroissaan McDowell on korostanut erästä merkittävää ja kiinnostavaa seikkaa. Kokemus on "tietopitoista" eli kokemuksessa aktivoituu yleistä tietoa, mutta tällaisen tiedon ei tarvitse viitata inferentiaalisesti artikuloitujen propositioiden joukkoon. McDowell havainnollistaa toista mahdollisuutta värien kokemisen esimerkin avulla. Kyse voi olla herkkyydestä valaistusolosuhteiden eroille käytännössä, siis käytännöllisestä pikemminkin kuin teoreettisesta ymmärryksestä valaistusolosuhteiden vaikutuksesta värien näkemiseen. (mts. 118.) Seurauksena näyttäisi olevan, että kokemuksessa voi aktivoitua kahdenlaisia käsitteellisiä kapasiteetteja: paitsi teoreettista tietoa myös käytännöllistä tietotaitoa konstituoivia käsitteellisiä kapasiteetteja.

2.2.4 Kritiikkiä McDowellin kokemuksen käsitettä vastaan

Crispin Wright väittää, että voimme artikuloida kokemuksen oikeuttavan potentiaalin "heikommallakin" tavalla. Hän soveltaa ratkaisussaan McDowellin omaa näkemystä tosiasioista ajateltavina, joiden olemassaolo ei riipu niiden ak-

tuaalisesta ajatelluksi tulemisesta. Wrightin mukaan riittää, että ymmärrämme kokemuksen käsitteellisesti luettavissa olevaksi ilman, että sen tarvitsisi tulla aktuaalisesti luetuksi. Hän hahmottelee tämän ajatuksen ympärille ”laajennuksen” koherentismille ja väittää sen riittävän pysäyttämään McDowellin kuvaileman oskillaation. (Wright 2002, 168, 171.)

McDowell epäilee vastauksessaan myös Wrightin kuvaileman ”laajennettun koherentismin” sortuvan annetun myyttiin. Olennainen kysymys McDowellin mukaan on, voiko Wright erottaa molempien hyväksymän väitteen, että ”yksi käsitteellinen artikulaatio kokemukselle on oikea pikemminkin kuin toinen”, perinteisestä ”sisältämisen” ja ”määrittämisen” retoriikasta. McDowell toistaa tässä yhteydessä Sellarsilta ja Davidsonilta perimänsä teesin, jonka mukaan ei-käsitteelliset tietoisuuden ilmentymät eivät voi rationaalisesti sisältää, määrittää tai oikeuttaa yhtään mitään. Ongelmana ei siis ole Wrightin ”valinnaiseksi” ymmärtämisen käsitteellistämisen ja uskomuksen suhde, vaan itse ”sisällyttämisen” tai ”määrittämisen” suhde, jonka oletetaan ”sisältyvän käsitteellistämisen oikeuttavaan voimaan”. (McDowell 2002a, 289.)

Toisin sanoen, mikä tahansa kokemuksen käsitteellinen luenta ei käy ja – sikäli kuin hyväksymme Sellarsin ja Davidsonin näkemyksen oikeuttamisesta – kokemus näyttäisi voivan oikeuttaa jonkin luennan itsestään vain jos se on itsessään käsitteellinen. Oli miten oli, Wrightin ratkaisu on uskottava vain jos hän kykenee tekemään ymmärrettäväksi ajatuksen, että jokin vähemmän kuin käsitteellinen on käsitteellisesti luettavissa. Mitä ”käsitteellinen lukeminen” itse asiassa tarkoittaa? Vastaan tähän kysymykseen omasta näkökulmastani työni viidennessä luvussa. Tässä vaiheessa tyydyn toteamaan, että tämä metafora vaikuttaa huonosti valitulta Wrightin itsensä realismin vastaisten painotusten kannalta, koska lukemisen kohde tyypillisesti on käsitteellisesti jäsentynyt ja sen on oltava käsitteellisesti jäsentynyt, jotta lukeminen voisi onnistua.

Esittelen luvun lopuksi lyhyesti kritiikin, joka on esitetty McDowellin näkemyksen *konseptualistisuutta* vastaan²². De Gaynesford muotoilee kritiikin seuraavalla tavalla. McDowellin konseptualismi näyttäisi implikoivan väitteen, että yksilö voi kokea asioiden tilan p vain jos hän omistaa käsitteet, jotka ovat välttämättömiä uskomukselle ja arvostelmalle ”että p”. Yksilöllä ei esimerkiksi voi olla kokemuksessa representationaalista sisältöä ”tuo tietokonemonitori vilkkuu” ellei hänellä ole käytettävissään kyseisen sisällön konstituivia käsitteitä (”tietokonemonitori” ja niin edelleen). Eikö tämä ole ilmeisen väärä käsitys? Selvästikin aistien rajoitukset vaikuttavat siihen, miten maailma ilmenee havaitsijalle, mutta vaikuttaa epäuskottavalta väittää havaitsijan käsitteiden rajoittavan hänen aistimistaan McDowellin teorian implikoimalla tavalla. (de Gaynesford 2004, 120, 138.) Evans käyttää esimerkkinä värisävyjä: ”Ymmär-

²² Katso esimerkiksi Evans 1982, 229. De Gaynesfordin (2004, 201, alaviite 9) mukaan löydämme tämän kritiikin myös Taylor Burgelta, hänen artikkelinsa ”Individualism and Self-Knowledge” (teoksessa Cassam, Q. toim. *Self-Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, 1994) sivuilta 338–362, ja Colin McGinniltä, hänen teoksensa *Mental Content* (Oxford: Blackwell, 1989) sivulta 62.

rämmekö todella ehdotuksen, että meillä on yhtä paljon värikäsitteitä kuin kykenemme aistimellisesti erottamaan värisävyjä?” (Evans 1982, 229).

De Gaynesford uskoo, että McDowell kykenee vastaamaan tähän kritiikkiin: ajatus demonstratiivisten havaintokäsitteiden objektiriippuvuudesta pelastaa tilanteen (ks. de Gaynesford 2004, 139–141). Palaan de Gaynesfordin McDowellin puolesta antamaan vastaukseen objektiriippuvuutta käsittelevän luvun lopulla.

2.3 Luonnon käsitteen laajentaminen

Toinen elementti McDowellin ratkaisussa on luonnon käsitteen laajentaminen. Saamme kaipaamamme ”terapian” kun palautamme jälleen kunniaan aristotelisen²³ toisen luonnon käsitteen, joka on unohtunut modernien luonnontieteiden menestyksen huumassa. Käsitteellisten kykyjen aktualisoiminen kuuluu todellakin sellaiseen loogiseen avaruuteen, joka eroaa luonnontieteille tyypillisestä selittämisen ja maailman ymmärtämisen tavasta. Emme kuitenkaan saa antaa luonnontieteellisen ymmärryksen loogisen avaruuden ”kaapata” luonnon koko ajatusta. Käsitteellisten kykyjen aktualisoiminen kuuluu perusteiden loogiseen avaruuteen, mutta käsitteelliset kapasiteetit eivät ole luonnon ulkopuolella, koska ne ovat osa niiden kantajien ”toista luontoa”. Max Weberin tunnettu luonnehdinta kuuluu, että modernisaation myötä tapahtuu ”taian katoaminen luonnosta”. McDowell myöntää, että hänen pyrkimyksensä toisen luonnon käsitteen rehabilitoimiseen voidaan ymmärtää ”nostalgiseksi yritykseksi palauttaa taika luontoon”. Kyse on kuitenkin vain ”osittaisesta taian palauttamisesta” luontoon, ei paluusta esitieteelliseen taikauskoon tai ”hillitsemättömään platonismiin”. (McDowell 1998a, 367; McDowell 1994/1996, 72.)

Meidän ei tarvitse palata näkemykseen, että varpusen lennossa tai planeettojen liikkeissä olisi merkitys aivan kuten tekstillä on merkitys. McDowell myöntää modernisaation hyväksi opetuksiksi sen, että lain valtakunta ei sellaisenaan sisällä merkityksiä ja että lain valtakunnan elementit yhteen liittävät suhteet eivät ole samanlaisia kuin perusteiden valtakunnalle ominaiset suhteet. McDowell huomauttaa kuitenkin, että jos pysähdymme pelkästään tällaiseen näkemykseen luonnollisesta, niin emme pysty ymmärtämään edes kokemuksen kykyä vastaanottaa lain valtakunnan konstituoiivat merkityksettömät tapahtumat. Jos redusoidumme luonnon lain valtakuntaan, emme pysty liittämään kokemuksessa yhteen spontaanisuutta ja reseptiivisyyttä emmekä myöskään hyödyntämään Kantin näkemystä, että lain valtakunta ei ole käsitteille ulkoinen. McDowellin mukaan ymmärryksen, jota käytämme esimerkiksi lukiessamme

²³ McDowell yleistää sen tavan, miten Aristoteles ymmärtää luonnon *eettisen* muokkauksen koskemaan *kaikkea* kasvatusta, toisin sanoen kasvatusta (*Bildung*-mielessä) avaa silmämme ylipäätään rationaalisille perusteille, ei pelkästään eettisille perusteille. (McDowell 1994/1996, 84.)

tekstejä, täytyy siis sisältyä jopa merkityksettömien tapahtumien havaintoon. (McDowell 1994/1996, 97.)

Miten meidän pitäisi ymmärtää tämä viimeisin ajatus? Eikö se kuitenkin, kaikista McDowellin vakuutteluista huolimatta, palauta meidät auguurien aikakaudelle? McDowellin vastaus voisi olla seuraava: sikäli kuin tapahtuma on ylipäättään ymmärrettävissä oleva, sillä on oltava käsitteellisesti luettavissa oleva rakenne, siis käsitteellinen rakenne. Käsitteellisyuden vieminen tässä mielessä maailmaan ei tarkoita vielä paluuta teleologiseen tai teologiseen kosmologiaan. Tuloksena ei ole välttämättä myöskään näkemys, että maailma on jollain tapaa psyykkinen tai mentaalinen. Ymmärtääkseni McDowell tavoittelee – ainakin hänen tulisi tavoitella – käännteistä näkemystä, jossa maailmalliset rakenteet tuodaan käsitteisiin, jolloin inhimilliset käsitteet eivät ole pelkästään psyykkisiä tai mentaalisia vaan olennaisesti maailmallisia. Palaan McDowellin ontologiaan tarkemmin luvussa 2.4.

McDowell korostaa, ettei hän halua väheksyä modernien luonnontieteiden arvoa. Hän pitää taista vapautetun luonnon näkökulmaa työläänä ja todellisenä edistysaskeleena. On kuitenkin yksi asia myöntää, että puolueettomuuteen pyrkivä tieteellinen asenne on välttämätön menetelmä yhden arvokkaan todellisuuden ymmärtämisen tavan saavuttamiseksi, mutta on kokonaan toinen asia väittää, että objektiivinen korrektiusti pitäisi kaikkien ajattelutapojen osalta kytkeä tällaiseen lähestymistapaan. (McDowell 1998e, 181–182.) Toisin sanoen:

... toinen luonto toimii maailmassa, josta se löytää enemmän kuin mikä on avoinna katseltavaksi dehumanisoidun asenteen näkökulmasta, jonka luonnontieteet ovat omaksuneet oikeutetusti suhteessa niiden tarkoitukseen. ... ei ole mitään syytä, miksi tätä rikkaampaa todellisuutta ei voitaisi tuoda luonto-nimikkeeseen alle. (McDowell 1998e, 192.)

2.3.1 Perinne

Vaikka kyse onkin ihmisille luonnollisista kyvyistä ja kapasiteeteista, ihmiset eivät synny perusteiden avaruuteen vaan kypsyvät ajattelijoina ja intentionaaliksi toimijoiksi (eli ”hankkivat mielen”) vasta kasvatuksen myötä. Kasvatuksessa tärkein osuus on kielen oppimisella, sillä juuri oppiessaan käyttämään kieltä ihmiset kohtaavat käsitteiden väliset rationaaliset yhteydet, jotka ovat konstitutiivisia perusteiden avaruudelle. McDowell korostaa perinteen merkitystä Hans-Georg Gadamerin tapaan: kieli toimii perinteen säilytyspaikkana ja juuri perinne on historiallisesti kasaantuneen viisauden varasto, siis myös sen viisauden, joka määrittelee mikä toimii perusteena ja mille. (McDowell 1994/1996, 125–126.)

Tämä tarkoittaa samalla sitä, että jokainen aktuaalinen toinen luonto on inhimillisen kulttuurin tuote, ja vastaavasti jokainen käsitys inhimillisestä hyvinvoinnista on kulttuurisidonnainen. Jos näin on, voimmeko luottaa toisen luonnon käsityksiimme? McDowell toteaa, ettei ole mitään syytä epäillä luottamusta johonkin partikulaariseen käsitykseen ennen kuin se voidaan osoittaa pelkästään tiettyyn kulttuuriin rajoittuvaksi. Kuten luonnollista on, McDowell korostaa kriittisyyden merkitystä. Perinteeseen itseensä kuuluu velvollisuus

kriittiseen reflektioon. Se on alisteinen jokaisen sukupolven tekemille reflektiivisille muutoksille. Kriittinen reflektio on kuitenkin luonteeltaan "neurathilaisista" eli se tapahtuu aina perinteen itsensä sisällä; ei ole jumalan näkökulmaa, josta käsin voisimme arvioida perinteitä. (McDowell 1998e, 194; McDowell 1994/1996, 126.)

McDowell uskoo perinteet periaatteessa avoimiksi toisilleen. Tässä suhteessa hän katsoo seuraavansa sekä Davidsonin että Gadamerin ajatuksia. McDowell vetoaa Davidsonin käsitykseen, että ei voi olla ymmärrettävien merkitysten repertuaaria, joka ei olisi ymmärrettävä myös meille²⁴. McDowellin näkemys on tiivistettävissä seuraavalla tavalla: eri perinteiden maailmankuvat ovat kuvia samasta yhteisestä maailmasta, ja jos emme voi erottaa maailmaa käsitteellisistä skeemoistamme vaan käsitteellisyys ulottuu itse maailmaan, niin periaatteessa kaikki maailmankuvat ovat avoimia toisilleen juuri maailmalle avoimuuden kautta. McDowellin mukaan Gadamerin ajatus mahdollisuudesta (tulkinta)horisonttien fuusioon korostaa juuri tätä seikkaa. (McDowell 2002b, 175–176.)

2.3.2 Järjen ja luonnon suhde

McDowell vetoaa Gadamerin näkemyksiin myös korostaessaan ajatusta, että perinteet elävät osittain omaa elämäänsä. Hän katsoo, että tässä suhteessa Davidsonin voisi oppia Gadamerilta jotakin: emme voi ymmärtää perinteen rakentuvan yksittäisten toimijaparien pyrkimysten ja odotusten pohjalta (kuten Davidsonin lisäksi esimerkiksi Brandom olettaa), sillä toimijuus pyrkimyksineen ja odotuksineen syntyy vastaa perinteeseen kasvamisen ja yhteisen kielen oppimisen myötä. (McDowell 2002b, 188–190.)

Luonnon ja järjen (tai ensimmäisen ja toisen luonnon) suhde on kompleksinen ja jännitteinenkin McDowellin näkemyksessä. Ensinnäkin luonto tarjoaa kaksi välttämätöntä edellytystä inhimillisen rationaalisuuden synnylle. Näistä ensimmäinen on potentiaali rationaalisuuteen (viimekädessä kyky oppia kieltä), jonka saamme nimenomaan ensimmäisen luonnon kykyjen tasolla. De Gaynesford korostaa, ettei tämä potentiaali "astua perusteiden valtakuntaan" ole vielä itsessään rationaalinen, eikä se sisällä rationaalisuudelle ominaista vapautta. Lapsi ei kykene tunnistamaan kasvatukseen sisältyvää järkevyyttä, koska juuri kasvatuksen tehtävänä on avata lapsen silmät järkiperusteille. Seurauksena on, että kasvatukseen sisältyy tietty pakko: kasvatuksessa lapsi pakotetaan aktualisoimaan luonnollinen potentiaalinsa. Toinen ensimmäinen luonnon rationaalisuudelle tarjoama edellytys on juuri mahdollisuus rationaalisuuden potentiaalini aktualisaatioon: se tarjoaa puitteet käsitteellisiä kapasiteetteja kantavan perinteen syntymiselle ja säilymiselle²⁵. (ks. de Gaynesford 2004, 55–58).

²⁴ Artikkelissa "On the Very Idea of a Conceptual Scheme" Davidsonin teoksessa *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford: Clarendon Press, 1984, s. 183–198).

²⁵ Tästä jälkimmäisestä luonnon tarjoamasta edellytyksestä McDowell ja de Gaynesford kirjoittavat kovin vähän ja haluaisinkin kuulla siitä enemmän. Toisen luonnon ja perusteiden avaruuden käsitteet tulisivat paljon uskottavammiksi, jos meille tarjottai-

Paitsi edellytyksiä, ensimmäinen luonto tuottaa myös rajoituksia toiselle luonnolle; se asettaa esimerkiksi mielikuvitukselle ja ymmärrettävyydelle tietyt rajat (McDowell 1998e, 170–171, 190). McDowell huomauttaa myös, että otamme tyypillisesti huomioon ensimmäisen luonnon tosiasioita – esimerkiksi ihmislaajiin kuuluvien biologiset tarpeet – toiseen luontoon kuuluvassa harkinnassa (McDowell 1998e, 190).

Jos käänämme näkökulman ympäri ja tarkastelemme vuorostaan järjen (toisen luonnon) roolia suhteessa (ensimmäiseen) luontoon, niin on huomattava, ettei järki pelkästään avaa silmiämme luonnon – erityisesti oman luontomme – suhteen, vaan se mahdollistaa etäntymisen luonnosta ja jopa vaatii ottamaan etäisyyttä siihen. Järjen saatuamme kykenemme kyseenalaistamaan (ensimmäisen) luonnon aikaisemmin kiistämättömän auktoriteetin (McDowell 1998e, 172). Jääkö tällöin jäljelle emotionaalis-motivatioon tyhjiö, vieläpä sellainen tyhjiö, jonka parhaalta täyttäjältä näyttää egoistinen moraali ja harkinta? McDowellin (1998e, 188–189) mukaan ei, sillä sama kasvatusta ja luonteen muokkaus, joka auttaa ylittämään luonnon auktoriteetin tuo mukanaan välittömästi perusteiden avaruudelle ominaisen auktoriteetin. McDowell kirjoittaa seuraavasti:

Toisen luonnon hankkinut ... on oppinut saamaan tunnusomaista nautintoa tietynlaisesta toiminnasta. Hän on hankkinut käsitteellisen välineistön, joka sopii kuvaamaan tunnusomaista suotuisuutta, jonka hän on oppinut näkemään tuossa toiminnassa, toisin sanoen hän on oppinut näkemään tietyn joukon perusteita tuolle toiminnalle. (McDowell 1998e, 188.)

Toisen luonnon naturalismin olisi näin kyettävä tekemään oikeutta yhtäältä järjen luonnollisuudelle ja toisaalta järjen erillisyydelle luonnosta. De Gaynesfordin mukaan tämä ei ole ongelma. Hän käyttää vertauskuvana oxfordin sinistä, jonka erotamme sinisestä siksi, etteivät kaikki siniset ole oxfordin sinisiä, mutta silti kyseessä on sininen (de Gaynesford 2004, 62).

De Gaynesfordin esimerkki antaa ymmärtää, että toisen luonnon ja luonnon välinen suhde voidaan ymmärtää lajin ja suvun suhteeksi. Michael Quante kuitenkin huomauttaa, että jos luontoa ei sukuna ymmärretä nominalistiseen tapaan, on osoitettava missä suhteessa ensimmäinen ja toinen luonto ovat saman suvun lajeja. Platoninen tai kartesiolainen dualisti väittäisi tässä kohtaan ihmisen olevan kahden maailman kansalainen. Quante huomauttaa, että mikäli McDowell haluaa argumentoida tätä ontologista dualismia vastaan, hänen tulisi esittää filosofisia perusteluja. Tähän McDowell ei kuitenkaan ryhdy, sillä hänen kritiikkinsä konstruktivistisesta filosofista vastaan kohdistuu myös yrityksiin sulkea ylittämättömäksi oletettu ensimmäisen ja toisen luonnon välinen kuilu (ks. McDowell 1994/1996, 75). Teesi luonnon ykseydestä on tarkoitettu antiteesiksi dualismeille, mutta sen uskottavaksi tekemiseksi tarvittaisiin Quanten mukaan pidemmälle menevää filosofista teoriaa, varsinkin kun – tämä on mie-

siin niiden mukana tarina siitä, miten ja miksi ne ovat syntyneet. Olisiko esimerkiksi *evoluutiolla* jokin rooli siinä, että perinteitä on ylipäättään syntynyt ja ne ovat alkaneet kokoamaan viisautta, josta perusteiden avaruus muotoutuu?

lestäni erinomainen huomio – *common sense* on monessa suhteessa läpikotoisin dualistinen.²⁶ (Quante 1999, 23–24.)

De Gaynesford tarjoaa alkajaisiksi seuraavan vastauksen Quanten kysymykseen (mikä tekee ensimmäisestä ja toisesta luonnosta saman suvun eli luonnon lajeja): molemmat luonnokset kuuluvat samalle luonnonoliolle eli ihmiselle. Ihmisluontoon kuuluvat itsestään selvästi ensimmäisen luonnon puolelle luokittuvat vietit ja vaistot, mutta voimme katsoa myös tietyt hankitut toisen luonnon puolelle luokittuvat kyvyt luonnollisiksi, koska niiden hankkiminen kuuluu ihmisille luonnostaan. Tähän ratkaisuehdotukseen sisältyy kuitenkin kaksi ongelmaa. Ovatko ensimmäinen ja toinen luonto todellakin vain ihmisluonnon aspekteja siten, ettei niitä voitaisi soveltaa ihmisen ulkopuoliseen luontoon ollenkaan? Palaan tähän kysymykseen myöhemmin. Toinen ongelma on seuraava: pelkästään se seikka, että joukko viettejä, vaistoja ja hankittuja kykyjä esiintyy samalla oliolla, ei vielä takaa niiden kuulumista saman sukuun; niiden esiintyminen samalla oliolla saattaisi olla satunnainen niihin itseensä nähden ulkoinen seikka. Ne kuuluvat samaan sukuun, jos niitä yhdistää jokin kyseiselle suvulle tyypillinen piirre tai joukko piirteitä. Mikä tämä yhdistävä tekijä tarkalleen ottaen on? De Gaynesfordilta löytyy kyllä ratkaisu, joka vastaa tyydyttävästi tähän nimenomaiseen ongelmaan: yhteistä ensimmäiselle ja toiselle luonnolle on de Gaynesfordin mukaan myös se, että ne ovat inhimillisen ymmärryksen muotoja, jotka molemmat (!) selittävät lakien avulla. Tarkastelen seuraavaksi de Gaynesfordin erinomaista ymmärryksen eri muotojen analyysiä.

2.3.3 Rationaalisuuden konstitutiivinen ideaali

De Gaynesford lähestyy ymmärtämisen tapoja kolmen eri esimerkin avulla. Ensimmäinen ”fysikalistinen” esimerkki: (1) tuolla tulitikulla raapaistaan, täten (2) tuo tulitikku syttyy. Toiseksi ”looginen” esimerkki: (3) Abelard raapaisee tulitikulla, täten (4) tulitikulla raapaistaan. Ja kolmanneksi ”rationaalinen” esimerkki: (5) Abelard uskoo raapaisevansa tulitikkua, täten (6) Abelard uskoo tulitikkua raapaistavan. Näitä kolmea tapausta yhdistä se seikka, että jokaisessa joh-

²⁶ McDowell ei ole monisti kuten Quanten (1999, 23) lisäksi myös de Gaynesford (2004, 53) olettaa. Artikkelissaan ”Functionalism and Anomalous Monism” McDowell väittää, että Davidsonin anomalisesta monismista riittää pelkkä ”anomalisismi” ja voimme unohtaa monismin, koska sille ei jää mitään selittämistehtävää (McDowell 1998e, 339). Olisiko McDowell sitten dualisti? Viitteitä tähän suuntaan on olemassa: ihmisen kaksi luontoa, kaksi tarinaa eläinten ja maailman välisestä suhteesta (McDowell 1998e, 349), kaksi tarkastelutasoa suhteessa kielenkäyttöön (McDowell 1998d, 145–146) ja niin edelleen. Tässä yhteydessä merkittäväksi nousee McDowellin vastaus Graham Macdonaldille. Macdonald (2006) arvelee McDowellin haluavan välttää dualismin, joka seuraa pyrkimyksestä pelastaa vapaus luonnonlain universaalisuuden hylkäämisen kautta. McDowell (2006c, 238) kuitenkin vastaa, että juuri noin hän haluaa vapauden pelastaa. Hän ei silti katso päätyvänsä dualistiksi, vaan ajattelee, että dualismi-termi pitää varata tietynlaisen filosofisen ongelman lähteen nimeksi. Hän ilmoittaa, ettei hänen omassa kannassaan ole kysymys dualismista vaan ”erottelusta” (*distinction*). Itse ajattelen, että McDowellin ”erottelu” viittaa kyllä ilman muuta omanlaiseensa dualismiin, joka johtaa kartesiolaiselle dualismille analogisiin ongelmiin.

topäätöksen pitäisi seurata annetun lain ja ensimmäisen premissin nojalla. Tämän ”pitämisen” mieli on kuitenkin jokaisessa tapauksessa erilainen. Johtopäätökselle (2) tukea antaa tietyytyyppinen säännönmukaisuus ja induktiivinen periaate. Jos sen suhteen pitää muuttaa jotain, niin pikemminkin itse lakia (esimerkiksi ”kun *kuivalla* tulitikulla raapaistaan ...”) kuin johtopäätöstä. Johtopäätös (4) sen sijaan seuraa pelkästään premissin pohjalta logiikan lakien ja käytettyjen termien merkitysten ollessa annettuja. Toisin kuin (2) johtopäätös (4) ei voisi olla epätosi sen premissin ollessa esimerkin kaltainen eli tällainen looginen seuraus on tautologinen. (de Gaynesford 2004, 65–66.)

Entäpä viimeinen eli ”rationaalinen” esimerkki? Ensimmäisen johtopäätöksen (2) tavoin myös johtopäätös (6) voisi olla epätosi premissin ollessa annettu – ehkäpä Abelard ei osaa käyttää passiivia. Johtopäätös (6) voi olla epätosi myös siinä tapauksessa, että premissin lisäksi myös laki on annettu – Abelard ei osaa käyttää passiivia vaikka hänen pitäisi osata. Myös tämä on yhteinen piirre (2):n kanssa. (5):sta (6):een johtava laki on kuitenkin redundantti kuten johtopäätöksen (4) yhteydessä. Tuki (6):lle tulee (5):lta sekä logiikan lakien ja käytettyjen termien merkitysten taholta. (6) voi kuitenkin olla epätosi siinä missä (4) ei voi, koska looginen laki ja merkitykset eivät tarjoa riittävästi tukea jälkimmäisessä tapauksessa. Rationaalisen lain edellyttämä ”pitäisi” ei täten riipu pelkistä määritelmistä kuten loogisen lain tapauksessa. Kyse ei myöskään ole ennustuksesta kuten fysikaalisen lain tapauksessa. Tämän seikan kiistäminen tarkoittaisi sen väittämistä, että aina kun (6) on epätosi, meidän pitäisi oikaista lakia pikemminkin kuin Abelardia. (de Gaynesford 2004, 66.)

Mihin rationaalinen laki tarkalleen ottaen vetoaa? Davidsonin ja myös McDowellin mielestä se vetoaa rationaaliseen rajoitteeseen jokaiselle, jolla on uskomuksia ja joka tarkistaa mitä niistä seuraa ollen valmis muuttamaan niitä tarvittaessa. Davidson (1970/1980, 223) kutsuu tätä ”rationaalisuuden konstitutiiviseksi ideaaliksi”; niiden, joilla on uskomuksia ja muita propositionaalisia asenteita, täytyy olla kiinnostuneita uskomusjärjestelmänsä yleisestä johdonmukaisuudesta. Kolmannen esimerkin (5)-(6) kannalta relevanttia todistusaineistoa tarjoavat juuri toisen esimerkin (3)-(4) kannalta relevantit tarkastelut: logiikan lait ja käytettyjen termien merkitykset huomioon ottaen jokaisella, jolla on uskomus ”joku raapaisee tulitikun”, tulisi olla myös uskomus ”tulitikku tulee raapaistuksi”. (de Gaynesford 2004, 66–67.)

De Gaynesford havainnollistaa rationaalisuuden konstitutiivista ideaalia Mooren paradoksin avulla. Joku sanoo: ”Sataa, mutta en usko sitä”. Tässä ja muissa samankaltaisissa lauseissa on selvästikin jotain vikaa, mutta mitä? Emme voi vedota yksin logiikkaan, sillä esimerkkilauseeseen ei sisälly ristiriitaa: molemmat ilmaisut, sekä ”sataa” että ”en usko, että sataa”, voivat olla sanomisen hetkellä tosia. Jos minun pitäisikin uskoa, että sataa kun sataa, niin tämä ei johdu siitä, että minun olisi loogisesti tai fysikaalisesti mahdotonta toimia toisin. Jos joku väittää, että minun pitäisi uskoa tietyllä tavalla, koska muut ovat tottuneet odottamaan minulta tiettyä uskomusta, niin hän ei ymmärrä olennais-

ta seikkaa: minun pitää uskoa, että sataa kun sataa, aivan riippumatta siitä, miten olen aikaisemmin toiminut²⁷. Yhtä kaikki, väite "sataa mutta en usko, että sataa" kuulosta epäjohdonmukaiselta. On olennaista kysyä, että suhteessa mihi se on epäjohdonmukainen. Lisävihjeen tarjoaa tämän epäjohdonmukaisuuden itseensä viittaava luonne: väite sekä on uskomuksen omistavan henkilön väite että väite hänestä. Tämä on de Gaynesfordin mukaan ratkaisevaa. Jos keksisimme uskomuksen käsitteelle vastakohtaksi "väärinuskomisen" käsitteen, sen käyttö voisi olla ongelmallista vain ensimmäisen persoonan näkökulmasta, ei toisen tai kolmannen persoonan näkökulmasta.²⁸ Mitä epäjohdonmukaista on siinä, että katsoo omaavansa uskomuksen, joka on ristiriidassa jonkin totena pitämänsä asiointilan kanssa? De Gaynesfordin vastaus on, että jo pelkästään uskomusten omistamisesta kumpuaa vastuu ottaa huomioon perusteet niiden puolesta ja niitä vastaan. Ei ole pelkästään ongelmallista vaan mahdotonta ymmärtää joku uskomusten kantajaksi, jos samaan aikaan katsomme hänet vapautetuksi pyrkimyksestä saavuttaa koherenssi uskomusten ja tosiasioiden kanssa. (de Gaynesford 2004, 67.)

Rationaalisuuden konstitutiivinen ideaali on ominainen perusteiden valtakunnalle, jota ei voida palauttaa fysikaalisiin tai loogisiin lakeihin. Lopputuloksena de Gaynesfordin mukaan on, että perusteiden käsitteellinen avaruus on "nomologisesti palautumaton" eli McDowellin ilmaisua käyttäen "autonominen". (De Gaynesford 2004, 67–68.) McDowellin omin sanoin: uskomusten kaltaisten käsitteiden "fundamentaalin tarkoitus on palvella merkityksille ominaista ymmärtämisen muotoa; sellaista ymmärryksen muotoa, jonka löydämme jostakin sijoittaessamme sen perusteiden avaruuteen". McDowell jatkaa: "emme voi palauttaa näitä käsitteitä toisiin käsitteisiin, joita hallitsee erilainen 'konstitutiivinen ideaali', tai Sellarsin sanoin käsitteisiin, joiden koti on toinen looginen avaruus". (McDowell 1994/1996, 74.)

Jos de Gaynesford on oikeassa rationaalisten lakien suhteen, niin tämä tarkoittaa samalla sitä, että perusteiden avaruuteen kohdistuva tutkimus etsii lakeja ja selittää niiden avulla melkein vastaavalla tavalla kuin varsinaiseen "lain valtakuntaan" kohdistuva tutkimus. Tästä näkökulmasta katsottuna erotelu "perusteiden avaruus" vastaan "lain valtakunta" on harhaanjohtavasti muotoiltu sikäli, että teemme lakien avulla ymmärrettäväksi myös perusteiden avaruuden puolelle sijoittuvia rakenteita. Tällöin näiden kahden ymmärtämisen tavan välinen ero pelkistyy siihen seikkaan, että ymmärrettäväksi tekemisessä käytetyt lait ovat erilaisia. (de Gaynesford 2004, 76.)

De Gaynesfordin rekonstruktio korostaa mainiosti syitä, joiden takia tietäntyyppinen McDowell-kritiikki ei osu kohteeseensa. Tässä suhteessa esimerkiksi ovat tietyt Michael Friedmanin kriittiset kommentit. Hän ihmettelee, miten toiseen luontoon vahvasti sidottu ymmärrys voi tavoittaa toisen kohteensa,

²⁷ Sama voidaan yleistää koskemaan yhteisöjä, joten emme voi palauttaa uskomustermin käyttöä yhteisöllisiin käytäntöihin, mikä sekin olisi eräs reduktivistisen naturalismin muoto.

²⁸ De Gaynesford tarkoittaa, että "minä väärinuskon, että sataa" on mieletön lause, mutta ei sen sijaan "sinä väärinuskot, että sataa".

nimittäin ei-inhimillisen luonnon osan eli ensimmäisen luonnon tai lain valtakunnan. Jos ymmärryksemme on määritelty kyvyksi tunnistaa ja synnyttää merkityksille ominainen rationaalisuus, niin miten se kykenee tuottamaan myös moderneille luonnontieteille ominaisen rationaalisuuden, joka kytkeytyy merkityksettömiin tapahtumiin? Friedman korostaa, että Kantille tätä ongelmaa ei synny, sillä ymmärrys on mielen kyvyistä juuri se, joka on vastuussa lain valtakunnalle ominaisesta rationaalisuudesta. Merkitys ja intentionaalisuus puolestaan edustavat sellaisia rationaalisuuden tyyppejä, jotka kuuluvat järjen (päämääriä koskeva kyky) ja arvostelukyvyn (tarkoituksia koskeva kyky) piiriin. Kohtaamme tässä Friedmanin mukaan todellisen konfliktin, kantilaisessa käsitteistössä luonnon ja vapauden valtakunnan välisen konfliktin. Kantilla tämä konflikti laukeaa *Kolmannessa kritiikissä* teleologisen arvostelukyvyn antinomian ratkaisussa: molemmat, sekä ymmärryksen vaalima ajatus luonnon universaalista mekaanisuudesta että arvostelukyvyn vaalima ajatus luonnon teleologisesta tarkoituksenmukaisuudesta, ovat puhtaasti regulatiivisia ideoita, jotka toimivat ohjaten järkeämme kohti aina saavuttamatonta tavoitetta eli kohti täydellistä luonnontiedettä ja täysin toteutunutta moraalista järjestystä. Kun postkantilainen idealismi sitten hylkää kantilaisen ymmärryksen ja aistimellisuuden välisen eron, ja tämän seurauksena myös kolmen korkeamman rationaalisen kyvyn eron eli ymmärryksen, arvostelukyvyn ja järjen välisen eron²⁹, järjestä tulee ainoa rationaalisuuden malli ja merkitysten artikulaatiosta rationaalisuuden keskeinen tehtävä. Näin tulee ymmärrettäväksi, miten idealistisessa perinteessä myös tarkoituksenmukaisuus tulee objektiivisesti paikannetuksi luontoon, ja tätä kautta päädyimme lopulta Schellingin ja Hegelin ajatukseen, että jopa ei-inhimillinen luonto on itseään toteuttavan hengen ilmausta. Lopputuloksena on jotain paljon vahvempaa kuin taian osittainen palauttaminen luontoon, Friedman päättää kritiikkinsä. (Friedman 2002, 37–38.)

De Gaynesfordin rekonstruktio tarjoaa mahdollisuuden antaa osittainen vastaus Friedmanille. Ymmärrys jakaantuu kahteen lajiin, joista ensimmäinen tavoittaa merkitykset ja perusteet toisen kohdistuessa ensimmäisen luonnon fyysikaalisiin ilmiöihin. Voimme puhua yhdestä ainoasta kyvystä eli voimme katsoa nämä kaksi lajia samaan sukuun kuuluviksi, koska ymmärrettäväksi tekemisellä on molemmissa tapauksissa yhteinen ydin: olennaisia ovat elementtien väliset yhteydet, joista pyrimme abstrahoimaan erityyppisiä lakeja. Juuri yhteyksien kautta elementit tunnistetaan ja niiden rakenne selvitetään eli yhtäältä ne liitetään suurempiin kokonaisuuksiin ja toisaalta puretaan alkeellisemmiksi osiksi, jos se on mahdollista. Tällaista on ymmärtäminen. Kannattaa panna merkille, että tähän suuntaan – siis että myös perusteiden tapauksessa selitetään lakien avulla – viittaa Kantin tapa puhua vapaudesta kausaalisuuden kategorian yliaistillisena kohteena (esimerkiksi Kant 1788/1956, A 9, s. 110) sekä hänen tapansa määritellä positiivinen vapaus autonomian eli ”oman lainsäädännön”

²⁹ Esimerkiksi Hegel ei tietenkään kirjaimellisesti tee näin, sillä ymmärrys, arvostelukyky ja järki ovat edelleen erityislaatuisina momentteina mukana systeemissä, mutta kantilaisesta näkökulmasta ja ikään kuin metatasolla Friedmanin argumentti on silti ymmärrettävä.

avulla (mt. A 58–59, s. 144–145). Ja eikö Kantin ajatus kahdesta järjen regulatiivisesta ideaalista mene itse asiassa varsin lähelle ajatusta kahdesta eri ymmärtämisen lajista, sikäli kuin järki ja ymmärrys molemmat omalla tavallaan viittaavat tapoihimme tehdä asioita ymmärrettäviksi niiden rationaalisten ominaisuuksien ja yhteyksien avulla?³⁰

Entä palauttaako McDowell tarkoituksenmukaisuuden (ensimmäiseen) luontoon niin, että ensimmäisestä luonnosta tulee itseään toteuttavan hengen ilmausta samaan tapaan kuin Schellingillä ja Hegelillä? Tätä ajatusta kannattaa tutkia tarkemmin, varsinkin kun McDowell itse luonnehtii teostaan *Mind and World* johdattukseksi Hegelin *Hengen fenomenologian* lukemiseen (McDowell 1994/1996, ix).

2.3.4 McDowell vs. Hegel

Michael Quante on vertaillut kiinnostavalla tavalla Hegelin ja McDowellin käsityksiä. Quante väittää ensinnäkin, että McDowellin annetun myytin ja koherentismin kritiikit muistuttavat suuresti tiettyjä Hegelin kritiikkejä. Hegel tarkastelee *Ensyklopediansa*³¹ alussa kolmea mahdollista asennetta objektiivisuuteen. Annetun myytti vertautuu näistä asenteista kolmanteen eli Friedrich Jacobin teoriaan jumalan välittömästä tietämisestä. Jacobin mukaan inhimillisellä järjellä on uskossa välitön ei-käsitteellinen yhteys jumalaan. Hegelin eräs vastaväite on, että välitön tietäminen on mahdotonta, koska tietämiseen kuuluu oikeuttaminen ja siten (käsitteellinen) välitys (§ 75). Selvästikin tämä kritiikki muistuttaa McDowellin kritiikkiä annetun myyttiä vastaan. (Quante 1999, 22.)

Koherentismi vertautuu toiseen asenteeseen, jonka edustajia ovat yhtäältä empirismi ja toisaalta (Kantin) kriittinen filosofia. Hegelin kritisoiman (humealaisen) empirismin koherentistisuus on helppo nähdä: empirismin kuvassa kontakti maailmaan syntyy yksittäisten aistimusten kautta, mutta näillä aistimuksilla ei sellaisenaan ole mitään oikeuttavaa voimaa (§ 38). Myöskään kokemusta konstituoiva muoto eli käsitteellinen skeema ei voi olla oikeutettu, koska empiristisellä tavalla ymmärrettynä se on kokemuksesta riippumaton (§ 39). Kantin kriittinen filosofia puolestaan kääntyy koherentismiksi olio sinänsä vs. ilmiö -erottelun vuoksi: maailmaa sellaisenaan ei voida tietää (§ 52), eikä ilmiöiden taso kykene tarjoamaan ajattelulle perustaksi kuin oman konstitutiivisen toimintansa (§ 41, § 43 ja § 52). Hegel ennakoi Quanten mukaan molemmat McDowellinkin hyväksymät kritiikit ”empirismin dogmeja” vastaan, siis sekä Quinen kritiikin tiukkaa analyttinen vs. synteettinen -erottelua ja merkitysatomismia vastaan että Davidsonin kritiikin skeeman ja sisällön tiukkaa erottamista vastaan. (Quante 1999, 21–22.)

³⁰ Päädymme tässä suhteessa sitä lähemmäksi Kantia mitä enemmän korostamme ensimmäisen ja toisen luonnon käsitteiden epistemologista luentatapaa ontologisen kustannuksella. Palaan tähän kysymykseen tämän alaluvun lopussa.

³¹ Pykälät jatkossa viittaavat juuri tähän Hegelin teokseen, jonka koko nimi kuuluu *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*.

Käsittelemättä on vielä ajattelun ensimmäinen asenne objektiivisuuteen eli Aristoteleen (modernin filosofian näkökulmasta) naiivi metafysiikka, jota Quante vertaa naiiviin *common sense* -realismiin McDowellin puolella. Aristoteleen metafysiikalle on ominaista vakuuttuneisuus siitä, että ajattelu tavoittaa kohteensa välittömästi (§ 26) ja että "ajatusmääreet" ovat olioiden perustavia määreitä (§ 28). Hegel arvosti tämän suhtautumistavan kriittistä filosofiaa korkeammalle johtuen siihen sisältyvästä "oletuksesta, että ajattelemalla oleva tulee tiedetyksi sellaisena kuin se on itsessään" (§ 28). Quanten mukaan Hegel voisi "tietyssä mielessä" hyväksyä McDowellin ehdotuksen naiiviuden kunniaan palauttamisesta, mutta Hegel korostaisi todennäköisesti kahta seikkaa: alkuperäinen naiivius ei ole täysin epäfilosofista ja toisaalta uudelleen löydettyä naiiviutta "välittyneen välittömyyden"³² merkityksessä ei pidä samastaa alkuperäiseen "välittömään" asenteeseen. (Quante 1999, 22.)

Tässä yhteydessä tulee hyvin esiin Hegelin ja McDowellin metafilosofisten asenteiden ero. Hegel ei katso kriittistä filosofiaa hedelmättömäksi poismanattavaksi sekaannukseksi filosofian historiassa, vaan se on välttämätön momentti ajattelun kehityksessä, joka on ajattelun dialektisen kehityksen edetessä kumottu, mutta "säilyttäen kumottu" (*Aufhebung*)³³. Paluu aristoteliseen naiiviin realismiin ei käy, koska se on liian naiivia, mistä kriittinen filosofia on meitä ansiokkaasti muistuttanut. Toinen merkittävä näiden ajattelijoiden ero on tietenkin siinä, että Hegel katsoo tarvitsevansa massiivisen *Ensyklopediassa* artikuloidun systeemin perustellakseen kantansa, mutta McDowell uskoo voivansa tukeutua "äidin polvilla" opittuihin käsityksiin.

Quante nostaa esille kolmen asenteen lisäksi myös rakenneyhtäläisyyden, joka vallitsee Hegelin idean käsitteen ja McDowellin luonnon käsitteen välillä. Idea jakaantuu luonnoksi ja hengeksi Hegelillä vastaavalla tavalla kuin luonto jakaantuu ensimmäiseksi ja toiseksi luonnoksi McDowellilla. Hegelin oppi ideasta on selvästi yritys tehdä ensimmäisen ja toisen luonnon eli Hegelillä luonnon ja hengen välinen ykseys filosofisesti ymmärrettäväksi. Idea on kaikki järjellisen rakenteensa mukaan käsitettynä, se viittaa sekä subjektiiviseen käsitteelliseen skeemaan että todellisuuden objektiiviseen käsitteelliseen rakenteeseen. Idea on ontologiselta perusolemukseltaan "prosessi" (§ 215), "elämä" (§ 216) ja "sieluna ruumiissa realisoitunut" (§ 216). Tätä kautta Hegel omaksuu lähtökohdakseen inhimillisessä elämässä ja toiminnassa välittömästi läsnäolevan ensimmäisen ja toisen luonnon ykseyden. Tämä ykseys on ensisijainen siten, että ainoastaan yksilön kuolemassa nämä kaksi Idean puolta ovat erillisiä aineita (§

³² Tässä yhteydessä kannattaa panna merkille, että tämä ilmaus "välittynyt välittyneisyys" kuvaa mainiosti myös McDowellin käsitystä kokemuksesta: artikkelissaan "Gadamer and Davidson on Understanding and Relativism" McDowell kirjoittaa, että kokemuksen avoimuus maailmalle on "käsitteellisesti välittynyttä" mutta kuitenkin välitöntä siinä mielessä, ettei meidän ja maailman väliin asetu mitään episteemistä välittäjää, siis sellaista kuin usein esitetty käsitys aistidatasta (McDowell 2002b, 191, alaviite 18).

³³ Hegelin dialektiikan käsite: *Ensyklopedian* pykälät 11 ja 81, Niemi 1998, s. 21–23. Kriittisen filosofian "merkittävät tulokset": pykälän 45 lisäys, Niemi 1998, s. 58–60.

216). Quanten mukaan McDowell (1994/1996, 78) on muodostanut luontokäsityksensä aivan vastaavalla tavalla. (Quante 1999, 24.)

Keskeisiä Idean määreitä ovat tiedon (§ 226 alaviite) ja tahtomisen (§ 233 alaviite) teleologiset suuntautuneisuudet, joiden kautta Hegel eksplikoi intentionaalisuuden sekä intentionaalisuuden varaan rakentuvat perusrakenteet kuten sosiaalinen todellisuus, tiede, totuus ja normatiivisuus. Logiikan lopussa Idea on absoluuttinen, "itseään ajatteleva" ja "looginen" idea (§ 236). Kyse on järjellisen ykseyden itsensä tiedostamisen prosesseista taiteen, uskonnon ja lopulta filosofian kulttuurisaavutuksissa. Ensimmäinen luonto on Hegelin systeemissä "Idea toisinolemisessaan", tai absoluuttisen Idean *sideways on* -kuva. Hegelin mukaan luonnontieteet ovat Idean tämän puolen adekvaatti tietämisen tapa, sillä luonto on kausaalisesti järjestynyt eikä sieltä löydy immanenttia mieltä tai vapautta (§ 248 huomautuksineen). Hegel tarkastelee luontoa kerroksittaisena "vaiheiden järjestelmänä", joiden järjellisyys tulee näkyviin vain filosofisessa tarkastelussa (§ 249). Henki ja sen myötä vapaus, tietäminen ja tahtominen toteutuvat lopulta elävissä ihmisyksilöissä. Idea tunnistaa ja toteuttaa itsensä perustavana ykseytenä konkreettisten ihmisyksilöiden intentionaalisissa asenteissa ja sosiaalisissa aikaansaannoksissa. Hegel torjuu tässä yhteydessä McDowellin tavoin sen mahdollisuuden, että henki voitaisiin palauttaa (ensimmäiseen) luontoon. Materia ei Hegelin mukaan ole pätevä ontologinen perusta eikä sellainen "totuus", joka voitaisiin asettaa filosofiseksi peruseriaateeksi (§ 389 huomautus). Lisäksi henkeä ei pidä ajatella "esineeksi" (§ 389 huomautus), siis ensimmäisen luonnon ontologisen mallin mukaisesti. Kun tämä otetaan huomioon, ei voida enää asettaa kysymystä "sielun ja ruumiin yhteydestä" (§ 389 huomautus). (Quante 1999, 24.)

Haluan korostaa erästä yhtymäkohtaa. *Ensyklopedian* pykälissä 23 ja 24 Hegel korostaa, ettei ajattelu ole pelkästään subjektiivista toimintaa, vaan sillä on myös objektiivinen puolensa sikäli kuin se tavoittaa kohteensa "todellisen luonteen". Pykälässä 24 Hegel kirjoittaa "objektiivisista ajatuksista" hyvin samaan tapaan kun McDowell kirjoittaa "tosista ajatuksista" tosiasioina (ks. McDowell 2000b, 93–94). Saman pykälän ensimmäisessä lisäyksessä Hegel jopa harmittelee ajatus-käsitteen harhaanjohtavuutta. Hän korostaa, ettei halua olettaa luonnolle tietoisuutta. Sen sijaan meidän täytyy tarkastella luontoa "tietoisuudettomien ajatusten systeeminä", tai Schellingin sanoin "kivettyneenä intelligenssinä". Hegel päätyy ehdotukseen, että meidän pitäisikin käyttää "ajatusmääreen" (*Denkbestimmung*) käsitettä ajatuksen sijaan. (Hegel 1830/1986, 80–81.) Selvästikin ajatusmääre on Hegelin vastine McDowellin "ajateltavissa olevan sisällön" (*thinkable*) käsitteelle, ja Hegelin perusteet sen käyttöönottoon ja erottamiseen ajatuksen käsitteestä vaikuttavat hyvin samanlaisilta kuin McDowellin vastaavat perusteet. (ks. McDowell 1994/1996, 28).³⁴

Mikä on tämän Hegel-vertailun lopputulos? Palauttaako McDowell tarkoituksenmukaisuuden Hegelin lailla luontoon, kuten Friedman epäilee? On ensinnäkin todettava, ettei Friedmanin karikatyyri "luonnosta tulee hengen itseto-

³⁴ Hegelin "ajattelun momenteista" tarkemmin Niemi 1998, 15–19.

teutusta” tee sellaisenaan oikeutta Hegelille. Kuten luonnollista on, myös McDowell vastustaa voimakkaasti Friedmanin Hegel-luentaa. McDowell myöntää todeksi Hegelin ”täsisydamisyyden” eli ajatuksen, että kaikki on periaatteessa subjektin vapaan toiminnan ulottuvilla. Jos tämä väite irrotetaan kontekstistaan, vaikuttaa tosiaankin siltä, että Hegel hylkää *common sense* -realismin, häivyttää objektiivisen todellisuuden ja tuo tilalle ”mielen rajoittamattomien liikkeiden projektiota”. Huomioimalla kontekstin näemme kuitenkin, että Hegel etsii oikeaa tasapainoa subjektiivisuuden ja objektiivisuuden välille ja onnistuu tässä yrityksessään paremmin kuin subjektiiviseen idealismiin ajautuva Kant. Näin ainakin McDowell uskoo. Hänen mukaansa on olennaista ymmärtää, että subjektiivinen voi olla kytköksissä aidosti objektiiviseen. (McDowell 2003, 4.)

Mitä sitten tulee McDowellin näkemyksiin, niin on silmiinpistävä, että häneltä puuttuu Hegelin *Ensyklopediassa* esittämän Idean dialektiikan kaltainen rakenne. Kaikessa metafysisyydessäänkin Idean dialektiikka selittää hengen ja luonnon välisen suhteen, mutta McDowellilta emme löydä minkäänlaista kokonaisvaltaista tarinaa, joka suhteuttaisi ensimmäisen ja toisen luonnon toisiinsa. Millainen sitten olisi oikeanlainen kokonaisvaltainen selitys? Hegeliläinen metafysiikka valaisee parhaimmillaan mainiosti käsitteidenvälisiä suhteita, mutta itse valitsisin tarvittavan tarinan lähtökohdaksi evoluutioteorian. Luonteva perusajatus on seuraava: toinen luonto on syntynyt sattumalta ensimmäisen luonnon pohjalta ja se on säilynyt ja kehittynyt, koska se on auttanut ihmisiä menestymään ympäristössään.³⁵ Aikojen kuluessa toisesta luonnosta on tullut suhteellisen itsenäinen ja omalakinen sfäärinsä. Olennaista olisi nyt tutkia tarkemmin ensimmäisen ja toisen luonnon rajapintoja ja vuorovaikutusta, mutta tällainen näkökulma jää ikävä kyllä puuttumaan kokonaan McDowellilta.

On selvää, että McDowell palauttaa käsitteellisen luontoon kokonaisuudessaan, siis ehdottomasti myös ”ensimmäiseen luontoon”. Toteaahan hän, ettemme voisi ymmärtää edes ensimmäisen luonnon merkityksettömiä tapahtumia ilman perusteiden avaruudelle ominaista normatiivisuutta (ks. McDowell 1994/1996, 97). Muotoilisin syyn tähän johtopäätökseen seuraavalla tavalla: myös luonnontieteellinen fysikaalinen kausaalinen kuvaus edellyttää kohteelle tietyn rakenteen, nimittäin entiteetit tai tapahtumat ominaisuuksineen toisistaan erottuvina kokonaisuuksina tietyn strukturoituneen suhteen kera, emmekä voi ymmärtää tätä rakennetta mitenkään muuten kuin tietyn tyypiksi käsitteelliseksi ja rationaaliseksi rakenteeksi, joka ensimmäisen luonnon puolella määritetty tarkemmin fysikalistiseksi rakenteeksi. Tällöin taian palauttaminen luontoon *ei* ole osittaista siinä mielessä, että McDowell palauttaisi käsitteellisen vain johonkin koko luonnon osajoukkoon, esimerkiksi vain sosiaaliseen todelli-

³⁵ McDowell myöntää kyllä, että spontaanisuuteen ja rationaalisuuteen kykenevien olentojen olemassaolo on evoluution kontingensseista riippuvainen seikka. Hän ei kuitenkaan katso tarvitsevana spekulatiota evoluutiosta omien näkökantojensa tueksi. (ks. McDowell 1994/1996, 123 ja 2006c, 37.) Olen huolissani esimerkiksi kysymyksestä, onko McDowellin terapia kestävämmällä tavalla dualistinen. Evoluutioon vetoava kertomus auttaisi liennyttämään juuri tämäntyyppisiä huolia. McDowell on luonnollisesti vapaa argumentoimaan, että kyse olisi tällöin toisesta terapiasta toisenlaisiin huoliin.

suuteen. Ensimmäinen ja toinen luonto eivät ole ontologisesti irrotettavissa toisistaan. Friedman (2002, 37) on tässä suhteessa oikeassa, mutta sikäli kuin hän pyrkii tämän johtopäätöksen (taian palautus onkin tässä mielessä kokonainen) nojalla osoittamaan McDowellin näkemyksen kestävämmäksi, katson hänen epäonnistuvan. Taian palauttaminen luontoon käsitteellisyyden muodossa näyttää välttämättömältä intentionaalisuuden mahdollisuuden ehdolta, mutta palaan tähän argumenttiin tarkemmin seuraavassa luvussa. Tarkastelen tämän luvun lopuksi kahta muuta opetusta, jonka voimme saada McDowellin ja Hegelin ajatuksen vertailusta.

Ensimmäinen opetus on se, että McDowellin on pakko ottaa selkeämmin kantaa myös ensimmäisen ja toisen luonnon erottelun ontologiseen puoleen. Kuten Quante (1999, 23) toteaa, McDowellin kommentit jättävät jännitteen näiden käsitteiden epistemologisen ja ontologisen lukutavan välille. McDowell kirjoittaa poikkeuksetta epistemologisesta puolesta ja selvästikin välttelee ontologisen puolen käsittelyä, mutta tämä välttely jättää auki olennaisia kysymyksiä. Eräs avoimista kysymyksistä, jonka myös Quante (2000, 956) nostaa painokkaasti esille, on työni jatkoon kannalta erityisen kiinnostava: paljastammeko maailmasta ensimmäisen luonnon ominaisuuksia kun laitamme luonnontieteelliset silmälasit päähän, vai konstruoiko vasta tämä asenne kyseiset ominaisuudet? Quante tarjoaa McDowellille edellistä ei-konstruktivistista vaihtoehtoa: ”realistina ja metodologisena pluralistina McDowellin on oltava sitä mieltä, että niin maailman luonnontieteellinen kuvaus kuin sen hermeneuttinen tulkintakin tavoittavat tiettyjä alueita tai aspekteja maailmasta”. Quanten johtopäätös on, että McDowell on sitoutunut jonkinlaiseen maailman ”kaksoisaspektiteoriaan” tai jopa ”moniaspektiteoriaan”, jonka tarkempaa artikulaatiota jäämme kaipaamaan. (Quante 1999, 23; 2002, 87.) Yritys välttää kokonaan näiden käsitteiden ontologisointi jättäisi tyystin epäselväksi, miksi nämä kaksi perspektiiviä ovat osoittautuneet menestyksekkäiksi perspektiiveiksi maailmaan. Lisäksi tuloksena olisi puhdasoppisen kantilainen, ymmärryksen muotojen tasolle tarkastelun rajoittava ja maailman ontologisen luonteen tuntemattomaksi olioksi sinänsä jättävä ratkaisu, joka ei olisi McDowellin johdonmukaisen realistisen linjan mukainen.

Näin olemme päätyneet McDowell-Hegel -vertailun jälkimmäiseen opetukseen eli konstruktiivisen filosofian tarpeeseen. Quante (2000, 959) kaipaa konstruktiivista filosofiaa erityisesti McDowellin antireduktionismin perusteluksi, minä kaipaan erityisesti konstruktiivista ontologiaa. On selvää, ettei viittaus *common senseen* kykene tyydyttämään tätä tarvetta ja on monessa suhteessa ongelmallinen. Ensinnäkin, kuten Quante toteaa, ”paluu takaisin naiiviin realismiin ei ole naiivia eikä se myöskään ole alkuperäistä *common senseä*” (Quante 1999, 25). Toiseksi, alkuperäinen *common sense* ei ole yhtenäinen, ja sellaisissakin tapauksissa, joissa se on yhtenäinen, se ei ole riittävän tarkka. Ja kolmanneksi, Quanten uskottavan käsityksen mukaan tieteellinen maailmankuva on merkittävässä määrin soluttautunut *common senseen* sisälle, jolloin McDowellin tapa vastustaa skientismiä *common senseen* vedoten on kyseenalainen (Quante 2000, 963–964). Mielestäni on selvää, että emme voi ohjelmallisesti ja dogmaattisesti

olettaa *common sense*n olevan aina oikeassa. Toisaalta on helppo yhtyä Quanten mielipiteeseen siitä, että Hegel edustaa toista ääripäätä eli yletöntä filosofisen perustelun vaatimusta, joka tulee absoluuttisuutta tavoitellessaan tulkinneeksi *common sense*n käytännössä täysin uudelleen (Quante 1999, 25). Sopiva menetelmä löytynee jostakin McDowellin ja Hegelin väliltä.

2.4 Suora realismi ja eksternalismi

McDowellin edustama suora realismi (*direct realism*) on syntynyt vastareaktiona modernin filosofian perinteiselle epäsuoralle käsitykselle kokemuksesta. Hillary Putnam nimittää perinteistä näkemystä osuvasti ”liittymäkäsitykseksi” (*Interface conception*³⁶). Hän tiivistää liittymäkäsityksen lähtökohdaksi oletuksen, että kokemuksen tapahtumapaikka on ”yksityisen mentaalisen teatterin näyttämö”, jonka materialistit yhdistävät aivoihin. (Putnam 2002, 177.) McDowellin ja Putnamin lisäksi tällaista näkemystä ovat vastustaneet samantyyppisin perustein muun muassa Daniel Dennett (ks. 1991/1999) ja John Searle (ks. 1983). Mainittakoon, että Suomessa Ilkka Niiniluoto katsoo oman kriittisen realismin kantansa suoran realismin versioksi (ks. Niiniluoto 1987, 464).

McDowell tunnistaa epäsuoran realismin ytimeksi ”suurin yhteinen nimittäjä” -argumentin. Tämän argumentin lähtökohtana on se kiistämätön tosiasia, että kykymme havainnoida maailmallisia asiointiloja on erehtyväinen. Mitä voimme tästä päätellä? Seuraava ajatus tuntuu houkuttelevalta: koska emme voi kokemuksellisesti erottaa pettäviä tapauksia totuudenmukaisista, niin kokemuksen annin tai ”subjektin aseman” täytyy olla sama molemmantyyppisissä tapauksissa. Totuudenmukaisella kokemuksella ja pettävällä kokemuksella on täten ”suurin yhteinen nimittäjä” mainitussa kokemuksen annissa tai subjektin asemassa. Koska pettävässä tapauksessa kokemus ei selvästikään tavoita tosiasioita vaan kyse on pelkästään ”vaikutelmasta” (*impression*), niin saman täytyy päteä myös totuudenmukaiseen tapaukseen. Hiukan toisella tavalla muotoiltuna: kokemuksen epistemologinen merkitys on totuudenmukaisessakin tapauksessa yhtä suuri kuin pettävässä tapauksessa. Näin kokemukset tulevat määritellyksi ilmiöiksi, jotka asettuvat kokevan subjektin ja riippumattomien tosiasioiden väliin. McDowellin positiivinen ratkaisu on periaatteessa yksinkertainen: vaikutelma ”asiat ovat sillä ja sillä tavalla” on *joko* pelkkä vaikutelma *tai* tosiasia, että ”sillä ja sillä tavalla olevat asiat” näyttäytyvät havainnossa havaitsijalle. Meidän ei hänen mukaansa pidä hyväksyä ajatusta, että myös totuudenmukaisissa tapauksissa objekti olisi pelkkä vaikutelma, joka ei saavuta tosiasiaa. Vaikutelmat eivät täten yleisesti asetu kokevan subjektin ja maailman väliin.

³⁶ *Interface* -termin voisi kääntää myös ”kohtaamisalueeksi”, ”rajapinnaksi” tai ”linkiksi”. Valitsin termin ”liittymä”, koska sen käyttötapaa tietokonemaailmassa vaikuttaisi tarjoavan valaisevan metaforan: perinteisessä käsityksessä kokemus todellakin mielletään ikään kuin ”käyttöliittymäksi” ulkopuoliseen maailmaan.

(McDowell 1994/1996, 112–113; 1998d, 386–387; 2006a, 24) Tätä näkemystä nimetään joko-tai -rakenteensa vuoksi *disjunkttiiviseksi* käsitykseksi kokemukselta.

2.4.1 Ontologia

McDowell artikuloi kantansa *Mind and World*issä seuraavalla tavalla:

Jos ihminen ei erehdy, niin hän sisäistää partikulaarissa kokemuksessa sen, että asiat ovat tietyllä tavalla. Se, että asiat ovat tietyllä tavalla, on kokemuksen sisältö, ja se voi olla myös arvostelman sisältö; siitä tulee arvostelman sisältö jos henkilö päättää hyväksyä kokemuksen sellaisenaan. Se on siis käsitteellinen sisältö. Mutta se, että asiat ovat tietyllä tavalla, on myös, jos henkilö ei ole erehtynyt, maailman pohjapiirustuksen aspekti: se on miten asiat ovat. Näin ajatus reseptiivisyyden käsitteellisesti strukturoituneista toiminnoista tekee mahdolliseksi puheen kokemuksesta avoimuutena todellisuuden pohjapiirustukselle. Kokemus sallii todellisuuden itsensä pohjapiirustuksen vaikuttaa rationaalisesti henkilön ajatteluun. (McDowell 1994, 26.)

Crispin Wrightin tulkinta on valaiseva. McDowellin ajattelutavan kannalta ei riitä pelkästään kokemuksen ymmärtäminen käsitteellisesti jäsenyneeiksi. Lisäksi itse maailman täytyy olla jollain tapaa käsitteellinen. McDowellin kritisoimassa koherentistisessä ajattelussa maailma on kokemusten lähde kausaalisen vaikutuksen muodossa, mutta se ei ole niiden tuomari. Empiiriset uskomukset saavat oikeutuksensa siitä tavasta, miten ne asettuvat uskomusten kokonaisuuteen. Tämä tarkoittaa samalla sitä, ettei koherentistinen näkemys ole täysin ”kitkaton”. McDowellille kitka tarkoittaa kuitenkin kitkaa suhteessa maailmaan, ja sitä ei ole mahdollista artikuloida puhtaasti kausalistisesti. Wrightin mukaan ”pelkästään siinä tosiasiassa, että tietyt uskomukset aiheutetaan tietyllä tavalla, ei ole mitään sellaista, joka määrittäisi kyseisten uskomusten sisällön”. Kausaalisuus ei riitä McDowellille, koska siinä on kyse ulkoisesta suhteesta ja McDowell tarvitsee sisällöllisen rationaalisen suhteen maailmaan, jotta tällainen suhde voisi toimia oikeuttajana. Ja koska maailmasuhde voi olla sisäinen ja rationaalinen vain jos molemmat osapuolet ovat käsitteelliset, myös maailman täytyy olla käsitteellinen. Näin maailman täytyy olla McDowellilla tractatuslainen maailma, tosiasioiden kokonaisuus. (Wright 2002, 145–147.)

Tim Thorntonin muotoilu on vähän vähemmän käsitteellistämisen: maailman itsensä täytyy olla sovelias (*apt for*) käsitteellistämisen; se ei voi olla ”rakenteeton möhkäle” (Thornton 2004, 11–12). Artikkelissaan ”Two Sorts of Naturalism” McDowell puhuu juuri maailman rakenteesta:

Meidän täytyy olettaa, että maailmalla on ymmärrettävä rakenne, joka vastaa sen tarkkoihin representaatioihin sisältyvää *logoksen* avaruuden rakennetta (McDowell 1998e, 178).

Tähän lauseeseen yhdistetyssä alaviitteessä McDowell ilmoittaa epäspesifisyytensä olevan tahallista. Moinen epäspesifisyys jättää auki monia kysymyksiä. Oletettavasti ”maailman pohjapiirustus” ja ”rakenne” viittaavat samaan asiaan, mutta mihin tarkalleen ottaen? Maailman konkreettisiin fysikaalisiin rakenteisiin, abstrakteihin rationaalisiin rakenteisiin vai molempiin? Erityiseksi ongel-

maksi nousee näiden käsitteiden suhde "tosiasioihin", joihin McDowell viittaa seuraavassa ja ehkäpä *Mind and Worldin* kuuluisimmassa ontologisessa luonnehdinnassa:

...ei ole ontologista kuilua sen kaltaisen asian välillä, jota voimme tarkoittaa, tai yleisesti sen kaltaisen asian välillä, jota voimme ajatella, ja sen kaltaisen asian välillä, joka voi olla asianlaita. Kun ajattelemme totuudenmukaisesti, niin se mitä ajattelemme, on asianlaita. Niinpä kun maailma koostuu kaikista mahdollisista asianlaidoista (kuten hän [Wittgenstein; PN] itse kerran kirjoitti), ei ole kuilua ajattelun sellaisenaan ja maailman välillä. (McDowell 1994/1996, 27.)³⁷

Tämä McDowellin kuiluttomuusteesin wittgensteinilainen muotoilu herättää välittömästi kysymyksen, millaiseen tosiasian käsitteeseen siinä viitataan. Kaksi ilmeisintä vaihtoehtoa ovat russellilainen tai moorelainen "vankka" (*robust*) tosiasian käsite ja fregeläinen "vaatimaton" (*modest*) tosiasian käsite: Russellilla ja Moorella tosiasiat koostuvat olioista sekä niiden ominaisuuksista ja suhteista "referenttien valtakunnassa" (*realm of reference*), kun taas Fregellä ne viittaavat mielten (*Sinn*) ulottuvuuden "tosiin ajatuksiin" (ks. Dodd 1999, 227). McDowell (2000b, 92) on ilmaissut kannattavansa fregeläistä tosiasian käsitettä, mutta tähän valintaan sisältyy (ainakin) kaksi ongelmaa: eikö ole idealistista väittää maailman koostuvan tosista ajatuksista, ja miten tosien ajatusten abstraktisuus on yhdistettävissä maailman konkreettisuuteen?

2.4.2 Idealismi-syytös

Jos McDowell olettaa todellisuuden rakenteen olevan käsitteellinen, niin eikö hän tällöin "syyllisty" idealismiin? Eikö todellisuudesta tule tämän käsitteellisen rakenteensa kautta riippuvainen inhimillisistä käsitteellisistä aktiviteeteista? McDowell ennakoi tämän syytöksen, ja kuten työni johdannossa alustavasti mainitsin, hänen vastauksensa *Mind and Worldissa* on erottaa sanan ajatus kaksi merkitystä: yhtäältä se viittaa ajattelun *aktiin*, toisaalta se viittaa johonkin tiettyyn ajateltuun *sisältöön*. Todellisuus rajoittaa ja ohjaa ajattelua ajattelun ulkopuolelta, mutta tämä rajoitus ja ohjaus ei tule ajateltavissa olevien sisältöjen ulkopuolelta. McDowell myöntää, että todellisuuden riippumattomuutta todellakin rajoittaisi, jos samastaisimme tosiasiat ajattelun aktien tai käsitteellisesti jäsentyneiden kokemusten kanssa, tai esittäisimme ne heijastuksena ajattelun akteista tai kokemuksista. Hänen mielestään ei kuitenkaan ole idealistista väittää, että havaittavat tosiasiat ovat kykeneviä painamaan jälkensä havaitsijoiden tилоihin, joissa käsitteelliset kapasiteetit ovat toiminnassa. Hänen mielestään ei

³⁷ Olen kääntänyt englannin kielen ilmaisun "be the case" "asianlaidaksi". Siteeraamani katkelma kuuluu kokonaisuudessaan alkuperäiskielellä seuraavasti: "there is no ontological gap between the sort of thing one can mean, or generally the sort of thing one can think, and the sort of thing that can be the case. When one thinks truly, what one thinks is what is the case. So since the world is everything that is the case (as he himself once wrote)⁴, there is no gap between thought, as such, and the world".

ole idealistista myöskään väittää tosiasioita sellaisiksi, että niitä voidaan käsitellä ajattelun spontaaneissa akteissa. (McDowell 1994/1996, 28–29.)

Tämän merkittävän erottelun myötä McDowell voi muotoilla ontologisen maailma-teesinsä seuraavalla tavalla: ”maailma koostuu (tosien) ajatusten potentiaalisista sisällöistä” eli ”ajateltavista” (ks. McDowell 1995/1996b, 284). Mainittakoon, että Ilkka Niiniluoto (1987, 177; 2003, 68) on luonnehtinut samaan tapaan maailmaa kokoelmaksi ”potentiaalisia tosiasioita”, jotka aktualisoituvat alistaessamme maailman joillekin käsitteille. McDowellin tarkennus ei kuitenkaan auta vastaamaan yllä esittämäni kysymykseen, miten maailman konkreettiset oliot ja esineet kytkeytyvät tosiasioihin, jotka ovat nyt tarkentuneet tosien ajatusten potentiaalisiksi sisällöiksi mutta ovat abstrakteja entiteettejä yhtä kaikki.

Palataan vielä idealismi-syytökseen. Michael Friedman väittää, ettei McDowell onnistu kumoamaan idealismia tyydyttävällä tavalla. Friedmanin tunnistaman ongelman lähtökohtana on, ettei passiivisen reseptiivisyyden ajatus käy suoraan yksin ulkopuolisen maailman riippumattomuuden kanssa. Näin on siksi, että suhtaudumme passiivisen reseptiivisesti myös sisäisen aistin kohteisiin. Friedman väittää, että sisäisen ja ulkoisen välinen ero artikuloidaan McDowellilla ymmärryksen spontaanisuuden puolella, joten riippumattomuus tulee määritellyksi ”koherenssiteoreettisesti”, mistä puolestaan seuraa, ettei McDowell kykene tarjoamaan riittävää selitystä idealismin kumoamiseksi. (Friedman 2002, 34–35.)

Vastauksessaan Friedmanille McDowell toteaa, ettei hänen näkemyksensä ole, että vaaditaan jonkinlainen intellektuaalinen akti, jossa katsotaan kokemukset kurkistuksiksi objektiiviseen todellisuuteen, jotta kokemukset voivat olla kurkistuksia objektiiviseen todellisuuteen; myönteisessä tapauksessa kokemukset ovat suoraan sellaisenaan kurkistuksia objektiiviseen todellisuuteen. (McDowell 2002a, 273.) Toisessa yhteydessä McDowell reagoi Friedmanin kritiikkiin korostamalla kausaalisuhteiden roolia havainnon teoriassaan. McDowell katsoo voivansa hyödyntää kausaalisuutta omassa idealismin kumoamisen strategiassaan, kunhan sitä ei ymmärretä brutaaliksi rationaalisuuden pois sulkevaksi suhteeksi. (ks. McDowell 2002b, 178).

Michael Williams (2006, 190–191) tukee McDowellia tässä nimenomaisessa kysymyksessä: Friedmanin johtopäätös johtuu siitä, ettei hän erota toisistaan käsitteellistä ja epistemologista sisäisen ja ulkoisen aistin erotteluun liittyvää kysymystä. Käsitteellisessä mielessä tämä erottelu viittaa siihen, että kokemukset joko paljastavat todellisuuden pohjapiirustuksen tai sitten ei. Voimme toki erehtyä soveltaessamme tätä erottelua, mutta tätä seikkaa McDowell ei kiistä. Williams toteaa, että metodimme erehdystemme korjaamiseen ovat pääasiassa koherentistisia. Jos tällainen koherentismi sisältyykin McDowellin näkemykseen, niin se sisältyy siihen vain epistemologisessa mielessä. Käsitteellisesti se seikka, että kokemus katsotaan objektiivisen todellisuuden pilkahdukseksi, ei ole millään muotoa konstitutiivinen kokemuksen ulkoisen aistin piiriin kuulumiselle. (Williams 2006, 191.)

Williamsin mielestä todellinen ongelma ei olekaan siinä, että McDowell olisi "kaappikoherentisti" vaan siinä, että McDowell katsoo maailman itsensä rakenteen käsitteelliseksi. McDowell onnistuu kyllä torjumaan subjektiivisen idealismin, muttei ehkä T. H. Greenin idealismia. Williamsin huoli tarkalleen ottaen on, että McDowell "asuttaa" Greenin tavoin fysikaalisen maailman kvasi-lingvistikilla objekteilla. (Williams 2006, 191–192.) Mielestäni Williamsin huoli on aiheellinen. McDowellin idealismin luonnehdinta *Mind and World*issä viittaa todellakin pelkästään subjektiiviseen idealismiin (kuten Berkeleyllä) ja sen hän myös onnistuneesti torjuu, mutta tilanne jää avoimeksi suhteessa objektiiviseen idealismiin. Klassisista objektiivisen idealismin edustajista sekä Platon että Aristoteles ovat monessa suhteessa tärkeitä ajattelijoina McDowellille, ja erityisesti McDowellin suhde Hegeliin on kiinnostava. Ajatus maailman käsitteellisestä pohjapiirustuksesta on selvästikin sukua hegeliläiselle ajatukselle käsitteiden ontologisesta ulottuvuudesta (ks. Niemi 1998, 17–18). Kuulostaa oireellista, että McDowell (2002b, 177) on myöntänyt näkemyksensä "eräässä mielessä idealistiseksi" (*avowedly idealistic in one sense*).

Miten McDowell vastaa Williamsille? Seuraavalla tavalla:

Jos sanon "Maa kiertää aurinkoa", niin se mitä sanon – että maa kiertää aurinkoa – on sekä jotain, jota voidaan ajatella (väitteeni ilmaisee ajatuksen), että jokin tosiasia ja siis elementti maailmassa. Minä todellakin tietyssä mielessä "asutan fysikaalisen maailman kvasi-lingvistikilla objekteilla, joita kutsutaan 'ajateltavissa oleviksi sisällöiksi'". Toisin sanoen, tuollaiset "objektit" ovat se, mistä maailma koostuu kaikkien tosiasioiden summan mielessä. Tämä ajatus ei tee muuta kuin hyödyntää sitä truisia, että tosiasiaa voidaan ajatella totuudenmukaisesti. Williamsin "asuttamis"-puhe vihjaa ehkäpä johonkin muuhun: että maailmassa niin kuin minä sen ymmärrän, ei olisi esimerkiksi planeettoja ja tähtiä, vaan se koostuisi niiden sijasta ajateltavissa olevista sisällöistä. Mutta muuta ei tarvita kuin että on olemassa planeettoja ja tähtiä (muuta ei tarvita kuin että se on tosiasia), niin on täysin ymmärrettävää, missä mielessä kaikkien tosiasioiden summaksi ymmärretty maailma sisältää planeettoja ja tähtiä, jotka itsessään eivät ole ajateltavissa olevia sisältöjä. Näin ollen ajattelen, että Williamsin huolet idealismista ovat turhia. (McDowell 2006d, 199–200.)

Tämä vaikeasti ymmärrettävä vastaus sisältää (ainakin) kaksi arveluttavaa kohtaa. Ensinnäkin, jos tarkastelemme yllä olevan sitaatin toista ja kolmatta virkettä, niin on todettava, ettei ole kovin informatiivista esittää, että "ymmärrettynä tosiasioiden kokonaisuudeksi maailma koostuu tosiasioista". Tällaiseen teesiin käytännössä päädyimme kun otamme huomioon, että McDowell on sitoutunut fregeläiseen tosiasian käsitteeseen eli "toden ajatuksen" käsitteeseen ja juuri sen parafrasina hän kehittää "ajateltavissa oleva sisällön" käsitettä *Mind and World*issä. Toiseksi, on nokkelaa sijoittaa konkreettiset oliot abstraktien tosiasioiden maailmaan niiden olemassaoloa koskevinä tosiasiaväitteinä, mutta olenaiset ontologiset kysymykset jäävät silti vastaamatta. Ymmärrämme nyt, miten McDowell sisällyttää konkreettiset oliot fregeläisistä tosiasioista koostuvaan maailmaansa, mutta olisi vielä tärkeämpää tietää, miten itse tämä abstraktien tosiasioiden maailma sisältyy konkreettisten olioiden todellisuuteen mielen ulkopuolella. Minkälaisesta sisällyttämisestä ja olemisen tavasta tarkalleen ottaen on kysymys? Kyse on todellisesta ongelmasta, koska McDowell kiistää tavanomaisen vastauksen, joka on ehkä kiistanalainen mutta ainakin ymmärrettävä: maa-

ilmallisilla olioilla on ajateltavissa olevia ominaisuuksia ja suhteita, sekä konkreettisia että abstrakteja. McDowell kiistää tämän vastauksen kiistäessään moorelais-russellilaisen tosiasian käsitteen, joten kaipaamme rakentavaa ehdotusta sen tilalle.

2.4.3 Formaali identtisyys?

Hillary Putnam pohtii vuoden 2002 artikkelissaan "McDowell's mind and McDowell's world" kiinnostavalla tavalla kysymystä "reifioiko" McDowell tosiasian käsitteensä. Jos hän reifioi, tuloksena on Putnamin mukaan "tractatuslainen nominalismi" (Brian Skyrmin ilmaisu), jossa väitetään maailman koostuvan tosiasioista eikä olioista, sekä viimekädessä "russellilainen neutraali monistinen metafysiikka". Putnam uskoo, ettei McDowell syyllisty reifikaatioon. Kun havaitsen, että seinällä on sininen tahra, vastaanotan tosiasian, että seinällä on sininen tahra. En tee tätä epäsuorasti siten, että muodostan mentaalisen välittäjän eli aistidatan, joka saa aikaan (kausaalisesti) uskomuksen, että seinällä on sininen tahra. Se seikka, että seinällä on sininen tahra, on samaan aikaan maailmaa koskeva tosiasia ja tarkka kuvaus kokemuksestani. Kyseinen maailman aspekti ja vastaava kokemus ovat "formaalisesti identtisiä" (Putnam sanoo lainaavansa tässä Pamela Krabben ilmaisu), mikä erityisesti ei tarkoita sitä, että jokin *objekti* olisi sekä pala seinää että pala mieltäni. (Putnam 2002, 181.)

Varsin hämmentävää on, ettei McDowell kommentoi omassa vastauspuheenvuorossaan lainkaan Putnamin-Krabben ehdotusta. Onko vaikeneminen myöntymisen merkki? Vai onko McDowell tyytymätön Putnamin kysymyksenasetteluun? Jäämme ilman vastausta. Jokin "formaalin identtisyyden" kaltainen ratkaisu sopisi joka tapauksessa yhteen McDowellin metaforisten ja "tahallisen epämääräisten" ontologisten kannanottojen kanssa. Jos olen ymmärtänyt Putnamin ehdotuksen oikein, niin hän tarjoaa McDowellille identtisyyttä loogisen muodon suhteen. Muotoilisin perusajatuksen seuraavalla tavalla: maailman olioiden ja/tai tapahtumien loogis-rationaalinen rakenne on oikeaan osumisen tapauksessa identtinen kielellis-käsitteellisesti jäsentyneiden havaintojen ja ajatusten loogis-rationaalisen rakenteen kanssa. Palatkaamme jälleen kahteen aikaisempaan ontologiseen kysymykseen, millainen suhde maailman rakenteella on tosiasioihin ja miten konkreettisten objektien maailma voisi koostua abstrakteista fregeläisistä tosiasioista. Voimme nyt muotoilla erään mahdollisen vastauksen: maailma ei kokonaisuudessaan koostu abstrakteista fregeläisistä tosiasioista, "tosien ajatusten potentiaalisista sisällöistä", vaan ainoastaan maailman loogis-rationaalinen rakenne koostuu niistä. Tuloksena olisi todellakin jonkinlainen maailman "kaksoisaspektiteoria" (Quanten ilmaisu): maailmaa koostuu konkreettisista fysikaalisista olioista ja tapahtumista abstraktin loogis-rationaalisen rakenteen kera.³⁸

³⁸ Tällaisen ratkaisun suuntaan viittaa McDowellin kommentti *Truth and Realism* -konferenssissa (St. Andrews, 18.6.2004; keskustelu McDowellin esitelmän "Dummett on Meaning and Truth-Conditions" jälkeen): mikään ei estä konkreettisten objektien tuomista mukaan kuvaan abstraktien tosiasioiden rinnalle.

Palatkaamme vielä Putnamin reifikaatio-ajatukseen, ja tällä kertaa kriittisestä näkökulmasta. Jos ajattelemme, että palalla seinää ja mielentilalla voi olla identtinen loogis-rationaalinen rakenne, niin eikö kyseinen rakenne ole objekti tietyssä mielessä? Tietenkään se ei ole objekti samassa mielessä kuin jokin konkreettinen esine tai olio, mutta pelkästään tämä seikka ei riitä perusteeksi kiistää loogis-rationaalisen muodon objektinomaisuus. Lienee selvää, että objekteja voi olla monenlaisia; esimerkiksi matemaattiset kaavat omat omanlaisiaan objekteja. Jos Putnamilla on mielessään jokin tiukaan rajattu objektin määritelmä, hänen tulisi kirjoittaa se auki. Toisaalta jos Putnam tarkoittaa, että kyse ei ole tarkalleen ottaen *samasta* objektista, niin tämäkin vaikuttaa kyseenalaiselta. Juuri identtisyys-vaatimuksen takia on mahdollista argumentoida, että kyse on samasta objektista. Hyvän lähtökohdan tarjoaa ajatus, että kyse on jonkinlaisesta aristotelisesta muodosta pikemminkin kuin platonisesta ideasta. Aristotelisen muodon ajatus pitää kuitenkin modernisoida, millä tarkoitan ennen kaikkea, että meidän pitää täsmentää se siten, että sen suhde fysikalistiseen objektimaailman kuvaukseen käy selväksi. Tämä keskustelun avaus vie meidät lopulta syvälle objektien, loogis-rationaalisten muotojen sekä tosiasioden ontologiaan ja tulen palaamaan siihen tarkemmin myöhemmin. Haluan tässä vaiheessa ainoastaan huomauttaa, että Putnamin reifikaatio-kritiikki on tyhjä sisällöstä ellei keskustelua viedä tarpeeksi syvälle ontologiaan.

Yllä olevat ajatukset tarjoavat vasta epämääräisen lähtökohdan, jota täytyy täydentää esimerkiksi tarkemmalla kuvauksella siitä, millainen on olioiden ja tapahtumien loogis-rationaalisten rakenteiden suhde niiden spatiotemporaalisiin rakenteisiin. Palautuvatko edelliset jälkimmäisiin vai ei? Onko kyse primitiivisestä ontologisesta kategorisesta erosta, jonkinlaisesta tasoerottelusta, supervenienssistä vai jostain muusta? Haluaisin kuulla enemmän myös abstraktisuuden ja konkreettisuuden käsitteistä ja niiden keskinäisestä suhteesta; kaksoisaspektiteoria saattaa nimittäin pakottaa ajattelemaan niiden sisällön uudelleen. Eniten jääme kuitenkin kaipaamaan eksplikaatiota itse rakenteen käsitteelle. Tämän ratkaisun hyvä puoli on joka tapauksessa se, että se tarjoaa ymmärrettävän selityksen kysymykseen ”miten mieli on maailmassa”: mieli on maailmassa siten, että sen sisällön ja maailmallisen kohteen rakenteen välillä vallitsee identtisyys loogis-rationaalisen rakenteen suhteen.

Jos olen tulkinnut Putnamia oikein, niin hänen ehdottamansa tulkinta veisi McDowellin käsityksen ontologiasta lähelle Wittgensteinin näkemystä *Tractatus* *tuksessa*. Tämä ei olisi yllättävää, sillä onhan *Mind and Worldin* teesi ”maailma on tosiasioden summa” peräisin juuri *Tractatus* *tuksesta*. Selvyyttä McDowellin ontologiaan ei kuitenkaan välttämättä löydy tätä kautta, sillä Wittgensteinin itsensä tekstiä on mahdollista tulkita monella tavalla. Muun muassa Cora Diamondin ja James Conantin edustamassa ”uudessa luennassa” väitetään jopa, ettei *Tractatus* *tuksesta* löydy lainkaan positiivista loogis-semanttista teoriaa kielestä ja maailmasta (ks. Aalto 2004, 25–26). Perinteinen esimerkiksi Ramseyltä, Russellilta, G. E. M. Anscombelta, Norman Malcolmilta ja Peter Hackerilta löytyvä metafyyssinen tulkinta kuitenkin on, että Wittgenstein tarjoaa *Tractatus* *tuksessa* spekulatiivisen teorian, jossa kerrotaan millainen maailman sekä maailman ja kie-

len välisen suhteen täytyisi olla, jotta kieli voisi kuvata maailmaa (ks. McGinn 1999, 491). Ehkä kyseessä on jopa eräänlainen transsendentaaliargumentti: jotta maailman kuvaaminen olisi ylipäätään ollenkaan mahdollista, kuvalla ja kuvatavalla täytyy olla yhteinen looginen muoto. Mahdollinen yhteys *Tractatuksen* transsendentaalifilosofiseen luentaan (ks. Stenius 1964 tai Kannisto 1986) on kiinnostava erityisesti siksi, että McDowell on *Mind and Worldin* jälkeen kirjoittanut intentionaalisuuden mahdollisuuden ehdoista nimenomaan transsendentaalisen kysymyksenasettelun kehityksessä. Kun aikaisemmin kaipailin eksplikaatiota rakenteen käsitteelle, niin myös sitä olisi luontevaa lähteä etsimään *Tractatuksesta*. Perusajatus vaikuttaa toimivalta: rakenne on se erityinen tapa, miten objektit ovat yhdistyneet toisiinsa yksityisessä asiaintilassa (*Tractatus* § 2.0272 ja § 2.032).

Sikäli ja siinä määrin kuin lähestymme perinteistä ontologista tulkintaa *Tractatuksesta*, olisi kyettävä väistelemään myös tämän tulkinnan ongelmat. Onko maailman loogisesta rakenteesta puhuminen ylipäätään mielekästä? Jos myönnämme maailman loogisesta rakenteesta puhumisen mielettömäksi, niin eikö myös mielen ja maailman "formaalista identtisyydestä" puhuminen ole mieletonä? Palautuisiko "suoraan näkemisen" vertauskuva todella maailman loogis-rationaalisten rakenteiden manifestoitumiseen havaintojen käsitteellisissä rakenteissa? Äärimmäinen logisistinen kanta palauttaisi sisällön kokonaisuudessaan loogisiin muotoihin, mutta McDowellin ei tarvitsisi mennä näin pitkälle, jos hän todella ryhtyisi kirjoittamaan auki *tractatuslaista* loogis-rationaalisten rakenteiden metafysiikkaa. On kuitenkin erittäin todennäköistä, ettei McDowell koskaan ryhtyisi tällaiseen puuhaan. Hänen metafilosofinen asenteensa tuntuisi suosivan pikemminkin Diamondin lähestymistapaa, mutta tällöin esimerkiksi "mieli maailmassa" ja "suoraan näkemisen" -vertauskuvat jäävät purkamatta. Kun on toisaalta selvää, että McDowell etsii Wittgensteinilta tukea suoralle realismilleen, niin merkittäväksi skolastiseksi kysymykseksi muodostuu, onko realistisen ja anti-konstruktivistisen luennan yhdistäminen ylipäätään mahdollista.

2.4.4 Objektit rajoittavat

Jatkakaamme McDowellin suoran realismin peruselementtien analyysiä. Eräs keskeinen nimenomaan *Woodbridge-luennoissa* korostuva ajatus on, että havainnon objektit rajoittavat ja ohjaavat ymmärryksen toimintaa. Tämä tapahtuu siten, että objekti "herättää" tai "pakottaa esiin" tietyt käsitteelliset kapasiteetit havainnossa (McDowell 1998c, 468). Toisaalta kyseisten käsitteellisten kapasiteettien aktualisoituminen havainnossa "tuo näkyviin" tietyn objektin (mts. 465). Selvästikin kyse on tavallisista konkreettisista arkipäivän objekteista, kuten sopii *common sense* -realismin henkeen. McDowell rakentaa oman kantansa Sellars-kritiikin kautta. McDowellin mukaan Sellarsin virhe oli olettaa, että tarvitsemme "pelkän reseptiivisyyden" - siis reseptiivisyyden, jossa käsitteelliset kapasiteetit eivät ole mukana - rajoittamaan ymmärryksen spontaania toimintaa. McDowell väittää objektien itsensä tarjoavan kaivatun rajoituksen:

Nähty objekti ikään kuin kutsuu meidät ymmärtämään itsensä sellaiseksi kuin miltä se silminnähdessä näyttää. Se puhuu meille; jos se puhuukin ymmärryksellemme, niin juuri sitä meille puhuminen tarkoittaa. "Näe minut sellaisena kuin minä olen", se (niin sanotusti) sanoo meille; "nimittäin näiden ominaisuuksien luonnehtimana" - ja se näyttää ominaisuutensa meille. (McDowell 1998c, 468.)

Tähän sitaattiin sisältyy useita ongelmallisia vertauskuvia, jotka kaipaavat purkamista. Aloittakaamme kysymyksestä, johon on mahdollista löytää ymmärrettävä vastaus McDowellilta. Miksi McDowell kirjoittaa, että objekti puhuu nimenomaan ymmärryksellemme? Vastauksen voisi tarjota se Fregen (1918/1988, 54–55) ajatus, että saavutamme suhteen "toteen ajatukseen" (fregeläinen tosi asia) kun ymmärrämme sen. Objektin puhuminen ymmärrykselle tarkoittaa kenties sitä, että ymmärrämme objektin puhetta kuunneltuamme jonkin objektiin liittyvän toden ajatuksen tai joukon tosia ajatuksia. Mutta emmekö nyt keskustele passiivisesta havaitsemisesta eikä aktiivisesta ymmärtämisestä? McDowellin konseptualistinen käsitys havainnon sisällöistä mahdollistaa seuraavan vastauksen: havainnossa aktivoituvat käsitteelliset kapasiteetit edustavat ymmärrystä kohteesta, vaikkakin automatisoidussa muodossa.

Suurin ongelma liittyy tietysti itse puhumis-metaforaan. Mitä "puhuminen" voi tarkoittaa havainnon kohteen tapauksessa? Koska McDowellin perusajatus on, että maailma ei vaikuta mieleen pelkästään (fysikaalisesti) kausaalisesti vaan myös rationaalisesti, objektin "puhuminen" viitanee kyseiseen kausaaliseen ja rationaaliseen vaikutukseen. Mutta onko rationaalinen vaikuttaminen jotakin kausaalisesta vaikuttamisesta erillistä vai sisältyykö se kausaaliseen vaikuttamiseen? Onko kyse yhdestä vai kahdesta vaikuttamisen suhteesta? Jos kyse on kahdesta suhteesta, niin millainen on näiden suhteiden välinen suhde? Onko se esimerkiksi supervenienssisuhde?

Ehkäpä puhumis-metaforan tarkempi analyysi voisi auttaa. Puhumiseen sisältyy fysikaalinen kausaalinen puoli: puheen tuottaminen äänihuulten, kielen ja suun lihasten avulla, sen välittyminen ääniaaltojen kantamana ja sen kuuleminen korvan kuuloelinten avulla. Olennaista puhumisessa ja puheen ymmärtämisessä on kuitenkin kielellisten ilmausten merkitysten välittyminen. On yhtäältä selvää, ettei merkityksillä ole omaa fysikaalisesta kausaalisuudesta eroavaa välittymisen tapaansa. Edellä karkeasti kuvattu fysikaalinen kausaaliketju välittää kielelliset merkitykset. Toisaalta sekin on selvää, että yllä olevan kaltainen fysikaalinen kuvaus ei riitä selittämään merkityksiä. Kielellisten ilmausten merkitykset jäsentyvät tasoksi, jolla on omat erityiset peruselementtinsä ja konstitutiiviset periaatteensa. Merkitysten tasolla on oma suhteellinen autonomiansa, ja tämä seikka on pakko myöntää vaikka uskoisikin sen olevan pohjimmiltaan fysikaalinen - jos merkitysten taso on fysikaalinen, niin se edustaa korkeamman abstraktio- tai organisaatiotason fysikaalisuutta. Palatkaamme nyt objektin ja havaitsijan väliseen suhteeseen. Jos puhumis-metafora jossain määrin onnistuuikin valottamaan fysikaalisen ja rationaalisen vaikuttamisen välistä suhdetta, se herättää monia kysymyksiä. Puhumisen tapauksessa puhujalla ja kuulijalla on yhteinen kieli ja molemmat kykenevät operoimaan merkitysten tasolla. Onko myös havainnon kohteella ja havaitsijalla yhteinen kieli? Tietyissä mielessä McDowellin näkemystä todella kuvaa väite, että puhumme maailman

kanssa samaa kieltä, mutta tuloksena on jälleen yksi metafora, joka kaipaa purkamista. Voiko kohteen rakenne olla suoraan merkitysten tason elementti? Vai mahdollistaako se käännöksen tai abstraktion, joka on merkitysten tason elementti? Entä mikä on neuraalisen koodin suhde yhtäältä kohteen rakenteeseen ja toisaalta merkitysten tasoon? Nämä kysymykset vievät meidät syvälle merkitysten ja perusteiden ontologiaan, emmekä saa niihin suoria vastauksia McDowellilta.

McDowellin fregeläiset taustaoletukset aiheuttavat lisävaikeuksia. Ilmaisuihin ”objekti näyttää ominaisuutensa ymmärryksellemme” viittaa näkemykseen, että objektien ominaisuudet – ja mikseivät myös suhteet – olisivat suoraan juuri niitä ajateltavissa olevia sisältöjä, joista todellisuus McDowellin mukaan rakentuu. Jos tämä tulkinta on oikea, niin herää epäily, että McDowell kaikista päinvastaisista vakuutteluistaan huolimatta päätyy tässä yhteydessä russellilaiseen tosiasian käsitteeseen. Tämä lopputulos ei olisi välttämättä katastrofaalinen, sillä ajatus, että kykenemme ajattelemaan ja havainnoimaan olioiden ominaisuuksia ja suhteita, vaikuttaa hyvin yhteensopivalta *common sense* -realismin kanssa. Toinen mahdollisuus on, että McDowell haluaa määritellä ominaisuuden ja suhteen käsitteet uudella tavalla: ehkä kaikki ominaisuudet ja suhteet, siis myös konkreettisina pitämämme ajallis-avaruudelliset ominaisuudet ja suhteet, ovatkin itsessään abstrakteja ajateltavissa olevia sisältöjä tai mahdollisesti kaksoisluonteen omaavia siten, että luonteista toisen muodostaa juuri abstrakti ajateltavissa oleva sisältö. Tähän vaihtoehtoon saattaisi yhdistyä pyrkimys ajatella uudelleen myös abstraktisuuden ja konkreettisuuden käsitteet. Kolmas mahdollisuus on, että McDowell sittenkin erottaa ajateltavissa olevat sisällöt olioiden ominaisuuksista ja suhteista, mutta tällöin hänen olisi kerrottava jotain ajateltavissa olevien sisältöjen ontologiasta ja suhteesta olioiden ominaisuuksiin ja suhteisiin.

Eräs sinänsä hyvin selkeä ratkaisu vie kohti pragmatismia. On mahdollista väittää, että vasta inhimilliset käsitejärjestelmät antavat maailmalle rakenteen jäsentäen sen objekteiksi ominaisuuksineen ja suhteineen (ks. Pihlström 2003). Tällöin ominaisuudet ja suhteet ovat olemassa varsinaisesti vain maailmankuvan tasolla, ja fregeläinen tosiasian käsite jää ainoaksi todelliseksi vaihtoehdoksi. Tällaisen näkemyksen sovittaminen McDowellin suoran realismin puitteisiin vaikuttaa kuitenkin mahdottomalta: jos maailmankuvaa rajoittavat ja ohjaavat objektit ominaisuuksineen ja suhteineen eivät sijoitukaan maailmankuvan ulkopuolelle vaan sisäpuolelle, niin tuloksena on väistämättä koherentismi. Todennäköisin vaihtoehto mielestäni on, että McDowell haluaa välttää kokonaan tämäntyyppiset kysymykset ja että hän kuvittelee saavuttavansa tavoitteensa ikään kuin pysäyttämällä keskustelun fregeläisten tosiasioiden tasolle. Tällainen keskustelun pysäyttäminen ei kuitenkaan onnistu, jos emme halua tyytyä epämääräisiin vertauskuviin kuten ”objekti puhuu ymmärryksellemme”. Palaan näihin kysymyksiin seuraavassa luvussa.

McDowell päätyy siis kahdessa suhteessa Sellarsin kannasta poikkeavaan näkemykseen: käsitteelliselle ymmärrykselle ominaiset kapasiteetit sisältyvät alusta alkaen havaintoihin ja objektit itse rajoittavat ja ohjaavat ymmärryksen toimintaa havainnoissa. Miksi Sellars päätyi eri johtopäätökseen? McDowell

uskoo Sellarsin "virheen" johtuvan hänen skientismistään, tarkemmin sanoen ajatuksesta, että "ilmikuvan" (*manifest image*) objekteja ei ole oikeastaan olemassa ollenkaan, sillä todellisuudessa on olemassa vain fysiikan kuvailemia entiteettejä, tyhjiydessä pyöriviä hiukkasjoukkoja, aaltoliikettä ja niin edelleen (McDowell 1998c, 489). Jos ilmikuvan objekteja ei ole olemassa, ne eivät voi tarjota kaivattua rajoitusta. Sellars ymmärsi merkityksen ja intentionaalisuuden ei-relationaalisesti, kun taas McDowell rekonstruoi Sellarsin hylkäämien vaihtoehtojen pohjalta uudentyyppisen relationaalisen ratkaisun intentionaalisuuden ongelmaan. McDowellin mukaan havainnot ovat erityislaatuisia käsitteellisten kapasiteettien ilmentymiä, joilla voi olla intuitiivinen sisältönsä vain jos ne ovat tietyssä suhteessa objektiin. (mts. 477.) McDowell on Sellarsin kanssa samaa mieltä siitä, että käsitteelliset episodit eivät voi olla sisäisesti samanlaisia ja erota ainoastaan ulkoisesti (objektisuhteen kautta), vaan erojen intentionaalisuuden suhteen täytyy olla sisäisiä. McDowellin keskeinen siirto on, että tietyyppisten, merkitystä ilmaisevien semanttisten käsitteiden nimenomaan sisäinen ominaisuus on niiden välitön suhde objekteihin kielen ulkopuolella. Sellars ei tunnista tällaista mahdollisuutta "sokean pisteensä" vuoksi. (McDowell 1998c, 480–483.)

Mielestäni tämä McDowellin relationaalinen avaus intentionaalisuuden suhteen on merkittävä ja kiinnostava mutta toivoisin jälleen tarkempaa analyysiä tuosta suhteesta ja sen osapuolista. Haluaisin tietää esimerkiksi, onko havaintokäsitteen sisäinen suhde objektiin symmetrinen vai ei. Vastaus tähän kysymykseen auttaisi selvittämään, millaisen ontologian McDowell hahmottaa fregeläisen tosiasian käsitteensä varaan. McDowell kallistunee perinteisen realismin kannalle (ainakin primääristen kvaliteettien tapauksessa): suhde ei ole symmetrinen, tarkemmin sanoen havaintokäsitteen HK välitön suhde objektiin O on HK:n olemuksellinen ominaisuus, mutta O:n suhde HK:hon ei ole O:n olemuksellinen vaan satunnainen ominaisuus. Sen sijaan Pihlströmin kaltainen pragmatistinen idealisti saattaisi väittää tätä suhdetta symmetriseksi, koska hänen kuvauksessaan inhimilliset käsitejärjestelmät rajaavat objektit. Toinen kiinnostava kysymys on, riittääkö mielen ja maailman suhteen käsitteellistäminen sisäiseksi McDowellin tarpeisiin. Auton jääraapan suhde autoon on tietyssä mielessä sisäinen. Numeron neljä suhde siihen seikkaan, että sen neliöjuuri on kaksi, on toisella tavalla sisäinen. On selvää, ettei McDowell voi tarkoittaa kummankaan tyyppisiä sisäisiä suhteita. Suoralle realismille keskeinen "maailman suoraan näkemisen" -metafora vaikuttaisikin vaativan joko identtisyys- tai vastaavuussuhteen.

McDowell vetoaa viimekädessä tarskilaiseen semantiikkaan eksplikoidakseen näkemyksensä. Tarskilainen semantiikka ei ollut vaihtoehto Sellarsille hänen ei-relationaalisen merkityksen teoriansa vuoksi. McDowellin mukaan Sellarsin tulkinta Tarskista oli virheellinen. Sellars kytki Tarskin yhteen Carnapin kanssa ja puhui yleisesti "Carnap-Tarski -tyyppisestä semantiikasta", jonka mallintamien sana-maailma -suhteiden hän katsoi olevan "augustinuslaisia" tavalla, jota Wittgenstein osuvasti kritisoi *Filosofisten tutkimusten* alussa. McDowellin mukaan on täysin tarskilaisen semantiikan hengen mukaista sanoa, että

sana-maailma -suhteet denotaation ja toteuttamisen mielessä ovat ymmärrettäviä vain jos otetaan huomioon miten ne "antavat oman panoksensa niiden lauseiden, joissa ne esiintyvät, toteuttaessa kielipelin eri siirtomahdollisuuksia"; McDowell korostaa, että "näitä sanojen ja kielenulkoisen maailman elementtien välisiä suhteita ei saa ymmärtää itsenäisesti käytettävissä oleviksi rakennuspalloiksi, joista voisimme rakentaa käsityksen siitä, miten kieli ylipäättään sallii meidän ilmaista ajatuksia". (McDowell 1998c, 484–485.)

Mainittakoon, että McDowell ei pidä ostensiivisen osoittamisen ajatusta sinänsä mahdottomana, kunhan tilanne käsitteellistetään oikealla tavalla:

Siinä käsityksessä, jota minä suosittelen, oikeutukset voivat hyvin sisältää osoittamisen ulos ajattelun piiristä maailman piirteisiin. Syylistymme annetun myyttiin vain jos oletamme, että tämän osoittamisen täytyisi murtautua kaikki ajateltavissa olevat sisällöt sisäänsä sulkevan rajan ulkopuolelle. (McDowell 1994/1996, 39.)

Tarskilaisen semantiikan funktio McDowellille on lopultakin antaa "selväpäinen tulkinta" sille, miten käsitteellisten kapasiteettien normatiivisesti ladattu suhde kielenulkoiseen todellisuuteen voidaan sisällyttää käsitteellisen järjestyksen itsensä sisälle (McDowell 1998c, 489). Palaan McDowellin luentaan Tarskin semantiikasta tarkemmin seuraavassa pääluvussa.

2.4.5 Eksternalismi

Tarkastelen seuraavaksi lyhyesti McDowellin eksternalismia, joka on olennainen hänen suoran realisminsa elementti. McDowell nimittää kantaansa "maltilliseksi eksternalismiksi" ja erottaa sen "täysimittaisesta eksternalismista" (*full-blown externalism*), jossa tieto oletetaan irtaantuneeksi "positioista perusteiden avaruudessa". Täysimittaisessa eksternalismissa tietäjän tiedollinen tila katsotaan luotettavaksi "indikaattoriksi" tiedon kohteena oleville asioiden tiloille. McDowellin mukaan täysimittainen eksternalismi lähestyy ajatusta, että voisimme katsoa oikein toimivan lämpömittarin omaavan tietoa. (McDowell 1995, 882.) McDowell määrittelee oman käsityksen tiedosta seuraavasti:

Tieto on status, jonka voi omistaa tarkoituksenmukaisen perusteiden avaruuden aseman ansioista ... silloin kun maailma tekee palveluksen ollen niin järjestetty, että minkä katsoo olevan tietyllä tavalla, on todellisuudessa siten (McDowell 1995, 881).

De Gaynesford puolestaan luokittelee McDowellin "vahvaksi eksternalistiksi". Hän erottaa eksternalismin lajit ruoho-esimerkin avulla. Maltillinen eksternalisti väittäisi ainoastaan, että yksilöllä ei voi olla ruohoon liittyviä mentaalisia intentionaalisia tiloja, jos hän olisi kasvanut ruohottomassa (fysikaalisessa ja kulttuurisessa) ympäristössä. Vahva eksternalisti, sellainen kuin McDowell de Gaynesfordin mukaan on, puolestaan väittää, että tietäntyyppiset ajatukset ruohosta edellyttävät maltillisen eksternalismin vaatimuksen lisäksi vielä jotain muuta, nimittäin oikeanlaisen suhteen spesifeihin näytteisiin: minulla ei voi olla ajatusta/propositioita "tuo ruohokaistale on kuolemaisillaan", ellei edessäni ole

partikulaarista ruohokaistaletta tarkasteltavaksi ja ellen minä ole (tai voisi olla) yhteydessä siihen havainnon avulla. (de Gaynesford 2004, 137.)

Katson, etteivät McDowell ja de Gaynesford ole sisällöllisesti eri linjoilla. Heidän eksternalismin lajien luokitteluasteikkonsa alkaa hiukan eri kohdasta, mutta järjestys (alkaen vahvimhasta eksternalismin lajista) on joka tapauksessa seuraava: 1) täysimittainen eksternalismi, jota McDowell kritisoi ja jota de Gaynesford ei noteeraa lainkaan, 2) McDowellin oma ”maltillinen” eksternalismi, jota de Gaynesford nimittää ”vahvaksi”, ja 3) de Gaynesfordin ”maltilliseksi” nimittämä eksternalismi, jota McDowell ei noteeraa lainkaan ja joka on astetta maltillisempaa kuin McDowellin oma maltillinen eksternalismi. Ehkäpä de Gaynesfordin luokitus on parempi, koska objektiiriippuvuuden ajatus, jota tarkastelen semantiikkaa käsittelevässä pääluvussa, tekee kyllä McDowellin versiosta vahvemman eksternalismin muodon kuin useimmat muut. Sen sijaan McDowellin ”täysmittaiseksi” nimittämän eksternalismin edustajia voi olla vaikea löytää.

2.4.6 Disjunkttiivisen käsityksen kritiikkiä

Tarkastelen luvun lopuksi tiettyjä McDowellin disjunkttiiviseen kokemuksen käsitykseen kohdistettuja kritiikkejä. McDowellin kanta on, että pettävät ja totuudenmukaiset kokemukset ovat erottamattomia fenomenologisesti tai kokemuksellisesti, mutta ne voidaan erottaa toisistaan käsitteellisesti. Pettävässä tapauksessa kyse on ”pelkästä vaikutelmasta”, kun taas totuudenmukaisessa tapauksessa vaikutelma paljastaa tosiasian. (ks. McDowell 1998d, 386–387.) De Gaynesfordin mukaan tämän käsityksen ei kuitenkaan tarvitse vakuuttaa McDowellin opposenttia, esimerkiksi skeptikkoja tai (reseptiivis-ontologisen) maailmalle avoimuuden mallin vastustajaa. Opponentti saattaisi myöntää McDowellin perusajatuksen oikeaksi: kyse on todellakin joko pelkästä vaikutelmasta tai tosiasian paljastumisesta. Opponentin johtopäätös olisi kuitenkin radikaalisti toinen: koska emme pysty sisäisesti erottamaan pettäviä ja ei-pettäviä tapauksia toisistaan, meidän täytyy pidättäytyä arvostelemasta kummasta on kyse. (de Gaynesford 2004, 160–162.)

Onko de Gaynesford oikeassa? McDowellin näkemyksen puolustajan on mahdollista vedota siihen McDowellin ajatukseen, ettei hän vastaa skeptisiin kysymyksiin vaan pyrkii manaamaan ne pois osoittamalla taustalla olevan huolen aiheettomaksi (ks. McDowell 1994/1996, xxiii–xxiv). Mutta lieventääkö skeptisten kysymysten taustalla olevaa huolta sen asian myöntäminen, että kokemus joko pettää tai sitten ei? Tämä on vähän niin kuin pilkkimään lähtemistä pohtivalle henkilölle kerrottaisiin, että kevätjää joko pettää tai sitten ei petä. Kumpi suhtautumistapa, optimistinen vai pessimistinen, olisi pilkkijälle rationaalinen? Skeptiset huolet liudentuisivat enemmän jos McDowell antaisi perusteita omaksua episteeminen optimismi eli tässä yhteydessä käsitys, että useimmiten vaikutelmat paljastavat tosiasioita.

Kun pohdimme näitä kysymyksiä, on tärkeää huomata skeptisismien eri variaatiot. McDowell itse katsoo disjunkttiivisen käsityksen kokemuksesta olevan vastaus vain yhdentyypiseen skeptisismiin. McDowellin terapian kohte-

na oleva skeptikko väittää, että voimme olla varmoja siitä, ettei havaintotieto ole missään tapauksessa mahdollista. Jos disjunkttiivinen käsitys osoittaa havaintotiedon periaatteellisen mahdollisuuden, tämäntyyppiset skeptiset huolet liudentuvat ja voimme palata oletusarvoon eli *common sense* -realismiin. Toisenlainen skeptisismi vaatii puolestaan McDowellin mukaan toisenlaisen terapian. Mitä sitten tulee de Gaynesfordin mainitsemaan skeptisismiin lajiin, joka on yhteensopiva disjunkttiivisen käsityksen kanssa, niin McDowell ei pidä sitä todellisena skeptisenä haasteena vaan ainoastaan "arkuutena", jossa kieltäydytään ottamasta sitä riskiä, että havaintotieteen perustuvat uskomukset voivat osoittautua vääriksi. (McDowell 2006b, 60–61.)

Tarkoittaako tämä sitä, että rohkeasti vaan kevätjälle pilkkimään, sokeasti jään kestävyteen luottaen? Aivan tätä ei McDowell tarkoita. Hän (mts. 60) kirjoittaa, että kun hänen terapiansa kohteena oleva skeptisismiin "kiusaus" on voitettu, voimme jälleen arvostaa *common sense* -tapoja suojautua havaintovirheitä vastaan. Siis, pilkkijän tulee varmistaa jään kestävyys perinteisiä *common sense* -menetelmiä käyttäen? Mielestäni McDowell aliarvioi tässä perinteisen filosofisen epistemologian kuten myös tieteen mahdollisuuksia ja resursseja. Toisaalta katson, että McDowellin näkemykset tarjoavat aineksia vastata vahvempankin skeptisismiin, joka kiistää *common sense* -totuuksien itseäänselvyyden. McDowell (2006a, 30) uskoo Crispin Wrightin olevan oikeassa tämän pitäessä "toivottomana" sellaista yritystä vastata skeptikolle, jossa otetaan lähtökohdaksi koko disjunktio (eikä vain sen totuudenmukainen osapuoli, kuten McDowell itse tekee) ja lisäksi jotain muuta. Itse en ole yhtä pessimistinen ja katson, että McDowell tarjoaa kuin tarjoaakin eräänlaisen "lisäksi jotain muuta" -argumentin epistemo-optimismin puolesta, oman versionsa Davidsonin "suopeuden periaatteesta" (*principle of charity*).

Tämän argumentin juuret ulottuvat ainakin Wittgensteinin ajatuksiin *Varmuudesta*-teoksessa: erehtymisen mahdollisuus edellyttää käsitteellisesti, että useimmiten emme erehdy (ks. §§ 67–72, § 105, § 115). Davidson (1986, 309) soveltaa tätä ajatusta uskomuksiin: uskomustemme luonne edellyttää, että uskomuksemme ovat useimmiten tosia. McDowell (2002b, 175–176) kehittää näkemystään Davidsonin suopeuden periaatteen tulkintana, mutta on syytä korostaa Charles Taylorin (2002, 115–116) tavoin, että McDowellin oma versio on luonteeltaan ontologinen siinä missä Davidsonin periaate on ainakin ensisijassa epistemologinen. Taylor muotoilee epistemologisen version seuraavalla tavalla: "ymmärrän sinua sillä edellytyksellä, että tulkitsen sinun puhuvan ymmärrettävästi enimmäns osan aikaa". Ja ontologinen versio puolestaan kuuluu näin: "keskustelukumppanini ei voi olla täysin väärässä, enkä myöskään minä, sillä me olemme väistämättä yhteydessä todellisuuteen".³⁹ (Taylor 2002, 115–116.) Artikkelissaan "Gadamer and Davidson on Understanding and Relativism" McDowell korostaa juuri ajatusta, että maailmankuvat ovat periaatteessa avoi-

³⁹ Taylorin mukaan epistemologinen tulkinta saattaa johtaa "liian pikaiseen" toisen osapuolen ymmärtämiseen yksipuolisesti oman maailmankuvan ehdoilla, ja tätä kautta etnosetrisen lopputulokseen. Sen sijaan ontologinen tulkinta pakottaa meidät ottamaan toisen osapuolen käsitykset vakavammin. (Taylor 2002, 116–118.)

mia toisilleen siten, että ne ovat kuvia samasta yhteisestä maailmasta; gadamerilaisittain sanottuna mahdollisuus horisonttien fuusioon on aina olemassa yhteisen maailman ansiosta (McDowell 2002b, 175–177).

Mielestäni episteemiseen optimismiin on todellakin aihetta, eikä pelkääntään yllä mainituista syistä. Voimme lisäksi vedota evoluutioteoriaan ja ajatukseen, että aisti- ja käsitejärjestelmämme ovat evoluution myötä kehittyneet paljastamaan tosiasioita yhä paremmin. Evoluutio ei tuota tarkalleen ottaen suoraan totuuden vastaavuutta, vaan menestystä elävien lisääntymiskykyisten jälkeläisten tuotannossa tietyssä valintaympäristössä, joten vaaditaan erityisiä filosofisia argumentteja, jotta saadaan osoitetuksi evoluution yhteys totuuden kaltaisiin episteemisiin arvoihin. Uskottavia hyvin perusteltuja argumentteja on kuitenkin löydettävissä kirjallisuudesta, erityisesti Ruth Garrett Millikanilta (1984, 1989, 1996, 2000). Millikanin perusajatus on, että representaatioiden ja maailman välinen korrespondenssi on tärkeä edellytys tiettyjen biologisten funktioiden normaalille toiminnalle (ks. Millikan 1989, 287). Näillä funktioilla puolestaan oli ratkaiseva merkitys ihmisen fysiologian ja käyttäytymisen kognitiivisten rakenteiden ”stabiloinnissa” (mts. 293). Ihmisten kognitiiviset rakenteet olivat alun alkaen luonnon vastaus ihmisen ekologisen lokeron yksinkertaisiin vaatimuksiin, mutta ratkaisu, johon luonto ”sattumalta törmäsi”, oli ”eleganttii, äärimmäisen yleinen ja voimakas” ja se ”leikkasi suoraan maailman ontologisen rakenteen ytimeen” (mts. 294). Tämä ratkaisu pitää sisällään muun muassa (sisäisten ja ulkoisten) representaatioiden sekä subjekti-predikaatti -rakenteen kehittämisen (mts. 294). Inhimillinen rationaalisuus syntyi kaiken kaikkiaan luonnonvalinnan tuloksena, Millikan (2000) väittää. Kun täydennämme McDowellin näkemyksiä näin Millikanin ajatuksilla, saamme tuloksena kohtuullisen vahvan vastauksen tietyn tyypin skeptisismiin. On silti todettava, ettei meillä edelleenkään ole vastausta vahvaan kartesiolaiseen skeptisismiin, jossa pohdiskellaan sellaisia mahdollisuuksia kuin että mahtava demoni pettää meitä ulkomaailman olemassaolon suhteen.

McDowellin disjunkttiiviseen käsitykseen kokemuksesta sisältyy toinenkin ongelma, jota tarkastelen seuraavaksi. McDowell on objektiriippuvuuden ajatuksesta aiheutuvan vahvan eksternalisminsa vuoksi pakotettu sanomaan, ettei pettävän kokemuksen anti voi olla sama kuin ei-pettävän kokemuksen anti. Kuitenkin myös pettävällä kokemuksella täytyy olla jokin sisältö, sillä pettävänkin kokemus on kokemus, vieläpä ymmärrettävä käsitteellisesti jäsentynyt kokemus, jota ei voi sisäisesti erottaa oikeasta kokemuksesta. Olennainen kysymys on seuraava: miten ei-pettävän ja pettävän kokemuksen sisällöt voivat olla erilaisia jos nämä kokemukset ovat erottamattomia? Jos aistivaikutelmat ovat pettävässä ja ei-pettävässä tapauksessa erottamattomia, niin eikö tämä tarkoita sitä, että ainakin sisäisestä näkökulmasta tarkasteltuna niillä on sama sisältö? Tällöin ”suurin yhteinen nimittäjä” -teoria olisi pätevä.

McDowellin strategiana on väittää, että sisältö vain näyttää samalta, mutta todellisuudessa se ei ole sama. Illuusioiden ovat illuusioita paitsi ulkoisen maailman objektien suhteen myös oman käsitteellisesti jäsentyneen tietoisuuden suhteen (McDowell 1998c, 476). Mutta miten sisältö voisi näyttää samalta muuten

kuin siten, että samat käsitteelliset kapasiteetit aktualisoituvat molemmissa tapauksissa? McDowell myöntää tämän: esimerkiksi illuusion "tuossa on punainen kuutio" tapauksessa illuusion kokijan visuaalisessa tietoisuudessa aktualisoituvat juuri ne käsitteelliset kapasiteetit, joita hän käyttäisi kokemuksen sisällön suullisessa ilmaisussa sanojen "punainen", "kuutio" ja "tuossa" yhteydessä (mts. 476). Nämä ovat juuri ne kapasiteetit, jotka aktualisoituisivat kokemuksessa oikean punaisen kuution läsnäollessa. Varsin hämmäntävästi McDowell toteaa, ettei mikään *tästä* käsitteellisestä sisällöstä ole illuusiota; vain hetkeä aikaisemmin hän on todennut, että illuusiot ovat illuusioita myös sisältöjen suhteen (mts. 476). Hän jatkaa seuraavalla tavalla:

Kyseessä oleva sisältö on sama kuin sen arvostelman sisältö, jonka yksilö voisi ilmaista sanomalla "Tuossa on punainen kuutio". Illusorinen on ainoastaan vaikutelma, että sama funktio antaa ykseyden samojen representaatioiden synteessille intuitiossa. Relevantti funktio - 'looginen' yhteenkuulumisen muoto, jonka kera relevantit käsitteelliset kapasiteetit on aktualisoitu - todellakin näyttää antavan ykseyden representaatioiden synteessille intuitiossa; toisin sanoen tuolla näyttää olevan punainen kuutio välittömästi yksilölle esillä olevana. Mutta koska tuolla ei ole moista kuutiota - koska näkövaikutelma on pelkkä vaikutelma - tämä vaikutelma intuitiivisesta ykseydestä vain muistuttaa intuitiivista ykseyttä; toisin sanoen tuolla *pelkästään* näyttää olevan punainen kuutio välittömästi yksilölle esillä olevana. (McDowell 1998c, 476.)

Näemme nyt, että totuudenmukaisen ja pettävän kokemuksen sisällöllillä on jotain yhteistä myös McDowellin itsensä mielestä: molemmissa aktualisoituvat samat käsitteelliset kapasiteetit. Tietty "yhteinen nimittäjä" siis on kuin onkin löydettävissä. Totuudenmukainen ja pettävä kokemus myös eroavat toisistaan, mutta miten tarkalleen ottaen? Yllä olevan sitaatin voi lukea siten, että pettävässä kokemuksessa käsitteelliset kapasiteetit kytkee yhteen eri funktio. Mutta onko todella näin? Kaksi tärkeintä McDowellin esimerkin synteessissä tapahtuvaa asiaa ovat seuraavat: tiettyyn avaruudellis-ajalliseen paikkaan subjektin egosentrisessä kokemuksentässä yhdistyy punaisen ja kuution käsitteet, ja nämä käsitteet yhdistyvät "punaiseksi kuutioiksi" (eikä esimerkiksi "kuutioiseksi punaiseksi"). On selvää, että molemmat yhdistymiset toteutuvat myös pettävän kokemuksen tapauksessa, joten niistä muodostuu totuudenmukaisen ja pettävän kokemuksen yhteisen sisällön toinen olennainen elementti. Ja edelleen, jos ajattelemme McDowellin käyttämän termin funktio viittaavan matemaattis-joukko-opilliseen funktion käsitteeseen, niin synteessin aikaansaavat funktiot ovat taatusti samat molemmissa tapauksissa. Tätä synteesiä on mahdollista mallintaa esimerkiksi seuraavalla tavalla: ensimmäisen funktion syötteenä annetaan subjektin egosentrisen kokemuksentän tietty sijainti koordinaatteina ja tuloksena saadaan käsitteet "punainen" ja "kuutio", ja toinen funktio puolestaan tuottaa syöttestä "punainen" ja "kuutio" ilmaisun "punainen kuutio". Matemaattiselta kannalta funktio on sama, jos lopputulos on sama funktion kaikilla mahdollisilla syötteillä.

Jos sen sijaan McDowell tarkoittaa jonkinlaista fysikaalista mekanismia, hän on oikeassa. Vaikka koettavissa oleva lopputulos on totuudenmukaisen ja pettävän kokemuksen tapauksessa sama, niin siihen johtanut fysikaalinen prosessi on erilainen. Ero näyttäisi pelkistyvän siihen seikkaan, että totuudenmu-

kaisen kokemuksen tapauksessa synteesiä *ohjaa* ulkoinen objekti, kun taas pettävän kokemuksen tapauksessa täsmälleen saman synteessin saa aikaan jokin aistielinten/hermoston sisäinen tekijä. Olemme nyt päässeet kiistan ytimeen: mitä kaikkea meidän on järkevää katsoa osaksi havaintojen ja ajatusten käsitteellistä sisältöä? Kuuluuko myös tiettyyn koettuun lopputulokseen johtanut prosessi osaksi kokemuksen käsitteellistä sisältöä?

Vuoden 2006 vastauksessaan Simon Blackburnille McDowell myöntää eksplisiittisesti totuudenmukaisen ja pettävän kokemuksen ”korkeimman yhteisen nimittäjän” olemassaolon. Blackburn painostaa hänet tähän myönnytykseen kritisoidulla disjunkttiivista käsitystä kokemuksesta hengeltään hyvin samanlaisella tavalla kuin minä yllä. Blackburnin lähtökohtana oleva ihmettely kuvaa hyvin minunkin yleistä lähtökohtaani ja asennettani: miten voimme edes ymmärtää teesin, ettei totuudenmukaisella ja pettävän kokemuksen eri muodoilla ole yhteistä sisältöä. Hän käyttää esimerkkinä Maryä. Ensimmäisessä tapauksessa Mary näkee totuudenmukaisesti, että hänen edessään jääkaapissa on voita. Maryn identtinen kaksonen ”modaaliavaruudessa” ei näe voita vaan ”katinvoita” (vrt. katinkultaa). Kolmas Maryn identtinen kaksonen ei todellisuudessa näe mitään, mutta ”hullu tiedemies” stimuloi hänen näköhermojaan saaden aikaan kokemuksen, että hänen edessään on voita. Blackburn ihmettelee, miten sisarusten kokemuksella ei olisi yhteistä sisältöä sen enempää kuin Maryllä ja vaikkapa elefanttia katselevalla identtisellä kaksosella. Jokaiselle sisarukselle (kolmen ensimmäisen Maryn tapauksessa) kokemus kertoo, miten asiat ovat, ja jokainen voi siirtää kokemuksen annin uskomuksiinsa ja perustella sillä toimintaansa. Mikä merkittävintä, voimme vallan mainiosti myöntää totuudenmukaisen kokemuksen ensisijaisuuden vaikka hylkäisimme disjunkttiivisen käsityksen. Blackburn väittää lisäksi, ettei meidän tarvitse ajatella korkeinta yhteistä nimittäjää yksinkertaisen edustaja (*proxy*) -mallin mukaisesti: korkeimman yhteisen nimittäjän ei tarvitse olla ”ohut pala voista” tai ”erittäin ohut värikuva oikeasta voista”. (Blackburn 2006, 213–215.)

Vastauksessaan McDowell väittää, ettei Blackburn ole ymmärtänyt hänen versiotaan disjunkttiivisesta käsityksestä. Hän kirjoittaa seuraavalla tavalla:

Pyrkimykseni ei ole kiistää korkeinta yhteistä nimittäjää tuollaisissa tapauksissa. Korkein yhteinen tekijä olisi jotain sellaista, joka saadaan kun spesifioidaan maksimaalinen määrä asioita, jotka Mary ja hänen kaksosensa jakavat ... Väitteeni ei ole, ettei olisi korkeinta yhteistä nimittäjää, vaan että kokemuksen epistemologinen merkitys ei tyhjenny korkeimpaan yhteiseen nimittäjään. (McDowell 2006c, 220.)

Totuudenmukaisen kokemuksen epistemologinen merkitys on McDowellin mukaan siinä, että se kykenee antamaan ”valtuutuksen” tai oikeutuksen, toisin kuin pettävä kokemus (mts. 220). Onko tämä vastaus tyydyttävä? McDowellin ”valtuutuksesta” on ensinnäkin syytä huomata, että se on luonteeltaan tietyllä tavoin transsendentaalinen. Osa Maryn kokemuksen sisältöä siis oletetusti on, että hänen kokemuksensa on joko totuudenmukainen tai pettävä, mutta Mary itse ei voi periaatteessakaan kokea tätä kokemuksensa sisällön osaa. Joissakin tapauksissa ulkopuolinen tarkkailija voi omasta näkökulmastaan arvioida Maryn kokemuksen epistemologista merkitystä. Mutta myös tarkkailija voi erehtyä ja jos hän

erehtyy, niin se tapahtuu ehkäpä samoista syistä kuin Marynkin erehdys. Marya ja tarkkailijaa saattaa johtaa harhaan vältettävissä oleva, päihteiden liiallisen käytön kaltainen tekijä, mutta mikä pahempaa, harhaanjohtava elementti saattaa olla yhteinen kieli, yhteiset ajattelu- ja reagoitavat tai jokin muu rakenteellinen tekijä, jonka välttäminen on vaikeaa tai mahdotonta. Jos viimekädessä vain absoluuttisen objektiivisen tarkkailupaikan omaava olento – jos nimittäin moinen olento on mahdollinen – voisi varmistaa kokemuksen epistemologisen merkityksen, niin on syytä kysyä, mitä hyötyä tällaisesta epistemologisesta bonusmerkityksestä on meille ihmisille? Jos me ihmiset emme voi kokemuksellisesti varmistua McDowellin ideoimasta epistemologisesta bonusmerkityksestä, niin miksi meidän pitää katsoa se osaksi kokemuksemme epistemologista merkitystä? Eikö todellisen empiirisen kokemuksemme epistemologinen merkitys näin ollen väistämättä pelkisty korkeimpaan yhteiseen nimittäjään?

Palaan transsendentaalifilosofiaan työni neljännessä pääluvussa tarkemmin. Näkemykseni lyhyesti sanoen on, että empiirinen oikeutus on todellakin perimmältä luonteeltaan transsendentaalinen juuri edellisessä kappaleessa kuvatulla tavalla, joten järkevä asenne suhteessa siihen on Niiniluodon ”heikko fallibilismi”. Ongelma siis ei ole siinä luonteessa, jonka empiirinen oikeutus saa disjunctiivisen käsityksen puitteissa. Ongelma ei ole myöskään siinä perustavassa intuitiossa, joka löytyy disjunctiivisen käsityksen taustalta. Hyväksyn täysin sen McDowellin lähtökohdan, että kokemuksen teorian täytyy tehdä ymmärrettäväksi maailmallisten tosiasioiden paljastuminen kokemuksessa. Kun pyrimme tekemään kokemuksen maailmalle avoimuuden ymmärrettäväksi, spekuloidemme kokemuksen mahdollisuuden ehdoilla ja saamme tuloksena metafysisen teorian kokemuksesta. McDowellin teoria postuloi kokemukselle epistemologisen bonusmerkityksen (kokemuksen objekti on todellinen ja ohjaa havaintojen muodostumista, jolloin havainnot ovat oikeutettuja ja kykenevät oikeuttamaan uskomuksia) ja siis yleisen ”sisällön” tässä mielessä. Tällainen sisällön määrittely kuulostaa potentiaalisen harhaanjohtavalta ja kielellisten intuitioidemme vastaiselta. Se synnyttää mielleyhtymän, että suoraan kokemukseen itseensä empiirisenä ilmiönä, aina ensisijaisesti kunkin meistä ensimmäisen persoonan näkökulmasta koettuna, sisältyisi tällainen sisältö, mitä edes disjunctiivisessa käsityksessä itsessään ei väitetä. Kielellisistä intuitioista on kuitenkin todettava, ettei tätä kysymystä ratkaista niiden tasolla. Kielelliset intuitiot ovat tyypillisesti epämääräisiä, ja toisaalta meiltä löytynee niitä sekä disjunctiivista käsitystä että korkein yhteinen nimittäjä -teoriaa tukemaan. Kyseessä on silti perinteisen filosofisen kokemuksen sisällön käsitteen laajentaminen, joka vaatii tuekseen hyvät perusteet, enkä näe McDowellin perusteita kestäviksi.

Mikä on olennaista kokemuksen käsitteellisissä sisällöissä? Niiden kyky representoida itsensä ulkopuolista maailmaa (enemmän tai vähemmän hyvin) ja asettua inferentiaalsiin suhteisiin. Kummankaan käsitteellisen sisällön ulottuvuuden tekeminen ymmärrettäväksi ei vaadi disjunctiivista käsitystä vaan voidaan artikuloida korkein yhteinen nimittäjä -teorian avulla. Tärkein disjunctiivista käsitystä puoltava motiivi McDowellilla vaikuttaisi juuri olevan hänen näkemyksensä, että korkein yhteinen nimittäjä -teoria johtaa väistämättä epä-

suoraan realismiin kaikkine ongelmineen. Tämä ei yksinkertaisesti pidä paikkaansa (ks. Blackburn 2006, 214), joten tämä McDowellin tärkein motiivi omak-sua disjunkttiivinen käsitys on kestävä.

Ajattelen vieläpä, että disjunkttiivisen käsityksen perusajatus on triviaali ja toteutuu oikein ymmärretyn korkein yhteinen nimittäjä -teorian puitteissa. Jos oletammekin, että totuudenmukaisella kokemuksella voi olla sama käsitteellinen sisältö kuin illusorisella kokemuksella, niin tästä ei seuraa, ettei totuudenmukainen kokemus tavoittaisi tosiasiaa. Sama synteesi, joka voi toteutua esimerkiksi jonkin hallusinogeenin käynnistämisen sisäisen prosessin aiheuttamana, voi tapahtua myös ulkopuolisen objektin ohjaamana, jolloin kyse on tosiasian paljastumisesta. Voimme lisäksi olettaa objektin ohjaaman havaintosisällön synteesin ensisijaiseksi ja paradigmaattiseksi tapaukseksi, ja vastaavan synteesin ilman objektia parasitiittiseksi tapaukseksi. Tällainen kanta edustaa todellista *maltillista* eksternalismia. Olennaista on mahdollisuus ”kaksisuuntaiseen rationaaliseen intentionaalisuuteen”, kuten kuuluu de Gaynesfordin (2004, 84) mainio luonnehdinta tarvittavasta mielen ja maailman suhteesta. Maailman pitää kyetä vaikuttamaan rationaalisesti kokemukseemme ja kokemuksemme tulee kyetä tavoittamaan maailma. Tämä tulee ymmärrettäväksi, jos oletamme 1) maailman rakenteet käsitteellisesti tavoitettavissa oleviksi, 2) kokemuksen käsitteellisesti rakentuneeksi ja 3) maailman kykeneväiseksi aktivoimaan omia rakenteitaan vastaavia käsitteellisiä rakenteita kokemuksessa.

2.5 Antireduktionismi, mieli ja persoona

McDowell argumentoi johdonmukaisesti reductivistista ajattelua vastaan monilla filosofian osa-alueilla. Hänen antireduktivisminsä peruskivi on jo esittelemäni väite, että ”perusteiden valtakunta” on luonteeltaan *sui generis* siten, että sitä ei voida palauttaa ”lain valtakuntaan” (ks. McDowell 1996, 236). Semantiikan alueella McDowell vastustaa Hartry Fieldin vaatimusta, että tarskilaista semantiikkaa olisi täydennettävä fysikalistisella primitiivisen denotaation kuvauksella (McDowell 1998d, 132–154).

Tarkastelen tässä alaluvussa McDowellin antireduktivismia mielenfilosofian alueella. Tämä tarkastelu tuo esiin McDowellin näkemyksen perusongelmat. Artikkelissaan ”Functionalism and Anomalous Monism” McDowell vastustaa Brian Loarin fysikalistista yritystä selittää propositionaaliset asenteet funktionalistisesti (McDowell 1998e, 325–340), artikkelissaan ”The Content of Perceptual Experience” McDowell kritisoi Daniel Dennettin funktionalistista selitystä mentaalisisällöille ja tietoisuudelle (McDowell 1998e, 341–358) ja artikkelissaan ”Reductionism and the First Person” McDowell argumentoi Derek Parfitin persoonan identiteetin eliminoivaa lähestymistapaa vastaan (McDowell 1998e, 358–382). Jokaisessa artikkelissa nousee keskeiseen sijaan *persoonan* käsite: propositionaaliset asenteet tulevat ymmärrettäväksi vain ne omistavaa persoonaa koskevan tiedon kautta (mts. 337), aivot eivät tiedä, ajattele tai

ole suhteessa ympäristöönsä vaan (ihmisten tapauksessa) persoona (mts. 353–354, 357), ja persoonuutta ei voi eliminoida eli persoonan identiteettiä ei voi palauttaa mihinkään käsitteellisesti yksinkertaisempaan neutraaliin ainekseen (mts. 378). Ennen kuin tarkastelen McDowellin persoonuuden filosofiaa, tiivistän hänen näkemyksensä mentaalista ja mielestä (*mind*).

2.5.1 Mentaalinen, mieli ja kriteerit

Artikkelissaan "Putnam on Mind and Meaning" McDowell lähtee liikkeelle Putnamin (1975, 227) tunnetusta teesistä "merkitykset eivät ole päässä". Merkitykset eivät ole päässä siksi, että ainakin tietäntyyppisten sanojen, nimittäin luonnollisten luokkien nimien tapauksessa kielen käyttäjien ympäristö vaikuttaa omalta osaltaan näiden sanojen ekstension määräytymiseen ja tätä kautta niiden merkitysten määräytymiseen. Esimerkiksi vesi-sanan merkityksen määrittää osittain kyseisen sanan käyttäjän fysikaalinen ja sosiaalinen ympäristö, viimekädessä viittauksen kohteena olevan aineen luonne, joka voidaan paljastaa tieteellisen tutkimuksen avulla. McDowell jatkaa tästä eteenpäin suoraviivaisella tavalla: koska sanan merkityksen ymmärtäminen viittaa mentaaliseen kapasiteettiin ja mentaalisen kapasiteetin harjoittaminen puolestaan mielen (*mind*) aktiin, niin myöskään mieli ei voi sijoittua "pään sisälle". (McDowell 1998d, 275–276.)

Miten meidän pitäisi ymmärtää tämä teesi? McDowell kritisoi alkajaisiksi Putnamin "kaksiosaista" (*duplex*) tulkintaa⁴⁰, jossa tieto merkityksistä mentaalina tai (kapeasti) psykologisina tiloina sijoittuu kyllä päähän, mutta sitä voidaan tarkastella tietona vain kun otetaan huomioon tietäjän sijoittuminen tiettyyn sosiaaliseen ja fysikaaliseen ympäristöön. McDowellin mukaan Putnam taipuu osittain skientismin vaatimukseen, sillä puolet mielestä tulee sijoitettua pään sisälle juuri siksi, että tästä mielen osasta tulee sopiva kohde luonnontieteelliselle tutkimukselle. Syvemmät ongelmat liittyvät kuitenkin siihen, että Putnamin ratkaisu johtaa sisäisen tilan internalistiseen tulkintaan, jossa representaatioiden viittaussuhde maailmaan näyttää väistämättä maagiselta. (mts. 277–280, 285–286.)

McDowell (mts. 280–281) kritisoi myös toista mahdollista tapaa ymmärtää teesi "mieli ei sijoitu pään sisälle". Tässä toisessa tulkinnassa kiistetään erityisesti mielen sijoittuminen aivoihin ja mahdollisesti yleisemminkin sen spatiaalisuus mutta ajatellaan se jonkinlaiseksi ei-materiaaliseksi elimeksi (*organ*). Elinajattelun ongelmana on, että mielen "sisällä" olevilla tiloilla ja tapahtumilla on sisäinen luonne, joka on riippumaton mielen omistajan sijoittumisesta ympäristöön. McDowellin oma ratkaisu lähtee juuri ajatuksesta, että mieli ei ole elin. Hän kirjoittaa seuraavalla tavalla:

Tietenkin on olemassa elin, aivot, joiden normaali toiminta on välttämätöntä mentaalille elämälle. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että kyseisen elimen normaali toiminta

⁴⁰ Thornton käyttää termejä "kaksikomponentti-näkemyksi" tai "kaksikomponentti-teoria" (Thornton 2004, 151–155).

on mentaalista elämää itsessään. Ja jos kiistämme tämän, meidän ei tarvitse ehdottaa sen sijaan, että mentaalinen elämä on itsessään mysteerisen immateriaalisen näennäiselimen ("niin sanotun" elimen) toimintaa. Mentaalinen elämä on *meidän* elämämme aspekti, ja ajatus sen sijoittumisesta mieleen voidaan ja pitää erottaa ajatuksesta, että se sijoittuu jonkin meidän, joko materiaalisen tai (jos tällaisen oletaminen on mielekäästä) immateriaalisen, osamme sisälle. Mentaalisen elämää ei tarvitse paikantaa sen tarkemmin kuin vain sanomalla, että se tapahtuu siellä missä elämämme tapahtuu. Ja sen tilat ja tapahtumat eivät ole yhteydessä ympäristöön yhtään sen vähempää kuin mitä elämämme ovat. (McDowell 1998d, 281.)

"Mieli ei ole päässä" -teesin ensimmäinen ulottuvuus kytkeytyy näin McDowellin eksternalismiin, josta kirjoitin edellisessä luvussa, ja viimekädessä objektiiriippuvaisten havaintosisältöjen ajatukseen, josta enemmän seuraavan McDowellin semantiikkaa käsittelevän pääluvun alaluvussa "De re -mielet". Toinen tämän teesin ulottuvuus avautuu McDowellin wittgensteinilaisesta ajatuksesta, että yhteinen kieli tarjoaa meille mahdollisuuden toisten ihmisten "mielten lukemiseen". (ks. McDowell 1998d, 185, 187.)

McDowellin strategiana on soveltaa disjunkttiivista käsitystä kokemuksesta myös ihmisten sisäisiin tiloihin. Hänen keskeinen väitteensä kuuluu, että voimme tavoittaa myös toisten ihmisten sisäisiä tiloja koskevia tosiasioita. McDowell ei sitoudu yleisesti vahvimpaan mahdolliseen muotoiluun, että voisimme suoraan havaita toisen ihmisen sisäisiä tiloja. Havainnoimme tarkalleen ottaen sisäisten tilojen ulkoisia ilmaisuja puheen ja käyttäytymisen tasolla, mutta tämä seikka ei McDowellin mukaan estä toisen sisäisen tilan tavoittamista ei-pektävän kokemuksen tapauksessa. (McDowell 1998d, 375, 387.)

McDowell vetoaa tässä yhteydessä Wittgensteinin (1933–1934/1999, 59–60) *Sinisessä kirjassa* esittämään ehdotukseen *kriteereistä*. Wittgensteinin lähtökohtana on kysymys "Mistä tiedät, että asianlaita on niin ja niin?". Vastamme hänen mukaansa toisinaan esittämällä kriteerejä, toisinaan esittämällä pelkkiä oireita. Hän käyttää esimerkkinä angiinaa:

Jos angiinaa sanotaan lääketieteessä määrätyn basillin aiheuttamaksi tulehdukseksi ja kysymme jossakin erityistapauksessa "Miksi sanot, että tällä henkilöllä on angiina?", vastaus "Olen löytänyt hänen verestään sen-ja-sen basillin" antaa meille kriteerin tai sen, mitä voimme kutsua angiinan määritteleväksi kriteeriksi. Toisaalta, jos vastaus on "Hänen kurkkunsa on tulehtunut", tämä voisi ilmaista angiinan oireiden [parempi suomen kielen sana on "oire", PN]. (Wittgenstein 1933–1934/1999, 59–60; käänös Heikki Nymanin)

Wittgenstein luonnehtii oiretta tarkemmin ilmiöksi, jonka "kokemus on opettanut käyvän yksiin määrittelevänä kriteerinä olevan ilmiön kanssa" (mts. 60).

McDowell (1998d, 369–394) kytkee kriteerien näkemisen suoraan itse tosiasioiden näkemiseen katsoen, etteivät kriteerit voi olla kumoutuvia (*defeasible*) seuraavalla tavalla: kun aiemmin oletimme joidenkin kriteerien paljastavan jonkun tosiasian, emme voi myöhemmin katsoa niitä kelvottomiksi kriteereiksi kyseiselle tosiasialle käsityksen itse tästä tosiasiasta pysyessä ennallaan. McDowell kritisoi kriteerit kumoutuviksi olettavaa "standarditulkintaa", erityisesti

Crispin Wrightin tulkintaa artikkelissa "Anti-Realist Semantics: The Role of Criteria"⁴¹.

De Gaynesford (2004, 152–159, 162) asettuu McDowellin kannalle sen asian suhteen, että Wittgenstein itse ajatteli kriteerit kumoutumattomiksi, mutta hän on toisaalta sitä mieltä, että kriteerit, joihin tyypillisesti vedotaan sisäisten tilojen tulkinnan yhteydessä, eivät tyypillisesti ole kumoutumattomia "*Sinisen kirjan* kriteerejä". De Gaynesford käyttää esimerkkinä kipua: väitän D:n kokevan kipua tietyn "behavioraalisen kriteerin" perusteella, esimerkiksi siksi, että näen hänen väentelehtivän. Jos myöhemmin selviää, että D teeskenteli, niin olen edelleen sitä mieltä, että kyseinen kriteeri tuli täytettyä. Näin toisten sisäisten tilojen havainnoinnin yhteydessä käytettävät behavioraaliset kriteerit *olisivat* kumoutuvia, toisin kuin McDowell väittää⁴². McDowellin (1998d, 381) vastaus on, että tällaisissa tapauksissa kriteeri vain näytti täyttyvän, mutta todellisuudessa se ei täyttynyt.

De Gaynesfordin (2004, 158–159) mukaan kriteerin täyttymisen vaikutelma (*appearing*) viittaa kuitenkin erilaiseen tapaukseen ja tällä kertaa hän käyttää esimerkkinä ilmapuntaria. Muodostan käsityksen "että sataa" ilmanpuntarin osoittaman lukeman perusteella. Jos myöhemmin selviääkin, ettei sada ja mittari on rikki, pidän edelleen kiinni nimenomaan kriteerin täyttymisen ajatuksesta eikä ajatuksesta, että kriteeri vain näytti täyttyvän. Jos ilmapuntari vain näyttää kertovan minulle sateesta, niin se voi hyvinkin toimia kunnolla, mutta en ehkäpä osaa lukea mittaria oikein.

Onko de Gaynesfordin kritiikki osuvaa? Ainakin se paljastaa tietyn merkittävän jännitteen McDowellin mielenfilosofiassa. Selvästikin tärkein McDowellin tavoitteista on varata mahdollisuus sille, että kykenemme tulkitsemaan toisen ihmisen sisäisen tilan oikein, jotta voisimme puhua toisen ihmisen mielen sisällön lukemisesta tässä mielessä. Olennainen kysymys kuuluu, tarvitseeko McDowellin käsitteellistä sisäisten tilojen ulkoiset merkit *Sinisen kirjan* kumoutumattomiksi kriteereiksi? Mielestäni ei tarvitse, sillä voimmehan lukea toisen ihmisen mielen oikein jopa pelkkien oireiden perusteella – oireethan edustavat Wittgensteinilla kokemuksen avulla hankittuja odotuksia tai hypoteeseja. Mihän McDowell sitten tarvitsee kumoutumattomia kriteerejä tässä yhteydessä?

McDowell argumentoi kriteerien kumoutumattomuuden puolesta ikään kuin kyseessä olisi wittgensteinilaisen eksternalistisen mielen käsitteen ja suoran realismin välitön seuraus. Jos ulkona näyttää tietynlaiselta, niin määritelmän tai "konvention" nojalla meistä näyttää siltä, että sataa. Aistivaikutelmat eivät tuota arvostelmaa oireiden perusteella eli jonkinlaisen empiirisen teorian välittämänä. Näin McDowell tulkitsee Wittgensteinin *Filosofisten tutkimusten* pykälässä 354 esittämää sade-esimerkkiä. "Standarditulkinta" olettaa, että aisti-

⁴¹ Tämä Wrightin artikkeli löytyy Godfrey Veseyn toimittamasta teoksesta *Idealism Past and Present*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

⁴² Ymmärtääkseni de Gaynesford haluaa sanoa, että sisäisten tilojen ulkoiset merkit eli "behavioraaliset kriteerit", joihin McDowell vetoaa, luokittuisivat pikemminkin oikeiksi kuin kriteereiksi *Sinisen kirjan* sanastossa.

en pettäessä sateen määrittelevät kriteerit kyllä täyttyvät vaikka ei sadakaan. McDowellin kanta sovellettuna sateeseen on seuraava: sateen kriteerit vain näyttäivät täyttyvän eli ne eivät ole kumoutuvia. (McDowell 1998d, 381.)

Vaikka hyväksyisimmekin McDowellin kannan sateen kaltaisten esimerkkien tapauksessa, saattaa silti olla, ettei sitä voida soveltaa sisäisiin tiloihin. Vaikuttaa uskottavalta, että määrittelemme sateen kaltaiset ilmiöt vetoamalla tyypillisiin havaintosisältöihin, joita koemme sateen sattuessa, mutta päteekö sama kivun kaltaisiin sisäisiin tiloihin? On kysyttävä, kenen kipuun kivun määrittelevät havainnon kohdistuvat, omaan vai jonkun toisen? McDowellin wittgensteinilainen internalismin vastaisuus ja hänen semantiikkansa ”kvasi-behavioristinen” luonne viittaavat siihen suuntaan, että kyse olisi toisen ihmisen kivusta ja julkisen ”kipukäyttäytymisen” tyypillisistä havainnoista. Tämä lähtökohta vaikuttaa kuitenkin epäintuitiiviselta. Eikö kivun kaltaisen sisäisen tilan olennainen kriteeri ole kivun kokemus nimenomaan ensimmäisen persoonan näkökulmasta? McDowell (1998e, 336) itse korostaa, että toisen ihmisen kivun ymmärtäminen kolmannen persoonan näkökulmasta siten, ettei oteta huomioon, miltä toisesta ihmisestä tuntuu, olisi ”katastrofaalista”. Eikö äärimäinen eksternalismi johda juuri tällaiseen katastrofaaliseen lopputulokseen? Mielestäni de Gaynesford on oikeassa sen suhteen, että kaikki mahdolliset sisäisten tilojen ulkoiset kriteerit ovat todellakin kumoutuvia eivätkä ne siksi voi olla *Sinisen kirjan* kriteerejä. Kivun sisäinen kokemus sen sijaan ei ole kumoutuva samassa mielessä.

McDowell (1998d, 380) pitää teeskentelyn tapausta ”toisten mielten epistemologiassa” vastineena illuusion argumentille perinteisessä ulkoisen maailman epistemologiassa. Analogia toimii ainakin siinä suhteessa, että voin esittää samantyyppisen vastaväitteen kuin ”suurin yhteinen nimittäjä” -teorian puolustukseni yhteydessä. Jos kivun kriteerit ovat pelkästään ulkoisia, niin miten on mahdollista, että ne vain näyttävät täyttyvän teeskennellyn kivun tapauksessa? Onko ajatuksena se, ettei taitavakaan teeskentelijä kykene tuottamaan aitoa kipukäyttäytymistä täsmälleen oikeanlaisena? Tämä ei vaikuta uskottavalta.

Todellisuudessa McDowell ei ole eksternalisti niin vahvassa mielessä, että hän määritteli sisäiset tilat puhtaasti käyttäytymisen ulkopinnalla. Tämä on suora seuraus hänen myönnytyksestään, ettei hän oleta meidän voivan nähdä suoraan sisäisiä tiloja (ks. McDowell 1998d, 387). Mutta tällöin hän voisi myöntää, että kivun ulkoiset merkit ovat pelkkiä oireita. Sellaisinkin ne mahdollistavat toisen ihmisen sisäisen tilan lukemisen oikein myönteisessä tapauksessa aivan kuten lääkäri voi diagnosoida angiinan oikein pelkästään suun tulehduksen perusteella⁴³. Ongelmien juurena tässä yhteydessä ilmeisesti on, ettei McDowell ole valmis myöntämään sisäiselle tilalle ratkaisevaa roolia. Vastustaessaan internalismia hän tulee ehkäpä korostaneeksi liikaa toista ääripäätä.

Tässäkin yhteydessä herää vaatimus, että McDowellin tulisi täsmentää sisäisen tilan käsitettään. Ilmeisesti sisäisyys viittaa mielen sisäisyyteen, joka ai-

⁴³ Oireet tarjoavat tietenkin heikomman lähtökohdan tiedolle kuin kumoutumattomat kriteerit. Palaan tämän ajatuksen epistemologiaan seurauksiin myöhemmin.

nakin joissakin tapauksissa on ulkoista ”päälle” (*head*). Tämä idea mahdollistaa kyllä eräänlaisen selityksen sille, miten mielet voivat kohdata toisensa pään ulkoisissa kohteissa: henkilö A tarkastelee paikasta P kohdetta K ja samat käsitteelliset kapasiteetit omaava henkilö B menee hetkeä myöhemmin samaan paikkaan P katselemaan samaa kohdetta K, jonka jälkeen hän tietää henkilön A mielen sisällön sellaisena kuin se oli hetki aikaisemmin samassa pisteessä, edellyttäen että mikään kohteessa K ei ole ennättänyt muuttua henkilöiden vaihtaessa paikkaa. Tämä sinänsä kiehtova ajatus ei kuitenkaan ole sellaisenaan sovellettavissa kivun kaltaisiin sisäisiin tiloihin, koska ne eivät ole esillä toisille ihmisille samalla tavalla kuin ulkoisen maailman kohteet. Niiden sisäisyys on yksinkertaisesti erilaista. McDowell vaikuttaisi implisiittisesti myöntävän tämän seikan sitoutuessaan heikompaan realismiin muotoiluun, joka ei edellytä, että kykenemme suoraan havainnoimaan kivun kaltaisia toisten ihmisten tiloja (ks. McDowell 1998d, 387).

Miten McDowell ylipäätään ymmärtää mentaalisen ja ensimmäisen persoonan yhteyden? Mentaaliset tilat ovat McDowellin mukaan yksilöllisiä ja subjektiivisia, mutta eivät kartesiolaisella tavalla. Descartesin virheenä oli, että hän pyrki yhdistämään objektiivisen todellisuuden idean mentaaliin tiloihin. Hän artikuloi mentaalisen subjektiivisuuden ensimmäiseen persoonaan sidotun etuoikeutetun pääsyn (*privileged access*) idean avulla, mutta hän ymmärsi pääsyn kohteet objektivistisen mallin mukaisesti itsenäisiksi (McDowell 1998e, 336). McDowell käyttää tässä yhteydessä mainiota wittgensteinilaista karikatyyriä: mielen sisällöt ”seisoivat itsessään mielen sisällä kuin tienviitat”. Tällainen käsitys johtaa ongelmiin monella eri tasolla. Se tuottaa esimerkiksi ”mestariteetin”, jonka mukaan mielen kansoittavat sellaiset sisällöt, joiden kytkeminen maailmaan edellyttää tulkintaa, ja tämä teesi puolestaan johtaa säännön seuraamisen suhteen Kripken tunnetuksi tekemään ongelmaan eli tulkintojen regressioon. (McDowell 1998e, 270; ks. Thornton 2004, 40–41.) McDowellin mukaan myös fysikalismi, joka nousee näennäisesti esiin vastareaktionä kartesiolaiselle dualismille, syyllistyy pohjimmiltaan tähän kartesiolaiseen virheeseen eli yritykseen pakottaa mentaalinen objektiiviseen muottiin (McDowell 1998e, 336).

Oikea tapa McDowellin mukaan on se, että ymmärrämme subjektiivisen etuoikeutetun pääsyn kohteet itse tämän pääsyn tuottamiksi. Hän korostaa, ettei mentaalisen subjektiivisuus palaudu pelkästään ”fenomenologisiin tai laadullisiin” mentaaliin tiloihin ja tapahtumiin, sillä myös propositionaaliset asenteet ovat subjektiivisia. Ensinnäkin niiden ymmärtäminen jäsentyy osaksi laajempaa pyrkimystä, jonka tavoitteena on ymmärtää jonkin partikulaarin yksilön maailmankuvan jokin spesifi sisältö. Ja toiseksi, emme voisi tehdä ymmärrettävän ja ei-ymmärrettävän välistä eroa muuten kuin oppimalla niiltä, jotka tulevat tällaisen oppimisen kautta ymmärrettäviksi. (McDowell 1998e, 336–337.)

McDowellin rakennelma etuoikeutetusta pääsystä tuo mainiosti esiin hänen eksternalisminsa radikaaliuden. Seuraava johtopäätös näyttää väistämättömältä. Oletetaan, että henkilö B on biologisilta dispositioiltaan henkilön A kanssa identtinen eli olkoot he täydellisen identtiset kaksoset. Jos B olisi seurannut A:ta tämän koko elämän ajan, huomioinut kaikki A:n huomion kohteet,

nähty kaikki A:n teot, kuunnellut kaikki A:n kuulemat puheenvuorot ja A:n käymät keskustelut, lukenut kaiken mitä A:kin on lukenut ja niin edelleen (oletetaan kaikki nämä asiat argumentin vuoksi mahdolliseksi), niin B:llä olisi täydellisesti informoituna tarkkailijana täsmälleen sama etuoikeutettu pääsy A:n ensimmäisen persoonan näkökulmaan kuin A:lla itsellään. Ensimmäisen ja kolmannen persoonan näkökulmilla ei täten ole mitään laadullista eroa, mutta kylläkin eräänlainen käytännöllinen ero, joka muodostuu lähinnä kahdesta tekijästä: 1) eri ihmisten biologiset dispositiot ovat aina edes hiukan erilaiset, ja 2) henkilö itse on yleensä parhaiten informoitu oman elämänsä tarkkailija.

Mainittakoon, että Sellars on eksplisiittisesti sitoutunut tietynlaiseen behaviorismiin, jossa matka sisäisiin tiloihin vie ulkoisen käyttäytymisen ja ulkoista käyttäytymistä koskevien teorioiden kiertotien kautta (ks. Sellars 1956/1997). Vastaavasti Davidsonin merkityksen teoria rakentuu eräänlaisen ulkopuolisen tarkkailijan asetelman kautta (ks. Thornton 2004, 102–109).

Olenainen kysymys kuuluu, onko McDowellin lähestymistapa jo liiankin eksternalistinen (tai behavioristinen)? Aiheuttaako kartesiolaisen sisäisyyden käsitteen välttäminen kavahtamisen liian pitkälle toiseen ääripäähän? Huoleni tarkemmin sanoen on, että tällainen kavahtaminen saattaa haitata paitsi sisäisten tekijöiden itsensä luonteen selvittämistä myös sisäisten ja ulkoisten tekijöiden yhteispelin tarkastelua. Vaikuttaa uskottavalta väittää, että sikäli kuin edellisen esimerkin henkilö B todella saavuttaa A:n näkökulman, tämä johtuu siitä, että hänen sisäiset emotionaaliset ja kognitiiviset prosessinsa ovat A:n vastaviin sisäisiin prosesseihin verrattuna riittävän samankaltaiset. Kenties biologiset dispositiot ja ulkoiset tekijät riittävät selittämään A:n ja B:n sisäisten prosessien samankaltaisuuden, tai sitten ei. Olennaista on, että vaikka samankaltaisuus näin tulisikin selitettyä, edelleen jäisi jäljelle sisäisten prosessien koko kirjo tutkittavaksi ja on erittäin vaikeaa nähdä, miten tarkempi tieto sisäisistä emotionaalisista ja kognitiivisista prosesseista ei olisi relevanttia mielenfilosofian ja semantiikan kannalta. Uskoakseni vasta kokonaisvaltaisempi asetelma lopulta mahdollistaa sen arvioinnin, mikä on ratkaisevaa ja mikä ei, mikä on syy ja mikä puolestaan seuraus. Todennäköisesti sisäisten prosessien ja ulkoisten tapahtumien välillä pyörii monimutkaisia kausaalisia silmukoita⁴⁴, jotka jäävät kokonaan havaitsematta jos huomio kiinnitetään pelkästään ulkoiseen (tai sisäiseen).

2.5.2 Persoona

McDowellin keskeinen teesi on, että eläinten (muun muassa ihmispersoonien) ja maailman välisestä suhteesta voidaan kertoa kaksi "tarinaa", tai sitä voidaan tarkastella kahdella eri "tasolla". Hän kritisoi voimakkaasti Daniel Dennettin ajatusta, että "me" (eivätkä jotkin "alipersonaaliset" osamme) vastaanotamme

⁴⁴ Tämä on muun muassa Pentti Määttäsen käsitys (esitelmä "Naturalismi ja reduktionismin rajat" 30.9.2005 Helsingissä *Naturalismi ja transsendentaalifilosofia* -symposiumissa).

näköjärjestelmämme annin⁴⁵. Näköjärjestelmä voi McDowellin mukaan informoida ainoastaan muita alipersonaalisen koneiston osia, ei "meitä" elävinä ihmispersoonina. McDowell korostaa, että tämä problematiikka ei rajoitu ihmisiin vaan koskee muitakin eläimiä. Keskustelemme yhtäältä aivoihin sijoittuvista tietojenkäsittelyjärjestelmistä ja toisaalta kokonaisista elävistä eläimistä ympäristöineen. Dennettin ihmisiin soveltuvaa erottelua "personaallinen" vs. "alipersonaalinen" (*personal* vs. *sub-personal*) pitää siis laajentaa niin, että se soveltuu myös muihin eläimiin. Voimme kysyä esimerkiksi, mitä sammakoiden näköjärjestelmä voi kertoa sammakoille, jolloin päädyimme erotteluun "sammakollinen" vs. "alisammakollinen" (*froggy* vs. *sub-froggy*). Termi "alisammakollinen" viittaisi näin sammakon aivoihin sijoittuvaan tietojenkäsittelyjärjestelmään, samalla tavalla kuin "alipersonaalinen" viittaa Dennettillä ihmisaivojen tietojenkäsittelyjärjestelmään. (McDowell 1998e, 345–347; vrt. Dennett 1981/1986, 153–154.)

McDowellin tarinoista ensimmäinen käsittelee siis aivoihin sijoittuvia tietojenkäsittelyjärjestelmiä, toinen puolestaan kokonaisia eläviä olentoja kuten persoonia ja sammakoita, jotka elävät ympäristössään. Jos esimerkiksi havaitsemista tarkastellaan jälkimmäisen tarinan näkökulmasta, niin kyse ei ole informaation prosessoinnista vaan tiedon keräämisestä tai vastaanottamisesta. McDowell varoittaa, ettei näitä tarinoita (tai tasoja) saa sekoittaa toisiinsa. Hänen mukaansa Dennett syyllistyy juuri tällaiseen sekaannukseen. McDowell kirjoittaa seuraavasti:

Sammakon silmät puhuvat sammakon aivoille, mutta eivät sammakolle. Mikään ei kerro sammakolle mitään samassa mielessä kuin sammakon silmät puhuvat sammakon aivoille. Saatamme silti haluta sanoa, että sammakolle kerrotaan asioita. Mutta se, joka suorittaa tämän kertomisen, ei ole jokin sammakon sisäpuolella ... Pikemminkin se, joka kertoo sammakolle asioita, on ympäristö. (McDowell 1998e, 349.)

McDowell kysyy, että mitä eläimen sisäinen tietojenkäsittelyjärjestelmä voisi kertoa eläimelle, ja vastaa, ettei yhtään mitään. Alipersonaalinen tai alisammakollinen tietojenkäsittelyjärjestelmä on syntaktinen kone, ei semanttinen kone. Eläimet puolestaan ovat semanttisia koneita. (McDowell 1998e, 350–351.) Jotkut McDowellin muotoiluista ovat hyvin värikkäitä:

Totuus on, että aivomme ovat todellakin aivoja vadissa, ja juuri siitä syystä meidän ei pidä samastaa itseämme niihin. Aivojen kannalta on samantekevää, onko niiden vati lasinen vai luinen, ja mitä, jos mitään, on niiden muuntimien ulkopuolella, jotka antavat sille sen inputit ja vastaanottavat sen outputit. (McDowell 1998e, 353.)

...aivot eivät tiedä mitään eivätkä ymmärrä mitään (McDowell 1998e, 354).

⁴⁵ Dennett (1981/1986, 150) muotoilee tämän ajatuksen seuraavasti: "Minulle ja minusa tapahtuu paljon sellaista, josta en ole tietoinen, jota en koe, ja on paljon sellaista minusa ja minulle tapahtuvaa, josta olen tietoinen. Olen tietoinen kaikesta sellaisesta, johon minulla on *pääsy*, tai (korostaakseni asiaa jota kuuluu korostaa) johon *minulla* on pääsy. Kutsukaamme tämäntyyppistä pääsyä persoonallisen tietoisuuden pääsyksi näin korostaen, että tämän pääsyn subjekti (mitä hyvänsä se onkin), johon tietoisuus rajoittuu, on *persoonaa*, ei yksikään persoonan osista."

Emme saa sotkea tarinoita keskenään, mutta tämä ei tarkoita, että ne olisivat täysin irrallisia toisistaan. McDowellin mukaan tarinoiden välillä on "täysin ymmärrettävä vuorovaikutus". Esimerkiksi sammakoiden näköelimiä koskevat tosiasiat voivat auttaa selittämään, kuinka sammakko saa tietoa tietyistä ympäristönsä piirteistä. Jos kaikki sujuu hyvin ensimmäisen tarinan puolella, niin sammakko voi olla suorassa kosketuksessa ympäristöönsä toisen tarinan puolella. Itse asiassa eläinten pätevyys ympäristöissään asumisessa olisi täysin käsittämätön, jos niiden sisällä ei olisi strukturoitunut koneisto vaan esimerkiksi homogeenista "hilloa". (McDowell 1998e, 348–349, 351.) McDowell kirjoittaa vieläpä seuraavasti:

.. kukaan ei tiedä, miten tehdä eläimen sisäinen kontrollimekanismi ymmärrettäväksi ja kytkeä se pätevyysiin, jotka sen oletetaan selittävän, muuten kuin kuvailemalla sitä *ikään kuin* se olisi (vaikka tiedämme, ettei se ole) semanttinen kone, tulkitsemalla inputit ympäristön tosiasioiden merkeiksi, ja outputit käyttäytymistä ohjaaviksi siten, että käyttäytyminen saadaan tosiasioiden kanssa yhteensopivaksi, kun otetaan huomioon eläimen tarpeet ja tavoitteet. (McDowell 1998e, 351.)

Vastaavasti puhe sisällöistä alipersonaalisella tai alisammakollisella tasolla on tällaista "ikään kuin" puhetta (McDowell 1998e, 351). Kokonaiskuva vaikuttaisi näin olevan seuraava: aivot eivät oikeasti ajattele, mutta tehdäksemme yhtäältä aivojen toiminnan ja toisaalta persoonan ajattelun ymmärrettäväksi meidän pitää tulkita aivojen "ikään kuin" ajattelevan. Mistä sitten johtuu, että paras ja itse asiassa ainoa tapa tehdä aivojen toiminta ymmärrettäväksi, on tulkita niiden "ikään kuin" ajattelevan? McDowell on meille velkaa selityksen, mistä "ikään kuin" -tulkinnan menestys johtuu, jos hän kiistää sen ilmeisimmän vaihtoehdon, että aivot todellakin ajattelevat. McDowell tarkentaa kyllä vielä näkemyksiään, mutta mikään näistä tarkennuksista ei vastaa tähän kysymykseen.

McDowell korostaa voimakkaasti, että "ikään kuin" -sisältöjen ja todellisten sisältöjen suhde on pikemminkin *kausallinen* tai *mahdollistava* kuin *konstitutiivinen*. Jos pyrimme – Dennettin tavoin – tarjoamaan aidolle todellisille sisällöille konstitutiivisen selityksen "ikään kuin" sisältöjen avulla, todellisista sisällöistä tulee hauraita ja ongelmallisia. Dennettin mallissa kaikki tekemisemme sisältöjen kanssa muodostuvat pääsystä joihinkin sisältöihin, joita sisäinen tietojenkäsittelysystemimme manipuloi. McDowellin vastaväite on, ettei pääsy sisäisiin systeemeihimme voi konstituoida tekemisiämme sisältöjen kanssa, koska sisältöjä ei löydy sisäisistä systeemeistämme. Yhtä kaikki, on "valtavan hyödyllistä puhua ikään kuin siellä olisi sisältöjä". (McDowell 1998e, 352, 355.)

Eräs Dennettillä tapahtuvan sekaannuksen seuraus McDowellin mukaan on, että *tietoisuus* pakenee Dennettin "kognitivistisesta verkosta". Dennett tarjoaa todellisuudessa tietoisuuden mahdollistavan selityksen, mutta ei konstitutiivista selitystä. Toisin sanoen, Dennett antaa meille selityksen siitä, mikä mahdollistaa tietoisuuden läsnäolon, mutta jäämme edelleen kaipaamaan selitystä tietoisuudesta itsestään. McDowell korostaa vielä, että vaikka hän kiistääkin tietoisuuden palautumisen materiaalisen väliaineen asetelmiksi, hän ei samalla sitoudu käsittämään tietoisuutta ei-materiaalisen väliaineen asetelmiksi. Hänen

mukaansa käsityksessä, että sammakko on kosketuksissa ympäristön kanssa, ei ole mitään mystistä. (McDowell 1998e, 357.)

2.5.3 Kritiikkiä

On selvää, ettei alisammakollisten mekanismien suhteissa ympäristöön ole mitään mystistä, sillä on mahdollista antaa niistä fysikalistinen kuvaus. Sen sijaan varsinaisen sammakon tilanne on monimutkaisempi ja herättää kysymyksiä. Ensinnäkin, sikäli ja siinä määrin kuin sammakko eroaa alisammakollisista mekanismeistaan, joiden kokonaisuutta voisimme kutsua hieman karrikoiden ”ikään kuin sammakoksi”, sen suhde ympäristöön jää epäselväksi. Toiseksi, koska sammakko eroaa alisammakollisista prosesseistaan, herää kysymys, millainen niiden välinen suhde sitten on. Ja kolmanneksi, millainen on varsinaisen sammakon itsensä ontologia. Jälleen ”ikään kuin” sammakon tapaus ei ole ongelmallinen, koska tälle sammakkona olemisen puolelle on mahdollista antaa fysikalistinen kuvaus. Nämä kolme kysymystä heräävät myös persoonuuden suhteen: millainen on persoonan ontologia, millainen on persoonan suhde alipersonaaliin mekanismeihin ja millainen on persoonan suhde ympäristöönsä. McDowell kirjoittaa, ettei materiaalisen väliaineen kiistäminen tietoisuudelta tarkoita sitoutumista jonkinlaiseen ei-materiaaliseen väliaineeseen (McDowell 1998e, 357). Totta, mutta tällaiset muotoilut eivät vastaa kysymykseen, millainen sitten on tietoisuuden ontologia.

Kuinka alisammakolliset mekanismit tarkalleen ottaen mahdollistavat sammakkona olemisen tai alipersonaaliset mekanismit persoonuuden? Kuinka tämä mahdollistaminen (*enabling*) toteutuu? McDowell kirjoittaa toistuvasti ”mahdollistavasta tai kausaalista kysymyksestä”, joten ehkäpä alisammakollisten mekanismien ja sammakoiden sekä alipersonaalisten mekanismien ja persoonien välinen suhde on kausaalinen. Tällöin McDowell ei voi kuitenkaan viitata tavanomaiseen käsitykseen kausaalisuudesta. Ymmärrämme kausaalisuuden tavallisesti kahden erillisen fyysisen olion tai tapahtuman väliseksi suhteeksi. Olisiko sammakko erotettavissa alisammakollisista mekanismeistaan omaksi olioksi tai tapahtumaksi ja vastaavasti persoona alipersonaalisista mekanismeistaan omaksi olioksi tai tapahtumaksi? Tällainen lähtökohta ei ole uskottava varsinkaan kun McDowell kiistää tietoisuudelta materiaalisen väliaineen, jolloin tuloksena olisi kausaalinen suhde ei-materiaalisen olion tai tapahtuman (sammakko, persoona) ja materiaalisen olion tai tapahtuman (alisammakolliset ja alipersonaaliset mekanismit) välillä. Toisin sanoen, tuloksena olisi klassinen kartesiolainen umpikuja.

McDowell ei anna selkeitä vastauksia tämäntyyppisiin kysymyksiin. Hän on kuitenkin esittänyt joukon kiinnostavia alustavia ehdotuksia. Seuraavassa katkelmassa McDowell vahvistaa käsityksen, että persoonat koostuvat materiasta:

...koska substanssit eivätkä tapahtumat koostuvat aineesta, on mahdollista kieltäytyä hyväksymästä väitettä, että kaikki mahdolliset tapahtumat voidaan kuvata ’fyysi-

kaalisin' käsittein sitoutumatta samalla ei-fysikaaliseen aineeseen tai vaarantamatta teesiä, että persoonat eivät koostu mistään muusta kuin materiasta (McDowell 1998a, 339).⁴⁶

Miten meidän pitäisi ymmärtää väite, etteivät tapahtumat koostu materiasta? Emmekö voi sanoa vähintäänkin, että kaikkiin tapahtumiin liittyy muutoksia joidenkin esineiden, asioiden tai olioiden fysikaalisissa määreissä. Davidsonilaisen "anomaalisen monismin"⁴⁷ kannattaja taatusti väittäisi näin, mutta kuten olemme nähneet, McDowell sanoutuu irti Davidsonin monismista. McDowell hyväksyy supervenienssin ainakin arvojen alueella (ks. McDowell 2006c, 71–72), joten herää kysymys, kannattaako hän sitä myös mielenfilosofian puolella. Jos kannattaa, niin tuloksena on ristiriita. Tavanomaiseen tapaan ymmärrettynä (ks. McLaughling & Bennett 2006) supervenienssi nimittäin implikoi, että kun muutoksia tapahtuu mentaalisen tasolla, aina jotain muutoksia tapahtuu myös fysikaalisella tasolla. Tällöin kaikkia tapahtumia voidaan kuvata fysikaalisesti, minkä McDowell yllä olevassa sitaatissa kiistää. Kun otamme huomioon sitaatin jatkon sekä viittauksen Jennifer Hornsbyn näkemyksiin, niin McDowellin mielessä lieenee jokin sellainen teesi, että koska mentaalisia tapahtumia ei voida tunnistaa fysikaalisen tasolla vaan ainoastaan mentaalisen tasolla, fysikaalinen puoli ei ole olennainen niiden identiteetin ja ontologian kannalta.

Millaisiin ei-fysikaalisiin tapahtumien kuvauksiin McDowell sitaatissa viittaa? Hän viittanee perusteiden valtakunnalle tyypilliseen ymmärtämisen muotoon sekä erityisesti intentionaalisen toiminnan käsitteistöön. Tämä ajatus ei kuitenkaan auta meitä kovin pitkälle. Miten meidän pitäisi ymmärtää väite, että persoonat koostuvat ("...are composed of...") materiasta, mutta persoonien ja alipersonaalisten materiaalien mekanismien ja prosessien suhde ei kuitenkaan ole konstituutiosuhde ("... question of constitution...")? Seuraavasta katkelma on tässä suhteessa kiinnostava:

Persoonat ovat eläviä olentoja, joiden elämään ainakin normaaleissa tapauksissa sisältyy Locken korostama kyky itsetietoisuuteen. Jos kieltäydymmekin palauttamasta

⁴⁶ McDowell tukeutuu tässä Jennifer Hornsbyn artikkeliin "Which Physical Events are Mental Events?". Tässä artikkelissa Hornsby hyökkää voimakkaasti fysikalismia vastaan. Hänen argumenttinsa on tiivistetysti seuraava. Ortodoksisen fysikalistisen lähestymistavan perustana on ontologinen teesi, että mentaaliset tapahtumat voidaan paikantaa aivoihin. Tällainen paikannettavuus kuitenkin rikkoontuu intentionaalisen toiminnan tapauksessa, koska meillä ei ole mitään keinoja rajata, mistä intentionaalinen toiminta alkaa ja minne se päättyy (mistä alkavat sen seuraukset), kun tarkastelemme erilaisia kausaaliketjuja aivoissa ja niiden ulkopuolella. Hornsby ei kuitenkaan hylkää fysikalismia kokonaan, sillä hän on valmis hyväksymään jonkinlaisen *common sense* -fysikalismin. (Hornsby 1980/1981.)

⁴⁷ Anomaalisen monismin anomalismi-puoli viittaa token-identtisyteen eli ajatukseen, että jokainen kausaalisesti vaikuttava mentaalinen tapahtuma on identtinen jonkin fysikaalisen tapahtuman kanssa, toisin sanoen partikulaariset mentaaliset tapahtumat (tokenit) ovat juuri samoja tapahtumia kuin tietyt partikulaarit fysikaaliset tapahtumat. Anomalismi-puoli viittaa käsitykseen, ettei voi olla olemassa ankaria lakeja, jonka pohjalta mentaaliset tapahtumat voisivat ennustaa, selittää, tai niitä voitaisiin ennustaa tai selittää muiden tapahtumien avulla. Anomalismi-teesi johtaa siis siihen, ettei mentaalisia ominaisuuksia voida redusoida fysikaalisiin ominaisuuksiin. (Yalowitz 2005.)

persoonan jatkuvaa eksistenssiä oletettuihin edeltäviin suhteisiin, jotka pitävät elämän elementit yhdessä, emme silti kuvaa persoonan jatkuvaa eksistenssiä erilliseksi elämänsä jatkuvuudesta. Emmekä oleta, että persoona on jossakin vastustettavassa mielessä erillinen suhteessa aivoihinsa ja kehoonsa... Ei niin, että persoona tulisi samastaa aivoihinsa ja (muuhun) kehoonsa yhtään enempää kuin talo pitäisi samastaa niihin tiiliskiviin jne., joista se koostuu; tähän ei sisälly sitoumusta johonkin omituiseen ylimääräiseen ainesosaan, joka takaisi identiteetin määräytyneisyyden persoonan kokoonpanossa. (McDowell 1998e, 378–379.)

McDowell vastaa tässä Derek Parfitille, joka olettaa juuri, että persoonan jatkuvuus voidaan palauttaa edeltäviin psykologisiin suhteisiin ja että nämä suhteet ylittävä persoonan identiteetti olisi ”ylimääräinen tosiasia”, jota ei todellisudessa löydy eikä viimekädessä edes tarvita. Tämän työn tematiikan kannalta kiinnostavin osuus löytyy kuitenkin katkelman lopusta: persoonan vertaaminen taloon. Heuristisesti ajatus tuntuu uskottavalta: aivot mahdollistavat persoonuuden jotenkuten samalla tavalla kuin rakennusmateriaalit mahdollistavat talon. Jos haluamme saavuutta kokonaisvaltaisen ymmärryksen kaikista talon olennaisista piirteistä, meidän on otettava huomioon suuri joukko erityyppisiä tekijöitä. Mieleen tulee vaivatta Aristoteleen neljä syytä (esim. *Metafysiikka*, kirja V, luku 2). Rakennusmateriaalit ovat talon materiaallinen syy, rakentajien rakennustoiminta vaikuttava syy, rakennuspiirustuksen muodollinen syy ja talon käyttötarkoitus teleologinen syy. Viimeisintä tekijää Aristoteles nimittäisi primääriseksi syyksi, koska se osaltaan määrittää muita tekijöitä, esimerkiksi arkkitehdin ja rakentajien toimintaa. Olennainen ei ole Aristoteleen partikulaari jäsenys vaan ajatus, että talon kaltaisen kompleksin ymmärtäminen edellyttää, että otamme huomioon monenlaisia erilaisia tekijöitä.

Vastaavasti jos haluamme ymmärtää kunnolla persoonuuden, meidän on selvästikin otettava huomioon myös toisentyyppisiä tekijöitä, esimerkiksi aivojen sijoittuminen elävään kehoon, kehon sijoittuminen ympäristöön, kehon vuorovaikutus ympäristönsä kanssa, kehollisten ihmispersoonien tapa muodostaa yhteisöjä, ympäristön luonne ja evoluution vaikutus ihmispopulaatioihin sekä ihmisyhteisöjen tapa muodostaa kieliä, perinteitä ja normijärjestelmiä. Ratkaisevaksi kysymykseksi muodostuu, kohtaammeko tässä dualismin tai pluralismin perustelevia ontologisia kategorisia eroja – siis siten, että voisimme puhua kategoriavirheestä jos joku perustelee yhden tason ilmiötä suoraan toisen tason ilmiöllä – vai olisiko selkeästi monistinen malli sittenkin paras vaihtoehto. En näe minkäänlaista argumenttia sen puolesta, etteikö kaikkia mainitsemiani tekijöitä voisi kuvailla fysikalismilla näkökulmasta. Nykyään näyttää ainakin periaatteessa mahdolliselta antaa kaikkien Aristoteleen syiden toiminnalle luonnontieteellinen kuvaus, kuten myös kaikille mainitsemilleni persoonuuden mahdollistaville tekijöille. Voimme hyväksyä McDowellin kriittisen ajatuksen, että pelkästään aivoihin keskittyvä fysikalismi on todellakin liian kapea näkökanta eikä kykene selittämään persoonuutta. Miksi sen sijaan laajennettu luonnontieteellinen näkökulma, joka ottaa huomioon evoluutiobiologian, antropologian ja niin edelleen tulokset, ei riittäisi selittämään persoonuutta?

Kaksi tasoa -ilmaisuuksia on pohjimmiltaan metafora, joka toimii hyvin joissakin tilanteissa, mutta toisaalta se johtaa helposti kartesiolaiselle substanssidualismille analogisiin ongelmiin. Sikäli kuin todella hahmotamme jonkinlaisen

ylittämättömän kategorisen eron tasojen välille, niiden välinen mahdollistamissuhde muodostuu ongelmalliseksi. Yhtäällä meillä on personaalinen taso, jonka ilmiöiden ymmärtämiseksi tarvitsemme perusteiden avaruudelle ominaisia merkitysrakenteita. Toisaalla meillä on alipersonaalinen taso, jonka ilmiöitä puolestaan ymmärrämme lain valtakunnan elementtien ja periaatteiden avulla. Ymmärrämme vallan mainiosti mitä mahdollistaminen tarkoittaa kummallakin tasolla. Personaalisella tasolla premissit "Kaikki ihmiset ovat kuolevaisia" ja "Sokrates on ihminen" mahdollistavat päätelmän "Sokrates on kuolevainen" ensimmäisen kertaluvun predikaattilogiikan aksiomaattisen järjestelmän sisällä. Toisaalta ymmärrämme mitä mahdollistaminen tarkoittaa alipersonaalisella tasolla: myeliinituppi mahdollistaa hermoimpulssin nopeamman kulun toimimalla eristeenä ja keskittämällä aksonin solukalvon depolarisaation Ranvierin solmuihin, joissa on erityisen suuri konsentraatio jänniteriippuvaisia natriumkanavia. Mutta mitä ihmettä mahdollistaminen tarkoittaa kun puhumme tasojenvälisistä suhteista? Voimmeko legitiimisti soveltaa kummankaan tason mahdollistamisen käsitteitä? Ja jos puolestaan sovellamme jotain sellaista mahdollistamisen käsitettä, joka ei ole palaudu kummankaan tason konstitutiivisiin ideaaleihin, niin millaisesta näkökulmasta käsin tämä tapahtuu?

Kyseessä vaikuttaisi olevan yleisempi kaksi tasoa -metaforaa hyödyntävien lähestymistapojen ongelma. Esimerkiksi Shaun Gallagherilta (2005) löytyy vastaava ongelma: jokin alipersonaalisella tasolla "toimii perustana" tai "antaa tukea" personaalisen tason ilmiölle, "on vastuussa", "lähettää" tai muuta sellaista. Hyvän esimerkin tasot ylittävästä taikasanasta tarjoaa (vaikeasti käännettävissä olevan) *subtend*-termin käyttö proprioseptiivisen informaation (PI) ja proprioseptiivisen tietoisuuden (PA) erottelun yhteydessä. Näistä käsitteistä edellinen on alipersonaalisen tason ilmiö, jälkimmäinen puolestaan personaalisen tason ilmiö, ja edellinen "toimii kasvualustana" (\approx *subtend*) jälkimmäiselle. (Gallagher 2005, 6-7, 73.) Ymmärrämme miten jokin fyysikaalinen ilmiö voi "toimia kasvualustana" toiselle fyysikaaliselle ilmiölle, mutta entä kun kyse on eri tasoille sijoittuvista ilmiöistä? Nämä vaikeudet kyseenalaistavat vakavasti tasometaforan käyttökelpoisuuden mielenfilosofiassa. Lisäksi tieteen luonteeseen kuuluu, että jos metaforia käytetäänkin jossain vaiheessa, niin ne lopulta pyritään purkamaan ja näkemykset kirjoittamaan auki eksaktiksi teoriaksi.

2.5.4 Kausaalisuuden laajennus?

On hyödyllistä katsoa tarkemmin kausaalisuuden teemaa, jota sivusimme edellä lyhyesti. Eräs tapa ymmärtää McDowellin viittaus talo-esimerkkiin on, ettemme voi selittää persoonuutta (pelkästään?) fyysikalistisesti, koska fyysikalistinen selittäminen nojaa kapeaan fyysikalistiseen kausaalisuuden käsitteeseen ja käytämme tyypillisesti persoonuuteen liittyvien asioiden selittämisessä (myös vai ennen kaikkea?) toisenlaista selittämisen tapaa, joka tukeutuu toisentyypiseen kausaalisuuden käsitteeseen. Edellyttääkö siis (tai implikoiko) perusteiden avaruus omanlaisensa kausaalisuuden käsitteen, jolloin kahden tason tai tarinan malli ulottuisi myös kausaalisuuden käsitteellistämisen alueelle? Richard Gaskin (2006, 28-36) tulkitsee McDowellin ehdottavan juuri näin ja onkin kiis-

tämätöntä, että McDowellilta löytyy viitteitä tällaisen näkemyksen suuntaan⁴⁸. Ongelmana vain on, että McDowellin luonnehdinnat kausaalisuudesta ovat paitsi kryptisiä myös osittain ristiriitaisia. Yhtäältä hän ei katso tarvitsevana mitään varsinaista teoriaa kausaalisuudesta, ja hän katsoo voivansa tukeutua ”täydellisen intuitiiviseen” luonnolliseen käsitykseen kausaalisuudesta, siis käsitykseen, jonka ”opimme äitimme polvella” (McDowell 2000b, 92). Toisaalta häneltä löytyy selkeitä väitteitä kausaalisuudesta ja nämä väitteet ovat monessa suhteessa hyvin radikaaleja. Tarkastelkaamme näitä väitteitä lyhyesti.

McDowell (2000b, 92) sanoo hyväksyvänsä Davidsonin artikkelissaan ”Actions, Reasons and Causes” esittämän näkemyksen, jossa oletetaan toimijan perusteisiin viittaavat selitykset kausaalisen selittämisen lajiksi. Tässä artikkelissa Davidson katsoo toiminnan syyksi sen ”primäärisen perusteen”, joka koostuu a) myönteisestä asenteesta suhteessa tietyyntyyppiseen toimintaan ja b) uskuksesta, että tietty toiminta on juuri oikeantyyppistä (Davidson 1970/1980, 3–4). Mutta miten toiminnan vapaus on yhdistettävissä kausaalisuuden implikoimaan lainomaisuuteen? On tietenkin mahdollista väittää, että voimme erottaa jonkinlaisia karkeita lakeja myös toiminnan ja sen perusteiden tasolla, mutta Davidson ei kannata tällaista näkemystä. Hänen vastaväitteensä on seuraava: se, mikä selittämisen ja oikeuttamisen *ex post facto* -ilmapiirissä näyttää toiminnan ratkaisevalta perusteelta, oli toimijalle itselleen toiminnan aikana vain yksi mahdollinen peruste monista. Davidson kyllä myöntää oikeaksi David Humeen teesin, että yksittäiset kausaaliset väitteet tuovat mukanaan lain. Hän kuitenkin korostaa, että tämä teesi voidaan tulkita kahdella eri tavalla. Ensinnäkin voimme olettaa sen tarkoittavan, että väite ”A aiheutti B:n” tuo mukanaan jonkin partikulaarin lain, joka on muotoiltu käyttäen A:n ja B:n kuvauksissa käytettyjä predikaatteja. Davidson on itse sitoutunut ”heikompaan” tulkintaan, jonka hän uskoo sopivan myös toiminnan selittämiseen: väite ”A aiheutti B:n” viittaa kyllä siihen, että on olemassa kausaalinen laki, jota noudattaa jokin A:n ja B:n tosi kuvaus, mutta yksittäinen kausaalinen väite ei kuitenkaan implikoi jotain tiettyä partikulaarista lakia, eikä sitä tarvitse puolustaa vetoamalla johonkin tiettyyn partikulaariseen lakiin. (Davidson 1963/1980, 16–17.)

McDowell myöntää, että ”väljästi humelainen” näkemys kausaalisuudesta – yleistys koskien sitä, ”miten asiat ovat taipuvaisia tapahtumaan” – tuo aina mukanaan mahdollisuuden selittää tapahtumat nomologis-kausaalilla tavalla. Hän kuitenkin huomauttaa, että vaikka hyväksyisimme tämän näkemyksen, olisi pelkkä ennakkoluulo olettaa, että voisimme selityksissämme vedota syyhyn vain ja ainoastaan hyödyntämällä juuri tätä nomologisen kausaalisen selittämisen mahdollisuutta. (ks. McDowell 1998e, 335.) Loppujen lopuksi McDowell on valmis hylkäämään kokonaan käsityksen kausaalisuhteiden nomologisesta luonteesta. Hänen mukaansa meidän pitää hylätä ”Kausaalisuuden No-

⁴⁸ Erästä niistä olemme jo käsitelleet aikaisemmin: maailma ei vaikuta meihin pelkätään fyysikaalisesti vaan rationaalisesti (McDowell 1994/1996, 26). Onko siis mainittu rationaalinen vaikuttaminen erotettavissa fyysikaalisesta vaikuttamisesta omaksi kausaalisuuden muodokseen?

mologisen Luonteen Periaate”⁴⁹ empirismin neljäntenä dogmina yhdessä kolmannen dogmin eli skeeman ja sisällön erottelun kanssa. Ja kun olemme hylänneet tämän periaatteen, meillä ei ole mitään syytä yhtyä David Hume näkemykseen, ettemme voisi vastaanottaa yksittäisiä kausaalisuhteita kokemuksessa (McDowell 1998e, 340). Näin McDowellin kanta on todellisuudessa paljon radikaalimpi kuin Davidsonin.

Yllä esittelemäni McDowellin kommentit vihjaavat *singulaarisen* kausaalisuuden käsitteen suuntaan. McDowell ei viittaa tässä yhteydessä suoraan G. E. M. Anscomben ajatuksiin mutta sisällöllisesti tarkasteltuna McDowellin muotoilut tuovat väistämättä mieleen Anscomben kuuluisan vuonna 1971 julkaistun virkaanastujaisesityksen ”Causality and Determination”. Kyseisessä tekstissä Anscombe asettuu vastustamaan David Hume *regulaariteettiteoriaa* kausaalisuudesta. Hume ajatteli, että kausaalisuuden ideaan kuuluu olennaisena osana syyn ja seurauksen säännönmukaisesti toistuva välttämätön yhteys. Kuten tunnettua, Hume ajatteli myös, ettemme kykene havaitsemaan tällaista yhteyttä: yksi biljardipallo koskee toista ja toinen lähtee liikkeelle, mutta emme todella näe sitä seikkaa, että ensimmäinen pallo aiheuttaa toisen liikkeen. Anscombe kuitenkin huomauttaa, että jos havaitsemisen kriteerit asetetaan näin korkealle, emme todellisuudessa havaitse edes biljardipallojen liikettä. Anscomben tärkeimpänä tavoitteena on erottaa välttämättömän yhteyden ajatus kausaalisuuden ajatuksesta. Anscombe väittää kausaalisuuden ytimen olevan siinä, että seuraus jollain tapaa syntyy (*comes from*) syystä tai voidaan johtaa syystä. Välttämättömän yhteyden ajatusta Anscombe pitää toissijaisena eikä suinkaan välttämättömänä kausaliteetin piirteenä. Jos Anscombe on oikeassa, maailmasta löytyy yksittäisten tapahtumien välisiä yksittäisiä syy-seuraussuhteita, jotka eivät ilmennä yleisiä välttämättömiä säännönmukaisuuksia. (ks. Anscombe 1971/1998) Erityisen kiinnostavaa McDowell-Anscombe -vertailuasetelman kannalta on, että Anscombekin (mts. 257) viittaa kriittisesti Davidsoniin yhtenä niistä filosofeista, jotka uskovat perusteettomasti kausaalisuuden yleiseen ja välttämättömään luonteeseen.

Haluamme tietysti paljastaa kausaalisuuden perimmäisen luonteen, mutta lisäksi McDowellilla näyttäisi olevan vahva käytännöllinen motiivi singulaarisen kausaalisuuden käsitteen omaksumiseen – tällainen motiivi on myös Anscombella, joka päättää virkaanastujaisesityksensä tahdonvapauteen ja ihmisen eettiseen toimintaan liittyvillä pohdinnoilla (ks. Anscombe 1971/1998, 255–257). Jos inhimillinen toiminta voidaan palauttaa nomologisiin kausaalisuhteisiin, näyttää helposti siltä, ettemme voi pitää toimijoita vastuullisina teoistaan. Vastuun edellytyksenä on, että toimijalla on toimintavaihtoehtoja ja hän kykenee kognitiivisesti kontrolloimaan valintojaan. Oletettavasti toimijan valintaan on olemassa jokin edeltävä syy. Jos tuo syy on luonteeltaan yleinen ja välttämätön, esimerkiksi perimän tai kasvatuksen tuottama taipumus, niin toimijalla ei näyttäisi olevan todellista kognitiivista kontrollia valintoihinsa. Jos sen sijaan

⁴⁹ Davidsonin (1970/1980, 208) muotoilu: ”syyn ja seurauksen muodossa toisiinsa kytkeytyneet tapahtumat ovat tiukkojen determinististen lakien alaisia”.

toiminnan syy voi olla singulaarinen, niin mahdollisuus toiminnan kognitiiviseen kontrolliin ainakin pintapuoleisesti säilyy.

Tämä vaikutelma saattaa kuitenkin olla pettävä. Anscombe (1971/1998, 244) ehdottaa siis, ettei samanlainen tapahtuma välttämättä tuota samanlaista seurausta vaikei olosuhteissa tapahtuisikaan mitään relevanttia muutosta. Toisin sanoen, samanlainen tapahtuma voi aiheuttaa erilaisia seurauksia ilman mitään syytä. Ymmärrämme ja hyväksymme helpommin epistemologisen väitteen, ettemme syystä tai toisesta kykene selvittämään seurauksien eron selittävää syytä. Sen sijaan ontologinen väite, ettei ole olemassakaan syytä eroon samanlaisten tapahtumien seurauksien suhteen, tuntuu perustavalla tavalla epäintuitiiviselta rikkoessaan Leibnizin (1717 /1956, 16) tunnettua riittävän perusteen/syyn periaatetta vastaan: ”..mitään ei tapahdu ilman perustetta/syytä sille, miksi sen pitäisi olla niin mielummin kuin toisin”⁵⁰. Voi kuitenkin olla, että intuitiiviset käsityksemme syistä ja seurauksista johtavat meitä harhaan. Ehkäpä maailmankaikkeudessa voi tapahtua asioita ilman syytä. Tämänsuuntainen näkemys on itse asiassa yleistynyt 1800-luvun puolivälin jälkeen. Ian Hacking on luonnehtinut tapahtunutta kehityskulkua ”determinismin eroosioksi”. Seuraavassa tämän kehityskulun muutama keskeinen kohta Niiniluodon (2007) artikkelin pohjalta. Klassinen mekaniikka tapasi rajansa lämpöopissa, ja uusia tilastollisia menetelmiä alettiin soveltaa evoluutioteoriassa ja sosiaalitieteissä. Charles Peirce muotoili 1890-luvulla metafysiikan ohjelman, jonka mukaan maailma on joissakin suhteissa indeterministinen eli siinä esiintyy todennäköisyyslakien hallitsemia objektiivisesti satunnaisia ilmiöitä. Indeterminismin ajatus sai lisää vahvistusta 1920-luvulla keksityn kvanttimekaniikan todennäköisyystulkinnasta. Siinä ajatellaan esimerkiksi radioaktiivisesta hajoamisesta, että ydin hajoaa tietyllä todennäköisyydellä, muttei ole olemassa mitään lisätekiötä tai piilomuuttujaa, joka kertoo, milloin näin tapahtuu. Samanlaista ajattelumallia on sittemmin sovellettu muun muassa geneettisiin mutaatioihin, aivotoimintaan sekä sosiaalisten ilmiöiden riskeihin. (Niiniluoto 2007, 227.)

Ikävä kyllä termodynamiikan ja kvanttimekaniikan indeterminismi ei tarjoa helppoa ratkaisua tahdonvapauden ongelmaan, mistä Anscombe on hyvin tietoinen. Jos indeterminismi johtuu pohjimmiltaan luonnon tiettyjen ilmiöiden sattumanvaraisuudesta, niin tilanne näyttää toiminnan vastuunalaisuuden kysymyksen kannalta entistä pahemmalta. Anscombe (1971/1998, 255) toteaa osuvasti, että sattumanvaraisuus on viimeinen asia, johon haluamme vedota keskustellessamme ihmisten eettisestä käyttäytymisestä. Lisäksi tahdon toiminta luonnonlakeja vastaan ei ole yhtään vähempää rikkomus ymmärrettäessä luonnonlait probabilistisesti kuin ymmärrettäessä ne deterministisesti. Anscombe jättää kuitenkin auki mahdollisuuden, että toisentyyppinen kausaalisuus voisi operoida loukkaamatta tilastollisia lakeja (mts. 256). Anscombe valaisee tätä mahdollisuutta seuraavan esimerkin avulla. Iso lasilaatikko on täynnä pienen pieniä värillisiä hiukkasia, ja sitä ravistellaan jatkuvasti. Laatikon hiukkas-

⁵⁰ “...nothing happens without a reason why it should be so, rather than otherwise”. Sama termi “reason” tarkoittaa siis sekä perustetta että syytä.

ten tutkimus johtaa tilastollisten lakien keksimiseen, ja näiden lakien joukkoon kuuluvat myös lait, jotka käsittelevät pienten yhtenäisen värin saarekkeiden sattuunsa muodostumista. Anscombe kehottaa meitä kuvittelemaan, että laatikkoon muodostuu mosaiikkimainen sana "Coca-Cola". Sanan muoto ja väri vaihtelee mutta se säilyy laatikossa. Anscomben mukaan ei ole selvää, että sanan ilmaantumiseen johtaneen syyn operoiminen olisi ristiriidassa pienten värisaarekkeiden muodostumista käsittelevien tilastollisten lakien kanssa. (Anscombe 1971/1998, 256.)

Vaikka taipuisimmekin Anscomben kannalle ristiriidattomuuden osalta, jää hänen ajatuksensa sanan "Coca-Cola" tuottavasta kausaalista syystä hyvin epäuskottavaksi ellei hän kykene edes ylimalkaisesti selittämään, millaiset prosessit tai mekanismit tuottavat sanan laatikkoon. Ilman tarkempaa selitystä sanan ilmaantuminen vaikuttaa väistämättä maagiselta tapahtumalta. Kyse lienee metaforasta, jonka on tarkoitus valaista tahdonvapauteen liittyvää problematiikkaa, mutta kovin pitkälle se ei auta. Jos tilastolliset lait jättävät avoimeksi toiminnan syyn, niin millaiset prosessit tai mekanismit täyttävät tämän aukon? Sattuma ei siis käy. Eräs mahdollisuus on, että oletamme toimijalle perinteisesti jumalalle varatun tyhjistä luomisen kyvyn, tarkemmin sanoen kyvyn toimia ensimmäisenä syynä. Tällaisen kyvyn harjoittamisen instanssit ovat selvästikin erinomaisia ehdokkaita singulaarisen kausaalisuuden instansseiksi. On itse asiassa vaikeaa nähdä, mihin muuhun singulaarinen kausaalisuus voisi perustua intentionaalisen toiminnan alueella, sillä singulaarisuuden ajatuksesta näyttäisi seuraavan, että vain jokin uusi, täysin ainutlaatuinen ja ainutkertainen voi olla singulaarista. Oli miten oli, radikaali singulaarisuus sopii huonosti yhteen intentionaaliseen toimintaan kuuluvan kognitiivisen kontrollin ajatuksen kanssa. Tarkasteltuna väljästi kantilaisesta näkökulmasta, toiminnan kognitiivisessa kontrollissa on olennaista mahdollisuus ottaa etäisyyttä välittömiin vietteihin, taipumuksiin ja tottumuksiin rationaalisen harkinnan avulla, ja rationaalisuutta konstituovat tekijät (ristiriidattomuuden vaatimus, päättelysäännöt, maailman säännönmukaisuuksien tuntemukselle perustuvat välineellis-praktiset ohjeet, tieto hyvän elämän objektiivisista lajityypillisistä reunaehdoista ja niin edelleen) eivät leimallisesti ole yksityisiä vaan yleisiä. Käsitelmäni on, ettei singulaarinen kausaliteetti kykene vastaamaan toiminnan vastuunalaisuuden ongelmaan, ei Anscomben eikä McDowellin tapauksessa. Se näyttää pikemminkin uudelta talvalta nimeltä kyseinen ongelma.

Selvää joka tapauksessa on, että McDowell haluaa hahmottaa intentionaalille toiminnalle ja "perusteiden valtakunnalle" kokonaisuudessaan oman erityisen kausaalisuuden lajin, jonkinlaisen *rationaalisen-normatiivisen kausaliteetin*. Voimme edelleen todeta, että tällä kausaliteetilla on yhteisiä piirteitä Aristoteleen muodollisen ja teleologisen syyn käsitteiden kanssa. Kuitenkin, jos ajatellaan yhtäältä intentionaalisen toiminnan selittämistä ja toisaalta kausaalisuuden primitiivisiä havaintoja (McDowellin Hume-viittaus), niin herää kysymys, onko näissä kahdessa tapauksessa todella kyse samanlaisesta kausaalisuudesta.

Kuinka monta kausaalisuuden lajia siis oikeastaan tarvitsemme: kaksi, kolme vai jopa neljä?⁵¹ Jos erotamme useampia kausaalisuuden lajeja, niin herää välittömästi useita kysymyksiä: Miten eri lajit ovat suhteessa toisiinsa? Keskustellemme ontologisista kategorisista eroista vaiko abstraktioista, toisin sanoen ovatko lajit ontologisesti itsenäisiä vai onko pohjimmiltaan olemassa vain yhdenlaista kompleksista kausaalista vaikuttamista, joka eri puolten tai piirteiden abstraktioista keskustellemme? Konstruktivistista filosofiaa kaihtavalta McDowellilta emme saa vastauksia tällaisiin kysymyksiin.

McDowell-kommentaattoreista Richard Gaskin on kehittänyt kausaalisuuden temaa pisimmälle. Hänen lähtökohtanaan on ajatus, että McDowell todella määrittelee perusteiden avaruudelle ominaisen kausaalisuuden muodon. Gaskin erottaa kolme piirrettä, jotka erottavat ”perusteiden avaruuden kausaalisuuden” perinteisestä ”lain valtakunnan kausaalisuudesta”: 1) se ei ole luonteeltaan nomologinen, 2) syy ja seuraus eivät ole loogisesti toisistaan erillisiä, ja 3) se ei voi esiintyä itsenäisenä vaan edellyttää tuekseen taustateorian. Olennaista Gaskinin mukaan on, ettei perusteiden avaruuden kausaalisuus vain tuota seurausta vaan myös rationalisoi sen. Gaskin toteaa lisäksi, ettei McDowell voisi hyväksyä ”korkein yhteinen nimittäjä” -teoriaa kausaalisuudesta. Perusteiden lain kausaalisuus ja lain valtakunnan kausaalisuus ovat kaksi fundamentaalisesti erilaista kausaalisuuden lajia. Toisaalta jokin ei-triviaali yhteinen tekijä pitäisi silti löytää yhteisen suvun määreeksi, mikä jää McDowellin haasteeksi. Gaskin korostaa kuitenkin, ettei tämä yhteinen tekijä voi olla lain valtakunnan kausaalisuuden ydin, toisin sanoen perusteiden avaruuden kausaalisuus ei voi olla lain valtakunnan kausaalisuus plus jotain muuta. (Gaskin 2006, 28–36.) Oma näkemykseni on, että meidän tulee ymmärtää perusteiden valtakunnan kausaalisuus - jos ylipäätään haluamme sellaisesta puhua - juuri Gaskinin kiistämällä tavalla: se on lain valtakunnan kausaalisuus plus jotain muuta. Gaskinin rekonstruktio johtaa ilmiselvästi dualismiin kartesiolaisine ongelmineen. Juuri fysikaaliseen todellisuuteen fysikaalisine suhteineen meidän pitää saada havaintomme kytkettyä, jotta saamme koherentismin ja annetun myytin välisen oskillaation vältettyä. Palaan rationaalisen vaikuttamisen ontologiaan tarkemmin työni viidennessä pääluvussa.

Kokonaan toinenkin suunta on persoonan käsitteen suhteen mahdollinen: McDowell voisi hylätä kokonaan kausaalisen käsitteistön ja puhua vain ”mahdollistamisesta”. Tämä ratkaisu ei kuitenkaan ole tyydyttävä ennen kuin saamme jonkinlaisen uskottavan eksplikaation mahdollistamissuhteelle, tai ainakin uskottavan selityksen sille, miksei tällaista eksplikaatiota tarvita. Jäljellä on joka tapauksessa vielä se kysymys, miten persoonat ja sammakot ovat yhteydessä ympäristöönsä eli ympäröivään maailmaan. Tähän kysymykseen on

⁵¹ Emmeche, Köppe & Stjernfelt (2000) esittävät mielenkiintoisen ”tieteellisesti legitimiin” uudelleen tulkinnan jokaisesta Aristoteleen syystä. He ovat kiinnostuneita erityisesti muodollisesta syystä, koska heidän mielestään ”alaspäin kausaatio” - esimerkiksi psykologis-sosiaalisesta tasolta biologiselle tasolle - on mahdollista tehdä ymmärrettäväksi ainoastaan sen uudelleen tulkinnan avulla. Palaan näihin kysymyksiin työni viimeisessä luvussa.

kuitenkin mahdollista antaa vastaus vasta kun tiedämme, mitä McDowell tarkoittaa maailmalla. Tulen palaamaan tähän ja muihin edellä mainittuihin kysymyksiin vielä useampaan otteeseen työni puitteissa.

2.5.5 Eräs mahdollinen vastaväite

Tarkastelen luvun lopuksi erästä mahdollista vastaväitettä omaan lähestymistapaani. Eivätkö kaipaamani selitykset liittyen persoonuuden ontologiaan, persoonan ja alipersonaalisten mekanismien suhteeseen sekä persoonien ja ympäristön väliseen suhteeseen ole luonteeltaan McDowellin lähestymistavalle vieraita? Eivätkö kysymykseni ole juuri sentyyppisiä skeptisiä kysymyksiä, joihin McDowell ei pyrikään vastaamaan? Artikkelissaan "Criteria, Defeasibility and Knowledge" McDowell korostaa, ettemme voi rakentaa kokonaisvaltaista ihmissyyttä - edes taitavan ja hienovaraisen epistemologisen ja metafyyssisen rakennustyön avulla - niistä fragmenteista, jotka skeptikon epäily on jättänyt jälkeensä. Tarkemmin sanoen, emme voi konstruoida persoonuutta ja mentaalisia ilmiöitä ihmisruumiin fysiologian ja käyttäytymisen oletetusti ongelmattoman ja objektiivisen havainnoinnin pohjalta. McDowellin vastaus on, että meidän ei alun perinkään olisi pitänyt kadottaa näkyvistä ihmisyyden saumatonta ykseyttä. Hänen vastauksensa on tarkoitus heijastella Strawsonin käsitystä persoonuudesta primitiivisenä käsitteenä. (McDowell 1998d, 384.) Jos persoonan käsite on luonteeltaan ontologinen "primitiivinen peruspartikulaari", niin eikö tämä tarkoita juuri sitä, ettei sen tarkempi ontologinen eksplikaatio ole mahdollinen? Ja ehkä meidän pitäisi ottaa vastaavasti annettuna Strawsonin esittelemä predikaattien jako materiaalisiin ja persoona-predikaatteihin sekä näiden predikaattityyppien soveltuvuusalueiden ero eli se, että persooniin voidaan soveltaa sekä M- että P-predikaatteja mutta esineisiin vain M-predikaatteja.

Voimme katsoa persoonan käsitteen primitiiviseksi logiikan ja semantiikan alueella Strawsonin osoittamalla tavalla, mutta tämä ei tarkoita sitä, että persoonuuden tutkimus pitäisi pysäyttää tälle tasolle. Jos joku väittää muuta, hän toimii kuten kemisti, jolle atomin käsite on todellakin luonteva perimmäinen partikkeli ja joka tästä syystä katsoo oikeudekseen kieltää fyysikkoja tutkimasta atomin osia ja atomin sisäisiä lainalaisuuksia. Persoonuutta koskeva perustutkimus pyrkii tyypillisesti vastaamaan seuraavanlaisiin kysymyksiin: Millainen on persoonan konstituutio? Mitä ominaisuuksia persoonalla on? Mikä erottaa persoonat ei-persoonista? Miten rakentuu persoonan identiteetti? Mitkä ovat persoonuuden mahdollisuuden ehdot? Miten persoonat ovat olemassa? Persoonuuden tutkimus voi lopulta vastata kysymykseen, miksi tietynlaiset predikaatit eli P-predikaatit soveltuvat vain tietynlaisiin olioihin eli persooniin, samaan tapaan kuin fyysikko voi syvällisemmällä tasolla selittää atomien ominaisuudet, jotka kemisti ottaa annettuna. Lisäksi haluan korostaa, ettei persoonuuden konstruktivisen tutkimuksen lähtökohdan tarvitse olla skeptinen missään mielessä. Kun itse harjoitan persoonuuden tutkimusta, lähtökohtani on, että persoonuus on todellinen olemassa oleva ilmiö mutta haluan tietää, miten se tarkalleen ottaen on olemassa.

Kritiikkini on muotoiltavissa immanentisti: meidän pitää siis palauttaa näköpiiriimme alkuperäinen ”saumaton ihmisyyden ykseys”, mutta juuri tätä saumatonta ykseyttä McDowell ei kykene teoreettiseen näköpiiriimme palauttamaan. Hänen dualistinen kahden tason tai tarinan lähestymistapansa näyttäisi päinvastoin tekevän ykseyden saavuttamisen hyvin vaikeaksi ellei mahdottomaksi. Tarinoiden välillä on hänen mielestään ”täysin ymmärrettävä vuorovaikutus”, mutta ei kai niin ilmeinen, ettei sitä tarvitse vaivautua selittämään. Jos ratkaisu esimerkiksi mahdollistamissuhteen eksplikaation ongelmaan löytyy *common sense* -oletusarvorealismilta, niin en kykene sitä näkemään. Näen kyllä ihmiskunnan historiassa suuren joukon myyttejä, uskontoja ja ideologioita, jotka ovat tarjonneet vastauksia tämäntyypisiin kysymyksiin, milloin monistisesta, milloin dualistisesta, milloin taas pluralistisesta näkökulmasta. Jos McDowell haluaa meidän pitäytyvän pelkästään saumattoman ykseyden tunteeseen, jonka joskus koemme toimiessamme maailmassa (vaikkapa täydellisen golf-lyönnin tapauksessa), niin en ymmärrä, mikä tässä nimenomaisessa teemassa on sellaista, ettei se salli tarkempaa tieteellistä tutkimusta siinä missä muutkin tutkimuskohteet. McDowellin palapelistä yksinkertaisesti puuttuu olennaisia paloja.

2.6 Totuuden identtisyysteoria

Viides McDowellin ratkaisun keskeinen elementti on totuuden identtisyysteoriaan sitoutuminen. McDowell itse ei ole kehittänyt totuuden identtisyysteoriaa kovinkaan pitkälle; se on jälleen yksi niistä asioista, jotka eivät salli pidemmälle menevää eksplikaatiota.⁵² Tämä on hämmästyttävää, koska juuri totuuden identtisyysteoria voisi avata ja selittää McDowellin filosofian aivan keskeisen metaforan ”mielestä maailmassa”. McDowell (2000b, 93) kirjoittaa seuraavasti:

Totuuden identtisyysteoria on truismi, ei teesi, ei mahdollisesti kiistanalainen filosofisen oppijärjestelmän osa. Mitä hyötyä voisi olla truismien vahvistamisesta? Vain, että sen mielessä pitäminen voi estää hedelmättömien filosofisten ahdistusten synty-

Truismeista ja metaforista tuskin syntyy vakavasti otettavaa filosofista kokonaisnäkemystä mielen ja maailman suhteesta. Kaikeksi onneksi Jennifer Hornsby on kehitellyt totuuden identtisyysteoriaa pidemmälle, ja nimenomaan McDowellilaiselta pohjalta. Hornsbykin korostaa voimakkaasti, ettei kyse ole var-

⁵² McDowell-kommentaarin kirjoittaja de Gaynesford itse asiassa väittää, ettei McDowell itse olisi sitoutunut totuuden identtisyysteoriaan lainkaan: ”Vaikka hän [McDowell; PN] hyväksyy perus-fregeläisen position, hän ei koskaan omaksu identtisyysteoriaa eksplisiittisesti” (de Gaynesford 2004, 128). Tämän käsityksen McDowell (2000b, 94) itse osoittaa vääräksi: ”...kun sitten etsimme ankkuria ajatukselle, että asiat ovat tietyllä tavalla, sellaisena kuin tämä ajatus esiintyy tractatuslaisessa julistuksessa, niin ensimmäinen tehtävä on vahvistaa niin kutsuttu totuuden identtisyysteoria.”

sinaisesta teoriasta ja että kehittelyn tarkoituksena on ainoastaan kilpailevien teorioiden houkutusten torjuminen (Hornsby 1997, 1). Tarkastelen Hornsbyn ehdotusta seuraavassa alaluvussa, mutta sitä ennen katsaus totuuden identtisyysteorian aikaisempaan historiaan.

Totuuden identtisyysteorian ytimen muodostaa väite, että arvostelma on tosi jos sen sisältö on identtinen tosiasian kanssa. Arvostelma, että lumi on valkoista, on tosi jos ja vain jos se, että lumi on valkoista, on tosiasia. Identtisyysteorian eroaa vielä minimaalisemmista totuusteorioista (redundanssiteoria, deflaatioteoria) sikäli, että siinä vedotaan arvostelman ja todellisuuden väliseen suhteeseen kuten korrespondenssiteoriassa. Identtisysteoria voidaan nähdä jopa eräänlaiseksi korrespondenssiteorian rajatapaukseksi, jossa edellytetään täydellistä vastaavuutta eli identtisyyttä. Tämä edellytys johtuu siitä, että identtisyysteorian kannattajat katsovat identtisyyden ainoaksi riittävän hyväksi suhteeksi totuudelle. (ks. Baldwin 1991, 35–26.)

Thomas Baldwinin mukaan identiteettiteoriaan juuret ulottuvat Hegelin ajatteluun.⁵³ Englantiin ja analyytisen filosofian alkujuurille sen toi Francis Herbert Bradley (1846–1924), tunnetuin brittiläisen idealismin edustajista. Bradleytä, totuuden korrespondenssiteorian ankaraa kriitikkoa, pidetään yleisesti totuuden koherenssiteorian kannattajana, mutta Baldwinin mukaan Bradleyn ajattelussa koherenssiteoria yhdistyi saumattomalla tavalla identtisyysteoriaan. Bradley teki identtisyysteorian yleisesti tunnetuksi ja ilmeisesti tällaisen kiertotien kautta se siirtyi sitten Bradleyn realistisesti suuntautuneelle kriitikolle, nuorelle Georg Edvard Moorelle (1873–1958). Moore kritisoi korrespondenssiteoriaa hyvin saman tapaan kuin Bradley ja myös hänelle identtisyysteorian ytimen muodosti totuuden ja todellisuuden samastaminen. Näiden ajattelijoiden tavassa käyttää identtisyyden ajatusta on kuitenkin suuri ero: Bradley käyttää teesiä totuuden ja todellisuuden identtisyydestä määritelläkseen totuuden, mutta Moore käyttää sitä päinvastaiseen suuntaan määritelläkseen todellisuuden.

⁵³ Robert Stern (1993) kiistää Baldwinin väitteen, että Hegel olisi identtisyysteorian kannattaja. Stern huomauttaa, että Hegel erottaa propositionaalisen totuuden materiaalisesta totuudesta ja identtisyys-teesi (ainakin Hegelin *Logiikan* pykälän § 213 lisäyksessä, johon Baldwin viittaa) koskee vain jälkimmäistä. Propositionaalinen totuus koskee arvostelmiamme mutta materiaallinen totuus viittaa olioiden ja niiden todellisen olemuksen sekä ”käsitteen” suhteeseen. Stern korostaa materiaallisen totuuden yhteyttä teologiseen ajatukseen olioiden ennalta määritellystä ideasta Jumalan mielessä. (Stern 1993, 645–646.) Kysymys on vieläkin monimutkaisempi kuin Stern antaa ymmärtää. Jos luonnontutkija haluaa päästä perille kohteensa todellisesta luonteesta, hän on kiinnostunut lajityypillisestä käyttäytymisestä, jonka suhteen mainitut totuudet käyvät yksiin. Seurauksena on, että identtisyys on relevantti mahdollisuus tällaisissa tapauksissa myös propositionaalisen totuuden suhteen. Satunnainen saa aikaan vain lyhytaikaisia satunnaisvaikutuksia, mutta luonnossa pitkäaikaisesti ja laajamittaisesti vaikuttava kytkeytyy olemukselliseen – näin tulkitseen Hegelin kuuluisaa ”kaksoislausetta” luonnon suuntaan. Mitä sitten tulee Hegelin ajattelun teologiseen puoleen, niin on syytä huomata, että kyse on massiivista kristillisen teologian uudelleentulkinnasta, jopa jonkinasteisesta sekularisoinnista. Hegelin logiikka esimerkiksi voidaan nähdä yritykseksi selittää, miten voimme ymmärtää ”ideat Jumalan mielessä” modernina aikana luonnontieteiden tulokset huomioon ottaen: kysymys on maailman perimmäisestä metafysisestä logiikasta, eikä enää sen ulkopuolella ole mitään transsendenttia Jumalaa.

Moorelle propositionien totuus ei koostu niiden ja niistä erillisen todellisuuden vastaavuudesta, vaan tosien propositionien joukko, joka on kaikkien mahdollisten propositionien osajoukko, konstituoit todellisuuden. (Baldwin 1991, 38–42.)

Moorelta identtisyysteoria siirtyi edelleen nuorelle Bertrand Russellille. Russell vaihtoi näkemyksiään suuresti kahteen otteeseen. Ensin alkuvaiheen enemmän tai vähemmän eksplisiittinen identtisyysteoria⁵⁴ vaihtui *multiple-relation* -teoriaan ja tämä sitten loogiseen atomismiin, mutta Baldwinin mukaan jopa tässä viimeisessä vaiheessa Russellin näkemykset kantavat jälkiä identtisyysteoriasta. Myöhäisvaiheessa identtisyysteoriasta puhuminen on mahdollista enää atomisten propositionien tasolla eikä kyse ole enää lauseiden merkityksestä. (Baldwin 1991, 44–48.) Yhtä kaikki, Russell kirjoittaa seuraavasti:

...yritän vakuuttaa sinut siitä, että loogisesti korrektissa symbolismissa on aina tietty fundamentaalinen rakenteen identtisyys tosiasian ja sen symbolin välillä; ja symbolin kompleksisuus vastaa hyvin tarkkaan sen symboloimien tosiasioiden kompleksisuutta. (Russell 1918/1956, 197)

Identtisyysteorian jälkiä Baldwin löytää vielä Wittgensteinin *Tractatuksesta*, mutta tämän jälkeen analyttisen filosofian valtavirta kääntyi identtisyysteorialle epäsuotuisaksi. Tässä käänöksessä keskeinen rooli oli Ramseyn redundanssiteoriassa ja Tarskin semanttisella teoriassa. Molemmat teoriat siirtävät identtisyysteorian kannalta keskeiset elementit tarkastelun ulkopuolelle, nimittäin tosiasiat sekä ajattelun/kielen ja maailman väliset suhteet. (Baldwin 1991, 49.) Jo tässä vaiheessa kannattaa panna merkille tietyt jännitteet. McDowellin lähestymistavassa yhdistyvät sekä identtisyysteoria että tarskilainen semantiikka, mutta ainakin Baldwinin mukaan tarskilainen semantiikka tekee identtisyysteorian tarpeettomaksi. Toinen merkittävä jännite löytyy Baldwinin ja McDowellin Frege-tulkintojen väliltä: herroista ensimmäinen väittää Fregen hylkäävän identtisyysteorian (ks. Baldwin 1991, 43) mutta jälkimmäinen rakentaa identtisyys-teesin nimenomaan Fregen näkemysten pohjalta (ks. McDowell 2000b, 94–95 ja 2005, 83–84).

Identtisyysteoreettisen lähtökohdan perusongelma on identtisyysuhteen ankaruus. Jos pidämme kiinni tiukasta identtisyysuhteen tulkinnasta, osapuolten täytyisi olla erottamattomia. Mutta miten osapuolet voisivat olla erottamattomia mielen/kielen ja maailman välisen suhteen tapauksessa? Olettakaamme esimerkiksi, että keskustelemme tosiasioiden ja propositionien välisestä identtisyysteoriasta. Jos ymmärrämme nämä käsitteet tavallisella tavalla, tosiasia viittaa maailmalliseen tilanteeseen, joka vallitsee riippumatta siitä muotoileeko joku

⁵⁴ On itse asiassa kiistanalaista, oliko Russell totuuden identtisyysteorian kannattaja edes uransa alkuvaiheessa. Stewart Candlishin mukaan ei ollut, mutta "olisi hyvin saattanut olla" propositionien koskevien näkemystensä vuoksi. Russell oletti, että mielenulkoiset oliot voivat itsessään olla propositionien konstituentteja, mikä saa aikaan sen, että väite propositionien ja tosiasioiden identtisyysteoriasta tulee uskottavammaksi. Mainittakoon, että Russell taipui lopulta näkemykseen, että proposition konstituentit ovat objektien edustajia eikä itse objekteja. Candlishin toinen muotoilu kuuluu, että totuuden identtisyysteoria oli "latenttina" paitsi Russellilla myös Moorella. (ks. Candlish 1999, 206, 209–210.)

sen ilmaisevan proposition vai ei. Proposition olemassaolo näyttäisi puolestaan riippuvan juuri siitä, että joku muotoilee sen. Tosiasiat ja propositiot näyttävät muissakin suhteissa erilaisilta. Siihen tosiasiaan, että taskussani on viiden euron seteli, näyttäisi kuuluvan palanen paperia, mutta vastaavaan proposition ”taskussani on viiden euron seteli” tuskin kuuluu. Miten siis kyse voisi olla identiteetistä? Rakenteellinen vastaavuus riittäisi korrespondenssiteorian kannattajalle, mutta identtisyuden suhteen se ei riitä. (Candlish 1999, 205.)

Identtisyysteorian kannattaja voi käyttää periaatteessa kahta strategiaa ratkaistakseen tämän ongelman. Hän voi työntää mieltä maailmaa kohden eli käsitystämme proposition tosiasiasta tosiasian käsitteen suuntaan. Tämä oli esimerkiksi Russellin strategia. Toinen mahdollisuus on työntää maailmaa mieltä kohden eli käsitystämme tosiasioista proposition käsitteen suuntaan. Eräs luonteva tapa toteuttaa tämä strategia on idealismi, kuten Bradleyllä. (ks. Candlish 1999, 206, 209.) Kun kohtaamme identtisyysteorian jonkin version, on hyvä kysymys, kumpaa strategiaa sen puolustaja käyttää. Toisaalta koko tässä kysymyksenasettelussa saattaa olla jotain pielessä identtisyysteorian näkökulmasta. Identtisyysteorian kannattaja saattaisi haluta hylätä kokonaan tällaisen asetelman. On nimittäin mahdollista väittää, että oletetun ongelman muotoileminen tapahtuu nimenomaan korrespondenssiteorian käsittein ja identtisyysteoria voi hylätä tämän sanaston kokonaan. (mts. 213.) Juuri tämä näyttäisi olevan sekä Hornsbyn että McDowellin strategia. Katsokaamme heidän käsityksiään seuraavaksi.

2.6.1 Jennifer Hornsbyn identtisyysteoria

Jennifer Hornsbyn mukaan olennainen ero totuuden identtisyysteorian ja korrespondenssiteorioiden välillä on, että identtisyysteoriassa ei oleteta ontologista kuilua ajattelun ja maailman välille (Hornsby 1997, 1).⁵⁵ Hornsby nojaa tässä yhteydessä tuttuun McDowell-sitaattiin:

...ei ole ontologista kuilua sen kaltaisen asian välillä, jota voimme tarkoittaa, tai yleisesti sen kaltaisen asian välillä, jota voimme ajatella, ja sen kaltaisen asian välillä, joka voi olla asianlaita. Kun ajattelemme totuudenmukaisesti, se mitä ajattelemme, on asianlaita. Niinpä kun maailma koostuu kaikista mahdollisista asianlaidoista (kuten hän [Wittgenstein; PN] itse kerran kirjoitti), ei ole kuilua ajattelun sellaisenaan ja maailman välillä. (McDowell 1994/1996, 27.)

Mitkä ovat identtisyysuhteen osapuolet? Hornsby nojaa tässä yhteydessä McDowellin käsitteeseen ”ajateltava” (*thinkable*). McDowell nostaa kyseisen käsitteen esille puolustautuessaan idealismi-syytöksiä vastaan (ks. tämän työn sivu 59). Kriitikko, joka katsoo ontologisen kuilun olettamista jättämisen viittaavan idealismiin, sotkee keskenään sanan ajatus kaksi eri merkitystä: yhtäältä ajatus viittaa ajattelemisen aktiin, toisaalta ajattelemisen sisältöön. Jos joku todellakin

⁵⁵ Ontologisen kuilun olettaminen ei ole välttämätöntä korrespondenssiteoriankaan puitteissa. Esimerkiksi Niiniluoto ei oleta ontologista kuilua Hornsbyn kuvaamalla tavalla. (ks. Juti 2001, 98–99.)

argumentoisi, ettei ajatusten ja tosiasioiden välillä ole ontologista kuilua ja puhuisi ajatuksista nimenomaan kognitiivisen aktiviteetin mielessä, hän olisi todellakin sortunut idealismiin, sillä tämä näkemys ei sallisi tosiasioita ilman ajattelua. Välttääkseen ajatus-sanan kaksimerkityksisyyden aiheuttamat sekaanukset ja erityisesti akti-merkityksen implikoiman idealismin McDowell ehdottaa, että käytämme ilmaisua ”ajateltava” siitä, mikä on ajateltavissa. Hornsby katsoo näiden McDowellin muotoilujen olevan rohkaisevia totuuden identtisyysteorian kannalta sikäli, että McDowell tulee itse samastaneeksi ajateltavat ja tosiasiat. Ja tämän seikan eksplisiittisen esiin nostamisen ja puolustamisen varaan rakentuu Hornsbyn keskeinen käsitteellinen siirto: ”Identtisyysteorian voi tiivistää yksinkertaiseksi lauseeksi, että todet ajateltavat ovat yhtä kuin tosiasiat”. (Hornsby 1997, 2.)

Hornsbyn mukaan identtisyysteoria saattaa vaikuttaa sisällyksettömältä, mutta sitä se ei ole, sillä se ottaa kantaa kysymykseen mitä ”totuudenkantajat” (*bearers of truth*) ovat – totuudenkantajia ovat juuri McDowellin ”ajateltavat”. Hornsby katsoo tämän kantansa myötä asettuvansa vastustamaan Quinea ja muita filosofeja, jotka moittivat proposition käsitettä (ja samalla nähtävästi myös ajateltavan käsitettä) epäselväksi ja haluavat puolustaa kantaa, jonka mukaan totuudenkantajia ovat lauseet. Hornsbyn muotoilut sulkulausekkeineen antavat ymmärtää, että ajateltavan käsite menee hyvin lähelle proposition käsitettä; ainakin propositiot ovat yhdenlaisia ajateltavia ja propositioihin kohdistettu kritiikki osuu myös ajateltaviin. (mts. 3.)

Pysähtykäämme tähän hetkeksi. Hornsby puhuu McDowellin ajateltavista nimenomaan totuudenkantajina. Totuudenkantajiksi on ehdotettu paitsi propositioneja ja lauseita myös uskomuksia, ajatuksia, ideoita, arvostelmia, väitteitä ja ilmaisuja (ks. David 2005, 3). Vaikka emme tekisikään mielen ja maailman välille kategoriallista ontologista eroa, jokin vähemmän dramaattinen ero on oltava, elleimme halua omaksua jonkinlaista panspsykismiä, jossa mieli ja maailma täydellisesti samastetaan. Tavallisesti totuudenkantajiksi ehdotetut asiat sijoituvat mielen puolelle. Kuitenkin ajateltavat ovat McDowellilla juuri niitä entiteettejä, joiden kokonaisuus maailma on. Jos Hornsby sanoisi, että tullessaan ajatelluksi ajateltavat ovat totuudenkantajia, niin tämä olisi ymmärrettävä muotoilu. Maailman rakenneosasina ne vaikuttavat pikemminkin Armstrongin (ks. 2004, 5–6) kuuluisan erottelun toisen osapuolen edustajilta eli ”totuudentekijöiltä” (*truthmaker*). Itse asiassa aikaisemmat totuuden identtisyysteoriat ovat esittäneet väitteitä tosiasioista juuri totuudentekijöinä (ks. Engel 2001, 455). Toisaalta totuudenkantajat vs. totuudentekijät -erottelu saattaa olla juuri sitä sanastoa, jonka identtisyysteorian kannattajan täytyy hylätä jo lähtökohtaisesti (ks. Candler 1999, 212–124). Palaan tähän kysymykseen myöhemmin.

Hornsby myöntää aiheelliseksi kysymyksen, miksi ylipäätään on mielekäs puhua identtisyystydestä tässä yhteydessä. Hornsby korostaa muotoilevansa teesinsä nimenomaan lauseeksi ”totuudenmukaiset ajateltavat ovat yhtä kuin tosiasiat” eikä yksinkertaisemmaksi lauseeksi ”totuudenmukaiset ajateltavat

ovat tosiasioita”.⁵⁶ Hornsby pyrkii valaisemaan tätä eroa Fregen korrespondenssiteorian vastaisen argumentin avulla. (Hornsby 1997, 4.)

”Voitaisiin ehkäpä olettaa ...että totuus koostuu kuvan ja kuvauksen kohteen välisestä korrespondenssista”, Frege pohtii, mutta väittää sitten kyseisen ajatuksen olevan ristiriitainen (Frege 1918/1988, 34–35). Hornsbyn siteeraama reduktio-muotoinen argumentti kuuluu kokonaisuudessaan seuraavasti:

Korrespondenssi voi olla täydellinen ainoastaan jos vastaavuussuhteen oliot käyvät yksiin eivätkä näin ole eri olioita ollenkaan ... [J]os ensimmäinen vastaisi täydellisesti toista, ne kävisivät yhteen. Mutta ihmiset eivät tarkoita tällaista määritellesään totuuden idean ja jonkin todellisen korrespondenssina. Sillä tässä tapauksessa olenaisista on juuri se, että todellisuus on erillinen ideasta. Mutta tällöin ei voi olla täydellistä korrespondenssia, ei täydellistä totuutta. Siis yhtään mikään ei voisi olla totta; vain puoliksi tosi on epätosi. (Frege 1918/1988, 35.)

Hornsby muotoilee Fregen sanoman seuraavasti: jos totuus ylipäätään pyritään eksplikoimaan suhteen avulla, niin tämän suhteen täytyisi olla identtisyysuhde. Kaikki ”heikommat” ehdokkaat johtavat siihen sietämättömään johtopäätökseen, ettei totuutta ole. Näin joku, joka ajattelee tosien ajateltavien vastaavan tosiasioita, muotoilee ajatuksensa oikein väittäessään, että todet ajateltavat ovat sama asia kuin jotkut tosiasiat. Identtisyysteoretikot väittävät juuri näin. (Hornsby 1997, 5.)

Frege ennakoiki kuitenkin opponentin vastaväitteen: ”Eikö voida olettaa, että totuus on olemassa siellä, missä on vastaavuus tiettyssä suhteessa” (Frege 1918/1988, 35). Opponentti siis myöntäisi, ettei voi olla spesifioimatonta korrespondenssia, Hornsby tulkitsee. Korrespondenssia voi olla olemassa ”enemmän tai vähemmän” sen mukaan monessako ”eri suhteessa” sitä esiintyy. Tämä muodostaa Hornsbyn mukaan ongelman, koska ei voi olla mitään analogista tapaa miten meillä voisi olla enemmän tai vähemmän totuutta. Hornsby viittaa tässä yhteydessä Fregen väitteeseen, jonka mukaan ”jokaiseen olion ominaisuuteen liittyy [ajateltava] ominaisuus, nimittäin totuus” (Frege 1918/1988, 36). Hornsby pyrkii selventämään tätä käsitystä esimerkin ”Fred on pitkä” avulla. Fregen kielelle käännettynä Fredin ominaisuus (pitkänä oleminen) kytkeytyy yhteen ajateltavan ominaisuuden kanssa: jos Fred todellakin on pitkä, niin tällöin tosi ajateltava esitetään, kun Fredin sanotaan olevan pitkä. Mutta jos tämä on totta, niin näyttää siltä, että meidän pitäisi sallia totuudelle kaikki ne piirteet,

⁵⁶ Tarkka sanamuoto: ”What could be the point in saying that true thinkables are the same as facts, rather than – more simply and apparently to the same effect – that true thinkables are facts?” (mts. 4). On vaikeaa nähdä, mihin tarkalleen ottaen Hornsby tässä pyrkii. On toki selvää, että muotoilujen välillä on ero. Muotoiluista vain ensimmäinen ilmaisee yksiselitteisesti tiukan numeerisen identtisyuden. Jälkimmäinen on muodoltaan monimerkityksinen siten, että tätä muotoa voidaan käyttää ilmaisemaan myös esimerkiksi lajin ja suvun välinen suhde, kuten lauseessa ”Jack Russellin terrierit ovat koiria”. Jälkimmäinen muotoilu jättää siis auki sen mahdollisuuden, että voi olla olemassa muunkinlaisia tosiasioita kuin todet ajateltavat ja että tosilla ajateltavilla voi olla itselleen tyypillisiä ominaisuuksia, joita ei ole muilla tosiasioilla. Ongelmana on, että jää avoimeksi millainen ja kenen tarjoama vaihtoehto jälkimmäinen muotoilu oikein on. Olisiko taustalla konstruktivisen filosofian vastaisuus ja pyrkimys käyttää niin vähän kantaa ottavia *common sense* -truismeja kuin mahdollista?

jotka pitkänä olemisen ominaisuudellakin on siten, että jos pitkänä olemisella on asteita (x voi olla jossain määrin pitkä), niin myös totuudella täytyy olla asteita (voi olla jossain määrin totta, että x on pitkä). Eikö Frege näyttäisi sallivan totuudelle ominaispiirteen, joka vaikuttaisi predikaattina kohdeltaessa sallivan asteita? Hornsby kuitenkin väittää, että puolustaessaan väitettään ”puoliksi tosi on epätosi” Frege nojaa ajatukseen, ettei mikään relaatio, joka esitetään totuuden selittämisen yhteydessä, voi olla asteittaisesti tosi (Hornsby 1997, 5).

Korrespondenssiteorian puolustaja voi kuitenkin myöntää nämä spesifioidun korrespondenssin vaikeudet ylitsepääsemättömiksi ja hän voi yrittää valita yhden ulottuvuuden, jonka suhteen korrespondenssi vallitsee. Fregellä on tähänkin vastaus:

Mutta missä suhteessa [korrespondenssi vallitsee: PN]? Mitä meidän pitää sitten seuraavaksi tehdä sen asian päättämisen suhteen, että jokin on totta? Meidän pitäisi tarkastella vastaavatko idea ja todellisuus kenties esille nostetun puolensa suhteen toisiaan. Ja sitten meidän pitäisi kohdata samanlainen kysymys, ja peli alkaisi uudestaan. Näin yritys selittää totuus korrespondenssina romahtaa. (Frege 1918/1988, 35.)

Fregen ajatus on Hornsbyn tulkinnan mukaan seuraava: jos olisi jokin ajateltavasta erillinen ja voisimme olettaa tämän ajateltavasta erillisen ja ajateltavan välille suhteen, jonka kautta voitaisiin tietää ajateltavan totuus, niin tällöin ajattelijan olisi periaatteessa mahdollista tietää se, mitä tiedetään tiedettäessä ajateltava, tietämättä silti tämän ajateltavan totuutta. Tällainen kanta on Fregen ja Hornsbyn mielestä mahdoton, sillä sen keksiminen, josko p (*whether p*) tarkoittaa sen keksimistä, onko p tosi. Tämä paljastaa yleisen totuuden määrittelyn vaikeuden, jonka kohtaamme kun ”sama kysymys nousee esiin uudestaan”. Hornsby viittaa jälleen Fregeen: ”Määritelmässä pitäisi esittää jotkut [totuuden PN] ominaispiirteet. Ja sovellettaessa niitä mihin tahansa tapaukseen nousee esiin kysymys, onko totta, että ominaispiirteet ovat läsnä”; seurauksena Fregen mukaan on, että ”sana tosi on ainutlaatuinen ja määrittelemätön” (Frege 1918/1988, 35). Miten Fregen argumentti pitäisi ymmärtää, Hornsby kysyy. Korrespondenssiteorian vastaisuus näyttäisi kääntyvän yleisemmäksi totuuden määrittelyn mahdottomuuden osoittamiseksi. Tällöin olennainen kysymys on, pakeneeko totuuden identtisyysteoria yhtään korrespondenssiteoriaa paremmin Fregen kritiikkiä. Hornsby pyrkii lukemaan Fregeä siten, että Frege olisi osoittanut korrespondenssiteorian mahdottomiksi mutta identtisyysteoria selviäisi kuitenkin Fregen osoittamista vaikeuksista ja saisi jopa Fregeltä tukea. (Hornsby 1997, 6.) Oletettavasti Hornsbyn ajatus on, että identtisyysteoria selviää Fregen osoittamasta totuuden määrittelemisen ongelmasta, koska se ei varsinaisesti pyri määrittelemään totuutta, vaan ainoastaan ”valaisemaan” sitä tavoilla, jotka auttavat vastustamaan kilpailevien teorioiden houkutuskuksia.

Kuten yllä mainitsin, Hornsby katsoo ottavansa etäisyyttä minimaalisiin totuusteorioihin ajateltavan käsitteen avulla. Onkin totta, että hän kykenee antamaan lähestymistavalleen enemmän positiivista sisältöä ajateltavan käsitteen jatkokehittelyjen kautta. Hornsby huomauttaa ensinnäkin eräästä ajateltavan piirteestä. Kyseinen sana nimeää asian, jonka totuutta voimme arvioida, mutta joka ei ota kantaa kysymykseen, onko arvioitava asia ajattelijan mielentilan ob-

jekti vai onko se ilmaistu sanallisesti. Jos kuitenkin haluamme sanoa jotain systemaattista ajateltavista, niin meidän pitää tutkia niiden kielellisiä ilmaisuja. Tällöin huomiomme kiinnittyvät merkityksen teorioihin, jotka osoittavat, miten lauseiden merkitykset riippuvat systemaattisesti lauseen koostavien sanojen ominaisuuksista. Tästä näkökulmasta katsottuna merkityksen teorian käsittelevät ajateltavien kompositiota. Hornsby jatkaa edelleen, ettemme voi postuloida merkityksiä ajattelijoiden mieleen tai maailmaan vastaavuussuhteen osapuoleksi. Voimme sen sijaan katsoa kielenkäyttäjien todellisia käytäntöjä. Hornsby päätyy tätä kautta Davidsonin ajatukseen, että voimme tulkita jonkin kielen puhujia käyttämällä tarskilaista totuusmääritelmää kyseiselle kielelle merkitysteorian. (Hornsby 1997, 11–12.) Juuri tämän käsitteellisen siirron McDowellkin tekee ja tulen tarkastelemaan sitä tarkemmin seuraavassa McDowellin semantiikkaa käsittelevässä pääluvussa. Sitä ennen käyn läpi joitakin totuuden identtisyysteoriaan suoraan liittyviä avoimia kysymyksiä ja kritiikkejä.

2.6.2 Käsitteellisen rajoittamattomuus?

Marcus Willaschek on – mielestäni aiheellisesti – ihmetellyt Hornsbyn-McDowellin identtisyyskonseptioon sisältyvää ”kognitiivista omnipotenssia”. Willaschek argumentoi, että McDowellin rationaalisen kitkan kannalta riittäisi väite, että inhimilliset käsitteelliset kapasiteetit tavoittavat osan maailmasta. Käsitteellisen rajoittamattomuudesta puhuminen sen sijaan on tarpeetonta. Willaschek ihmettelee myös, että kenen ajatuksista McDowell tarkalleen puhuu kun hän esittää niiden ulottuvan koko maailmaan. McDowell ei voi tarkoittaa tämänhetkisten ihmisten tämänhetkisiä käsitteellisiä kapasiteetteja. Kiinnostavassa alaviitteessä Willaschek pohtii, edellyttääkö McDowell jonkin ulkopuolisen perustan, ehkäpä mielen ja maailman välisen etukäteen asetetun harmonian Leibnizin tai Hegelin tyyliin. (Willaschek 2000, 35–40.)

McDowell myöntää Willaschekin kysymysten aiheellisuuden. McDowellin vastaus on kiinnostava paitsi itse kognitiivisen omnipotenssin kysymyksen suhteen, myös ja ennen kaikkea siksi, että tämä on yksi niistä harvoista kohdista, joissa McDowell hetkeksi luopuu kvietismistään ja tulee sanoneeksi jotain positiivista totuuden identtisyysteoriasta:

Väitän, että käsityksemme ajateltavan ideasta ja tosiasian ideasta – ymmärrettyinä luonnollisen tractatuslaisen näkemyksen mukaisesti elementiksi maailmassa – kytkeytyvät yhteen. Ei ole niin, että tietäisimme joka tapauksessa – riippumatta siitä, onko meillä ajatuksen ideaa – mitä tarkoittaa, että asiat ovat tietyllä tavalla, ja työstäisimme sitten johdannaisena ymmärryksen siitä, mitä tarkoittaa, että joku ajattelee totuudenmukaisesti. Eikä ole myöskään niin, että tiedämme joka tapauksessa – riippumatta siitä, onko meillä tosiasian ideaa – mitä tarkoittaa ajatuksen omistaminen, ja työstäisimme tästä käyttäen hyväksi totuuden ideaa johdannaisena ymmärryksen siitä, mitä tarkoittaa, että asiat ovat jollakin tavalla. Kumpikin ideoista on ymmärrettävä vain toisen kontekstissa. ... emme voi ymmärtää tosiasian ideaa muuten kuin jonkin sellaisen ideaksi, joka voidaan totuudenmukaisesti ajatella tosiasiksi. (McDowell 2000b, 96.)

McDowell korostaa vielä, ettei tämä keskinäinen riippuvuus vaadi "ulkoista perustaa", kuten Willaschek vihjaa. McDowell mainitsee lukevansa Hegeliä tässä suhteessa päinvastaisella tavalla kuin Willaschek. (McDowell 2000b, 94.)

Kenen ja millaisista ajatuksista McDowell sitten puhuu? Hän myöntää, ettei kyseisiä ajatuksia voi redusoida mihinkään inhimillisten käsitteiden ja käsitysten joukkoon missään niiden evoluution partikulaarissa vaiheessa. Ne eivät palaudu edes ajatuksiin, joiden ajattelemiseen ihmiset lajilleen tyypillisen biologisen varustuksen kera ovat periaatteessa kykeneviä. McDowell myöntää, että voi olla olemassa tosiasioita, jotka voisi tavoittaa vain sellaisten käsitteellisten kapasiteettien avulla, joiden omistamista konstituoivat osittain ei-inhimillinen aistimellisuus. Hän korostaa, ettei tässä auta vetoaminen yli-inhimilliseen tai äärettömään mieleen. McDowell tyytyy lopulta "tahallisen" epätarkkaan rajaamiseen: puhumme "meidän ajatuksistamme" siten, että ilmaisun "me" rajat jäävät osittain epämääräisiksi. Voimme katsoa olion "meihin" kuuluvaksi, jos kykenemme tunnistamaan sen ajattelijaksi ja jos se kykenee ottamaan paikan keskustelussa. Tarkemmin sanoen, "meihin" kuuluvat oliot, "joista voimme puhua ja joille voimme puhua käyttäen monikon ensimmäistä persoonaa". (McDowell 2000b, 95–97.)

McDowell pyörittää yllä jonkinlaista ajateltavan ja tosiasian käsitteiden välistä dialektiikkaa, joka vaikuttaa kyllä kohtuullisen järkevältä. Mainittakoon, että Hegel pyrki kumoamaan Kantin ajatuksen "olioista sinänsä" hyvin samantyyppisin perustein. Voimme todellakin määritellä kyseiset käsitteet McDowellin haluamalla tavalla, mutta toisaalta meidän ei liene pakko tehdä niin. Olenainen kysymys kuuluu, onko mielekästä puhua tavoittamattomista tosiasioista. Tämä kysymys jakaantuu edelleen kahteen osaan seuraavalla tavalla: 1) onko ylipäätään mielekästä puhua meille ikuisesti tavoittamattomissa olevista asioista ja jos on, 2) onko mielekästä nimetä tavoittamattomat asiat tosiasioiksi? Minusta tämäntyyppiset kysymykset täytyy jättää avoimiksi ja katson lisäksi, että tämä niiden avoimeksi jättäminen edustaa kantilaista epistemologista nöyryyttä, joka on tärkeää sekä arkielämässä että tieteen tekemisessä. On myönnettävä, että liikumme tällaisten kysymysten tiimoilla alituisen paradoksiin ajautumisen rajamailla. Jos ikuisesti tavoittamattomiksi jääviä asioita on, niin ne ovat täysin erilaisia kuin mitkään koskaan tunnetut tosiasiat ja siksi niiden kutsuminen tosiasioiksi on väkinäistä. Toisaalta mikään ei kai estä sitä seikkaa, etteikö jokin meiltä käsitteellisesti tavoittamattomaksi jäävä asia voisi vaikuttaa meihin kausaalisesti. Mitä takeita meillä on siitä, että voimme lopulta käsitteellistää kaikki meihin kausaalisesti vaikuttavat asiat? Ei mitään takeita, jolloin on järkevää varata paikka tällaisille asioille. Vaikka emme koskaan voisikaan ajatella mitään kyseisiin asioihin liittyviä positiivisia ajatussisältöjä, voisimme silti viitata niihin epäsuorasti niiden kausaalisten vaikutusten kautta. Se, mitä termiä tällaisista asioista käytetään, ei mielestäni ole enää olennainen kysymys.

2.6.3 Russellilainen vai fregeläinen tosiasian käsite?

Monessa suhteessa ratkaisevaksi kysymykseksi asettuu nyt, millainen tosiasian käsite McDowellilla on ollut mielessään hänen muotoillessaan *Mind and Worldin*

ne kohdat, jotka ovat totuuden identtisyysteorian perustana. Jos meillä ei ole vastausta tähän kysymykseen, emme edes ymmärrä millainen hänen näkemyksensä tarkalleen ottaen on emmekä pysty arvioimaan esimerkiksi idealismisyytteen aiheellisuutta. Julian Dodd (1995, 161–162; 1999, 227) erottaa vaihtoehdoiksi russelilaisen tai moorelaisen ”vankan” (*robust*) tosiasian käsitteen ja fregeläisen ”vaatimattoman” (*modest*) tosiasian käsitteen⁵⁷: Russellilla ja Moorella tosiasiat koostuvat ”todellisuuden osista”, siis olioista sekä niiden ominaisuuksista ja suhteista ”referenttien valtakunnassa” (*realm of reference*), kun taas Fregeillä ne viittaavat ”mielten (*Sinn*) valtakuntaan” (*realm of sense*) sijoittuviin ”toisiin ajatuksiin”. Dodd (1995, 1999, 2000) väittää, että McDowell käyttää *Mind and World*issä itse asiassa molempia tosiasian käsitteitä: yhtäältä McDowell ymmärtää tosiasiat propositioiksi tai ajatussisällöiksi, ja toisaalta tosiasioiden kokonaisuus samastetaan maailman kanssa.

McDowell itse väittää kannattavansa pelkästään fregeläistä tosiasian käsitettä. Doddin kuvailema ristiriita johtuu hänen mukaansa oletuksesta, että ainoastaan russelilaiset tosiasiat voisivat olla maailman konstituentteja. Tämä harha puolestaan johtuu hänen mielestään sanan maailma virheellisestä tulkinnasta. Hän ehdottaa, että meidän pitäisi ymmärtää *Tractatuksen* lause ”maailma on tosiseikkojen summa” siten, että se osoittaa meille miten sanaa ”maailma” pitää käyttää. Tosiasian käsite ”ankkuroituu” hänen mukaansa ongelmattomasti ”toden ajateltavan” käsitteeseen, jota kukaan ei ole kyennyt käsittelemään paremmin kuin Frege. McDowell kirjoittaa seuraavasti: ”Ymmärrettynä fregeläisellä tavalla, tosi ajateltava on jokin tosiasia, ja sellaisena se itse on maailmallinen ainoalla relevantilla tavalla”. Emme siis tarvitse vankkaa russelilaista käsitystä tosiasiasta. McDowell vetoaa lopulta Fregen *Sinn-Bedeutung* -erotteluun seuraavassa vaikeassa lauseessa:

Voimme esitellä ajatuksissamme, siis tosiasioissa, esiintyvien objektien terminologian, sanomalla, että objektin esiintyminen ajatuksessa, ajateltava[na], tarkoittaa, että se on referentti (*Bedeutung*), joka on yhteydessä mieleen (*Sinn*), joka on ajateltavan konstituentti. (McDowell 2000b, 94–95.)

Tuon syvemmälle ontologiaan McDowell ei halua sukeltaa, eikä hän näe vaikeuksia fregeläisen konstruktionsa soveltamisessa siihen ajatukseensa, että objektit tulevat näkyviin käsitteellisten kapasiteettien aktualisaatioissa. (McDowell 2000b, 93–94.)

⁵⁷ Jos Juha Manninen (2002) on oikeassa, kumpikaan näistä ehdokkaista ei ollut Wittgensteinin mielessä kun hän väitti maailmaa tosiasioiden summaksi. Mannisen mukaan eräs tärkeimmistä *Tractatuksen* taustalta löytyvistä lähteistä on Heinrich Herzin teos *Mekaniikan periaatteista* (*Die Prinzipien der Mechanik*). Manninen (2002, 42) uskoo, että Wittgensteinin maailma-kommentti ymmärretään parhaiten, kun se katsotaan Herzin ”vapaan järjestelmän” käsitteen korvaajaksi. Järjestelmä on Herzillä materiaalistien pisteiden suuri kooste, ja vapaa on puolestaan sellainen järjestelmä, jonka osien liike on määritettävissä vain itse järjestelmästä ja sen peruslaeista. (Manninen 2002, 42.)

Tämä on eräs niistä kohdista, joissa herää epäily, onko McDowell pohjimmiltaan realististi ollenkaan.⁵⁸ Ajatteleeko McDowell maailman todella koostuvan ajateltavista, vai antaako hän ainoastaan maailma-sanana käyttöä koskevan ohjeen siten, ettei hän halua ottaa lainkaan kantaa maailman koostumukseen kielen ulkopuolella? McDowellin vastauksen voi tulkita viittaavan antirealistisesti tulkittuun myöhäis-wittgensteinilaiseen käyttö-teoriaan merkityksestä, tai muuhun sitä lähelle tulevaan antirealistiseen lähestymistapaan, mutta tästä ei liene kyse, koska McDowell on asettunut toisaalla vastustamaan voimakkaasti Crispin Wrightin antirealistista Wittgenstein-luentaa (ks. McDowell 1998e, 227). Miten meidän sitten pitäisi ymmärtää McDowellin neuvo, ja kannattaako meidän noudattaa sitä?

Jos huomioimme keskustelun kohteena olevan *Tractatuksen* kohdan 1.1. kokonaisuudessaan, Wittgensteinin neuvo on, että käyttäkäämme sanaa maailma tosiasioiden eikä olioiden kokonaisuudesta. Kun McDowell sitten ryhtyy tulkitsemaan tosiasian käsitettä, hän kääntyy Fregen puoleen.⁵⁹ Palautetaan jälleen mieleen referentin (*Bedeutung*) ja mielen (*Sinn*) välinen suhde Fregellä. Se on seuraava: jonkin nimen ilmaisema mieli on sen referentin esiin tulemisen tapa (joita voi olla useita), ja sellaisena siihen liittyy erityinen kognitiivinen anti; oli esimerkiksi aito tieteellinen löytö havaita, että aamutähti on sama asia kuin iltatähti (Frege 1892/1997, 42). McDowellin viittaus tähän erotteluun vaikuttaa monessa suhteessa ongelmalliselta. Sekä Thomas Baldwin (1991, 43) että Pascal Engel (2001, 443) väittävät, että identtisyysteoria hämärtää Fregen kuuluisan erottelun. Jos todet ajatukset julistetaan tosiasioiksi ja sijoitetaan maailmaan, niin ne sijoitetaan referenssin ulottuvuuteen ja näin referenssin ja mielen ulottuvuuden sekoittuvat. Baldwin ja Engel katsovat, että juuri tästä syystä Frege itse ei ollut identtisyysteorian kannattaja. Dodd argumentoi vastaavasti, että jos tosiasiat ovat todellisia havaittavan maailman aspekteja – kuten ne välttämättä ovat McDowellilla – ja kuuluvat sellaisina referenttien valtakuntaan, ne eivät voi olla fregeläisiä ”tosia ajatuksia”, jotka kuuluvat puolestaan mielten valtakuntaan. Hän jatkaa, että ”tosiasioiden ja tosien ajateltavien samastaminen voi tarjota meille avoimuuden suhteessa todellisuuteen vain jos tosiasia on Hornsbyn sanoin ’jotakin todellista, ei jonkin todellisen esittämisen tapa’”. Vain jos tosiasiat sijoittuvat ”referenttien valtakuntaan”, voi identtisyysteoria ratkaista mielen ja maailman välisen suhteen Hornsbyn ja McDowellin kaipaamalla ta-

⁵⁸ Richard Gaskin (2006, 10) syyttää McDowellia suoraan nominalistiksi. Tämä syyte on liioiteltu, muttei kuitenkaan täysin vailla pohjaa. McDowellin kryptiset kommentit ontologiasta ovat paikoin niin ohuita ja epäselviä, että sekä realistiselle että nominalistiselle rekonstruktiolle jää tilaa.

⁵⁹ On hyvä kysymys, kääntääkö hän samalla selkensä *Tractatukselle*? Ainakin perinteisen metafyyssisen *Tractatuksen* luennan näkökulmasta juuri näin tapahtuu. McDowell hylkää *Tractatuksen* metafyyssisen käsityksen tosiasioista (tosiasiat ovat maailman substanssin muodostavien olioiden yhdistelmiä) sekä näkemyksen atomisten tosiasioiden ja elementaarilauseiden rakenneyhtäläisyydestä. Tämä tarkoittaa, ettei McDowell noudata loppuun saakka *Tractatuksen* neuvoja sanan maailma käytöstä. ”Tosien ajatusten kokonaisuus on maailman kuva”, kirjoittaa Wittgenstein (*Tractatus* 3.01) ja on erittäin vaikeaa yhdistää tätä näkemystä McDowellin fregeläiseen tulkintaan, joka kuuluu, että ”tosien ajatusten kokonaisuus on maailma”.

valla. (Dodd 2000, 182.) Dodd väittää lisäksi, että teoria, joka olettaa tosiasiat "maailmallisiksi" mutta samastaa ne lopulta tosien ajateltavien kanssa, näyttäisi pienentävän maailmankaikkeuden (*cut the universe down to size*). Lisäksi idealismin vaara on ilmeinen. (Dodd 1999, 228.)

Tulkitsen maailmankaikkeuden pienentämisen väitettä siten, että Dodd kritisoi tässä oletusta, ettei maailmankaikkeudessa olisi mitään muuta kuin ajateltavissa olevia asioita. Doddin kritiikki tuo mieleen David Armstrongin kritiikin "tautologisia" tosiasian käsitteitä vastaan. Tällainen käsitys ymmärtää tosiasiat tosien väitteiden tai propositioiden "tautologisiksi akkusatiiveiksi". Seurauksena on, että maailmankaikkeudessa on täsmälleen yhtä monta tosiasiaa kuin on totuutta, ja tosiasioiden ja totuudenkantajien välille muodostuu "yksi-yhteen -suhde". Armstrongin omassa korrespondenssiteorian versiossa totuudentekemissuhde on "yksi-moneen" suhde tai "moni-yhteen" suhde. Esimerkiksi eksistentiaaliselle väitteelle "on olemassa ainakin yksi musta joutsen" on olemassa täsmälleen yhtä monta totuudentekijää kuin on mustia joutsenia. (ks. Engel 2001, 444.)

Hornsby (1999, 241–245) on vastannut Doddille: mielen ja maailman välinen suhde ei kaipaa mitään ratkaisua McDowellin näkemyksessä, koska niiden välille ei oleteta kuilua. Lisäksi Hornsby kiistää hyväksyvänsä teesin "tosiasiat sijoittuvat referenttien valtakuntaan". Hänkin viittaa siihen, että kaikki riippuu sanan maailma tulkinnasta. Hän ei puhu maailmasta siinä mielessä kuin Dodd olettaa hänen puhuvan. (Hornsby 1999, 241–245.) Ongelmaksi jää, ettei hän täsmennä, missä mielessä hän sitten puhuu maailmasta. Ehkäpä samassa mielessä kuin McDowell, mutta siitäkään emme ole vielä saaneet selkoa.

Jos tulkitsemme Fregen erottelun mieli-referentti tavanomaisella tavalla, niin väite "tosiasiat eivät sijoitu referenttien ulottuvuuteen" tarkoittaa samaa kuin "tosiasiat eivät sijoitu konkreettisten objektien maailmaan". Fregellä itsellään tosiasiat sijoittuvat "kolmanteen valtakuntaan", jolla on paljon Platonin ideamaailman piirteitä (ks. Frege 1918/1988, 45; palaan tähän tematiikkaan myöhemmin). Jos tosiasiat eivät sijoitu referenttien valtakuntaan, konkreettisten objektien maailmaan, niin miten pitäisi sitten ymmärtää McDowellin toistuvat eksplisiittiset muotoilut, joissa "otamme" kokemuksessa "sisälle" tosiasioita (esimerkiksi McDowell 1994/1996, 9, 26; 1998b, 406; 2002, 173 ja 2006d, 32, 143) kuten kuuluu kirjaimellinen käänös englannin kielen ilmaisusta *take in*? Mistä me otamme ne sisälle, miten ja minne? Fregeläistetyistä platonisesta ideamaailmastako mielen sisälle? Vai onko kyse jälleen kerran metaforasta? Enempää metaforia emme tarvitse, koska emme ole kyenneet avaamaan edellisiäkään metaforia.⁶⁰ Toinen tärkeä kysymys kuuluu, miten *Woodbridge-luento*jen keskeinen ajatus objekteista havaintoja rajoittavina tai ohjaavina voidaan artikuloida fre-

⁶⁰ Toinen McDowellin suosikkimuotoilu herättää täsmälleen saman kysymyksen: "...olemme kokemuksessa avoimia havaittaville tosiasioille, joka tapauksessa vallitseville tosiasioille, jotka iskostavat itsensä aistimellisuuteen" (McDowell 1994/1996, 29). Ongelmallinen ilmaisu on tuo "facts impress themselves to sensibility". Samanlainen muotoilu löytyy esimerkiksi lähteestä McDowell 2006c, s. 26. Eikö "iskostamisen" ajatus edellytä, että tosiasiat ovat olemassa jossain aistimellisuuden ulkopuolella?

geläisessä kontekstissa. Tuleeko rajoitus ja ohjaus kuitenkin referenttien valtakunnasta, vaikka itse käsitteellinen sisältö tuleekin mielen valtakunnasta?

Artikkelissaan "The True Modesty of an Identity Conception of Truth: A Note in Response to Pascal Engel (2001)" McDowell vastaa tiettyihin hänen identtisyysteoriaansa kohdistettuihin kritiikkeihin. McDowellin vastauksen kirvoittaneessa artikkelissa Pascal Engel (2001) pohtii muun muassa kysymystä, kumpaa identtisyysteoreetikolle mahdollista strategiaa McDowell käyttää: työntääkö hän maailmaa mieleen päin vaiko päin vastoin mieltä maailmaan päin. Tähän kysymyksen McDowell vastaa, ettei tällaisen kysymyksen suunnasta tulisi edes nousta esiin. Kumpaakaan identtisyysteekin osapuolta ei voida ymmärtää ennen toisen ymmärtämistä. Todet ajateltavat kuuluvat yhtä paljon maailmaan kuin mieleen ja tosiasiat puolestaan yhtä paljon mieleen kuin maailmaan. Ei siis pitäisi syntyä tilannetta, että joudumme valitsemaan, kumpaan suuntaan luemme identtisyysteesiä. (McDowell 2005, 84.)

Tässä samassa yhteydessä McDowell kommentoi myös Fregen erottelua. McDowell toistaa jälleen teesinsä, että fregeläiset mielet voivat hänen mielestään olla maailmallisia tosiasioita, siis tosia ajatuksia, jotka eivät sijoitu referenssin vaan mielen valtakuntaan ja ovat silti maailman konstituentteja. McDowell sanoo myös, että jokainen on vapaa soveltamaan maailman käsitettä myös referenssin valtakuntaan. Hän huomauttaa kuitenkin, että jos maailma ymmärretään näin, se ei ole tosiasioden kokonaisuus. McDowell myöntää Engelin olevan oikeassa sen suhteen, ettei Frege uskonut, että ajatuksen suhde todellisuuteen voitaisiin varmistaa pelkästään mielen (*sense*) tasolla. Tämä tarkoittaa, että: "... meidän pitää siis kytkeä se, mitä voidaan sanoa mielen tasolla, siihen, mitä voidaan sanoa referenssin tasolla.". Tällaista kytkentää McDowell ei näe ongelmalliseksi. Hän käyttää esimerkkinä kritikkoaan:

Esimerkiksi jokainen joka ajattelee, ettei Engel ole vaikuttanut totuuden identtisyysteoriasta, ajattelee Engeliä. Fregen käsittein, emme voi erottaa sitä tosiasiaa, että kyseisellä ajatuksella (kyseisellä ajateltavalla) on tietty mieli konstituenttinaan, siitä tosiasiasta, että kyseinen todellinen henkilö, nimen "Engel" referentti, siten kuin käytän niemeä tässä, on, kuten voisimme sanoa, eräs ajatuksen aiheista – erityisesti se, onko ajatus tosi vai epätosi, riippuu siitä, onko todellinen henkilö vaikuttanut totuuden identtisyysteoriasta vai ei. Maailman ymmärtäminen tosiasioden kokonaisuudeksi ei millään muotoa vähennä referenssin valtakunnan asukkaiden todellisuutta. (McDowell 2005, 85.)⁶¹

Nämä McDowellin vastaukset herättävät kysymyksiä. McDowell tuskin tarkoittaa, että on olemassa kaksi maailmaa, olioiden (tai objektien) maailma referenssin ulottuvuudessa ja tosiasioden maailma mielten ulottuvuudessa. On vain yksi maailma ja kaksi jotain muuta merkitysten ja totuuden kannalta keskeistä

⁶¹ Keskimmäinen vaikeasti käännettävissä oleva virke kuuluu englanniksi näin: "In Fregean terms, we cannot separate the fact that that thought (that thinkable) has a certain sense as a constituent from the fact that that actual person, the Bedeutung of the name 'Engel' as I am using it here, is, as we might say, one of the topics of the thought – specifically, that whether the thought is true or false depends on whether or not that actual person is unimpressed by the identity theory of truth."

asiaa. Mitkä nämä asiat ovat? Luonnehtikaamme niitä tässä viittaus- ja ajattelusuhteiksi maailmaan. Edellinen viittaa nimen ja sen kantajan väliseen suhteeseen, jälkimmäinen puolestaan tosien ajatusten ajattelemiseen nimen kantajasta. Vaikuttaa todellakin uskottavalta väittää näiden suhteiden kytkeytyvän toisiinsa siten, että voimme erottaa ne toisistaan ainoastaan eräänlaisen teoreettisen abstraktion tuloksena. Voimme ajatella maailmallisia tosiasioita vain viittaamalla maailmallisiin olioihin, ja toisaalta voimme ajatuksissamme viitata maailmallisiin olioihin vain ajattelemalla maailmallisia tosiasioita.

Jokin tärkeä elementti tuntuu silti vielä puuttuvan. Kun puhumme tosiasioista, puhumme esimerkiksi olioiden ominaisuuksista ja suhteista. Vastavasti todet ajatukset koskevat esimerkiksi juuri olioiden ominaisuuksia ja suhteita. McDowell näyttäisi luonnehtivan yllä ”tosi ajatus” -tosiasioiden ja olioviittausten yhteen kietoutumista ajattelumme tasolla. Millainen tilanne on ajattelumme ulkopuolella? Tavanomainen näkemys – ainakin realistien leirissä ja tavallisen kansan keskuudessa – on, etteivät pelkästään oliot vaan myös niiden ominaisuudet ja suhteet ovat maailmassa ajattelun ulkopuolella. Kun McDowell sanoo maailman koostuvan ajateltavissa olevista sisällöistä, tarkoittaako hän, että olioiden maailmalliset ominaisuudet ja suhteet ovat luonteeltaan ajateltavissa olevia? Näyttää siltä, ettei hän voi tarkoittaa tätä, koska seurauksena olisi tosiasioiden sijoittuminen referenssin ulottuvuuteen. Hänen täytyy tarkoittaa jotain muuta, mutta mitä?

Ymmärrämme ehkäpä McDowellin näkemykset paremmin hänen semanttisten perusintuitioiden taustaa vasten ja palaankin niihin sen jälkeen kun olen tarkastellut hänen semantiikkaansa seuraavassa pääluvussa. Mainittakoon jo nyt eräs tämänhetkisen teemamme kannalta keskeinen intuitio: tarskilainen semantiikka oletetusti vapauttaa meidät oletetusti ongelmallisesta käsityksestä, että tosiasiat ovat maailmassa nimenomaan referenssin ulottuvuudessa ja voimme viitata niihin tosiasioina (ks. Baldwin 1991, 49 ja David 2005, 8-9). Olennaiset kysymykset ovat seuraavat: saammeko tätä kautta riittävän vastauksen kysymykseen tosiasioiden ontologiasta, ja voimmeko todella luonnehtia tuloksena syntyvää kantaa realistiseksi?

Paljon riippuu siitä, miten McDowell tulkitsee Fregen kuuluisaa erottelua. Eräs yleinen tulkinta Fregen mielistä on, että ne ovat Russellin ”määrättyjä kuvauksia”. Jos McDowell hyväksyisi tällaisen tulkinnan, hän kohtaisi ylittämättömiä vaikeuksia. Kuvauksia ei voi sijoittaa maailmaan ajautumatta ilmiselvään idealismiin. Toisaalta tosien kuvausten kokonaisuus on pikemminkin täydellinen totuudenmukainen maailmankuva kuin maailma. On tietenkin mahdollista väittää McDowellin tarkoittavan identtisyysteesillään juuri maailman ja maailmankuvan samastamista. Tämä identtisyysteesin tulkinta on kuitenkin monessa suhteessa ongelmallinen. Minne McDowell voisi tässä kuvioissa sijoittaa referenssin ulottuvuuden, konkreettiset oliot sekä niiden tarjoaman ohjauksen ja rajoituksen? Voimme pohtia myös maailman ja maailmankuvan käsitteiden välistä suhdetta: eikö kuva ole aina kuva jostakin itsensä ulkopuolisesta? Entä voiko olio olla avoin itselleen: jos maailma ja maailmankuva käyvät täysin yksiin, niin miten voimme ymmärtää McDowellin realismin kannalta keskeisen

väitteen, että maailmankuva on avoin maailmalle? Maailman kaataminen maailmankuvaan on joka tapauksessa sen tyyppinen käsitteellinen siirto, jota odotaisimme pikemminkin pragmatistilta kuin realistilta. McDowell saattaa kuitenkin välttää koko dilemman, koska hän tulkitsee Fregeä standardikäsitteestä poikkeavalla tavalla.

Mainittakoon vielä tämän alaluvun lopuksi de Gaynesfordin kanta totuuden identtisyysteoriaan. Hän kirjoittaa, ettei McDowellin "...tarvitse eikä hänen pidä omaksua totuuden identtisyysteoriaa" (de Gaynesford 2004, 128). De Gaynesfordin keskeinen ajatus on, että McDowellin lähtökohtana olevaa ontologista avoimuutta suhteessa maailmaan ei ole pakko artikuloida totuuden identtisyysteorian avulla, sillä on olemassa parempikin tapa, nimittäin fregeläinen ajatusten objektiiriippuvuus (mts. 124–128). Identtisyysteorian de Gaynesford katsoo johtaa ratkaisemattomaan dilemmaan. Vaarana on yhtäällä idealistinen maailman rakentaminen mielen (*mind*) kanssa yhteensopivaksi mentaalisten kapasiteettien heijastumaksi, tai toisaalla mielen rakentaminen maailman kaltaiseksi eli mielen "spatialisointi" (mts. 124, 128–129)

Mielestäni de Gaynesford ei kunnolla ymmärrä McDowellin ehdottaman identtisyysteiesin luonnetta. Kyse ei ole perinteisestä substantiaalisesta identtisyysteoriasta, joka on esitetty ikään kuin ulkopuolisen vertailuasetelman näkökulmasta ja jossa joko maailmaa työnnetään mieltä kohti tai mieltä maailmaa kohti. McDowellin teesi on esitetty merkitysten ja totuuden suhteen sisäisestä näkökulmasta ja sisällöllisesti se on todellakin hyvin ohut. Perusteluissaan McDowell vetoaa lähinnä ajatukseen, että meidän on ymmärrettävä toden ajatuksen ja tosiasian käsitteiden sisältö dialektisessa suhteessa toisiinsa. Hän näyttäisi tässä (ja monissa muissakin ajattelunsa avainkohdissa) vetoavan jonkinlaiseen transsendentaaliin välttämättömyyteen, jota käsittelen tarkemmin työni neljännessä pääluvussa. Kokonaan toinen kysymys sitten on, kuinka pitkälle McDowellin ehdotus kantaa: riittääkö se terapiaksi skeptikolle ja riittääkö meillemuille mielen- ja kielifilosofiasta kiinnostuneille terapia skeptikoille.

3 MCDOWELLIN SEMANTIikka

Tarkastelen tässä pääluvussa McDowellin semantiikkaa, jonka taustalta löytyy kolme suurta vaikuttajaa: Gottlob Frege, Alfred Tarski ja Donald Davidson. Taivoitteeni ovat kahtalaiset: pyrin hahmottelemaan yleiskuvan McDowellin kieltä ja merkitystä koskevista näkemyksistä, mutta ennen kaikkea etsin vastauksia tiettyihin edellisessä pääluvussa esiin nousseisiin kysymyksiin, jotka kytkeytyvät referenssin ongelmaan. Referenssi on ongelmaton, jos McDowell pystyy osoittamaan, että mieli (*mind*) kurottautuu pään sisältä ulos maailmaan. On uskottavaa väittää, että mieli (*mind*) todella kykenee kurottautumaan maailmaan, jos maailma koostuu fregeläisistä mielistä (*Sinn*): mielen (*mind*) sisältönä on se kulloinenkin fregeläinen mieli (*Sinn*), johon tarkkaavaisuus on kohdistunut. Mutta voiko maailma todella koostua fregeläisistä mielistä? Standarditulkinnan näkökulmasta vastaus on selkeä "ei", ainakin jos ymmärrämme maailman tavanomaiseen tapaan konkreettisten olioiden maailmaksi, joka viittaa referenttien eikä mielen (*Sinn*) ulottuvuuteen. Frege (1918/1988, 45) itse sijoitti mielet (*Sinn*) platoniseen "kolmanteen valtakuntaan". McDowellin tulkitsee sekä maailman käsitteen että mieli-referentti -erottelun niiden tavanomaisesta ymmärryksestä poikkeavalla tavalla.

Frege mielen (*Sinn*) käsitteeseen liittyy toinenkin McDowellin kannalta ongelmallinen piirre. Frege itse ajatteli, että nimen mieli on riippumaton nimen kantajan olemassaolosta (ks. Frege 1892/1997, 44–46). Tämä tarkoittaa, että johonkin havaintoajatukseen kytköksissä oleva mieli (*Sinn*) voi olla mielessä (*mind*), vaikkei sen kohde olisikaan välittömästi läsnä (tai edes olemassa). Seurauksena on, että Frege luokituu "suurin yhteinen nimittäjä" -teorian kannattajaksi. McDowell (1998d, 186–189) itsekin myöntää, että Frege ajattelun taustalla oleva käsitys mielestä (*mind*) on epäsuora ja sellaisenaan mahdoton hyväksyä. Hän kuitenkin katsoo, että tämä Frege ajattelun piirre voidaan korjata ilman, että tällä korjauksella on dramaattisia seurauksia Frege näkemyksen kannalta.

McDowellin Frege-luennassa korostuu ajatus, että myös Fregeillä tietyn tyyppiset demonstratiiviset havaintokäsitteet ovat objekti- tai kontekstisidonnaisia; hän asettuu jälleen vastustamaan standarditulkintaa, mutta seuraa tällä kertaa Gareth Evansin lukutapaa. McDowell rakentaa havaintosisältöjen objektiivisuuden ajatuksensa juuri Frege *de re* -mielten varaan, joten panokset

ovat korkeat tässä keskustelussa. Juuri objektiriippuvuuden ajatuksen toivuudesta paljolti riippuu, onnistuuko McDowell todella osoittamaan referenssin ongelmattomaksi.

Olen omistanut tämän pääluvun toisen luvun McDowellin mieli-referentti-erottelun esittelylle ja arvioinnille. Kolmannessa luvussa käyn läpi McDowellin, de Gaynesfordin ja vähäisemmässä määrin myös muiden kirjoittajien näkemyksiä objektiriippuvuudesta. Käsittelem lisäksi de Gaynesfordin teesiä, jonka mukaan objektiriippuvuus riittää artikuloimaan kaksisuuntaisen maailmalle avoimuuden, McDowellin realismin keskeisen elementin. Neljännessä luvussa tarkastelen McDowellin vastausta Hartry Fieldin vaatimukseen, että Tarskin semantiikkaa tulisi täydentää fysikaalisella primitiivisen denotaation kuvauksella. Tämä keskustelu on kiinnostava ja merkittävä siksi, että siinä asettuu eksplisiittisesti kysymys kausaalisuhteiden roolista referenssien kiinnittymisessä ja toiseksi myös tosiasian käsite saa lisävalaistusta. Viidennessä luvussa vedän joitain alustavia johtopäätöksiä ja annan myös alustavan vastauksen kysymykseen, miten McDowellille käy referenssin ongelman kanssa. Aloitan kuitenkin McDowellin semantiikan taustan ja yleisten piirteiden kuvauksella.

3.1 Tausta

McDowell kuuluu semantiikan traditioon, joka pyrkii spesifioimaan merkityksen määrittelemällä totuusehdot Tarskin loogis-teknisen apparatuurin avulla. Lähtökohdaksi on ajatus, että "...teoria merkityksestä on ... teoria totuudesta" (McDowell 1998d, 4). Mutta miten merkitys tarkalleen ottaen liittyy totuuteen, ja mitä ovat totuusehdot? Entä millaista lähestymistapaa totuuteen Tarski edustaa? Annan seuraavassa kuhunkin kysymykseen lyhyen alustavan vastauksen aloittaen viimeisestä.

Wittgenstein ehdotti *Tractatus*ssaan ja Russell puolestaan artikkelissaan "The Philosophy of Logical Atomism" muunneltua totuuden korrespondenssi-teoriaa osana "loogisen atomismin" ohjelmaa. Lähtökohdat ovat seuraavat: 1) totuuden perusmääritelmä rajoitetaan koskemaan tiettyä totuudenkantajien alaluokkaa, nimittäin elementaarisia tai atomisia totuudenkantajia, ja 2) molekulaaristen totuudenkantajien totuusarvot selitetään rekursiivisesti loogisen rakenteen ja yksinkertaisempien rakenne-elementtien totuusarvojen pohjalta. Maailman oletetaan koostuvan atomisista tosiasioista, ja atominen totuus puolestaan on atomisen lauseen ja atomisen tosiasian rakenteellista vastaavuutta eli isomorfiaa. (David 2005, 6–7.)

Astetta radikaalimpi lähestymistapa vie rekursiivisen strategian syvemmälle, itse lauseiden sisälle, joten sitä on mahdollista luonnehtia "loogiseksi ali-atomismiksi". Totuudenkantajat puretaan lausetta pienempiin konstituentteihinsa ja lauseen tason korrespondenssi hajoaa tietyiksi semanttisiksi alisuhteiksi: nimet viittaavat objekteihin ja predikaatteja puolestaan sovelletaan objekteihin tai objektit toteuttavat predikaatteja. Kompleksisten predikaattien toteut-

taminen voidaan käsitellä rekursiivisesti niiden loogisen rakenteen ja niiden yksinkertaisempien osapredikaattien toteutumisen avulla. Rekursiot ankkuroidaan perustason lauseisiin, jotka käsittelevät primitiivisten predikaattien toteuttamista, esimerkiksi siten, että x toteuttaa lauseen " x on F " jos ja vain jos x toteuttaa ominaisuuden, joka " F " ilmaisee. Nimestä ja mielivaltaisen monimutkaisesta predikaatista koostuvan singulaarin lauseen totuus määritellään seuraavalla tavalla: singulaarinen lause on tosi jos ja vain jos nimen denotaationa oleva objekti toteuttaa predikaatin. Tarskin loogista välineistöä voidaan käyttää muuttamaan yllä esitelty yksinkertainen hahmotelma yleisemmäksi totuusmääritelmäksi. Tarskilainen määritelmä kykenee käsittelemään myös relationaalisia predikaatteja sekä kvanttoireita sisältävät lauseet ja se kattaa myös molekylaariset lauseet. (mts. 8.)

Jos hahmotamme loogisesta aliatomismista korrespondenssiteorian versioon, kyse on objektipohjaisesta korrespondenssista. Aliatomismi lupaa välttää tosiasiat ja muutkin suunnilleen samalla tavalla muotoillut lauseiden kaltaiset todellisuuden viipaleet. Tällainen lupaus miellyttää sellaisia korrespondenssiteorian kannattajia, jota suhtautuvat tosiasioihin tietyllä tavalla epäluuloisesti. Esimerkiksi Quine, Strawson ja Davidson ajattelevat "että-lauseisiin" sidotun tosiasia-puheen parasiittiseksi versioksi totuus-puheesta. Tosiasia ovat heidän mielestään liikaa totuudenkantajien kaltaisia ja niinpä he ovat päätyneet näkemykseen, että tosiasiat ovat fiktioita, valheellisia lauseenkaltaisia todellisuuden siivuja, jotka on projisoitu tosista lauseista käsin todellisuuteen korrespondenssin saavuttamisen tähden. Aliatomismi sopii hyvin yhteen tällaisen epäluuloisen asenteen kanssa: siinä ei määritetä edes atomisille totuudenkantajille vastaavia totuudentekijöitä todellisuuden puolella. Korrespondenssisuhde hajoaa kahdeksi totuudenkantajien konstituenttien ja objektien väliseksi suhteeksi, nimittäin denotaatiosuhteeksi (nimen ja sen kantajan välinen suhde) ja toteuttamissuhteeksi. Nämä suhteen ovat keskeisiä mille tahansa semanttiselle teorialle. (mts. 8.)

Meillä on hyviä syitä olettaa - käyn ne myöhemmin läpi - McDowellin suhtautuvan tosiasioihin vastaavaa epäluuloa tuntien ja oletettavasti tämä on yksi keskeisistä syistä, miksei hän halua sitoutua russellilaiseen tosiasian käsitteeseen eikä ylipäätään halua ymmärtää tosiasioita referenssin ulottuvuuteen sijoittuviksi.

Entäpä sitten totuusehdot? Useimmat totuusteoriat ovat paitsi teorioita totuusarvoista myös teorioita totuusehdoista. Esimerkiksi perinteinen korrespondenssiteoria selittää, miten representationaalisiksi oletettujen totuudenkantajien totuusarvot määräytyvät, mutta se tekee muutakin. Se selittää, miten tarkalleen ottaen propositioneja representoivat maailmaa, ja tällainen selitys kertoo meille, mitkä propositioneja totuuden ehdot ovat. Korrespondenssiteoria kertoo, miten totuusehdot voivat johtaa totuusarvoon tosi oikean tosiasian vallitsemisen kautta. Esimerkiksi tarskilainen totuusteoria kertoo meille, että yksinkertainen lause "Lumi on valkoista" on tosi jos "lumi" sanan referentti toteuttaa predikaatin "valkoinen". Tämä voidaan ymmärtää siten, että teoria kertoo meille, että lauseen "Lumi on valkoista" totuusehdot ovat ne ehdot, joiden vallitessa sanan

”lumi” referentti toteuttaa predikaatin ”valkoinen”. Realistit etsivät tarkemmin sanoen ehtoja, joiden vallitessa lumi-aineella on valkoisuuden ominaisuus. Antirealistit puolestaan etsivät ehtoja, joiden alaisuudessa lause ”Lumi on valkoinen” voidaan verifioida tai väittää oikeutetusti. Ainoastaan totuuden deflaatio-teoriat eivät ole teorioita myös totuusehdoista. (Glanzberg 2006, 15–16.)

Vailla alustavaa käsittelyä on vielä totuuden ja merkityksen suhde. Kuu-luisassa artikkelissaan ”Totuus ja merkitys” vuodelta 1967 Donald Davidson ehdottaa, että voimme käyttää tarskilaista totuusteoriaa myös merkitysteorianana. Olennaista on, että Tarskilainen totuusteoria osoittaa kielen loogisen rakenteen, joka on olennainen totuuden kannalta mutta se on olennainen myös merkityk-sen kannalta. Totuudella ja merkityksellä on nimittäin yhteinen elementti eli kompositionaalisuus, joka perusidea on seuraava: monimutkaisen kokonaisuuden totuuden tai merkityksen – kummasta sitten onkaan kyse – määrittää ko-konaisuuden rakenne sekä osien totuus/merkitys. Davidson (1967/1997, 320) perustelee kompositionaalisuutta seuraavalla yleisesti käytetyllä tavalla: kom-positionaalisuus tarvitaan, jotta kykenemme selittämään sen tosiasian, ”että hal-litsemalla äärellisen sanaston ja äärellisesti ilmaistavissa olevan sääntöjoukon, olemme valmiit tuottamaan ja ymmärtämään minkä tahansa lauseista, joita on potentiaalisesti ääretön määrä”. Kun tiedämme primitiivielementtien totuuden /merkityksen sekä hallitsemme rekursiiviset säännöt monimutkaisten kokonai-suuksien rakentamiseksi, kykenemme määrittämään minkä tahansa monimut-kaisen kielellisen ilmaisun totuuden tai merkityksen.

McDowell itse hahmottaa lähestymistapansa lähtökohdaksi kysymyksen ”miten voimme esittää tiedosta sellaisen teorian, joka tarjoaa riittävät edellytyk-set jonkin kielen ymmärtämiselle”. Davidson on vaatinut tarvittavan teorian keskeiseksi komponentiksi totuusteoriaa kyseiselle kielelle, vieläpä Tarskin to-tuusteorian kaltaista rakennelmaa. Tarskilainen totuusteoria määrittää käsitte-lemänsä kielen jokaiselle indikaatiiviselle lauseelle teoreeman, joka spesifioi vält-tämättömän ja riittävän ehdon sille, että lause on tosi. Teoreemat ovat johdetta-vissa aksioomista, jotka määrittelevät semanttiset ominaisuudet lauseen osille ja jotka määrittelevät yhdistelmien muodostamisen tapojen semanttiset seurauk-set. Yhdenmukaisuus suhteessa Fregen lähestymistapaan on ilmeinen: Fregen mukaan lauseiden mieli voidaan määrittää antamalla totuusehdot, ja lauseen osien mieli muodostuu puolestaan siitä panoksesta, jonka se antaa koko lauseen mielelle. Tämä yhdenmukaisuus tekee McDowellin mielestä mahdolliseksi aja-tuksen, että voisimme vastata Davidsonin vaatimukseen muotoilemalla ehdo-tuksen, jonka pohjana on fregeläinen mielen teoria jollekin kielelle. (McDowell 1998d, 171.)

On tärkeää huomata, että McDowellin edustamassa traditiossa totuuden ja merkityksen käsitteet määritellään erikoisella ja spesifillä tavalla, joka poikkeaa sekä näiden käsitteiden arkikäytöstä että niiden perinteisestä filosofisesta ym-märryksestä. Tarskin totuusmääritelmä on hänen itsensä mukaan (1943/1997, 123–124) neutraali metafyyssisten kysymysten suhteen, mutta juuri nämä luon-teeltaan metafyyssiset sisällölliset aspektit ovat olleet olennaisia perinteisissä to-tuusmääritelmässä ja totuusteorioissa. Jotkut Tarskin seuraajista puhuvatkin

ennemmin ”totuusluonnehdinnasta” (*truth characterization*) kuin totuusmääritelmästä (ks. Field 1972, 350). Vastaavasti Davidson pelkää, että se ”vapaa tapaa”, miten hän käyttää sanaa merkitys, järkyttää ”vanhoja partoja”. Hänen teoriasensa ei oikeastaan hyödynnä sen enempää lauseiden kuin sanojenkaan merkityksiä. Se ei myöskään paljasta mitään uutta niistä ehdoista, joiden vallitessa yksittäinen lause on tosi; se ei tee noita ehtoja sen selvemmiksi kuin lause itselleen. Teorian tekemä työ on ainoastaan siinä, että se liittää kunkin lauseen tunnetut totuusehdot niihin sanoihin, jotka toistuvat muissa lauseissa ja joihin voidaan liittää samat tehtävät muissa lauseissa. (Davidson 1967/1997, 326–327.)

McDowell itse korostaa merkitysteoriasensa ”vaatimattomuutta” (*modesty*). Sen keskeinen ajatus on, että *emme voi tarkastella merkitystä kielen ulkoisesta näkökulmasta käsin*. McDowell kirjoittaa, että ”vaatimaton kielen teoria lähtee tarkoituksella liikkeelle sisällön keskeltä”, joten se ei voi esittää sisältöä ”saavutuksena”. Kielellinen sisältö on tavoitettavissa ainoastaan sisältä käsin. Se, mitä me tarvitsemme ja minkä kielen teoria voi antaa, on ymmärrys siitä, miten kielellinen sisältö rakentuu yksinkertaisemmista toiminnan ja tietoisuuden muodoista kuin missä se esiintyy. (McDowell 1998d, 105.)

3.1.1 Radikaalista tulkinnasta suopeuden periaatteeseen

Tim Thornton lähestyy McDowellin semantiikkaa Davidsonin *radikaalin tulkinnan* käsitteen avulla.⁶² Tämä käsite viittaa tilanteeseen, jossa tulkinta joudutaan aloittamaan täysin tyhjästä. Davidson käyttää kuvitteellista esimerkkiä, jossa kielen kenttätutkija pyrkii ymmärtämään kohtaamaansa täysin vierasta kieltä. Ryhtyessään rakentamaan tulkintaansa hän ei voi tukeutua kaksikielisiin puhujiin tai sanakirjoihin. Hän ei voi myöskään vedota vieraan kielen puhujien mentaalisiin tiloihin: mikä hyvänsä onkaan mentaalisten tilojen ja niiden kielellisten ilmaisujen suhde, kielentutkija voi vasta tulkintojaan kehittelemällä ja parantamalla saavuttaa pääsyn kumpiakin koskeviin tosiasioihin. Kielentutkija voi aluksi ainoastaan tarkkailla korrelaatioita, joita esiintyy ilmaisujen ja ne aiheuttaneiden olosuhteiden välillä. Hän tulkitsee totena pidetyt lauseet niiden ulkopuolisen maailman objektien ja tapahtumien avulla, jotka aiheuttavat kyseisten lauseiden totena pitämisen. (Thornton 2004, 102–103.)

Davidsonin metodologinen väite kuuluu, että kielellisten ja mentaalisten sisältöjen luonnetta voidaan parhaiten valaista juuri radikaalin tulkinnan käsitteen avulla. Hän uskoo näin saavutetun näkemyksen sopivan kuvaamaan myös jokapäiväistä kielenkäyttöä samaa kieltä puhuvien keskuudessa. Thornton luonnehtii Davidsonin menetelmää ”rekonstruktiviseksi epistemologiaksi”, jo-

⁶² Davidsonin näkemysten juurena on Quinen ”radikaalin käännöksen” käsite *Word and Object* -teoksessa. Näiden ajattelijoiden painotukset ovat kuitenkin erilaiset. Davidsonin käsitys käytettävissä olevasta käyttäytymisen tarjoamasta todistusaineistosta on laajempi kuin Quinen; Davidson sallii esimerkiksi, että voimme tunnistaa milloin puhujat pitävät totena lauseita. Davidson hylkää myös Quinen ajatuksen yksinkertaisten havaintoärsykkeiden keskeisestä roolista. Lisäksi Davidsonin intressi on selkeästi semanttinen kun taas Quine kehittää radikaalin käännöksen käsitettään osana laajempaa epistemologista projektiaan. (ks. Malpas 2005, 7.)

ka pyrkii valaisemaan arkista kielenkäyttöä tarkastelemalla, miten voimme *oi-keuttaa* sisältöjen yhdistämisen puhujien kielelliseen käyttäytymiseen. Ajatus radikaalista tulkinnasta nostaa esiin sen viimekätisen todistusaineiston, jota voidaan käyttää oikeuttamaan jokapäiväiset ymmärryksen menet. (mts. 104–105.)

Semanttisen teoriansa kehittelyn alkuvaiheessa Davidson ajatteli, että tulkitsijan tulisi kyetä kuvaamaan todistusaineistoa ei-semanttisten käsitteiden avulla. Tällainen näkemys tuntuu houkuttelevalta muun muassa siksi, että vaikuttaa kehämäiseltä yrittää valaista merkityksiä sellaisen todistusaineiston avulla, jota itseään kuvataan sisällöllisesti tukeutuen merkityksiä koskeviin tosiasioihin. Davidson on kuitenkin myöhemmin päätenyt näkemyksen, ettei kieltä ja merkityksiä ole mahdollista kuvata turvautumatta intentionaaliin ja semanttisiin käsitteisiin. Thornton on samaa mieltä ja hän vetoaa kantansa perusteluissa kahteen seikkaan. Ensinnäkin radikaalin tulkinnan systemaattinen ja holistinen luonne takaa sen, että semanttisestikin kuvattua todistusaineistoa voidaan käyttää tulkintojen testaamiseen. Pelkästään todistusaineiston semanttinen kuvaamistapa ei heikennä sen riippumattomuutta siitä kielen teoriasta, jolle se on todistusaineistoa. Toiseksi on väärin olettaa, että radikaali tulkinta voisi valaista merkitystä vain jos merkityksen ja todistusaineiston yhteys esitetään eksplisiittisesti tulkinnan tuloksissa. Todistusaineistolla voi olla myös implisiittinen rooli. (mts. 106–107.)

Esimerkki auttaneen ymmärtämään Thorntonin perustelut yllä. Oletta-kaamme, että Amazonin sademetsiin matkustanut kielentutkija havaitsee alku-asukkaiden käyttävän ilmaisua ”Pulpul” hyvin usein kun he ovat Amazon-joen läheisyydessä. Kielentutkijamme todistusaineisto koostuu tietyistä kausaalisista korrelaatioista, joita esiintyy systemaattisesti ilmaisun ”Pulpul” ja tiettyjen kysei-seen jokeen liittyvien eleiden ja toimintojen välillä. Tällaisia eleitä ja toimintoja ovat esimerkiksi joen katsominen, joen osoittaminen sormella sekä joelle mene-minen. Kielentutkija voi kuvata tällaista aineistoa semanttisesti, mutta tämä sei-ka ei itessään tee siitä riippuvaista kielentutkijan hahmottelemasta teoriasta alkuasukkaiden kielestä. Asia käynee selväksi, jos oletamme, että semanttisen ku-vauksen todistusaineistosta tarjoaa kielentutkijan assistentti, jolla ei ole käsitystä siitä, millainen hypoteesi kielentutkijalla on mielessään kyseisestä ilmaisusta eikä hän myöskään tiedä millaisen teorianahmotelman kielentutkija on muodostanut alkuasukkaiden kielestä muilta osin; assistentti on ohjeistettu yksinkertaisesti kir-jaamaan ylös kaikki kohteidensa ilmaisut, eleeet ja toiminnot. Toisaalta kun kie-lentutkijamme sitten muotoilee termistä ”Pulpul” kielen teoriansa aksiooman, hänen mielessään ja perustelunaan on kyseinen todistusaineisto, mutta hän ei kirjoita sitä itse aksioomaan, joka kuuluu seuraavasti: ”Pulpul” tarkoittaa Ama-zonia. Ja edelleen, jos hypoteesi sanan ”Pulpul” merkityksestä on väärä, esimer-kiksi jos se tarkoittaa todellisuudessa uimista, niin kielentutkija ei saa teoriansa kokonaisuutta ristiriidattomaksi eikä hän saa teoriansa avulla tehtyä alkuasuk-kaiden toimintaa ja kielenkäyttöä kokonaisuudessaan ymmärrettäväksi.

Davidson ajattelee, että mentaaliset sisällöt ja kielelliset merkitykset ovat vastavuoroisesti riippuvaisia toisistaan. Olettakaamme, että jokin puhuja pitää totena jotakin lausetta. Totena pitäminen rakentuu osittain merkityksestä, jonka

puhujasta yhdistää kyseisen lauseen ilmaisuun, ja osittain puhujan uskomuksesta, jonka kyseinen lause ilmaisee. Tämä asettaa radikaalille tulkinnalle erityisen vaikeuden: Jos meillä on vain rehellinen ilmaisu, emme voi päätellä uskomusta tietämättä merkitystä, mutta meillä ei ole myöskään mahdollisuutta päätellä merkitystä ilman uskomusta. Tulkitsijan pitää näin paljastaa kaksi sarjaa tuntemattomia tekijöitä ainoastaan yhdenlaisen todistusaineiston perusteella, nimittäin kielellisen käyttäytymisen perusteella, joka riippuu juuri sekä merkityksistä että uskomuksista. (mts. 107–108.)

Miten tulkitsija kykenee tunkeutumaan tähän kahdentyyppisten tosiasioiden kehään? Davidsonin ratkaisussa on kaksi askelmaa. Hän olettaa ensinnäkin radikaalin tulkinnan todistusaineiston perustaksi puhujan ”aiheutetun todeksi hyväksymisen” (*prompted assent of a speaker*), jota hän luonnehtii tarkemmin lauseen todeksi hyväksymisen ja tällaisen hyväksymisen syyn väliseksi kausaaliseksi suhteeksi. Davidson uskoo, että on mahdollista tietää puhujan pitävän jotain lausetta totena tuntematta kyseisen lauseen merkitystä ja sen ilmaisemaa uskomusta (ja kääntäen). Hänen ratkaisunsa toinen askel on ”mahdollisten uskomusten vapausasteiden määrän vähentäminen kielellisen merkityksen tulkintaa varten”. Tulkitsijan täytyy käyttää *omia* totuuden ja koherenssin standardojaan vieraan kielen puhujien uskomusten ja merkitysten tulkinnassa. Hänen täytyy lisäksi olettaa jokainen puhujien todeksi hyväksymä ilmaisu ja uskomus todeksi. Lisäksi tulkitsijan täytyy – suurella määrällä tapauksia – olettaa ilmauksen ja uskomuksen kohde eli tietty maailmallinen asioiden tila niiden syyksi. Tätä toisiinsa liittyvien oletusten kompleksia, joka ohjaa tulkinnan kohteena olevien ihmisten toiminnan ymmärrettäväksi tekemistä, kutsutaan ”suopeuden periaatteeksi” (*principle of charity*). Sen tehtävänä on mahdollistaa tulkinnan käynnistyminen alusta, melkein tyhjästä. Jos tulkitsija olettaa ilmaisujen olevan yleisesti totta ja jos hän olettaa niiden käsittelevän maailmallisia asioiden tiloja, jotka ovat saaneet ne aikaan, niin tällöin niiden merkitys voidaan määrittellä niiden esiintymisten ja havainnoitavissa olevien maailmallisten asioiden tilojen korrelaatioiden avulla. Myös poikkeukselliset väärät uskomukset voidaan lopulta tunnistaa tulkinnan kokonaisuuden taustaa vasten. Tällainen tulkinnan epistemologia on fallibilistinen ja holistinen. Jokainen partikulaarinen ilmaisu ja uskomus on mahdollista tarkistaa ja tulkita uudelleen. (mts. 108.)

Thornton tiivistää Davidsonin näkemyksen seuraavalla tavalla: Davidson olettaa, että sisältö voidaan tavoittaa kolmannen persoonan näkökulmasta ja että se voidaan analysoida tyhjentävästi sen yhteyden kautta, joka sillä on toimijoihin maailmassa. Davidson edustaa täten eräänlaista filosofista behaviorismia, mutta tämän sanan heikoimmassa mahdollisessa (ei-reduktiivisessä) mielessä: merkitys selitetään tarkastelemalla sen roolia inhimillisessä käyttäytymisessä. (mts. 109.)

3.1.2 Tarskin semantiikan rooli Davidsonin merkitysteoriassa

Davidsonin ajatuksena on, että edellä kuvattu radikaalin tulkinnan ongelman ratkaisu voidaan *kodifoida formaaliksi merkityksen teoriaksi* Alfred Tarskin totuus-teorian avulla. Ongelmana Thorntonin (2004, 109) mukaan on, ettei Davidson

selkeästi sano, mikä on tällaisen merkityksen formaalin teorian tarkoitus. Hän antaa kyllä kaksi vihjettä: 1) tällainen teoria tarjoaa riittävän tiedon kohteena olevan kielen ymmärtämistä varten ja 2) jonkin kielen oppimisen välttämätön ehto on, että siitä voidaan antaa kompositionaalinen kuvaus⁶³. Thorntonin mukaan edes yhdessä nämä vihjeet eivät riitä selittämään, miten davidsonilainen merkitysteoria auttaa yrityksessä selittää kielelliset ja mentaaliset sisällöt. Davidson ei esimerkiksi sano eksplisiittisesti, että puhujilla on implisiittistä tietoa merkitysteoriasta ja että tämä tieto selittää heidän kykynsä puhua ja ymmärtää kieltä. Mihin tämä teoria tarkalleen ottaen kohdistuu ja mikä on sen selittävä rooli? Tämä teema on yksi McDowellin ja Dummettin välisen keskustelun keskeisistä kiistakapuloista. (Thornton 2004, 109.)

Davidson kommentoi selkeämmin motivaatiotaan omaksua tietty rakenne teorialleen. Ensinnäkin, merkityksen teorian tulisi olla *ekstensionaalinen* siksi, että teorialla muotoa "s tarkoittaa m:ää", jossa m viittaa sanan tai lauseen merkitykseen, eivät ole onnistuneet selittämään, miten lauseenosien merkitykset rakenteellisesti määrittelevät kokonaisuuden merkityksen. Tilanne paranee vähän, jos teorian rakenteeksi annetaan muoto "s tarkoittaa, että p", jossa p korvaa lauseen. Ongelmaksi jää kuitenkin ilmaisun "tarkoittaa, että" ei-ekstensionaalisuus, jonka logiikka synnyttää yhtä pahoja ongelmia kuin mitä tämä teoria yrittää ratkaista. Saamme kaipaamamme ratkaisun kun ymmärrämme, että tällaisen teorian kannalta olennaista ei ole s:n ja p:n välisen yhteyden luonteen tunteminen vaan pelkästään oikeiden s ja p parien kytkeminen toisiinsa. (Thornton 2004, 109–110; Davidson 1967/1997, 324.) Davidson kirjoittaa seuraavalla tavalla:

Teoria on täyttänyt tehtävänsä, jos se tarjoaa jokaiselle tutkittavan kielen lauseelle s siihen liittyvän lauseen (korvaamaan "p"), joka antaa s:n merkityksen tavalla, joka on vielä selvitettävä. Eräs ilmeinen ehdokas tällaiseksi s:ään liitettäväksi lauseeksi on s itse, mikäli objektikieli sisältyy metakieleen⁶⁴; muutoin se on s:n käänös metakielessä. Yrittäkäämme viimeisenä rohkeana askeleena käsitellä "p":n varaamaa paikkaa ekstensionaalisesti: pyyhitään tätä tarkoitusta varten epämääräinen "tarkoittaa, että" pois, liitetään "p":n korvaavaan lauseeseen sopiva lausekonnektiivi ja annetaan "s":n korvaavalle kuvaukselle oma predikaatti. Uskottava lopputulos on:

(T) s on T, jos ja vain jos p.

(Davidson 1967/1997, 325; käänös Anssi Korhosen.)

⁶³ Davidson (1967/1997, 320) kirjoittaa kompositionaalisuudesta seuraavalla tavalla:

"...tyydyttävän merkitysteorian täytyy selittää, kuinka lauseiden merkitykset riippuvat sanojen merkityksistä. Väite kuuluu, että ellei tällaista selitystä kyetä antamaan jollekin tietylle kielelle, ei olisi selitystä sille tosiasialle, että kykenemme oppimaan tämän kielen: ei olisi selitystä sille tosiasialle, että hallitsemalla äärellisen sanaston ja äärellisesti ilmaistavissa olevan sääntöjoukon olemme valmiit tuottamaan ja ymmärtämään minkä tahansa lauseista, joita on potentiaalisesti ääretön määrä".

⁶⁴ Tarski päätti käyttää kahta kieltä totuuden määrittelyn ja muiden semantiikan alan ongelman tarkastelussa, koska hän halusi välttää valehtelijan paradoksin (\approx "tämä lause on epätosi") kaltaiset ongelmat. Meillä on ensinnäkin tarkastelun kohteena oleva kieli eli kieli, josta puhutaan ja jonka lauseisiin totuusmäärittelmää sovelletaan. Toiseksi meillä on kieli, jossa puhumme ensimmäisestä kielestä ja jonka avulla pyrimme rakentamaan ensimmäisen kielen totuusmäärittelmän. Tarski nimittää ensimmäistä kieltä objektikieleksi ja toista kieltä metakieleksi. (ks. Tarski 1943/1997, 112.)

Myöhempi reflektio paljastaa, että voimme käyttää teoriaa tulkinassa jos valitsemme predikaatiksi T totuuden. Haluamme lauseen s olevan tosi jos ja vain jos p. Tämä teoreettinen skeema sopii yhteen Tarskin totuuskäsityksen kanssa. Davidson käyttää Tarskin käsitystä osoittamaan, miten lauseiden merkitykset voidaan konstruoida sanojen merkityksistä. Davidsonin tapa käyttää tarskilaista käsitteistöä kääntää kuitenkin sen normaalin selitysjärjestyksen. Tarski olettaa merkityksiä koskevat tosiasiat annetuiksi ekstensionaalisen totuusmääritelmän rakentamisessa jollekin kielelle. Davidson puolestaan ehdottaa, että totuus on sopiva primitiivinen, läpinäkyvä ja yhtenäinen käsite, jota voidaan käyttää valaisemaan merkityksen käsitettä. Kun tämä painopisteen muutos on paikallaan, Davidson voi käyttää Tarskin teknistä välineistöä artikuloimaan rakenne jollekin kielelle. (Thornton 2004, 110.)

Tarskin semanttinen totuuskäsitys tarjoaa kiistatta loogisen mallin, jonka avulla on mahdollista johtaa jokaiselle (ensimmäisen asteen) formaalin kielen lauseelle totuusehto perustavammasta joukosta aksioomia. Thornton valaisee Tarskin lähestymistapaa soveltamalla sitä ensin kahteen kieleen, jotka ovat yksinkertaisempia kuin mitä Davidson käyttää. (Thornton 2004, 111.)

Ensimmäisessä esimerkissä kieli koostuu pelkästään atomilauseista. Tässä tapauksessa Tarskin totuusteoria tuottaa *listan* T-skeemoja muotoa s on T jos ja vain jos p. Jokaiseen lauseeseen, jonka nimenä s toimii skeeman vasemmalla puolella, kytketään suomen kielen lause, esimerkiksi sellainen, jossa esitetään se ehto, jonka täytyessä kyseinen lause on tosi. Skeeman oikealla puolella oleva lause *kääntää* tai *tulkitsi* vasemmalla puolella nimetyn lauseen. Jos henkilöllä on hallussaan tällainen lista, niin hän kykenee jokaisen kielen atomilauseen tapauksessa etsimään listasta sen ehdon, jonka täytyessä kyseinen lause on tosi. Jokainen T-skeema on kirjoitettu metakielillä siten, että se sisältää objektikielen lauseen nimen, joka saavutetaan tavallisesti asettamalla objektikielen lause lainausmerkkeihin, ja itse totuusehdon, joka on artikuloitu metakielen lauseen muodossa. Toisin sanoen, objektikielen lause *mainitaan*, kun taas metakielen lausetta *käytetään* artikuloimaan objektikielen lauseen maailmallinen totuusehto. (Thornton 2004, 111.)⁶⁵

Thornton tarkastelee toiseksi monimutkaisempaa kieltä, johon sisältyy atomilauseiden äärellisen joukon lisäksi äärellinen joukko totuusfunktionaalisia konnektiiveja. Pelkkä lista ei enää riitä, koska voimme konnektiivien avulla muodostaa periaatteessa äärettömän joukon monimutkaisia molekyyllilauseita. Monimutkaisten lauseiden totuusehdon määrittää komponentteina olevien atomilauseiden totuusehtojen funktio eli monimutkaisten lauseiden totuusehto voidaan johtaa komponenttien totuusehdoista. Koska on periaatteessa mahdollista aina toistaa lauseiden yhdistäminen yhä monimutkaisemmiksi lauseiksi, totuusehtojen johtamisessa käytetyn mielivaltaiseen lauseeseen soveltuvan menetelmän täytyy olla rekursiivinen. Sen täytyy olla sovellettavissa yhä uudelleen siten, että yhden operaation tulos voidaan antaa lähtökohdaksi seuraavalla operaatiolle aina siihen saakka, kunnes saavutetaan atomilauseiden taso. Tälle kielel-

⁶⁵ T-skeemasta ks. Tarski 1943/1997, 107.

le rakennetun tarskilaisen totuusteorian tulisi näin sisältää atomilauseiden totuusehdot määrittelevän listan lisäksi yleiset säännöt, joiden avulla voidaan spesifioida totuusehdot monimutkaisille lauseille. Esimerkiksi lauseen "A ja B" totuusehto on "A":n ja "B":n totuusehtojen funktio siten, että "A ja B" on tosi jos ja vain jos "A" on tosi ja "B" on tosi. Tarvittavat säännöt voidaan spesifioida jokaisen konnektiivin tapauksessa totuusarvotaulukon avulla. (Thornton 2004, 112.)

Thorntonin kolmas kieli on lopulta sellainen, joka oli myös Tarskin ja Davidsonin huomion kohteena. Tämä kieli on jälleen monimutkaisempi kuin edellinen; se eroaa edellisestä sikäli, että lauseiden osien ei tarvitse itse olla lauseita. Thorntonin esimerkki on luonnollisesti Fregen predikaattilogiikka. Koska predikaattilogiikka sallii kokonaisten eli "suljettujen lauseiden" rakentuvan lausetta pienemmistä yksiköistä eli "avoimista lauseista", joilla ei itsessään ole totuusarvoa, sille rakennettu totuusteoria edellyttää (edellä mainittujen elementtien lisäksi) teknisen *toteuttamisen* käsitteen. Avoin lause Fx ei ole tosi eikä epätosi; se sanoo jotakin sellaista kuin "...on F". Jos korvaamme "F":n predikaatilla "punainen", niin tuloksena oleva avoin lause "... on punainen" ei sekään ole tosi tai epätosi. Tarski ehdotti, että kyseisen predikaatin voi toteuttaa jokin objekti, edellyttäen että se on punainen. Vastaavasti avoimen lauseen "x rakastaa y:tä" voi toteuttaa järjestetty objektien pari sikäli kuin objekteista ensimmäinen todella rakastaa toista. Tarski tarkasteli seuraavaksi eksistentiaalisesti ja universaalisti kvantifioituja suljettuja lauseita ja määritteli molemmille erikseen ehdot, joiden täytyessä jokin objekti tai objektien sarja toteuttaa lauseen. Ja lopuksi hän määritteli toteuttamisen käsitteen avulla ehdot, joiden täytyessä mikä tahansa suljettu lause on tosi. Lopputuloksena on näkemys, että suljettu lause on tosi jos jokainen objekti toteuttaa sen. (Thornton 2004, 112–113; ks. Tarski 1943/1997, 115.)

Yllä hyvin lyhyesti luonnosteltu Tarskin tekninen välineistö tarjoaa Davidsonille mallin siitä, miten jonkun kielen jokaiselle lauseelle voidaan määrittää totuusehto aksiomien äärellisen listan ja yhdistämisen sääntöjen pohjalta. Aksiomien lista antaa yksittäisten sanojen merkitykset ja yhdistämisen säännöt tarjoavat kieliopin (Thornton 2004, 114). Tarskilaisen totuusteorian esittäminen jollekin kielelle artikuloi kyseisen kielen rakenteen eli - Davidsonin (1967/1997, 326–327) omin sanoin - "teorian tekemä työ on siinä, että se liittää kunkin lauseen tunnetut totuusehdot lauseen niihin piirteisiin ('sanoihin'), jotka toistuvat muissa lauseissa ja joihin voidaan liittää samat tehtävät muissa lauseissa".

Yksi merkittävimmistä ongelmista on, ettei Tarskin välineistöä välttämättä voida soveltaa luonnollisiin kieliin. Tarski (1943/1997, 110) itse toteaa, että luonnollisille kielille totuuden ongelman merkitys on enemmän tai vähemmän epäselvä ja sen ratkaisu voi olla luonteeltaan vain likimääräinen. Davidson on kuitenkin optimistinen ja luottaa Tarskia enemmän luonnollisten kielten loogisuuteen ja täsmällisyyteen (ks. Davidson 1967/1997, 328–331).

Thornton ottaa esille toisenkin ongelman, joka on tämän työn tematiikan (erityisesti referenssin ongelman) kannalta relevantti. Davidsonin olennaisena siirtona on vaihtaa intensionaalinen muoto "tarkoittaa, että" ekstensionaaliseen

muotoon "s on tosi jos ja vain jos p". Mutta se tosiasia, että totuusarvot ehtolauseeseen vasemmalla ja oikealla puolella käyvät yksiin, ei vielä itsessään takaa, että ehtolauseen oikea puoli tarjoaa *tulkinnan* vasemmalla puolella mainitusta lauseesta. Tarski itse voi omassa T-skeeman käyttötavassaan olettaa tämän seikan, koska hänen tavoitteenaan on selittää totuus merkitystä koskevien tosiasioiden avulla ja hän yksinkertaisesti olettaa tällaiset tosiasiat tiedetyiksi⁶⁶. Koska Davidson on kääntänyt selitysjärjestyksen, hänen täytyy *ansaita* oikeus tähän väitteeseen. Davidson myöntää, ettei T-skeemoja itsessään voida pitää tulkinnallisina. Pikemminkin se seikka, että jokainen T-skeema voidaan johtaa sellaisesta jollekin kielelle muotoillusta kokonaisteoriasta, joka sallii monien muidenkin totuusarvot onnistuneesti yhteen sovittavien T-skeemojen johtamisen, tekee T-skeemoista tulkinnallisia. Vain jos teoria sovittaa sanat systemaattisesti oikein T-skeemojen vasemmalla ja oikealla puolella, on sillä mahdollisuus tuottaa vain ja ainoastaan totuudenmukaiset T-skeemat. Silloin kun näin tapahtuu, kyseessä on vahva todistus merkitysten yhteen lankeamisesta. T-skeemoilla on näin rooli koko kieltä koskevan merkitysteorian deduktiivisessa rakenteessa. (Thornton 2004, 115.)

Thornton tiivistää vielä lopputuloksen: jos meillä on selvempi edeltävä käsitys totuudesta kuin merkityksestä ja jos (formaalisten kielten lisäksi) myös luonnollisilla kielillä on "regimentoitavissa" oleva rakenne, niin merkityksen formaali teoria, joka sallii T-skeemojen johtamisen, representoi kielen äärellisen aksiomatisoidun teorian muodossa (mts. 115).

Todellisuudessa millekään luonnolliselle kielelle ei ole tähän mennessä kehitetty davidsonilaista formaalia merkityksen teoriaa, ja esimerkiksi Horwichin mukaan tällaisen projektin tiellä on vielä "huomattavia esteitä". Kaatuisiko koko lähestymistapa formalisoinnin mahdottomuuteen? Thorntonin mukaan ei. Erityisesti McDowellin tapauksessa toinen johtopäätös olisi yllättävä; edustaahan formaali merkityksen teoria substantiaalista filosofista teorian rakentamista. Keskeiset intuitiot tulevat Thorntonin mukaan Davidsonin radikaalin tulkinnan käsityksestä eikä niiden toimivuus riipu siitä, voidaanko ne kodioida tarskilaisen totuusteorian avulla. (Thornton 2004, 138–139.)

3.1.3 Totuuden ja merkityksen suhde?

Davidson olettaa totuuden merkitystä edeltäväksi ja merkitystä selkeämmäksi käsitteeksi, mutta onko todella näin? Ja jos on, niin mikä totuuden käsite on tarkalleen ottaen kyseessä? Emme voi vain vastata, että Tarskin osoittama totuuden käsite, koska (selitysjärjestyksen ollessa käännetty) tarkoituksena on käyttää Tarskin T-skeemoja merkityksen määrittelemiseen totuuden avulla, joten edellytyksenä on, että kykenemme tunnistamaan ja määrittelemään totuuden

⁶⁶ Tämä tarkoittaa samalla sitä, että Tarskin totuusmääritelmä olettaa esimerkiksi sanojen referenssit annettuina, ja jos jokin semantiikan teoria nojaa pelkästään siihen, myös se tulee omaksuneeksi "annetun referenssisuhteen". Tarski voi olettaa referenssin annettuna, koska hän ei pyri selittämään merkityksiä, mutta voiko näin tehdä semantiikan teoria? Palaan tähän kysymykseen myöhemmin.

edeltä käsin. Vaikuttaakin vahvasti siltä, että toimiakseen Davidsonin teoria edellyttää edeltävän substantiaalisen teorian totuudesta, siis esimerkiksi totuuden korrespondenssiteorian kaltaisen. Näin olettaa esimerkiksi Michael Dummett. (Thornton 2004, 117–118.)

Vastaavasti, jos joku haluaa säilyttää selitysjärjestyksen entisellään, hän näyttäisi tarvitsevan substantiaalisen käsityksen merkityksistä. Tämä pätee esimerkiksi minimalisteihin ja deflationisteihin, jotka hylkäävät kaikki substantiaaliset teorat totuudesta ja uskovat jonkin version lainausmerkkien poistamis-skeemasta (*disquotational schema*; muotoa "P" on tosi joss P) riittävän. Niinpä Paul Horwich, johtava minimalist, tukeutuu teoriaan, jossa merkitykset selitetään sanojen käytön kuvausten perusteella ja jota *ei* ole formalisoitu tarskilaisella tavalla. (mts. 117–118.)

McDowell näyttäisi kuitenkin kannattavan sekä davidsonilaista merkityksen totuusteoriaa että minimalistista käsitystä totuudesta. Hän kirjoittaa artikkelissaan "In Defence of Modesty" seuraavalla tavalla:

Merkityksen totuusehtokonseption perustana on minun käsittääkseni seuraava ajatus: sen spesifioiminen, mitä väitetään tällaiseen käyttöön sopivassa väitelauseessa, tarkoittaa sen ehdon spesifioimista, jonka täytyessä (näin lausuttu) lause olisi tosi. Merkityksen totuusehtokonseptio sisällyttää itseensä tämän ajatuksen trivistiseksi tekevän käsityksen totuudesta. (Olen taipuvainen ajattelemaan, että se on ainoa olemassa oleva filosofisesti hygieeninen käsitys totuudesta.) Truismi tavoittaa sen, mikä on oikein ajatuksessa, että jostakin lauseesta sanottu "...on totta" toimii lainausmerkkien poistamisen välineenä, tai yleisemmin, semanttisen aksentin peruuttajana. (McDowell 1998d, 88.)

Truismini voidaan katsoa tavoittavan intuition, joka ilmaistaan totuuden redundanssiteoriassa⁶⁷ (mts. 90).

McDowell on kyllä tietoinen yllä esitellystä ongelmasta ja hän muotoilee sen seuraavalla tavalla. Tarski näyttää, kuinka totuus voidaan määritellä tietyille partikulaarille formaalille kielelle eli hän näyttää, mitä tarkoittaa "tosi kielessä L", mutta hän ei näytä sitä, mikä on yhteistä eri kielille määritellyillä tätä muotoa olevilla totuuspredikaateilla. McDowell muotoilee ajatuksen myös seuraavalla tavalla: predikaatissa "tosi kielessä L" oleva "tosi" on semanttisesti voimaton. (McDowell 1998d, 4.) Eikö pitäytyminen partikulaarin kielen totuusmäärittelmään riittäisi? Ei, jos tarkoituksena on valaista merkitystä yleisesti, sillä predikaatin "tosi kielessä L" antama sisältö voi nousta ainoastaan edeltävästä merkityksen ymmärtämisestä. (Thornton 2004, 119.)

McDowell kykenee kuitenkin väistämään tämän vaikeuden, koska hänen versionsa davidsonilaisesta merkityksen teoriasta *ei anna totuuden käsitteelle suoraa selittävää tehtävää*. Se ei vetoa mihinkään partikulaariin käsitykseen totuudesta sellaisenaan. (Thornton 2004, 119.)

⁶⁷ Frank Ramseyn redundanssiteoria on minimaalisin minimalistinen totuusteoria. Ramsey ehdotti, että koska "on tosi" palvelee lainausmerkkien poistamisen välineenä T-skeemoissa, se voidaan eliminoida ilman menetystä. (ks. Thornton 2004, 117.)

Davidsonin perusajatus on, että toimivan merkityksen teorian tulee kytkeä tulkittava lause s tulkintaan p muodossa "s...p". Koska teoria mainitsee tulkittavan lauseen vasemmalla puolella, "s" on tarkalleen ottaen tulkittavan lauseen nimi. Davidsonin mukaan paras tapa tulkintaan on soveltaa s :ään predikaattia, esimerkiksi predikaattia "F". Tuloksena on muotoilu: "s" on F jonkin ehdon täytyessä. Jos haluamme käyttää oikealla puolella olevaa ehtoa lauseen sisällön (tai merkityksen tai mielen) ilmaisussa, niin silloin F:n olisi oltava totuus. McDowell sanoo, että teoria ei olisi epätosia, jos predikaatiksi kirjoitetaan "tosi". Hänen mukaansa voimme kuitenkin ymmärtää merkityksen teorian luonteen ja tarkoituksen vaikkamme ymmärtäisi, että juuri totuudella on kyseinen rooli. Hän (1998d, 8) kirjoittaa, että "teesin ei pitäisi kuulua, että teoria totuudesta on teoria mielestä, vaan pikemminkin teoria mielestä on teoria totuudesta". McDowellin ajatuksena on, että ne rajoitteet, jotka yksilöivät teorian teoriaksi mielestä, liittyvät teorian sisäiseen rakenteeseen vain siltä osin kun tämä rakenne paljastaa, miten lauseen ilmaisun sisältö on sen osien funktio. Mielen teorian tarkoitus on ainoastaan puheaktien tekeminen ymmärrettäviksi. (Thornton 2004, 119; McDowell 1998d, 8.)

Mielen teoria tekee puheaktit ymmärrettäviksi tarjoamalla niistä kuvauksia, joiden valossa puheaktit ovat ymmärrettäviä; tämä tapahtuu osittain kytkemällä kohteena olevat lauseet sellaisten potentiaalisten ilmaisujen, jotka voidaan ilmaista kohdelauseiden kanssa, sisältöihin. Osoittautuu, mutta "pelkääntään osoittautuu", että totuuspredikaatilla voi olla hyödyllinen rooli McDowellin kaipaileman mielen teorian sisäisen rakenteen määrittelyssä. Tämä seikka ei kuitenkaan määrittele mielen teorian sisältöä ja tarkoitusta. (Thornton 2004, 119.) McDowell kirjoittaa seuraavasti:

Se tosiasia, että käytetyt lauseet spesifioivat sanomisten sisällöt, jotka mainittujen lauseiden ilmaiseminen potentiaalisesti tuottaa, takaisi, että predikaatiksi voidaan, jos niin haluamme, kirjoittaa "tosi"; se takaisi, että teoria, jonka teoreemat on kirjoitettu tällä tavalla, on tosi teoria totuudesta. Mutta tosiasia, joka tekee teorian sopivaksi palvelemaan mielen teoriana, olisi takaava tosiasia, ei taattu tosiasia. (McDowell 1998d, 172-173.)⁶⁸

Eräs McDowellin näkemyksen eduista on, että se kykenee vastaamaan tiettyyn davidsonilaista merkityksen teoriaa vastaan esitettyyn kritiikkiin. Thornton muotoilee kritiikin seuraavalla tavalla. Davidsonin teorian ytimessä on ekstensionaalinen muoto "jos ja vain jos". Tämä tekee mahdolliseksi, että voimme johdattaa todesta merkityksen teoriasta yhtä lailla toden teorian yhdistämällä jokaisen

⁶⁸ Tämä vaikeasti suomennettavissa oleva sitaatti kuuluu näin:
 "The fact that the used sentences specified the contents of sayings potentially effected by uttering the mentioned sentences would guarantee that the predicate could, if we liked, be written 'true'; it would guarantee that the theory, with its theorems written that way, was a true theory of truth. But it would be the guaranteeing fact, and not the guaranteed fact, that suited the theory to serve as a theory of sense." (McDowell 1998d, 172-173.)

T-skeeman oikean puolen ehtoon väärän totuuden⁶⁹. Mikään uusista ”kaksoisehtolauseista” ei olisi epätosi, mutta ne eivät enää antaisi merkitystä T-skeeman vasemmalla puolella mainituille lauseille eli ne eivät enää toimisi merkityksen teoriana. Johtopäätös on, ettei T-skeeman totuudenmukaisuus riitä takaamaan sen toimimista tulkintana. McDowellin tulkinta davidsonilaisesta merkitysteoriasta voi suoraan hylätä näin laajennetun teorian, koska se ei täytä tärkeintä mielen teorialle asetettua ehtoa: uusi teoria ei jäsentäisi puhujien ilmaisuille ymmärrettävää rakennetta⁷⁰. (Thornton 2004, 120.)

3.2 Mieli ja referentti

Tarkastelen tässä luvussa Fregen mieli-referentti -erottelua. Kuten luonnollista on, olen kiinnostunut ennen kaikkea McDowellin mieli-referentti -erottelun rekonstruktioista, mutta ensimmäiseksi käyn läpi Fregen itsensä peruskäsityksen sekä Dummettin vaikutusvaltaisen luennan siitä. McDowell asettuu omassa lunnassaan vastustamaan usein juuri Dummettin näkemyksiä, ja toisaalta Dummett on sittemmin kritisoinut moneen otteeseen McDowellin lähestymistapaa. Dummett-McDowell -keskustelu on itse asiassa eräs kiinnostavimmista ja pitkäaikaisimmista kiistoista modernin semantiikan historiassa; sen alkujuuret ulottuvat 1970-luvulle ja tämänkin vuosituhanen puolella McDowell on pällannut itsensä ja Dummettin välisiin erimielisyyksiin useaan otteeseen.⁷¹ Näiden ajattelijoiden näkemykset semantiikan tehtävästä ja mahdollisuuksista poikkeavat toisistaan ratkaisevalla tavalla. Käsittelen lisäksi Thorntonin kritiikkiä McDowellin rekonstruktioita vastaan sekä sanon jokusen kriittisen sanan kyseisestä rekonstruktioista itsekin.

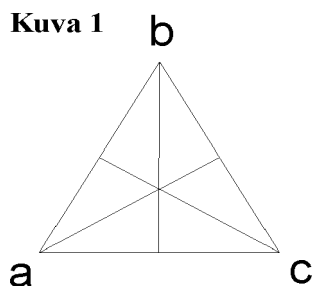
3.2.1 Fregen peruskäsitys

Gottlob Frege (1892/1997, 41, 56) erotti mielen referentistä ratkaistakseen tietyn loogisen ongelman, joka liittyy identtisyyslauseisiin: lause ”A = B” on informatiivinen vain jos siinä on kyse oivalluksesta, että kaksi mieltä, joiden on aikaisemmin katsottu yhdistyvän eri referenttiin, viittaavatkin itse asiassa samaan referenttiin. Hän kehottaa meitä kuvittelemaan seuraavanlaisen kolmion:

⁶⁹ Kyse voisi olla esimerkiksi seuraavanlaisista kaksoisehtolauseista: ”lumi on valkoista” on tosi, jos ja vain jos lumi on valkoista tai lumi on mustaa.

⁷⁰ Davidson itse käyttää samantapaista strategiaa. Hän kirjoittaa, että voisimme periaatteessa käyttää esimerkkiä ”lumi on valkoista” on tosi jos ja vain jos ruoho on vihreää, mutta teorian kokonaisuuden rakenteellinen koherenssi sulkee tällaiset mahdollisuudet pois. (ks. Davidson 1967/1997, 327.)

⁷¹ Hyvä esimerkki tästä on McDowellin esitelmä ”Dummett on Meaning and Truth-Conditions” *Truth and Realism* -konferenssissa Skotlannissa St. Andrews'n yliopistossa 18.6.2004.



Kuviossa a, b ja c ovat suorat, jotka yhdistävät kolmion kärjet vastakkaisten sivujen keskipisteisiin. Tällöin a:n ja b:n leikkauspiste on sama kuin b:n ja c:n. Meillä on eri merkinnät samalle pisteelle, ja nämä nimet ("a:n ja b:n leikkauspiste" sekä "b:n ja c:n leikkauspiste") osoittavat samalla, miten kyseinen piste on annettu, joten lauseeseen sisältyy todellista tietoa. Frege kirjoittaa seuraavasti:

Nyt on luontevaa ajatella, että merkkiin (nimeen, sanayhdistelmään, kirjoitusmerkkiin) liittyy sekä merkitty, jota voidaan kutsua merkin referentiksi, että se, mitä nimitettäisiin merkin mieleksi. Tähän sisältyy se tapa, jolla referentti on annettu. Niin olen esimerkissämme ilmausten "a:n ja b:n leikkauspiste" ja "b:n ja c:n leikkauspiste" referentti tosin olisi sama, mutta mieli ei. "Iltatähdellä" ja "Aamutähdellä" olisi sama referentti mutta ei sama mieli. (Frege 1892/1997, 42; Tuomo Ahon käännös muuten paitsi *Bedeutung*-termi on käännetty referentiksi eikä merkitykseksi)

Kolmannessa esimerkissä "[j]oku katsoo kuuta kaukoputkella". Kuu havainnon kohteena on referentti. Havainnon välittäjinä toimivat katsojan verkkokalvon kuva ja todellinen kuva, joka heijastuu objektiivilasilta kaukoputken sisään. Näistä jälkimmäistä Frege vertaa mieleen (*Sinn*) ja edellistä mielikuvaan tai havaintoon. Siinä missä mielikuva tai havainto on subjektiivinen, mieli puolestaan on objektiivinen. (Frege 1892/1997, 43–44.)

Kaikissa edellä esitellyissä esimerkeissä Frege käsitteli erisnimiä. Erisnimet ilmaisevat mielensä ja tarkoittavat tai merkitsevät referenttiään. Mitkä ovat kokonaisten väitelauseiden mieli ja referentti? Fregen mukaan lause sisältää "ajatuksen". Jos korvaamme lauseen yhden sanan toisella sanalla, jolla on sama referentti mutta eri mieli, niin lauseen ilmaisema ajatus muuttuu: esimerkiksi lauseen "Aamutähti on Auringon valaisema kappale" ilmaisema ajatus on eri kuin lauseen "Iltatähti on Auringon valaisema kappale". Niinpä lauseen ilmaiseman ajatuksen täytyy olla sen mieli, ei referentti. Tarvitsemmeko lauseelle ylipäätään referenttiä? Fregen mukaan tarvitsemme, jos meitä kiinnostaa lauseen totuusarvo. Lauseille tulee etsiä referenttiä aina silloin kun pidämme lauseen osatekijöiden referenttiä tärkeänä, ja näin on aina silloin ja vain silloin kun kysymme totuusarvoa. Frege päättyy lopulta näkemykseen, että joudumme tunnustaman lauseen *totuusarvon* sen referentiksi. (ks. Frege 1892/1997, 45–46.)

3.2.2 Michael Dummettin luenta

Michael Dummett nostaa Fregen käsiteparista ensimmäiseksi esille referentin. Hänen mukaansa sitä voidaan parhaiten lähestyä Fregen predikaattilogiikan lausekaavojen semantiikan kautta. Lausekaava *tulkitaan* siten, että kaavassa esiintyville primitiivisille ei-loogisille vakioille määritetään oikeantyyppinen

vastinpari: 1) jokaiselle yksilövakiolle objekti, 2) jokaiselle yksipaikkaiselle (*unary*) funktiosymbolille yksipaikkainen funktio, joka on määritelty jokaiselle objektille ja jolla on jokin objekti arvonaan jokaista argumenttiaan kohden, 3) jokaiselle kaksipaikkaiselle funktiosymbolille kaksipaikkainen funktio, joka on määritelty jokaiselle objektien parille ja jolla on jokin objekti arvonaan jokaista argumenttien paria kohden, 4) jokaiselle yksipaikkaiselle predikaatille ominaisuus, joka on määritelty jokaiselle objektille (objektilla on tai ei ole sitä) ja 5) jokaiselle kaksipaikkaiselle relationaaliselle ilmaisulle binäärinen relaatio, joka on vastaavasti määritelty jokaiselle järjestetylle objektien parille. Termit spesifioidaan ilmaisuina, jotka muodostetaan siten, että aloitetaan yksilövakioista ja sovelletaan funktiosymboleja (mahdollisesti rekursiivisesti), kunnes lopulta jokaisella termillä on jokin objekti denotaationaan. Yksilövakion denotaatio on sille tulkinnassa määrätty objekti, ja termin, joka on muodostettu soveltamalla symbolifunktiota johonkin termiin tai termien pariin, denotaatio on funktion arvo, jonka määrittää kyseisen funktiosymbolin tulkinta argumenttina sovelletun termin denotaatiolle, tai (useiden termien tapauksessa) tulkinta argumentteina sovellettujen termien denotaatioille. Atomilause, joka on muodostettu soveltamalla yksipaikkaista predikaattia termiin, määrittyy todeksi tietyssä tulkinnassa jos termin denotaationa olevalla objektilla on ominaisuus, jonka tulkinta määrittää predikaatille, ja epätodeksi jos sillä ei sitä ole. Vastaavasti atomilause, joka on muodostettu soveltamalla kaksipaikkaista ilmaisua termien pariin, on tosi jos termien denotaatioina olevien objektien suhde on tulkinnan relationaaliselle ilmaisulle määrittämä suhde, ja epätosi jos se ei sitä ole. Kompleksisille lauseille, jotka on muodostettu lauseoperaattorien ja kvanttorien avulla, määritetään totuusarvot tavanomaisen induktiivisen kehittelyn avulla, aloittaen atomilauseiden totuusarvojen määrittämisestä pohjalla. Tällainen käsitys tulkinnasta, sovellettuna Fregen symbolikielen mallin mukaisesti muodostettuihin lauseisiin, tarjoaa meille selityksen kielen lauseiden totuusehdoista. Dummettin mukaan juuri tällainen käsitys tulkinnasta Fregellä oli mielessään, kun hän kirjoitti referentistä. (Dummett 1981, 89–90.)

Jos lauseen totuusehdot tulevat määriteltyksi kun sen jokaisen sanan referentti on määritelty, niin mihin tarvitaan mielen käsitettä? Tämä kysymys on erityisen polttava siksi, että Frege nimenomaan luonnehti mielen käsitettä siten, että siihen kuuluvat ne sanan merkityksen piirteet, jotka ovat relevantteja sen lauseen totuusarvon määrittelyn suhteen. Dummettin mukana vastaus on yksinkertainen: toisin kuin mieli, referentti ei ole merkityksen osatekijä. Ei ole kuitenkaan niin, ettei referentillä olisi mitään tekemistä merkityksen kanssa, sillä mielen roolina merkityksessä on juuri määrittää referentti. Taustalla oleva intuitio merkityksestä on tällöin se, että ilmaisun ymmärtämiseksi ei pelkästään riitä jokaisen primitiivisen symbolin ja vastaavan referentin välisen assosiaation postuloiminen, vaan lisäksi tarvitaan tietoa siitä, miten tämä assosiaatio on syntynyt. Mieli kytkeytyy siis siihen tietoon, jonka avulla tunnistamme referentin ja jonka avulla pyrimme perustelemaan viittauksemme siihen. (mts. 90–93, 95.)

Kuten iltatähti/aamutähti -esimerkkikin osoittaa, yhdellä referentillä voi olla useita eri mieliä Fregen teoriassa. Dummettin mukaan Fregen esimerkit (aa-

mutähti/iltatähti ja aflu/ateb -vuori) ovat tarkoituksenmukaisesti valittuja sikäli, että niissä on helppo esittää kriteerit kohteen tunnistamiselle. Esimerkiksi juuri Venus-planeettaan meillä kaikilla on samat kaksi näköalaa. Dummett kuitenkin väittää, että useimmissa tapauksissa on olemassa lukemattomia vaihtoehtoisia tapoja tunnistaa objekti. Hänen esimerkissään ilmaisun "Thames-joki" ymmärtävä ja kyseisen kohteen oikein tunnistava henkilö voi tietää esimerkiksi, että Thames virtaa Lontoon läpi, mutta ei tiedä sen virtaavan myös Oxfordin läpi; jollekin toiselle Thames on Oxfordin läpi virtaava joki, mutta hän ei tiedä sen virtaavan myös Lontoon halki. Dummett puhuu tässä yhteydessä mielen "ylimääräytyneisyydestä". Hän väittää jopa, että emme voi vetää selkeää rajaa nimen mielen ymmärtämisen ja sen kantajaa koskevan tiedon välille. Dummett korostaa, ettei nosta tätä seikkaa esiin ongelmana. Hän haluaa pikemminkin korostaa, ettei ole olemassa yhtä ainoaa tunnistamisen kriteeriä, joka olisi erisnimen ymmärtämisen kannalta välttämätön. Erilaiset sosiaaliset käytännöt saattavat tunnistaa saman kohteen eri tavoilla. Tästä ei kuitenkaan voida Dummettin mukaan päätellä, että mieli olisi subjektiivinen Fregen teoriassa. Jos joku väittäisi, että Thames on joki Venäjällä, hän ymmärtäisi vain osittain kyseisen ilmauksen mielen, nimittäin vain sen aspektin, että kyse on joesta. Hänen tulisi kuitenkin tuntea edes yksi korrektesta kohteen tunnistamisen tavoista, jotta voisimme sanoa hänen varsinaisesti ymmärtävän kyseisen nimen. (mts. 98–100.)

Yllä olevat esimerkit käsittelevät erisnimien semantiikkaa. Miten Dummett selittää Fregen "huonomaineisen" ratkaisun lauseiden referentin tapauksessa? Hänen selityksensä on seuraava. Lauseen epätäydelliset osat ovat loogisia yksiköitä, jotka voivat antaa panoksensa koko lauseen totuusarvolle tai joiden tunnistaminen lauseen osaksi vaaditaan, jotta voidaan tehdä kyseisen lauseen sisältäviä päteviä päätelmiä. Fregen teoriassa jokaiselle loogiselle yksikölle lauseen osana pitää löytyä referentti, jotta täydellisellä lauseella voisi olla totuusarvo. Koska lauseet ovat loogisia yksiköitä edellä mainitussa mielessä voidessaan toimia toisten lauseiden konstituentteina, myös niillä on täten referenttinsä. Mutta miksi juuri totuusarvo olisi sopiva lauseen referentiksi, eikä esimerkiksi lauseen ilmaisema "ajatus"? Totuusarvo tuntuu siinäkin mielessä epäintuitiiviselta ehdokkaalta, että nimen ja sen kantajan välinen suhde vaikuttaisi olevan Fregelle ikään kuin paradigmaattinen tapaus referentin selittämisessä, eikä lauseen ja sen totuusarvon välinen suhde vaikuta kovinkaan samantyyppiseltä. Fregellä on kuitenkin perusteensa. Fregeläisessä semantiikassa on olennaista, ettei koko lauseen referentti saa muuttua, jos sen jokin osa korvataan toisella osalla, jolla on sama referentti kuin korvatulla osalla. Kun suoritamme vaihdoksia, on selvää, että lauseen mieli muuttuu. Näin lauseen ilmaisema ajatus ei sovi sen referentiksi. Dummettin sanoin: "on vaikeaa löytää mitään muuta sellaista, jonka muuttumattomuudesta meillä on takeet, kuin totuusarvo". Dummett korostaa vielä, että koska nimet ja lauseet ovat Fregellä loogisesti erityyppisiä, myös niiden referentit voivat olla loogisesti erityyppisiä. Dummettin tulkinnan mukaan lauseen ja sen totuusarvon suhde verrattuna nimen ja kantajan väliseen suhteeseen on korkeintaan analoginen, ei samanlainen, joten to-

tuusarvot eivät ole Fregellä oikeastaan lainkaan objekteja. (mts. 1981, 181–183, 185.)

3.2.3 McDowellin rekonstruktio

McDowell jäsentää mielen teorian (*theory of sense*) osaksi kokonaisvaltaista kielen teoriaa. Kokonaisvaltaisen kielen teorian tehtävänä on yleisesti ottaen kielenkäyttäjien toiminnan ymmärrettäväksi tekeminen. Se pyrkii kuvaamaan tietyyntyyppisen toiminnan, jonka kokonaisuutta kutsumme jonkin kielen puhumiseksi ja joka ennen kielen teorian käyttöönottoa on parhaimmillaankin vain ”säännönmukaisuuksia sisältävän melun lähettämistä”, tyyppiensä ja sisältönsä suhteen spesifioitujen puheaktien suorittamiseksi.⁷² Kielen teorian hyväksyttävyyden riippuu siitä, missä määrin sen kuvaukset tekevät puhujien toiminnan ymmärrettäväksi heidän propositionaalisten asenteidensa valossa; propositionaaliset asenteet tulevat vastaavasti ymmärrettäväksi puhujien käyttäytymisen (myös lingvistisen käyttäytymisen) ja ympäristön taustaa vasten. Tällaisen kokonaisvaltaisen kielen teorian sisällä mielen teorian erityisenä tehtävänä on spesifioida puheaktien sisällöt sellaisella tavalla, että lauseiden intentionaalinen ilmaiseminen tulee ymmärrettäväksi. (McDowell 1998d, 171–172.)

McDowell käsittelee ensin yksinkertaisia tapauksia, joissa huomio rajoitetaan singulaarisina termeinä toimiviin nimiin (tiukasti ekstensionaalisissa konteksteissa) ja joissa totuusteorioiden pyrkivät ”käsittelemään” kielen fragmentteja tuolla samalla kielellä. Nimien käsittely tapahtuu tyypillisesti seuraavanlaisten aksioomien avulla:

”Iltatähti” tarkoittaa (merkitsee) Iltatähteä.⁷³

Tällaisen lauseen tehtävänä on eksplikoida se panos, jonka nimi antaa ilmeneislauseensa totuusehdoille niitä johdettaessa. Fregeläisessä terminologiassa tämä tarkoittaa nimen mieltä.

Eikö esimerkkilause yllä spesifioi pikemminkin referentin kuin mielen? McDowellin mukaan huolellinen mielen ja referentin käsitteiden kieliopillisten roolien tarkastelu osoittaa, että näin ei ole. Fregen käsite mieli kuuluu yhteen ymmärryksen käsitteen kanssa, ja kielen ymmärtämistä voimme puolestaan lähestyä tiedon käsitteen kautta. Kuten jo aikaisemmin mainittiin, mielen teoriolla

⁷² Sikäli kuin tavallinen arkipäiväinen kommunikaatio ei ole vain ”säännönmukaisuuksia sisältävän melun lähettämistä”, niin myös tavallisilla kielenkäyttäjillä, eikä pelkästään kielen teoriaa rakentavilla tutkijoilla, täytyisi olla hallussaan (ainakin implisiittisesti) ”kielen teoria”. Mutta tämä ajatus sopii kovin huonosti yhteen sen McDowellin ajatuksen kanssa, että kielen ymmärtämiseen ei sisälly implisiittistä tietoa. Toisaalta semanttisen kielen teorian rakentaminen kolmannen persoonan näkökulmasta voidaan ehkäpä erottaa kielen ymmärtämisestä ja puhumisesta ensimmäisen persoonan näkökulmasta. Jälkimmäisessä tapauksessa kyse lienee pohjimmiltaan säännön seuraamisesta, joka ei ole tulkintaa lainkaan. McDowellin näkemyksistä säännön seuraamisesta ks. artikkeli ”Wittgenstein on Following a Rule” kokoelmassa McDowell 1998e, s. 221–262. Palaan tähän teemaan uudestaan myöhemmin.

⁷³ ” ‘Hesperus’ stands for (denotes) Hesperus.”

on tarkka rooli kielen ymmärtämisen kokonaisteorian puitteissa: se on komponentti, joka - yhdessä ilmaisun voiman (onko kyseessä väite, käsky tms.) määrittävien periaatteiden kanssa - määrittää puheaktien sisällön. Semanttisesti yksinkertaiset ilmaisut mainitaan tällaisen teorian aksiomissa, jotka on rakennettu siten, että niiden ilmaisema "tieto totuuksista" riittää (jälleen muun teorian tarjoaman tiedon kontekstissa) tekemään vastaavat puheaktit ymmärrettäviksi. Mieleen hypoteettisesti sisältyvä tieto on siis tietoa totuuksista (englanniksi *knowledge of truths*, ranskaksi *savoir* ja saksaksi *wissen*). Sen sijaan referentti on nimen kantaja, objekti. McDowellin mukaan nimen referentin tietäminen viittaa objektin tuntemiseen, jolloin kyse on ehkäpä jonkinlaisesta "tuttuudesta" (*acquaintance*), ei totuuksien tietämisestä vaan "olioiden tietämisestä" (englanniksi *knowledge of things*, ranskaksi *connaître* ja saksaksi *kennen*). McDowell huomauttaa, ettei olisi mitään mieltä esittää tällaista tietoa teorian lauseissa. McDowellin väite on, että olioiden ja totuuksien tiedon välinen kieliopillinen ero riittää takaamaan mielen ja referentin roolien erilaisuuden. (McDowell 1998d, 174–175.)

McDowellin mukaan tämä kieliopillinen erottelu vapauttaa meidät tietystä huolesta: meidän ei enää tarvitse huolehtia mielen ontologisesta statuksesta. Hän toteaa, että sikäli kuin tarkastelemme nimiä, mielen teorian ontologian ei tarvitse "ylittää nimiä ja niiden kantajia". Tiedon konstruoiminen jonkin ilmaisun mielestä jollakin toisella tasolla tietona jostakin entiteetistä, näyttää tästä näkökulmasta tarpeettomalta. McDowell ei kuitenkaan usko, että Frege itse olisi tavoittanut tämän perspektiivin. (McDowell 1998d, 175.)

McDowell kommentoi tässä yhteydessä Dummettin rekonstruktiota, jossa nimen mieli on sen kantaja-objektin tunnistamisen tapa. McDowell kysyy riittääkö tieto "Iltatähti" tarkoittaa Iltatähteä (ilmaisujen voimaa koskevan tiedon ohella) "Iltatähti"-nimen sisältävien ilmaisujen ymmärtämiseksi? Vai vaaditaanko tietoa siitä, miten nimen kantaja tunnistetaan Iltatähdeksi? McDowellin mielestä jälkimmäinen vahvempi vaatimus on liiallinen, sillä siinä vaaditaan enemmän kuin on tarpeen "joissakin tapauksissa". Hän kirjoittaa seuraavasti:

Meillä voi olla kyky todeta nähty objekti tutun nimen kantajaksi ilman, että meillä on pienintäkään ajatusta siitä, miten tunnistaminen tapahtuu. Oletettu tunnistusmekanismi voi olla neuraalinen koneisto, jonka operaatiot ovat omistajalle verraten tuntemattomia. (McDowell 1998d, 178.)

McDowell kiistää Dummettin itsestään selvänä pitämän ajatuksen, että puhujalla on aina jokin reitti, jota hän käyttää edetessään nimestä sen kantajaan. McDowell tarkastelee puheen ymmärtämistä informaationkäsittelyprosessina input-output -suhteineen. On selvää, että jos kuuntelijalla on käytössään kielen teoria, hän voi eksplisiittisesti johtaa oikean output-informaation annetusta input-informaatiosta. Tästä ilmeisestä seikasta ei kuitenkaan McDowellin mukaan seuraa, että eksplisiittinen teoreettinen tieto olisi *edellytys* puheen ymmärtämisen kyvyille. Tutun kielen ilmaisujen ymmärtämisessä on kyse ei-reflektiivisestä havainnosta, ei jonkin teorian soveltamisesta. (McDowell 1998d, 178–179.)

Eikö kielen ymmärtämiseen kuitenkin sisälly implisiittistä tietoa teoriasta? McDowellin mukaan ei. Hän myöntää kyllä, että henkilöllä täytyy olla joitakin (mahdollisesti epämääräisiä tai epätosia) uskomuksia objektista. Hänen ei kui-

tenkaan tarvitse tietää totuuksia objektista siten, että yksistään niiden varassa voitaisiin luoda määrätty kuvaus, joka voisi korvata nimen mielen teorian vastaavassa lauseessa. McDowell rakentaa jälleen kritiikkiään etsimällä vastustamansa kannan edustajien perimmäistä motiivia. Implisiittiseen tietoon vetoavan näkökannan taustalla on hänen mukaansa tyytymättömyys pelkkään tapahtumien ulkoiseen kuvaukseen (behaviorismin tyyliin) ja pyrkimys etsiä sisäisiä mekanismeja, jotka selittäisivät paremmin ja syvällisemmin tarkastellut kyvyt. McDowell ei löydä tällaista ”mielen rikkaan käsityksen” (*rich conception of mind*) puolustusta Fregeltä ja katsoo sen johtavan psykologismiin, jota Fregekin inhosi⁷⁴. McDowell pitää Fregein inhoa aiheellisena, sillä ”sellaisessa mielen käsitteessä, joka sallii meidän spekuloida oletetuiksi mekanismeiksi ymmärrettyillä mielen tiloilla ja joka iloisesti jättää huomioimatta eksplisiittisen tietoisuuden tosiasiat, ei ole mitään ansiokasta”. Tuloksena ei synny ”tieteellistä selkeyttä, vaan filosofista pimeyttä”. (McDowell 1998d, 180, 183.)

McDowell korostaa vielä vastustavansa psykologismia, ei sinänsä psykologisia selityksiä. Itse asiassa tietyyntyyppisillä psykologisilla selityksillä on olennainen rooli hänen kielen teoriassaan: ne vahvistavat teorian deskriptiivisen adekvaattisuuden. Niiden avulla kykenemme näkemään, miksi (useimmissa tapauksissa) puhujat saattaisivat ajatella sopivaksi toimia tavoilla, jotka teoria kuvailee intentionaalisen toiminnan muodoiksi. Näin voidaan tukea ajatusta, että toimijat todellakin toimivat intentionaalisesti teorian kuvaamalla tavalla. Tämä on McDowellin mukaan aivan eri asia kuin vaatia selityksiä sille, miten puhujat saavuttavat tietoa muiden toiminnasta heidän toimiessaan teorian mukaisesti tai miten he itse ilmoittavat ryhtyneensä toimiin, jotka ovat intentionaalisia teorian kuvaamalla tavalla. Sisäisten mekanismien postuloiminen on yksinkertaisesti äärimmäinen ja huono keino paeta behavioristista ”antimentalismia”. (McDowell 1998d, 180–181.)

McDowell myöntää kyllä Fregein kaipaillleen rikasta mielen käsitettä (vaikka Fregeltä ei varsinaisesti löydykään sen puolustusta?). Mistä tämä johtuu? Jotta Iltatähti/Aamutähti -esimerkki muodostaisi todellisen ongelman, nämä kaksi nimeä eivät voi erota toisistaan vain kirjoitus- ja äänneasunsa suhteen: niiden täytyy erota toisistaan myös molempien esittämän objektin esiintulemisen tavan suhteen. McDowell määrittää nyt ”objektien esiintulemisen tavasta” puhumisen *metaforaksi* ja väittää, että se voidaan tulkita myös hänen edustamansa ”köyhemmän” mielen käsitteen puitteissa. ”Iltatähden” ja ”Aamutähden” mielen välinen ero piilee siinä tosiasiasissa, että teorian, joka spesifioi näiden nimien esittämän objektin, lauseet ovat rajoitettuja esittämään kyseisen objektin tavalla, jolla vastaavat nimet esittävät sen; ne noudattavat rajoituksia yksinkertaisesti käyttämällä kyseisiä nimiä. Vaatii tarkkuutta ja syvällisyyttä huomata ”metaforan” välitön sovellettavuus. Näyttää helposti siltä, että tarvitaan jotain sellaista kuin nimien kuvausteoria. (McDowell 1998d, 181.)

⁷⁴ Psykologismi viittaa tässä yhteydessä yritykseen redusoida mielenfilosofia, matemaattikka ja logiikka psykologiaan siten, että (päänsisäiset) psyykkiset tilat oletetaan perustaviksi kaikkien näiden tieteenalojen suhteen. Fregein psykologismin kritiikistä ks. Frege 1918/1988, 51.

Näyttää siis helposti siltä, että osa "Iltatähden" mieltä on esimerkiksi ilmaisun "näkyvässä illalla" mieli. McDowellin mukaan emme saa antaa tämän vaikutelman pettä. On todellakin luonnollista ajatella, että puhujilla on käsityksiä siitä, miten he käyttävät eri ilmaisuja eri tilanteissa esiintyvien erilaisten todisteiden mukaisesti. Pätevän puhujan ei kuitenkaan tarvitse olla tietoinen ilmaisujensa alkuperään liittyvistä todisteista. McDowellin mukaan riittää, että ilmaisuilla ylipäätään on todisteisiin perustuva alkuperä. Puhujien omia käsityksiä McDowell pitää (jälkikäteis-) teoretisointeina heidän omasta verbaalisesta käyttäytymisestään. Tällaiset teoretisoinnit ovat luontevia sellaisille itsetietoisille ja teorioita rakentaville olioille kuin me ihmiset. Puhujien itseensä kohdistama tarkkailu tapahtuu kuitenkin aina ulkoisesta näkökulmasta käsin siten, ettei puhuja ole nimien käyttöön ohjaavien käsitystensä suhteen sen paremmassa asemassa kuin kukaan muukaan ulkopuolinen tarkkailija. Puhujilla ei McDowellin mukaan ole implisiittistä tietoa normatiivisesta teoriasta eikä reseptiä korrektille puheelle, joka ohjaisi kompetenttia kielellistä käyttäytymistä.⁷⁵ Hän julistaa vielä kannan, jossa vedotaan tavalla tai toisella todisteita koskevaan tietoon, Fregen hylkäämän psykologismen versioksi. McDowell katsoo, että Dummettin näkemykseen sisältyy implisiittisesti psykologistinen teesi, että kielen hallitseminen viittaa kielellistä käyttäytymistä ohjaavan "reseptin" omistamiseen. (McDowell 1998d, 190.)

Tiivistän McDowellin näkemykset mieli-referentti -erottelusta. Nimen "Iltatähti" mieli viittaa "tietoon totuuksista" mutta *ei* "näkyvässä illalla" -tyyppiseen tietoon. Itse asiassa kyse on yhdestä ja ainoasta "totuudesta": "iltatähti" tarkoittaa (merkitsee) iltatähteä. Seurauksena on, että nimen mielen tarjoaman tiedon edellytyksenä on kykymme tunnistaa viittauksen kohteena oleva objekti. Tämä jälkimmäinen kykymme puolestaan pelkistyy tuttuudeksi, joka ei sisällä implisiittistä tietoa. McDowell kiistää erityisesti sen ajatuksen, että mieli voitaisiin ymmärtää russellilaisesti määrätyn kuvaukseksi, jonka avulla voimme tunnistamme objektin. Toisaalta hän vetoaa juuri Russellin käsitykseen tuttuudesta määrittäessään omaa käsitystään primitiivisestä referenssistä.⁷⁶ Lopputuloksesta voi sanoa ainakin sen, että se on kovin vaatimaton: McDowellin merkitysteoria ei kerro meille mitään itse Iltatähden käsitteestä, sillä meidän edellytetään tuntevan sen jo entuudestaan. Tarkastelen vaatimattomuutta vastaan esitettyä kritiikkiä myöhemmin. Palatkaamme nyt lyhyesti yhteen keskeisistä tutkimuskysymyksistäni, nimittäin fregeläisten tosiasioiden ontologiaan.

⁷⁵ Heikki Ikäheimon kommentti tämän McDowellin ajatuksen suhteen on mielestäni osuva: on vaikeaa nähdä, miksi emme ilman kielen teoriaa palautuisi "säännönmukaisuuksia sisältävän melun lähettämiseen".

⁷⁶ Entäpä oliot, joihin emme voi olla tuttuussuhteessa, esimerkiksi Sokrates? Eikö määrätty kuvaus ole välttämätön niiden tunnistamiseksi? Voimmeko ymmärtää lauseen "Sokrates tarkoittaa Sokratesta" ja tunnistaa Sokrateen muuten kuin jonkinlaisen meille historian halki välittyneen "määrätyn kuvauksen" avulla? Minulla ei ole aavistustakaan, miten McDowell vastaisi tähän Ikäheimon esiin nostamaan kysymykseen. Selvää on, että radikaaliin tulkintaan nojaavalle kielentutkijalle juuri tämän tyyppiset käsitteet olisivat vaikeimpia oppia.

McDowell ei siis katso tarvitsevänsä "nimen ja sen kantajan" ylittävää mielen ontologiaa. Tarkoittaako tämä sitä, että myös kokonaisten lauseiden mielen eli niiden ilmaisemien ajatusten ontologia jotenkin palautuu nimien ontologiaan? McDowellin kommentit tässä yhteydessä viittaavat ajatukseen, että nimien tapauksessa mielet ovat maailmallisia vain siten, että niiden referentit eli objektit nimien kantajina ovat maailmassa, mutta on vaikeaa nähdä, miten tämä aloite sopii yhteen sen McDowellin ontologisen teesin kanssa, että maailma on nimenomaan fregeläisten mielten eikä olioiden summa. Ehkä McDowell ei tarvitse syvällisempää ontologiaa semantiikan puolella mutta mielenfilosofian puolla hän joutuu sukeltamaan aavistuksen syvemmälle? Maailman koostavien mielten ontologia on joka tapauksessa suuri avoin kysymys McDowellin filosofiassa. Ehkäpä hän itse ei katso tämän kysymyksen avoimuutta ongelmaksi, mutta minusta hänen terapiansa vaikuttaa keskeneräiseltä niin kauan kuin näin keskeisiä ongelmia on vailla ratkaisua.

Tarkastelen vielä "kantajattomien nimien" tapausta. Tämä teema on kiinnostava siksi, että se nostaa esille McDowellin ja Fregen välisen syvällisen erimielisyyden. Frege väitti, että sikäli kuin nimen mieli on ilmaistavissa muuten kuin nimen itsensä avulla se on ilmaistavissa määrätyn kuvauksen avulla. Määrätyillä kuvauksilla puolestaan on mielensä riippumatta siitä, onko niitä vastaavia objekteja olemassa. Näin nimellä ilman kantajaa voisi olla mieli täsmälleen samalla tavalla kuin nimellä kantajan kanssa. Tällaiseen lähestymistapaan sisältyy kuitenkin McDowellin mielestä "epäilyttävä" käsitys mielestä (*mind*). Fregeläisen näkemyksen täytyisi tukeutua käsitykseen, jossa ajattelu suhteutuu objekteihin epäsuorasti, sellaisen piirustuksen tai spesifikaation avulla, joka voitaisiin muotoilla puhtaasti yleiskäsittein. Tällaista käsitystä mielestä Wittgenstein on luonnehtinut McDowellin mukaan mainiosti huomautuksellaan "Jos Jumala olisi katsonut mieliimme, hän ei olisi kyennyt näkemään kenelle puhumme". Mieli pelkistyy yleiskäsitteiden repertuaariksi, eikä tällainen repertuaari ole oikea paikka katsoa, jos haluaa selvittää mielen sisällön. Sen sijaan Jumala, tai kuka tahansa, näkisi mitä meillä on mielessämme yksinkertaisesti vain katsomalla keneen katsomme puhuessamme. Juuri tällaiset asiat kuuluvat McDowellin mukaan todelliseen toisten ihmisten "mielten lukemiseen". Kun joku esittää vilpittömästi nimen sisältävän väitelauseen, niin hänen aikomuksenaan on nimenomaan esittää uskomus, jonka ilmaisemisen mahdollisuus on riippuvainen nimien kantajan olemassaolosta. (McDowell 1998d, 185, 187.)

Yllä lähteenäni ollut McDowellin artikkeli "On the Sense and Reference of a Proper Name" on julkaistu alun perin vuonna 1977. Vuoden 2006 vastauksessaan R. M. Sainsburylle McDowell ilmoittaa *muuttaneensa kantaansa* juuri kantajattomien nimien tapauksessa. McDowellin aikaisempi kanta kuului, että jokaisella aidolla nimellä täytyy olla referentti. McDowell pohtii tässä yhteydessä Sainsburyn esimerkkiä Leverrieristä ja oletetusta Vulcan-planeetasta. Ranskalainen tähtitieteilijä Leverrier ennusti Neptunuksen radan Uranuksen ratahäiriöiden perusteella. Myöhemmin hän yritti selvittää Merkuriuksen liikkeitä olettamansa Vulcan-planeetan avulla, mutta todellisuudessa kyseistä planeettaa ei ole olemassakaan. McDowellin aikaisempi tiukempi kanta pakottaisi tämän

esimerkin tapauksessa sanomaan, ettei Vulcan-nimellä ole mieltä. Kuitenkin sillä näyttäisi olevan mieli samalla tavalla kuin nimellä Neptunus. Leverrier käytti molempia nimiä jokseenkin samalla tavalla muotoillakseen uskottavan tähtitieteellisiin tosiasioihin perustuvan teorian uudesta planeetasta. Tällöin myös Vulkan-nimellä on jonkinlainen mieli, ja McDowell myöntää nyt tämä seikan. Hänen uusi muotoilunsa on disjunktiivinen: kaikilla aidoilla nimillä joko on referentistä riippuvainen mieli tai sitten sellainen mieli, joka muodostuu (epätodesta) väitteestä, että omaa referentistä riippuvaisen mielen. (McDowell 2006c, 18.)

Kuinka merkittävä tämä McDowellin myönnytys on? McDowell (mts. 18–19) ei itse pidä sitä kovin merkittävänä. Olen eri mieltä. On kysyttävä johtaako disjunktivismi tässä analogisiin ongelmiin kuin kokemuksen tapauksessa. Disjunktiivinen kokemuksen käsitys myöntää mahdollisuuden, että totuudenmukainen ja pettävä kokemus voivat olla kokijan näkökulmasta erottamattomia. Vastaava elementti aitojen nimien tapauksessa on, että oikeasti objektiriippuvainen mieli ja objektiriippuvaisen mielen vaikutelman antava pettävä mieli sisältävät täsmälleen samanlaiset deduktiiviset voimat davidsonilaisen kielen teorian johtamisissa. Käsittääkseni tämä on se syy, minkä takia McDowell joutuu tämän myönnytyksensä tekemään. Olennainen kysymys kuuluu nyt, mikä tarkalleen ottaen on oikeassa objektiriippuvaisessa mielessä objektista riippuvaista? Sen täytyisi olla jokin muu sisältö kuin se, joka antaa ilmaisulle sen deduktiiviset voimat, sillä tällainen sisältö voi periaatteessa olla nimellä jopa ilman oikeaa objektiriippuvuutta – disjunktiivinen käsitys myöntää tämän eksplisiittisesti. Minusta selkeämpi ratkaisu olisi luopua disjunktiiviseen käsitykseen pakottavasta liian vahvasta objektiriippuvuudesta. Palaan tähän kysymykseen myöhemmin, *de re* -mieliä käsittelevässä luvussa.

3.2.4 Dummettin kritiikki ja McDowellin vastaus siihen

McDowell uskoo tyytymättömyyden hänen semanttisiin ratkaisuihinsa kohdistuvan todennäköisesti hänen niiden puolesta esittämiensä perusteiden vaatimattomuuteen (*modesty*). McDowellin lähestymistavassa nimen mielen esittämisen mahdollistavat ”deduktiiviset voimat” sisältävä lause on ymmärrettävä vain sellaiselle henkilölle, joka jo osaa käyttää kompetentisti joko kyseistä nimeä tai muuta saman mielen omaavaa nimeä. (McDowell 1998d, 192.)

Esimerkiksi Dummett kaipaa merkityksen teorialta enemmän. Jos esimerkiksi sanon pelkästään, että predikaatin ketterä toteuttaa jokin olio jos ja vain jos se on ketterä, niin tämä ei kerro meille mitään siitä, mitä kyseinen predikaatti tarkoittaa. Dummett tavoittelee ”täysiveristä” (*full-blooded*) merkityksen teoriaa, joka ei hyväksy sisältöjä koskevien keskeisten tosiasioiden ”annettuutta”. Täysiverinen teoria pyrkii *selittämään* kielen peruspredikaatit ja referoivat termit, jotka annetaan tarskilaisittain kodifioitun merkityksen teorian toteuttamisaksioomissa, pikemminkin kuin käsittelemään niitä primitiivisinä. Täysiverisessä teoriassa oletetaan, että nimen ymmärtävällä puhujalla on tietoa siitä ehdosta, jonka objektin on täytettävä, jotta se olisi nimen kantaja. Vaatimaton teoria yksinkertaisesti olettaa puhujan kykenevän tunnistamaan objektin. McDowell

uskoo, ettei mikään merkityksen teoria kykene periaatteessakaan tarjoamaan Dummettin kaipailemaa tietoa ehdosta. (Thornton 2004, 121–124; ks. Dummett 1976, 71–81, 135–136 ja McDowell 1998d, 110.)

Artikkelissaan ”Another Plea for Modesty” McDowellin vastaa Dummettille tavalla, joka luonnehtii mainiosti hänen davidsonilaisen lähestymistapansa kokonaisuutta:

Kun Davidson ehdottaa, että tietäntyyppistä totuusteoriaa voidaan käsitellä ikään kuin se olisi merkitysteoria, niin hänen ehdotuksensa ydin on ajatus, että voimme päätyä totuusteoriaan kielelle saavuttamalla joukon oikeutuksia [*entitlement*], jotka ovat vahvempia kuin mitä teoria todellisuudessa sanoo. Sellaisen teorian tapauksessa, jonka mukaan jokin toteuttaa sen ja sen predikaatin jos ja vain jos se on ketterä, vastaava oikeutus olisi oikeus olettaa, että kyseisen predikaatin predikoiminen jollekin tarjoaa sopivan muodon sanoille sen *ajatuksen ilmaisemiseksi* tuosta oliosta, *että se on ketterä*; ja samalla tavalla läpi koko teorian. ... Se, mitä totuusteoria todellisuudessa sanoo, voi nyt jäädä taustalle. Meitä kiinnostaa todella vain noiden oikeutusten sisältö, ja oikealla tavalla muotoiltu totuusteoria ei ole mitään muuta kuin helposti käsiteltävissä oleva väline, jonka avulla voimme koota oikeutusten toiminnalliset osat. Toiminnalliset osat ovat yhteyksiä, jotka vallitsevat yhtäältä sanojen ja sanojen yhdistelmien ja toisaalta sen, mitä voimme ilmaista niitä käyttäen (totuusteoria ei itsessään spesifioi mitään tästä puolesta) välillä. (McDowell 1998d, 110.)

Dummettille tämä vastaus ei ole tyydyttävä. Hänen mukaansa ei riitä, että teoria kykenee osoittamaan sen (strukturoidun) tietämyksen, joka vaaditaan kielen ymmärtämiseksi. Lisäksi pitää kyetä selittämään tämän tietämyksen eri rakenteita vastaavat yksittäiset *osakyvyt*, jotka ”segmentoivat” kielen hallitsemisen. McDowell tulkitsee Dummettin kaipaavan viimekädessä sellaisia kielen hallitsemisen osakykyjen kuvauksia, jotka on muotoiltu (niin lähelle kuin mahdollista) puhtaasti behavioraalisin käsittein. (McDowell 1998d, 192–194; ks. Dummett 1976, 79–81, 133–137.)

McDowell selittää Dummettin motivaation seuraavasti. Dummett haluaa sellaisen kielen teorian, joka kykenee kuvaamaan kompetenttia kielellistä käyttäytymistä ohjaavan implisiittisen tiedon. Epäjohdonmukaisuuden vaara on ilmeinen: teoria ei tietenkään kykene suoriutumaan tästä tehtävästään, jos sen ymmärtäminen edellyttää juuri kuvauksen kohteena olevan kyvyn harjoittamista. Jotta teoria kykenisi ohjaamaan puhetta, sen pitää luoda ohjeita siitä, miten lauseiden kanssa toimitaan, ja näiden ohjeiden ymmärrettävyys ei saa riippua kyseisten lauseiden ymmärtämisestä. McDowellin esimerkki koskee yksinkertaista lausetta, jossa yhdistetään nimeen strukturoimaton predikaatti: Etsi ensin objekti, sikäli kuin se on olemassa. Sovella siihen sitten sellaista ja sellaista testiä. Jos lopputulos on toivottu, valmistaudu lauseen kuultuasi vastaamaan ”kylä”. McDowellin mukaan tämän lähestymistavan koherenssi voidaan ehkäpä ”juuri ja juuri” säilyttää, jos vaatimuksena on vain likiarvo mahdottomasta ideaalista eli teoriasta, jonka voisimme esittää henkilölle opettaaksemme hänet puhumaan. (McDowell 1998d, 194–195.)

Dummettin täysiverinen lähestymistapa törmää McDowellin mielestä viimekädessä Kripken esiin nostamaan wittgensteinilaiseen problematiikkaan. Sanojen käytön mallia (*pattern*) ei voida tavoittaa käsitteellisten sisältöjen ulkopuolelta. Käsitteen ymmärtämisen ja sitä vastaavan käyttäytymisen kuvauksen

välinen yhteys jää liian löysäksi, ellei käyttäytymistä voida kuvata suoraan kyseisen käsitteen manifestaatioksi. Merkityksen normeja ei voida johtaa sellaisista sanojen käytön kuvauksista, jotka eivät jo itsessään edellytä normatiivisia säännön olettavia kuvauksia. Sanojen käyttöä tai muuta käyttäytymistä voidaan periaatteessa pitää manifestaationa äärettömälle määrälle implisiittistä tietoa. (Thornton 2004, 124; McDowell 1998d, 96.) Siispä meidän on oletettava, että merkityksiä koskevat tosiasiat sijoittuvat kielellisen käyttäytymisen ulkopinnalle ja näemme ne suoraan, ja että seuraamme merkityksiä konstituivia sääntöjä ”sokeasti” (puhtaasti ulkoisesti) ja välittömästi siten, ettei implisiittisellä tiedolla tai tulkinnoilla (tai millään sisäisellä) ole ratkaisevaa roolia merkitysten kiinnittymisessä.

McDowell kieltäytyy pontevasti Dummettin ehdottamasta reduktiosta. Merkityksiä koskevia tosiasioita ei voida palauttaa fysikaalisiin tosiasioihin. Hän uskoo kykenevänsä kuvailemaan kaivattuja käytännöllisiä kykyjä vaatimattomasti eli teorian itsensä tarjoaman kielen tulkinnan sisällä. Hänen ratkaisunsa on lyhyesti seuraava: kaivattu käytännöllinen kyky voidaan artikuloida kykynä käyttää nimeä tai kykynä vastata ymmärrettävästi sen käyttöihin sellaisissa puheakteissa, jotka voidaan konstruoida teorian kuvaamalla tavalla. Dummettin ratkaisun McDowell katsoo kaatuvan psykologisiin. (McDowell 1998d, 192–195.)

McDowell palasi jälleen hänen itsensä ja Dummettin väliseen kiistaan toisessa *Truth and Realism* -konferenssin esitelmässään ”Dummett on Meaning and Truth-Conditions” (St. Andrews, 18.6.2004). Uusi kiinnostava elementti tässä esitelmässä oli, että hän yhdisti Dummettin semantiikan Brandomin inferentialistisen semantiikan paradigmaan. Hän toisti esimerkiksi artikkelistaan ”Brandom on Representation and Inference” tutun väitteen, etteivät mcdowellilainen representationalismi ja inferentialismi ole kilpailevia kantoja vaan toisiaan täydentäviä näkökulmia: kumpaakaan ei voida asettaa etusijalle, kumpikin edellyttää toisensa. (McDowell 2004b.) Tämä on keskeinen kysymys McDowellin ja Brandomin välisessä kiistassa, sillä Brandom, joka ei suinkaan kiistä kielen representationaalista tehtävää, asettaa kuitenkin kielen inferentialistiset suhteet ensisijaisiksi (ks. Brandom 1997 ja McDowell 1997). McDowell viittasi näin ajatukseen, että mcdowellilainen ja dummettilainen semantiikka voisivat tietyllä tavalla tulkittuina täydentää toisiaan. Pidän tätä ajatusta merkittävänä ja oikeana.

3.2.5 Sisältyykö kielen ymmärtämiseen implisiittistä tietoa?

Erääksi McDowell vs. Dummett -kiistan perimmäisistä kiistakapuloista on muodostunut kysymys sisältyykö kielen käyttämiseen (implisiittistä) tietoa vain ei. Kielen käyttämisessä on kyse havaitsemisesta eikä teorian soveltamisesta, väittää McDowell (1998e, 249, 253). Mutta eikö havaitsemiseen sitten sisälly implisiittistä tietoa? Tämä on yksi niistä kohdista, joissa McDowellin semantiikkaa on vaikea yhdistää hänen havainnon teoriaansa. Hänen oman teoriansa mukaan havainnot ”sisältävät väitteitä”, tarkemmin sanoen havainnossa aktualisoituvat objektin herättämänä käsitteelliset kapasiteetit, joiden varsinaisen käytön paikka on perusteiden loogisessa avaruudessa (McDowell 1998c, 439–

440). Vaikuttaa ilmeiseltä, että nämä käsitteelliset kapasiteetit edustavat tietoa. Näin on taatusti sellaisissa tapauksissa, joissa havaitsija ei erehdy, ja oman äidinkielen käyttöön sisältyvä tietämys on tyypillisesti sellaista, että emme erehdy. Havaintoihin sisältyvien väitteiden on oltava omanlaisiaan tiedon konstituentteja juuri siksi, että ne voisivat toimia oikeuttajina. Jos kielen ymmärtämisessä on kyse havaitsemisesta ja jos havainnot aina ja välttämättä sisältävät väitteitä, jotka vieläpä useimmiten ovat tosia, niin *tällöin kielen ymmärtämiseen sisältyy implisiittistä tietoa*. Ja jos kielen ymmärtämiseen ei sisältyisi implisiittistä tietoa, niin miten siihen voisi sisältyä normatiivinen ulottuvuus, jonka roolia McDowell korostaa toisaalla? Merkitysten ymmärtäminen ei ole pelkästään kausaalinen prosessi: voimme ymmärtää merkitykset oikein tai väärin.

Ylipäätään ajatus siitä, että voisimme erottaa tuttuustiedon jyrkästi totuuksien tietämisestä vaikuttaa kyseenalaiselta. Arkijärjen mukainen näkemys tunnistamisesta on, että tunnistamme oliot niille tyypillisten piirteiden eli tuntomerkkien avulla. Tämä tarkoittaa, että olioiden tunnistaminen tapahtuu tyypillisesti juuri totuustiedon avulla. Dummett on samaa mieltä ja tulkitsee tämän myös Fregen kannaksi. Jos tämä näkemys hylätään, niin mikä on vaihtoehto? Ymmärrämmekö edes ajatuksen puhtaasta tuttuudesta olion kanssa? Mikä voisi olla puhtaan tuttuussuhteen sisältö? McDowell on valmis jättämään tunnistamisen problematiikan neuraalisen koneiston harteille, ja varmastikin siitä vastaa jokin neuraalisen koneiston alajärjestelmä. Mutta oletettavasti myös totuuksia koskevasta tiedosta vastaa jokin neuraalisen koneiston järjestelmä. Olettaakamme argumentin vuoksi, että hyväksymme McDowellin kahden tason mallin. Ei kai viittaus neuraaliseen koneistoon vapauta meitä siten, ettei meidän tarvitsisi selittää tunnistamista ollenkaan personaalisella tasolla? Vaikuttaa ilmeiseltä, että tunnistamiseen liittyy omanlaisensa kognitiivinen sisältö, jolloin herää kysymys, miksemme voisi selittää ja miksei meidän jopa pitäisi selittää tällaistakin kognitiivista sisältöä myös personaalisella tasolla?

Ehkäpä kohtaamamme paradoksin juurena on näkemys, että implisiittinen tieto olisi ymmärrettävä *puhtaasti* deskriptivistisesti eli siten, että kyse olisi jonkinlaisesta implisiittisestä russellilaisesta määrätystä kuvauksesta, jonka kohdallisuus yksin ratkaisee referenssin kiinnittymisen onnistumisen. McDowellin esiin nostama havainnon malli korostaa oikealla tavalla maailmallisten olioiden itsensä roolia. Jos voimme ymmärtää nimen kantajan tunnistamisen tapahtuvan implisiittisen määrätyn kuvauksen avulla, kuten uskon, niin tällaisen havaintokuvauksen aktivoi kohde itse kausaalisuhteen kautta. Tämä seikka on olennainen kuin pohdimme Kripken (1982) esiin nostamaa tulkintojen regression ongelmaa, johon McDowellkin viittaa. McDowellin havainnon teorian puitteissa tulkintojen regressio ei käynnisty juuri koska kohde itse kiinnittää (kausalisesti) tietyn käsitteellisesti strukturoituneen havainto-kuvauksen itsestään. Minäkäänlaista erillistä tulkitemisaktia ei vaadita, toisin kuin perinteisessä havainnon teoriassa, jossa havainnon kohteen tuottama ei-käsitteellinen raakadata tulkitaan käsitteellisesti havaitsemisen toisessa vaiheessa. Toisin sanoen, McDowellin oma havainnon teoria näyttää meille mahdollisuuden, miten voimme pelastaa implisiittisen semanttisen tiedon Kripken paradoksilta.

On tärkeää huomata, ettei tämäntyyppisen implisiittisen semanttisen tiedon myöntäminen johda epäsuoraan käyttöliittymä-realismiin. Sikäli ja siinä määrin kuin kohde todellakin itse määrittää oman rakenteensa mukaisen käsitteellisen "määrätyn kuvauksensa", kyseinen kuvaus voi toimia "ikkunana" kohteeseen sellarsilaisessa mielessä. Kannattaa lisäksi panna merkille, että Dummettin rekonstruktio mieli-referentti -erottelusta on yhdistettävissä tällaiseen käsitykseen. Siinä mieli artikuloi yhden kaikista objektin mahdollistamista referenssisuhteista eli yhden mahdollisen reitin nimestä objektin luo, tai - havainnon teorian näkökulmasta - havaitsijalla käytettävissä olevat käsitteelliset kapasiteetit valitsevat yhden kaikista mahdollisista objektin tavoista esittäytyä havaitsijalle. Jopa objektin rajoitus tai ohjaus on mukana juuri objektin tarjoaman reittivalikoiman muodossa: vain tietyt reitit johtavat perille.

McDowellin oma rekonstruktio johtaa sen sijaan yllättävään lopputulokseen yrittäessämme artikuloida objektien ohjauksen tälle tasolle:

- 1) jos objektit rajoittavat ja ohjaavat havaintoa (McDowell 1998c, 440, 468)
ja
- 2) jos objekti esiintyy ajatuksissa siten, että se on ajateltavan konstituentina toimivaan mieleen yhdistetty referentti (McDowell 2000b, 94-95)
ja
- 3) jos referentti viittaa tietoon olioista vastakohtana tiedolle totuuksista (McDowell 1998d, 174-175),

niin tällöin objektit eivät voi (suoraan) rajoittaa ja ohjata "tietoa totuuksista".

Tämä vaikuttaisi todellakin olevan McDowellin kanta. Palaan ohjauksen problematiikkaan aivan tämän pääluvun lopussa.

3.2.6 Thorntonin kritiikki

Thornton ei hyväksy McDowellin rekonstruktioita mieli-referentti -erottelusta. Hän olettaa, että davidsonilaisen merkitysteorian aksiomat (muotoa "Iltatähti" tarkoittaa Iltatähteä) ilmaisevat referentin, ei mieltä. Hän pitää valitettavana McDowellin rekonstruktioon sisältyvää ajatusta, että voisimme lähestyä referenttiä ilmaisemattomissa olevan (*unstatable*) tiedon avulla, etenkin jos todella on niin, että totuusteorian aksiomat ilmaisevat juuri referentin. Thornton katsoo McDowellin epäsuorasti myöntävän, ettei tarskilainen totuusteoria ilmaise mieliä. Thornton löytää kuitenkin McDowellilta myönteisen ratkaisun. Vaikka tarskilainen totuusteoria ei sinänsä ilmaise mieliä, niin laajemman, puhujien käyttäytymistä ymmärtämään pyrkivän projektin sisällä sitä voidaan käyttää mielten tavoittamiseen. Tästä näkökulmasta McDowellin mieli-referentti-rekonstruktio vaikuttaa Thorntonista tarpeettomalta. (Thornton 2004, 135.)

Katsokaamme Thorntonin argumenttia tarkemmin. Olettakaamme, että totuusteorian aksiomiin kuuluu seuraavat kaksi lausetta: "Aamutähti" tarkoittaa

Aamutähteä ja "Iltatähti" tarkoittaa Iltatähteä. Koska Aamutähti on sama kuin Iltatähti, näiden skeemojen oikeat puolet voitaisiin vaihtaa tai korvata yhdellä ainoalla nimellä, vaikkapa nimellä Venus, ilman että teorian totuus kärsisi. Jos nämä lauseet alkuperäisessä muodossa sisältävä teoria on tosi, niin tosi on myös kumpikin muutettu teoria. Silti nämä kolme teoriaa eivät toimi yhtä hyvin tulkinnan teoriana. Muutokset aksioomissa heijastuvat teoreemojen tasolle eli totuusehdot objektikielen lauseille määrittävien T-skeemojen tasolle. Tulkinalliseksi kelpaavan teorian tulisi sisältää esimerkin lauseet alkuperäisessä muodossaan, jotta se kykenisi tekemään puhujien toiminnan ymmärrettäväksi, siis myös heidän tietämättömyytensä (liittyen esimerkissä tosiasiaan Iltatähti on yhtä kuin Aamutähti) ymmärrettäväksi. (Thornton 2004, 132–133; ks. McDowell 1998d, 188.)

Thornton ei suinkaan ehdota paluuta mieli-referentti -erottelun standarditulkintaan, koska juuri Doddin kritiikin vuoksi meidän on "ajateltava uudelleen" Fregen kyseinen erottelu. Thorntonin mukaan ratkaisun avain on oivalus, että jopa Iltatähti-Aamutähti -esimerkki kerrotaan jonkin tietyn näkökulman sisältä käsin, ei *sideways on* -perspektiivistä maailman ulkopuolelta. Itse asiassa standardiesimerkki tarjoaa oppitunnin siitä, miten ihmisten ymmärtämisessä käytetyn tulkintateorian pitää yksilöidä kohteena olevien ihmisten uskomukset: näiden yksilöintien tulee heijastella sellaisia päätelmiä, jotka kohteena olevat ihmiset voisivat hyväksyä. Se, mikä meidän näkökulmastamme näyttää merkityksettömältä jonkin nimen selittämisessä, voi olla tulkinnan kohteena olevien puhujien näkökulmasta tärkeää, ja tulkinnan teorian tulee ottaa huomioon tällaiset seikat. Lisäksi oma tulkintamme kohteena olevien puhujien uskomuksista on sidottu meidän näkökulmaamme; tämä on totta, vaikka turvautuisimme osoittamiseen silloin kun meitä pyydetään selittämään, mitä tarkoitamme "Venuksella". Tällainenkaan ele ei pääse käsitteellisen sfäärin ulkopuolelle, kuten Wittgenstein on todennut. (Thornton 2004, 248.)

Thornton nimeää tämän näkemyksen "minimaaliseksi käsitykseksi mielen luonteesta" ja hän katsoo sen osittaiseksi vastaukseksi Doddille. Doddin kysymyksenasettelu perustuu sellaiseen mielen ja referentin ymmärrykseen, joka tekee jyrkän kontrastin olioiden ja olioiden esittämisen välille. Juuri tätä kontrastia Thornton pyrkii heikentämään. (Thornton 2004, 243.) Hänen ajatuksensa on, että koska emme pääse oman perspektiivimme ulkopuolelle, niin kaikissa todellisissa tapauksissa kyse on aina tiukasti ottaen pelkästään olioiden esittämisestä. Voimme toki tehdä tämän erottelun, mutta kyse on tällöin *abstraktiosta*. Hän kirjoittaa seuraavasti:

Mielen ja referentin abstrakti erottelu palvelee muistuttaen meitä partikulaarisissa tapauksissa siitä, että toisten uskomusten verkostot esimerkiksi Venuksesta voivat erota omistamme. Tällöin puhtaasti referentiaalinen tai ekstensionaalinen merkityksen teoria ei onnistuisi olemaan tulkinnallinen. Tästä ei kuitenkaan seuraa mieltä koskevan tiedon ja referenttiä koskevan tiedon aito vastakohtaisuus. (Myöskään McDowellin ehdotus, että tämä voidaan selittää totuuksia koskevan tiedon ja olioita koskevan tiedon väliseksi eroksi, ei auta ...) Tämä seikka ei salli meidän erottaa nimiä koskevaa ymmärrystämme nimetyistä olioista abstrahoituna kaikista mahdollisista nimeämiskäytännöistämme (ajattele nimettävissä olevat oliot samanlaisiksi kuin ajateltavissa olevat sisällöt). (Thornton 2004, 243–244.)

3.2.7 Mieli ja maailmankuva

Mitä Thorntonin ehdotus tarkoittaa mielten ontologian suhteen? Miten meidän pitäisi sen valossa ymmärtää McDowellin ontologinen teesi, että maailma on tosiasioden summa? Thorntonin tarkoituksena on lieventää olioiden ja olioiden esiintymisen välistä vastakohtaisuutta. Jos hän onnistuu saavuttamaan tämän tavoitteensa, niin hän lieventää samalla maailman ja maailmankuvan välistä vastakohtaisuutta. Tämä seikan rohkaisemana sovellan seuraavaksi Thorntonin strategiaa suoraan maailman ja maailmankuvan väliseen dialektiikkaan ja yritän tätä kautta rekonstruoida McDowellin ontologisen teesin ymmärrettäväksi Thorntonin näkökulmasta.

Kun McDowell julistaa maailman tosiasioden summaksi, hän ei tee sitä katsellen maailmaa oman maailmankuvansa ulkopuolelta. Hän myöntää kyllä, että kun hän luonnehtii maailmaa, hänen käyttämänsä käsitteelliset kapasiteetit ovat tiukasti ottaen hänen oman maailmankuvansa elementtejä. Olennaista on, että jos McDowellin ontologinen teesi ymmärretään fregeläisellä tavalla, voimme tulkita sen ilmaisevan juuri tämän seikan. Fregeläiset tosiasiat ovat tosia ajatuksia ja niiden summa on totuudenmukainen maailmankuva. Ymmärrettynä fregeläisellä tavalla, teesi "maailma on tosiasioden summa" kääntyy teesiksi "maailma on totuudenmukainen maailmankuva" ja sellaisena se artikuloi kaksi olennaista ajatusta: 1) viitatessamme maailmaan viittaamme aina tiukasti ottaen siihen, miltä maailma näyttää meidän maailmankuvamme sisältä käsin tarkasteltuna, ja 2) erotamme maailmankuvan maailmasta artikuloidaksemme maailmankuvien subjektiivisuuden vastakohtana maailman objektiivisuudelle, mutta väitteen 1) vallitessa meidän pitää artikuloida tämä ero ideaalisen täysin totuudenmukaisen ja totaalisen (kaikki todet ajatukset sisältävän) maailmankuvan ja totuuksiensa suhteen epätäydellisten partikulaaristen maailmankuvien väliseksi eroksi.

McDowellin maailma-kommentti - "[v]oimme ymmärtää tractatuslaisen julistuksen, 'Maailma on kaikki asianlaidat', kiinnostavan tavan, miten meidän pitää käyttää maailman käsitettä" (McDowell 2000c, 94) - on mahdollista tulkita juuri tällä tavalla. Vaarana näyttäisi kuitenkin olevan päätyminen jonkinlaiseen epäsuoraan perspektivismiin suoran realismin sijaan. Miten voimme yhdistää näin suuren vaatimattomuuden semantiikan puolella McDowellin rohkeuteen havainnon teorian puolella ("kun näen kevään tulleen ja en erehdy, kevät on tullut")? Miten voimme yhdistää ajatuksen, että olemme sidottuja maailmankuvaamme, ajatukseen, että mieli levittäytyy ulos maailmaan? Seuraava ratkaisu on mahdollinen: oman maailmankuvamme sisältä katsottuna mieli (*mind*) näyttää levittäytyvän ulos maailmaan, mutta kohtaamiemme toisten ihmisten maailmankuva saattaa avata silmämme näkemään toisen totuuden myös mielen ja maailman välisestä suhteesta. Tällöin suorasta realismista tulee näkökulmaamme sidottu empirinen hypoteesi, joka on periaatteessa kumoutuva.

Tämä strategia saattaisi toimia ja siihen sisältyvä intuitio partikulaaristen maailmankuvien rajoittuneisuudesta vaikuttaa vastaansanomattomalta, mutta se olisi artikuloitava huolellisesti, jotta välttäisimme ilmeisen vaaran: epäonnistumisen tärkeimmässä tehtävässä eli intentionaalisuuden mahdollisuuden ehto-

jen artikulaatioissa. Juuri partikulaarien maailmankuvien takana olevan maailman tavoittaminen on olennainen edellytys, jotta voimme katsoa maailmankuvien intentionaaliset tilat viittaaviksi ja maailmankuvien empiirisen tiedon oikeutetuksi McDowellin osoittamalla tavalla. Pyrkimyksemme on selittää, millä ehdoin maailmankuvat kykenevät representoimaan maailmaa niiden ulkopuolella. Jos tällainen selitys ei kykene artikuloimaan, miten voimme periaatteessa tavoittaa maailman kuviamme ulkopuolella, se jättää meidät pyörimään kitkatomasti kuviamme sisälle. Meidän on siis puhuttava maailmasta maailmankuvien ulkopuolella muutenkin kuin abstraktion, joka muistuttaa muiden maailmankuvien erilaisuuden mahdollisuudesta.

Mutta kuinka kykenisimme tällaiseen puheeseen? Eikö puhe maailmasta maailmankuvien ulkopuolella edellytä mahdollittoman *sideways on* -näkökulman? Vastaukseni on yksiselitteinen: kyllä, puhe maailmasta sinänsä edellyttää *sideways on* -näkökulman, mutta tähän näkökulmaan on mahdollista suhtautua ongelmattomalla tavalla. Olennaista on, että voimme hahmotella teoreettisen kuvan maailman ja maailmankuvamme välisestä suhteesta täysin oman maailmankuvamme sisällä. Syyllistymme paradoksiin vasta jos oletamme, että voimme päästä maailmankuvamme ulkopuolelle tarkistamaan, pitääkö hahmottelemamme kuva paikkaansa.⁷⁷ Palaan tähän aiheeseen perusteellisemmin McDowellin transsendentaalifilosofiaa käsittelevässä pääluvussa.

Oma ehdotukseni mieli-referenssi -erottelun suhteen on, että palaamme Dummettin Frege-tulkintaan, mutta laajennamme sitä McDowellin havainnon teorian avulla. Havaittavien olioiden tapauksessa nimen mieli on sen esiin tulemisen tapa, vieläpä tietäntyyppinen kuvaus, mutta sellainen, joka muodostuu kohteen itsensä havainnossa aktivoivien käsitteellisten kapasiteettien kokonaisuudesta. Jos kirjoitamme auki kohteen havainnossa aktivoimat käsitteelliset kapasiteetit, saamme tuloksena Russellin määrättyjä kuvauksia ja eksplisiittisen ilmaisun nimen mielelle. Tämä vielä monessa suhteessa täsmennettäväksi jäävä ehdotus tarjoaa ratkaisun myös tunnistamisen ongelmaan. Yhdestä näkökulmasta kyse on kohteen esiin tulemisen tavasta havainnossa, toisesta näkökulmasta kyse on nimen kantajan tunnistamisesta. Tunnistamme oliot niiden käsitteellisten kapasiteettien avulla, jotka aktivoituvat havainnossa.

Entäpä lauseiden mieli ja Doddin kritiikki? Frege sijoitti lauseiden mielet eli todet ajatukset omaan platoniseen valtakuntaansa, mutta meidän pitäisi tehdä niille kuten Aristoteles teki Platonin ideoille eli palauttaa ne maan pinnalle.

⁷⁷ Entäpä sellaiset arkipäivän ilmiöt kuin oman virheellisen käsityksen korjaaminen katsomalla tarkemmin tai toisen ihmisen mielipiteen avulla? Eivätkö tämäntyyppiset eleet ole luonnollisia ja ongelmattomia tapoja kurkistaa oman perspektiivin ulkopuolelle? Todellisuudessa nämä eleet sijoittuvat aina maailmankuvan sisälle. Voin kysyä toisen ihmisen mielipiteen, mutta toisen ihmisen mielipide ei vie minua maailmankuvani ulkopuolelle, yhtäältä koska en voi tarkistaa oman maailmankuvani ulkopuolelta käsin onko hänen mielipiteensä oikea, ja toisaalta koska olemme molemmat sidottuja yhteisiin käsitteellisiin kapasiteetteihimme emmekä kumpikaan pääse niiden ulkopuolelle. Tarkemmin katsomisen mahdollisuus riippuu puolestaan siitä seikasta, löytyykö maailmankuvamme sisältä tarkempia käsitteellisiä kapasiteetteja tai resursseja sellaisten räätälöimiseksi.

Tämä on käsittääkseni myös McDowellin tavoite hänen julistaessaan maailman tosien ajatusten summaksi. Emme kuitenkaan palauta ajatuksia maan pinnalle ajatuksina vaan juuri McDowellin osoittamalla tavalla eli maailman ajateltavissa olevina rakenteina. Oletan tarkemmin sanoen, ja samalla lähden ilmeisesti eri suuntaan kuin McDowell itse, että maailman olioiden ominaisuudet ja suhteet ovat ajateltavissa ja käsitteellistettävissä olevia. Tämä tarkoittaa, että puhumme moorelais-russellilaisista tosiasioista referenssin ulottuvuudessa ja Dodd on tässä suhteessa oikeassa. Toisin kuin McDowell ja Thornton, en pidä tätä sietämättömänä lopputuloksena vaan välttämättömänä hintana, joka meidän täytyy maksaa realismin pelastamisesta. Maailmaan viittaavan lauseen tapauksessa lauseen mieli on viittauksen kohteena eli referenttinä olevan maailman rakenteen osan esiin tulemisen tapa, siis lauseen ilmaisema tosi ajatus kyseisestä maailman osasta. Todeksi lauseen tekee maailman rakenteen osan ja lauseen rationaalis-käsitteellisen rakenteen isomorfia eli rakenneyhtäläisyys, jollaista käsitellään *Tractatuksessa*. Ja kun ajattelemme havaintotietoa artikuloivia lauseita, palaamme jälleen McDowellin näkemykseen havainnossa aktivoituvista käsitteellisistä kapasiteeteista. Itse asiassa oliot tulevat näkyviin ja ne tunnistetaan juuri niiden tyypillisiä piirteitä koskevien tosiasioiden avulla. Tämä tarkoittaa, että nimen ja lauseen mielet kytkeytyvät väistämättä toisiinsa ja ovat erotettavissa vain abstraktiossa. Palaan tähän perusajatuksen ja täsmennän sitä vielä useaan otteeseen työni kuluessa.

3.3 *De re* -mielet ja objektiriippuvuus

McDowell aloittaa artikkelinsa "*De re Senses*" seuraavasti:

Yleisesti uskotaan, että fregeläinen kielen ja ajattelun filosofia voi esittää ilmaisun tai propositionaalisen asenteen kohdistuvan objektiin vain antamalla sille sisällön, joka määrittelee objektin spesifikaation avulla, tai ainakin sellaisella tavalla, että sisältö on ajateltavissa tai ilmaistavissa oli objekti olemassa tai ei. (McDowell 1998d, 214.)

Tämän rajoituksen vastustaminen tarkoittaa sen teesin hyväksymistä, että ilmaisut ja ajatukset voivat olla *de re*⁷⁸. Yleisesti ajatellaan, ettei tämä teesi sovi yhteen Fregen mielen ja referentin teorian kanssa. McDowell on kuitenkin eri mieltä. Hän tukeutuu tässä Gareth Evansiin, jonka mukaan Frege on sitoutunut *de re* -mielten ajatukseen singulaaristen termien tapauksessa. Teoksessaan *The Varieties of Reference* (s. 249–255) Evans hahmottelee "täydellisen fregeläisen" näkemyksen tietyyntyyppisestä *de re* -mielestä. McDowell ei pyri toistamaan tai kaunistelemaan Evansin saavutuksia vaan kritisoi sen sijaan tiettyä teoreettista rakennetta, jonka sisällä *de re* -mielen käsite näyttää mahdottomalta. (McDowell 1998d, 214.)

⁷⁸ *De re* on latinaa ja tarkoittaa "asiasta/oliosta". Sen vastakohta on *de dicto*, joka tarkoittaa "sanotusta" (filosofiassa siitä käytetään joskus merkitystä "propositiosta").

McDowell on valinnut kritisoimansa lähestymistavan edustajaksi Tyler Burgen, jonka kuvaus on McDowellin mukaan "eksplisiittisin ja syvällisin". Lähtökohtana on tietty versio *de re-de dicto* -jaottelusta. Loogisen muodon tasolla vastakohta voidaan määrittellä uskomusten suhteen seuraavalla tavalla: uskomuksen *de dicto* -tulkinta kytkee uskojan "täydelliseen" tai "täydellisesti ilmaistuun" proposition, kun taas *de re* -tulkinta kytkee uskojan asioihin (*res*) ja johonkin vähäisempään kuin täydelliseen proposition. Tämän semanttisen erottelun taustalla on epistemologinen jako "täysin käsitteellistettyihin" uskomuksiin ja sellaisiin uskomuksiin, joiden oikea tulkinta asettaa uskojan tiettyyn ei-käsitteelliseen kontekstuaaliseen suhteeseen objektiin, joka on uskomuksen kohteena. Kohtaamme tässä yhteydessä terminologisen valinnan. Voimme ajatella, ettei ole muita kuin täydellisiä propositionia, jolloin *de re* -tulkinnat eivät sisällä propositionia. Toisaalta on mahdollista olettaa, että *de re* -tulkintojen tapauksessa kohtaamme epätäydellisesti ilmaistut "[r]ussellilaiset propositionit", joiden osatekijänä ovat itse objektit ilmaistujen "vähemmän kuin täydellisten" propositionien ohella. Jälkimmäinen valinta osoittaa selvemmin, miksi fregeläinen teoria ei näytä sietävän näin ymmärrettyä *de re* -tulkintaa. Fregeläisessä teoriassa ilmaisut ja propositionaaliset asenteet koostuvat ajatuksista ja ajatukset ovat puolestaan mieliä, joilla voi olla ainoastaan mieliä rakenneosinaan. Fregen mukaan emme voi sanoa objektin olevan osa ajatusta samalla tavalla kuin erisnimi on osa vastaavaa lausetta. (McDowell 1998d, 215.)

McDowellin mukaan Burgen perustava ajatus on seuraava: propositionaalinen asenne voi olla *de re* siitä syystä, että asiat (*res*) sisältävä konteksti osallistuu sen määrittämiseen, miten asenne voidaan tulkita oikein. McDowell ihmettelee, miksi tämä intuitio olisi saavuttamaton Fregelle. (McDowell 1998d, 215–216.) McDowell vetoaa kahteen sitaattiin Fregeltä, ensinnäkin seuraavaan:

Jos aikaviittaus annetaan preesensissä, yksilön täytyy tietää milloin lause ilmaistiin jotta hän voisi käsittää ajatuksen oikein. Täten ilmaisemisen ajankohta on osa ajatuksen ilmaisua. (Frege 1918/1988, 40.)

Toiseksi ilmaisuista kuten "eilen" ja "tänään" sekä "tässä" ja "tuolla" Frege kirjoittaa seuraavasti:

Kaikissa tällaisissa tapauksissa pelkkä kirjoituksessa säilyvä kieliäsu ei ole ajatuksen täydellinen ilmaisu; ymmärtääksemme ajatuksen oikein tarvitsemme tiedon tietyistä ilmaisua täydentävistä ehdoista, joita käytetään ajatuksen ilmaisemisen välineenä (Frege 1918/1988, 40).

McDowellin tulkinnan mukaan Frege kirjoittaa näissä kohdin ajatuksista, jotka eivät saa täydellistä ilmaisua pelkästään ilmaisemisen kontekstista abstrahoitujen sanojen kautta. McDowell korostaa, ettei Frege vedä sitä johtopäätöstä, että nämä ajatukset eivät ole täydellisesti ilmaistuja. Ei ole siis selvää, miksei Fregen käsitteistön pohjalta voitaisi rakentaa ehdotusta siitä, miten kontekstit antavat panoksensa täysin ilmaistavissa oleville mutta silti *de re* -ajatuksille. (McDowell 1998d, 216.)

McDowellin mukaan David Kaplan ja John Searle ovat ehdottaneet, että edellä olevien Frege-sitaattien ajatukset eivät olisikaan fregeläisiä ajatuksia vaan russellilaisia propositionia. Tällöin Fregen ajatuksena olisi, että jopa russellilaiset propositionit voidaan ilmaista täydellisesti jos ”täydentävien ehtojen” roolille annetaan täysi painoarvo. McDowell pitää kuitenkin tällaista tulkintaehdotusta epäuskottavana, sillä jos Frege olisi muuttanut ajatuksen käsitettään niin, että se kattaisi myös russellilaiset propositionit, niin hän olisi varmastikin eksplisiittisesti maininnut mielenmuutoksestaan. Jos ei olisi vaihtoehtoista selitystä, niin joutuisimme päättelemään, että Frege on huomaamattaan luiskahtanut ei-fregeläiseen *Gedanke*-termin käyttötapaan. McDowellin onneksi on olemassa Evansin tarjoama vaihtoehtoinen selitys. Evansin tulkinnan mukaan Fregen idea on seuraava: jos yksilö pitää silmällä päivää kun se etääntyy menneisyyteen, ajatellen sen vuorollaan täksi päiväksi, eiliseksi, toissapäiväksi ja niin edelleen, niin on mahdollista pitää kiinni siihen kohdistuvista ajatuksista; nämä ajatukset säilyttävät identiteettinsä niiden ilmaisun välttämättömissä muutoksissa. Nämä ”dynaamiset ajatukset” eivät ole russellilaisia propositionia. (McDowell 1998d, 216–217; ks. Evans 1982, 192–196.)

Miksi Burge ajattelee, että kontekstuaaliset tekijät ovat välttämättä ulkoisia konteksti-sensitiivisten lauseiden ilmaisuvoimalle? McDowellin mukaan syy löytyy Burgen *de re-de dicto* -jaottelun ”episteemisestä pohjasta”. Burgen mukaan täydellisesti ilmaistun uskomuksen episteeminen vastine on täydellisesti käsitteellistetty uskomus. Koska käsitteet ovat Burgella objektin ajatuksissa representoimisen välineitä, voi ”täysin käsitteellistetty uskomus” tarkoittaa ainoastaan sellaista uskomusta, jolla on puhtaasti propositionaalinen johonkin ajatussymbolien joukkoon tyhjentyvä sisältö. Kun uskomus määritellään näin, ei kontekstuaalisilla tekijöillä voi olla roolia sen oikean tulkinnan määrittelyssä. (McDowell 1998d, 217–218.)

Burgen lopputulos ei ole väistämätön, väittää McDowell. Väistämättömyyden vaikutelman saa aikaan siirtymä yhdestä käsitteen määrittelytavasta toiseen: luonnehdinnasta, jossa käsitteet ymmärretään representationaalisen tilan sisällön aspekteiksi, toiseen, jossa käsitteet ymmärretään representaation välineiksi.⁷⁹ Ensimmäisessä vaihtoehdossa käsitteet vertautuvat siihen, mitä sanat ilmaisevat; jälkimmäisessä ne vertautuvat siihen, mikä suorittaa ilmaisemisen eli sanoihin itseensä. McDowell kannattaa näistä vaihtoehdoista ensimmäistä ja myötää sen ei-fregeläiseksi, mutta hän korostaa sen olevan ”harmittomalla” tavalla ei-fregeläinen ratkaisu. Oikein ymmärrettynä käsitteellinen repertuaari voi sisältää kyvyn ajatella objekteja myös sellaisten esiintymismuotojen tapauksissa, joissa edellytetään objektin (esimerkiksi havaittua) läsnäolo. Tällaiset *de re* -esiintymismuodot olisivat sisällön osia tai aspekteja, ei sen välikappaleita. Mitkään mentaalisen representaation välineet eivät yksin ilman kontekstin apua kykenisi määrittelemään sisältöä, mutta tästä ei siis voi päätellä, ettei sisältö olisi täysin käsitteellistetty. (McDowell 1998d, 218–219.)

⁷⁹ Tätä luonnehdintaa voidaan pitää McDowellin käsite-käsitteen määritelmänä: käsitteet ovat ajatusten sisältöjen aspekteja (ks. Thornton 2004, 249).

Entäpä jos konteksti ei ole läsnä? Tällöin mitään *de re* -mieltä ei ole McDowellin mukaan ilmaistavissa. Mielen (*mind*) siinä paikassa, johon kontekstin läsnäollessa oikeantyyppinen *de re* -mieli (*Sinn*) ilmaantuu, on yksinkertaisesti aukko. Merkittävässä alaviitteessä McDowell kuitenkin pohtii, että ehkäpä aukkoa vastaavassa paikassa on kuitenkin ajatussymboli, representaation väline. Hän korostaa voimakkaasti, ettei tämän ajatuksen hyväksyminen tarkoita myös sen ajatuksen hyväksymistä, että se, mitä mielen aukossa on, olisi sisällön aspekti tai aines. Kyse on sisällön kantajasta tai välikappaleesta. (McDowell 1998d, 221.)

McDowellin johtopäätös on seuraava. Burgen eksplikoimalla "ortodoksisella" tavalla tulkittuna fregeläinen kehys pakottaa valitsemaan toisen kahdesta huonosta kannasta. Jos demonstratiivisesti ajateltu objekti on läsnä mielelle vain jonkin sellaisen välityksellä, joka voi olla ajatuksissa vaikka objektia ei olisi lainkaan, niin objekti "mielen edessä" on tällöin edustaja (*proxy*). Tällöin päädymme "representatiivisen realismin" epäsuoraan kuvaan kaikkine ongelmineen. Toinen vaihtoehto on väittää, että uskomusta voi määrittää "jokin, joka ei kuulu uskojan kognitiiviseen maailmaan" (Burge) tai jokin "ajattelijan mielen kognitiivisiin tapahtumiin nähden ulkoinen" (McGinn). McGinn pyrkii laajentamaan mielen (*mind*) käsitteen kattamaan tuon ulkoisen tekijän, mutta yritys on McDowellin mielestä epätoivoinen. Tämä "oskillaatio" on kuitenkin vältettävissä McDowellin tulkintaehdotuksensa avulla. (McDowell 1998d, 225–227.)

3.3.1 McDowellin rekonstruktion arviointia

Edellisessä alaluvussa lähteenäni oleva artikkeli "De Re Senses" on julkaistu alun perin vuonna 1984. Siinä esitetty ajatus objektiriippuvuudesta on hyvin vahva. McDowell-kommentaattoreista de Gaynesfordille juuri tämä objektiriippuvuuden versio on erittäin tärkeä, ja palaankin hänen näkemyksiinsä siitä seuraavassa alaluvussa. Käyn kuitenkin jo nyt läpi erään hänen esimerkkinsä, joka valaisee tätä objektiriippuvuuden ajatusta ja tarjoaa mainion lähtökohdan kriitikille.

Abelard löytää pöytälaatikostaan kynän ja ajattelee, että "tämä kynä on huono". Tällaiset ajatukset ovat mahdollisia vain kun henkilö ajattelee partikulaarista objektia O, kun O on olemassa ja kun subjekti on tietyssä tarkoituksenmukaisessa suhteessa O:hon. Esimerkissä singulaarinen ilmaisu "tämä kynä" viittaa partikulaariin aistittuun kynään ja sitä vastaa partikulaarinen mieli (*Sinn*) eli se tapa miten Abelard ajattelee kynää tai miten se on läsnä Abelardille. Jos Abelardin edessä ei todellisuudessa ole kynää eli kyse on hallusinaatios- ta, niin ei ole olemassa myöskään oikeanlaista tapaa, miten Abelard ajattelee kynää tai miten kynä on läsnä Abelardille. Tässä tapauksessa ilmaisulla "tuo kynä" ei ole mieltä, mitä kautta koko lause ei ole mielekäs, toisin sanoen se ei ilmaise merkityksellistä ajatusta. Ja jos koko lause ei ole mielekäs, sitä ei voida pitää väitteenä, jolla olisi totuusarvo: ei ole olemassa väitettä "tämä kynä on huono", koska ei ole olemassa kynää, johon ilmaisu "tämä kynä" viittaa. Demonstratiivisten havaintoajatusten tarkoituksena on välittää informaatiota ympäristöstä ja ne ovat tosia tai epätosia nimenomaan suhteessa ympäristöön. Hal-

lusinaation (tai illuusion) yhteydessä demonstratiivisille havaintoajatuksille ei määriyty totuusarvoa suhteessa kohteeseen, joten jos sallisimme niille demonstratiivisen havaintosisällön myös tällaisissa tapauksissa, joutuisimme myöntämään kolmannen totuusarvon olemassaolon tämän sisällön suhteen. Lopputuloksena on de Gaynesfordin mukaan seuraava: jos ei objektia, ei mieltä, ei merkitystä, ei väitettä, ei totuusarvoa eikä sisältöä. (de Gaynesford 2004, 133–134.)

Vaikutelmani McDowellin suhteen on, että hän on liikkunut heikomman objektiriippuvuuden version suuntaan. Tässä suhteessa merkittäviksi nousevat hänen *Woodbridge-luennoissa* tekemänsä tarkennukset sekä disjunkttiivisen kokemuksen käsityksen uudelleentulkinta 2000-luvulla. Vastauksessaan Simon Blackburnille McDowell (2006c, 220) tarkentaa, ettei hänen tarkoituksenaan ole väittää, ettei pettäväällä ja totuudenmukaisella kokemuksella olisi mitään yhteistä sisältöä. *Woodbridge-luennoissa* McDowell kertoo tarkemmin tästä yhteisestä sisällöstä. Esimerkkinä on lause ”tuolla on punainen kuutio” ja keskustelun aiheena on tarkalleen ottaen sanoja ”punainen”, ”kuutio” ja ”tuolla” vastaavat käsitteelliset kapasiteetit. McDowell toteaa, ettei pettävän kokemuksen tapauksessa ”[m]ikään tästä käsitteellisestä sisällöstä ei ole illuusiota” (McDowell 1998c, 476). On tärkeää huomata, ettei näistä käsitteellisistä kapasiteeteista koostuva osa sisältöä ole objektiriippuvainen.

McDowell pitää kuitenkin edelleen kiinni ajatuksesta, että totuudenmukaiseen kokemukseen sisältyy lisäksi jotain muuta, joka puuttuu pettäväältä kokemuksesta. Oletettavasti tuo jokin muu on se objektiriippuvainen osa sisältöä. *Woodbridge-luennoissa* tuo jokin muu on käsitteelliset kapasiteetit yhteen kytkevä oikeanlainen ”funktio” (mts. 476). Puhe funktiosta kaipaa kuitenkin tarkennusta. Sikäli kuin McDowellilla on ollut mielessään matemaattis-joukko-opillinen funktion käsite hänen kirjoittaessaan kyseisen kohdan, niin hän on selkeästi väärässä. Jos taas kyse on jonkinlaisesta fysiologisesta mekanismista, niin hän lienee oikeassa. Selvää joka tapauksessa on, että sekä totuudenmukaisen että pettävän kokemuksen tapauksissa käsitteelliset kapasiteetit kytkeytyvät yhteen ”punaiseksi kuutioksi tuolla”, eikä esimerkiksi ”kuutioiseksi punaiseksi tuolla”. Olennainen ero tapausten välillä on, että ohjauksen synteesiin tarjoaa totuudenmukaisen kokemuksen tapauksessa todellinen objekti. Ja kun käsitteellisten kapasiteettien yhteen liittymisen tapa on näin ollen osa sitä sisältöä, joka voi olla yhteinen totuudenmukaiselle ja pettävälle kokemukseksi, niin tällöin myös näiden tapausten sisältöjen deduktiivisten voimien täytyy olla samat.

Olettakaamme, että todellisuudessa Abelard näkee unta, jossa hän löytää kynän pöytälaatikostaan ja ajattelee, että ”tämä kynä on huono”. Uni jatkuu siten, että hän käyttää kyseistä ajatustaan perusteena heittää kynä roskiin. Juuri samalla tavalla Abelard saattaisi toimia ollessaan hereillä. Kyseinen lause näyttäisi olevan yhtä lailla merkityksellinen molemmissa tapauksissa ja myös lauseen deduktiiviset voimat näyttäisivät olevan samat. On selvää, että demonstratiivisen ilmaisun sisältöön kuuluu viittaus todelliselta vaikuttavaan objektiin, mutta miksi meidän pitäisi katsoa osaksi demonstratiivin sisältöä myös se *tosi-asia*, että objekti on todellinen ja ohjaa havainnon synteessin. Jos tällainen *tosi-asia* on osa demonstratiivin sisältöä, niin se ei ole osa koettavissa olevaa sisältöä

ja sen kykenee yhdistämään demonstratiivin käyttäjään vain ulkopuolinen tarkkailija.

McDowellin uusi disjunkttiivisen kokemuksen käsitteen muotoilu tarjoaa jonkinlaisen vastauksen tähän kysymykseen. Jos oletammekin, että kokemukseen sisältyvä väite voi olla deduktiivisine voimineen täsmälleen sama totuudenmukaisessa ja pettävässä kokemuksessa, niin tämä ei vielä tarkoita sitä, että sen totuusarvo on täsmälleen sama molemmissa tapauksissa. Molemmissa tapauksissa meille tarjotaan sama premissi, mutta totuudenmukaisessa tapauksessa kokemus ja viimekädessä objekti itse on oikeuttanut premissin kun taas pettävän kokemuksen tapauksessa tällaista oikeutusta ei ole. Olisiko tämä riittävä peruste katsoa objektin olemassaoloa koskeva tosiasia osaksi sisältöä? Kuten aikaisemmin totesin, en pidä McDowellin uuttakaan muotoilua tyydyttävänä. Sen avulla McDowell onnistuu ehkäpä tavoitteessaan vastata tietyn tyyppiseen skeptisismiin: hän onnistuu osoittamaan sen periaatteellisen mahdollisuuden, että joissakin tapauksissa kokemus voi oikeuttaa. Seurauksena kuitenkin on, että viimekädessä vain absoluuttisen ulkopuolisen aseman omaava tarkkailija voisi varmistaa näin ymmärretyn epistemologisen bonusmerkityksen. Tällöin tuloksena syntyy jotain paradoksaaliselta kuulostavaa: osa kokemuksen sisältöä on jokin, joka ei koskaan periaatteessakaan voi tulla osaksi kokijan itsensä kokemaa sisältöä.

Mielestäni lupaavammalta lähtökohdalta vaikuttaa perääntyminen astetta heikompaan objektiriippuvuuden versioon. Meidän ei tarvitse olettaa, etteivät demonstratiiviset havaintosisällöt koskaan voisi olla läsnä ilman niiden kohteena olevan objektin läsnäoloa. Riittää, että oletamme objektin läsnäolon aikaansaaman esiintymisen alkuperäiseksi ja tyypilliseksi tapaukseksi ja ilman objektia tapahtuvan esiintymisen harvinaiseksi parasiittiseksi tapaukseksi. Olennainen kysymys kuuluu, tarvitseeko McDowell todella epäintuitiivisiin seurauksiin johtavan vahvemman version? Palatkaamme vielä artikkelin "De Re Senses" pariin, tarkemmin sanoen ajatukseen, että ortodoksisella tavalla tulkittuna fregeläinen kehys pakottaa meidät valitsemaan joko epäsuoran realismin tai annetun myytin. Päädymme McDowellin johtopäätökseen vain jos oletamme "edustajan" myös ei-pettävän kokemuksen tapauksessa läpinäkymättömäksi. Tämä oletus ei ole välttämätön, minkä McDowell vaikuttaisi myöntävän kommentoidessaan myönteisen sävyyn myöhäisen Sellarsin ajatusta, että aistivaikutelmat voivat toimia "ikkunoina maailmaan" (McDowell 1998c, 447–448).

"Ikkuna maailmaan" -metafora on lupaavaa sikäli, että näyttää mahdolliselta purkaa se ainakin osittain – yksinkertaisten spatiaalisten muotojen tapauksessa – auki sopivan *konnektionistisen* mallin avulla. Konnektionismi on kognitiotieteen lähestymistapa, joka pyrkii selittämään inhimilliset intellektuaaliset kyvyt keinotekoisien tietokoneella mallinnettujen mutta ihmisaivoja matkivien hermoverkkojen avulla (ks. Garson 2007). Kun tietyn tyyppinen yksinkertainen hermoverkko oppii simulaatioissa spatiaalisen muodon, esimerkiksi kolmion muodon, sen synaptiset kytkennät ovat sivusuuntaisten yhteyksiensä vuoksi herkistyneet kolmionmuotoiselle ärsykkeelle siten, että hermoverkko laukaisee tietyn ohjelmoidun vasteen saadessaan kolmionmuotoisen ärsyksen (ks. Mää-

tänen 1995, 115–118). Myönteistä McDowellin kannalta on, että kolmion representaatio tietokoneella mallinnetussa hermoverkossa on objektiriippuvainen. Tällainen representaatio ei kuitenkaan ole läpinäkymätön vaan nimenomaan läpinäkyvä siten, että sen avulla kolmion muoto vastaanotetaan ja tunnistetaan, minkä jälkeen siihen reagoidaan jokin ennakoita ohjelmoiden tavan mukaisesti. Voimme olettaa lisäksi, että todelliset monimutkaiset havaintojen prosessoinnista vastaavat hermoverkot aivoissa toimivat normaalisti objektiriippuvaisesti jokseenkin yksinkertaisen tietokoneella mallinnetun hermoverkon tapaan, mutta poikkeustilanteissa voi tapahtua jonkinlaista itselaukeamista. Jotain tällaista tapahtuu hallusinaatioiden ja unennäön tapauksissa. Itselaukeamisen mahdollisuudesta seuraa, että hermoverkkoihin koodatut representationaaliset sisällöt voivat aktivoitua ilman objektin välitöntä läsnäoloa, mikä sopii yhteen pikemminkin korkein yhteinen nimittäjä teorian kuin disjunktioteorian kanssa. Tässä objektiriippuvuuden tulkinnassa ei kaikissa tapauksissa vaadita objektin välitöntä läsnäoloa, mutta itselaukeamisen tapauksessa aktivoituvat mekanismit ovat voineet syntyä vain hermoverkon normaalin objektiriippuvaisen herkimisen tuloksena.

Konnektionistinen tapa purkaa McDowellin metaforiikkaa toimii hyvin konkreettisten spatiaalisten muotojen tapauksessa, mutta tilanne muuttuu tämän aloitteen kannalta haastavammaksi abstraktimpien rationaalis-käsitteellisten rakenteiden tapauksessa. Konnektionistisia ratkaisuja ei ole helppoa soveltaa sääntöihin perustuvaan prosessointiin, jonka katsotaan löytyvän kielenkäytön, päättelyn ja muiden korkeampien ajattelun muotojen taustalta (ks Garson 2007, 6). Tämä lähestymistapa on toisessakin suhteessa potentiaalisen ongelmallinen: se edellyttää mielen paikantamisen aivoihin. Uskoakseni konnektionismi selvittää kyllä ennen pitkää haasteensa ja olen valmis myös mielen paikantamiseen aivoihin, kunhan otetaan huomioon aivojen sijoittuminen kehoon, kehollisten aivojen toimijuus ympäristössään sekä kehollisten ihmisaivojen tapa muodostaa yhteisiä ja kieliä. Palaan tähän tematiikkaan tuonnempana. Kävi sen kanssa miten hyvänsä, ikkuna-metaforaa voidaan avata hiukan jo epistemologian tasolla. Tuloksena on seuraava teesi: edustajaan sisältyvä loogis-rationaalinen muoto voi toimia ikkunana objektiin, koska ei-pettävässä tapauksessa se on identtinen suhteessa objektin tiettyyn rakenteeseen.

Onnistuuko McDowell rekonstruktiossaan? Frege-tulkintana hänen rekonstruktionensa on kyseenalainen. McDowell itsekin myöntää, että Fregen ajattelun taustalla oleva näkemys mielestä (*mind*) on epäsuora tavalla, jota McDowell ei voi hyväksyä (McDowell 1998d, 186–187). Eksplisiittinen erimielisyys koskee kysymystä, onko nimen mieli (*Sinn*) riippumaton nimen kantajan olemassaolosta (McDowell 1998d, 185). Fregen (1892/1997, 44–46) mukaan on, McDowellin mukaan ei. McDowell vähättelee näitä eroja, mutta minusta ne eivät ole vähäisiä, sillä ne paljastavat, ettei Frege ollut suora realisti siinä mielessä kuin McDowell on.

Tärkeämpää on kuitenkin arvioida, onnistuuko McDowell rekonstruoi- maan uskottavan ja toimivan näkemyksen. Yleisellä tasolla tarkasteltuna onnistuminen riippuu suoraan McDowellin suoran realismin toimivuudesta ja ennen

kaikkea siitä, että hän saa artikuloitua käsitteellisen jollakin järkevällä tavalla maailmaan mielen ulkopuolella. Koska McDowell on ollut vaikeuksissa ontologisten oletustensa suhteen (keskustelu hänen tosiasian käsitteestään) ja pyrkii itse asiassa välttelemään kannanottoja tällä tasolla, jää tämä kysymys vaille lopullista vastausta. Mainittakoon, että McDowellin *de re* -mielten rekonstruktio on periaatteessa toimiva myös Dummettin tulkinnan tapauksessa: on selvää, että objektin esiin tuleminen tapa tai yksilön reitti objektin luo riippuu kontekstista. Dummettin tulkinta voidaan muotoilla siten, että juuri konteksti selittää eri yksilöiden käyttämien reittien erot (ks. Dummett 1981, 98–100).

3.3.2 Objektiriippuvuus maailmalle avoimuutena?

De Gaynesfordin McDowell-luennassa yllä esitelty objektiriippuvuuden ajatus lunastaa ontologisen maailmalle avoimuuden teesin totuuden identtisyysteorian sijasta. Ontologinen avoimuus viittaa hänen mukaansa viimekädessä siihen seikkaan, että tietäntyyppiset (fregeläiset) ajatukset ja käsitteet ovat riippuvaisia kokemuksen kohteesta, tarkemmin sanoen sekä niiden eksistenssi että identiteetti riippuvat niiden kohteena olevan objektin eksistensistä ja identiteetistä. De Gaynesford käyttää termejä ”demonstratiivinen havaintoajatus” ja ”demonstratiivinen havaintokäsite” (*perceptual demonstrative thoughts, perceptual demonstrative concepts*), koska nämä ajatukset ja käsitteet viittaavat suoraan havaintokokemuksessa läsnäoleviin kohteisiin ja ne ilmaistaan käyttäen demonstratiivisia termejä kuten ”tämä”, ”tuo”, ”tämä F” ja ”tuo F”. (de Gaynesford 2004, 132–133.)

De Gaynesford nostaa demonstratiiviset havaintoajatukset ja -käsitteet aivan keskeiseen asemaan McDowellin näkemyksessä. Ne ovat perustavia, koska ne tavoittavat maailman ja niissä maailma vaikuttaa meihin ”vahvimmallalla mahdollisella tavalla”, toisin sanoen nämä ajatukset ja käsitteet ovat kokemukseen sisältyvän ”kaksisuuntaisen rationaalisen intentionaalisuuden puhtaimpia tuotteita”. Ne mahdollistavat ihmisten avoimuuden maailmalle ja ovat paradigmaattisia esimerkkejä siitä. (de Gaynesford 2004, 86, 142.) On itse asiassa hyvin kyseenalaista kykeneekö objektiriippuvuus artikuloimaan maailmalle avoimuuden ajatuksen. Vaarana on, että ilman identtisyysteoriaa (tai vastavuusteoriaa) objektista tulee jonkinlainen kantilainen olio sinänsä, jonka läsnäolo laukaisee aina samat käsitteelliset tapahtumat havainnossa mutta joka itse jää näkymättömäksi ja tuntemattomaksi objektiksi X. De Gaynesford puhuu kyllä objektien ominaisuuksista, mutta puhe ominaisuuksista ei auta, jos ominaisuudet ymmärretään tuntemattomiksi ominaisuuksiksi sinänsä. Tämän ongelman ratkaisemiseksi on syytä perehtyä tarkemmin de Gaynesfordin analyysiin ominaisuuksista.

De Gaynesford erottaa ensinnäkin *sisäiset* ominaisuudet *ulkoisista* ominaisuuksista. Relationaaliset ominaisuudet edellyttävät ominaisuuden omistavan olion ja toisen relevantin olion aktuaalisen rinnakkaisen olemassaolon. En esimerkiksi voisi olla naimisissa, jos olisin ainoa ihminen maailmassa. Sisäiset ominaisuudet eivät edellytä rinnakkaista olemassaoloa; esimerkiksi se seikka, että kolmion kulmien summa on 180 astetta, ei edellytä minkään muun olion olemassaoloa. Seuraavaksi de Gaynesford mainitsee *dispositionaaliset* ominai-

suudet, jotka ovat ehdollisia siten, että ne kertovat, mitkä suhteet ovat olemassa, jos jokin muu on olemassa. Erään teorian mukaan värit ovat dispositionaalisia: esimerkiksi punaisella kynällä on taipumus tuottaa punaisen kokemus tietyn aistirakenteen omaaville havaitsijoille tietynlaisissa olosuhteissa. Dispositionaaliset ominaisuudet eivät ole välttämättä relationaalisia, koska ne eivät viittaa jonkin muun olion aktuaaliseen eksistenssiin. Punainen kynä ei lakkaa olemasta punainen silloin kun kukaan ei katso sitä. De Gaynesford erottaa vielä *aistimelliset* ominaisuudet (*sensory properties*), jotka ovat sekä relationaalisia että dispositionaalisia: ne edellyttävät sekä tietynlaisella aistirakenteella varustettujen olioiden aktuaalisen rinnakkaiseksistenssin että tietyn aktuaalisen suhteen kyseisiin olioihin. De Gaynesford korostaa, ettemme saa sekoittaa aistimelliset vs. ei-aistimelliset ominaisuudet erottelua aistittavat vs. ei-aistittavat ominaisuudet erotteluun. Inhimilliset havaitsijat voivat havaita ominaisuuksia, joiden olemassaolo ei ole riippuvainen havaitsijoiden olemassaolosta. (de Gaynesford 2004, 165–166.)

De Gaynesford voi nyt antaa seuraavan karkean ominaisuuksien jaottelun. Ensinnäkin on olemassa ei-aistimellisiä, sisäisiä ja ei-dispositionaalisia ominaisuuksia eli *primäärisiä kvaliteetteja*. Nämä ovat koon ja muodon kaltaisia objekteihin sijoittuvia ominaisuuksia, joilla ei tarvitse olla mitään tekemistä muiden olioiden kanssa. Toiseksi on olemassa aistimellisiä, relationaalisia ja dispositionaalisia ominaisuuksia eli *sekundäärisiä kvaliteetteja*, toisin sanoen itse olioihin sijoittuvia voimia vaikuttaa sopivan aistirakenteen omaaviin havaitsijoihin. McDowellin katsoo värit tällaisiksi ominaisuuksiksi. Lisäksi hänen mukaansa sekä esteettiset että eettiset ominaisuudet muistuttavat hyvin pitkälle sekundäärisiä kvaliteetteja. McDowell korostaa tässä yhteydessä kasvatuksen roolia: eettinen ja esteettinen kasvatusta avaa silmämme tai oikeastaan ymmärryksemme näkemään tämäntyyppiset ominaisuudet maailmassa. Kolmanneksi on olemassa ei-sensorisia, relationaalisia ja dispositionaalisia ominaisuuksia eli *tertiäärisiä kvaliteetteja*, jotka ovat voimia vaikuttaa muihin objekteihin mutta joilla ei ole mitään tekemistä sopivasti aistiherkkien olioiden aistimellisen kokemuksen kanssa. Esimerkkeiksi de Gaynesford mainitsee magneettisuuden ja liukenevuuden. (de Gaynesford 2004, 166.)

Käsittääkseni de Gaynesfordin puhe ominaisuuksista on *vankan realismin* kannattajan (*robustly realist*) puhetta ominaisuuksista. De Gaynesford tarjoaa tätä nimikettä ("vankka realismi") McDowellille ja hän määrittelee sen seuraavasti:

...on olemassa maailma, joka on olemassa kaikenluonteisille subjekteille ja siksi niistä riippumaton; se on jotakin, josta voimme puhua ja jota voimme ajatella, tietäen ja totuudenmukaisesti. ...Todellakin, asiaintilojen sopii olettaa määrittelevän niitä koskevien arvostelmien sisällöt eikä toisinpäin. Se seikka, että asiaintilat ovat sisäisesti ajateltavissa olevia, ei heikennä tätä ajatusta. Kokemus on passiivinen; voimme päättää miten ja mihin asemoida itsemme kokemuksessa, mutta 'se ei ole meistä kiinni, kun olemme tehneet kaiken tuon, mitä koemme.' (de Gaynesford 2004, 126.)

Tästä sitaatista voimme lukea, että de Gaynesfordin mukaan asiaintilat sijoittuvat maailmaan eli hän vaikuttaisi kannattavan russellilaista tosiasian käsitettä. Samaan

suuntaa viittaa hänen analyysinsä ominaisuuksista. Hänen kantansa poikkeaisi tällöin jyrkästi McDowellin kannasta. Ongelmaksi kuitenkin jäisi se seikka, ettei pelkkä objektiriippuvuus artikuloi maailmalle avoimuutta (se artikuloi pelkästään maailmariippuvuuden). De Gaynesford hylkää identtisyysteorian, mutta vankan realismin kannattajalle jää aina perinteinen vaihtoehto eli *vastaavuusteoria*. Ehkä de Gaynesford kannattaa totuuden korrespondenssiteoriaa?

Yhtä kaikki, pelkkä objektiriippuvuus ei riitä artikuloimaan McDowellin keskeistä intuitiota: "Ajatus lopultakin on, että voimme ajatella esimerkiksi, että kevät on tullut, ja että juuri tämä sama asia, että kevät on tullut, voi olla asianlaita." (McDowell 1994/1996, 27). Objektiriippuvuus kertoo pelkästään, että havainnon identiteetti ja eksistenssi riippuvat relevantin tosiasian identiteetistä ja eksistenssistä, mutta se ei kerro tarkemmin *millainen* tuo riippuvuus on. Esimerkiksi lapsen identiteetti ja eksistenssi riippuu vanhempien identiteetistä ja eksistenssistä, mutta maailmalle avoimuuden mallin eksplikaatioksi tämän-tyyppisestä riippuvuudesta ei ole. Pelkkä riippuvuus itsessään ei ole vielä avoimuutta. McDowellin esimerkissä toteutuu toki objektiriippuvuus mutta tämä esimerkki kertoo tarkemmin myös riippuvuuden luonteesta: McDowellin esimerkki viittaa identtisyysuhteeseen. Objektiriippuvuuteen pitäytymiseen sisältyy toinenkin ongelma: emme sen avulla kykene tarkastelemaan teoreettisten termien ja entiteettien välisiä suhteita. Teoreettiset termit eivät voi olla samalla suoralla kausaalilla tavalla sidottuja kohteisiinsa. McDowellin ehdotus on kuitenkin periaatteessa sovellettavissa myös teoreettisiin tarkasteluihin: voimme ajatella, että elektronit kiertävät atomiydintä, ja juuri tämä sama asia, että elektronit kiertävät atomiydintä, voi olla asianlaita.

3.3.3 Vastaus konseptualismin kritiikkiin

On aika palata jälleen konseptualistista havainnon teoriaa vastaan esitettyyn kritiikkiin. Tämän kritiikki pitää epäuskottavana ajatusta, että omistaisimme käsitteet kaikille kokemuksen eri vivahteille, esimerkiksi kaikille erottamilleme värisävyille. (ks. de Gaynesford 2004, 120, 138; Evans 1982, 229). De Gaynesfordin mukaan tämä vastalause sivuuttaa kokonaan sen McDowellin ajatuksen, että voimme ajatella objekteja demonstratiivisesti.

De Gaynesford kehottaa meitä kuvittelemaan henkilön, joka katselee kangasta, johon on töherretty erilaisia purppuranpunaisen sävyjä. Voimme luetteloida nämä värisävyt tuntemiemme värisanojen avulla. Punaisen sävyjen joukosta erotamme purppuranpunaisen sävyt ja purppuranpunaisen sävyjen joukosta esimerkiksi "Harvardin purppuranpunaisen". Tässä vaiheessa meiltä todennäköisesti loppuvat spesifit nimet sävyille, jotka kykenemme erottamaan. "On näköjään olemassa kahta Harvardin purppuranpunaista", saataisimme de Gaynesfordin mukaan sanoa, "mutta en tiedä miksi niitä nimitetään". Jos tämä tarkoittaa, että kykenemme kokemuksellisesti erottamaan enemmän sävyjä kuin käsitteellisesti, niin McDowellin konseptualismi näyttäisi kaatuvan. Näin ei kuitenkaan ole de Gaynesfordin eikä McDowellinkaan mukaan: meillä on sanat ja käsitteet erottaa niin monia värejä kuin kykenemme kokemuksellisesti erottamaan. Voimme osoittaa värejä ja sanoa esimerkiksi, että "tuo Harvardin

purppuranpunaisen sävy eroaa tuosta toisesta, se on tummempi, vähemmän heijastava, syvempi sävy". Näin tehdessämme olemme käyttäneet kahta demonstratiivista havaintokäsitettä muotoa "tuo sävy", jotka kohdistuvat kahteen aistimellisesti erotettavissa olevaan värisävyyn. Nämä käsitteet yhdistää kohteisiinsa "korrektiusehto" (*correctness condition*): jokin muu väri on "tuota sävyä", jos se on samaa sävyä kuin henkilön tässä yhteydessä osoittama väri. Käsitteellinen muoto "tuo sävy" kykenee tavoittamaan kokemuksen erottelemat hienojakoisimmatkin värisävyt juuri siksi, että se kohdistuu koettuun esimerkkiin. Demonstratiiviset havaintokäsitteet ovat sitä, mitä ne ovat, juuri kohteensa yhteydessä ja kohteensa identiteetin ansioista. (de Gaynesford 2004, 139–140; ks. McDowell 1994/1996, 170–171.)

De Gaynesford ennakoi seuraavan vastaväitteen: yllä on osoitettu, että kun yksilö on kokenut rikkaan värisävyjen kirjon, hänellä on käytettävissään demonstratiivisia käsitteitä sen kuvaamiseen. Konseptualismi kuitenkin väittää, että havaitsija havaitsee rikkaan värisävyjen kirjon käytettävissään olevien käsitteiden ansioista. McDowellin täytyisi näin osoittaa, että havaitsijalla on hienojakoinen käsite käytettävissään ennen partikulaarista kokemustaan. De Gaynesfordin mukaan tämä vaatimus ei kuitenkaan seuraa konseptualismin peruseräpäätteistä. Hän erottaa taustalla olevat käsitteelliset kapasiteetit partikulaarisista käsitteistä. Tavallinen värien kokeminen edellyttää käsitteellisten kapasiteettien taustatoiminnan, joka koordinoi partikulaaristen käsitteiden käyttöä ja sallii niiden soveltamisen. McDowellin ei sen sijaan tarvitse olettaa, että "tuota sävyä" vastaava partikulaarinen käsite olisi ollut valmiina odottamassa aktualisoitumistaan. Spesifiin näytteeseen spesifinä aikana kohdistuva partikulaarinen käsite muotoa "tuo sävy" on havaitsijan käytössä juuri silloin kun kokemus opettaa hänelle eroja, esimerkiksi kun hän huomaa, että "tuo sävy on hiukan vaaleampi vihreän sävy kuin tuo toinen". (de Gaynesford 2004, 140.)

Taustalla vaikuttavien käsitteellisten kapasiteettien ja partikulaaristen käsitteiden erottaminen auttaa konseptualismia myös toisessa suhteessa. Voin muistaa nähneeni tietokonemonitorin lapsuudessani vaikka tuolloin käytössäni ei ollut tätä käsitettä. Konseptualistin ei tarvitse "nolostua" tällaisen esimerkin yhteydessä, sillä hän voi väittää, että yksilön "koristeltua" myöhäisempää muistikuvaa rajoittavat samat partikulaarit käsitteet (koko, muoto, väri, funktio ja niin edelleen), jotka olivat hänen käytettävissään alkuperäisen kokemuksen aikana. Hän voi nyt "järjestää todisteita" uudella tavalla juuri samaisten taustakapasiteettien ansiosta, jotka hänellä oli jo aikaisemmin, tosin alkeellisemmässä muodossa. (de Gaynesford 2004, 140–141.)

Tämä de Gaynesfordin rekonstruktio auttaa vastaamaan tiettyyn kritiikkiin, joka löytyy esimerkiksi Christopher Peacockelta (1998, 382) ja Wayne T. Wrightilta (1998). Jos partikulaari kokemus todellakin edellyttäisi oikean partikulaarisen käsitteen ennen kyseistä kokemusta, tämä tarkoittaisi sitä, että erilaiset partikulaarit käsitteet omaavat havaitsijat näkisivät saman sävyn eri tavalla. Peacockin esimerkissä samaa punaisen sävyä katselee kaksi henkilöä, joilla kummallakaan ei ole "sävyn" käsitettä: toisella havaitsijoista on purppuranpunaisen käsite ja toisella pelkkä punaisen käsite. Peacockin (ja Wrightin) vasta-

lause kuuluu, että konseptualismin premissit johtavat tällaisen esimerkin tapauksessa siihen epäintuitiiviseen johtopäätökseen, että havaitsijat näkevät saman sävyn erilaisena "hienojakoisimmankin" kokemuksen tasolla. Pikemminkin on niin, Peacocke kirjoittaa, että on olemassa yksi värisävy, jonka molemmat kokevat samalla tavalla. Tämä yksi värisävy synnyttää sitten mahdollisuuden soveltaa siihen erilaisia demonstratiivisia käsitteitä, riippuen havaitsijoiden yleiskäsitteiden repertuaarin rikkaudesta. (ks. Peacocke 1998, 382.)

De Gaynesford vastaa, ettei McDowellin tarvitse olettaa, että havaitsijalla on käytössään kaikki relevantit partikulaarit käsitteet jo ennen havaintoa. Väitteenä ei ole, että havaitsija valitsisi repertuaaristaan lähimmin näytettä vastaavan käsitteen, jolloin kokemus todellakin olisi erilainen eri värikäsiterepertuaarin omaavilla havaitsijoilla. Ajatuksena sen sijaan on, että kokemuksessa rakentuu näytettä *vastaava* partikulaari käsite värien normaalin näkemisen mahdollistavien taustakapasiteettien avulla. Vaikka toinen luokittelisi kyseisen värin punaisen ja toinen tarkemmin purppuranpunaisen alalajiksi, he voivat silti nähdä värin samanlaisena ja he voivat jatkossa tunnistaa uudet näytteet täsmälleen samalla tavalla alkuperäisen esimerkin perusteella. Voimme olettaa tarvittavat taustakapasiteetit yhteisiksi kaikille normaaleille havaitsijoille siten, että ainoastaan punavihersokeuden kaltaisen ilmiön tapauksessa ne poikkeavat merkittävästi tavallisesta.

Wayne Wright esittää toisenkin vastaväitteen. Hänen mukaansa "tuo sävy" -tyyppiset kokemukset eivät voi olla käsitteellisiä, koska ne eivät ole pysyviä siten, että niiden pohjalta olisi mahdollista tunnistaa uudelleen sama värisävy. Hän vetoaa esimerkkiin, jossa henkilö ei kykene enää rautakauppaan mentyään, kun hänen pitäisi valita alkuperäisen näytteen mukainen punainen maali, muistamaan oikeaa sävyä. (Wright 1998.) Wrightin esimerkin ilmiö on mielestäni todellinen, mutta se ei silti kaada McDowellin argumenttia. On sinänsä oikein korostaa käsitteellisyuden ja pysyvyyden välistä yhteyttä ja näin tekee myös McDowell: "Voimme vakuuttua siitä, että meillä on näköpiirissämme käsitteellinen kapasiteetti jos vaadimme, että sama kyky sulkea väri mieleen voi periaatteessa säilyä itse kokemuksen jälkeen" (McDowell 1994/1996, 57). Olennaista tässä sitaatissa on sana "periaatteessa". Oppiaksemme jonkin värisävyn meidän pitää kenties katsella näytettä hiukan eri valaistuksessa, vertailla sitä muihin väreihin ja niin edelleen. Tässä suhteessa se ei välttämättä eroa muista kiistämättä käsitteellisistä kapasiteeteista. Joudumme usein tekemään töitä opetellessamme uusia käsitteitä, kuten jokainen opiskelija hyvin tietää. Opiskelijoiden edellytetään periaatteessa muistavan tenttikirjojen sisällöt, mutta käytännössä näin ei aina käy, kuten puolestaan tentaattorit hyvin tietävät. Värisävyjen erottaminen ja muistaminen saattaa hyvinkin olla vaikeampaa kuin muuntyyppisten käsitteiden – ellei sitten satu olemaan tässä suhteessa lahjakas ihminen, esimerkiksi kuvataiteilija. Tällaisesta vaikeudesta emme kuitenkaan ole oikeutettuja päättelemään periaatteellista mahdottomuutta. Wright (1998) kirjoittaa seuraavasti: "selvästikin kyky demonstratiiviseen ajatteluun antaa subjektille käsitteelliset resurssit kokemuksen sellaisten piirteiden reflektioon, joihin hänellä ei muuten ole käsitteitä". McDowellilaisesta näkö-

kulmasta on luontevaa kysyä, miksi emme saman tien puhuisi suoraan kokemuksen *kohteen* käsitteellisestä reflektiosta, joka tapahtuu itse kokemuksessa.

Mainitseminen arvoinen on vielä eräs tähän teemaan liittyvä täsmennys, vai pitäisikö sanoa myönnitys, jonka McDowell tekee vuoden 2006 vastauksessaan Tamás Pólyalle. McDowell ei pidä omaa tapaansa käyttää kokemuksen käsitettä ainoana mahdollisena. Kokemuksella voidaan tarkoittaa väljästi ”havaintotietoisuutta” ilman sen kummempia rajoituksia. Jos kokemuksen käsite ymmärretään näin, on järjetöntä väittää kokemusta aina käsitteellisesti jäsentyneeksi. Esimerkiksi sammakoiden havaintotietoisuus ei McDowellin mukaan ole käsitteellisesti jäsentynyt. Hän myöntää vieläpä, ettei väljässä kokemuksen käsitteen käyttötavassa ole mitään ”epäsopivaa”. Hän toteaa kuitenkin itse käyttävänsä kokemuksen käsitettä rajoitetummissa merkityksessä. Hän viittaa kokemuksella tarkalleen ottaen sellaisiin havaintotietoisuuden tiloihin, jotka voivat toimia perusteena havaintoarvostelmille. On olemassa filosofisia argumentteja, joiden johtopäätöksenä on, ettei oikeuttavia kokemuksia ole olemassa. McDowell kuitenkin väittää, että kokemuksilla voi olla tämä kiistelty epistemologinen status, jos ne ovat käsitteellisesti jäsentyneitä. (McDowell 2006d, 182–183.)

Minusta vaikuttaa siltä, että keskustelu konseptualismista havainnon teorian alueella uhkaa latistua terminologiseksi kiistaksi. Olennaista ei ole, nimitämmekö havainnon tai maailman struktuuria suoraan ”käsitteelliseksi”. Voimme halutessamme varata termin käsitteellinen varsinaisille kielellismentaalisisille entiteeteille ja käyttää havainnon ja maailman luonnehdinnassa jotain toista termiä, esimerkiksi termiä ”rakenteellinen”. Olennaista on, että maailmallisen kohteen rakenne voi siirtyä havaintojen rakenteeksi, ja edelleen, havaintojen rakenne uskomusten rakenteeksi, ja että juuri tämä sama rakenne on se, joka on ratkaisevassa asemassa uskomuksen inferentiaalisten suhteiden määräytymisessä. Tällainen rationaalinen yhteys havaintojen kautta maailmaan mahdollistaa paitsi uskomusten empiirisen oikeutettavuuden myös intentionaalisuuden ylipäättään. Mitä sitten tulee sammakoihin ja muihin eläimiin, niin luonteva hypoteesi niiden osalta on, että myös niiden kokemus on rakenteellista. Kokemuksen rakenteellisuus lienee osittain lajityypillistä, osittain kaikille eläimille yhteistä. Tämä lähestymistapa mahdollistaa sen mielestäni luontevan mutta kieltämättä myös kiistanalaisen ajatuksen, että rationaalisuudella saattaa olla asteita ja että myös muut kuin ihmiseläimet saattavat olla jonkinasteisesti rationaalisia.

3.4 Fysikalismin haaste

Tarkastelen tässä luvussa McDowellin vastausta Hartry Fieldin esittämään fysikalistiseen haasteeseen. Klassisessa vuoden 1972 artikkelissaan ”Tarski’s Theory of Truth” Field vaatii fysikalistista selitystä tarskilaisen totuusteorian aksioomien primitiiviselle denotaatiolle. Field (1972, 358–360) väittää, että jos tällaista fysikalistista selitystä ei voida esittää, semantiikka muodostuu kartesio-

laisuuteen verrattavissa olevaksi itseriittoiseksi lähestymistavaksi, joka ei ole yhdistettävissä luonnontieteiden menestyksekkääksi osoittautuneen fysikalisminkin kanssa ja joka meidän pitää tästä syystä hylätä. Selvästikin tämä Fieldin vaatimus on ongelmallinen McDowellin kannalta, sillä se kyseenalaistaa suoraan McDowellin semantiikan ”vaatimattomuuden” mielekkyyden. Fieldin hahmottelema asetelma saa asiat näyttämään siltä, että jos McDowell haluaa pitää kiinni vaatimattomuuden ajatuksestaan, hän joutuu hylkäämään fysikalisminkin kokonaisuudessaan, mikä tuntuu äärimmäiseltä ratkaisulta, joka taatusti söisi McDowellin lähestymistavan uskottavuutta, jos se nimittäin osoittautuisi todeksi. Ei ole siis yllättävää, että omassa vastauksessaan McDowell pyrkii osoittamaan tietynlaisen fysikalisminkin sopivan yhteen hänen näkemystensä kanssa.

McDowellin Field-kommentit ovat kiinnostavia myös siksi, että niiden kautta hänen näkemyksensä sekä tosiasioista että fysikaalisesta kausaalisuudesta saavat lisävalaistusta. McDowellin keskeinen teesi kuuluu, ettei maailma vaikuta meihin pelkästään fysikaalisesti kausaalisesti vaan myös rationaalisesti. Tämä McDowellin ajatus herättää kuitenkin monenlaisia kysymyksiä. Mikä esimerkiksi, on rationaalisen vaikuttamisen ja fysikaalisen vaikuttamisen välinen suhde? Ovatko ne toisistaan erillisiä vain tapahtuuko rationaalinen vaikuttaminen jotenkin juuri fysikaalisen kausaalisuuden kautta? Entä mikä meihin oikeastaan vaikuttaa? Liittyykö rationaalinen vaikuttaminen objektien tarjoamaan ”rajoitukseen ja ohjaukseen”, josta McDowell puhuu *Woodbridgelennoissa*? Vai vaikuttavatko meihin rationaalisesti fregeläiset tosiasiat eli ”todet ajatukset”, joista maailma McDowellin mukaan koostuu?

Tässä yhteydessä on hyödyllistä huomioida, miten Frege itse ratkaisee sen platonisen ongelman, miten ajaton ja muuttumaton ajatus voi vaikuttaa konkreettiseen maailmaamme. Frege (1918/1988, 54–55) kirjoittaa, että saavutamme suhteen ajatukseen *käsittäessämme* sen ja toimintamme kautta kyseinen ajatus saavuttaa aktuaalisuuden ja kykenee vaikuttamaan aktuaalisessa maailmassa. Kun vielä palautamme mieleen McDowellin ehdotuksen persoonuuden teeman yhteydessä, että fysikaalinen ilmiö voi mahdollistaa personaalisen tason ilmiön, niin voimme muotoilla seuraavan hypoteesin: fysikaaliset kausaalisuhteet mahdollistavat jotenkin Fregen kuvaileman ymmärtämissuhteen. Tämä voisi olla uskottava hypoteesi, jos vielä tietäisimme, millaisesta mahdollistamisesta on kyse. Ehkä McDowellin Field-kommentit selventävät asiaa ja auttavat ratkaisemaan tämän hypoteesin kohtalon.

3.4.1 Hartry Fieldin vaatimus

Hartry Field aloittaa artikkelinsa pohtimalla Tarskin työn merkitystä. Yleensä ajatellaan, että Tarski määritteli aikaisemmin epäilyttäviltä vaikuttaneet semanttiset käsitteet tavalla, jonka 1930-luvun tieteellisesti suuntautuneet filosofit saattoivat hyväksyä. Fieldin mukaan tämä vaikutelma on väärä. Tarski onnistui palauttamaan totuuden käsitteen toisiin semanttisiin käsitteisiin, mutta koska hän ei eksplikoinut näitä muita käsitteitä mitenkään, hän onnistui tekemään totuuden hyväksyttäväksi vain sellaisille henkilöille, jotka jo entuudestaan hy-

väksyvät nämä toiset käsitteet. Field ei silti pidä Tarskin työtä triviaalina vaan erittäin tärkeänä. Tarskin löydösten todellinen arvo on kuitenkin ymmärretty väärin. Tämä johtuu siitä, että Tarski esitti teoriansa harhaanjohtavalla tavalla. (Field 1972, 347–348.)

Field (1972, 348–359) esittää artikkelissaan kaksi "totuusluonnehdintaa", joista ensimmäinen eli "T1" on hänen oma rekonstruktionsa siitä, miten Tarskin olisi pitänyt esittää teoriansa, ja toinen eli "T2" on Tarskin oma puhdasoppinen versio. Olennainen ero versioiden välillä on seuraava. T2:ssa ei käytetä ollenkaan semanttisia käsitteitä vaan nimet, yksipaikkaiset funktiosymbolit ja predikaatit annetaan suoraan metakielen käännoksinä. Sen mukainen totuusteoria sisältää sitten aksiomia kuten "Mercury" viittaa (*denotes*) Merkuriukseen. Fieldin oma lähestymistapa puolestaan palauttaa totuuden kolmeksi semanttiseksi käsitteeksi, jotka ovat nimen viittaaminen (*denotation*), predikaatin soveltaminen sekä yksipaikkaisen funktiosymbolin toteutuminen siten, että objektipari toteuttaa sen. Joudumme Fieldin mukaan käyttämään näitä semanttisia käsitteitä totuusluonnehdinnan määritelmässä, koska meille ei ole vielä annettu nimien, predikaattien ja funktiosymbolien käyttöä koskevia tosiasioita. Niinpä esimerkiksi nimestä "Mercury" voimme T2:n mukaisen totuusteorian aksiomassa todeta vain, että se viittaa siihen mihin se viittaa.

Tilanne näyttää vielä tässä vaiheessa Fieldin kannalta epäedulliselta: näyttää siltä, että Tarski onnistuu T2:n kera pääsemään eroon semanttisista käsitteistä toisin kuin Field itse T1:n kera. Tämä vaikutelma on kuitenkin Fieldin mukaan harhaanjohtava. Hän katsoo yhtäältä Tarskin suorittaman semanttisten käsitteiden reduktion näennäiseksi ja toisaalta hänen tarkoituksensa ei ole koskaan ollutkaan väittää, että T1 yksin riittäisi reduktion toteuttamiseen. Hänen olennainen väitteensä artikkelissa ei ole pelkästään, että Tarskin olisi kannattanut muotoilla teoriansa T1:n mukaiseksi vaan että saamme tarvittavan reduktion vasta kun T1:stä täydennetään fysikalistisella teoriolla primitiivisestä denotaatiosta. Katsokaamme Fieldin näkemyksiä tarkemmin.

Miksi reduktio on niin tärkeä? Field perustelee kantaansa rakentamalla vastakkaisesta kannasta eräänlaisen karikatyyrin, jota hän nimittää *semantikalismiksi*. Semantikalistit väittävät semanttisia tosiasioita palautumattomiksi ja tiettyjä semanttisia ilmiöitä primitiivisiksi. Field vertaa semantikalismia vitalismiin, jossa pidetään biologisia tosiasioita palautumattomina, ja kartesiolaisuuteen, jossa oletetaan puolestaan mentaaliset tosiasiat palautumattomiksi. Ihmiset sanovat lauseita kuten "Schnee ist Weiß und Grass ist grün", ja sovelamme sanaa "tosi" näihin ilmaisuihin. Field ei kuitenkaan halua sanoa semantikalistin tavoin, että ilmaisujen totuus on niitä koskeva primitiivinen tosiasia, jota ei voida selittää ei-semanttisin käsittein. Tällainen väite on fysikalistille yhtä vastenmielinen kuin oletus, että on organismia koskeva primitiivinen ja selittämätön tosiasia, että se kokee tietyllä ajan hetkellä kipua. Miten voimme selittää ei-semanttisin termein sen oletetun tosiasian, että esimerkin ilmaisu on tosi? Oletetusti osa ilmaisun "Schnee ist Weiß und Grass ist grün" totuuden eksplikoimista voisi olla, että lumi on valkoista ja ruoho on vihreää. Tämä olisi kuitenkin vain osa selitystä, sillä meiltä puuttuu vielä valkoisen lumen ja vihreän

ruohon kytkentä saksankielisen ilmaisun totuuteen. Juuri tämän kytkennän selittäminen fysikalistia tyydyttävällä tavalla eli käyttämättä semanttisia termejä tuntuu vaikealta. Jos näistä vaikeuksista johtuen päättelisimme tehtävän mahdolltomaksi, niin joutuisimme joko hylkäämään semanttiset termit tai sitten fysikalismin. Field katsoo tämän asetelman tekevän Tarskin lähtökohdan ymmärrettäväksi. Tarski uskoi, että ainakin tietyille kielille semanttiset termit voidaan selittää ei-semanttisesti ja että T2:n kaltaiset totuusmääritelmät tarjoavat kaiva-
 tun ekspliktaation. (Field 1972, 358–360.)

Tämä Tarskin lähtökohta on siis Fieldin näkökulmasta oikea, mutta Field korostaa, ettei Tarski totuusteoriansa yhteydessä juurikaan painottanut reduktiota. Sen sijaan Tarski hahmotti formaalin kriteerin totuusteorioiden adekvaat-tisuudelle, vieläpä ilman kunnollista keskustelua siitä, onko tämä kriteeri järke-vä ja jos on, niin miksi. Field (mts. 361) rekonstruoi kriteerin seuraavalla tavalla:

- (M) Jokainen muotoa (2) $(\forall e) [e \text{ on tosi} \equiv B(e)]$
 oleva ehto voidaan hyväksyä adekvaatiksi totuusmääritelmäksi
 jos ja vain jos se on korrekti ja 'B(e)' on hyvin muodostettu kaava,
 joka ei sisällä semanttisia termejä.
 (Kvantifioijat ulottuvat vain yhden kielen ilmaisuihin)

Fieldin aikomuksena ei ole kiistää "...ja vain jos..." osaa M-ehdosta. Se sulkee pois mahdollisuuden, että T1 itsessään voisi olla adekvaatti totuusmääritelmä, ja näin tehdessään se toimii oikeutetusti sikäli kuin totuusmääritelmän tehtävänä on palauttaa totuus ei-semanttisiin termeihin, sillä T1 tarjoaa vain *osittaisen* reduktion. Täydellinen reduktio edellyttäisi myös primitiivisen denotaation palauttamisen ei-semanttisiin termeihin. T2 puolestaan täyttää M-ehdon, joten se on joko ylivertainen verrattuna T1:een tai sitten M-ehto on liian heikko ja sen "jos" -osuus pitää hylätä. Field asettuu kannattamaan vaihtoehdoista jälkimäistä. (mts. 361–362.)

Ison osan Fieldin artikkelista muodostaa osuus, jossa hän pyrkii osoittamaan, miksei Tarskin teorialle keskeinen "ekstensionaalinen ekvivalenssi" ole riittävä reduktion mittapuu. Ensimmäisessä esimerkissään Field vetoaa valenssin käsitteeseen. Alkuaineen valenssi on kokonaisluku, joka kertoo minkä tyyppiin kemiallisiin yhdistelmiin alkuaine sitoutuu. On mahdollista pelkästään alkuaineiden valenssien perusteella kuvata, mitkä alkuaineet yhdistyvät toisten kanssa ja missä suhteissa. Jos fysikalismi on oikeassa, niin pitäisi olla mahdollista eksplikoida tämä käsite fysikaalisin termein, siis pitäisi olla mahdollista löytää alkuaineiden atomien strukturaalisia ominaisuuksia, jotka määrittelevät niiden valenssin. Tämä reduktio suoritettiin 1900-luvun alussa, kauan sen jälkeen kun valenssin käsitteen hyödyllisyys ennustusten tekemisessä oli havaittu. Valenssin käsite on täten osoittautunut fysikalistisesti hyväksyttäväksi käsitteeksi. (mts. 362.)

1800-luvun kemisti olisi voinut antaa seuraavan valenssin määritelmä:

- (3) $(\forall E)(\forall n)$ (E:llä on valenssi $n \equiv$ jos E on kalium ja n on +1, tai
 ...
 jos E on rikki ja n on -2

Tässä määritelmässä olisi siis lause jokaista alkuainetta kohden. Fieldin on nyt helppo esittää keskeinen väitteensä: tämä olisi ekstensionaalisesti korrekti valenssin määritelmä, muttei hyväksyttävä reduktio. Jos tämä olisi osoittautunut ainoaksi mahdolliseksi määritelmäksi eli jos yritykset selittää valenssi atomien rakenteellisten ominaisuuksien avulla olisivat osoittautuneet epäonnistuneiksi, niin tällöin tutkijoiden olisi pitänyt joko hylätä teoria valenssista tai hylätä fysikalismi ja korvata se jollakin toisella vastaavalla hypoteesilla, ehkäpä kemikalismilla. Fieldin mukaan tieteen metodologiaan kuuluu yhtäältä fysikalismin puolustaminen, mutta toisaalta myös hyvin tarkoitustaan toteuttavasta teoriasta kiinni pitäminen. Tieteen metodologiaan ei kuulu fysikalismin ja toimivien teorioiden vastustaminen yllä olevien kaltaisten *listojen* avulla; sen sijaan metodologiaan kuuluu todellisten reduktioiden etsiminen. Tämä metodologia on osoittautunut uskomattoman menestyksekkääksi ja olisimme Fieldin mukaan "hulluja", jos luopuisimme siitä lingvisteinä. Juuri tällaiseen hulluuteen Fieldin mielestä syyllistymme, jollemme ymmärrä, että meidän täytyy täydentää T1:stä tai T2:sta teorioilla primitiivisestä referenssistä. Field väittää, että jos vähennämme T2:sta T1:sen, tulos on yhtä triviaali kuin yllä oleva valenssin ekstensionaalinen määritelmä. (mts. 362–363.)

Field toistaa kritiikkinsä nimien referenssin yhteydessä. Hän käyttää esimerkkinä maiden nimiä ja koostaa nimien viittausta ja toteuttamisen käsitettä koskevien Tarskin näkemysten pohjalta seuraavan määritelmän:

- (DE); Sen sanominen, että nimi N viittaa objektiin a , tarkoittaa samaa kuin vaatimus, että joko a on Ranska ja N on "Ranska" tai
 ...
 a on Saksa ja N on "Saksa".

Field argumentoi painokkaasti, että DE onnistuu denotaation palauttamisessa ei-semanttisiin termeihin yhtä huonosti kuin puhdasoppinen tarskilainen valenssin määritelmä yllä onnistuu palauttamaan valenssin ei-kemiallisiin käsitteisiin. Millainen sitten olisi hyväksyttävä viittaamisen eksplikaatio? Klassinen (Russellin) vastaus on, että nimi kuten Cicero on analyttisesti yhteydessä tiettyyn kuvaukseen. Tämä näkemys on kuitenkin Fieldin mukaan monessa suhteessa epätydyttävä. Tarskin pseudoteoria DE vaikutti järkevältä siksi, että sen ainoa vaihtoehto oli klassinen näkemys, joka oli suurissa vaikeuksissa. Nyt on kuitenkin avautunut kolmaskin vaihtoehto Saul Kripken ja muiden työn ansiosta: kausaalinen teoria referenssistä. Tällaisten teorioiden mukaan tosiasiat kuten "'Cicero' viittaa Ciceroon" ja "'myoni' soveltuu myoneihin" voidaan selittää olettamalla tietyn tyyppinen kausaalinen verkosto kyseisten nimien kohteiden ja

käytön instanssien välille. Sosiaaliset kausaaliset yhteydet välittävät sanan "Cicero" käytön meille alkuperäisiltä nimen käyttäjiltä ja sanan "myoni" käytön fyysikoilta maallikoille. Alkuperäiset näiden nimien käyttäjät saivat puolestaan kontaktin Ciceroon ja fyysikot kontaktin myoneihin "todistusaineistona" toimivien kausaalisten yhteyksien kautta. Field kirjoittaa, ettei Kripke tai kukaan muukaan kuvittele voivansa muodostaa puhtaasti kausaalista teoriaa primitiivisestä denotaatiosta. Tämä uudentyyppinen denotaatioon sisältyvä tekijä antaa meille kuitenkin toivoa siitä, että jokin sellainen teoria on muodostettavissa ja että semanttiset termit voidaan yhdistää fysikalismiin. (mts. 366–367.)

Tarski itse uskoi, että semantiikan tieteellisen pohjan ongelma oli hänellä täysin ratkaistu. Field kuitenkin huomauttaa, että puhdasoppisen tarskilaisen reduktion mittapuiden mukaan joku voisi todistaa, että noituus on yhteensopi-va fysikalismien kanssa kunhan vain noidat käyttävät rajoitettua määrää taikoja: jokainen taikominen voidaan määritellä käyttämättä noituutta koskevan teorian käsitteitä pelkästään vain listaamalla noita ja kohde -parit. Field päätyy lopulta johtopäätökseen, että hänen oma konstruktionsa T1 eksplikoi sen ainoan mahdollisen filosofinen intressin, joka voi sisältyä Tarskilaiseen semantiikkaan. (mts. 369, 370.)

Field myöntää, että jos asiaa tarkastellaan laajemmasta näkökulmasta, niin edes primitiivisen denotaation teoriolla täydennetty T1 ei riitä tyhjentävästi selittämään termin totuus merkitystä. Fieldin arvion mukaan totuuden käsitteeseen sisältyy kaksi olennaista piirrettä: I) totuuden kertomisyritysten ja näissä yrityksissä onnistumisten rooli sosiaalisissa instituutioissa ja II) se tosiasia, että tavallisesti yksilö kykenee arvioimaan lauseen totuutta, jos hän on sellaisessa asemassa, että kykenee väittämään lauseen tai sen parafrasoin. T1 (tai T2) eivät kuitenkaan anna mitään I):n kaltaista. Field katsoo, että tätä totuuden puolta valaisee mainiosti Michael Dummettin analogia, jossa verrataan totuuden puhumista pelin voittamiseen. Field uskoo, että totuuden käsite voidaan tehdä ymmärrettäväksi parhaiten lauseen väittämisehdot (*assertability conditions*) eksplikoivan lähestymistavan avulla.

Field on väittämisehtojen suhteen seurannut paitsi Dummettin myös Quinen näkemyksiä, mutta hän ennakoiki nyt Quinen vastalauseen: mihin oikeastaan enää tarvitsemme teorioita referenssistä. Jos joku vaatii, että kiinnittäisimme kielen todellisuuteen kausaalisen referenssin teorian avulla, hän ei huomaa meidän olevan merellä Neurathin laivalla; meidän pitää työskennellä käsitteellisen skeemamme sisällä, emmekä voi liimata sitä todellisuuteen ikään kuin ulkopuolelta. Fieldin mukaan tämä kuvitteellinen Quinen diagnoosi on kuitenkin väärä. Etsiessään teoriaa primitiivisestä referenssistä Field ei yritä astua ulos teorioiden ulkopuolelle. Hän sanoo sen sijaan, että tarvitsemme teorian primitiivisestä referenssistä, koska ilman sellaista käsitteellinen skeemamme rikkoon-tuu sisältä käsin. Teoriamme maailmasta olisi äärimmäisen yllättävä, jos sanojen ja olioiden välinen yhteys ei olisi fysikaalinen. Niin kauan kun emme pysty selittämään totuutta ja referenssiä fysikalistisin käsittein, olemme tilanteessa, jossa meidän pitäisi periaatteessa hylätä joko fysikalismi tai semantiikka. (mts. 372–373.)

Syy siihen, miksi olen käynyt läpi Fieldin klassista artikkelia näin perusteellisesti on seuraava: uskon Fieldin olevan oikeassa monessa suhteessa. Ennen kaikkea hän on oikeassa sen asian suhteen, että ilman referenssin fysikaalisen puolen kunnollista eksplikaatiota tarskilainen semantiikka jää todellakin kellumaan itsensä varaan. McDowellin kielikuva kitkattomasta pyörimisestä tyhjiössä on hyvin sovellettavissa puhdasoppiseen tarskilaiseen lähestymistapaan. En kuitenkaan kaipaa Fieldin tavoin varsinaista reduktiota vaan jonkinlaista kokonaisnäkemystä, joka kykenisi selittää semanttisen ja fysikaalisen tason välisen suhteen jollakin ymmärrettävällä tavalla. Meidän pitää välttää "hillitsemätön platonismi" myös semantiikan alueella.

Ennen siirtymistä McDowellin vastaukseen käyn läpi lyhyesti, millaisen vastaanoton Fieldin ehdotus yleisemmin sai. Kuten odottaa sopii, vastaanotto oli kaksijakoinen: toiset innostuivat, toiset puolestaan kritisoivat voimakkaasti. Hillary Putnam nousi kriitikoiden eturintamaan. Hän pyrki osoittamaan Fieldin ehdotuksen kestävämmäksi soveltamalla Fieldin teoriaa referenssistä teorian itsensä keskeiseen määritelmään "x viittaa y:hyn jos ja vain jos x:llä on suhde R y:hyn". Ilmaisun "x viittaa y:hyn" tulkintana käytetään siis ilmaisua "x:llä on suhde R y:hyn", mutta mikä kiinnittää jälkimmäisen ilmaisun referenssin, Putnam kysyy. Luonteva vastaus fysikalistille olisi, että empiirinen verifioitavuus, mutta tällöin päädyimme puhumaan "teoreettisista ja empiirisistä rajoitteista"⁸⁰, jotka jättävät kyseisen ilmaisun referenssin epämääräiseksi. On olemassa monia sanojen ja olioiden vastaavuuksia, jopa teoreettiset ja empiiriset rajoitteet toteutuvia, joten mikä poimii yhden partikulaarisen vastaavuuden R? Putnamista sen tosiasian, että R on referenssi, täytyy olla metafyyysisesti selittämätön tosiasia, primitiivinen irrationaalinen metafyyysinen totuus. Tällöin päädyimme maagiseen teoriaan referenssistä. (Putnam 1981, 45–47.)

Putnamin vastaus herätti Fieldin kannattajissa ärtymystä. Michael Devitt, josta muodostui Fieldin näkyvin tukija, syytti Putnamia "kysymyksen välttelystä" ja vertasi jopa Putnamia pieneen lapseen, "...joka on ilahtunut huomatesaan, ettei kysymyksille ole loppua" (Devitt 1984, 189). Devitt myöntää, että teoreettiset ja operationaaliset rajoitteet saattavat jättää referenssin epämääräiseksi, mutta jatkaa, että jos referenssi todella määräytyy kausaalisesti Fieldin kuvamalla tavalla, niin tällöin myös kausaalisen teorian itsensä perustermien referenssi on kausaalisesti määrätty. Putnam ei ole oikeutettu oletamaan teoriaa vääräksi näyttääkseen, että se on väärä. (Devitt 1984, 190.) Fieldin kannattajien vastaus yleisemminkin oli juuri, ettei kausaalisen referenssin teorian termien referenssejä kiinnitetä kausaalisen teorian itsensä avulla tai ylipäätään minkään

⁸⁰ Mitä ovat operationaaliset ja teoreettiset rajoitteet, joihin Putnam tässä viittaa? Yksinkertaisin tapa ymmärtää operationaaliset rajoitteet on seuraava: lause on tosi ("Sähkö virtaa tämän johtimen läpi") jos ja vain jos havaitsemme jonkin tietyn testituloksen (volttimittariin neula kääntyy). Kehittyneemmässä operationalismin peirce-läisessä versiossa puhutaan todennäköisyyksistä sekä siitä, että voimme tieteellisen tutkimuksen avulla lähestyä ideaalista operationaalisten rajoitteiden joukkoa, jonka omaksuisimme "reflektiivisen tasapainon" tilassa. Teoreettiset rajoitteet puolestaan viittaavat sellaisiin asioihin kuin yksinkertaisuus. (Putnam 1981, 29–39, 31–32.)

teorian avulla, vaan kausaalisuhteet itse kiinnittävät ne, juuri kuten teoriassa sanotaan (ks. Lepore & Loewer 1997, 464.)

On kiistanalaista, onko Devittin vastaus Putnamille tyydyttävä. Esimerkiksi Ernest Lepore ja Barry Loewer väittävät, että Devitt ei ole huomannut Putnamin sen argumentin voimaa, että on olemassa vaihtoehtoisia referenssisuhteita, jotka johtavat identtisiin totuusmäärittäisiin kaikissa mahdollisissa maailmoissa. Jos on olemassa kausaalinen referenssin luonnehdinta, niin on olemassa myös vaihtoehtoinen luonnehdinta (muodossa syy*, syy** ja niin edelleen), joka tuottaa samat totuusarvot lauseille kaikissa mahdollisissa maailmoissa. Putnam esittää siis asiallisen kysymyksen, johon naturalistinen metafyyminen realismi ei voi vastata: miksi syyn käsitettä hyväkseen käyttävä referenssin kuvaus olisi korrekti eikä esimerkiksi syyn* käsitettä käyttävä? (Lepore & Loewer 1997, 464–465.)

Sami Pihlström (1997, 43) muotoilee Putnamin tunnistaman ongelman selkeällä tavalla. Kuinka fysikaalisen kausaaliteorian kannattajan käyttämä sana "kausalisuus" viittaa maailman fysikaalisessa rakenteessa vallitsevaan kausalisuuteen. Jos fysikaalisti vastaa, että myös tämän termin referenssin kiinnittää sanan käytön ja todellisen maailman välinen oikea kausaalisuhde, ajaudutaan "keskiaikaiseen" metafysiikkaan: se, mihin sanat viittaavat, on jotenkin sisäänrakennettuna luonnon fysikaalisessa järjestelmässä siten, että luonto koostuu itse itsensä identifioivista objekteista ja luonnollisista luokista. Putnamin mukaan fysikalismi tekee referenssistä täysin selittämättömän relaation; maailman rakenteessa piilevä metafyyminen kausaaliiteetti ikään kuin kertoo itse olevansa kausaaliiteettiä. (Pihlström 1997, 43.)

Pihlström tiivistää mainiosti myös pahimman ongelman, joka ei koske pelkästään kausaalisia referenssin teorioita vaan yleensäkin reduktivistisia (tai eliminativistisia) fysikalistisia lähestymistapoja. Pihlströmin mukaan reduktiivinen analyysi referenssin käsitteestä ei kykene lainkaan selittämään sitä, että "voimme viitata maailmaan oikein tai väärin, onnistuneesti tai epäonnistuneesti". Putnamin Wittgensteinin myöhäisfilosofiaa myötäilevän käsityksen mukaan kielen käyttäminen ja siihen pohjautuvat semanttiset käsitteet ovat palautumattomasti normatiivisia. Semantiikassa, kuten myös tieto-opissa, ei ole kyse vain siitä faktuaalis-deskriptiivisestä seikasta, millainen todellisuus on, vaan myös normatiivisista ongelmista: Kuinka meidän pitäisi käyttää kieltä ja millaisissa historiallis-kausaalisisissa suhteissa maailman olioihin meidän pitäisi olla, jotta kielen sanojen viittaaminen maailmaan olisi mahdollista? Pihlströmin mukaan fysikalismia ja kausaaliteoriaa kannattava reduktivisti yrittää redusoida normatiivisuuden pois eli hän yrittää määritellä semanttiset ja intentionaaliset käsitteet ei-semanttisten ja ei-intentionaalisten käsitteiden avulla. Reduktivisti ei kuitenkaan pysty tekemään oikeutta sille, että referenssi on syvästi intentionaalinen ja inhimillinen, kielen käyttöön liittyviin praktisiin intresseihin sidottu käsite, jonka palauttaminen fysikaaliseen maailmanjärjestykseen ei ole suoraviivaisesti mahdollista. Viittaamme kielellämme maailmaan normatiivisen arvioinnin läpäisemien käytäntöjemme puitteissa. (Pihlström 1997, 43–44.) Palaan

näihin Pihlströmin hyvin artikuloimiin huoliin työni viidennessä pääluvussa antaakseni joitakin vastauksia.

3.4.2 McDowellin vastaus Fieldin vaatimukseen

Artikkelissaan "Physicalism and Primitive Denotation: Field on Tarski" vuodelta 1978 McDowell vastaa Fieldin kritiikkiin hyvin perusteellisesti. Artikkelinsa alussa McDowell arvelee Fieldin olevan oikeassa Tarskin motivaation suhteen – Tarski todellakin "kosiskeli" fysikalismia – ja myös sen suhteen, että Tarskin käsitys omista saavutuksistaan tässä suhteessa oli liioiteltu. McDowell haluaa kuitenkin kiistää Fieldin kuvan semantiikan ja fysiikan suhteesta. Hänen tavoitteenaan on viimekädessä "kääntää se ympäri". (McDowell 1998d, 132, 144.)

McDowell myöntää, että valenssi-esimerkin valossa T2 näyttää väistämättä sisällöllisesti tyhjältä verrattuna T1:een (McDowell 1998d, 141). Tämä esimerkki on kuitenkin harhaanjohtava. McDowell aloittaa vastakritiikkinsä tarkastelemalla sitä hänen mielestään "julkeaa" tapaa, miten Field käsittelee kuuluisaa konventio T:tä, totuusmääritelmän *materiaalisen adekvaattisuuden* ehtoa Tarskillä. McDowellin mielestä Fieldin tapa pelkistää konventio T konventioksi M ei tee oikeutta Tarskille (konventio M tämän työn sivulla 154). Konventio T vaatii, että totuusmääritelmä tuottaa jokaiselle objektikielen lauseelle skeeman "s on tosi joss p", jossa "s" korvataan objektikielen lauseen nimityksellä ja "p" itse lauseella objektikielen sisältyessä metakieleen tai muussa tapauksessa sen metakielisellä käännoksellä. Tämän vaatimuksen noudattaminen on riittävä ehto sille, että teorian kuvaaman predikaatin ekstensio ei ole enempää eikä vähempää kuin objektikielen tosien lauseiden joukko. Tarskillä on itse asiassa kaksi ehtoa totuusmääritelmälle: formaali korrektiutus ja materiaallinen adekvaattisuus. Konventio T on hänen ehtonsa juuri jälkimmäiselle. Ongelmana on, ettei Fieldin konventio M vastaa materiaalisen adekvaattisuuden vaatimukseen, vaan testaa pelkästään formaalia korrektiutta. Tarskin konventio T ei näin palaudu Fieldin konventioon M. (McDowell 1998d, 142–143; ks. Tarski 1943/1997, 104–107.)

Jos haluamme "reseptin" totuusteorioiden rakentamista varten, emme voi McDowellin mukaan välttää materiaalisen adekvaattisuuden vaatimusta. Fieldin T1:stä ei voida alistaa tällaiseen testiin, koska se ei anna ei-semanttisia totuusehtoja lauseille. T1 antaa seuraavanlaisia totuusehtojen määrittämiä:

p_1c_1 on tosi jos on olemassa y, johon c_1 viittaa, ja p_1 soveltuu y:hyn.

Voisi olettaa, että tämä ehto ei voi olla epätosi, jolloin konventio T tulisi triviaalisti täytetyksi. McDowell kuitenkin väittää, ettemme todellisuudessa voisi edes kategorisoida ilmaisuja predikaatiksi ja nimeksi ennen kuin tarkistaisimme totuusehdot, jotka seuraavat niiden spesifistä tulkinnasta predikaatiksi ja nimeksi, ja tällaiset totuusehdot voi tarjota vain T2:n kaltainen totuusmääritelmä. McDowell uskoo, että kunhan arvostamme tarvetta testata materiaalista adekvaattisuutta, näemme mahdolliseksi kääntää Fieldin käsitys semanttisten teorioiden ja fysikaalisten faktojen suhteesta. (McDowell 1998d, 142–144.)

McDowell palaa seuraavaksi merkitysteoriansa alkujuurille, Davidsonin radikaalin tulkinnan käsitteeseen. McDowell kehottaa meitä kuvittelemaan, mitä kaikkea sisältyy lähtökohtaan, että alamme tulkita vierasta kieltä aloittaen tyhjästä. Tulkintatarpeemme täyttäisi teoria, joka tarjoaisi jokaiselle vieraan kielen lauseelle teoreeman muotoa "s on tosi joss p", jossa "s" korvataan sopivalla objektikielen lauseen nimellä ja "p" korvataan oman kielemme lauseella, jota käyttäen voimme raportoida, mitä vieraan kielen puhuja sanoo. Jos meillä olisi tämän vaatimuksen täyttävä teoria, sen teoreemoissa esiintyvät "p":n korvaajat kääntäisivät lauseet, joita nimittävät vastaavat "s":n korvaajat. Näin ollen, jos vaatimuksen täyttävä teoriamme toimisi luonnehtimalla predikaattia "F" siten, että "s":n korvaajan ja "p":n korvaajan välisen aukon täyttäisi "on F joss", niin tällöin – sen vuoksi, että teoria noudattaa konventiota T – "F":n ekstensio olisi "toden" ekstensio. Tällöin riittäväksi materiaalsen adekvaattisuuden ehdoksi muodostuu mahdollisuus käyttää totuusmääritelmää kyseiselle kielelle sen tulkinnassa yllä kuvatulla tavalla; toisin sanoen materiaalsen adekvaattisuuden ehdoksi muodostuu mahdollisuus totuusmääritelmän käsittelemiseen ikään kuin sen teoreemat olisivat muotoa "s:ää voidaan käyttää sen sanomiseen, että p". (McDowell 1998d, 144–145.)

Voimme kuvitella tietävämme kaikki fysikaalisesti muotoiltavissa olevat tosiasiat yhteisön kielenkäytöstä, ja tavoitteenamme on siis rakentaa yllä esitetyn kaltaisen tulkinnan avulla totuusmääritelmä heidän kielelleen. Tällöin totuusmääritelmän ja fysikaalisten faktojen välistä yhteensopivuutta säätelee kaksi toisiinsa kietoutuvaa vaatimusta, systeeminen ja psykologinen adekvaattisuus. (McDowell 1998d, 145.)

(i) *Systeeminen adekvaattisuus*. Vaadimme McDowellin mukaan, että vieraskielisten ilmaisujen sisällöt koostuvat sellaisista vieraan kielen ilmaisujen erotettavissa olevista osista tai aspekteista, jotka voivat antaa panoksensa muisakin ilmaisuissa. Tämä varmistetaan, kun teoreemat ovat johdettavissa – kuten T2:n tyyllisissä totuusmääritelmissä – aksiomista, jotka käsittelevät yksinkertaisia ilmaisuja ja toimivat premisseinä johdettaessa teoreemat jokaiselle sellaiselle lauseelle, jossa niiden ilmaisut esiintyvät. Jotta teoreemat olisivat näin johdettavissa, ilmaisujen täytyy olla tunnistettavissa sellaisten rakenteiden ja rakenneosasten avulla, jotka niille määrittää systemaattinen syntaksi. Täytyy myös olla mahdollista kytkeä nämä rakenteet fysikaalisten ilmaisutapahtumien havaittaviin asetelmiin. (McDowell 1998d, 145.)

(ii) *Psykologinen adekvaattisuus*. Kun totuusmääritelmää käytetään tulkintateorianana, sen täytyy spesifioida sisältö väitteille, joita voimme katsoa puhujien esittävän. Mitä tahansa fysikaalisesti kuvatun käyttäytymisen osaa ei voida tulkita sanomiseksi, jolla on spesifi sisältö. Tulkinnan hyväksyttävyyden riippuu siitä, kykeneekö se tekemään käyttäytymisen ymmärrettäväksi. Tämä riippuu mahdollisuudesta asettaa se propositionaalisten asenteiden (uskomusten ja halujen) kehukseen. Propositionaalisten asenteiden tulkintaa puolestaan rajoittavat monimutkaisilla tavoilla käyttäytymistä, ympäristöä ja näiden välisiä suhteita koskevat tosiasiat – kuten systemaattisen adekvaattisuuden vaatimus. Tulkintaa voidaan luonnehtia siten, että kaiken fysikaalisesti kuvattavissa ole-

van kielenkäytön päälle asetetaan diskurssin sisällön spesifioiva toimintatapa – sanomiset, uskomukset ja halut. Tulkinnan täytyy olla holistinen, johtuen osittain siitä, että systemaattisen adekvaattisuuden vaatimus edellyttää eri ilmaisujen tulkintojen haarautuvia keskinäisiä riippuvuuksia, ja osittain intentionaalisen diskurssin luonteesta kumpuavista yleisistä syistä. McDowell ei kuitenkaan halua kiistää, että käytännössä teorianrakennuksessa täytyy edetä yksittäisten hypoteesien kautta. (McDowell 1998d, 145–146.)

Näin totuusmääritelmän rakentamista rajoittavia kovia fysikaalisia tosiasioita ovat: (i) fysikaalisten sanomistapahtumien rakenteelliset ominaisuudet, joiden ansiosta kielelle voidaan antaa syntaktinen kuvaus, ja (ii) monimutkaiset käyttäytymisen ja ympäristön väliset suhteet, joiden ansiosta osa käyttäytymisestä voidaan selittää intentionaalisesti (McDowell 1998d, 146).

Tämä tarkoittaa sitä, että totuusmääritelmä on *teoreemojen* tasolla kosetuksissa koviin fysikaalisiin tosiasioihin. Jotta teoreemat olisivat systemaattisesti johdettavissa siten, että systemaattisen adekvaattisuuden vaatimus täyttyy, "s":n korvaajien täytyy määrittää ilmaisuja käyttäen hyväksi rakenteiden ja rakenneosasten käsitteitä; tällöin teoreemojen tasolla tulee näkyviin, vallitseeko systemaattisen adekvaattisuuden vaatimuksen mukainen yhteensopivuus tai muunnettavuus yhtäältä teorian syntaksin lauseille antamien struktuurien ja toisaalta havaittavien fysikaalisten sanomistapahtumien asetelmien välillä. McDowell korostaa, että ilmaisujen osien tulkinnat voidaan saada toteuttamaan systemaattisen adekvaattisuuden vaatimus vain koko ilmaisujen tulkinnan kautta, ja juuri teoreemoissa koko lauseiden tulkinta tapahtuu. Täten systemaattisen adekvaattisuuden vaatimus vaikuttaa paitsi suoraan teoreettisen syntaksin ja aktuaalisten ilmaisutapahtumien välisen yhteensopivuuden kautta, myös epäsuorasti seuraavalla tavalla: jotta systemaattisen adekvaattisuuden vaatimus täytyisi, teorian omaksuma deduktiivinen muoto perustaa sellaisten kanavien kompleksin, joiden kautta psykologisen adekvaattisuuden vaatimuksen ensi sijassa koko lauseiden tulkintaan ulottuva vaikutus heijastuu taaksepäin, teorian sallimien johtamisten kautta niiden premisseihin, joissa teoria sanoo mitä se tekee lauseenosille ja lauseenrakentamisen muodoille. (McDowell 1998d, 146.)

Hyväksyttävän totuusmääritelmän teoreemojen ja fysikaalisten tosiasioiden välisen yhteensopivuuden kuvaamista psykologisen ja systemaattisen adekvaattisuuden vaatimusten näkökulmasta voidaan pitää konvention T lopputuloksen eksplikoimisena sellaisissa tapauksissa, joissa ei voida olettaa, että käänös (tulkinta) on yksinkertaisesti vain annettu ehtoa varten, kuten on laita Tarskin esimerkeissä. (McDowell 1998d, 146–147.)

McDowellin näkemysten ymmärtämisessä ehkäpä auttaa, jos otamme eksplisiittisesti esiin niiden taustalla vaikuttavan Fregen "kontekstiperiaatteen". Michael Luntley muotoilee tarkoittamani näkemyksen seuraavalla tavalla: lauseen mieli on primitiivisempi kuin lauseen osan mieli eli esimerkiksi jonkin singulaarisen termin mieli; lauseen osa voi saada mielensä vain koko lauseen yhteydessä. Luntleyn perustelu tälle väitteelle on intuitiivisesti uskottava: emme voi ajatella objekteja ajattelematta niistä kokonaisia ajatuksia, esimerkiksi emme voi ajatella jotakin oliota puhtaasti oliona ajattelematta sitä samalla tietty-

jen ominaisuuksien kera. Luntley päätyy näkemykseen, että yksittäisen singularisen termin mieli on itse asiassa abstraktio tai "teoreettinen oletus". (ks. Luntley 1999, 235, 240.) Mainitsin edelle McDowellin ajatuksen "taaksepäin heijastumisesta" ja jatkossa kohtaamme "takaisinkanavoinnin" ajatuksen. Oletan hänen näissä kohden viittaavan juuri Luntleyn kuvaamaan abstraktioon. Kun kielentutkijamme muodostaa hypoteeseja sekä arvioi niiden systemaattista ja psykologista adekvaattisuutta havainnoimiaan tosiasioita vasten, hän joutuu lähtemään liikkeelle lauseiden tasolta, sillä hänen havaintonsa koskevat olioita ominaisuuksineen ja suhteineen eikä kokonaisia ajatuksia olioista ominaisuuksineen ja suhteineen voi ilmaista kuin kokonaisten lauseiden tasolla.

Edellä esitetyn perusteella näyttää ilmeiseltä, että tosiasioilla on tietty rajoitettu roolinsa McDowellin semantiikassa, mutta on tärkeää ymmärtää, millainen tuo rooli tarkalleen ottaen on, ja ennen kaikkea on tärkeää huomata, että tiettyä niille perinteisesti suotua roolia tosiasioilla ei ole McDowellin semantiikassa. Olennainen ero suhteessa Fieldin näkemyksiin on siis se, että McDowellin totuusmääritelmä sovitetaan taustalla oleviin fysikaalisiin tosiasioihin "teoreemoista ylöspäin", ei "aksiomista alaspäin", kuten Fieldillä (McDowell 1998d, 147). Seuraavaksi McDowell tekee ratkaisevan ja itse asiassa tärkeitä lähestymistavoille tyypillisen irtioton perinteisestä korrespondenssiteoreettisesta tavasta ajatella tosiasioita. McDowell (1998d, 147) kirjoittaa, että teoreemojen johtamisessa käytetty deduktiivinen välineistö ei tarvitse ankkurointia fysikaalisiin faktoihin johdettujen totuusehtojen yleisen hyväksyttävyyden lisäksi. Totuusmääritelmän kuvaamat kielen ja kielenulkoisen todellisuuden väliset suhteet ovat lähinnä yksinkertaisten ilmaisujen ja olioiden välisiä suhteita ja vasta välillisesti, totuusmääritelmissä annettujen semanttisten yhdistämisen lakien kautta, ne ovat monimutkaisten ilmaisujen ja maailman välisiä suhteita. McDowellilla on tähän lauseeseen kiinnostava alaviite:

Tämä on erittäin tärkeä tärkeitä totuusmääritelmien piirre. Vapaudumme mahdollisesti paljon huonosta totuudesta koskevasta filosofiasta kun näemme, että lauseet eivät tarvitse omia kielenulkoisia vastineitaan (asiaintiloja, tosiasioita, tai mitä hyvänsä), joihin ne olisivat suhteessa. (Puhe tosiasioista tässä esseessä on, toivoakseni, vain *façon de parler*)... (McDowell 1998d, 147.)

Pysähdytään hetkeksi pohtimaan tätä alaviitettä. Miten se pitäisi ymmärtää ja kuinka suuri painoarvo sille pitäisi suoda? McDowell kirjoittaa lukuisissa yhteyksissä "tosiasioiden sisään ottamisesta" havainnossa, kuten kuuluu kirjaimellinen käännös englannin kielen ilmaisusta *take in* (esimerkiksi 1998c, 406 ja 2002, 173, 277). Hän kirjoittaa *Mind and World*issä seuraavasti: "...havaittavat tosiasiat ovat olennaisesti kykeneväisiä vaikuttamaan havaitsijoihin..."⁸¹. Artikkelissaan "Criteria, Defeasibility and Knowledge" hän kirjoittaa näin: "tällaiset kokemukset voivat esittää meille sateen vaikutelman vain koska omistamme nämä kokemukset sen tosiasian seurauksena, että sataa; *tosiasia itse on niiden objek-*

⁸¹ "...perceptible facts are essentially capable of impressing themselves on perceivers..." (McDowell 1994/1996, 28).

ti” (McDowell 1998d, 389; kursivointi PN). Tässä vielä yksi esimerkki vuodelta 2006: ”...jos esimerkiksi näemme, että asiat ovat tietyllä tavalla, niin se tosiasia, että asiat ovat sillä tavalla, iskostaa itsensä visuaalisiin kapasiteetteihimme” (McDowell 2006d, 32; ks. 2006, 143). Onko kyse lukuisissa tämänkaltaisissa tapauksissa vain puheenparresta, *faHon de parler?*

Uskoakseni voimme lievittää kohtaamaamme ristiriitaa seuraavan suopean tulkinnan avulla. Kun McDowell kirjoittaa tosiasioista puheenpartena vuoden 1978 artikkelissaan, hänen mielessään lienevät russellilaiset tosiasiat. Ehkäpä hän on vasta myöhemmin oivaltanut, että fregeläiset tosiasiat eli ”todet ajatukset” voisivat olla ongelmattomia. Kuten muistamme, McDowell ilmoittaa kannattavansa fregeläisiä tosiasioita *Mind and Wordissä* vuonna 1994 ja hän on myöhemmin 1990-luvun lopulla puolustanut voimakkaasti tätä sitoumustaan erityisesti Julian Doddin kritiikkiä vastaan. Minusta näyttää siltä, että näiden kahden tosiasian käsitteen erottaminen todellakin auttaa tässä yhteydessä. McDowellhan hylkää yllä siteeratussa alaviitteessä nimenomaan kielen ulkopuoliset lauseenvastineet, ja on mahdollista argumentoida, etteivät fregeläiset tosiasiat sijoitu kielen ulkopuolelle. Vaikuttaa luontevalta ja jopa triviaalilta väittää, että todet ajatukset ovat kielellisesti ilmaistavissa olevia. Ja kuulostaa todellakin hyvin mcdowellilaiselta ajatukselta, että havainto ja havainnon kohteena olevat tosiasiat eivät sijoitu kielen ulkopuolelle. Näin mielen mukana myös kieli levittäytyisi maailmaan.

Fregeläinen tosiasian käsite ei kuitenkaan riitä ratkaisemaan yllä mainittua ristiriitaa, ei ainakaan ennen kuin meillä on tarkempi käsitys sen ontologiasta. Ratkaiseva kysymys on vielä vailla vastausta. Kumpaan seuraavista vaihtoehtoista McDowell kannattaa: 1) fregeläinen tosiasia on olemassa jo *ennen kuin* kukaan on havainnut sitä ja havainnossa se todellakin otetaan havaitsijan tietoisuuden sisälle jostakin havaitsijan ulkopuolelta (vaikkakaan ei kielen ulkopuolelta), tai 2) fregeläinen tosiasia rakentuu vasta havaitsijan tietoisuudessa havainnon yhteydessä. McDowellin havainnon teoria viittaa ensimmäiseen vaihtoehtoon, hänen semantiikkansa ja erityisesti puheenparsi-ajatus viittaa puolestaan jälkimmäiseen vaihtoehtoon. Jälkimmäinen vaihtoehto tarkoittaisi siis sitä, että havaitsijoiden ja kielenkäyttäjien tietoisuuden ulkopuolella ei ole tosiasioita, vaan pelkästään objekteja tai olioita. Käsittelem tätä kysymystä ja näiden vaihtoehtojen seurauksia tarkemmin seuraavassa luvussa. Sitä ennen palaamme vielä McDowellin Field-kommenttien pariin.

McDowell myöntää kyllä Fieldille, että semanttisen teorian *sisällä* maailman ja sanojen väliset semanttiset suhteet artikuloidaan juuri primitiivisen denotaation tasolla, mutta seurauksena ei ole johtopäätös, että semanttisen teorian hyväksyttävyyden ratkaisevaa, teorian ja fysikaalisten tosiasioiden välistä primääristä yhteyttä, pitäisi etsiä juuri tältä tasolta. (McDowell 1998d, 147.)

T2 spesifioi viittaukset, toteuttamishdot ja soveltamishdot. Nimiä, funktiosymboleja ja predikaatteja käsittelevillä aksioomilla on näiden luokkien suhteen rinnakkaiset mutta keskenään erilaiset roolit totuusmääritelmän sallimissa totuusehtojen johtamisissa. Fieldin käsityksen ympäri kääntävässä mallissa primitiivisen denotaation käsitteisiin ei sisälly mitään erityistä noiden deduktiiv-

visten voimien lisäksi. Selittääksemme jonkin primitiivisen denotaation muodon meidän täytyy (a) kirjoittaa auki millaiset totuusmääritelmän tarjoamat totuusehtojen määrittelykset ovat hyväksyttävissä systeemisen ja psykologisen adekvaattisuuden näkökulmasta, ja (b) kuvailla vastaavaa deduktiivista kapasiteettia siten, että (a):n tarjoama empiirinen sisältö voidaan kanavoida takaisin sallittujen johtamisten kautta oikeanlaiseksi premissiksi. (McDowell 1998d, 147–148.)

Jos totuusmääritelmä on jo teoreemojensa tasolla yhteydessä tosiasioihin, niin tällöin ei ole ratkaisevaa kykeneekö se tarjoamaan eliminatiivisen totuusmääritelmän, jossa ei käytetä semanttista käsitteistöä. Olennaista on eliminoida semanttiset termit teoreemojen oikealta puolelta. T2:n tarjoamien primitiivisen denotaation käsitteiden eliminatiivisten määritelmien tehtävänä ei ole sanoa mitään siitä, mitä tarkoittaa, että jokin relaatio on voimassa. Tämän tehtävän suorittaa (a):n ja (b):n yhdistelmä. McDowell on lopulta sitä mieltä, että Tarskin vaatimus eliminatiivisista totuusmääritelmistä, jotka olisivat vapaita semanttisista käsitteistä, viittaa todellakin sellaiseen epätäydelliseksi jäävään fysikaalisiin, jota Field oikeutetusti parodioi valenssiesimerkillään. Voimme kuitenkin hyväksyä Tarskin totuusmääritelmän ilman, että meidän olisi oltava hänen kanssaan saamaa mieltä kaikista sen oletetuista ansioista. (McDowell 1998d, 148–149.)

McDowell katsoo, että semanttisen teorian "asettaminen" kieltä käyttävää yhteisöä koskevien fysikaalisten tosiasioiden "päälle" (*superimpose*), on alatehtävä pyrkimyksessä ymmärtää kielellistä käyttäytymistä sisältöjä spesifioivalla tavalla. Kaikesta ekstensionaalisuudestaan huolimatta totuusmääritelmällä on suhde fysikaaliseen alueeseen; tätä suhdetta säätelevät ne ehdot, jotka säätelevät intentionaalisen diskurssin suhdetta fysikaaliseen. McDowellin mukaan näiden ehtojen luonne tekee täysin epäuskottavaksi väitteen, että semantiikan suhteen fysiikkaan tulisi olla samankaltainen kuin kemian suhde fysiikkaan. Kun siirrymme kemiallisesta selityksestä fysikaaliseen, itse selityksen yleinen tyyppi ei vaihdu: tämän selityksen tyyppin sisällä tapahtumat esitetään yllätyksettömänä ja maailman toimintaperiaatteista käsin määräytyneinä. Myös intentionaalinen selittäminen esittää toiminnan yllätyksettömänä, mutta ei maailman toimintatapojen instansseina vaan jonakin sellaisena, johon toimijan on mielekästä ryhtyä. Selitystarve on erilainen, reduktiota ei tarvita, eikä siinä mitään mieltä olisikaan. (McDowell 1998d, 149–150.)

Monimutkaisten ilmaisujen semanttisten ominaisuuksien selittämisen yksinkertaisten ilmaisujen semanttisten ominaisuuksien avulla – vetoamalla semanttisiin lakeihin, joiden muotoilu on osa fysikaalisesta intentionaaliseen tapahtuvaa liikettä – tulisi McDowellin mukaan olla sopusoinnussa intentionaalisten selitysten kanssa, sikäli kuin tarkastellaan niiden suhdetta fysikaaliseen. Koska intentionaalisen puolen selitystarve on erilainen, tästä ei aiheudu mitään uhkaa suhteessa fysiikan täydellisyyteen. Kyse on pohjimmiltaan kahdesta eri ymmärtämisen tavasta, jotka eivät McDowellin mukaan kilpaile keskenään. (McDowell 1998d, 150–151.)

Field argumentoi, että ilman fysikalistista selitystä primitiiviselle denotaatiolle käsitteellinen skeemamme maailmasta rikkoontuu sisältä käsin; olisi erit-

täin yllättävää, että sanojen ja olioiden välinen suhde olisi ei-fysikaalinen (Field 1972, 373). McDowell ei kuitenkaan väitä, ettei sanojen ja olioiden välillä olisi fysikaalisia suhteita. Totuusehtojen määrittystä säätelevät osittain uskomusten tulkinnan mahdollisuudet ja rajoitukset, ja uskomusten tulkintaa puolestaan säätelevät osittain periaatteet, jotka koskevat uskomusten sisällön herkkyyttä kohteen kausaalille vaikutukselle. Näin totuusehtojen hyväksyttävyyys vaatii – yhdessä muiden tekijöiden kanssa – kausaalisten ja epäilemättä viimekädessä fysikaalisten sanojen ja maailman välisten yhteyksien läsnäolon kokonaisten julkilausuttujen uskomusten ilmaisujen tasolla. Tämän tason kausaaliset yhteydet heijastelevat oletettavasti yksinkertaisten ilmaisujen ja fysikaalisesti kuvattavissa olevien olosuhteiden välisiä kausaalisia yhteyksiä tavoilla, jotka vastaavat totuusehtojen johdettavuutta primitiivisen denotaation spesifikaatioista. McDowellin hahmotteleman teorian puitteissa on siis mahdollista sanoa esimerkiksi, että aina kun nimi esiintyy ilmaisutapahtumassa, tapahtumalla on tietty fysikalistisesti kuvailtavissa oleva suhde tapahtumiin tai olosuhteisiin, jotka sisältävät nimen viittauskohteen (*denotation*). (McDowell 1998d, 151–152.)

Sen sijaan käänteisen väitteen ei tarvitse pitää paikkaansa: on olemassa fysikaalisesti kuvailtavissa oleva suhde, joka pätee jokaisen nimen esiintymisen ja sen viittauskohteen välillä. Kysymys ei ole vain sen tarpeettoman voimakkaan väitteen kumoamisesta, että olisi olemassa vain yksi suhde. McDowell sallii teesin, jonka mukaan *jokaisella viittaussuhteen fysikaalisella instanssilla on "fysikaalinen toteutumansa"*. Fysikaalinen toteutuma vaihtelee instanssista toiseen, mutta tämä ei haittaa, koska ei ole ongelmallista luokitella fysikaaliseksi suhteeksi sellaista suhdetta, joka vallitsee vain jos yksi jonkin fysikaalisten suhteiden joukon suhteista vallitsee. Olennainen kysymys koskee sitä, millä periaatteella joukon jäsenet on koottu: "Jos kokoamisen periaatetta ei voida muotoilla puhtaasti fysikaalisin käsittein vaan se koostuu yksinkertaisesti siitä tosiasiasta, että tietyt fysikaaliset suhteet ovat voimassa silloin kun viittaussuhde on voimassa, niin tällöin ei ole perusteita väittää reduktion onnistuneen". McDowellin johtopäätös on, että viittaaminen on ei-fysikaalinen suhde. Hänen mukaansa myös muut primitiivisen denotaation käsitteet ovat tässä suhteessa samanlaisia. (McDowell 1998d, 152.)

McDowell lähestyy näiden ajatustensa kera Devittin (1987, 62–63.) "moninkertaisen perustamisen" mallia: kaikki tapaukset, joissa nimeä sovelletaan suoraan nähtyyn objektiin, perustavat nimen kytkemällä sen kantajaansa. Kuten työni johdannossa (s. 19) totesin, meidän on tehtävä tarkempi erottelu, jossa erotamme nimen viittauksen rutiininomaisen ylläpitämisen perustamisesta, jossa nimen viittaus ensimmäisen kerran perustetaan tai se muuttuu siten, että viittauskohteeksi määräytyy kokonaan uusi objekti. Voimme ajatella, että McDowellin mainitsema fysikaalisten suhteiden joukko muodostuu perustamistilanteen ja myöhempien ylläpitotilanteiden fysikaalisista suhteista. McDowell ei kuitenkaan suo fysikaalisille suhteille ratkaisevaa roolia. Tässä yhteydessä on hyvä muistaa, ettei Devitt itsekään kuvittele puhtaasti fysikalistisen kuvauksen riittävän. Tarvitsemme hänen mukaansa (muun muassa *qua*-ongelman ratkaisemiseksi) deskriptiivis-kausaalisen teorian, jonka keskeinen ajatus kuuluu, että

ajattelemme perustamistilanteessa kohdetta jonkin yleisen kategorisen termin alaisuudessa ja tätä termiä käytetään sitten kohteen käsitteellistämiseen (Devitt & Sterelny 1987, 64–65).

Jos pohdimme kysymystä, kuinka lähelle McDowell tulee Devittin ajatuksia, olisi olennaista tietää, mitä tarkalleen ottaen McDowellilla on ollut mielessään, kun hän kiistää fysikaalisten suhteiden ratkaisevan roolin. Tarkoittaako hän, ettei fysikaalisilla suhteilla ole *yksin* ratkaisevaa roolia vai ettei niillä ole merkitystä *lainkaan* relevantin joukon rajautumisessa ja siis myös nimen viittauskohteen määräytymisessä. McDowellin johtopäätös viittaa jälkimmäiseen vaihtoehtoon ja on siis ymmärrettävissä niin, ettei viittaaminen ole fysikaalinen suhde lainkaan, mikä kuulostaa tarpeettoman vahvalta muotoilulta. Tilanne paransi, jos hän muotoilisi näkemyksensä niin, ettei viittaaminen ole puhtaasti kausaalinen suhde, kuten hän on muotoillut havainnon teoriansa keskeisen ajatuksen, ettei havaitsijan suhde kohteeseen ole puhtaasti kausaalinen vaan myös rationaalinen. Palaan McDowellin ja Devittin näkemyksien vertailuun sekä erityisesti Devittin kritiikkiin seuraavassa alaluvussa.

McDowell kehottaa meitä suhtautumaan epäluuloisesti Fieldin fysikalismiin määritelmään. McDowell antaa oman heikomman fysikalismiin määritelmänsä: (i) kaikki tapahtumat ovat fysikaalisia tapahtumia ja (ii) kaikki tapahtumat ovat fysikaalisesti kuvattuna alttiita sellaisille totaalille selityksille, joita tyypillisesti antavat fyysikot ja joissa vedotaan fysikaalisiin lakeihin tai muihin vastaaviin ilmiöihin. Fieldin määrittelemänä fysikalismi kiistää kaikki teesit, joissa esiintyy fysikaalisiin tosiasioihin palautumattomia tosiasioita. McDowellin versio sen sijaan tekee erotteluja tässä suhteessa. McDowellin fysikalismi hylkää kartesiolaisuuden siksi, ettei kartesiolaisuus noudata kumpaakaan periaatetta. Kartesiolaisuus ei noudata periaatetta (i), koska kartesiolaisuuden mukaan mentaalille tapahtumille ei voida antaa fysikaalisia kuvauksia. Kartesiolaisuus rikkoo myös periaatteen (ii), koska joillakin fysikaalisesti kuvailtavissa olevilla tapahtumilla (esimerkiksi raajojen liikuttaminen) on ei-fysikaalisia mentaalise tapahtumia alkuperänään. Sen sijaan mcdowellilaisella tavalla muotoiltu semantikalismi noudattaa periaatetta (i): siinä myönnetään, että kielellisen käyttäytymisen tapahtumilla on fysikaaliset kuvauksensa. Ei ole myöskään syytä kiistää, että fysikaalisesti kuvattuna ne voidaan selittää maailman toiminnan instansseiksi, ja jos fysiikka lunastaa lupauksensa ja täyttää todellakin tämän tyyppisen selittämistarpeen, niin tällöin niille voidaan antaa periaatteen (ii) mukainen fysikaalinen selitys. Palautumattomuusteesi kääntyy nyt ajatukseksi, että totuusmääritelmän muotoilu palvelee sellaisen puhumisen tavan kokoamisessa, jonka perustana oleva ymmärtämisen tapa poikkeaa fysiikan ymmärtämisen tavasta. McDowellin mukaan tämä ei mitenkään sodi fysiikan ambitiesi vastaan. (McDowell 1998d, 153–154.)

Semantiikka ei ole samassa mielessä tieteellistä kuin fysiikka, mutta tämä ei tarkoita sen epätieteellisyyttä. Tieteenala voi olla ankara ja valaiseva vaikka ei olisikaan suhteessa fysiikkaan sellaisella tavalla kuin Field haluaa semantiikan olevan. McDowellin mukaan vahvaa fysikalismia, joka kieltää tällaisen ”rennomman” tieteellisyyden, on vaikeaa ottaa vakavasti. (McDowell 1998d, 154.)

McDowellin kahden "diskurssin" malliin tässä on sovellettavissa jokseenkin sama kritiikki, jonka kohdistin vastaavaan dualistiseen kahden "tason" tai "tarinan" ratkaisuun persoonuuden filosofian puolella. Millainen on diskurssien välinen suhde ja mistä perspektiivistä sitä voi ja täytyy kuvailla? Käytännössä McDowell näyttäisi kuvaavan intentionaalisen diskurssin suhdetta fysikaaliseen diskurssiin intentionaalisen diskurssin sisältä käsin ja sen käsitteitä käyttäen. Tämä onkin täysin hänen myöhäis-wittgensteinilaisen linjansa mukaista. On silti kysyttävä, riittääkö tämä vaatimaton lähestymistapa riittävän pitkälle. Kaikki riippuu tietenkin siitä, mitä ongelmia tarkalleen ottaen pyrimme ratkaisemaan. Tulen väittämään, että jos todella haluamme ratkaista johdannossa esittelemäni referenssin ongelmat, niin joudumme kaivamaan syvemmältä "peruskiven alta". Tarvitsemme kokonaisvaltaisemman näkökulman, jonkinlaisen superdiskurssin, joka suhteuttaa diskurssit toisiinsa tasapainoisella tavalla. Minusta on joka tapauksessa selvää, että kaikki mitä voimme sanoa referenssin fysikaalisesta puolesta syventää käsityksiämme referenssistä ja kielellisistä merkityksistä ylipäätään. Onko sitten kyse suoraan merkityksistä vai joistain niihin liittyvistä merkityksenalisista asioista, tämä on nähdäkseni jälleen vain toisarvoisen tärkeä terminologinen kysymys. Tärkeintä on ymmärtää miten merkitykset syntyvät, elävät ja kuolevat.

Mainittakoon vielä tämän luvun lopuksi eräs ristiriita, joka näyttäisi syntyvän Field-artikkelin McDowellin ja myöhäisemmän McDowellin välille. Vuoden 2006 vastauksessaan Graham Macdonaldille McDowelle ilmaisee kiertelevin sanankääntein mutta kuitenkin selvästi, ettei hän allekirjoita teesiä, että kaikki luonnossa tapahtuva voidaan alistaa luonnonlain alle. Tässä suhteessa hän poikkeaa Davidsonin "kompatibilimista". McDowell kirjoittaa seuraavalla tavalla:

En näe ongelmaa Davidsonin monismin hylkäämisessä. Siinä väitetään, että vaikka osa luonnon tapahtumista onkin kuvailtavissa rationaalisuuden harjoittamisen käsittein, kaikki luonnon tapahtumat – myös ne tapahtumat, jotka toisten kuvausten näkökulmasta ilmentävät vapautta – ovat kuvailtavissa fysiikassa "hallitsevien" sääntöjen keinoin. Olen tyytyväinen oletukseen, että luonnossa on kahdenlaisia tapahtumia: luonnonlain alaisuuteen alistettavissa olevat tapahtumat ja sellaiset tapahtumat, joita ei voida alistaa luonnonlain alaisuuteen, koska vapaus on niissä toiminnassa. (McDowell 2006c, 238.)

Vuoden 2006 McDowell näyttäisi siis kiistävän molemmat vuoden 1978 McDowellin hyväksymän fysikalismin määritelmän kohdat. Tulkintaehdotukseni on, että McDowell on vaihtanut aikaisemman davidsonilaisen kompatibilistisen kantansa radikaalimmaksi dualistiseksi kannaksi, joka kuulostaa itse asiassa hyvin kantilaiselta yritykseltä pelastaa inhimillisen toiminnan vapaus. Mielestäni tämä muutos ei ole tapahtunut parempaan suuntaan. Semantikalismien vaara on nyt entistäkin suurempi.

3.4.3 Devittin vastaus McDowellille

Michael Devitt (1984, 163–170) linjaa McDowellin suoraviivaisesti davidsonilaiseksi ja hän kuvaa elävästi, miten davidsonilaiset horjuvat eliminativismin, se-

mantikalismien ja kolmannen kannan eli *semanttisen instrumentalismien* välillä. Devittin mukaan McDowell kaatuu lopulta näistä lähestymistavoista viimeiseen. Devittin määritelmä semanttiselle instrumentalismille on seuraava:

Vain havaittava maailma on olemassa (tai sen tiedetään olevan olemassa).
 ”Teoreettiset” termit eivät viittaa. Teoreettisia termejä sisältävät väitteet ovat vain ennustuksen välineitä tai muuta sellaista. (Devitt 1984,167.)

Miten Devitt päätyy johtopäätökseensä McDowellin suhteen? Hän aloittaa keräämällä miten McDowell asettuu vastustamaan Fieldin käsitystä, jossa semantiikka kiinnittyy fysikaalisiin tosiasioihin totuusmääritelmän aksiomien tasolla. Devittin esimerkit referentiaalisista aksiomista ovat seuraavat:

”Sokrates” merkitsee Sokratesta.

”Viisas” soveltuu viisaisiin olioihin.

McDowell haluaa kääntää Fieldin kuvan siten, että kiinnittyminen fysikaalisiin faktoihin tapahtuukin teoreemojen tasolla. Nämä teoreemat ovat T-lauseita, esimerkiksi:

”Sokrates on viisas” on tosi jos ja vain jos Sokrates on viisas.

Devitt (1984, 168.) julistaa tämä käännökseen yksioikoisesti instrumentalistiseksi. Selventääkseen syytöstään hän nostaa esiin kaksi asiaa. Ensinnäkin McDowell päätyy ”käännökseensä” siksi, että arvostaa Tarskin materiaalisesta adekvaattisuuden testiä, konventio T:tä. Konventio T vaatii, että teoria tuottaa T-lauseita, jotka ovat korrekkeja kuten Sokrates-esimerkkilause yllä. Arvioimme teorian korrektiutta katsomalla onko se korrekki vai ei. Analoginen ajatus on, että arvioimme fysikaalisen, esimerkiksi elektroneja koskevan teorian korrektiutta katsomalla onko se korrekki makroskooppisella tasolla. Polku tästä epistemologisesta ajatuksesta näkemykseen, ettei todellisuudessa ole olemassa mikroskooppisia entiteettejä, on juuri se polku, jonka instrumentalistit ovat valinneet. Toiseksi Devitt kehottaa meitä pohtimaan fysikaalisen tosiasian käsitettä, johon teorian täytyy olla McDowellin mukaan yhteydessä. Devittin tulkinnan mukaan McDowellin kovat fysikaaliset tosiasiat viittaavat ilmaisujen strukturaalisiin ominaisuuksiin sekä behavioraalisiin ja ympäristöllisiin tosiasioihin. Devitt toteaa seuraavasti: ”Hän ei puhu tässä fysikaalisista faktoista vaan fysikaalisesta *todistusaineistosta (evidence)*.” Se oletus, että ainoat tosiasiat, joiden kanssa teorian täytyy olla yhteydessä, ovat todistusaineistollisia (*evidential*) tosiasioita, on instrumentalistinen. (Devitt 1984, 168.)

Realisti olettaisi sen sijaan, että ”todistusaineiston valtakunnan” takana on ”faktuaalinen valtakunta”, jonka yritämme tavoittaa. Tarkemmin sanoen fysikaalisen semanttisen teorian omaksunut realisti väittäisi, että on olemassa sellaisten fysikaalisten olioiden valtakunta, joilla on funktionaalisia ominaisuuksia kuten yksipaikkaisena predikaattina oleminen ja jotka ovat funktionaalisissa suhteissa viittauksen kohteena oleviin objekteihin. On sitten sovelletun seman-

tiikan teorian tehtävänä kuvailla tätä valtakuntaa ja saada kontakti näihin tosiasioihin. (Devitt 1984, 169.)

Semanttisen instrumentalismin, kuten kaikkien muidenkin instrumentalismin muotojen, ongelmana on lopulta se, miten oikeuttaa tarkka faktuaalisten observaatiolauseiden ja pelkästään instrumentaalisten lauseiden välinen raja. Davidsonilaisten mukaan T-lauseet ovat observationaalisia toisin kuin referentiaaliset aksioomat. Tämä on Devittin mukaan erittäin outo väite. Hänen mukaansa vaaditaan aikamoinen määrä teoriaa sen arvioimiseen, onko jokin T-lause tosi. Tarvitsemme puhujien yhteiskuntaa koskevan teorian, kuten myös teorian yksilöistä, joiden käyttäytymistä käytämme todistusaineistona; tarvitsemme näkemyksen heidän tarpeistaan, haluistaan, uskomuksistaan, tunteistaan, aistimuksistaan, luonteistaan ja historiastaan. Ei pitäisi olla syytä olettaa, että vain katselemalla maailmaa "viattomasti" voisimme havaita, onko T-lause korrekti vain ei. Jos semanttisen instrumentalismin kanta olisi korrekti, niin sen tulokset eivät suinkaan tukisi davidsonilaista näkökulmaa vaan osoittaisivat myös T-lauseet instrumenteiksi: ne eivät ole sen faktuaalisempia kuin referentiaaliset aksioomat – johtopäätös, jonka Quine saavutti toista kautta. Semanttinen instrumentalismi ei oikeuta totuuden suosimista referenssin diskriminaation kustannuksella. (Devitt 1984, 169–179.)

Devittin mukaan davidsonilaiset ovat kyllä oikeassa korostaessaan, että semanttisen selittämisen edellyttämä todistusaineisto löytyy lauseiden tasolta. Hämäräksi kuitenkin jää, miten tämä seikka tukisi Davidsonin näkemystä, että nimenomaan totuus eikä referenssi tarjoaisi paikan lingvististen teorioiden ja eilingvistisesti kuvailtujen tapahtumien, tekojen ja objektien suoralle kohtaamiselle. Koko semanttista teoriaa, puhetta sekä totuudesta että referenssistä, testataan kerralla todistusaineistoa vasten, vieläpä epäsuorasti, koska mukana on monia muita teorioita. (Devitt 1984, 170.)

Onko Devittin kritiikki osuvaa? Onko McDowell semanttinen instrumentalisti? Devittin kritiikki tuntuu osin kohtuuttomalta. McDowell ei tarkalleen ottaen väitä, että T-skeeman totuus olisi välittömästi havaittavissa. T-skeemat ovat radikaalin tulkinnan puitteissa hypoteeseja, jotka ainoastaan kokonaisteorian koherenssi voi osoittaa oikeaksi. McDowell olettaa kyllä T-skeeman oikealle puolelle kirjoitun lauseen totuuden välittömästi ymmärrettäväksi, mikä on hänen semantiikkansa vaatimattomuuden olennainen piirre. Tämä oletus kytkeytyy jo Davidsonin peruslähtökohtaan, että kielen teorian rakentaja käyttää omaa kieltään ja omia uskomuksiaan teorian muotoilussa. Olisi reilua mainita, että kielen teorian rakentamisen kokonaisuasetelmaan sisältyy McDowellin näkemyksessä juuri senkaltaista tietoa, johon Devitt viittaa. Silmä ei siis ole "viation" McDowellilla kuten Devitt kirjoittaa: kasvu ja kasvatus oman perinteen piirissä on avannut sen havaitsemaan maailman tietyt piirteet.

Devitt saattaa silti olla oikeassa perusväitteensä suhteen. Kuten McDowell (1998d, 147) toteaa, kielen teorian sisällä maailman ja sanojen väliset semanttiset suhteet artikuloidaan primitiivisen denotaation tasolla. Primitiivisen denotaation eri tapauksia käsittelevät aksioomat vaikuttavat todellakin luonteeltaan abstraktiolta tai "teoreettisilta oletuksilta" (ks. Luntley 1999, 239–240). Kun McDo-

well argumentoi Fieldiä vastaan, ettei kielen teorian ja fysikaalisten tosiasioiden ensisijaista yhteyttä pidä etsiä tältä tasolta, hän vaikuttaisi vahvistavan instrumentalismiin näiltä osin. Toisaalta kun McDowell kuitenkin myöntää primitiivisen denotaation instanssien "fysikaalisten toteutumien" olemassaolon, instrumentalismiin vaikutelma lientyy.

Entäpä se ensisijainen taso, jolta teorian ja fysikaalisten tosiasioiden välistä vastaavuutta tulee McDowellin mukaan etsiä, nimittäin kielen teorian rakentamisen kokonaisasetelman taso? Kielentutkijamme rakentaa tulkintaansa vedoten puhujien kielellisen käyttäytymisen rakenteita koskeviin tosiasioihin sekä puhujien ja ympäristön välisiä suhteita koskeviin tosiasioihin. Jos nämä tosiasiat ovat fregeläisiä tosiasioita eli "tosia ajatuksia" ja jos vielä ymmärrämme ne vasta kielentutkijan havainnossa rakentuviksi, niin tulos on taatusti instrumentalistinen, jopa fenomenalistinen. McDowellin näkemys, ettemme tarvitse lauseille kielenulkoisia vastineita, huokuu kyllä asennetta, joka muistuttaa instrumentalistista penseyttä teoreettisten entiteettien olemassaoloa koskevaa spekulatiota kohtaan.

3.4.4 Tosiasioita ei ole kielen ulkopuolella?

Palaan tässä alaluvussa kysymykseen kielenulkopuolisten lauseenvastineiden eli käytännössä tosiasioiden olemassaolosta. Tarskilainen lähtökohta tekee mahdolliseksi niiden tietynlaisen sivuuttamisen. On todettava lisäksi, että fregeläinen tosiasian käsite sopii erinomaisen hyvin tällaiseen ajattelutapaan. McDowellilaisella tavalla tulkittuna tarskilainen kielen teoria hahmottaa kielen ja maailman väliset suhteet aksioomissa, joissa määritellään nimien viittaus, predikaattien soveltaminen sekä yksipaikkaisen funktion toteuttaminen. Tämän-tyyppiset aksioomat artikuloivat tosiasiaa pienemmät yksiköt, jotka toimivat (fregeläisten) tosiasioiden rakenneosasina. Kun käsillä on valmis teoria, kokonaisia (fregeläisiä) tosiasioita artikuloivat T-skeemat voidaan johtaa tällaisten aksioomien sekä johtamisen säännöt määrittelevien aksioomien pohjalta (teorian rakentamisen vaiheessa toimitaan ikään kuin käänteisesti eli hahmotetaan hypoteeseja teoreemoista ja "takaisin kanavoidaan" tulokset aksioomiksi). Olennainen kysymys kuuluu, että jos tarskilainen lähtökohta tarjoaakin tällaisen mahdollisuuden, voimmeko silti sivuuttaa kielenulkoiset tosiasiat näin helpolla. Ennen kaikkea, onko realistin järkevää pyrkiä tällaiseen sivuuttamiseen. Onhan toisaalta selvää, ettei mikään tarskilaisessa näkemyksessä itsessään estä, ettemmekö voisi täydentää sitä teoriolla kielenulkoisista tosiasioista. Tällainen täydennys näyttää minusta välttämättömältä realistisesti suuntautuneelle filosofialle. Kun sitten täydennys on paikallaan, voimme ajatella tarskilaisen teorian puitteissa tapahtuvan johtamisen tosiasioiden rekonstruktioksi, jossa tuotetaan uudelleen kielen ulkopuolella olevan tosiasian rakenne. Näin käy, jos johtamisen säännöt ja kohteen rakentumisen lainalaisuudet muistuttavat riittävästi toisiaan.

Tässä yhteydessä on hyödyllistä verrata McDowellin näkemyksiä Niiniluodon näkemyksiin, sillä Niiniluoto on selvästikin samoilla linjoilla tämän asian suhteen. Valitkaamme kielen L malli $M = (X, V)$ siten, että perusjoukko X on

Suomen kaupunkien joukko ja predikaatin P^2_1 tukinta $V(P^2_1)$ on maantieteellinen relaatio "x sijaitsee etelään y:stä". Tällöin kaikki lauseet muotoa $P^2_1(a_1, a_2)$ ilmaisevat Suomen kaupunkien keskinäistä sijaintia koskevia mahdollisia asiointiloja. Jos $V(a_1) = \text{Helsinki}$ ja $V(a_2) = \text{Oulu}$, niin lause $P^2(a_1, a_2)$ ilmaisee sen toden asiointilan eli *tosiasian*, että Helsinki sijaitsee etelään Oulusta. Tämän tosiasian elementteinä ovat relaation "sijaita etelään jostakin" lisäksi kaksi oliota, Helsingin ja Oulun kaupungit. Tosiasia ei ole vain näiden elementtien kokoelma vaan niiden jäsentynyt kokonaisuus. Niiniluoto korostaa, että vaikka tosiasian elementit kuuluvatkin todellisuuteen ja näiden elementtien yhteenliittyminen on ulkopäin annettu eli tiedostavasta subjektista riippumaton, niin tosiasioiden hahmottaminen tai jäsentäminen tapahtuu aina joidenkin kielellisten tai käsitteellisten kategorioiden avulla. (Niiniluoto 1980, 112.)

McDowell (1998c, 439–440) puhuu tässä yhteydessä loogisesta tai semanttisesta yhteenkuulumisen tavasta (*mode of togetherness*). Tämä yhteenkuulumisen tapa "lunastaa" Sellarsin vaatimuksen, että kokemus sisältää väitteitä. Kun McDowell kirjoittaa vielä, että kokemukset sisältävät väitteensä "ostensiivisesti nähdyn objektin ostensiivisesti välttämättömäksi tekemällä tavalla" ja että "ostensiiviset näkemiset sisältävät väitteensä siten, että ne on ostensiivisesti visuaalisesti määrätty subjektille tai painettu subjektiin"⁸², niin on selvää, että myös McDowellilla yhteenkuulumisen tapa on ulkopäin annettu. McDowell (1998c, 440) toteaa eksplisiittisesti, että havaitsijat eivät itse muodosta näitä kokemukseen sisältyviä väitteitä, mutta hän lisää, ettei kokemus voisi sisältää näitä väitteitä, ellei havaitsija olisi hankkinut kapasiteettia niiden tekemiseen.

Näin sekä Niiniluoto että McDowell olettavat, että "ulkoapäin" on annettu sekä tosiasian elementit että niiden yhteenliittymisen tapa. Miksi kutsumme ulkoapäin annettua kompleksia? Itse asiassa molemmat, sekä Niiniluoto että McDowell puhuvat siitä "potentiaalisena tosiasiana" (ks. Niiniluoto 1987, 177; 2003, 68; McDowell 1995/1996a, 284). Tällöin herää kysymys, emmekö voi pitää tätä "potentiaalista tosiasiaa" tai toden ajatuksen potentiaalista sisältöä eli ajateltavaa (*thinkable*) kielenulkoisena vastineena lauseelle? Jos pelkästään kieli yhdistäisi lauseen oliot tiettyyn suhteeseen, Niiniluodon esimerkissä Helsingin ja Oulun "sijaita etelään jostakin" -suhteeseen, niin vastaus olisi selkeästi kielteinen. Kuitenkin myös itse suhde on annettu ulkopäin sekä Niiniluodolla että McDowellilla. Kun oliot ovat olemassa ja niiden tietty suhde on olemassa, niin näyttäisi siltä, että lauseelle on kuin onkin vastineensa niiden ulkoapäin annettussa kompleksissa.

Olellainen kysymys kuuluu, mikä tarkalleen ottaen on kielen panos suhteessa ulkoapäin annettuun "potentiaaliseen tosiasiaan"? Niiniluoto (2003, 68) vertaa maailmaa tässä yhteydessä kakkuun, jota ei ole valmiiksi viipaloitu vaan joka ostetaan kokonaisena. Oletettavasti maailma-kakku viipaloidaan tosiasioiksi jäsentämällä se kielellisten tai käsitteellisten kategorioiden avulla. Eri käsijärjestelmät viipaloivat sitten maailma-kakkua kukin omalla tavallaan.

⁸² "...they contain their claims as ostensible visually imposed or impressed on their subject" (McDowell 1998c, 440).

Voimme tulkita tämän ajatuksen enemmän tai vähemmän radikaalilla tavalla. Radikaalimpi tulkinta kuuluu, että vasta kielellisen jäsentämisen myötä maailma saa rakenteensa. On ilmeistä, ettei Niiniluoto kannata tällaista vahvasti pragmatismien suuntaan viittaavaa tulkintaa (ks. Putnam 1981, luku 3). Kyse on skeeman ja sisällön erottamisesta juuri sellaisella tavalla, joka johtaa McDowellin kuvailemaan koherentismiin. Vähemmän radikaali tulkinta kuuluu, että maailma on kyllä jo itsessään rakenteellinen, mutta kielellis-käsitteellinen viipalointi valitsee jonkin maailman rakenteen osan inhimillisen huomion kohteeksi, esimerkiksi tietyt oliot tiettyjen ominaisuuksien sekä näiden ominaisuuksien yhteenliittymisen tavan kera. Tämä tulkinta on siinä mielessä hyvä, että se vastaa quinelaiseen epäluuloon tosiasioita kohtaan: maailma ei koostukaan onnekaasti juuri sopivankokoisista atomisista yksiköistä, jotka voidaan ilmaista propositioiden avulla. Silti tämäkin tulkinta herättää kysymyksiä. Onko maailman rakenteellisuus kauttaaltaan homogeenista vai onko siinä ikään kuin luonnollisia rajalinjoja, ehkäpä tiheämpiä ja vähemmän tiheitä alueita? Jäsentyykö maailman rakenne jonkinlaisiksi organisaatiotasoinniksi? Onko maailmalla sen fyysisestä rakenteesta poikkeava metafyyssinen rakenne? Voimmeko viipaloida maailman rakennetta osiksi haluamallamme tavalla vai osallistuuko myös maailman rakenne itse tällaiseen viipalointiin?

3.5 Yhteenvetoa ja alustavia johtopäätöksiä

Vastaan tässä luvussa kysymykseen, tarjoaako McDowellin semantiikka ratkaisuja tiettyihin ongelmiin, jotka nostin esille työni toisessa pääluvussa. Olemme ainakin kohdanneet lisää ongelmia, tarkemmin sanoen ristiriitoja, joita näyttäisi syntyvän McDowellin mielenfilosofian ja hänen semantiikkansa välille. On mahdollista väittää, että havainnon teoria ja semantiikka on syytä pitää erillään toisistaan. Tämä mahdollisuus ei kuitenkaan ole avoinna McDowellille, koska hänen omaperäinen aloitteensa on juuri havainnon teorian nostaminen takaisin keskeiseen asemaan myös semantiikan kannalta keskeisten suurten epistemologisten ja metafyyssisten kysymysten ratkaisussa (ks. Putnam 1999, 10–13). McDowell (2004b) väittää, että kielen inferentialistinen ja representationalistinen puoli on selitettävä samalla tasolla ja samalla kertaa. Ratkaiseva siirto tapahtuu nimenomaan havainnon teorian puitteissa: havaintojen olettaminen sekä käsitteellisesti jäsentyneiksi että objektiriippuvaisiksi. Juuri demonstratiivisten havaintoajatusten ja -käsitteiden kautta mieli (*mind*) ja kieli ovat ensisijaisesti kosketuksissa maailmaan (ks. de Gaynesford 2004, 86). Seurauksena on, että jos havainnon teorian ja semantiikan yhteensovittamisen ongelmia ei kyetä ratkaisemaan, on McDowellin aloite kokonaisuudessaan uhattuna.

3.5.1 Rationaalinen vaikuttaminen ja objektien ohjaus

Eräs keskeisimmistä ongelmista on, miten rationaalinen ja fysikaalinen vaikuttaminen ovat suhteessa toisiinsa. Onko kyse samasta vai eri suhteesta? Jos kyse on eri suhteesta, niin mahdollistaako esimerkiksi jälkimmäinen edellisen? Tähän liittyy myös kysymys objektien tarjoamasta ohjauksesta. Voimmeko nyt vetää joitakin johtopäätöksiä radikaalin tulkinnan teorian ja McDowellin Field-kommenttien pohjalta? Kiinnostava yleisempi kysymys kuuluu, miten ylipäättään McDowellin semantiikka ja havainnon teoria nivoutuvat yhteen.

Kun kielentutkija rakentaa kielen teoriaansa radikaalissa tulkinnassa, hän tarkkailee muun muassa puhujien ilmaisujen ja ympäristön piirteiden välisiä suhteita. Puhujien ympäristöstä löytyvät maailmallisen kohteet aktivoivat hänen havainnoissaan käsitteellisiä kapasiteetteja, joita hän oletettavasti käyttää hypoteesiensa oikean puolen muotoiluissa. Teorian rakentamisen kokonaisasetelman tasolla kyse on havaittujen tosiasioiden tarjoamasta ohjauksesta. Teorian sisällä maailmasuhteet pelkistyvät kuitenkin seuraaviksi objektisuhteiksi: nimi viittaa johonkin objektiin, predikaatti soveltuu johonkin objektiin ja objektien pari toteuttaa kaksipaikkaisen funktion. Kun meillä on valmis toimiva teoria, niin sen sisältä katsottuna suoraa suhdetta maailmallisiin tosiasioihin ei enää ole, mutta maailman tarjoaman ohjauksen tulokset näkyvät kuitenkin objektisuhteita artikuloivien aksioomien tasolla. Maailman ohjauksen tulokset siirtyvät tosiasioita ilmaisevien lauseiden tasolle kun sitten aksioomista johdetaan T-skeemoja. Hiukan toisesta näkökulmasta tarkasteltuna kyse on maailman vaikutusten siirtymästä, jota voidaan ilman muuta luonnehtia rationaaliseksi, koska kyse on loogisesta johtamisesta, joten maailman vaikutus muuntuu rationaaliseksi viimeistään tässä vaiheessa. Tämä kuvio voidaan ehkäpä juuri ja juuri tulkita suopeasti ”objektien ohjaukseksi” ja ”maailman rationaaliseksi vaikuttamiseksi”, mutta joudumme kyllä venyttämään suopeuttamme sen äärirajoille tässä tapauksessa.

Maailman vaikutusta kielen teoriaan voidaan luonnehtia rationaaliseksi radikaalin tulkinnan teoriassa, sillä kausaalisuhteet eivät suoraan määritä tulkintaa. Kielen teorian rakentaja hyödyntää kyllä kausaalisuhteita esittäessään hypoteeseja, mutta tulkinnat kiinnittää viimekädessä se seikka, että kokonisteoriasta muodostuu sisäisesti koherentti ja se tekee puhujien kielellisen elämänmuodon kauttaaltaan ymmärrettäväksi. Havainnon kohteen rationaalinen vaikutus havaintoon ei kuitenkaan vaikuta luonteeltaan tällaiselta. Jos soveltaisimme tätä kuviota suoraan havaintoon, tuloksena olisi internalistinen epäsuora malli, jossa havaitseminen olisi pohjimmiltaan hypoteesien esittämistä ja niiden testaamista kohteen kausaalista vaikutusta vasten.

Hienostuneempi hypoteesi on, että kun näemme jonkin olion ja tunnistamme sen tietyn nimen kantajaksi, tämä kausaalinen suhde olioon lienee yksi vastaavan semanttisen viittaussuhteen fysikaalisista toteutumista. Kohtaamme nyt seuraavan ongelman. McDowellin havainnon teorian mukaan havainnolle on ominaista reseptiivisyys ja passiivisuus siten, että havainnon kohde pakottaa havaittajassa esiin tietyt käsitteelliset kapasiteetit. Hän kirjoittaa esimerkiksi, ettei käsitteellisten kapasiteettien aktualisoituminen kokemuksessa ole itsessään

”mentaalisen aktiivisuuden muoto”, ja että ”kokemuksemme muoto ei riipu meistä” (McDowell 2006d, 96). Eikö tämä tarkoita, että kausaalinen suhde kohteeseen on sittenkin ratkaisevassa roolissa? Emme yleensä ottaen päätä havaintojemme sisältöjä sen pohjalta, minkä sisällön yhdistäminen itseemme kyseisessä tilanteessa tekee kieliyhteisöimme kielellisen käyttäytymisen kokonaisuudekseen ymmärrettäväksi.

McDowellin näkemysten puolustajan on mahdollista vastata seuraavalla tavalla. Kohteen havaitseminen ja tunnistaminen on semanttisen suhteen fyysikaalinen toteutuma vain jos kohde on tunnistettu oikein, ja juuri tuo oikein tunnistamisen vaatimus tuo mukanaan normatiivisen ulottuvuuden, joka ei palaudu kausaaliin suhteisiin. Oikein tunnistamisen ajatus edellyttää, että käytän kohteen havainnossa aktiivoimia käsitteellisiä kapasiteetteja noin yleisesti ottaen samalla tavalla kuin muutkin ympäröivän yhteisön jäsenet, mikä tekee mahdolliseksi vastavuoroisen ymmärtämisen, kommunikaation ja toiminnan. Voimme soveltaa tässä wittgensteinilaista ”sääntöjen sokean seuraamisen” tulkintaa, jota McDowell (1998e, 238–243) eksplisiittisesti kannattaa: kohde pakottaa havainnossa esiin tietyt käsitteelliset kapasiteetit, joiden kautta tapahtuu tunnistaminen joksikin, mutta kohde on tunnistettu oikein vain jos havainnossa aktivoituivat samat käsitteelliset kapasiteetit kuin kieliyhteisön kompetenteilla jäsenillä yleisesti samassa tilanteessa ja havaitsija seuraa näitä kapasiteetteja vastaavien käsitteiden käyttöä koskevia yhteisöllisiä sääntöjä. Tämä ei kuitenkaan ole koko tarina McDowellista ja säännön seuraamisesta. Hänen ”anti-anti-realistinen” luentansa nimittäin korostaa, että kieliyhteisöillä ja elämänmuodoilla on ulkopuolinen auktoriteetti maailmallisissa kohteissa itsessään (ks. McDowell 1998e, 256). Normatiivisuus, jonka luulisi vaikuttavan myös nimen kantajan tunnistamisen tapauksessa, viittaa siis kahteen suuntaan, sekä sosiaalisen että sosiaalisen ulkopuolisen maailmaan suuntaan, ja näistä suunnista jälkimmäinen korostaa jälleen sitä seikkaa, että objektisuhteilla täytyy olla merkitystä.

On periaatteessa mahdollista myöntää objektisuhteille rooli myöntämättä silti roolia fyysikaalisille kausaalisuhteille. Voimme tehdä näin erottamalla objektin rationaalisen vaikuttamisen suhteen kokonaan sen meihin kohdistamasta fyysikaalisesta kausaalisesta vaikutuksesta. Fregen kuvailema ymmärtämissuhde tarjoaa yhden mahdollisen vaihtoehdon. Ymmärrämme kielellisen ilmaisun kuin tiedämme, minkätyyppisestä ilmauksesta on kysymys (väitteestä, käskystä tai muusta sellaista), kykenemme tunnistamaan ilmauksen sisällään pitämien viittausten kohteet (sikäli kuin ilmaisu sisältää viittauksia) ja hahmotamme ilmaisun deduktiivisen potentiaalin eli tiedämme, miten sitä voi perustella, mitä siitä seuraa ja niin edelleen. Ymmärtäminen kytkeytyy kielen semanttiseen teoriaan siten, että semanttisen teorian paljastama rakenne on juuri kielen ymmärtämisen rakenne. Semanttinen teoria on kuitenkin ymmärrettävä vain sille, joka jo etukäteen ymmärtää sen sisältämät metakielen ilmaisut. Piti tätä McDowellin semanttisen teorian vaatimattomuutta ongelman tai ei, dualistisella ratkaisulla itsellään on oma metafyyssinen hintansa: se synnyttää välittömästi tarpeen selittää, miten ymmärtämissuhde ja kausaalinen suhde kytkeytyvät toisiinsa.

Ymmärtämissuhteen ja fysikaalisen kausaalisen suhteen erottaminen sopii kyllä hyvin yhteen McDowellin persoonuuden filosofian kahden tason dualismin kanssa (ks. McDowell 1998e, 345–349). McDowellin mukaan keskustelemme alipersonaalisella ja alisammakollisella tasolla aivoihin sijoittuvien tietojenkäsittelyjärjestelmien ja ympäristön fysikaalisista kausaalisista suhteista. Personaalisella ja koko-sammakollisella tasolla puolestaan keskustelemme suorista kognitiivisista suhteista ympäristöön, ja Fregen ymmärtämissuhteet vaikuttavat mainiolta ehdokkaalta suoran kognitiivisen suhteen rooliin persoonan tapauksessa; sammakoilla olisi sitten joitakin analogisia suhteita, jotka eivät edellytä varsinaisia ihmiselle ominaisia käsitteellisiä kapasiteetteja. Jos sovellamme tähän persoonuuden filosofian kontekstiin suoraan McDowellin Field-kommentteja, niin tuloksena on seuraava ajatus: alipersonaaliset ja alisammakolliset fysikaaliset suhteet ovat suorien kognitiivisten suhteiden fysikaalisia toteutumia, joilla itsellään ei ole ratkaisevaa merkitystä näiden fysikaalisten toteutumien joukon rajautumisessa. Millä sitten on ratkaiseva rooli ympäristöön kohdistuvien suorien kognitiivisten suhteiden määräytymisessä? Ratkaiseva rooli lienee joillakin persoonan tason tekijöillä. Jäljelle on joka tapauksessa normatiivisuuden sosiaalinen suunta sekä inferentialistinen ulottuvuus, joka implikoi esimerkiksi maailmaa koskevien näkemystemme kokonaiskoherenssin vaatimuksen.

Ongelma on, että mitä enemmän korostamme sosiaalista ja inferentiaalista puolta fysikaalisen kausaalisen puolen kustannuksella, sitä pienemmäksi näyttäisi jäävän objektien itsensä rajoittamis- ja ohjausrooli. On kuitenkin mahdollista väittää, että havaintojen käsitteellisyydestä seuraa, että objektit tulevat näkyviin deduktiivisen voimansa kera, jolloin voimme ajatella objektin itsensä tarjoaman ohjauksen toteutuvan juuri niiden inferentialististen suhteiden kautta, joihin se asettuu/asetetaan. En kiistä tätä lopputulosta, mutta kysyn sen sijaan, mikä ja millainen on tarkalleen ottaen objektin itsensä fysikaalisen vaikutuksen panos tässä prosessissa, jonka päätepisteessä objekti hahmottuu havaintokenttämme inferentialistisen potentiaalinsa kera. Jos oletamme, ettei fysikaalisilla suhteilla ole olennaista roolia tässä prosessissa, niin havainnon kohteella olevalla fysikaalisella oliolla ole mitään todellista ohjausvaikutusta ja ymmärtämissuhde-konseptio kaatuu puhtaasti deskriptiivismin versioksi.

Richard Gaskin esittelee tuoreessa kirjassaan "Experience and the World's Own Language" vielä yhden mahdollisen tavan jäsentää objektien vaikutusta. Hänen lähtökohtanaan on McDowellin (2000b, 92) ajatus, että toimijan perusteisiin viittaavat selitykset ovat kausaalisen selittämisen laji. Gaskin (2006, 28–36) rekonstruoi tällaisten viitteiden pohjalta perusteiden avaruudelle ominaisen kausaalisuuden lajin ja hän tulkitsee McDowellin soveltavan tätä "perusteiden avaruuden kausaalisuutta" suoraan havaintojen ja niiden kohteen väliseen suhteeseen. Toimijan perusteiden ja toiminnan suhde vaikuttaa kuitenkin monessa suhteessa erilaiselta kuin havainnon kohteen ja havainnon suhde. Tulkitseen itse McDowellin havainnon teoriaa hänen identtisyysteoriaan sitoutumisensa kautta siten, että kohteen rakenteen ja havaintojen rakenteen välillä on pikemminkin identtisyysuhde ($A=A$) kuin perustelusuhde (A perustelee $B:n$). Tällöin luon-

teva tapa ajatella on, että juuri fysikaalinen suhde kuljettaa kohteen rakenteen kohteesta havaintojen rakenteeksi. On joka tapauksessa selvää, ettei tämä toisentyypinen kausaalisuus tule toimeen ilman fysikaalista kausaalisuutta, elleimme sitten oletta jonkinlaista "kaukovaikuttamista" mahdolliseksi. Jos hyväksymme perusteiden avaruuden kausaalisuuden omaksi kausaalisuuden lajiksi, laian valtakunnan kausaalisuuden rinnalle, päädymme jälleen selvittämään dualismista aiheutuvia vaikeuksia. Gaskin (mts. 37–64) kritisoi perusteiden avaruuden kausaalisuudella terästämäänsä McDowellin havainnon teoriaa osuvasti, mutten ole vakuuttunut siitä, että tämä hänen "paras" tulkintansa tekee oikeutta McDowellin itsensä näkemyksille. Ne McDowellin lukuisat muotoilut, joissa hän kirjoittaa, ettei havainnon ja sen kohteen suhde ole "pelkääntään" tai "puhtaasti" kausaalinen, viittaavat myös hänen itsensä ajattelevan, että havainnon ja sen kohteen välinen kausaalisuus on fysikaalista kausaalisuutta.

Johtopäätökseni joka tapauksessa on, etteivät keskeiset objektien ohjaukseen ja maailman rationaaliseen vaikutukseen liittyvät kysymykseni juurikaan saaneet lisävalaistusta radikaalin tulkinnan teorian tai McDowellin Field-kommenttien kautta. Korjausehdotukseni yleisellä tasolla on, että suomme fysikaalisille objektisuhteille *välttämättömän mutta riittämättömän ehdon statuksen* sekä semantiikan että havainnon teorian puitteissa. Fysikaaliset suhteet objekteihin ovat olennaisia tavalla, jonka tulen täsmentämään työni viidennessä pääluvussa, mutta ne eivät yksin riitä määrittämään primitiivisiä semanttisia suhteita tai havaintosisältöjä. Uskoakseni tämä ratkaisu on hyvin linjassa sen McDowellin perusajatuksen kanssa, että kielen ja mielen representationaalinen ja inferentiaalinen puoli on selitettävä yhtä aikaa.

3.5.2 Kolme rekonstruktioita mielen ja maailman ontologiasta

Kun McDowellin mielenfilosofiaa ja semantiikkaa tarkastellaan rinnakkain, niiden pohjalta ei hahmotu yhtä yhtenäistä kokonaisnäkemystä fregeläisten mielten ja niistä koostuvan maailman ontologiasta. Jos nostamme etusijalle mielenfilosofian painotukset, syntyy yksi tulkinta. Jos taas painotamme semantiikkaa, avautuu mahdollisuus kahteen edellisestä poikkeavaan tulkintaan. Rekonstruoim seuraavassa kaikki kolme vaihtoehtoa.

Ensimmäinen rekonstruktion noudattaa McDowellin havainnon teorian painotuksia. Tämän tulkinnan lähtökohtana on, että ymmärrämme kirjaimellisesti ne ilmaisut, joissa McDowell sanoo havaitsijan ottavan havainnossa tosiasioita sisälleen jostakin ulkopuoleltaan, tai hän sanoo havainnon avautuvan tosiasioille havaitsijan ulkopuolella. Jos tämä tulkinta on tosi, niin kyse ei ole "puheenparresta" puhuessamme tosiasioista. Koska McDowellin tosiasiat ovat fregeläisiä "tosia ajatuksia", niin maailma havaitsijoiden ulkopuolella koostuu "tosista ajatuksista". Tarkemmin sanoen, maailma koostuu ajateltavissa olevista sisällöistä. Ovatko näitä maailmallisia ajateltavissa olevia sisältöjä sitten konkreettiset oliot ominaisuuksineen ja suhteineen? Näyttää vahvasti siltä, ettei McDowell voi vastata tähän kysymykseen "kyllä", sillä hän tulisi tätä kautta sitoutuneeksi moorelais-russellilaiseen tosiasian käsitteeseen. Fregeläisistä tosista

ajatuksista koostuva maailma on luonteeltaan abstrakti ja jättää auki kysymyksen, miten se sisältyy konkreettisten olioiden todellisuuteen kielen ulkopuolella.

McDowell (2005, 84–85) on periaatteessa jättänyt auki mahdollisuuden käyttää maailma-sanaa myös toisella tavalla referenssin ulottuvuuteen sijoittuvista konkreettisista olioista. Eräässä vastauksessaan maailman abstraktisuutta koskevaan kysymykseen McDowell totesi, ettei mikään estä meitä tuomasta konkreettisista objekteja abstraktien fregeläisten tosien ajatusten rinnalle. Tuloksena olisi kahden maailman -konseptio tai astetta vähemmän dualistinen ”maailman kaksoisaspektiteoria” (ks. Quante 1999, 23; 2002, 87). Tämä intuitio on ehkäpä parhaiten artikuloitavissa siten, että maailma koostuu konkreettisista olioista rakenteineen siten, että näitä rakenteita on sekä konkreettisia fysikaalisia että abstrakteja rationaalisia. Tämä muotoilu jättää siis fysikaaliset ja abstraktit rakenteet toisistaan eroon ja samalla se jättää auki niiden välisen suhteen sekä kysymyksen rationaalisten rakenteiden olemassa olemisen tavasta. Tämän tulkintaehdotuksen jatkokehittelyn tulisi ottaa huomioon, että ainakin jotkut fysikaaliset rakenteet voivat olla suoraan sellaisenaan myös rationaalisia rakenteita. Voimme esimerkiksi harrastaa jonkinlaista visuaalista päättelyä kappaleiden fysikaalisten muotojen pohjalta: tuo kuutio ei mahdu tuosta kolmionmallisesta reiästä. Saattaa olla, että joudumme ajattelemaan abstraktisuus vs. konkreettisuus -erottelun uudelleen, eikä pelkästään tämän mallin sisällä vaan yleisemminkin.

Toinen rekonstruktio noudattaa McDowellin semantiikan painotuksia ja lähtökohtana on tällä kertaa oletus, kyse on todellakin puheenparresta sellaisissa ilmaisuissa, joissa puhutaan tosiasioiden ”sisään ottamisesta” havaitsemisen yhteydessä. Emme ota havainnossa tosiasioita ”sisään” mistään ulkopuolelta, koska ne rakentuvat vasta havaittajan (tai ajattelijan) tietoisuudessa. Tosiasia on havaintoihin sisältyvä ”väite”, se havainnon kohdetta koskeva tosi ajatus, joka voidaan kirjoittaa auki eksplisiittiseksi väitelauseeksi käyttäen havaintoa strukturoivia käsitteellisiä kapasiteetteja. Tällaisen havaintoihin sisältyvän toden ajatuksen on aktivoinut kohde itse. Mikä sitten tekee tällaisesta ajatuksesta toden? Totuus saattaisi tässä mallissa määrittyä primitiiviseksi asiaksi, jota ei voida selittää tarkemmin. Toisaalta totuuden edellytykseksi saatettaisiin katsoa oikeanlainen suhde objektiin: havainto paljastaa tosiasian eli havaintoon sisältyvä väite on tosi, jos sen sisällön identiteetti ja eksistenssi riippuu havainnon kohteen identiteetistä ja eksistenssistä. De Gaynesfordin korostama objektiriippuvuus muodostaa siis olennaisen tämän rekonstruktio elementin. Sen sijaan identtisyysteoriolla ei juurikaan ole käyttöä tämän vaihtoehdon puitteissa. Identtisyys voisi toteutua ainoastaan suhteessa johonkin idealisaatioon, kuten vastaavaan kohdetta koskevaan ajatukseen täydellistyneen tieteen kontekstissa.

Kannattaa panna merkille, ettei tämä peruslähtökohta välttämättä johda relativismiin mielten (*Sinn*) ja niistä koostuvan maailman suhteen. Voimme nimittäin olettaa, että sama objekti saa jostain syystä aikaan saman mielen rakentumisen eri havaitsijoiden (ajattelijoiden) tietoisuudessa sikäli kuin havaitsijoiden (ajattelijoiden) havainnon ja ymmärtämisen muodot ja resurssit ovat riittävän samankaltaiset. Jos vielä oletamme kaikille ihmisille samat tietoisuuden

transsendentaalit ehdot, tuloksena on kantilaisen subjektiivisen objektiivisuuden mahdollistava käsitys.

On syytä huomata myös, että tämän vaihtoehdon kannattaja voi kyllä puolustaa tietynlaista jännittävää ajatusta⁸³ mielten maailmallisuudesta: mielet (*Sinn*) eivät sijoitu maailmaan havaintojen ja ajatusten ulkopuolelle olioiden primääristen kvaliteettien lailla, mutta maailmallisiin objekteihin sijoittuu kyllä taipumus tuottaa spesifi objektiriippuvainen mieli (*Sinn*) sopivan aisti- ja ajattelurakenteen omaavissa olennoissa. Mielet muistuttaisivat tällöin olioiden sekundäärisiä kvaliteetteja, tarkemmin sanoen olioiden aistimellisiä, dispositiivisia ja relationaalisia ominaisuuksia (ks. de Gaynesford 2004, 165–166).⁸⁴ McDowell (1998e, 131–150) ajattelee näin eksplisiittisesti väreistä ja arvoista, mutta ehkä tämä ratkaisu on sovellettavissa kaikentyypisiin mieliin. Tuloksena syntyvä näkemys vie keskustelua yhtäältä vasteriippuvaisen semantiikan ja toisaalta pragmatismien intuitioiden suuntaan ja näyttää kyllä tarkemman tutkimisen arvoiselta. Sen yleispiirteet ovat seuraavat. Olioihin sisältyy taipumuksia tuottaa sopivan aisti- ja ajattelujärjestelmän omaavissa olioissa tosia ajatuksia/havaintoja, jotka ajattelijan/havainnoijan näkökulmasta näyttävät koskevan olioiden ominaisuuksia ja suhteita ja joiden identiteetti ja eksistenssi riippuvat tarkemmin määrittelemättömällä tavalla taipumukset omaavien olioiden itsensä identiteetistä ja eksistenssistä. Olioiden taipumukset jakaantuvat edelleen kolmeen luokkaan siten, että jotkut taipumukset tuottavat tosia ajatuksia/havaintoja primäärisistä kvaliteeteista, toiset sekundäärisistä kvaliteeteista ja kolmannet tertiäärisistä kvaliteeteista. Tuloksena syntyvät todet ajatukset ovat kuitenkin kaikki luonteeltaan sekundääristen kvaliteettien kaltaisia. Olioiden todellisista ominaisuuksista ja suhteista inhimillisten ajatusten/havaintojen ulkopuolella emme kykene periaatteessakaan sanomaan mitään muuta kuin että oletamme niille mainitut taipumukset.

Voimme tulkita McDowellin epämääräisen mahdollistamis-puheen viittaavan tällaisen lähestymistavan suuntaan, mutta toisaalta tämä rekonstruktio on hänen kannaltaan monessa suhteessa ongelmallinen. Kuten olen jo aikaisemmin todennut, pelkkä riippuvuus ei ole avoimuutta. Emme tässä mallissa ole avoimia maailmalle vaan jonkinlaisella maailman tarjoamalle esitykselle itsestään. Havainnon objektista muodostuu kantilainen olio X, josta tiedämme vain, että sitä koskevien demonstratiivisten havaintosisäلتöjen identiteetti ja eksistenssi riippuvat tuntemattomalla tavalla sen identiteetistä ja eksistenssistä, jotka jäävät meille tavoittamattomiksi. Jos nyt väitämme maailman koostuvan näin ymmärretyistä mielistä (*Sinn*), niin tämä maailma on luonteeltaan Kantin ilmiömaailma, joka jättää taakseen olioiden sinänsä noumenaalisen maailman, siten kuin nämä käsitteet ymmärretään Kantin epistemologian nk. ”kahden

⁸³ Arto Laitinen osoitti tämän vaihtoehdon kommentoidessaan työni ensimmäistä versiota.

⁸⁴ Sikäli kuin voimme havaita mu-mesoneja (ks. McDowell 2006b, 118), myös luonteeltaan teoreettisemmat mielet voivat olla aistimellisiä yllä mainitulla tavalla. Toki suhde niihin olisi epäsuorempi ja niiden tapauksessa on olemassa mahdollisuus palata perustavammalla havaintojen ja mielten tasolla.

maailman” luennassa. McDowell (1998c, 468–469) vastustaa eksplisiittisesti tällaista olion sinänsä käsitteen ymmärtämistä ja siihen liittyvää Kant-luentaa.

On kyseenalaista, voimmeko nimittää toisen rekonstruktion tuloksena syntyvää kantaa realistiseksi. Pikemminkin se muistuttaa juuri Kantin transsendentaalista idealismia tai sellaista idealistista pragmatismia, jota Pihlström (2003) puolustaa. Ajatuksena tietysti on, että transsendentaali idealismi muuntuisi käytännössä empiiriseksi realismiksi Kantin kuvaamalla tavalla. Jos näin tapahtuukin, metafyyminen hinta on korkea. Saamme kyllä kytkettyä mielen maailmaan sisäisten suhteiden avulla, mutta maailma jää meiltä pohjimmiltaan tuntemattomaksi ja inhimillisen tietoisuuden ja kielen intentionaalisuus palautuu mystisiin dispositioihin. Saattaa näyttää siltä, että tietynlainen epistemologinen varovaisuus ja *sideways on* -asetelman vältteleminen, tarjoavat syyn kannattaa tällaista lähestymistapaa. Epistemologinen varovaisuus saa kuitenkin tämän lähestymistavan puitteissa karkean ja ylitseampuvan ilmiasun.

Meillä on siis monia epäsuoria syitä epäillä, ettei McDowell itse hyväksyisi tätä toista rekonstruktiotani. Itse asiassa voimme olla tästä varmoja, sillä vuoden 2006 vastauksessaan János Barosille McDowell (2006d, 79) toteaa eksplisiittisesti, ettei ”mentalisoi” maailmaa eikä ajattele sen sijoittuvan ”mielten sisälle”. Ja edelleen, vastauksessaan Katalin Farkasille McDowell (2006d, 142) hylkää ajatuksen, että maailma konstruoidaisiin jotenkin kokemuksistamme, ja hän hyväksyy sen sijaan ajatuksen, että mielestä riippumaton maailma tarjoaa (*impose*) itsensä meille. Maailmalliset ajateltavissa olevat sisällöt (*thinkables*) ovat siis sellaisenaan olemassa todellisuudessa mielen ulkopuolella jo ennen kuin kukaan on tullut niitä ajatelleeksi, eikä niistä koostuva maailma ole jotain vasta mielen sisällä syntyvää.

Esitän vielä yhden vastaväitteen, joka ei liity suoranaisesti McDowellin näkemyksiin: haluamme tutkijoiden ominaisuudessa mielellämme tietää, mitä olioiden tuntemattomien taipumusten takana on, ja meillä näyttäisi olevan paljon tällaista tietoa. Palatkaamme vielä Fieldin (1972, 362–363) valenssi-esimerkin pariin. Jos 1800-luvun tutkijat olisivat päätelleet, että alkuaineiden valenssit luetteleva lista yhdistettynä oletukseen, että jokaisen alkuaineeseen nyt vain sisältyy taipumus tuottaa tietty itselleen ominainen luku, ovat täysin riittävä selitys valenssi-ilmiölle, ei atomifysiikkaa olisi koskaan syntynyt. McDowell (1998d, 149–151) väittää, että primitiivisen denotaation tapaus on erilainen, koska kohtaamme sen yhteydessä normatiivisen ja ei-normatiivisen ymmärtämisen tavan kategoriallisen eron. En ymmärrä, miten voisimme apriorisesti tietää, kummanlaisesta tapauksesta on kyse: kategorisesta erosta vai reduktion ja syvällisemmän selityksen mahdollisuudesta. Meillä ei ole mitään apriorista syytä olettaa, ettei mitään normatiivisen ja ei-normatiivisen ymmärtämisen tavan yhdistävää näkökulmaa voisi koskaan syntyä.

Jäljellä on vielä kolmas rekonstruktio. Kuuntelemme toistamiseen pikemminkin McDowellin semantiikan kuin hänen havainnon teoriansa painotuksia. Emme kuitenkaan tällä kertaa valitse sitä vaihtoehtoa, että mieli (*Sinn*) syntyy vasta havaitsijan tai ajattelijan tietoisuudessa. Mielet ovat maailmassa mutta eivät platonisina eivätkä edes aristotelisina ideoina, kuten ensimmäinen rekon-

struktion on oletettu. On mahdollista väittää, että iso osa esille nostamistani ongelmista syntyy pyrkimyksestäni "reifioida" mielet entiteeteiksi. Jos siis vältämme reifikaation, vältämme myös ongelmat. Esimerkiksi jos mieli ei varsinaisesti ole entiteetti, ei myöskään synny mitään ongelmaa suhteestamme siihen. Vihjeen tämän kolmannen rekonstruktion suuntaan antoi McDowellin itse eräässä keskustelussa⁸⁵ heittäessään ilmoille ajatuksen, että Fregen kolmas valtakunta oli täysin turha "reifikaatio". Emme löydä McDowellilta itseltään tarkempaa eksplisiittistä mielen reifikaation kritiikkiä. Onneksi Michael Luntley on sellaisen hahmotellut ja onneksi hänen muotoilunsa kuulostavat mcdowellilaisilta.

Luntleyn mukaan Fregen mielen (*Sinn*) käsite ymmärretään tavallisesti siten, että Fregen katsotaan sitoutuneen seuraaviin kahteen "reifikaatioteesiin": 1) singulaarisen termin mieli on tähän termiin yhteydessä oleva entiteetti, ja tämä entiteetti on sen referentti epäsuorissa konteksteissa ja 2) lauseen mieli on entiteetti, ja yksilö on suhteessa tähän entiteettiin, kun hänellä on (kyseisen lauseen artikuloima) uskomus. Luntley väittää, ettei kumpaakaan reifikaatioteesiä tarvita fregeläisen referentin käsitteen puolustamiseksi. Hänen mukaansa on luonnollista väittää, että singulaariseen termiin liittyy vain yksi entiteetti, juuri sen referentti. Ja yksilö on vastaavasti suhteessa vain yhteen entiteettiin kun hänellä on uskomus, nimittäin maailmaan. Vaadittaessa singulaarisille termeille mieltä vaaditaan samalla, että niiden käyttöön ajatusten ilmaisemisessa sisältyy rationaalinen voima. Päädymme reifikaatioteeseihin vain jos oletamme tarvitsemme entiteettejä selittämään rationaalisen voiman. Luntley ehdottaa tilalle seuraavaa vaihtoehtoa: hyväksykäämme *lauseiden* rationaalinen voima "rationaalisten olentojen käyttäytymisen peruselementiksi". (mts. 1999, 241.)

Luntley erottaa reifikaatiomallista kaksi muotoa, platonisen ja mentaalisen. Platoninen malli olettaa mielet entiteeteiksi omassa abstraktissa valtakunnassaan, ja se on perinteisesti katsottu Fregen kannaksi. Luntley mainitsee sen ongelmaksi "lunastamattomien metaforien" runsauden. Mentalistinen versio on Luntleyn mielestä houkuttelevampi. Tämä versio olettaa mielet intentionaalisiksi entiteeteiksi, jotka sijoittuvat mieleen/aivoihin ja ovat kausaalisesti vastuussa ihmisten lauseiden tuottamisen ja käyttämisen malleista. Luntley mainitsee sen edustajaksi Jerry Fodorin. (mts. 241–242, 245–246.) Luntley pitää molempia malleja ongelmallisena seuraavasta syystä:

...reifioiva mielen malli näyttäisi kertovan: Meillä on rationaalinen kielen systemaattisuus, kielellisten kanssakäymisten asetelma, joka ilmentää rationaalisuuttamme. Meidän pitäisi ymmärtää tämä olettamalla sellainen entiteettien asetelma, jonka malleja kielelliset oliot matkivat! Tämä ei ole selitys lainkaan. Jos kielen rationaalinen systemaattisuus tarvitsee selityksen, mitään ei voiteta olettamalla valtakunta, jota rakenteistaa juuri sama rationaalinen systemaattisuus. Tällaisen selityksen toivotonmuutta lisää oletetusti selittävinä tekijöinä toimivien valtakuntien ontologinen kummallisuus. Kumpikaan, ei platoninen eikä mentaalinen versio reifioidusta mallista käsittele entiteettejä, joiden selitysvaikutus olisi kovin suuri. (Luntley 1999, 244–255.)

⁸⁵ Kahdenkeskinen keskustelu *Truth and Realism* -konferenssin yhteydessä St. Andrewsin yliopistossa 17–20.6.2004.

Omaa vaihtoehtoaan Luntley kutsuu ”kvasi-behavioristiseksi teoriaksi sisällöstä”. Tämä teoria on behavioristinen, koska se olettaa käyttäytymisen rationaalisen rakenteen rationaalisuutemme sijaintipaikaksi; juuri tämä rakenne yksilöi sisällön. Luntleyn teoria on kuitenkin vain kvasi-behavioristinen, koska käyttäytymistä, johon siinä vedotaan, ei kuvata kausaalisten ärsyke-reaktio mallien avulla vaan rationaalisesti. Luntleyn keskeinen siirto on seuraava: meidän pitää tulkinta Fregen ehdotus, että mieli on objektin ajattelemisen tai esittämisen tapa, siten, että kyse on behavioraalista tavasta suuntautua kohti objektia. Luntley ehdottaa nyt yksinkertaisesti, että meidän ei tarvitse etsiä (intentionaalisia) entiteettejä selittääksemme tämän orientaation rationaalisen rakenteen. Voimme ymmärtää ajattelun orientaation behavioraalisesti, käyttäytymiseen itseensä sisältyvien rationaalisten orientaatio- ja vastemallien (*rational patterns of orientation and response*) mukaisesti. (mts. 246.)

Yhdenmukaisuus suhteessa McDowellin semantiikkaan on ilmeinen, sillä myös McDowell vaikuttaa paikoin ”kvasi-behavioristilta”: yhtäältä hän pyrkii pitäytymään kielellisen käyttäytymisen ulkopintaan (seuraamme sääntöjä sokeasti, kuulemme merkitykset suoraan toisten ihmisten sanoista ja niin edelleen), ja toisaalta hän ei usko, että voisimme palauttaa merkitystä koskevat tosiasiat fysikaalisiksi tosiasioiksi varsinaisen behaviorismin tapaan (ks. McDowell 1998e, 229, 249, 253, 269 ja 1998d, 192–195). Voisimme myös ajatella, että kun McDowell pitää Fregen kolmatta valtakuntaa täysin turhana ontologisointina, niin hän ei halua välttää pelkästään Platonin ideamaailmaa, vaan haluaa välttää myös tosiasioiden reifioinnin entiteeteiksi kielen ja mielen ulkopuolelle. Kuten hänen Field-kommenteistaan huomasimme, selvästikin McDowell tuntee vetoa tällaiseen lähestymistapaan. Luntleyn ratkaisuun sisältyisi se hyvä puoli, että tulisimme ehkäpä toimeen kokonaan ilman Fregen ymmärtämissuhdetta eikä meidän tällöin tarvitsisi pohtia sen ongelmallista luonnetta.

Voimme nyt hahmotella tarkemmin, millainen rekonstruktio McDowellin mielten ja niistä koostuvan maailman ontologiasta syntyy, jos valitsemme Luntleyn tien. Verrattuna edelliseen vaihtoehtoon tässä lähestymistavassa on se hyvä puoli, että kykenemme nyt hahmottamaan jonkinlaisen roolin identtisyysteorialle ja voimme myös puhua tosiasioiden ”sisään ottamisesta” havainnossa. Fregeläiset tosiasiat eli todet ajatukset eli lauseiden mielet sijoittuvat maailmaan havainnoitsijan ulkopuolelle, tarkemmin sanoen kieliyhteisön – joko havainnoitsijan oman tai radikaalin tulkinnan asetelmassa kielentutkijan kohteena olevan yhteisön – kielellisen käyttäytymisen ulkopinnalle sen rakenteina. Niitä otetaan siis sisään ikään kuin kieliyhteisön eikä itse maailmallisten olioiden suunnalta, mutta luonteeltaan ne ovat kieliyhteisön rationaalisia vastineita oliolle. Esimerkiksi kielentutkijamme on ”ottanut sisään” tietyn puhujien kielellisessä käyttäytymisessä näkyviin tulleen ja tietyn objektin esiin kirjoittaman tosiasian, kun hänen oma kielellinen käyttäytymisensä strukturoituu puhujien kielelliseen käyttäytymiseen nähden identtisellä tavalla vastineena samaan olioon; kielentutkijamme kielellinen käyttäytymisen struktuurit tulevat näkyviin luonnollisesti hänen kielen teorian rakentamisen akteissaan, puhutuissa tai kirjoitetuissa.

Tämä lähestymistapa edustaa sekä mielellisten että maailmallisten rakenteiden kummallista ja tarpeetonta sivuuttamista. On ilmeistä, ettei se artikuloi maailmalle avoimuutta vaan ainoastaan avoimuuden suhteessa ihmisten kielelliseen käyttäytymiseen. Eikö olennainen osa tietynlaisten kielellisten rakenteiden rationaalisuutta ole vaatimus, että niiden tulee heijastella maailmallisia rakenteita? Ehkäpä voisimme palauttaa rationaalisuuden inferentialistisen puolen tyystin julkisen kielellisen käyttäytymisen yhteisöllisiin sääntöihin, mutta ei näytä mahdollista tehdä samaa rationaalisuuden representationaalille/referentiaaliselle puolelle. Maailman representoimisen ja siihen viittaamisen mahdollisuuksien tekeminen ymmärrettäväksi edellyttää, että huomioimme tavalla tai toisella maailman itsensä panoksen. Jos McDowellin koherentismin vastaiseen kritiikkiin on uskomisen, joudumme vähintäänkin tarkastelemaan kielellisen käyttäytymisen pintarakenteiden ja maailman rakenteiden välisiä suhteita. Ja miksi meidän pitäisi sivuuttaa tyystin mielen sisusta? Esimerkiksi Sellars – hänkin eräänlainen kvasi-behavioristi – ajattelee, että meidän pitää saada kaikki kolme ulottuvuutta kytkettyä toisiinsa ja toimimaan yhdessä. Hänen ratkaisunsa on olettaa, että näiden ulottuvuuksien rakenteiden välillä valitsee ”analogioita” (Sellars 1956/1997, 265). On vaikeaa nähdä, miten kielellisen käyttäytymisen ulkopinnalle ei jäisi mitään muuta kuin ”säännönmukaisuuksia sisältävää melua” (ks. McDowell 1998d, 172) ilman kielellistä käyttäytymistä tarkastelevan mielen sisäisiä semanttisia rakenteita.

On ylipäätään epäselvää, miksi mielen tai aivojen sisälle sijoituvista rakenteista puhuminen olisi ”reifioivampaa” kuin julkisen kielellisen käyttäytymisen rakenteista puhuminen. Psykologia, mielenfilosofia, jokapäiväinen introspektio ja niin edelleen tuottavat kuvauksia mielensisäisistä rakenteista, nykyaikainen aivotutkimus puolestaan aivojen sisäisistä rakenteista. Miksi julkisen kielellisen käyttäytymisen säännönmukaisena toistuva osa olisi entiteetti yhtään vähäisemmässä määrin kuin mielen tai aivojen rakenteen osa, ja kääntäen, miksi psykologian tai esimerkiksi aivotutkimuksen kuvausten kohteet olisivat entiteettejä jossain olennaisesti voimakkaammassa mielessä? Koko reifikaatio-retoriikka näyttää asenteelliselta ontologian vastustamiselta. Jos jokin on olemassa, sillä on jonkinlainen olemassaolon tapa, jota voimme tutkia, ja tällaista ontologista tutkimusta voidaan tehdä täysin analyttisen filosofian ihanteiden mukaisesti. Se, mitä Luntley haluaa sanoa reifikaatio-kritiikillään, voidaan ilmaista järkevämmiin seuraavalla tavalla: mielten platonisointi tai niiden yksipuolinen ja liian suoraviivainen mentalisointi ei tavoita mielten todellista olemisen tapaa.

Palatkaamme vielä Devittin (1984, 163–170) instrumentalismi-syytökseen. Kielen teorian teoreettisia entiteettejä ovat aksiomissa ilmaistavat kielen ja maailman väliset primitiivisen denotaation suhteet sekä teoreemoissa ilmaistavat objektikielen lauseen merkityksen paljastavat semanttiset tosiasiat. Mitä kukin rekonstruktio sanoo näistä teoreettisista entiteeteistä? Ensimmäisessä rekonstruktiossa hyväksytään molempien todellisen olemassaolo, joten kyse ei ole instrumentalismista. Toisessa rekonstruktiossa ei primitiivisen denotaation suhteita eikä semanttisia tosiasioita ole maailmassa itsessään, joten tämä versio

on instrumentalistinen. Kolmannessa rekonstruktiossa semanttiset tosiasiat ovat todellisia ja sijoittuvat kielellisen käyttäytymisen ulkopinnalle, mutta tämä rekonstruktio ei varsinaisesti ota kantaa kielellisen käyttäytymisen ja maailman välisiin primitiivisen denotaation suhteisiin, joten tilanne on sen suhteen ambivalentti: kyse on jonkinlaisesta puolittaisesta instrumentalismista.

Kuten olemme huomanneet, jokainen kolmesta mielten (*Sinn*) ja niistä muodostuvan maailman ontologian rekonstruktioistani on omalla tavallaan ongelmallinen. En toisaalta katso yhdenkään niistä olevan toivoton jatkokehittelyjen suhteen. Olen kuitenkin valinnut tässä työssäni neljännen selkeästi monistisen vaihtoehdon tarkemman testauksen kohteeksi. Keskeinen siirtoni on fregeläisen tosiasian käsitteen vaihtaminen moorelais-russelilaiseen siten, että oletamme olioiden maailmalliset ominaisuudet ja suhteet (pääasiassa) ajateltavissa oleviksi. Palaan ratkaisuehdotukseeni työni viidennessä pääluvussa. Vastaan tämän pääluvun lopuksi kysymykseen, onnistuuko McDowell todella osoittamaan referenssin ongelmattomuuden.

3.5.3 Onko referenssin ongelmat nyt ratkaistu?

Vastaus otsikon kysymykseen on lopultakin helppo ja yllätyksetön ja se toistaa jo tutuksi tullutta McDowell-retoriikkaa. On ensinnäkin todettava, ettei McDowell varsinaisesti pyrikään ratkaisemaan ongelmia vaan pyrkii ainoastaan osoittamaan, että tietyille oletuksille mielenfilosofian ja semantiikan perustassa, joista tietynlainen referenssin mahdollisuuden epäily kumpuaa, on olemassa uskottavia vaihtoehtoja. Meidän on mahdollista ajatella, että mieli on maailmassa, että sen sisällöt ovat objektiriippuvaisia ja niin edelleen. Tällaisen mahdollisuuden olemassaolon osoittaminen riittää McDowellin mielestä rauhoittamaan epäilyn ja voimme palata arkipäiväiseen käsitykseen kieleemme viittausten ongelmattomuudesta.

Kun tarkastelemme McDowellin semantiikan tarskilaista puolta, näyttää väistämättömältä, että tietynlaiset odotukset referenssin ongelmien ratkaisusta jäävät toteutumatta. Meidän ei tarvitse mennä edes sen ontologisia perustuksia koskeviin yksityiskohtiin huomataksemme tämän seikan. Ensimmäinen ja tärkein McDowellin semantiikan piirre on nimittäin sen vaatimattomuus, joka tarkoittaa, että objektikielen ilmaisujen referenssit selitetään metakielen ilmaisujen referenssien avulla ja jälkimmäiset yksinkertaisesti oletetaan tiedetyiksi. Seurauksena on, että McDowell olettaa "annetun referenssisuhteen" jokseenkin samalla tavalla kuin Niiniluotokin, mitä Hautamäen ja Pihlströmin kaltaiset kriitikot pitäisivät ratkaisevana epäonnistumisena, joka oikeuttaa jopa realismin hylkäämisen ja siirtymisen pragmatismiin tai johonkin muuhun vastaavaan enemmän tai vähemmän antirealistiseen kantaan.⁸⁶ Toisaalta McDowellilta löy-

⁸⁶ Pihlströmistä on todettava, ettei hänen positionsa ole yksiselitteisen antirealistinen. Pikemminkin hän on pyrkinyt yhdistelemään realismia ja pragmatismia jonkinlaiseksi transsendentaaliksi motivoituneeksi realistiseksi pragmatismiksi. (ks. Pihlström 2003).

tyy kyllä elementtejä, joiden avulla voisimme päästä referenssisuhteen ”annettuuden” taakse. Katsokaamme tilannetta tarkemmin.

Kuten johdannossa totean, kiinnitän tässä työssäni huomioni kahteen keskeiseen referenssiin liittyvään ongelmaan, jotka korostuvat Hautamäen ja Pihlströmin kritiikeissä. Ensimmäinen ongelmista liittyy referenssisuhteen maailman puoleisen pään identiteettiin: onko maailma itsessään jakaantunut olioksi, ominaisuuksiksi ja suhteiksi, tapahtumiksi, teoksi ja niin edelleen. Vastauksissa yhtä ääripäitä edustaa käsiterealismin ja toista ääripäätä Putnamin (1981, luku 3) ”sisäinen realismi”, jonka mukaan vasta inhimilliset käsitejärjestelmät antavat maailmalle rakenteen. Hautamäki syyttää Niiniluotoa juuri siitä, että Niiniluodon (1994) tarskilainen korrespondenssiteorian puolustus olettaa maailman itsessään jakaantuvan olioksi. Hautamäki katsoo referenssin käsitteen edellyttävän käsitteellistetyn todellisuuden, koska vain jo käsitteellistetty todellisuus voi tarjolla meille oliot toisistaan erottuvina yksiöinä, joihin voimme viitata. Hän jatkaa, että käsitteellistetty todellisuus ei ole riippumaton inhimillisistä viitekehysistä sellaisella tavalla kuin realismi edellyttäisi. Onko siis jonkinlainen viitekehysrelativismi ainoa järkevä vaihtoehto, kuten Hautamäki päättelee. (Hautamäki 1985, 27–28.)⁸⁷

Miten McDowellin ajattelu on suhteutettavissa tähän ongelmaan? Ensivaikeutena on, että McDowell todella olettaa maailman itsessään jakaantuvan olioksi. Voimme katsoa tällaisen edellytyksen jopa radikaalin tulkinnan teorian toimivuuden ehdoksi. Jos maailma ei jo itsessään jakaantuisi olioksi, ei kielentutkija voisi käyttää oman kielensä strukturoimia havaintoja apuna tulkinnan rakentamisessa. Jos oletamme käänteisesti, että vasta kielet antavat maailmalle rakenteen, niin radikaali tulkinta voisi käynnistyä vain sillä edellytyksellä, että kohdekielen ja metakielen maailmalle projisoimat rakenteet olisivat jostain muusta kuin maailmasta itsestään johtuvasta syytä samanlaiset. Mikä tällainen muu syy sitten voisi olla? Kielten yhteinen historia/alkujuuri, inhimillisen tietoisuuden universaalit transsendentaalit rakenteet tai jokin muu sellainen syy.

Mind and Worldin julistus maailman ”käsitteellisestä pohjapiirustuksesta” näyttää ainakin pinnallisesti puolin sen seikan eksplisiittiseltä myöntämiseltä, että maailma itsessään jakaantuu olioksi, joten vaikuttaa siltä, että McDowell on valmis maksamaan tämän nimenomaisen metafyyssisen hinnan realismin pelastamisesta. Meidän on kuitenkin edettävä varovasti, sillä McDowellin sitoutuminen fregeläiseen tosiasian käsitteeseen mutkistaa asioita. Maailma on Mc-

⁸⁷ Niiniluodon (2003, 68) kakunviipalointi-metafora, jonka esittelin edellisessä luvussa, on hänen vastauksensa Hautamäelle. Oletan sen perusteella Niiniluodon kannaksi, että maailmalla itsellään on monimutkainen tiheä rakenne (se ei ole ”noumenaalista hilloa”), josta inhimilliset käsitejärjestelmät leikkaavat viipaleita, ehkäpä suorittaen samalla jonkinlaista yksinkertaistusta tai abstraktiota, antaen näin maailmalle ikään kuin toisen asteen rakenteen, jokseenkin samaan tapaan kuin jo itsessään monimutkaisen rakenteen omaava kakku viipaloidaan vaikkapa neljään osaan. Tämä myönnitys vie Niiniluodon realismia lähemmäksi Pihlströmin realistisen pragmatismien peruseriaatteita. Niiniluodon vastauksen ongelmaksi jää joka tapauksessa sen deskriptiivisyys, tarkemmin sanoen se seikka, ettei se vastaan referenssin problematiikan toiseen ongelmaan, jota käsittelemme alaluvun jälkimmäisellä puoliskolla. Kysymys on lyhyesti sanottuna siitä, eikö maailma itse mitenkään osallistu viipalointiinsa?

Dowellin mukaan fregeläisten tosiasioiden eli tosien ajatusten kokonaisuus, sellaisena taatusti käsitteellistetty. Hautamäki pitäisi todennäköisesti tällaista kantaa idealistisena, mutta kuten olemme nähneet, McDowell pystyy vastaamaan tällaiseen kritiikkiin varsin hyvin erottamalla toisistaan ajattelun aktit ja sisällöt. Maailma määrittyy tämän erottelun tekemisen jälkeen ajateltavissa olevien sisältöjen eli potentiaalisten tosiasioiden kokonaisuudeksi. Ongelmana vain on, ettei McDowell anna meille tarkempaa kuvausta ajateltavissa olevien sisältöjen ja niistä koostuvan maailman ontologiasta. En usko, että meillä on mcdowellilaista vastausta tähän referenssin ongelmaan ennen kaipailemaani ontologiaa, josta edellisessä alaluvussa rekonstruoin kolme versiota.

Miten rekonstruktion sitten suhteutuvat tähän referenssin ongelmaan? Ensimmäisessä oletetaan maailman itsensä jakaantuneen olioksi, mikä on suora vastaus tähän ongelmaan, mutta fysikaalisen ja konkreettisen suhde abstraktiin ja rationaaliseen jää vielä odottamaan ratkaisua, jotta tästä vaihtoehdosta muodostuisi uskottava. Toisessa vaihtoehdossa maailma itse näyttäisi päättävän dispositioidensa kautta, miten meidän on jaettava se olioksi, mutta toisaalta maailman itsensä todellinen luonne jää siinä tuntemattomaksi. Eräänlainen ratkaisu ensimmäiseen tarkastelemistani ongelmista kuitenkin tämäkin. Rekonstruoin kolmannen vaihtoehdon niin, ettei siinä oteta suoraan kantaa tähän kysymykseen. On mahdollista kehittää sitä molempiin suuntiin, joko maailman rakenne syntyy vasta maailmaan viittaavan kielellisen käyttäytymisen ulkopinnalla tai sitten kielellisen käyttäytymisen ulkopinnan rakenteet heijastelavat maailman itsensä rakennetta. Mainittakoon, että olen rakentanut viimeisessä luvussa hahmottelemani neljännen rekonstruktion vastaamaan eksplisiittisesti sekä tähän että seuraavaan referenssin ongelmaan.

Jäljellä on vielä toinen keskeinen referenssin ongelma, jonka olen valinnut tutkimuskohteeksi työssäni: miten kielellisten ilmaisujen referenssisuhteet tarkalleen ottaen kiinnittyvät maailman puoleisiin entiteetteihin? Klassinen deskriptivistinen kanta kuuluu, että kuvauksen onnistuneisuus on se kiinnittävä tekijä, uudemmat kausaaliset teoriat ehdottavat jonkinlaista kausaalista kytkentää, ja hybriditeoriat edellyttävät tavalla tai toisella molemmat tekijät.

Pihlströmin (1997, 51) mukaan tämä ongelma jää Niiniluodolla ratkaisematta, sillä Niiniluodon totuusteoriassa "vain oletetaan, että kielelliset struktuurit voivat representoida aktuaalista maailmaa ja että ne voidaan aiotuilla tulkintafunktiolla kytkeä aktuaalisiin objekteihin ja predikaattien aktuaalisiin ekstensioihin". Niiniluodon (1994, alaviite 55) huomiot metakielen mahdollisuudesta viitata objektikielen semanttisiin ominaisuuksiin ovat Pihlströmin (1997, 51) mielestä "valaisevia", mutta varsinainen alkuperäinen ongelma eli kysymys myös metakielen ilmaisujen kyvystä viitata maailmaan ja sen olioihin jää vaille vastausta. Niiniluoto (1994b, 59) kirjoittaa, että luonnollisen kielen termeillä on kieliyhteisön konventioihin perustuvat merkitykset. Pihlström (1997, 51–52) kuitenkin ihmettelee, miten kyseinen seikka riittäisi yksin takamaan, että luonnollisen kielen termien referenssit on kiinnitetty kielenkäytöstä riippumattomaan aktuaaliseen maailmaan korrespondenssiteorian edellyttämällä tavalla. Pihlström epäilee Niiniluodon argumenttia kehämäiseksi ja ky-

syy, miksi sosiaaliset konventiot takaisivat meille mahdollisuuden viitata totuusteorian tulkintafunktioiden avulla kielestä ja konventioista riippumattomaan todellisuuteen. Pihlström kysyy edelleen, että onko se, että maailman toiseikat ovat niiniluotolaisen realistin mukaan käytännöistämme ja konventioistamme riippumattomia, itsessään konventionaalinen asia?

Tämä toinen keskeinen referenssiin liittyvä ongelma jää McDowellilla ratkaisematta aivan vastaavalla tavalla kuin Niiniluodollakin. Kuten olen jo yllä todennut, McDowellin semantiikan vaatimattomuudesta seuraa, että hän olettaa metakielen ilmaisujen referenssit tunnetuiksi. Referenssisuhteen "annettuuden" vaikutelmaa vahvistaa edelleen se seikka, että McDowell (1998d, 152) kiistää eksplisiittisesti fysikaalisten kausaalisten kielen ja maailman välisten suhteiden ratkaisevan roolin referenssien määräytymisessä. Kun vielä muistamme, että nimen kantajien tunnistamisen problematiikasta McDowell (1998d, 178) ei suostu sanomaan mitään muuta kuin että sen hoitaa ehkäpä jokin "neuraalinen koneisto", niin johtopäätös on kiistaton: McDowell ei mitenkään selitä referenssien kiinnittymistä, hän olettaa ne "annettuina". Kiinnostavaksi McDowell-Niiniluoto -vertailun tekee se seikka, että McDowell myöntää omalla tavallaan Pihlströmin ongelmana esiin nostaman referenssien annettuuden ja tekee siitä jopa eräänlaisen *hyveen*. Hänen näkemyksensä on, että kaikki yritykset päästä merkitysten kehästä ulos ovat paitsi tarpeettomia myös luonteeltaan paradoksaalisia ja tuhoon tuomittuja yrityksiä kaivaa normatiivisuutta esiin sen itsensä "peruskiven" alta (tarpeettomuudesta ks. McDowell 1998d, 176 ja mahdottomuudesta mts. 178).

Johtopäätökseni on, ettei McDowell pysty vaatimattomuutensa kera vastaamaan sellaiseen referenssi-skeptisismiin, jota Hautamäki ja Pihlström ovat esittäneet. McDowell vastaisi todennäköisesti, että Hautamäen ja Pihlströmin esittämät vaatimukset realistisesta referenssin ongelmien ratkaisusta ovat sellaisia, ettei kukaan periaatteessakaan kykenisi niihin vastaamaan. Hän saattaisi lisätä, että Hautamäki ja Pihlström ovat itse jonkinlaisen *lisäterapian* tarpeessa ja ettei mikään estä jota kuta sellaista muotoilemasta. Uskoakseni McDowellin mielenfilosofia tarjoaa kyllä oikealla lailla ymmärrettynä ja sopivasti täydennettynä ainekset tällaiseen lisäterapiaan ja tulen sellaisen hahmottelemaan työni viidennessä pääluvussa. Itse en kuitenkaan katso sitä terapiaksi vaan mielenfilosofiseksi ja semanttiseksi perustutkimukseksi, jonka tarkoituksena on selvittää referenssien määräytymisen anatomia. Lähtökohtanani ei tällöin ole minikäänlainen epäily referenssien suhteen. Päinvastoin, olen vakuuttunut siitä, että kielelliset ilmauksemme todella viittaavat maailmaan. Haluan ainoastaan tietää, miten ne sen tarkalleen ottaen tekevät, siis miten ne onnistuvat tehtävässään.

Erästä olennaista kysymystä kannattaa vielä pohtia. Kykeneekö McDowell todella vaatimattomuudesta hyveeksi -siirtonsa avulla tukemaan realismiaan vai käykö juuri päinvastoin, että semantiikan vaatimattomuus uhkaa sitä. Kuten muistamme, Hautamäki ja Pihlström pitävät referenssien annettuutta ratkaisevana kritiikkinä realismia ja erityisesti totuuden korrespondenssiteoriaa vastaan. McDowell ei ole sitoutunut totuuden korrespondenssiteoriaan vaan "truistiseen" identtisyysteoriaan, mutta on silti syytä kysyä, onko hänen realis-

minsa uhattuna ja muodostuuko hänen kokonaisnäkemystään ylipäättään johdonmukainen. Kysyn siis, onnistuuko McDowell edes sen vaatimattoman terapian muotoilussa, joka ei onnistuessaankaan riittäisi terapiaksi Hautamäen ja Pihlströmin vahvaan referenssi-skeptisimiin.

Minusta erityisesti hänen käsityksensä tunnistamisesta uhkaa "murentaa" hänen näkemystensä "sisältä käsin", juuri kuten Field toteaa semantikalismien tilanteesta. Jos tunnistamisen ilmiö jää puhtaasti ensimmäisen luonnon ja lain valtakunnan puolelle, tunnistamiseen ei voi sisältyä *normatiivisuutta*. Haluamme kuitenkin sanoa, että havainnoijat voivat tunnistaa esineitä, asioita ja oliota oikein taikka väärin. McDowell ei voi vain työntää referenssin ongelman tätä puolta "neuraalisen mekanismin" vastuulle syyllistymättä epäjohdonmukaisuuteen. Jos emme voi selittää tietämisen normatiivisuutta puhtaasti fysikaalisesti, emme voi selittää myöskään tunnistamisen normatiivisuutta puhtaasti fysikaalisesti. Emme voi olla vastuussa tunnistamisen virheistä, jos kyse on mekaanisesta fysikaalisesta kausaalisesta prosessista.

McDowellin ratkaisussa tietämisen normatiivisuuden ongelmaan on kolme aspektia: 1) passiivisessa havainnossa voivat aktivoitua samat käsitteelliset kapasiteetit kuin aktiivisessa arvostelmien tekemisessä, 2) voimme ja meidän täytyy pitää silmällä välittömiä aistivaikutelmiamme siten, että olemme valmiita tarvittaessa uudelleen arvioimaan niitä ja mahdollisesti korjaamaan virheelliseen ensivaikutelmaan perustuvia uskomuksiamme ja 3) olemme viimekädessä vastuussa koko käsitteellisten kapasiteettien repertuaaristamme (sekä yksilötasolla että perinteen tasolla) siten, että meidän on kehitettävä käsitteellisten kapasiteettien järjestelmästä mahdollisimman kattava ja totuudenmukainen. Normatiivisuus perustuu viimekädessä siihen, että kykenemme "kontrolloimaan kognitiivista elämäämme", kuten de Gaynesford on asian muotoillut. (ks. de Gaynesford 2004, 110–120 ja McDowell 1998c, 439–441, 458). Jos tunnistaminen viittaa tuntemattomaan, puhtaasti fysiologiseen neurologiseen mekanismiin, se ei ole aktiivisen tietoisien kontrollimme ulottuvilla. Seurauksena on, että McDowellin lähestymistapaa todella uhkaa murentuminen sisältä käsin: jos tunnistamisen mekanismi jää mysteeriksi, niin vastaavasti jää mysteeriksi myös tietämisen ja ylipäättään intentionaalisuuden perusta, koska tietämisen ja intentionaalisuuden edellytyksenä on muun muassa kyky nimien kantajien tunnistamiseen.

Fenomenologisesti tarkasteltuna vaikuttaa siltä, että kykenemme tarvittaessa aktiivisesti kontrolloimaan tunnistamisprosessia. Aktiivisen kontrollin tarve herää jonkinlaisen havaintoanomalian yhteydessä, ensivaikutelman osoittautuessa syystä tai toisesta ongelmalliseksi. Kontrolloimme tunnistamisprosessia ennen kaikkea katsomalla tarkemmin ja pitempään ongelmalliseen kohteeseen eli ohjaamalla tarkkaavaisuuttamme, mutta myös liikkumalla lähemmäksi, tarkastelemalla kohdetta hiukan eri kulmasta, kysymällä vieressämme olevalta henkilöltä ja niin edelleen. Tarkkaavaisuuden kiinnittämisen voimme ymmärtää siten, että altistamme havaintojärjestelmämme kohteesta tulevalle kausaaliselle vaikutukselle, jotta näemme, mitkä käsitteelliset kapasiteetit kohde "puristaa meistä ulos" (Sellarsin ilmaisu, jota McDowell 1998c, 440 hyödyntää).

Voimme myös esittää hypoteeseja kohteesta ja oletettavasti nämä hypoteesit valitsevat ennalta tiettyjä käsitteellisten kapasiteettien joukkoja ikään kuin ehdotuksina, jotka kohde voi itse vahvistaa.

Eikö mahdollisuus aistivaikutelmien reflektioon implikoi mahdollisuuden myös sen reflektioon, olemmeko tunnistanee jonkin olion oikein? Ja eikö käsitteellisillä kapasiteeteilla ole olennainen rooli tunnistamisessa? Miksi juuri tietyt käsitteelliset kapasiteetit aktivoituvat tietyn objektin läsnäollessa? Luontevin vastaus on, että kohteen käsitteellistämiseksi alttiilla rakenteella ja (ei-rettävän) havainnon käsitteellisellä rakenteella on jotain yhteistä eli ne ovat jossakin suhteessa isomorfisia. McDowell itse vaikuttaa oletavan tällaisen rakenneyhtäläisyyden: "Meidän täytyy olettaa, että maailmalla on ymmärrettävä rakenne, joka vastaa sen tarkkoihin representaatioihin sisältyvää *logoksen* avaruuden rakennetta" (McDowell 1998e, 178). Eikö tällainen vastaavuus – tai kenties identtisyys jossain merkityksessä, josta emme ole saaneet selkoa – ole olennaisessa roolissa kohteiden tunnistamisessa?

Radikaalin tulkinnan teoria tarjoaa osittaisen ratkaisun tunnistamisen ongelmaan, mutta tätä ratkaisua ei voida soveltaa suoraan itse tulkitsijan ja maailman välisen suhteen tarkasteluun ja lisäksi se on luonteeltaan *koherentistinen*. Mistä tulkitsija tietää, että hän on tunnistanut vieraan kielen puhujien käyttämien nimien kantajat oikein? Vaatimattomassa lähestymistavassa tulkitsija ei tiedä tällaisia seikkoja suoraan, mutta jos teoria kokonaisuudessaan onnistuu puhujien kielellisen käyttäytymisen ymmärrettäväksi tekemisessä, tämä *koko-naiskoherenssi* tarjoaa vahvan viitteen myös yksittäisten nimien kantajien oikeasta tunnistamisesta (ks. Thornton 2004, 115 ja McDowell 1998d, 172–173). Tämä ratkaisu ei selitä sitä, miten tulkitsija itse kykenee tunnistamaan kohteet oikein.⁸⁸ Lisäksi tämän ratkaisun koherentismia on vaikea yhdistää McDowellin havainnon teorian suoraan realismiin.

McDowellin näkemys tunnistamisesta on kyllä hänen yleisen kvietistisen ja konstruktivisen filosofian vastaisen linjansa mukainen: tunnistaminen on mysteeri, mutta koska selvästikin tunnistamme olioita arkielämässämme ongelmattomasti, niin ei tehdä tästä filosofiankaan piirissä ongelmaa, vaan oletetaan tunnistamisen mahdollisuus primitiiviseksi tosiasiaksi. Tämän tyyppinen ratkaisu lienee mahdollinen useimpien epistemologisten, semanttisten ja mielenfilosofisten ongelmien tapauksessa. On kuitenkin epäselvää, millä kriteerillä McDowell vetää hyväksyttävien ja vaiettavien kysymysten välisen rajan. Sikäli kuin tämä on McDowellin kanta referenssien kiinnittymisen kysymykseen, niin on turha väittää tietämisen ja ylipäätään empiirisen sisällön mahdollisuuden yllä lepäävää mysteeriä pois manatuksi. Yhtä hyvin McDowellin kritisoiman "annetun myytin" edustaja voisi kvietismiin vedoten argumentoida, että meidän on oletettava ei-käsitteellisestä aistidatasta käsitteellisen havainnon jotenkin abstrahoiva mekanismi primitiiviseksi elementiksi, josta emme voi puhua

⁸⁸ Eräs ongelma on siinä, voimmeko kuvata radikaalin tulkinnan mallin avulla lapsen kielen oppimista. Lapsilla ei ole valmiita omankielisiä nimiä kohteille ja heidän ongelmansa liittyvät ennen kaikkea juuri tunnistamiseen.

sen enempää ainakaan semantiikan, epistemologian tai mielenfilosofian tasolla. Ehkäpä sekin on luonteeltaan ”neuraalinen mekanismi”.

Taustalla on yleisempi normatiivis-rationaalisen ja fysikaalisen välisen rajan vetämisen ja yhteen sovittamisen ongelma. McDowellin väite kuuluu, ettemme voi vetää normatiivis-rationaalisen ja fysikaalisen välistä rajaa havaitsemisen eri vaiheiden välille, emmekä myöskään maailmaa havainnoivan mielen ja maailman välille. Jotta maailmalliset kohteet voisivat oikeuttaa uskomuksia havaintojen kautta, sekä havainnoilla että niiden kohteilla pitää olla erityisenlainen kaksoisluonne. Havaintojen pitää olla sekä käsitteellisesti jäsentyneitä että fysikaalisesti kausaalisesti tuotettuja, ja havaintojen kohteiden pitää puolestaan olla sekä ajateltavissa olevia sisältöjä että kausaalisesti vaikuttavia fysikaalisia olioita tai ilmiöitä. Kun McDowell on sitoutunut fregeläiseen tosiasian käsitteeseen ja koska hän on taipuvainen sijoittamaan konkreettiset oliot näiden abstraktien ”tosien ajatusten” rinnalle, hän näyttäisi olettavan implisiittisesti kategorisen ontologisen jaon sekä havaintojen että niiden maailmallisten kohteiden *sisälle*. Joka haluaa puolustaa vakavissaan tällaista dualismia, joutuu vastaamaan seuraavaan mahdottomalta tuntuvaan haasteeseen: hänen täytyy selittää, miten abstraktit todet ajatukset voisivat sisältyä konkreettisten objektien maailmaan inhimillisen mielen ulkopuolella ja miten ne voivat vaikuttaa kausaalisesti havaintoihin, ja toisaalta miten fysikaaliset kausaalisuhteet voivat aktivoida käsitteitä ja miten käsitteet voisivat strukturoida havaintoja fysikaalisina tiloina, jos käsitteiden ja fysikaalisen välillä on fundamentaalinen kategorinen ontologinen ero.

Kysymys ei ole pohjimmiltaan vain rationaaliskäsitteellisen ja fysikaalisen välisen fundamentaalisen kategorisen ontologisen rajan korrektista paikasta vaan siitä, kannattaako meidän yrittää vetää tällaista rajaa ollenkaan. Havaintojen ja niiden kohteiden kaksoisluonteen tarkempi artikulaatio ja yhteensovittaminen vaikuttaa intuitiivisesti sitä vaikeammalta mitä erilaisemmiksi luonteet ymmärretään. Havaitsemisen tai tunnistamisen kaltaisten ilmiöiden selittäminen edellyttää fysikaalisten ja rationaaliskäsitteellisten tekijöiden saumatonta vuorovaikutusta, jonka tekeminen ymmärrettäväksi näyttää mahdottomalta sen jälkeen kun fundamentaalinen kategorinen ero on oletettu. Ei ole mahdollista selittää, miten jokin tasolla A mahdollistaa ilmiön tasolla B, jos jokainen yritys selittää B:n ilmiöitä A:n käsittein syylistyy kategoriavirheeseen. On toisaalta selvää, että fysikaalisten ja rationaaliskäsitteellisten tekijöiden välillä on jokin fundamentaalista kategorista ontologista eroa pienempi ero. Siihen, mikä tuo ero mielestäni on, palaan työni viimeisessä pääluvussa.

McDowell vetoaa usein Wittgensteinin näkemyksiin perustellessaan semantiikkansa vaatimattomuutta. Hänen selittäisi todennäköisesti referenssien kiinnittymisen tarkemman ei-vaatimattoman analyysin mahdottomuutta sillä, ettemme pääse kieleemme ulkopuolelle tarkastelemaan kielen ja maailman välistä suhdetta *sideways on* -perspektiivistä. Tähän tuntuu liittyvän sentyyppinen rakenteellinen mahdottomuus, jota Wittgenstein kuvaa oivasti itseään katsovan silmän paradoksin avulla. Tietoisuus ei voi katsella suoraan omia mahdollisuuksien ehtojaan aivan kuten silmä ei voi katsella suoraan rakennettaan tai näkö-

kenttäänsä. Tietoisuus voi kuitenkin spekuloida teoreettisesti omilla mahdollisuuden ehdoillaan. Tämä on ollut *transsendentaalifilosofian* perinteinen lähtökoh- ta. Kaivataanko siis referenssin ongelmien ratkaisemiseksi transsendentaalifilo- sofiaa? Tätä taustaa vasten näyttää erityisen merkittävältä ja kiinnostavalta, että McDowellin itsensä ajattelussa on tapahtunut jonkinasteinen ”transsendentaa- linen käänne”. Tarkastelen kyseistä käännettä seuraavassa pääluvussa. Tulen argumentoimaan, että tämä käänne jää ikään kuin puolitiehen ja McDowell ei täysin ymmärrä transsendentaalin argumentaation luonnetta ja mahdollisuuksia. Väitteeni on, että juuri transsendentaalifilosofian asetelma on se viimeinen elementti, jota tarvitsemme päästäksemme referenssisuhteiden annettuuden taakse.

4 MCDOWELL JA TRANSSENDENTAALISUUDEN KUTSU

Nostan työni viimeisenä suurena teemakokonaisuutena esille McDowellin suhteen transsendentaalifilosofiaan, ja tarkastelen tätä teemaa yleisemminkin. Teen näin siksi, että tietynlainen referenssin ongelmien ratkaisu on mahdollinen vain transsendentaalifilosofian kehyksessä. Tämä näyttäisi olevan myös McDowellin kanta, mutta hänen asenteensa suhteessa transsendentaalifilosofiaan on muuttunut merkittävästi ja tuon muutoksen tuloksena syntynyt ”terapeuttinen” transsendentaalifilosofia poikkeaa merkittävästi tämän käsitteen aikaisemmista käyttötavoista. Mitä sitten on transsendentaalifilosofia?

Immanuel Kant kirjoittaa *Puhtaan järjen kritiikin* johdannossa seuraavasti:

Nimitän transsendentaaliksi kaikkea tietoa, joka ei ole tekemisissä niinkään objektien kanssa vaan pikemminkin objektien *tietämisen tapamme* kanssa, *sikäli kuin* tämä on *mahdollinen a priori*. Tällaisten käsitteiden systeemiä kutsuttaisiin transsendentaalifilosofiaksi. (*KrV*, B26, A12; käänös PN)

Kant lähtee liikkeelle oletuksesta, että kokemus sisältää tietynlaisen ykseyden/jatkuvuuden, joka syntyy siitä, että kokemus jäsentyy tiettyjen pysyvien välttämättömien suhteiden mukaisesti. Hän ei varsinaisesti pyri perustelemaan tätä seikkaa, mutta selvästikin häntä motivoi ajatus, että matematiikan ja Newtonin mekaniikan alueille tietynlainen apriorinen välttämättömyys on ilmeinen ja ilman sitä näiltä inhimillisin tietämyksen korkealle kehittyneiltä alueilta putoaisi pohja pois. Esimerkiksi, jos Hume olisi oikeassa kausaalisuuden suhteen, Newtonin mekaniikan lait eivät todellisuudessa olisi muuttumattomia ajattomia luonnonlakeja lainkaan vaan palautuisivat tyypillisiin mutta pohjimmiltaan kontingentteihin psykologisiin assosiaatioihin. Kant pyrkii tutkimaan, mistä kokemuksen välttämättömyys syntyy ja millaisista alalajeista se koostuu. Koska välttämättömyys ei voi syntyä kontingenttien empiiristen suhteiden pohjalta, jää Kantin mukaan jäljelle vain se vaihtoehto, että inhimillinen tietoisuus synnyttää sen itse jäsentämällä kokemuksen tiettyjen välttämättömien yhteyksien lajien mukaisesti. Näitä välttämättömiä transsendentaalisia rakenteita ovat ”havainnon muodot” eli aika ja avaruus sekä ”ymmärryksen kategoriat”, joiden joukkoon myös kausaalisuus kuuluu. Tämä on pääpiirteissään se tapa, miten

Kant selittää inhimillisen kokemuksen mahdollisuuden ehdot *Puhtaan järjen kriittikin* alussa, pääasiassa kuuluisassa ”Transsendentaalissa deduktiossa”.

Kant puhuu kokemuksen mahdollisuuden ehdoista, mutta Kantin jälkeen on keskusteltu monien muidenkin ilmiöiden mahdollisuuden ehdoista transsendentaalifilosofian nimissä. Robert Sternin mukaan transsendentaaliargumentin ”standardimuoto” on seuraava: ”jotta Y olisi mahdollinen, X:n täytyy pitää paikkaansa”, missä Y on jokin mentaalisen elämämme kiistämätön tosiasia – meillä on kokemuksia, käytämme kieltä, teemme tiettyjä arvostelmia, omissamme tiettyjä käsitteitä, teemme tiettyjä tekoja ja niin edelleen – ja X jätetään vielä tässä vaiheessa avoimeksi (Stern 2000, 6). Lisäksi on tyypillistä, että transsendentaaliargumentteja käytetään *skeptisismiin* eri versioiden torjumiseksi. Esimerkiksi Kant pyrki oman transsendentaaliargumentaationsa avulla vastustamaan humelaista skeptisismää. Kun sitten transsendentaalifilosofiaa käytetään skeptisismää vastaan, pyritään tyypillisesti osoittamaan epäilyn kohdistuvan sellaisiin käsitteellisiin resursseihin, jotka epäilyn itsensä mielekkyys ja ymmärrettävyyttä edellyttävät (ks. Stroud 1968/2002, 11–16).

Kantilta transsendentaalifilosofian ajatus siirtyi edelleen Johann Gottlieb Fichtelle. Fichten perustelemattomana lähtökohtana oli minän ääretön vapaus, josta hän pyrki johtamaan transsendentaalisti eli juuri mahdollisuuden ehtojen muodossa minän objektiivisen välttämättömyyden ja äärellisyyden (Breazeale 2006). Kantin ja Fichten transsendentaalifilosofia joutui kuitenkin aikalaistensa keskuudessa jonkinlaiseen vastatuuleen ja varsin yleisesti sitä pidettiin nihilistisenä, ateistisenä ja sisäisesti epä johdonmukaisena oppina (Tuusvuori 1994). Hegel julisti sen filosofian kehityksen ylitetyksi vaiheeksi, jonka hänen oma ajattelunsa ”säilyttäen kumooa” (ks. *Ensyklopedia*, § 40–§ 60). Transsendentaalifilosofia sai uuden merkittävän ilmenemismuodon Edmund Husserlin ajattelussa, tarkemmin sanoen transsendentaalisen fenomenologisen menetelmän muodossa (ks. Beyer 2007). Tämän jälkeen mannermaisen filosofian valtavirta kääntyi transsendentaalifilosofialle vastakkaiseksi. Monet seurasivat Heideggeria ajatellen, että transsendentaali subjekti on moderni versio kartesiolaisesta substantiaalisesta ja immateriaalisesta, itselleen läpinäkyvästä egosta (ks. Pihlström 2003, 23).

Analyttisen filosofian puolella transsendentaalifilosofia nousi esiin Wittgensteinin *Tractatus*ssa, näin ainakin jos uskomme tiettyä luentaa siitä (ks. Stenius 1964). Pihlström (2003, 107) väittää jopa, että myös Wittgensteinin myöhäisfilosofiaa voidaan lukea transsendentaalifilosofiana. Wittgensteinin ajatusten pohjalta voidaan ehkäpä hahmottaa seuraava kielen mahdollisuuden transsendentaali ehto: emme voi nykyisen kielipelimme sisällä ymmärtää kieltä muuksi kuin normatiiviseksi järjestelmäksi, sääntöjen seuraamisen käytäntöjen joukoksi. Mitä sitten tulee Wittgensteinin jälkeiseen tilanteeseen, niin Strawson, Sellars, Davidson, Searle, Putnam sekä Sidney Shoemaker mainitaan ajattelijoina, joilta löytyy joko eksplisiittistä transsendentaaliargumentaatiota tai implisiittisemmin kysymyksenasetteluja ja ratkaisuehdotuksia, jotka ovat tunnistettavissa luonteeltaan transsendentaalifilosofiksi (ks. Stern 2000, 1–3, Stroud 1968/2002, 13–20 ja McDowell 1998c, 443–447, 463–464). Transsendentaalifiloso-

fian maine on silti ollut analyttisen filosofian puolella noin yleensä ottaen huono, muun muassa mannermaisia epäluuloja vastaavien kartesiolaisuus-epäilyjen vuoksi (Pihlström 2003, 23). Epäilemättä transsendenaalifilosofia sai osansa Wienin piiriin yleisestä metafysiikan vastaisesta asenteesta.

Oman erityisen mainintansa ansaitsevat Barry Stroudin vaikutusvaltaisiksi muodostuneet näkemykset transsendentaalifilosofian mahdollisuuksista argumentoida skeptisismiä vastaan. Kuuluisassa vuoden 1968 artikkelissaan "Transcendental Arguments" Stroud arvioi lähinnä Strawsonin ja Shoemakerin skeptisisminvastaisia argumentteja, ja hänen johtopäätöksensä on molemmissa tapauksissa jokseenkin pessimistinen. Transsendentaalifilosofia kykenee ehkäpä – Stroud näkee esteitä vielä tällaisen vaatimattomankin lopputuloksen tiellä – osoittamaan välttämättömiä ehtoja sille, miten meidän pitää ajatella maailmaa, mutta tästä on vielä pitkä matka siihen, että kykenisimme osoittamaan maailman itsensä välttämättömiä piirteitä. Stroudin mielestä transsendentaalifilosofinen skeptisismien kumoaminen vaatisi nimenomaan jälkimmäiseen lopputulokseen johtavan argumentin. (Stroud 1968/2002, 23–25.) Stroudin analyysi pakottaa kysymään jokaisen transsendentaaliargumentaation yrityksen yhteydessä, kumpaan tavoitteeseen siinä pyritään ja kumpaan todellisuudessa päädytään. Sikäli kuin kyse on kunnianhimoisemmasta transsendentaalista pyrkimyksestä, on erityisen tärkeää kysyä, miten ajattelun välttämättömyyksistä päädytään itse maailman välttämättömyyksiin.

Näistäkin vaikeuksista huolimatta transsendentaalifilosofian harrastus on osoittanut elpymisen merkkejä. Suomessa näkyvin osoitus tästä on Sami Pihlströmin (2003) transsendentaalifilosofian naturalisoinnin ohjelma. Suomen ulkopuolelta voimme poimia ensimmäisenä juuri McDowellin, joka on omaksunut transsendentaali-käsitteistön laajamittaisesti käyttöönsä keskeisten mielenfilosofisten kysymyksenasettelujen ja ratkaisuehdotustensa muotoiluissa. Stelios Virvidakis (2006, 46) kirjoittaa, että kun lukee McDowellin viimeisimpiä tekstejä, syntyy houkutus puhua analyttisen filosofian "uudelleen transsendentalisoinnista".⁸⁹ Virvidakis mainitsee John Haugelandin teoksen *Having Thought: Essays in the Metaphysics of Mind* toisena esimerkkinä Sellarsilta vaikutteita saaneesta analyttisen filosofian uudelleen transsendentalisoinnista.

McDowell käyttää "transsendentaalista argumenttia" ensimmäisen kerran jo vuonna 1984 artikkelissaan "Wittgenstein on Following a Rule" Crispin Wrightin antirealistista Wittgenstein-luentaa vastaan. Argumentti kuuluu tiivistetysti seuraavasti: merkityksen käsitteen todellisen soveltamisen mahdollisuuden ehto on, että hylkäämme antirealismia. Wrightin antirealismia ongelmana McDowellin mukaan on, ettei se todellisuudessa jätä tilaa normatiivisuudelle, vaikka Wright väittää sen jättävän. Wright yrittää pelastaa normatiivisuuden viittaamalla siihen seikkaan, että yksilö on avoin muiden kieliyhteisön jäsenten korjauksille, mutta koska hänen näkemyksensä ei salli kieliyhteisön ulkopuoli-

⁸⁹ Alaviitteessä Virvidakis huomauttaa tämän pitävän paikkaansa vain jos oletamme McDowellin ajattelun vielä edustavan analyttistä filosofiaa, mitä Crispin Wright (2002) on epäillyt.

sia auktoriteetteja eikä standardeja, tuloksena on parhaimmillaankin vain "illuusio" normatiivisuudesta. (McDowell 1998e, 248–249.)

Kun otamme tämän varhaisen käytön huomioon, on yllättävää, että McDowellin asenne *Mind and Worldissä* on pääasiassa hyvin penseä transsendentaalifilosofiaa kohtaan. Kuitenkin jo pian sen ensimmäisen painoksen ilmestymisen (vuoden 1994) jälkeen hän näyttää muuttaneen mieltään sen suhteen, tai pitäisikö sanoa muuttaneensa jälleen mieltään sen suhteen. Tarkastelen ensimmäisessä luvussa McDowellin käsityksiä transsendentaalisuudesta *Mind and Worldissä* ja toisessa luvussa sen jälkeen tapahtunutta muutosta. Kolmannessa luvussa vertaan McDowellin transsendentaalifilosofista aloitetta muihin vastaaviin ehdotuksiin.

4.1 Transsendentaalisuus *Mind and Worldissä*

McDowellin näkemys Kantin epistemologiasta on *Mind and Worldissä* kaksijakoinen. McDowell kirjoittaa, että "jos otamme Kantin käsityksen kokemuksesta ulos siitä kehyksestä, johon hän on sen itse asettanut, niin meillä on tällöin juuri se, mitä tarvitsemme", nimittäin "kuva, jossa todellisuus ei sijaitse käsitteellisen sfäärin sisäänsä sulkevan rajan ulkopuolella". Mihin kehykseen McDowell viittaa? Hän viittaa "tarinaan yliaistillisen todellisuuden transsendentaalista vaikutuksesta reseptiivisyyteen"⁹⁰. Transsendentaalin kehyksen ulkopuolella Kantin käsitys kokemuksesta auttaa McDowellin mukaan välttämään annetun myyтин ja koherentismin välisen oskillaation. McDowell ajattelee transsendentaalin kehyksen pilaavan hyvän oivalluksen, sillä "yliaistillisen radikaali riippumattomuus mielestä tulee esikuvaksi kaikelle mahdolliselle aidolle riippumattomuudelle mielestä". (McDowell 1994/1996, 41, 95–96.)

Miksi Kant halusi pitää kiinni transsendentaalista kehyksestä? Tähän on McDowellin mukaan sekä "ulkoinen" että "sisäinen" syy. Ulkoiseksi syyksi hän mainitsee Kantin halun suojella uskonnon ja moraalin intressejä. Jos etiikka palautetaan moraalisytemiksi, eräänä seurauksena on McDowellin mukaan vaikutelma, että ihminen voi olla aidosti vastuullinen vain täydellisen vapaista teoistaan. Tästä syystä Kant edellytti spontaanisuuden olevan rajoittamaton, väittää McDowell ja jatkaa, että empiirisesti ajateltuna parasta mitä meillä voi

⁹⁰ McDowellin tulkinta Kantista on siis vielä *Mind and Worldissä* nk. "kahden maailman" tulkinta, ja selvästikin lähellä P.F. Strawsonin klassisessa teoksessaan *The Bounds of Sense* esittämää luentaa. Strawson kirjoittaa Kantin "transsendentaalista opista" seuraavasti: "Opin mukaan ei ole pelkästään niin, ettei meillä voisi olla tietoa yliaistillisesta todellisuudesta. Opin mukaan todellisuus on yliaistillinen eikä meillä voi olla tietoa siitä. Voimme löytää lukuisia kohtia, joissa oppi tekee pikaisia sukelluksia käsittämättömyyksiin." (Strawson 1966/1973, 38) Strawson ihmettelee erityisesti kysymystä, miten "yliaistillinen todellisuus" (oliot sinänsä) voi ylipäätään "vaikuttaa" aisteihimme sikäli kuin vaikuttamisen täytyisi olla ajallista ja avaruudellista, ja ajan ja avaruuden oletetaan olevan aistimellisuutemme muotoja, jotka eivät periaatteessa ulotu olioiden sinänsä valtakunnan puolelle. (Strawson 1966/1973, 40–41.)

olla, on luonnollisesti rajoitettu spontaanisuus, joka näyttää toki toisarvoiselta verrattuna rajattomaan vapauteen.

Sisäisen syyn McDowell liittyy puolestaan modernin naturalismin ”paineisiin”. Modernien luonnontieteiden nousu toi mukanaan ajatuksen luonnosta lain valtakuntana. David Humen vastaus ”taian katoamiseen” oli äärimmäinen, sillä hän päätyi väittämään, että luonnolta pitää kieltää paitsi merkityksiin liittyvä ymmärrettävyys myös ”lain ymmärrettävyys”⁹¹. Kant ei kuitenkaan ollut valmis menemään näin pitkälle, vaan halusi myöntää luonnolle ymmärrettävyyden lakien kautta mutta ei kuitenkaan ymmärrettävyyttä merkitysten mielessä. Luonto on siis Kantille luonnolain valtakunta ja sellaisena vailla merkityksiä, tulkitsee McDowell, ja kun käsitys luonnosta on tällainen, niin on ymmärrettävää, ettei aito spontaanisuus voi esiintyä luonnollisten kykyjen harjoittamisten kuvauksissa. Kantin ongelmana oli se, ettei hänellä ollut käytettävissä hedelmällistä toisen luonnon käsitettä. Koska Kant ei pohtinut toisen luonnon naturalismia ja koska karu ensimmäisen luonnon naturalismi ei häntä miellyttänyt, niin hän ei voinut löytää luonnosta paikkaa vaaditulle käsitteiden ja intuitioiden todelliselle yhteydelle eikä hänelle jäänyt muuta mahdollisuutta kuin asettaa kyseinen yhteys luonnon ulkopuolelle, transsendentaaliin kehykseen. (McDowell 1994/1996, 41, 96–98.)

Jos voisimme varustaa Kantin toisen luonnon idealla, myös itsetietoisuuden ja maailmatietoisuuden välinen yhteys saisi McDowellin mukaan tyydyttävän muodon. McDowell tulkitsee *Puhtaan järjen kritiikin* ”transsendentaalista deduktiota” seuraavasti: mahdollisuus ymmärtää kokemukset objektiivisen todellisuuden ”pilkahduksiksi” on molemminpuolisessa riippuvuussuhteessa subjektin itsetietoisuuden kanssa, tarkemmin sanoen sen seikan kanssa, että subjekti kykenee katsomaan kokemukset omikseen. Tämä näkemys olisi McDowellin mukaan tyydyttävä, jos kyseessä oleva itseys olisi tavallinen itseys. Kun Kant esittelee itseyden, joka on hänen mukaansa vastine tietoisuudelle objektiivisesta todellisuudesta, hän kirjoittaa, että ”minä ajattelen” -mielteen täytyy liittyä kaikkiin mielteisiin⁹². ”Paralogismien” yhteydessä Kant kuitenkin väittää, että jos annamme kyseiselle minälle pysyvän referentin, niin relevantti ajatus ajallisesta identtisyydestä on vain muodollinen. McDowellin *Mind and Worldissä* esittämän tulkinnan mukaan moisella ”muodollisella identtisyydellä” ei ole mitään tekemistä todellisen havaittavassa maailmassa läsnäolevan subjektin sisällöllisen identiteetin kanssa. Subjektiivinen ajallinen jatkuvuus, joka on vastine objektiivisen todellisuuden tavoittavalle kokemukselle, kutistuu näin McDowellin mielestä pelkästään näkökulman (*point of view*) jatkuvuudeksi, ei substantiaaliseksi jatkuvuudeksi. (McDowell 1994/1996, 99–100.)

McDowell uskoo Kantin päätyvän puhtaasti muodolliseen käsitykseen egosta välttääkseen kartesiolaisen egon. Hän perustelee näkemystään seura-

⁹¹ McDowell viittaa tässä Humen kuuluisaan kausaliteetin kritiikkiin.

⁹² ”Minä ajattelen -mielteen täytyy voida saattaa kaikkia mielteitäni; muuten minussa tulisi mielletyksi jotain, jota ei voi edes ajatella, nimittäin mielle, joka olisi joko mahdollon tai vähintäänkin se ei olisi minulle mitään.” (Kant 1787/1974, B132, sivu 136).

van Kantin ajattelun kehityskulkujen rekonstruktion tai pitäisikö sanoa diagnoosin avulla. Lähtökohtana on John Locken määritelmä persoonasta: persoona on ajatteleva älyllinen olento, jolla on järki ja kyky reflektoida ja joka voi pitää itseään samana ajattelevana oliona eri paikoissa. Persoonan tietoisuus on tarkemmin sanoen se instanssi, joka pitää yhdessä toisistaan ajallisesti erotetut tilat ja tapahtumat, joiden katsotaan kuuluvan samana pysyvän ajattelevan olennon elämänkulkuun. McDowell uskoo siis minuuden samastuvan Kantilla ”kaikkia mielteitäni saattavaan minä ajattelen -mielteeseen”, joka viittaa sekä menneisyyteen että tulevaisuuteen, ja hän kysyy nyt, millaisesta temporaalisesta ykseydestä on tarkalleen ottaen kyse? Kantin käsitys paralogismien yhteydessä on, että Locken tietoisuudeksi kutsuma virta ei sisällä identtisuuden kriteerien soveltamista tai muilla tavoin yhdenmukaisuuden varmistamista⁹³. Kuitenkin tietoisuuden ajallisessa jatkuvuudessa näyttäisi olevan tieto identtisuudesta, objektin ajallinen säilyvyys. Toisin sanoen, osa tietoisuuden virran sisällöstä on ajatus pysyvistä referentistä minä ajattelen -mielteen minälle.

On olennaista huomata, että soveltaessaan itseensä pysyvyyden ajatusta subjektin ei tarvitse nähdä vaivaa varmistuakseen siitä, että hänen huomionsa säilyy kiinnitettynä samaan olioon. McDowell hahmottaa vertailukohdaksi tilanteen, jossa henkilö keskittää ajatuksensa tavalliseen havainnon kohteeseen jonkin aikaa. Tarkkaavaisuuden keskittämisen ja säilyttämisen edellytyksenä on kyky ”pitää silmällä olioita”, ja tämä taito voidaan McDowellin mukaan ymmärtää käytännölliseksi vastineeksi identtisuuden kriteerien soveltamiselle. Tietoisuuden jatkuvuus ei kuitenkaan sisällä mitään analogista, siis ei sellaista itseyden silmällä pitämistä, joka yhtä kaikki näyttäisi olevan osa sen sisällöstä. Seuraavaksi tulee ratkaiseva kohta McDowellin rekonstruktiossa: hän kehottaa meitä olettamaan argumentin vuoksi, että pyrkiessämme tarjoamaan sisällön pysyvän itseyden ajatukselle meidän täytyisi rajoittua tietoisuuden virtaan itseensä (tämän omasta mielestään *virheellisen* oletuksen McDowell katsoo sekä Descartesin että Kantin tekevän). Tällöin yksinkertaisin ratkaisu on soveltaa pysyvyyden käsitettä tietoisuuden virtaan itseensä siten, että oletetaan, ettei kukaan ”substantiaaalinen jatkuva” (*substantial continuant*) koostu mistään muusta kuin tietoisuuden virrasta itsestään. Tämä on McDowellin mukaan Kantin käsitys siitä, miten pääsemme eroon kartesiolaisesta egosta. Asetelman ollessa tällainen, näyttää Kantin ratkaisu väistämättömältä: ajatuksen tietoisuuden virrassa mukana olevasta pysyvyydestä olisi paras olla pelkästään muodollinen, sillä jos hyväksymme ajatuksen substantiaalisesta pysyvyydestä eli ajatuksen objektiivisen entiteetin olemassaolon jatkumisesta, niin sitoudumme ymmärtämään

⁹³ Tässä yhteydessä McDowell viittaa *The Bounds of Sense* -teokseen eksplisiittisesti, tarkalleen ottaen Strawsonin luetaan paralogismeista (Strawson 1966/1973 162–170). Strawson valaisee ajatusta kriteereistä seuraavasti: ”yhdistäessään itseensä nykyisen tai suoraan muistetun tietoisuuden tilan ihminen (kokemuksen subjekti) ei tarvitse persoonallisen identiteetin kriteerejä oikeuttaakseen sen tavan, miten hän käyttää pronominia ”minä” viittaamaan kokemuksen subjektiin. Ei olisi mielekästä ajatella tai sanoa, että tämä sisäinen kokemus tapahtuu, mutta kysyä, tapahtuuko se minulle? (Tämä tunne on viha, mutta olenko se Minä, joka tunnen sen)” (Strawson 1966/1973, 165).

itsetietoisuuden tietoisuutena kartesiolaisesta egosta. (McDowell 1994/1996, 100–101.)

McDowellin mukaan Kantin ”johtopäätös” vältetään, jos emme rajoitu tietoisuuden virtaan etsiessämme sisältöä pysyvyyden käsitteelle. Tietoisuuden jatkuvuus on käsitettävissä subjektiivisena otteena johonkin, joka sisältää enemmän kuin pelkän tietoisuuden sisällön, nimittäin otteena tietyn objektiivisen jatkuvan olion elämänkulkuun, johon tietoisuuden subjekti voi identifioitua. Tämä laajempi konteksti tekee mahdolliseksi sen ymmärtämisen, että ensimmäisen persoonan minä voi olla myös kolmannen persoonan olio, jonka elämänkulku sijoittuu objektiiviseen maailman muodostaen siellä substantiaalisesta jatkuvuudesta, jota muut henkilöt voivat pitää silmällä. Tällaisella kehyksellä McDowell haluaa korvata Kantin transsendentaalin kehiksen. Jos Strawson onkin löytänyt siemeniä tällaisesta ”terveestä” kehyksestä myös Kantilta itseltään, niin McDowellin mukaan Kantin viralliseksi kannaksi nämä siemenet eivät koskaan kehittyneet siksi, ettei Kantin ajattelu tavoittanut kartesiolaisen ajattelun syvimpiä juuria. (McDowell 1994/1996, 101–102.)

McDowellin mukaan seurauksena on, ettei Kantin versiota subjektiivisesta jatkuvuudesta voida rinnastaa havaintoja tekevän eläimen jatkuvaan elämään ja näin se kutistuu pelkästään näkökulman jatkuvuudeksi, jolla ei tarvitse olla mitään tekemistä kehon kanssa. McDowell uskoo, ettei subjektin objektiivista kehollista maailmassaoloa voida mitenkään tehdä ymmärrettäväksi tällaisesta lähtökohdasta käsin. Hän väittää, että jos Kantin kytkentä itsetietoisuuden ja ”tietoisuuden maailman” välille jättää avoimeksi sen, miten tavalliset itseyytemme voivat olla kokemuksen subjekteja, niin tällöin Kantin kuvaileman minuuden formaalin pysyvyyden olisi parasta olla abstraktio tavallisesta kokemuksen elävän subjektin substantiaalisesta pysyvyydestä. Olisi parasta olla niin, McDowell jatkaa, ettei formaali minus ole jokin itsenäinen, jonka varaan toivoisimme voivamme rakentaa tavallisen itseyyden pysyvyyden. Tämä ”olisi parasta olla niin” -tulkinta ei kuitenkaan McDowellin mielestä ole sovitettavissa yhteen Kantin tavoitteiden kanssa, sillä Kanthan katsoo paljastavansa välttämättömän sidoksen, joka on tiedettävissä apriori. Ja olisi vaikeaa, McDowell jatkaa, yhdistää abstraktion ideaa Kantin termille apriori antamien ”temporaalisten konnotaatioiden” kanssa. McDowell käyttää esimerkkinä ”temporaalisista konnotaatioista” Kantin väitettä, että transsendentaalinen itsetietoisuus edeltää kaikkea intuition ainesta. (McDowell 1994/1996, 102–103.)

Kant ei saa ajatteluaan ”oikeaan valoon” siksi, että ”ajatus subjektiivisesti jatkuvasta käsitteellisten kykyjen harjoittamisten sarjasta” voi olla ainoastaan ajatus ”erilleen poimitusta elämänkulusta”. Ja ajatus subjektiivisesti jatkuvasta mielteiden sarjasta voi toimia yksinään, ilman elävän olennon ideaa, yhtä vähän kuin ajatus ruoansulatukseen kuuluvista tapahtumista oman jatkuvuutensa kera voisi toimia yksinään, ilman elävän olennon ideaa. Tarkastellessaan ykseyttä spontaanisuuden alueella, Kant ei voi hyödyntää elämän käsitettä, koska häneltä puuttuu toisen luonnon käsite, päättää McDowell tämän osuuden. (McDowell 1994/1996, 103–104.)

Todellisuudessa ei ole selvää, että Kant pitäytyi ”tietoisuuden virtaan” etsiessään sisältöä pysyvän itseyden ajatukselle. Vaikka Kant kolmannessa paralogismissa kiistääkin empiirisen tiedon sielusta ”itseyssubstanssina”, hän katsoo *Käytännöllisen järjen kritiikissä* meidän olevan oikeutettuja olettamaan (käytännöllisen järjen toisena postulaattina), että omistamme kuolemattoman sielun; tällaisen oikeutuksen antaa moraalitietoisuutemme oikeanlainen eksplikaatio, mutta vain moraalista toimintaamme varten (Kant 1788/1956, s. 252–254). Tämä voidaan ymmärtää niin, että Kant tavallaan myöntää McDowellin esiin nostaman seikan: käytännöllinen toiminta edellyttää vahvemman kuin pelkästään muodollisen itseyden.

Toisaalta monet Kant-tutkijat uskovat persoonan identiteetin ongelman saavan positiivisen ratkaisun jo teoreettisen filosofian puolella. Kant kirjoittaa esimerkiksi seuraavalla tavalla: ”pysyvyys elämän aikana on tietenkin ilmeinen sellaisenaan, sillä ajatteleva olento (ihmisenä) on samalla ulkoisen aistin kohde” (*KrV*, B415). Karl Ameriksin (2000) mukaan tällaisista viitteistä avautuu ”empiristinen” Kantin persoonan identiteetin luenta: ”empiristit” etsivät identtisyydelle perustaa fenomenaliselta puolelta, kiinnittäen huomionsa ihmiskehoon ja ”behavioraaliseen” evidenssiin. Empiristien edustajaksi Ameriks mainitsee Strawsonin ja Jonathan Bennettin. Ameriks erottaa empiristisen luentatavan rinnalle rationalistisen luennan: rationalistit yrittävät joko rekonstruoida (mahdollisesti transsendentaalin deduktion pohjalta) apriorisesti tiedettävissä olevan identtisyyden tai sitten he vetoavat tavallisessa itsereflektiossa oletetusti kiistämättömästi läsnäolevaan identtisyyteen. Ameriksin esimerkki rationalistisesta Kant-tulkitsijasta on Dieter Henrich. Ameriks itse kritisoi molempia ääripäitä. Hänen kantansa on seuraava: persoonan identiteetti ei ole apriorisesti tiedettävissä oleva, siitä ei voi saada varmaa tietoa, mutta se on kuitenkin ”noin yleisesti ottaen” empiirisesti määritettävissä oleva (myös persoonan itsensä näkökulmasta). (Ameriks 2000, 137–149; Niemi 2004, 100.)

Ludvig Siepin kanta tähän kysymykseen on myös mainitsemisen arvoisen. Hän vastustaa Ameriksin kantaa uskoen, että persoonan diakronisen identiteetin ongelma on ratkaistavissa ilman ongelmallista noumenaalisen egon käsitettä. Siepin mukaan psykologinen persoonuus seuraa eräänlaisena appersep-tion loogisen identtisyyden temporaalisena ”skematisaationa”. Olen tietoinen jatkuvuudestani, joka ylittää jokaisen havaitsemani yksittäisen sisäisen tilani, mutta tästä identtisyydestä tulee julkinen, objektiivinen ja tunnistettavissa oleva vasta kun voidaan osoittaa jokin mitattavissa oleva ajallinen kesto, esimerkiksi syntymästani nykyhetkeen ulottuva. Tätä tarkoitusta varten omien sisäisten tilojeni jatkuvuus tulee voida kytkeä avaruuteen sijoittuviin pysyviin ja liikkuviin kohteisiin, joiden objektiivisia ajallisia esiintymiä voidaan mitata. Siep kirjoittaa, että ”itsetietoiselle olennolle, joka esiintyy ulkoisessa aistissaan, ei pelkästään kehossa vaan kehollisena, tämä [vaatimus; PN] ei muodosta ongelmaa”. (Siep 1989, 87.)

Mitä meidän olisi nyt todettava McDowellin kritiikistä? Selvästikin se osuu rationalistiseen luentaan Kantin persoonan identiteetin käsitteestä. Empiristisen luennan tapaus on kiistanalaisempi. Keho on kyllä mukana kuvassa,

mutta McDowellin kritiikin kannalta olennainen kysymys kuuluu, otetaanko se mukaan ikään kuin liian myöhään ja väärällä tavalla eli jonkinlaisena ulkoisena ylimääräisenä päälleliimattuna elementtinä. Toisaalta on kysyttävä, eikö tietoisuus ole sittenkin epistemologisesti ensisijainen. Eikö kuva McDowellin kaipai-lemasta laajemmasta kontekstista rakennu nimenomaan itse kunkin tietoisuuden sisällä? Sikäli kuin McDowellin kuva on tosi, kehollisuus maailmassa on kyllä ontologisesti ja kausaalisesti ensisijainen asia. Taustalla vaikuttaa luonnollisesti McDowellin internalismin vastaisuus sekä sitoutuminen vahvaan havaintosisältöjen objektiriippuvuuden ajatukseen. McDowellille tajunnan virtaa ei yksinkertaisesti voi olla olemassa ilman ulkoisia objekteja. Kuitenkin, eikö kyse ole pohjimmiltaan hypoteesista, jonka McDowell on muotoillut oman tajunnan virtansa sisällä? Yhtä kaikki, jos palaamme vielä Kantin itsensä tilanteeseen, niin meidän täytyy ottaa huomioon myös hänen käytännöllisen filosofiansa tulokset. Kantin argumentti on muotoiltavissa seuraavalla tavalla: pelkästään tietoisuuden virtaan pitäytymällä emme voi päätellä muun kuin muodollisen itseyyden eli McDowellin "näkökulman jatkuvuuden" olemassaolon. Oikealle empiiriselle yksilölle, joka toimii maailmassa ja tekee moraalisia valintoja, ei pelkkä muodollinen itseys tietenkään riitä, ja juuri siksi tarvitaan käytännöllisen järjen näkökulma postulaatteineen.

4.2 Transsendentaalisuus *Mind and Worldin* jälkeen

Jo *Mind and Worldin* toiseen painokseen lisätystä (ensimmäisestä) jälkikirjoituksesta löytyy alaviite, jossa McDowell vaikuttaa lieventäneen käsityksiään: "Ajatus tietoisuuden transsendentaalista konstituutiosta kuulostaa vaikeammalta kunnostaa, mutta ehkäpä edes se ei ole mahdotonta ..." (McDowell 1994/1996, 155.)

Paria vuotta myöhemmin McDowell näyttää tarttuneen "kunnostamisen" mahdollisuuteen, sillä hän ottanut käyttöön transsendentaalisen käsitteistön perustavan kysymyksenasettelun muotoilussaan. Tämä käänös tulee selvästi näkyviin (jälkimmäisessä) *Précis of Mind and World* -tekstissä⁹⁴. Pohtiessaan tekstin alussa jälleen kysymystä, mikä tekee annetun myytistä niin houkuttelevan, hän päätyy seuraavaan vastaukseen: "Sen kapeasti epistemologisen huolen taustalta, että meidän pitäisi kyetä näkemään maailmankuvamme oikeutetuksi, erotan ajatuksen, jota voidaan kuvata transsendentaaliksi - se koskee ehtoja, jotka tekevät ymmärrettäväksi sen, että ajattelullamme voi ylipäätään olla objektiivinen sisältö" (McDowell 1998a, 365)⁹⁵. Ero entiseen suhtautumistapaan on huomattava:

⁹⁴ *Philosophy and Phenomenological Research* 2/1998.

⁹⁵ De Gaynesford puhuu tässä yhteydessä epistemologisen ja intentionaalisen välisestä erosta: vaakalaudalla ei ole pelkästään tieto maailmasta vaan kokemustemme, ajatus-temme ja kieltemme suuntautuneisuus maailmaan, niiden "aboutness" (de Gaynesford 2004, 9–10). Katson de Gaynesfordin muotoilun mainioksi täsmennykseksi Mc-

En käyttänyt termiä transsendentaalinen *Mind and World*issä näin. Siellä (tavalla, jota nyt kadun) varasin sanan erityislaatuiseksi filosofiselle tarinalle, joka usein löydetään Kantilta. (Kadun myöskin sitä, että liityin mukaan yhdistämään moisen tarinan Kantiin) Käytän tässä sanaa luonnehtiakseni kaikkea sellaista filosofista ajattelua, jonka tavoitteena on, ettei objektiivisen sisällön ajatuksessa ole mitään mysteeriä. Tämä kuvaus sopii *Mind and World*issä esittämäni ajatteluun, jonka siellä erotan transsendentaalisen tarinan hyväksymisestä. (McDowell 1998a, 365.)

McDowell on nyt siis jopa valmis luonnehtimaan *Mind and World*iä ”transsendentaaliseksi kuvaukseksi”, vaikka hän siinä erotti jyrkästi oman argumentaation tapansa ”transsendentaalista tarinasta”. McDowell ei kuitenkaan pyri rehabilitoimaan aikaisemmin pejoratiivisesti käyttämänsä ilmaisua ”transsendentaali tarina”. Sen sijaan hän kirjoittaa myönteiseen sävyyn ”transsendentaalista ajatuksesta”, joka kuuluu tarkalleen ottaen seuraavasti: ”...meidän täytyy kyetä näkemään miten aistimellisuuden reseptiivisyys voi rajoittaa ymmärryksen spontaanisuutta, jotta voisimme olla oikeutettuja ajatukseen subjektiivisista asenteista, joilla on objektiivinen sisältö.” Kyseisen rajoitteen täytyy olla ”rationaalinen, ei pelkästään kausaalinen”, jotta sen läsnäolo ”kuvassamme” voisi oikeuttaa käsityksen ajatuksen vastuullisuudesta aiheensa (kohteensa) suhteen. McDowell ehdottaa, että annetun myytin houkuttelevuus johtuu viimekädessä juuri ”transsendentaalista ajatuksesta”, jonka on kuitenkin turmellut yritys yhdistää se käsitykseen, jonka mukaan aistimellisuuden reseptiivisyyden täytyisi olla riippumaton käsitteellisistä kapasiteeteista. McDowell hahmottaa (jälkimmäisessä) *Presiisissä* myös diagnoosinsa sikäli *Mind and World*istä poikkeavalla tavalla, että hän on muotoillut aikaisemmin ”modernille filosofialle tyypilliseksi” luonnehditun ahdistuksen nyt ”kehittymättömäksi transsendentaaliksi ahdistukseksi”, jonka taustalla on edelleen luonnon pelkistäminen luonnonlain valtakunnaksi. Ja terapiaksi McDowell tarjoaa edelleen rekonstruoimaansa toisen luonnon käsitettä, mutta uutta on se, että hän katsoo sen avaavan mahdollisuuden ”transsendentaalille lohdutukselle”. Helpotuskin on nimetty ”transsendentaaliseksi”, toki se tulee edelleen siitä, että käsitetään kokemus käsitteellisten kapasiteettien aktualisaatioiksi aistimellisessä tietoisuudessa. (McDowell 1998a, 365–367.)

Tässä ei ole kysymys siitä, että McDowell vain jäsentäisi kritisoimansa ongelmallisen kannan uudella tavalla ilman, että olisi itse sitoutunut transsendentaaliin käsitteistöön. Vastauksessaan Brandomille McDowell kirjoittaa seuraavasti:

Pidän todellakin transsendentaalisti motivoitunutta empirismää viattomana. Vapautettuna tietystä hylättävästä luontokonseptiosta se ei esitä objektiivisen sisällön ajatusta mysteerinä. Transsendentaali ajatus kuuluu tietyissä mielessä sitoumusteni joukkoon, kuten Brandom haluaa asian muotoilla. (McDowell 1998b, 405.)

McDowellin esittämä varaus (”Tietyissä mielessä...”) kytkeytyy kysymykseen siitä, millaisen oikeutuksen tällainen kanta tarvitsee. McDowell pohtii tässä yh-

Dowellin aloitteeseen: transsendentaalisuus viittaisi täten intentionaalisuuden mahdollisuuden ehtoihin.

teydessä Brandomin inspiroimana kysymystä, pitäisikö Davidsonin hyväksyä "transsendentaali ajatus". McDowellin vastaus on, että Davidsonin pitää hyväksyä kyseinen ajatus vain jos hän ottaa asiakseen tietyn tradition kohtaamisen. McDowell ei siis vaadi, että jokaisen mistä tahansa näkökulmasta havaitsemista reflektoivan tutkijan pitäisi omaksua transsendentaalin ajatuksen keskeisenä teesinä sisältävä teoria. McDowell itse oikeuttaa "transsendentaalin ajatuksen" vetoamalla juuri tuttuun diagnostis-terapeuttiseen kuvioonsa, jossa hänen pyrkimyksensä on vapauttaa ajattelu tietyn filosofisen mysteerin vaikutelmasta. Tämä tarkoittaa samalla myös sitä, että "transsendentaali ajatus vapautetaan vaikutelmasta, että se aiheuttaisi filosofisen ongelman". (McDowell 1998b, 405, 406.)

McDowellin kommentit Brandomille ovat valaisevia transsendentaalisuuden käsitteen suhteen. Brandom esittelee vaihtoehtona McDowellin näkökulmalle epistemologisen reliabilismin, jonka keskeinen ajatus on seuraava: "Jotta todet havaintouskomukset voisivat olla tietoa, niiden täytyy syntyä *luotettavan* [*reliable*] uskomusten muodostamisprosessin tuloksena, siis sellaisten prosessien, jotka tietyissä spesifioiduissa olosuhteissa johtavat *todennäköisesti* tosiin uskomuksiin" (Brandom 1998, 371). Olennaista tässä yhteydessä on, että "[t]ällainen näkökulma pitää itsestään selvänä uskomusten tai arvostelmien *sisältöjä*, jotka ovat empiirisen tiedon kandidaatteja." (Brandom 1998, 371, alaviite 3). McDowellin mukaan tämä tarkoittaa, että kyseinen kanta on "tietämätön transsendentaalien huolien suhteen". Davidson ei ole tietämätön tässä suhteessa, mutta hänen transsendentaali ajattelunsa ei (kuten ei myöskään Brandomin transsendentaali ajattelu) suo kokemukselle sitä roolia, joka kokemuksella on McDowellin "transsendentaalissa ajatuksessa", vaan vetoaa tulkitsijan ja tulkitun väliseen vuorovaikutukseen. (McDowell 1998b, 406–407.)

Mielestäni Davidsonin pitäisi hyväksyä transsendentaali ajatus, eikä vain jos hän ottaa asiakseen tietyn tradition kohtaamisen, vaan sikäli kuin hän haluaa välttää koherentismin. McDowell tarjoaa transsendentaalifilosofista strategiaa ikään kuin täsmälääkkeeksi tietyn sairaan näkemyksen vaivoihin. Aikaisemmin hän on nostanut Davidsonin kannan esiin näkyvimpana esimerkkinä epistemologin syndrooman aiheuttaman oskillaation toisesta ääripäästä eli juuri koherentismista. Miksi Davidson nyt sairastaisi tätä tautia vain "jos hän ottaa tehtäväkseen tietyn tradition kohtaamisen"? McDowellin muotoilut ovat tässä yhteydessä huonoja. Johdonmukainen kanta olisi seuraava: Davidson tekee ansiokasta työtä oman rajauksensa sisällä, mutta jos tavoittelemme kokonaisvaltaista havainnon teoriaa, meidän on täydennettävä davidsonilaista lähestymistapaa transsendentaalifilosofisella argumentaatiolla. Jos pelkistämme koko havainnon teorian Davidsonin näkökulmaan, tuloksena on koherentismi.

Eräs kiinnostavimmista transsendentaalin käsitteistön käyttöönnoton aiheuttamista kysymyksistä on, että missä määrin kyse on enää turhien "kuinka on mahdollista" -tyyppisten kysymysten "pois manaamisesta" (ks. McDowell 1994/1996, xxiii–xxiv)? Tämä retoriikka korostuu edelleen esimerkiksi artikkelissa "Experiencing the World" (McDowell 2000a, 5), mutta ei niinkään *Woodbridge-luennoissa*. Itse asiassa kun *Woodbridge-luentoja* tarkastelee temaattisesti,

herää helposti vaikutelma, että kyse on juuri vastaamisesta McDowellin aikaisemmin turhina pitämiin kysymyksiin. Täsmälleen päinvastoin kuin McDowell "Experiencing the World" -tekstissään väittää, *Woodbridge-luento*jen keskeinen kysymyksenasettelu voidaan muotoilla juuri "kuinka on mahdollista" -kysymykseksi: Kuinka on mahdollista, että subjektiivisilla tietoisuuden tiloilla voi olla objektiivinen sisältö? Ja tämä on siis McDowellin mukaan perimmäiseltä luonteeltaan transsendentaali kysymys.

4.2.1 Aistivaikutelmien kritiikki

Woodbridge-luennoissa McDowellin lähtökohtana ovat edelleen Sellarsin ajatukset, mutta tällä kertaa hän ei keskity niinkään Sellarsin varhaiseen tekstiin "Empirismi ja mielenfilosofia" vaan teokseen *Science and Metaphysics* sekä artikkeliin "Being and Being Known" artikkelikokoelmassa *Science, Perception and Reality*. Teos *Science and Metaphysics* on McDowellin mukaan merkittävä siksi, että siinä "Empirismi ja mielenfilosofia" -tekstin kantilainen orientaatio tulee eksplisiittiseksi (McDowell 1998c, 431).

Sellars kirjoittaa "Empirismissä ja mielenfilosofiassa" seuraavasti:

Selvästikin vihreän näkemisen kokemus ei ole pelkästään propositionaalisen väitteen "tämä on vihreä" esiintymä - ei edes, vaikka lisäisimme, niin kuin meidän täytyy, että havaittu objekti "herättää" tai "puristaa" irti tämän väitteen havaitsijasta. Tässä luonto - kääntäkseni Kantin vertauksen ... pääläelleen - esittää meille kysymyksen. Tuo lisäys on selvästikin se, mitä filosofeilla on mielessään kun he puhuvat "näkövaikutelmasta" tai "välittömistä näkökokemuksista". (Sellars 1956/1997, 219; käännös Tuomas Nevalinnan.)

McDowellin mielestä tämä ei ole niin "selvää". McDowell tulkitsee Sellarsin tarkoittavan, että havaitsemiseen täytyy sisältyä jonkinlainen ei-käsitteellinen elementti, jonka tarpeellisuuden McDowell kyseenalaistaa. (McDowell 1998c, 441-442.) Tässä yhteydessä McDowell on kuitenkin kiinnostunut ensisijaisesti Sellarsin motiiveista. McDowellin mukaan taustalla vaikuttaa Sellarsin pyrkimys antaa "tieteellistyyppinen selitys" kysymykseen, miten sama väite voi sisältyä kolmeen erityyppiseen kokemukseen, joista Sellarsin (1956/1997, 225-226, 263) esimerkit ovat seuraavat:

- a) Havainnoitsija näkee, että tuo objekti tuolla on punainen ja kolmionmuotoinen (havaintsija näkee todellisen läsnäolevan punaisen kolmionmuotoisen objektin)
- b) Tuo objekti tuolla näyttää hänestä olevan punainen ja kolmionmuotoinen (tuolla olevan objektin ei tarvitse olla punainen)
- c) Tuolla näyttää hänestä olevan punainen kolmionmuotoinen fysikaalinen objekti (tuolla ei tarvitse olla objektia ollenkaan)

"Perinteinen" vastaus siis on "punaisen kolmion aistimus". Tämän selityksen Sellars yhdistää "klassiseen aistinsisällön käsitteeseen", jota hän luonnehtii myös "sekasikiöksi". (Sellars 1956/1997, 207.) Sellars hyväksyy perinteisen selityksen itsekkin, mutta tietyin varauksin, joihin palaan hiukan myöhemmin. Mc-

Dowellin argumentaation kannalta olennainen on Sellarsin ”ydinajatus”, jona kuuluu seuraavasti:

...lähin syy tällaiselle aistimukselle on *vain useimmiten* punaisen ja kolmionmuotoisen fysikaalisen objektin läsnäolo havaitsijan lähituntumassa; ja vaikka esimerkiksi vauvalla saattaa olla ”aistimus punaisesta kolmiosta” ilman, että hän *näkee* tai *näyttää näkevän* että *fysikaalisen objektin pinta on punainen ja kolmionmuotoinen*, aikuisille läsnä näyttää olevan fysikaalinen objekti, jolla on punainen ja kolmionmuotoinen ulkopinta silloin, kun heille syntyy ”aistimus punaisesta kolmiosta”; kun taas mitään tällaista kokemusta ei voisi olla *ilman* tällaista aistimusta. (Sellars 1956/1997, 207.)

McDowell tulkitsee Sellarsin ehdottavan, että ”näkemisten” ja ”näkövaikutelmien” välinen samuus löytyy ”lähimpien syiden” tasolta, esimerkiksi – tämä on McDowellin oma esimerkki – verkkokalvokuvien tasolta. Nyt McDowell kysyykin, että miksi emme olettaisi, että samuus tällä tasolla riittää tekemään selittämistyön. Ympäristöstä tulevat vaikutukset havaitsijan sensoriseen varustukseen laukaisevat havaitsemiselle tyypilliset käsitteelliset tapahtumat, McDowell toteaa ja jatkaa, että vaikutusten ollessa riittävän samankaltaisia ei ole mitenkään arvoituksellista, että ne saavat aikaan samanlaiset käsitteelliset tapahtumat. Hän ihmettelee edelleen, miksi näyttää tarpeelliselta kuvailla näitä riittävän samanlaisia vaikutuksia ei-käsitteellisinä vaikutuksina *tietoisuuteen* (siis aistimuksina), kun olisi mahdollista yksinkertaisemmin sanoa, että tietoisuus tulee mukaan ainoastaan käsitteellisten kapasiteettien kera, aistielimiin kohdistuvien ei-mentaalisesti kuvattavissa olevien vaikutusten herättämänä. McDowellista ”aistimukset” vaikuttavat ”turhilta pyöriltä”. (McDowell 1998c, 443–444.)

Minusta vaikuttaa aivan ilmeiseltä, ettei McDowellin ehdotus sellaisenaan toimi. Syy on yksinkertainen. Todellisen oikein tunnistetun objektin ja todellisen mutta väärin tunnistetun objektin tapauksissa verkkokalvolle heijastuvien valonsäteiden muodostelmien välillä saattaa ollakin samuutta, mutta hallusinaation (tai unen) tapauksessa tällaista samuutta ei missään nimessä ole, sillä verkkokalvolle ei heijastu mitään kuvaa, tai ei ainakaan mitään sellaista kuvaa, joka olisi sisäisessä suhteessa kokemukseen. Yleisempi ajatus taustalla on, että McDowell haluaa työntää Sellarsin kaipaileman samuuden tietoisuuden ja käsitteellisyyden rajan alle fysikaalisen puolelle. Ehkäpä hallusinaation tapauksen fysikaalisessa syyperustassa on jotain samaa kuin totuudenmukaisen ja väärin tunnistavan kokemuksen fysikaalisessa syyperustassa, kun tarkastelemme *aivoihin* eikä verkkokalvolle sijoittuvia rakenteita. Olennaista kuitenkin on, että kaikissa tapauksissa samuus on koettua samuutta eli se sijoittuu ilman muuta tietoisuuden ja käsitteellisyyden kynnyksen yläpuolelle. Totuudenmukaisen ja pettävän kokemuksen erottamattomuus ensimmäisen persoonan näkökulmasta on McDowellin oman disjunkttiivisen kokemuksen käsitteen lähtökohta.

4.2.2 Rinnakkaisvertailun mahdottomuus

Siirtykäämme seuraavaksi tarkastelemaan *Woodbridge-luentojen* osiota, jossa McDowellin käsittelee Sellarsin teosta *Science and Metaphysics*. Tämä teos on merkittävä siksi, että siinä tulee näkyviin Sellarsin uusi kantilaisempi orientaa-

tio, jota voimme nimittää hänen transsendentaaliksi käännteekseen ja jota McDowellin oma vastaava käänne hyvin pitkälle seuraa.

McDowellin kannalta kiinnostavaa on, että Sellars eräessä kohdassa eksplisiittisesti vastaa samantyyppiseen kritiikkiin kuin mitä McDowell on esittänyt⁹⁶. Sellars vastaa kuitenkin tavalla, joka muuttaa kokonaiskuvaa. Hän ei enää lähde etsimään samuutta kolmentyyppiselle kokemukselle, vaan selitystä vaativa kysymys kuuluu nyt, kuinka aistimellinen kytkeytyneisyys ympäristöön saa käsitteellisten tapahtumien muodon. McDowellin mielestä selityksen tarve ei ole enää luonteeltaan tieteellinen vaan transsendentaalinen. Sellarsin uusi kysymyksenasettelu liittyy kuitenkin aikaisempaan, sillä McDowellin mukaan kyse on pohjimmiltaan kahdesta eri tavasta ilmaista sama ajatus: Sellars ajattelee (ei-käsitteellisiä) aistimuksia tarvittavan siksi, että hän uskoo niiden olettamisen tarjoavan ainoan mahdollisen tavan tehdä ymmärrettäväksi ajatus, jonka mukaan meillä voi olla aistimellisen tietoisuuden käsitteellisiä muodostelmia. McDowell korostaa Sellarsin käyttävän termiä transsendentaalinen nimenomaan kantilaisessa mielessä. Kyse on transsendentaalista selityksestä, koska sitä käytetään objektien kokemisen mahdollisuuden selittävän käsitejärjestelmän oikeuttamiseksi. Sellars olettaa aistimuksille transsendentaalin roolin ja hän väittää lisäksi, että myös Kant olisi olettanut samoin, jos hän olisi ollut täysin tietoinen oman ajattelunsa suunnasta. (McDowell 1998c, 444–445.)

Sellarsin tapa pyrkiä oikeuttamaan käsitteellisten tapahtumien objektiivinen sisältö viittaamalla käsitteellisen järjestyksen ulkopuolelle on kuitenkin McDowellin mukaan ongelmallinen, koska sen myötä ajaudutaan lähelle huonoa transsendentaalifilosofiaa. Transsendentaalifilosofiseen argumentaation sisältyy nimittäin houkutus omaksua ulkoinen näkökulma, josta käsin kuvitellaan mahdolliseksi käsitteellisten tapahtumien ja niiden aiheiden tai kohteiden tarkasteleminen ikään kuin vierekkäisinä (*sideways on*). (McDowell 1998c, 445–446) McDowell viittaa tässä yhteydessä Richard Rortyn käsitykseen transsendentaalifilosofiasta: ”Jälkimmäisessä vaatimuksessa vaaditaan jotakin transsendentaalia näkökulmaa nykyisen representaatioiden joukkomme ulkopuolella, näkökulmaa, josta käsin voisimme tutkia noiden representaatioiden ja niiden objektin välisiä suhteita” (Rorty 1980, 293). Rorty tarkastelee kyseisessä *Philosophy and the Mirror of Nature* teoksensa kohdassa yrityksiä rakentaa teoria referenssistä ja ”jälkimmäinen vaatimus” viittaa referenssiteoreetikkojen toiveeseen vastata skeptikolle ja osoittaa tietomme ”ei-fiktiivisyyden mahdollisuus”. Ilmeinen kysymys kuuluu, eikö Rorty sekoita keskenään termit ”transsendentaalinen” ja ”transsendentti”, jotka Kant erottaa toisistaan jyrkästi (ks. *KrV*

⁹⁶ ”Onko todella tarpeellista asettaa ei-käsitteelliset representaatiot tietoisuuden tiloina aistiärsyksen fyysisen vaikutuksen ja käsitteellisten representaatioiden ... välille? Emmekö voi tulkita tässä olevaa reseptiivisyyttä puhtaisten fysikaalisten tilojen käsitteiden ja omistaa niille ohjaavan käsitteellistämisen roolin? Miksi meidän pitää olettaa, että reseptiivisyys kulminoituu tilassa, joka ei ole kumpaakaan, ei puhtaasti fysikaalinen eikä käsitteellinen? Kuitenkin juuri tämä oletus, tulen argumentoimaan, on erittäin tärkeä mielenfilosofialle ja erityisen tärkeä sen ymmärtämiseksi, miten fysikaalisten tieteiden kehys voidaan integroida *common sense*n kehykseen.” (Sellars 1968, 16–17).

A296/B352-53). McDowell ei usko Rortyn sekoittaneen termejä vahingossa, sillä taustalla lienee käsitys, että "transsendentaalifilosofia edellyttää aina transsendentin näkökulman" (McDowell 1998c, 446). Tässä yhteydessä McDowell pohtii jälleen kiinnostavalla tavalla suhdettaan transsendentaalisuuteen:

Kun kirjoitin halveksuvasti Kantin "transsendentaalista tarinasta" *Mind and Worldissä* (s. 41–43, 95–98) hyväksyin, tavalla jota nyt kadun, sellaisen luennan osista Kantin transsendentaalia toimintaa, joka sopii yhteen Rortyn muotoilujen kanssa. (Halveksun silti vielä filosofiaa, jonka tuollainen luenta löytää Kantilta). (McDowell 1998c, 446, alaviite 23.)

McDowellin rekonstruktio kritiikistä, joka vetoaa *sideways on* -tyyppisen tarkastelun mahdottomuuteen, on kyllä kiinnostava, mutta ulottuuko se riittävän syvälle? Niin kuin kielikuva *sideways on* antaa ymmärtää, kritiikin kohteena ei ole pelkästään se, että jotakin ei-käsitteellistä yritettäisiin verrata käsitteelliseen, vaan tällä kritiikillä on pyritty osoittamaan pikemminkin koko vertailuasetelman periaatteellinen mahdottomuus. Emme voi asettua itsemme ulkopuolelle vertailemaan itseämme ja maailmaa. Meillä ei voi olla "näköalapaikkaa ei mistään", kuten Thomas Nagel on argumentoinut samannimisessä kirjassaan; hiukan eri puolen tästä mahdottomuudesta nostaa esiin Putnamin väite, jonka mukaan meillä ei voi olla "jumalan näkökulmaa". Kuten edellä (sivulla 189) totesin, tämä kritiikki viittaa mielestäni pohjimmiltaan mahdottomuuteen, jota Wittgenstein on valaissut osuvasti itseään katsovan silmän metaforan avulla (ks. *TLP*, 5.633). Se, ettei vertailuasetelmassa mentäisi käsitteiden järjestyksen ulkopuolelle, ei vielä pelasta itseään katsovan silmän paradoksilta. Tämä on todellinen haaste, jonka transsendentaalifilosofia joutuu kohtaamaan, ja juuri tämän paradoksin ympärille keskittyvät myös useat Hegelin hyökkäykset Kantin epistemologiaa vastaan.

Tässä yhteydessä on mielenkiintoista huomioida myös Fregen kritiikki aistifysiologiaa vastaan. Fregen mukaan näköhermon stimulaatio on tarkalleen ottaen hypoteesi, sillä sitä ei ole välittömästi annettu. Uskomme meistä riippumattoman olion vaikuttavan näköhermoihimme ja tuottavan näin näkövaikutelman, mutta todellisuudessa koemme vain prosessin lopputuloksen. Saman näkövaikutelman olisi voinut periaatteessa aiheuttaa myös jokin toinen syy. Jos kutsumme kaikkia tietoisuutemme tapahtumia ideoiksi, niin tällöin koemme vain ideoita, emme niiden syitä. Ja jos tiedemies haluaa välttää pelkkiä hypoteeseja, niin tällöin hänelle jää pelkkiä ideoita; jopa hänen lähtökohtanaan olevat valonsäteet, hermoradat ja gangliosolut ovat pelkkiä ideoita. Aistifysiologia tulee näin itse lopulta heikentäneeksi perustuksiaan. (Frege 1918/1988, 47–48) Käsitteeni aistifysiologiasta on, ettemme lopulta voi muuta kuin myöntää Fregen tunnistaman perustan heikkenemisen, mutta aistifysiologit voivat silti jatkaa työtään samalla tavalla kuin aikaisemmin. Jää transsendentaalifilosofian tehtäväksi osoittaa, mitä kaikkia seurauksia edellä esitetyillä Wittgensteinin ja Fregen johtopäätöksillä on ja millä edellytyksillä nämä vaikeudet voidaan voittaa. Fregen tie ulos mielen teatterista maailmaan käy ontologiselta statukseltaan kyseenalaisten ajatusten kautta, mutta jos haluamme välttää kolmen maailman ontologian kaikkine ongelmineen, meidän on keksittävä jokin muu tie.

McDowell yrittää yhtäältä jonkinlaista oikotietä suoraan kuuluttomuus-oletukseen, mutta toisaalta hän vaikuttaisi tunnustavan transsendentaalifilosofian tarpeen. Kaikki riippuu sanan transsendentaalisuus määritelmästä, mutta suhteessa perinteiseen kantilaiseen tämän käsitteen ymmärrykseen McDowellin versio uhkaa jäädä pinnalliseksi ja puutteelliseksi. Joudumme turvautumaan transsendentaalifilosofiaan siksi, ettemme todellisuudessa tiedä avautuuko mielen ja maailman välille kuilu vai ei. Emme tiedä tätä seikkaa, koska tietoisuus ei voi suoraan katsella omia mahdollisuuden ehtojaan aivan kuten silmä ei voi suoraan katsella omaa rakennettaan. Tämä on ollut transsendentaalifilosofian ydin ja näin se tulee mielestäni ymmärtää vastaisuudessakin. Seurauksena on, että kuuluttomuusteesi pitää artikuloida transsendentaalifilosofisena tietoisuuden mahdollisuuden ehtona, mikä oivallus McDowellilta puuttuu. Mainittakoon, että McDowell-kommentaattoreista Thornton tunnistaa McDowellin näkemykseen implisiittisesti sisältyvän transsendentaalin vaatimuksen; hän ei puhu kuuluttomuudesta vaan ”mielen ja maailman välisestä harmoniasta”, mutta kyse on olennaisesti samasta asiasta (ks. Thornton 2004, 244).

Transsendentaalifilosofiassa on kyse epäsuorasta päättelystä, jonka avulla yritämme rekonstruoida tietoisuuden mahdollisuuden ehdot, joista riippuu myös empiirisen tiedon mahdollisuus. On tärkeää huomata, että joudumme vetoamaan paitsi tietoisuuden rakenteisiin myös tietoisuuden ulkopuoliseen maailmaan näiden ehtojen muotoiluissa. Tällaiset ehdot ovat luonteeltaan teoreettisia metafysisiä postulaatteja, joiden avulla yritämme ”pelastaa ilmiöt”. Transsendentaalifilosofi ei siis voi yrittää suoraan (ikään kuin introspektion avulla) katsella oman tietoisuutensa rakenteita; Fregen sanoin hän ei näe itse syitä vaan ainoastaan seuraukset. Transsendentaalifilosofi reflektoi nykyisiä ja menneitä mentaalisiä tilojaan sekä analysoi mentaalisen tilan käsitettä järkeillen, mitä välttämättömiä luonteeltaan apriorisia tekijöitä mentaalisten tilojen syntymisen taustalla voisi olla.

Transsendentaaliset ehdot ovat luonteeltaan apriorisia, kokemusta edeltäviä ja kokemuksen mahdollistavia, mutta käytännössä pyrkimyksemme kokemuksen mahdollisuuden ehtojen tietämiseen ei ole luonteeltaan apriorinen.⁹⁷ Voimme pohtia minkä tahansa kohteen mahdollisuuden ehtoja ainoastaan kohteen ollessa kokemuksellisesti annettu, siis havaittu, muistettu tai kuviteltu, ja toisaalta pohtiminen tapahtuu kokemuksellisesti. Transsendentaalifilosofi toimii kuin loogikko, joka etenee väärinpäin tarkastellen lähtökohtanaan olevia propositionia johtopäätöksinä, joiden pohjalta hän yrittää rekonstruoida koko argumentin tarvittavine premisseineen. Samaan johtopäätökseen johtavia premissejä ja niiden konstellaatiota on periaatteessa ääretön määrä. Vastaavasti on mahdollista konstruoida periaatteessa ääretön määrä transsendentaaleja ehtoja ja niiden konstellaatioita, jotka tuottavat saman lopputuloksen eli inhimillisen tietoisuuden virran. Koska apriorinen välttämättömyys viittaa absoluuttiseen varmuuteen siitä, että olemme löytäneet juuri oikean transsendentaalien ehto-

⁹⁷ Epäsuoraa tukea tälle näkemykselle apriorisuudesta löytyy Kripkeltä (1972/2004, 34–39).

jen joukon, apriorinen välttämättömyys ei ole transsendentaalifilosofian suhteen mahdollinen. Uskon silti totuuden lähestymisen mahdollisuuteen myös tässä suhteessa.

4.2.3 Aistivaikutelmien transsendentaalinen rooli

Palatkaamme jälleen McDowellin Sellars-komentoinnin pariin. McDowell tulkitsee Sellarsin muuttaneen käsityksiään, koska hän näkee nyt "aistivaikutelma-päätelmän" taustalla olevan motivaation eksplisiittisesti transsendentaaliseksi. Sellars ehdottaa, että näkövaikutelmat tai -aistimukset ovat tietoisuuden tiloja mutta eivät kuitenkaan tietoisuuden objekteja. Toisin sanoen, näkövaikutelmia ei ole "appersipoitu" apperception viitatessa Sellarsilla ei-päätelyyn tietoon itsestä. McDowell arvioi, etteivät aistivaikutelmat enää toimi samalla tavalla kuin "Empirismissä ja mielenfilosofiassa", jossa Sellarsin tavoitteena oli varmistaa niiden välitön tai ei-päätely omistaminen itselle. Sellars ei kuitenkaan voi tarkoittaa, ettei aistivaikutelmista voisi missään tilanteissa tulla tietoisuuden kohteita. McDowell ehdottaa seuraavaa tulkintaa: näkövaikutelmia ei appersipoida niiden "näytellessä transsendentaalia rooliaan", joka on ympäristön havainnoinnin mahdollistaminen, ja jos ne sitten appersipoidaan tietoisuuden kohteiksi, niin ne eivät enää täytä transsendentaalia tehtävänsä. Voin kiinnittää huomioni pelkän reseptiivisyyden moninaisuuteen, joka hetki sitten teki mahdolliseksi tarkkaavaisuuden kiinnittämisen ostensiivisesti nähtyyn ympäristöön, mutta kun teen niin, siis tuon reseptiivisyyden moninaisuuden apperception piiriin, se lakkaa täyttämästä transsendentaalia tehtävänsä. (McDowell 1998c, 446–447.)

McDowellin mukaan Sellarsin näkemys on vahvistunut transsendentaalin käänteen myötä. Lukiessaan aikaisemmin Sellarsilta vain "Empirismiä ja mielenfilosofiaa" McDowellin arveli, että Sellarsin puhtaan reseptiivisyyden täytyisi olla läpinäkymätöntä, siis jotain sellaista, joka ei voi paljastaa ympäristöä. McDowell oletti Sellarsin puhtaan reseptiivisyyden olevan parhaimmillaankin vain jotain, jonka perusteella voisimme tehdä johtopäätöksiä ympäristöstä. Sellarsin *Science and Metaphysics* -teoksessa hahmottelema kuva on kuitenkin immuuni tälle vastaväitteelle. Sellars voi nyt McDowellin mielestä huolet argumentoida, että kun transsendentaalisesti vaadittu moninaisuus suorittaa transsendentaalia tehtävänsä, se ei ole tietoisuudessa kohteena, vaan juuri jonakin sellaisena, jonka läpi subjektin tarkkaavaisuus on suunnattu ilman esteitä ostensiivisesti nähdyn ympäristön piirteisiin. Ajatus siis on, että apperception sisältävä tarkkaavaisuus voi olla suunnattu joko ostensiivisesti nähtyyn ympäristöön tai näköaistimuksiin, jotka tekivät ympäristön ostensiivisen näkemisen mahdolliseksi, mutta ei molempiin yhtä aikaa. (McDowell 1998c, 447–448.)

Tämän Sellarsin argumentti on tärkeä, koska se osoittaa meille yhden mahdollisen tavan, miten transsendentaalin argumentaation abstraktit entiteetit voisivat olla yhteydessä arkielämän ilmiöihin ja konkreettisiin kehollisiin itseyksiimme. McDowellin suurin kysymys "transsendentaalin tarinan" suhteen *Mind and World*issä oli se, että kuinka Kantin "paralogismeissa" muodolliseksi määrittämä transsendentaali itseys ja meidän tavalliset itseytemme ovat suh-

teessa toisiinsa. (McDowell 1994/1996, 96–104; ks. tämän työn sivu 195). Sellarsin argumenttia voidaan pitää esimerkkinä, joka osoittaa miten transsendentaalien ehtojen toiminnalle voidaan todellakin löytää vastineensa tai implikaationensa introspektiossa. Konkreettinen esimerkki valaisee McDowellin argumenttia. Kuvitelkaamme tilanne, jossa henkilö kuuntelee radiouutisia. Tavallisesti hän kuuntelee niitä *asioita*, joista uutistenlukija kertoo. Kuuntelija voi kuitenkin kiinnittää huomionsa myös pelkkään ääneen, hän voi esimerkiksi keskittyä selvittämään, kuinka hyvä radion äänen laatu on, onko radioasema kohdallaan, onko uutistenlukijan ääni miellyttävä, miten uutistenlukija tauottaa puheensa ja niin edelleen. Kun kuuntelija keskittyy pelkkään ääneen, hän menettää ”itse asiat” eli ne tapahtumien kuvaukset, jotka uutistenlukija välittää. Tämä tarkoittaisi Sellarsin argumentaatiossa sitä, että ”äänivaikutelmat” menettävät transsendentaalin tehtävänsä. Vastaavasti ne voivat saada transsendentaalin roolinsa takaisin, jos kuuntelija jälleen keskittyy asioihin, joista uutistenlukija kertoo.

Miten McDowell suhtautuu Sellarsin aistivaikutelmille antamaan transsendentaaliin rooliin? Kuten edellä kävi ilmi, hänen kommenttinsa ovat sävyllään pääosin myönteisiä. McDowellin johtopäätös näyttäisi kuitenkin olevan, että hänen objekteille suomansa rooli ulkopuolisen ohjauksen tarjoajana tekee tarpeettomaksi Sellarsin ehdotuksen: aistivaikutelmat ovat ”tarpeettomia rattaita” (McDowell 1998c, 443–444). Miten meidän pitäisi ymmärtää tämä ambivalentti suhtautuminen? Miksi Sellarsin läpinäkyvät aistivaikutelmat eivät tässä yhteydessä kelpaa McDowellille, vaikka hän itse käyttää läpinäkyvän aistivaikutelman käsitettä *Mind and Worldissä*? Hän kirjoittaa tarkalleen ottaen seuraavalla tavalla:

... uskomus, että objektilla on observeitava ominaisuus, voidaan perustaa aistivaikutelmaan itseensä: siihen, että tosiasia tarjoaa itsensä subjektille. Kuvassani aistivaikutelmat ovat niin sanoakseni läpinäkyviä” (McDowell 1994/1996, 145).

McDowell vastustaa Sellarsin ehdotuksessa tarkalleen ottaen ajatusta, että aistivaikutelmat ohjaavat havaintoarvostelmien muodostumista. McDowell on oikeassa korostaessaan objektien itsensä roolia, mutta selvästikin objektien ohjaus toteutuu ja voi toteutua vain aistivaikutelmien kautta. Tähän suuntaan viittaa myös yllä oleva McDowellin itsensä sitaatti. Jos ja kun aistivaikutelmilla on oma tärkeä roolinsa objektien ohjauksen välittäjänä, ne eivät ole ”tarpeettomia rattaita”.

Syy McDowellin penseyteen suhteessa aistivaikutelmiin on nähdäkseni tietty väärinkäsitys, joka liittyy hänen pyrkimyksensä siirtyä kahden vaiheen havainnon teoriasta yhden vaiheen havainnon teoriaan. Kritiikin kohteena olevassa annetun myyttiin sortuvassa teoriassa ajatellaan, että havainnon kohde tuottaa havaitsemisen ensimmäisessä vaiheessa ei-käsitteellisen aistivaikutelman, joka sitten havaitsemisen toisessa vaiheessa tulkitaan käsitteelliseksi havainnoksi. McDowell haluaa päästä eroon ensimmäisestä vaiheesta ei-käsitteellisen aistivaikutelman käsitteen kera. Tällainen typistys voidaan kuitenkin suorittaa (ainakin) kahdella eri tavalla, eikä McDowell vaikuta tiedostaneen *Woodbridge-luentojen* kirjoittamisen aikana näistä mahdollisuuksista jälkimmäistä, joka on kokemuksen disjunkttiivisen käsityksen kannalta edullisem-

pi. Ensimmäinen suoraviivainen tapa suorittaa typistys on, että luovumme kokonaan aistivaikutelman käsitteestä ja yritämme tulla toimeen pelkän havainnon käsitteen kanssa. Tämä ratkaisu on kuitenkin McDowellin kannalta ongelmallinen, koska disjunkttiivinen käsitys edellyttää käytännössä aistivaikutelman käsitteen. Disjunkttiivinen käsitys on periaatteessa mahdollista muotoilla sekä aistivaikutelman käsitettä käyttäen että ilman sitä, mutta ensimmäinen vaihtoehto on selkeästi parempi. Kuten olemme nähneet, McDowell (2006c, 220) on joutunut myöntämään eksplisiittisesti totuudenmukaisen ja pettävän kokemuksen yhteisen sisällön. Mihin muuhun voimme yhdistää yhteisen sisällön kuin aistivaikutelman käsitteeseen? McDowellin kannalta edullisinta onkin suorittaa typistys siten, että aistivaikutelman käsitteestä pidetään kiinni mutta aistivaikutelmat ymmärretään käsitteellisesti jäsenyनेiksi, ja havainnot puolestaan määritellään tosiasian paljastaviksi aistivaikutelmiksi, jotta disjunkttiivisen käsityksen ydinajatus saadaan toteutettua. McDowell toteaa artikkelissaan "Gadamer and Davidson on Understanding and Relativism", että kokemuksen avoimuus maailmalle on käsitteellisesti välittynyt mutta kuitenkin välitöntä siinä mielessä, ettei meidän ja maailman väliin asetu mitään episteemistä välittäjää, siis sellaista kuin usein esitetty käsitys aistidatasta (McDowell 2002b, 191, alaviite 18). Käsitteellisesti jäsenyनेiden aistivaikutelmien kautta toteutuva suhde maailmaan on epistemologisesti välitön McDowellin kuvailemalla tavalla.

McDowellin vuoden 2006 vastaus Michael Williamsille tarjoaa kiinnostavan jälkinäytöksen edellä esittelemääni keskusteluun. McDowell (2006d, 202) vahvistaa nyt selkeästi aistivaikutelman käsitteen positiivisen roolin ja aistivaikutelmien käsitteellisyyden: "...sana 'aistivaikutelmat' voidaan vallan mainiosti sovittaa kokemuksiin, jotka ymmärretään Sellarsin suosittelemalla tavalla aistimellisiksi episodeiksi, jotka 'sisältävät' väitteitä ja kuuluvat sellaisina perusteiden avaruuteen". McDowell toteaa Sellarsista itsestään, ettei tämä käyttänyt aistivaikutelman käsitettä näin "Empirismi ja mielenfilosofia" -tekstissä mutta kylläkin myöhemmässä "Science and Metaphysics" -teoksessa.

4.2.4 Transsendentaalit riippuvuudet ylös- ja alaspäin

McDowell (2006d, 201–202) korostaa voimakkaasti, että toisin kuin vaikutusvaltaisessa Sellars-luennassa oletetaan, Sellars ei hylännyt empirismää kokonaisuudessaan vaikka kritisoikin sen perinteistä annetun myyttiin sortuvaa versiota. McDowell kannatti itsenkin virheellistä luentaa vielä *Mind and World*issä, mutta hän on sittemmin muuttanut näkemystään. Hänen uusi tulkintansa tulee yksityiskohtaisesti esiin *Woodbridge-luennoissa*. Tarkastelkaamme seuraavaksi tätä uutta korjattua analyysiä Sellarsin suhteesta empirismiin. Tämä analyysi on kiinnostava siitäkin syystä, että löydämme jälleen kaksi uutta käsitettä transsendentaalifilosofian käsiteperheeseen.

Sellars ei kiistä sitä empirististä ajatusta, että maailmankuva on riippuvainen havaintotiedosta *tietyn loogisen ulottuvuuden näkökulmasta*, jossa liikumme liittäessämme uskomuksia niiden oikeutuksiin. Sellars kuitenkin täydentää empirististä kuvaa lisäämällä siihen toisen loogisen ulottuvuuden, jossa voidaan jäljittää erityyppinen ja päinvastaiseen suuntaan etenevä riippuvuus. (McDo-

well 1998c, 463; ks. Sellars 1956/1997, 238–244.) McDowellin mukaan Sellarsin keskeinen ajatus on, että havaintokokemuksemme mahdollisuus sisältää väitteitä, mistä riippuu empiirisen tiedon periaatteellinen mahdollisuus, riippuu tämän toisen loogisen ulottuvuuden näkökulmasta siitä tosiasiaista, että havaintokokemukseen sisältyvillä väitteillä on paikkansa maailmankuvassa. Tällainen perustojen (tämän termin käyttö on nyt tullut vaivalloiseksi) riippuvuus ylärakenteesta on ”transsendentaali asia”: voimme ymmärrettävästi myöntää havaintokokemukselle objektiivisen sisällön vain siksi, että niiden objektiivisen sisällön konstituiva käsitteistö sopii yhteen maailmankuvan kanssa. Sen sijaan riippuvuus ”alaspäin” on kuitenkin Sellarsilla ainoastaan ”kapeasti epistemologinen”. (McDowell 1998c, 464.)

McDowellin mielestä kuitenkin myös tämän ”alaspäin” suuntautuvan riippuvuuden tulisi olla transsendentaalinen. McDowell tulkitsee Kantin myöntäneen implisiittisesti, että ajatukset ilman intuitioita olivat tyhjiä⁹⁸, ja hän väittää myös, ettei Kant tällä ”implisiittisellä myöntämisellään” tarkoittanut pelkäänsä sitä, että arvostelmien täytyy pohjautua kokemukseen. Transsendentaali vaatimus on pikemminkin se, että käsitteellisellä aktiviteetilla täytyy ylipäätään olla jokin aihe tai kohde (*subject matter*). Ja tämä on – McDowellin tulkinnan mukaan – Kantin mielestä mahdollista tehdä ymmärrettäväksi vain olettamalla, että käsitteellinen repertuaari mahdollistaa sellaiset käsitteelliset tapahtumat, joissa käsitteellisen toiminnan aihe on aistimellisesti läsnä.⁹⁹ McDowell toteaa vielä Kantin ”kategorioista ja periaatteista”, että jotain sellaista tarvitaan antamaan ”substanssia” juuri esitellylle uudelle versiolle Sellarsin ylöspäin suuntautuvan riippuvuuden ajatuksesta. (McDowell 1998c, 464, 465–466.)

4.2.5 ”Yhden maailman” Kant -luenta

On syytä käsitellä vielä erästä piirrettä McDowellin uudessa käsityksessä transsendentaalisuudesta. Pohtiessaan kysymystä, mikä esti Sellarsia ottamasta vakavasti sentyyppistä ratkaisua, jossa objektit itse tarjoaisivat kaivatun rajoituksen tai ”ohjauksen”, McDowell päätyy näkemykseen, jonka mukaan Sellarsin skientismi on tunnistettavissa ”vakavasti vaurioittavaksi” tekijäksi. McDowellin mukaan skientismi vaurioitti myös Sellarsin Kant-tulkintaa: koska Sellars samasti oliot sinänsä tieteellisen maailmankuvan objekteihin ja kuvitteli ”tieteen kykenevän hoitamaan transsendentaalin tehtävän”, niin hän ei koskaan kyennyt sulattamaan omaan näkemykseensä Kantin ajatusta, että oliot sinänsä ovat juuri samoja olioita, jotka ilmenevät intuitiossa (McDowell 1998c, 468–469). Sellars jäi näin ”kahden maailman” -tulkinnan vangiksi toisin kuin McDowell,

⁹⁸ McDowellin mukaan kyseinen ajatus sisältyy Kantin tunnettuun lauseeseen ”Ajatukset ilman sisältöä ovat tyhjiä, intuitiot ilman käsitteitä ovat sokeita” (*KrV*, A51/B76).

⁹⁹ Tässäkin yhteydessä McDowell pyrkii jälleen korjaamaan *Mind and Worldin* aikaista kuvaansa Kantista. Hän sanoo, että kun hän tuolloin katsoi objektin tarkoittavan Kantille mitä hyvänsä objektiivista (*objektive somewhat*), joka olisi pitänyt sisällään myös asiointilat, hän on nyt muuttanut mielensä ja ajattelee sen tarkoittavan jotakin, joka on lähellä standardikäännöksiä Fregen termistä *object*.

joka on nyt päätyneet korjaamaan *Mind and Worldin* aikaista tulkintaansa. Miten McDowellin tulkinta eroaa muista "yhden maailman" -tulkinnoista, joista tunnetuin on Henry E. Allisonin teoksessaan *Kant's Transcendental Idealism* esittämä versio? McDowell kirjoittaa seuraavasti:

...huomatkaa, että se, mistä Kant ehdottomasti haluaa pitää kiinni Bxxvii:ssä, on ajatus tiedossamme ilmenevien olioiden ja "noiden samojen olioiden olioina itsessään" välisestä identtisyydestä; ei "noiden samojen olioiden sellaisina kuin ne ovat itsessään". Jälkimmäisen lauseen kaltaiset sanamuodot pilaavat esimerkiksi Henry E. Allisonin kahden maailman luennan *Kant's Transcendental Idealism* -teoksessa (New Haven: Yale, 1983) Olioiden tarkastelu itsessään tarkoittaa juuri niiden samojen olioiden tarkastelua, jotka esiintyvät tiedossamme, mutta abstrahoituna siitä, miten ne esiintyvät tiedossamme. Tämä ei tarkoita niiden tarkastelemista sellaisina, että niillä olisi meidän tietämättämme muita ominaisuuksia kuin ne, jotka olioilla näyttää olevan meidän tiedossamme niistä. Tarkoituksena ei ole erottaa sitä, *miten ne ovat* itsessään, siitä, miten ne ilmenevät maailmankuvassamme. Tämän jälkimmäisen olioiden sinänsä konstruktion kera ei-kahden-maailman -luenta vaikuttaa minusta siltä, että se voisi yhtä hyvin olla kahden maailman luenta. Käsitys sisältää edelleen kaksi tosiasioiden valtakuntaa, joista toinen on meidän tiedettävissämme ja toinen meille tuntematon; tämän käsityksen vahingollisuutta ei vähennä sen seikan toteaminen, että molemmissa esiintyvät samat objektit. (McDowell 1998c, 469.)

McDowellin transsendentaalisuuden "yksimaailmallisuus" on siis vielä ankarampaa kuin Allisonin: eivät pelkästään oliot, vaan myös niiden ominaisuudet ovat samassa meidän tiedettävissämme olevassa maailmassa. Millainen rooli McDowellin ajattelussa voi ylipäätään jäädä yllä olevassa sitaatissa mainitulle "transsendentaalille abstraktiolle"? Transsendentaalisen abstraktion mahdollisuus muistuttaa meitä ainakin tietynlaisesta epistemologisesta nöyryydestä: oliot eivät palaudu meidän tiedossamme oleviin ominaisuuksiin ja suhteisiin. Ehkäpä transsendentaali abstraktio voi vapauttaa tutkijan etsimään uusia käsitteellisiä kapasiteetteja, joilla hän voi saavuttaa tietoa tutkimuskohteensa aikaisemmin piiloon jääneistä ominaisuuksista.

Vuoden 2006 vastauksessaan Krisztián Petelle (2006) McDowell palaa transsendentaalin abstraktion aiheeseen, mutta ei sano siitä juuri mitään uutta. Hän toteaa olleensa väärässä seurattessaan Strawsonia ja yhdistäessään ensimmäisen *Kritiikin* olion sinänsä käsitteen yliaistilliseen. Kun transsendentaali abstraktio ymmärretään oikein, sen tuloksena ei synny toista tuntemastamme todellisuudesta poikkeavaa yliaistillista todellisuutta, vaan kyse on edelleen omasta maailmastamme, jota tarkastelemme tutuista piirteistä riisuttuna. Kant ei silti McDowellin mielestä johdonmukaisesti pitäydy tähän "ydinideaan", vaan kääntää sen paikoin todellisuudeksi, josta emme voi tietää mitään tai josta voimme tietää, ettei se ole spatiotemporaalisesti organisoitu. (McDowell 2006d, 171.) On selvää, ettei Kant ole kauttaaltaan johdonmukainen olion sinänsä -käsitteen suhteen. Lisäksi tietyt Kantin käytännöllisen filosofian intuitiot näyttäisivät todellakin piilevästi valuvan myös teoreettiselle puolelle. Toisaalta Kantin kokonaispositio näyttäytyisi ymmärrettävämpänä jos McDowell käsittelisi tässä yhteydessä perusteellisemmin myös Kantin käytännöllisen filosofian puolta.

Arvioin tämän alaluvun lopuksi McDowellin Allison-kritiikin osuvuutta. Allison kirjoittaa transsendentaalin eron sijaitsevan:

... olion tarkastelun ilmenevänä ja saman olion tarkastelun sellaisena kuin se on itsessään välillä. Toisin sanoen relevantit termit toimivat adverbiaalisesti luonnehtien sitä, miten tarkastelemme olioita transsendentaalissa reflektiossa, ei substantiivisesti luonnehtien sitä, mikä on se, jota tarkastellaan tai reflektoidaan. Olioiden tarkasteleminen sellaisina kuin ne ilmenevät, tai ilmenevinä, tarkoittaa niiden tarkastelemista suhteessa aistimellisiin ehtoihin, joiden alaisuudessa ne annetaan mielelle intuitiossa. Vastaavasti niiden tarkasteleminen sellaisina kuin ne ovat itsessään tarkoittaa niiden ajattelemista erillään kaikista viittauksista näihin ehtoihin. (Allison 1983, 241.)

Allisonin jatko kuulostaa dialektiseltä: kun olioita tarkastellaan ilmenevinä, on välttämätöntä erottaa luonne, jonka ne paljastavat ilmenevinä (spatiotemporaa-liset ominaisuudet ja niin edelleen), luonteesta, jotka näiden samojen olioiden ajatellaan omistavan, kun niitä tarkastellaan sellaisina kuin ne ovat itsessään. Jos tarkastelemme jotain ilmenevänä, meidän pitää myös tarkastella sitä sellaisena kuin se on itsessään. Kyseessä on yksinkertaisesti kaksi toistensa suhteen vastakkaista transsendentaalin reflektion "puolta", ja transsendentaalin reflektion Allison puolestaan perustelee Kantin sanoin velvollisuudeksi, "jota kukaan, joka haluaa tehdä apriorisia arvostelmia olioista, ei voi välttää" (*KrV*, A263/B319). Hämmentäväksi tilanteen tekee tietysti se Kantin väite, jonka mukaan emme saavuta tietoa objektin todellisesta luonteesta, kun tarkastelemme sitä sellaisena kuin se on itsessään. Vaikka emme voikaan tietää olioista sellaisina kuin ne ovat itsessään, argumentoi Allison, voimme yhtä kaikki tietää, miten niitä pitää tarkastella transsendentaalissa reflektiossa. Näin voimme Allisonin mukaan puolustaa olioiden sinänsä ei-spatiaalisuutta ja ei-temporaalisuutta rikkomatta "kriittisen agnostismin" periaatteita vastaan. Voimme tehdä näin, Allison väittää, koska emme esitä synteettisiä apriorisia väittämiä olioista sinänsä, vaan kyse on pelkästään analyttisistä arvostelmista, tai tarkalleen ottaen "metodologisista direktiiveistä", jotka spesifioivat miten meidän täytyy tarkastella olioita tarkastellessamme niitä abstrahoituna inhimillisen aistimellisuudesta apriorisine muotoineen. Nämä direktiivit syövät uskottavuutta transsendentaalin realismin olettamukselta, jonka mukaan objektit voidaan palauttaa niiden empiiriseen kuvaukseen eli niitä voidaan pitää spatiotemporaa-lisina entiteetteinä tarkasteltaessa niitä sellaisina kuin ne ovat itsessään. (Allison 1983, 241.)

Onko siis McDowellin kritiikki osuvaa? McDowell syyttää Allisonia siitä, että Allisonin mukaan olioilla voi olla ominaisuuksia, jotka eivät ole havaittavia eivätkä myöskään teoreettisen ajattelun keinoin tavoitettavissa olevia. Tarkalleen ottaen Allison ei esitä positiivisia väitteitä olioiden sinänsä ominaisuuksista. Hänen metodinsa on ikään kuin puhtaasti dekonstrukttiivinen: se purkaa olioilta ne ominaisuudet, jotka niillä on ilmiöiden tasolla. Mitä jää tällöin jäljelle? Jäljelle jää temmellyskenttä aistien rajoituksista irrotetulle rationalistiselle spekulaatiolle. Tällöin tulee mahdolliseksi esimerkiksi puolustaa olioiden ei-spatiaalisuutta ja ei-ajallisuutta siitakin huolimatta, että tällainen käsitys on epäintuitiivinen. Allisonin luenta jättää siis auki mahdollisuuden spekuloida olioiden tuntemattomilla ominaisuuksilla, ja tämä lienee McDowellin penseyden perimmäinen syy. Palaan tähän aiheeseen seuraavassa luvussa, mutta todettakoon jo nyt lyhyesti näkemykseni: meillä ei ole mitään syytä tukkia määrittelmällisesti tällaista mahdollisuutta. Kantilla itsellään kyse on yhtäältä tietom-

me rajojen osoittamisesta, mutta toisaalta tietämyksemme rajallisuuden osoittamisen yhtenä tarkoituksena selvästikin on tehdä tilaa käytännöllisille postulaateille. Johtopäätökseni on, ettei McDowellin kriittinen kommentti tee oikeutta Allisonin luennalle. Ensi silti väitä Allisonin luentaa ongelmattomaksi vaan katson, että seuraavan luvun lopulla esille nostamani teemat osoittavat sen yksipuoliseksi.

4.3 Vertailua, arviointia ja johtopäätöksiä

Edellisessä luvussa esitetyt McDowellin näkemykset herättävät kysymyksiä. Tavallisesti olion sinänsä käsitteeseen myönteisesti suhtautuvat ovat pyrkinet varoittamaan sen avulla tietomme rajallisuudesta; näin on Henry Allisonilla, mutta myös esimerkiksi Niiniluodolla ja Jaakko Hintikalla. McDowellin käsitteellisellä ei kuitenkaan ole mitään rajoja ja samalla ei tiedollakaan ole periaatteessa mitään rajoja: maailma on kauttaaltaan tiedettävissä oleva. Näin on kuitenkin vain periaatteessa, sillä toki tiedollamme on myös mcdowellilaisesta näkökulmasta tietyt *käytännölliset* rajat perinteen välittämien ja käytettävissä olevien käsitteellisten kapasiteettien muodossa. Ehkäpä olio sinänsä voisi myös McDowellilla muistuttaa juuri noista käytännöllisistä rajoista? Onkin hedelmällistä kehittää McDowellin viittausta olioihin sinänsä juuri Hintikan ja Niiniluodon pidemmälle vietyjen versioiden kautta. Vertailen lisäksi McDowellin näkemystä Rae Langtonin vastakkaiseen näkemykseen. Tulen väittämään, että tarvitsemme kultaisen keskitien McDowellin ja Langtonin edustamien ääripäiden väliltä. Luvun lopuksi kysyn, millaista McDowellin transsendentaalifilosofia on luonteeltaan, vaatimatonta, kunnianhimoista vai jotain muuta. Mainittakoon jo nyt, etten ole tyytyväinen McDowellin vastaukseen vaan ehdotan tilalle toista ratkaisua, omaa transsendentaalin realismin kehittelmäni.

4.3.1 Tulkintoja olioista sinänsä

McDowell saattaisi allekirjoittaa Niiniluodon seuraavan näkemyksen:

... meillä on ikään kuin suoraa tietoa maailmasta sinänsä. Oliot sinänsä eivät ole fenomenien "hunnun" peittämiä. Tieto on kuitenkin suhteellista käyttämämme käsitetjärjestelmään nähden, ts. se kattaa todellisuudesta vain rajoitetun viipaleen ... Siitä, että tietomme ei ole täydellistä tai täsmällistä, ei seuraa olioiden sinänsä "saavuttamattomuus", kuten Kant ajatteli, vaan niiden "tyhjentyvättyys", ts. tietomme niistä voi jatkuvasti kasvaa ja parantua. (Niiniluoto 1995, s. 17.)

Ajatus olioista sinänsä tyhjentyvättyytenä on peräisin Hintikalta, joka on jo pitkään puolustanut tietynlaista transsendentaalifilosofiaa. Hintikka korostaa voimakkaasti, että toisin kuin nykyään yleisesti oletetaan, tiedonhankinta ei viittaa ainoastaan "kontingentteihin inhimillisiin edesottamuksiin", sillä "ihmismielen ja koko ihmisolennon toimintoja eivät ohjaa vain psykologiset ja antropologiset tekijät, vaan objektiivinen säännöstö, jonka ansiosta niistä jopa voi

tulla kokemuksen transsendentaaleja edellytyksiä” (Hintikka 1983, 21–22). Hintikan ”ydinajatus” on, että kun tietomme tiedonhankintatavoistamme lisääntyy, kasvaa sanalla tietomme olioista sinänsä, mutta ne eivät silti ole täydellisesti saavutettavissamme. Hän kirjoittaa seuraavasti:

Emme silti voi seuloa niitä koskevasta tiedosta pois kaikkia omien tiedonhankintatavojemme ja omien käsitejärjestelmien jälkiä, ja tässä mielessä voimme myös sanoa olioiden sinänsä (eli täysin tietokyvystämme riippumattomina) olevan edelleenkin saavuttamattomissa, mutta ei saavuttamattomissa kuin lukitun huoneen sisältö, vaan saavuttamattomissa samassa mielessä kuin äärettömyys (Hintikka 1983, 41).

Tätä Hintikan sitaattia McDowell ei enää voisi allekirjoittaa, sillä siinä myönnetään mahdolliseksi, että voi olla olemassa saavuttamattomia tosiasioita. Hintikan kanta on minusta varovaisempi ja järkevämpi.

Onko McDowellin projekti ylipäättään sopusoinnussa Kantin kriittisen filosofian kokonaisuuden kanssa?¹⁰⁰ Mihin viittaa otsikko *Puhtaan järjen kritiikki?* Puhdas järki viittaa kaikesta empiirisestä sisällöstä puhtaaseen metafyyssiseen ajatteluun, ennen kaikkea leibnizilais-wolffilaiseen metafysiikan perinteeseen, jonka ”arvostelukyvyyssä” olevaa vääristymää – viimekädessä transsendentaalin distinktion puuttumista – Kant pyrkii korjaamaan. *Palkintoesseessään* Kant luonnehtii metafysiikkaa ”rajattomaksi mereksi, johon edistys ei jätä jälkiä ja jonka horisontissa ei ole näkyviä päämääriä, jotka sallisivat meidän arvioida, kuinka lähelle olemme päässeet” (Kant 1804/1958, 589). Metafyyssikot kuitenkin jatkaivat matkaansa luottavaisesti, tietämättä ”orientaation puutteestaan”. Tämä on mahdollista metafysiikan itsensä luonteen vuoksi: Kant määrittelee metafysiikan ”tieteeksi, joka etenee järjen kautta aistimellisesta tiedosta tietoon yliaistillisesta” (mts. 590), ja koska ei ole mahdollista löytää immanentteja proseduuria, jotka ohjaisivat tämän siirtymän tekemisessä, ei ole myöskään ilmeisiä indikaattoreita disorientaatiolle. Siirtymä vaatiikin Kantin mukaan huolellista harkintaa, joka tarkistaa molempien valtakuntien rajat, jottei se olisi vaarallinen hyppy tuntemattomaan (mts. 594–595). Kantin kriittinen filosofia tarjoaa välineitä juuri tähän harkintaan.

Howard Caygill väittää Kant tässä yhteydessä kiistämättömästi kaipailevan rajaa ”kahden valtakunnan” välille, ja hän ihmettelee (Hintikan tavoin), miten sellainen raja voitaisiin vetää. Caygillin mukaan Kantin vastaus on seuraava: Kant uskoo rajanvedon olevan mahdollista siten, että hän orientoi itsensä metafyyssikkojen esittämien aikaisempien arvostelmien avulla, siis niiden raporttien nojalla, joita metafyyssikot ovat lähettäneet vaellellessaan metafysiikan rajattomalla merellä. (Caygill 1989, 201–202; ks. Kant 1804/1958, 592.)

Mitä tämä kaikki tarkoittaa McDowellin kannalta? Transsendentaalin distinktion normatiivinen merkitys oli Kantille disorientoituneiden metafyyssikkojen metafyyssisten seikkailuretkien hillitseminen empiirisen tiedon mahdollisuuksien ja rajojen hahmottamisen kautta. McDowellille sen sijaan tiedolla ei näyttäisi olevan periaatteellisia rajoja, vaikkakin jonkinlaiset käytännölliset ra-

¹⁰⁰ Epäily McDowellin näkemysten kantilaisuudesta nousee toistuvasti esille. Katso esimerkiksi Friedman 2002, Katalin Farkas 2006 tai Krisztián Pete 2006.

jat, joihin vaikuttaa ennen kaikkea käsitteellisten kapasiteettiemme kehittyneisyys. Olennainen kysymys kuuluu, kun ajattelemme vaikkapa McDowellin kommentteja Allisonin luentaan, hänen Hegel-myönteisyyttään tai hänen sitoutumistaan totuuden identtisyysteoriaan, että luokituu ko hän pikemminkin disorientoituneeksi metafysiikoksi kuin epistemologisesti varovaiseksi kriittisen filosofian harrastajaksi. On toisaalta selvää, että yhtäläisyyksiä löytyy myös "suunnistautumisen" osalta: sekä Kant että McDowell vetoavat perinteeseen eräänlaisena rationaalisuuden edellytyksenä ja varantona. Lisäksi Kantin analyysi arvostelukyvyyn vääristymistä saksalaisessa ja englantilaisessa epistemologian perinteissä muistuttaa luonteeltaan McDowellin "diagnooseja".

Vertaan McDowellin näkemyksiä vielä yhteen olion sinänsä tulkintaan, nimittäin Rae Langtonin versioon. Jos McDowellilla objektien kaikki ominaisuudet kuuluvat samaan tiedettävissä olevaan maailmaan, niin Langtonin ratkaisu on jokseenkin päinvastainen. Pohtiessaan Kantin ambivalentteja muotoiluja, jotka tarjoavat tukea sekä yhden että kahden maailman tulkinnoille, Langton päätyy seuraavaan ratkaisuun:

On olemassa vain yksi maailma, yksi joukko olioita, mutta kahdenlaisia ominaisuuksia: sisäisiä ominaisuuksia ja sisäisille ominaisuuksille vastakkaisia ominaisuuksia, nimittäin relationaalisia ominaisuuksia. Nimikkeet 'ilmiöt' ja 'oliot sinänsä' näyttäsivät viittaavan eri entiteetteihin, mutta todellisuudessa ne viittaavat saman olioiden joukon ominaisuuksien eri luokkiin. (Langton 1998, 13.)

Langton myöntää jaon luoteeltaan metafysiiseksi. Sen tarkoitus on ratkaista vanha paradoksi, miten Kant voisi "tietää" periaatteessa tuntemattomista oloista, joihin ei voi soveltaa kausaalisuutta kuten ei muitakaan kategorioita, että ne ovat olemassa ja toimivat ilmiöiden syinä. Langton rekonstruoii argumentin seuraavasti:

M1. On olemassa olioita sinänsä, ts. olioita, joilla on sisäisiä ominaisuuksia.

M2. Sisäisiä ominaisuuksia omaavilla olioilla on myös relationaalisia ominaisuuksia: kausaalisia voimia, jotka konstituivat fenomenaaliset ilmiöt.¹⁰¹

M3. Meillä ei voi olla tietoa olioiden sisäisistä ominaisuuksista.

Langton olettaa näin saavansa kantilaisen transsendentaalin distinktion sisäisesti johdonmukaiseksi. Hänen argumenttinsa edellyttää vielä sen lisäpremissin, että relationaalisia ominaisuuksia ei voida redusoida sisäisiin ominaisuuksiin. Langtonin peräänkuuluttama *kantilainen nöyryys* viittaa väitteisiin M1 ja M3 eli ajatukseen, että olioilla on sisäisiä ominaisuuksia, joista emme voi saada tietoa. Ratkaiseeko Langtonin rekonstruktio kuitenkin transsendentaalitiedon

¹⁰¹ Nämä muotoilut voidaan ymmärtää niin, että Langtonin mukaan kaikki relationaaliset ominaisuudet ovat yhteydessä fenomenaaliseen kokemukseen. Mitä sitten Langton ajattelee tästä asiasta, en kannata tällaista näkemystä. Ajattelen de Gaynesfordin (2004, 166) tavoin, että on olemassa "tertiärisiä kvaliteetteja", jotka ovat kyllä relationaalisia mutta eivät yhteydessä jonkin havainnoitsijan aistirakenteiden sopivuuteen kuten "sekundääristen kvaliteetit".

paradoksia? Onko olioiden ominaisuuksien jako sisäisiin ja relationaalisiin itsessään olioiden sisäinen vai relationaalinen ominaisuus? Jos tähän asetelmaan sovelletaan McDowellin ajatusta käsitteellisistä kapasiteeteista, niin minusta vaikuttaa selvältä, että piiloon ja näkyville jäävien ominaisuuksien rajan asettuminen riippuu osaltaan myös havaitsijan käytettävissä olevista käsitteellisistä kapasiteeteista. Toisin sanoen, eri ominaisuudet saattavat määrittyä eri havaitsijoille kausaalisesti vaikuttaviksi ja havaittaviksi.

Langtonin viimekätinen peruste on *rationalistinen*: jotta oliot voisivat olla substansseja, niillä on oltava ulkoisista suhteista vapaita sisäisiä ominaisuuksia, joiden olennainen piirre on se, että ne ovat yhteensopivia yksinäisyyden kanssa. Ja kääntäen: jos kaikki olion ominaisuudet ovat relationaalisia, olio ei ole yhteensopiva yksinäisyyden kanssa, joten se ei ole substanssi. (Langton 1998, 18–19; sisäisistä ominaisuuksista ja yksinäisyydestä enemmän ks. Langton & Lewis 1998.) McDowell puolestaan vetoaa jonkinlaiseen käsitteiden maailma, tosiasia ja ajatus ”luonnolliseen tractatuslaiseen” dialektiikkaan perustellakseen teesin, jonka mukaan maailma on kauttaaltaan meidän tiedettävissämme oleva: tosiasia on olemuksellisesti jokin ajateltavissa oleva (McDowell 2000b, 96). Hän väittää, ettemme voi johdonmukaisesti kuvitella tosiasioiden summaksi ymmärrettyyn maailmaan elementtiä, joka ei periaatteessakaan voisi tulla ajateluksi (McDowell 2006d, 143). Kumpi heistä on oikeassa?

Mielestäni kummankin kanta on äärimmäisyydessään kohtuuton. Miksi meidän pitäisi hyväksyä Langtonin leibniziläinen substanssimetafysiikka fundamentaaliksi lähtökohdaksi? Miksei olioilla voisi olla ominaisuuksia, jotka sillä voi olla sen ollessa yksin mutta joista voi tulla vaikuttavia suhteessa toiseen olioon silloin kun se tuodaan ensimmäisen vaikutuskenttään? Toisaalta meidän ei ole pakko määritellä tosiasian käsitettä McDowellin esittämällä tavalla. Todellisuudessa emme tiedä onko olemassa tosiasioita, joita emme pysty ajattelemaan. Voisimme ehkäpä keksiä toisen termin ja käyttää sitä mahdollisista piilevistä tosiasioista, mutta en näe mitään syytä tähän, varsinkin kun McDowell itse käyttää tosiasian käsitettä perinteisestä näkemyksestä poikkeavalla tavalla. Mutta jos emme koskaan kykene ajattelemaan piileviä tosiasioita, niin eivätkö ne ole meidän kannaltamme irrelevantteja, ja jos ne ovat irrelevantteja, niin eikö tällöin ole turhaa varata niille minkäänlaista käsitteellistä tilaa? Kantani on, että piileville tosiasioille on olemassa relevantti episteeminen rooli: ne saattaisivat vaikuttaa inhimillisiin käsitejärjestelmiin aiheuttaen niissä anomalioita.

Mikä vielä tärkeämpää, saamme kantilaisen paradoksin ratkaistua *agnostisen* asenteen avulla. Liittäisinkin Langtonin kaipaaman episteemisen nöyryyden sen mahdollisuuden myöntämiseen, että oliot saattavat olla erilaisia kuin miltä näyttävät ja niillä saattaa olla piileviä sisäisiä ominaisuuksia, jotka jäävät tavoittamattomiksi, joko suhteessa nykyisiin käsitteellisiin kapasiteetteihimme tai jopa suhteessa kaikkiin mahdollisiin inhimillisiin käsitteellisiin kapasiteetteihin. On syytä huomata, että hahmottelemani episteeminen nöyryys on yhdistettävissä eräänlaiseen käytännölliseen optimismiin: niin kauan kun meillä ei ole syytä epäillä toisin (emme ole kohdanneet anomalioita), voimme olettaa kokemuksemme tavoittavan olion olennaiset piirteet riittävän hyvin, kenties jopa

tyhjentävästi. Vaikka kyse ei ehkä olekaan tiedosta, meidän on oletettava oloista sinänsä tietyt asiat: ne ovat olemassa ja vaikuttavat aisteihimme suhteellisen systemaattisella tavalla, ja niiden suhteen tekemämme käsitteelliset erottelut vastaavat niiden rakenteellisia ominaisuuksia ja niiden välisiä relaatioita kohutuullisen hyvin koskapa pystymme elämään ja toimimaan maailmassa niiden joukossa. Olemme pakotettuja hyväksymään tämäntyyppisen metafyyssisen puheen transsendentaaleista syistä: tehdäksemme ymmärrettäväksi elämänmuotomme pragmaattisen toimivuuden ja ennen kaikkea tieteen menestyksen.

4.3.2 Transsendentaalifilosofian luonne?

Kuten tämän pääluvun alussa mainitsin, Barry Stroudin (1968/2002) tärkeä peruskysymys jokaiselle transsendenaalifilosofian harrastajalle on, tyytyykö hän ajattelun välttämättömiin ehtoihin vai tavoitteleeko hän kunnianhimoisemmin maailman itsensä välttämättömiä piirteitä. Mikä on McDowellin transsendentaalifilosofian tilanne tässä suhteessa? Tuoreessa vuoden 2006 artikkelissaan "The Disjunctive Conception of Experience as Material for a Transcendental Argument" McDowell vastaa suoraan tähän kysymykseen. McDowell (2006a, 23) katsoo, että hänen oma terapeutinen tai diagnostinen transsendentaaliargumenttinsa ei palaudu kumpaankaan Stroudin hahmottelemista vaihtoehdoista vaan on kolmannen lajin edustaja.

McDowell pyrkii todellakin vastaamaan skeptikolle, mutta vain tietyn tyyppistä skeptisismiä harrastavalle skeptikolle, joka epäilee ulkomaailmaa koskevan havaintotiedon mahdollisuutta. McDowellin diagnoosi kuuluu, että tällainen skeptisismi edustaa kykenemättömyyttä tehdä ymmärrettäväksi ajatus suorasta ympäristön tosiasioiden havaitsemisesta. Tarkemmin sanoen, tällaista skeptisismiä luonnehtii käsitys, ettei havainto parhaassakaan tapauksessa tavoita maailmallisia tosiasioita. Seurauksena näyttäisi olevan, ettemme tiukasti ottaen tiedä mitään ympäristöstämme. McDowell toteaa, että tutut skeptiset kuvitelmat – Descartesin demoni, aivot vadissa sekä ehdotus, että kaikki onkin vain unta – ovat ainoastaan tapoja tehdä eläväksi tämä oletettu epistemologinen "ahdinko". (McDowell 2006a, 22.)

McDowellin mielestä paras vastaus tällaiseen skeptisismiin on, että osoitamme tavan tehdä ymmärrettäväksi suora pääsy havaintojen kautta ympäristön tosiasioihin. Tällainen osoitus on ristiriidassa skeptisismien keskeisen ajatuksen kanssa, ettemme parhaimmillaankaan tavoittaisi tosiasioita, ja ilman tätä ajatusta skeptisismi menettää perustansa ja hajoaa. McDowell myöntää, ettei hän tarjoa argumenttia, joka todistaa, ettemme esimerkiksi ole kartesiolaisen demonin armoilla. Hän ei kuitenkaan katso tarvitsevansa tällaista argumenttia. Jos tosiasioiden suoraan näkemisen ajatus on tehty ymmärrettäväksi, niin tällöin kartesiolaisiin ja muihin skeptisismien kuvitelmiin johtavaa ahdinkoa ei synny lainkaan. Tällöin ei enää näytä siltä, että skeptiset kuvitelmat perustuvat tietyn epistemisiä mahdollisuuksiamme koskevan tosiasian varaan. Ei enää näytä myöskään siltä, että välttelemme olennaista kysymystä. Voimme kääntää skeptikon ehdottaman etenemisjärjestyksen ja sanoa, että tiedämme skeptiset kuvitelmat harhakuvitelmiksi ja tätä tietoamme ylläpitää se tosiasia, että meillä

on paljon ympäristöömme koskevaa tietoa, mikä ei olisi mahdollista, jos emme olisi havaintojemme kautta kosketuksissa maailmaan. (McDowell 2006a, 22.)

McDowell uskoo, ettei meillä ole tarvetta missään partikulaarissa tapauksessa osoittaa, että todella olemme edullisessa tiedollisessa asemassa, jonka mahdollisuuden skeptisismi kiistää. Jos hyväksyisimme tällaisen todistustaan, hyväksyisimme skeptisismille edulliset episteemiset kriteerit. Kun tosiasioiden tavoittamisen ajatus on tehty ymmärrettäväksi, tunnistamme, etteivät skeptisismien episteemiset kriteerit kuvaa tiedollista asemaamme. Tällöin ympäristöstä tietoa tuottavat ja testaavat arkipäivän käytäntömme voivat jatkaa normaalia kulkuaan, "saastumatta filosofiasta". (McDowell 2006a, 23.)

McDowell kuvailee hahmottelemansa argumentin transsendentaalia luonnetta seuraavalla tavalla. Kyseinen väljästi ottaen kantilainen argumentti pyrkii osoittamaan, että ajatuksen ympäristön tosiasioiden havaitsemisesta täytyy olla ymmärrettävä, koska tämä ajatus on välttämätön ehto kokemuksen objektiivisuuden ymmärrettävyyden kannalta. McDowell korostaa, ettei hänen kohteenaan oleva skeptisismien laji kiistä kokemuksen objektiivista sisältöä. McDowell käyttää jälleen Descartesia esimerkkinään todeten, ettei Descartes kyseenalaistanut sitä tosiasiaa, että havaintokokemukset tuottavat objektiivisten asiointilojen vaikutelmia. Descartesin argumentit kyseenalaistavat ainoastaan oikeutuksemme uskoa siihen, että asiat todella ovat siten kuin ne näyttävät olevan. Entä jos päätämme kohdata myös sellaisen skeptisismien, jossa epäillään, että havaintokokemus ilmaisee kohdistuvansa objektiiviseen todellisuuteen? Tällöin McDowellin antama transsendentaaliargumentti ei riitä tekemään kaikkea työtä mutta voi silti tehdä osan työstä. Jäljellä olevan työn voi tehdä vain aikaisempi argumentti, joka paljastaa tosiasian, että havaintotietoisuuden objektiivinen suuntautuneisuus on vielä perustavamman tietoisuuden piirteen välttämätön ehto. Tämä vielä perustavampi tietoisuuden piirre voisi olla tietoisuuden tiloihin sisältyvä potentiaali itsetietoisuuteen. Kantin transsendentaali deduktio, tai Strawsonin luenta siitä, voisi McDowellin mukaan tarjota tällaisen aikaisemman transsendentaaliargumentin. (McDowell 2006a, 23–26.)

Stelios Virvidakis (2006, 40–41) on huomauttanut, että vaikka McDowell onnistuisikin osoittamaan ymmärrettävän mahdollisuuden tosiasiat paljastavaan kokemukseen, niin hän ei olisi silti vielä osoittanut, että tällainen kokemus koskaan todellisuudessa toteutuu. McDowell (2006b, 60) myöntää Virvidakisin päättelyn oikeaksi, mutta hän toteaa, ettei hän koskaan kuvitellutkaan todistaneensa jälkimmäistä asiaa ja ettei hän itse asiassa edes tarvitse Virvidakisin kampailemaa todistusta. Skeptikon epäilykset lähtevät liikkeelle tietystä kokemuksen käsitteestä, joka *takaa*, ettei tosiasioiden paljastuminen ole koskaan mahdollista. Pelkän tosiasioiden paljastumisen mahdollisuuden osoittaminen riittää rikkomaan tällaisen varmuuden, minkä jälkeen voimme palata *common sense* -tapoihin muodostaa ja tarkistaa havaintoihin perustuvia uskomuksia. (McDowell 2006b, 60.)

Onnistuuko McDowell luomaan uuden transsendentaalifilosofian lajin? Siltä todella näyttää. Hän ei puhu maailman eikä ajattelun välttämättömistä piirteistä. Hän puhuu toki ajattelusta, joten näiltä osin hänen versionsa muistut-

taa vaatimatonta transsendentaalifilosofian lajia, mutta hän ei puhu ajattelun välttämättömyyksistä vaan mahdollisuuksista, tarkemmin sanoen mahdollisuudesta ajatella mielen ja maailman suhde tietyllä positiivisella tavalla. Muodostuuko näin tyydyttävä vastaus skeptikolle? Monet ovat sitä epäilleet (ks. de Gaynesford 2004, 160–162; Virvidakis 2006).

Ajattelen, että McDowell kykenee kyllä tavallaan vastaamaan skeptikolle, mutta hänen vastauksensa on tietyssä suhteessa ongelmallinen. Hän antaa vastausstrategiassaan kohtuuttoman ison roolin *common sense* -realismille. Oletusarvona on arkijärjen mukainen realismi. Syystä tai toisesta syntyy tietty filosofinen sairaus näkemyksineen, ettemme voi koskaan periaatteessakaan saavuttaa tosiasioita. Tämä filosofinen näkemys on siirtänyt siitä vaikuttuneet ihmiset pois oletusarvosta ja se toimii kasvupohjana skeptisismille. McDowellin käsitys kokemuksesta osoittaa ymmärrettävän periaatteellisen mahdollisuuden tosiasioiden tavoittamiseen, joten se riittää osoittamaan filosofisen näkemyksen vääräksi. Kun sitten tällainen filosofinen sairaus on poistettu, palaudumme ikään kuin automaattisesti takaisin oletusarvoon. Sikäli kuin skeptikoita edelleen on, todistustaakka on siirtynyt heille. Heidän pitäisi nyt osoittaa, ettei tosiasioiden paljastumisen mahdollisuus koskaan toteudu, ja tällainen todistus näyttää lähestulkoon mahdottomalta sekä itseensä sovellettuna paradoksaaliselta.

Filosofista perustutkimusta tekevä tutkija, joka suhtautuu kyllä vakavasti *common sense* -näkemysiin mutta ei pidä niitä totuuden perustana, ei ole kiinnostunut pelkästään ymmärrettävistä mahdollisuuksista vaan haluaa tietää, onko McDowellin näkemys kokemuksesta totuudenmukainen. Näin orientoitunut tutkija ei ole ensisijaisesti kiinnostunut vastauksista skeptikoille. Ehkäpä terapia on kaikki, mitä skeptikko voi saada ja mitä hän ansaitsee. Katson kuitenkin, että voimme irrottaa McDowellin käsityksiä niiden terapeuttisesta kehikosta ja käyttää niitä luonteeltaan transsendentaalifilosofisessa vastauksessa skeptikolle. Jos vielä täydennämme hänen argumentaatiotaan jo aikaisemmin kuvailemallani tavalla evoluutioteoriaan, inhimillisten elämänmuotojen käytännön toimivuuteen sekä tieteen menestykseen vetoavalla argumentaatiolla, voimme harpata Virvidakisin kaipaileman askeleen ja väittää, että tosiasiat paljastavia kokemuksen tapauksia todella on esiintynyt ja esiintyy inhimillisen toiminnan piirissä runsaasti. Nämä poikkeamat McDowellin viralliselta linjalta saavat kuitenkin aikaan sen, että kohtaamme uudelleen Stroudin osoittaman ongelman ja meidän on annettava siihen toinen vastaus. Mikä tuo vastaus voisi olla?

Stroud (1968/2002) on oikeassa. Transsendentaalifilosofia tavoittaa ensisijassa sen, miten meidän näyttää välttämättömältä ajatella mielestä, maailmasta sekä mielen ja maailman välisestä suhteesta. Tähän meidän ei kuitenkaan tarvitse pysähtyä. Sikäli kuin transsendentaalifilosofian hahmottama kuva on totuudenmukainen, tavoitamme ajattelun välttämättömyyksien kautta mielen ja maailman sekä näiden välisen suhteen todellisia olennaisia piirteitä. Ja edelleen, transsendentaalifilosofian kuva voi olla totuudenmukainen siinä missä mikä tahansa muukin kuva, jos nimittäin myös McDowell (1994/1996) on oikeassa ja mielen ja maailman välillä ei ole kuilua. Jos voimme tavoittaa maailman itsensä

rakenteen käsitteellis-kielellisten rakenteiden kautta, niin transsendentaalifilosofian paljastamat välttämättömyydet ajatella maailma tietynlaiseksi voivat olla pohjimmiltaan maailman itsensä todellisia piirteitä. Jos käsitteet voivat olla läpinäkyviä ikkunoita maailmaan, sitä voivat olla myös transsendentaalifilosofiset käsitteet. Kuten olemme nähneet, tällainen mahdollisuus ei koske McDowellin mukaan pelkästään empiirisiä vaan myös teoreettisia käsitteitä, joita transsendentaalit mahdollisuuden ehdot ovat.

Ajattelen myös Rortyn (1980, 293) olevan oikeassa sikäli, että transsendentaalifilosofia todella edellyttää eräänlaisen transsendentin näköalapaikan. Tietenkään tällainen näköalapaikka ei ole meille oikeasti mahdollinen. Voimme silti spekuloida sillä, miltä esimerkiksi juuri mielen ja maailman suhde näyttäisi ulkopuolelta katsottuna. Tietyllä tapaan teemme näin joka kerta kun tarkkailemme kolmannen persoonan näkökulmasta jonkun toisen ihmisen suhdetta ympäristöönsä. Olennaista on, että voimme oman maailmankuvamme sisällä muodostaa kuvan maailman ja maailmankuvan suhteesta, ja sikäli kuin käytämme kuvauksessa oikeita käsitteitä ja siinä määrin kuin ne voivat toimia ikkunoina maailmaan, kuvamme voi olla totuudenmukainen ja voimme tavoittaa oman maailmankuvamme kautta ja sen sisältä käsin todellisesta ulkopuolisesta näkökulmasta avautuvan näkymän. Näin saavutettu ulkopuolinen näköalapaikka on luonteeltaan teoreettinen konstruktio, siis virtuaalinen, ei todellinen näköalapaikka. Asiat saattavat silti olla todellisuudessa juuri siten kuin miltä ne virtuaalisesta näköalapaikasta näyttäivät. Tämän seikan voisi kuitenkin varmistaa tai kiistää vain todellisen ulkopuolisen tarkkailupaikan omaava olento, esimerkiksi jumala, jos hän nimittäin on olemassa. Me ihmiset joudumme tyytymään totuuden läheisyyden epäsuoriin indikaattoreihin sekä fallibilismiin.

Tarkemmin sanoen, voimme soveltaa ulkopuoliseen näköalan ajatukseen Niiniluodon (1980/1999, 149) heikon fallibilismin ajatusta. On periaatteessa mahdollista, että transsendentaalifilosofisen teorian kuva on tosi, jolloin juuri sen kuvailema näkymä avautuisi ulkopuolisen tarkkailijan silmien eteen. Emme kuitenkaan koskaan voi olla varmoja teorian totuudesta eli emme voi koskaan tietää saavuttaneemme todellisen ulkopuolisen näköalan sisällön, emmekä voi olla varmoja edes siitä, onko tällaisen sisällön saavuttaminen meille mahdollista. Ajattelen, että juuri tämä fallibilismin heikko muoto on itseään katsovan silmän paradoksin todellinen opetus, ei ulkopuolisen näkymän sisällön saavuttamisen periaatteellinen mahdottomuus vahvan fallibilismin¹⁰² hengessä. Ulkopuolisen näköalapaikan näkymän sisällön saavuttamisen absoluuttisen mahdottomuuden voisi todeta vain ulkopuolisesta näköalapaikasta, joten tällainen väite on itsessään paradoksaalinen.

Kokonaisnäkemykseni transsendentaalifilosofiasta on seuraava. Transsendentaalifilosofia on periaatteessa teoreettista tutkimusta siinä missä mikä tahansa muukin teoreettinen tutkimus. Sille ominaisuuteen antaa kuitenkin keskittyminen mahdollisuuden ehtoihin tilanteessa, jossa näyttäisimme kohtaavan itseään katsovan silmän paradoksin havainnollistaman suoran tarkastelun

¹⁰² Vahva fallibilismi: "mikään inhimillinen teoria ei ole tarkalleen ottaen tosi".

mahdottomuuden. Joudumme turvautumaan teoreettiseen spekulatiiviseen transsendentaalifilosofiaan tilanteessa, jossa syystä tai toisesta vaaditaan meille todellisuudessa mahdoton ulkopuolinen näkökulma tai *sideways on* -asetelma suhteessa johonkin itseemme liittyvään asiaan, esimerkiksi suhteessa mieleemme, kieleemme tai maailmaamme. Transsendentaalifilosofia rakentaa meille virtuaalisen teoreettisen konstruktion siitä, miltä tilanne voisi näyttää ulkopuolisesta asemasta käsin tarkasteltuna. Tämä näyttää minusta ainoalta johdonmukaiselta tavalta ajatella transsendentaalifilosofian oma asema ja transsendentaalisen tiedon ominaisuusluonne. McDowell ei ole tavoittanut tällaista näkemystä, vaikka hän itse tarjoaa mitä parhaimmat elementit sen hahmottamiseksi.

Haluan tässä yhteydessä vielä toistaa käsitykseni, että kun sitten pohdimme intentionaalisuuden ja empiirisen tiedon mahdollisuuden ehtoja transsendentaalifilosofian kehikossa, emme voi pitäytyä pelkästään tietoisuuden ehtoihin Kantin osoittamalla tavalla. Meidän pitää spekuloida myös maailman itsensä luonteella. Itse asiassa juuri McDowellilta löytyy viitteitä tarvittaviin ontologisiin postulaatteihin: maailmalla on rakenne, joka on ainakin ihmisten kokoluokassa hyvin pitkälle inhimillisin käsittein tavoitettavissa oleva. Ja edelleen, maailmallisen rakenteen tavoitettavuuden ehtona on rakenneyhtäläisyys siten, että mitä enemmän rakenneyhtäläisyyttä löytyy, sitä paremmin kykenemme maailmallisen kohteen kielellis-käsitteellisesti tavoittamaan. Ajattelen siis yksinkertaisen kuiluttomuusoletuksen liian karkeaksi. Järkevin ja maltillisin ehdotus on mielestäni seuraava: kuilua on enemmän tai vähemmän riippuen kohteen itsenä luonteesta. Suotuisassa tapauksessa sitä ei ole lainkaan, hyvin epäsuotuisassa tapauksessa se on ylittämätön. Tämän teesin myötä palaudumme identtisyysteoriasta totuuden korrespondenssiteoriaan, mutta kuitenkin Fregen (1918/1988, 34–36) kritiikin huomioiden siten, että myönnämme vastaavuuden olevan pohjimmiltaan identtisyyttä jollakin maailman ja käsitteiden rakenteiden abstraktiotasolla ja/ tai joidenkin rakenteiden osien osalta.¹⁰³

Tuloksena syntyvä kanta luokittuu lähemmäs transsendentaalia realismia kuin puhtasoppista kantilaista transsendentaalia idealismia. Katson kuitenkin siihen sisältyvän fallibilismin kantilaisittain varovaiseksi ja kriittiseksi epistemiiseksi asenteeksi. Sami Pihlström (2003) on puolustanut naturalisoitua pragmatistista transsendentaalista *idealismia*. Suhtaudun myönteisesti transsendentaalifilosofian naturalisoinnin ajatukseen, mutta epäilen, että Pihlströmin ehdotuksen idealismi johtaa koherentismiin, jota voidaan kritisoida McDowellin osoittamalla tavalla. Voimme välttää koherentismin ja tehdä ymmärrettäväksi oikeanlaisen sisäisen suhteen maailmaan, siis intentionaalisuuden ja empiirisen tiedon mahdollistavan suhteen maailmaan, vain maailmaa koskevien metafyy-

¹⁰³ Kuvitelkaamme ympyrän representaatio kahdeksan kertaa kahdeksan ruudukossa. Tulos näyttää lähinnä kahdeksan-tahokkaalta eikä tarkalleen ottaen edes siltä. Voimme periaatteessa sanoa, että tämä representaatio on kohteen kanssa identtinen kahdeksan kertaa kahdeksan ruudukon määrittelemällä erottelutasolla. Sanoisimmeko silti, että representaation ja kohteen suhde on identtisyysuhde? Minusta on selvää, että puhumme ja meidän kannattaa puhua vastaavuussuhteesta.

sisten postulaattien avulla, ja nämä postulaatit tekevät tuloksena syntyvästä kannasta perusvireeltään realistisen.

Todettakoon vielä, etten pidä näin ymmärrettyä transsendentaalifilosofiaa kategorisesti vastakkaisena mielen empiiriselle tutkimukselle. Uskon, että empiirinen tutkimus kykenee edetessään yhä enenevässä määrin selittämään fyysikaalisiin rakenteisiin ja prosesseihin vedoten, miten transsendentaalit edellytykset ja suhteet käytännössä toteutuvat. Toisaalta empiirisen tutkimuksen itsensä perusta on tietyllä tapaan transsendentaalinen. Kun aivotutkija tutkii koehenkilöidensä aivoja, hän tekee sen transsendentaalin oletuksen, ettei Descartesin demoni tai muu vastaava johda häntä harhaan vaan hänellä itselläänkin on jotakuinkin samanlaiset aivot ja niihin pätevät samat lainalaisuudet, jotka hänen tutkimuksensa paljastavat.

5 ONTOLOGINEN TÄYDENNYS

Johtopäätökseni pitkästä matkastani McDowellin kanssa halki mielenfilosofian, semantiikan ja transsendentaalifilosofian on, että kohtaamme tutkimustemme alussa fundamentaalisen valinnan: valitsemme joko dualismin tai monismin. En näe tilaa kolmannelle vaihtoehdolle. Käytännössä kaikki vaikeudet, jotka olen tunnistanut McDowellin ajattelusta, johtuvat siitä, ettei McDowell ole suostunut valitsemaan selkeästi kumpakaan vaihtoehtoa. Abstraktien fregeläisten tosiasioiden suhde konkreettisiin fysikaalisiin olioihin, persoonan suhde alipersonaaliin mekanismeihin, rationaalisen vaikuttamisen suhde fysikaaliseen vaikuttamiseen, fysikaalisten kausaalisten suhteiden rooli merkitysten kiinnittymisessä, kaikki tämäntyyppiset ongelmat, joita nousee toistuvasti esiin McDowellin ajattelussa, liittyvät pohjimmiltaan kahden tason eli normatiivisen ja fysikaalisen tason väliseen suhteeseen. Onko sitten tämäntyyppisiin kysymyksiin ylipäätään tarjolla vastauksia? Ehdotuksia ja hahmotelmia epäilemättä löytyy, mutta tuskin lopullisia vastauksia. Ongelmana McDowellin tapauksessa on, ettei hän suostu kohtaamaan näitä kysymyksiä eksplisiittisesti ja perinpohjaisesti. Hän ainoastaan vihjailee, vieläpä ristiriitaisesti vuoroin dualismin vuoroin monismin suuntaan.¹⁰⁴ Hän ei pura keskeisiä metaforia, esimerkiksi juuri tasometaforiikkaa, ja niinpä hänen lähestymistapansa ytimeen jää suuri musta aukko, emmekä voi puhua siitä, että filosofia saisi rauhan.

Eräs selkeä ratkaisu on ontologis-epistemologisen dualismin valitseminen.¹⁰⁵ Ihmisen olemassaolo nyt vain on perustavalla tavalla kahtia jakaantunut: siihen kuuluu yhtäältä fysikaalinen ja toisaalta normatiivis-rationaalinen puoli. Kyse on siis primitiivisestä metafysis-eksistentiaalisesta tosiasiasta siten, että jos pääsisimmekin jotenkin kurkistamaan sen taakse, emme löytäisi sieltä

¹⁰⁴ Kommenttien päälinja on dualistinen (ks. McDowell 1998e, 339, 349; 1998d, 145–146 ja 2006c, 238) mutta eräs tuoreimmista viittaa selkeästi monismin suuntaan (McDowell 2006d, 159–161).

¹⁰⁵ Hyvän esimerkin McDowell-henkisestä dualismista, sen perusteluista ja seurauksista tarjoaa Peregrin (2006). Myös Pihlström (2002, 153–154) suosittelee tämäntyyppistä näkemystä, jota hän kutsuu ”kaksoisaspektikäsitteeksi inhimillisestä eksistenssistä”.

mitään tutkittavaa. Kun tällainen valinta on tehty, voimme todeta yllä mainituista kysymyksistä, ettemme ikinä tule saamaan niihin vastauksia, koska niihin ei ole vastauksia. Meidän tulee ottaa tasot annettuina. Tällainen valinta mahdollistaa vahvan normatiivisuuden, jonka perustana on inhimillisen toimijan radikaali vapaus. Toisaalta ongelmana on, ettei tällainen dualismi kykene mitenkään selittämään kiistämättömiä tasojen välisiä korrelaatioita, joten nekin olisi otettava annettuina. Valitsin monismin tarkemman tutkimuksen kohteeksi, koska haluan nähdä, kykeneekö se selittämään dualismin annettuna ottamia asioita. Minusta on tärkeää, että etsimme ensin sinnikkäästi konstruktiivisia ratkaisuja ja selityksiä ennen kuin käymme postuloimaan maailmaan primitiivisiä metafysisiä kategorisia eroja. Haluan siis nähdä, millaiset vastaukset yllä mainittuihin kysymyksiin sekä erityisesti referenssin ongelmaan voimme hahmottaa tiukasti monistisesta näkökulmasta.

Kun lähdemme kehrittelemään monistista vaihtoehtoa, ensimmäinen tehtävämme on vahvistaa fysikalismi: kaikki tapahtumat ovat pohjimmiltaan fysikaalisia ja niitä voidaan myös kuvata fysikalistisesti.¹⁰⁶ McDowell (1998d, 153–154) itse hyväksyy jotakuinkin tällaisen fysikalismin määritelmän (tai ainakin hyväksyi Field-artikkelinsa julkaisemisen aikoihin 1978), mutta tietyn lisäyksen kera: joillekin tapahtumille voidaan antaa myös normatiivinen kuvaus perusteiden valtakunnalle ominaisen ymmärrettävyyden näkökulmasta. Ensimmäinen huomioitava asia on, ettemme voi keskustella pelkästään ymmärtämisen tavoista keskustelematta samalla itse kohteiden luonteista. Jos jokin voidaan tehdä toistuvasti onnistuneesti ymmärrettäväksi fysikalistisen käsitteistön avulla, niin se on luonteeltaan fysikaalinen tai ainakin sillä on tällainen puoli. Jos jokin on vastaavasti ymmärrettävissä normatiivisen käsitteistön avulla, niin se on luonteeltaan normatiivinen tai siihen liittyy normatiivinen puoli tai aspekti.

Toinen huomioitava seikka on seuraava. Monismiin sitoutuminen implikoi sen, ettemme voi tehdä tietynlaista fundamentaalista kategorista eroa eri ymmärtämisen tapojen tai niiden kohteiden välille. Tarkastelkaamme ensin ymmärtämisen tapoja. Oikea lähtökohta löytyy jo McDowellilta (1994/1996, 97) itseltään, mutta hän ei kirjoita auki sen seurauksia eikä pidä siitä johdonmukaisesti kiinni (ks. Gaskin 2006, 53–64). Tämä lähtökohta on, että kaikella ymmärtämisellä on yhteinen juuri, toisin sanoen kaikki ymmärtäminen on tietyssä minimaalisessa mielessä käsitteellis-rationaalista. Tästä lähtökohdasta seuraa, ettemme voi irrottaa lain valtakuntaa perusteiden avaruudesta. Luonnonlakeja voidaan perustella ja ne voivat toimia perusteena, joten lain valtakunta on osa perusteiden avaruutta.

Sikäli kuin jokin maailmallinen tapahtuma on ymmärrettävissä oleva, sillä on käsitteellisesti luettavissa oleva rakenne. Maailmallinen rakenne on käsitteellisesti luettavissa sikäli ja siinä määrin kuin maailmallisen rakenteen ja käsit-

¹⁰⁶ Fysikalistisen kuvauksen voimme ymmärtää periaatteessa kahdella eri tavalla. Voimme vedota yhtäältä arkipäivän käsityksiin paradigmaattisista fysikaalisista objekteista ja lainalaisuuksista, tai sitten voimme vedota fysiikka-tieteen tunnistamiin entiteetteihin ja lakeihin. En tässä halua ottaa kantaa kummankaan tavan puolesta. Aiheesta enemmän, ks. Stoljar 2005.

teellisen rakenteen välillä voi vallita rakenneyhtäläisyyttä. Rakenneyhtäläisyydellä puolestaan viitataan fysikaalisen rakenteen kokonaisuuden tai osan ja käsitteellisen rakenteen identtisyyteen jollakin abstraktiotasolla. Abstraktiolla viitataan valikoimiseen, jossa jonkin ilmiön rikkaasta moneudesta valitaan perustellusti jotkin osat tai piirteet, ja abstraktiotaso on abstraktioprosessin tuloksena saavutettu uusi tyypillisesti yleisyysasteeltaan korkeampi tarkastelutaso suhteessa kohteeseen. Ajatuksena kaiken kaikkiaan on, että pitäydymme totuuden korrespondenssiteoriaan, määrittelemme sen edellyttämän vastaavuuden rakenneyhtäläisyydeksi ja rakenneyhtäläisyyden edelleen identtisyyden avulla (teemme tämän myönnytyksen Fregelle). Itsessään epämääräinen vastaavuus voidaan näin palauttaa tarkemmin määräytyksi identtisyydeksi aina kun löydämme ymmärrettävän ja uskottavan ehdokkaan abstraktiotasoksi.

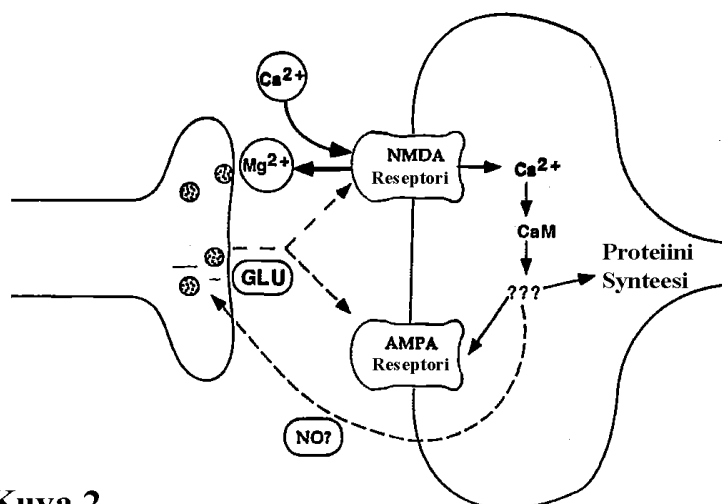
Tarkastelkaamme ensimmäisenä esimerkkinä tuttua Hempelin-Oppenheimin deduktiivis-nomologista selittämisen mallia. Deduktiivinen-termi viittaa vaatimukseen, että selitettävän asian (*explanandum*) täytyy olla selityksen (*explanans*) looginen johtopäätös, nomologinen-termi puolestaan vaatimukseen, että selitykseen täytyy sisältyä jokin luonnonlaki, jolla on olennainen rooli deduktiossa (ks. Woodward 2003a, 4). Olettakaamme, että selitettävä asia on kiveen kohdistuva vetovoima kolmella eri korkeudella. Selitysosioon sisältyvä luonnonlaki on Newtonin gravitaatiolaki, ja muissa pmissseissä annetaan maan ja kiven massa sekä korkeus kussakin tapauksessa. Jo tilanteen metafyyminen perusjäsenitys on käsitteellinen: käsillä on kaksi oliota eli maapallo ja kivi, joiden ominaisuuksista tarkastellaan massoja ja suhteista etäisyyttä sekä keskinäistä vetovoimaa. Newtonin gravitaatiolaki puolestaan on muotoiltu käyttäen fysikaalisia ja matemaattisia käsitteitä. Kun vielä otamme huomioon, että selitys on kokonaisuudessaan argumentin muotoinen, niin on ilmeistä, että kyse on käsitteellis-rationaalisesta selityksestä. Ja edelleen, rakenneyhtäläisyyttä voimme etsiä paitsi tilanteen metafyymsisen perusjäsenityksen ja maailman entiteettien todellisen asetelman väliltä myös Newtonin gravitaatiolain mukaan laskettujen voiman suuruutta koskevien teoreettisten laskelmien ja empiirisiin mittauksiin perustuvien tulosten väliltä. Jos ajattelemme edellistä rakenneyhtäläisyyden aspektia, rakenneyhtäläisyyden identtisyydeksi palauttava abstraktiotaso täsmentyy ihmisten jokapäiväisestä toiminnasta tutuksi kokoluokaksi, jossa liikuttaessa kivet ja planeetat ovat olioita suhteellisen pysyvien rajojen, ominaisuuksien ja kausaalisten voimien kera. Jälkimmäisessä tapauksessa vastaavuus palautuu identtisyydeksi kun pysytellään Newtonin mekaniikan järkevän sovellutusalueen sisällä ja tarkastellaan voiman suuruuksia sopivalla tarkkuudella, jota käytettäessä teoreettiset ja empiiriset tulokset käyvät yksiin.

Jos ajattelemme Wilhelm Windelbandin ja Wilhelm Diltheyn tunnettuja näkemyksiä luonnontieteiden ja ihmistieteiden eroista, niin tarkoituksena ei häivyttää tämäntyyppisiä eroja vaan määritellä tarkemmin niiden todellinen luonne. Keskeinen väite kuuluu, että nomologis-kausaalinen selittäminen yhtäällä ja subjektiivisten yksittäistapausten ja sosiaalisten merkitysten ymmärtäminen toisaalla eivät kuulu kahteen eri selittämisen suukuun vaan ovat yhden ja saman suvun eli käsitteellis-rationaalisen asioiden ymmärrettäväksi tekemi-

sen kaksi lajia. Luonnontieteellinen selittäminen tekee ilmiön ymmärrettäväksi tyypillisesti alistamalla sen determinististen tai tilastollisten lakien alaisuuteen tai jäsentämällä sen osaksi kausaalista mekanismia. Ihmistieteellinen selittäminen puolestaan – silloin kun se poikkeaa edellisestä – alistaa ilmiön rationaalisuuden periaatteiden alaisuuteen. Ainoastaan fundamentaalinen metafyyminen dualismi voisi perustella luonnontieteiden ja ihmistieteiden selittämisen tapojen kategorisen erottamisen toisistaan. Edes determinismi-kysymys ei erota luonnon- ja ihmistieteitä kategorisesti toisistaan, sillä indeterministinen fysiikka on vallannut alaa ja tilastollisten lakien avulla selittäminen on yleistynyt luonnontieteellisellä puolella.

Nojaan tässä tiettyyn rajaan saakka ymmärtämisen kantilaiseen analyysiin: ymmärtäminen on käsitteiden alaisuuteen alistamista (*subsumption*) ja kun tällainen alistaminen on tehty, kohde on kytketty osaksi jotain käsitteiden ryhmittymää tälle nimenomaiselle ryhmittymälle tyypillisten suhteiden avulla. Nomologisen selittämisen tapauksessa kytkemme ilmiön determinististen lakien sekä tietyntyypisten fysikaalisten ja matemaattisten käsitteiden ryhmittymään. Merkitysten ymmärtämisen tapauksessa ilmiö kytketään intentionaalisen toiminnan käsitteistöön. Itse ymmärtämisen perusrakenne on molemmissa tapauksissa sama. Tähän liittyy kuitenkin ongelma, josta jo Kant oli hyvin tietoinen: jotta alistaminen onnistuisi, täytyy alistettavalla asialla olla jo valmiiksi rakenne, joka sopii yhteen käsitteellisen rakenteen kanssa. Tämä niin kutsuttu ”arvostelukyvyn aporia” vaivasi Kantia halki hänen pitkän uransa (ks. Caygill 1989, 1–8). Kantin ajatus *Puhtaan järjen kritiikissä* karkeasti ottaen on, että käsitteellisen ja ei-käsitteellisen väliin sijoittuvat skeemat ikään kuin esijäsentävät havaintomateriaalin, jotta se voidaan alistaa varsinaisten käsitteellisten rakenteiden alle (ks. Kant 1781/1787/1956, B176–187). Ongelmana kuitenkin on, että tällainen skemaattinen esikäsitteilykin on pohjimmiltaan arvostelukyvyn toimintaa, emmekä voi tietää, toimiiko arvostelukykyämme luotettavasti. Osa Kantin ratkaisua on ehdotus, että voimme kalibroida arvostelukykyämme suhteuttamalla eri tieteenfilosofis-metafyyysisiä perinteitä toisiinsa: kun törmäytämme yksittäistä korostavan brittiläisen empiristisen tradition ja yleistä korostavan saksalaisen rationalistisen tradition, löydämme arvostelukyvylle oikean yleisyyden asteen (Caygill 1989, 189–204; ks. Kant 1804/1958, 589–596). Toisaalta Kant yrittää osoittaa *Käytännöllisen järjen kritiikin* lopussa meidän ihmisten moraaliskäytännöllisen konstituution sellaiseksi, että meidän täytyy olettaa jumalan olemassaolon lisäksi lopulta myös eräänlainen inhimillisen arvostelukyvyn ja luonnon välinen harmonia (ks. Kant 1790/1793/1957, §79–91). Tässä pisteessä erkanemme Kantin näkemyksistä ja otamme McDowellin osoittamaan askeleen: sikäli kuin kyseessä on inhimillisen havainto- ja ajattelu järjestelmän avulla tavoitettavissa oleva kohde, havainnoimme suoraan kyseistä kohdetta, jolla jo itsellään on rakenne, joka voidaan alistaa varsinaisten käsitteellisten rakenteiden alaisuuteen. Ja toiseksi, vetoamme evoluutioon pikemminkin kuin jumalan ennalta asettamaan harmoniaan pyrkiessämme selittämään, mihin käsitteellisten rakenteiden ja maailmallisten rakenteiden vastaavuus perustuu.

Katsokaamme toisena esimerkkinä mekanistista selittämistä, joka on saanut runsaasti huomiota viimeaikaisissa keskusteluissa tieteellisestä selittämisestä. Carl Craver (2005, 385) määrittelee mekanismit entiteettien ja aktiviteettien kokoelmaksi, joka on organisoitunut tekemään yhdessä jotakin. Kun tarkastelemme Craverin suosikkiesimerkkiä, pitkäkestoisen muistin mahdollistavaa niin kutsuttua LTP-mekanismia hermosolujen synaptisten kytkentöjen tasolla, niin tällainen tarkastelu kiinnittää tietyn abstraktiotason. LTP-mekanismista piirretty diagrammi (ks. kuva 2) kuvaa synapsin rakenteen ja osien väliset kausaaliset suhteet siten, että tulee ymmärrettäväksi miten synapsit kykenevät suoriutumaan tehtävästään. Diagrammiin otetaan mukaan siis vain sellaiset rakenteet ja suhteet, jotka antavat merkittävän panoksen kokonaisuuden toimintaan. Monista diagrammin symboleista voidaan antaa tarkempi kuvaus alemmalla tasolla, mutta nämä kuvaukset eivät ole synapsin toimintamekanismien kuvauksen kannalta relevantteja. (ks. Craver 2005, 385–389.) Voimme todeta ensin näkin, että diagrammi on luonteeltaan käsitteellis-rationaalinen. Se kuvaa olioita, ominaisuuksia, suhteita ja tapahtumia. Se sisältää kemian käsitteistöön viittaavaa symboliikkaa. Sen pohjalta voidaan esittää väitteitä ja sitä voidaan perustella väitteiden avulla, itse asiassa siihen on piirretty sisään väitteitä synapsin osien välisistä kausaalisista yhteyksistä. Jos diagrammi onnistuu tehtävänsään, niin sen ja todellisten synapsien toiminnallisten rakenteiden välillä vallitsee rakenneyhtäläisyyttä, tarkemmin sanoen todellisen synapsin toiminnallinen rakenne on identtinen diagrammin kuvaaman rakenteen kanssa kuvauksen kohteena olevien toimintamekanismien funktionaalisten suhteiden jäsentämällä abstraktiotasolla.



Kuva 2
Muokattu Craverin (2005, 386) kuvan pohjalta

Totuuden korrespondenssiteorian edellyttämä vastaavuus voi näin ollen täsmentyä hyvinkin erityyppisten rakenteiden identtisyydeksi riippuen siitä, millaisesta selityksestä on kyse, ja abstraktiotaso määrittyy kussakin tapauksessa eri tavalla. Kyse voi olla esimerkiksi identtisyydestä suhteessa maailman metafysisiseen rakenteeseen tietyssä kokoluokassa, identtisyydestä suhteessa olio-

den hierarkkiseen luokkarakenteeseen tietyllä luokittelun karkeuden asteella, identtisydestä suhteessa avaruudelliseen ja/tai ajalliseen rakenteeseen tietyllä kuvauksen tarkkuudella tai identtisydestä suhteessa funktionaalis-kausalliseen rakenteeseen mekanismin toiminnallisten osien ja suhteiden rajaamassa järjestelmässä.

5.1 Organisaatiotasot ja reductivismi

Kun sitten pohdimme tilannetta maailman osalta, niin näyttää väistämättömältä, että joudumme ymmärtämään rationaalis-normatiiviset ilmiöt fysikaalisten ilmiöiden alalajiksi. Jos todella haluamme tehdä ymmärrettäväksi ajatuksen, ettei mielen ja maailman välillä ole intentionaalisuuden ja tiedon oikeuttamisen mysteeriksi tai suorastaan mahdottomaksi jättävää kuilua, niin meidän nimenomaan pitää sekoittaa rationaalis-normatiivinen ja fysikalistinen tarina keskenään. Tarkemmin sanoen, ontologiamme pitää viedä rationaalisuus/normatiivisuus maailmaan fysikaalisen itsensä sisälle, ei sen rinnalle tai aspektiksi tai mitään muutakaan sellaista. Voimme käyttää McDowellin ja monien muiden suosimaa tasometaforiikkaa, mutta jos jäsenämmekin rationaalis-normatiiviset ilmiöt omalle tasolleen, niin on järkevää katsoa kyseinen taso fysikaalisen itsensä organisaatiotasoksi. Kun sitten ryhdymme tarkemmin purkamaan tasometaforiikkaa, kannattaa lähteä liikkeelle tasoteorioista, joiden keskeinen ajatus on juuri, että fysikaalinen (tai materia tai luonto) jakaantuu itsessään organisaatiotasoksi. Tästä näkökulmasta katsottuna rationaalis-normatiiviset ilmiöt ovat hyvin korkean järjestäytymisasteen fysikaalisia ilmiöitä.

Tasoteoriat tuovat mukaan sen luontevan ajatuksen, että tasoja ei ole pelkästään kaksi vaan useampia. On itse asiassa mahdollista ajatella tasoja olevan ääretön määrä, mutta tasoteorian esittäjät ovat poikkeuksetta ehdottaneet rajallista tasojen joukkoa. Lienee järkevää ajatella tasojen sarjan olevan avoin sekä ala- että yläpäästä. Jos materian tutkimus etenee yhä pienempiin kokoluokkiin, saattaa löytyä nykyisin tunnettujen alkeishiukkasten vielä pienempiä osasia, joista muodostuu oman materian organisaatiotasonsa. Sci-fi-kirjallisuudesta löytyvä ajatus tekoälyjen evoluutiosta ja kulttuurista tietoverkoissa tarjoaa puolestaan yhden kuvitteellisen esimerkin organisaatiotasojen yläpäähän mahdollisesti syntyvästä uudesta tasosta.

Tason käsitettä on käytetty hyvin monella tavalla eikä liene järkevää yrittää puristaa näitä kaikkia käyttötapoja yhden ja saman teorian alle.¹⁰⁷ Oli miten oli, jokaisen tasoteorian täytyy vastata kysymykseen, kuinka yleisiä tasot ovat luonteeltaan. William Wimsatt (1976, 1994) pyrkii rakentamaan yleisen koko

¹⁰⁷ Yksistään neurotieteissä tason käsitettä käytetään lukuisilla eri tavoilla. Craver (2007, 163–164) mainitsee seuraavat esimerkit: abstraktion, analyysin, käyttäytymisen, kompleksisuuden, kuvauksen, selityksen, toiminnan, yleisyyden, organisaation, tieteen ja teorian tasot.

luonnon kattavan teorian tasoista ja tasot ovat hänen teoriassaan suhteellisen yleisiä. Toisesta ääripäästä löytyy Craverin (2005, 2007) tasoteoria, jonka ala on kapeasti rajattu ja jossa tasohierarkiat ovat määritelmällisesti paikallisia. Useimmissa tasoteorioissa tasot käyvät yksiin keskeisten tieteenalojen – (mikro)fysiikka, kemia, biologia, psykologia ja yhteiskuntatieteet – tutkimuskohteiden kokoluokkien kanssa, mutta tasoja ei silti yleensä määritellä suoraan kokoluokkien avulla. Jotkut kirjoittajat ovat ehdottaneet, että meidän on syytä erottaa varsinaisten ”primääristen” tasojen lisäksi ”alitasoja”. Esimerkiksi Emmechen, Køppen, Stjernfeltin (1997, 106–107) teoriassa primääriseen tason määrittelevät kyseiselle tasolle ominaiset entiteetit, joiden variaatioita esiintyy alitasoilla. Esimerkiksi elämän/biologian primääriseen tason määrittelevä entiteetti on ”elävä solu DNA:n kera”, ja alitasoja on syntynyt kun tämä entiteetti on ”toeutannut mahdollisuuksiaan suhteessa muihin entiteetteihin” (Emmeche ym. 1997, 108).

5.1.1 Oppenheimin ja Putnamin tasoteoria

Merkittävin kysymys tasojen suhteen on, ymmärretäänkö ne reduktivistisesti vai emergentistisesti. Hyvän esimerkin reduktivistisesta lähestymistavasta tarjoaa Oppenheimin ja Putnamin tasoteoria heidän klassisessa artikkelissaan ”Unity of Science as a Working Hypothesis”. Oppenheimin ja Putnamin (1958/1991, 409) listassa on kuusi reduktiivista tasoa: 1) alkeishiukkasten taso, 2) atomitaso, 3) molekyyli- ja solutaso, 4) solutaso, 5) monisolujen elävien olentojen taso ja 6) sosiaalisten ryhmien taso. Oppenheim ja Putnam edellyttävät, että on löydettävissä pohjimmainen taso. He olettavat kaikkien olioiden kaikilla paitsi pohjimmaisella tasolla jakaantuvan olioksi, jotka kuuluvat lähimmälle alemmalle tasolle. Heidän keskeinen ajatuksensa on, että tietylle tasolle keskittyvä tieteenala tarjoaa aina potentiaalisesti *mikroreduktion* seuraavan ylempään tason ilmiöihin keskittyville tieteenaloille.

Oppenheimin ja Putnamin määritelmä reduktiolle on seuraava: teoria T_2 redusoidaan teoriaan T_1 jos ja vain jos 1) T_2 :n sanasto ei sisällä termejä, jotka eivät kuulu myös T_1 :een, 2) kaikki T_2 :n avulla selitettävissä oleva observaatiodata on selitettävissä myös T_1 :n avulla, ja 3) T_1 on ainakin yhtä hyvin systematisoitu kuin T_2 . Mikroreduktion he määrittelevät puolestaan seuraavalla tavalla: tieteenala B_2 mikroredusoidaan tieteenalaan B_1 jos ja vain jos B_2 redusoidaan B_1 :een ja B_2 :n tutkimuskohteena olevat objektit ovat kokonaisuuksia, jotka jakaantuvat aidoiksi (*proper*) osiksi, jotka kuuluvat B_1 :n tutkimuskohteisiin. Oppenheim ja Putnam olettavat, että psykologiset lait voidaan ennen pitkää selittää aivojen yksittäisten neuronien toiminnan pohjalta, että yksittäisten solujen ja siis myös neuronien toiminta voidaan ennen pitkää selittää niiden biokemiallisen rakenteen pohjalta ja että molekyylien ja siis myös solut koostavien makromolekyylien toiminta voidaan ennen pitkään selittää atomifysiikan pohjalta. Psykologian lait voidaan näin periaatteessa palauttaa atomifysiikan lakeihin, Oppenheim ja Putnam väittävät, mutta myöntävät toisaalta, että olisi toivotoman epäkäytännöllistä yrittää johtaa yksittäisen ihmisen käyttäytyminen suoraan hänet koostavien alkeishiukkasten toiminnan pohjalta. Heidän keskeinen

ideaalinsa tässä yhteydessä on tieteen ykseys ja he katsovat sen voivan toteutua juuri mikroreduktioiden kautta. (Oppenheim & Putnam 1958/1991, 406–408.)

Oppenheimin ja Putnamin näkemyksiä mikroreduktiosta ja tieteen ykseydestä pidetään nykyään yleisesti naiiveina. Shaffer (1974), Wimsatt (1976, 1997, 2000) ja Craver (2005, 2007) argumentoivat vakuuttavasti, että mikroreduktiot eivät ole todellisuudessa olleet yleisiä tieteen historiassa ja että ne ovat luonteeltaan ”perifeerisiä” pikemminkin kuin keskeisiä suhteessa tieteen käytännöllisiin tavoitteisiin. On syytä huomata ensinnäkin, ettei mikroreduktion mallia voida soveltaa suoraan tilanteisiin, joissa tarkempi ja kattavampi teoria korvaa toisen, esimerkiksi suhteellisuusteoria Newtonin mekaniikan. Sikäli kuin tällaisissa tapauksissa ylipäätään on kyse reduktiosta, niin omanlaisestaan seuraamisreduktiosta (*successional reduction*). Toiseksi, tietyissä tieteenalojen välisen reduktion malliesimerkeiltä vaikuttavissa tapauksissa kyse onkin tarkemmin tutkittuna yhden ja saman tason sisäisestä integraatiosta eikä tasojen välisestä mikroreduktiosta. Craverin (2003, 381) esimerkkitapauksessa aivojen anatomian ja elektrofysiologian tutkijat yhdistivät 1950- ja 60-luvuilla voimansa selvittääkseen hermosolujen ominaisuudet ja yhteydet toisiinsa, ja tämä solutasolle keskittyvä yhteistyö tuotti 1970-luvun alussa pitkäkestoisen muistin mahdollistavan LTP-mekanismien keksimisen. Craver (mts. 381) toteaa vielä LTP-ohjelmasta, että selityksiä etsittiin hyvällä menestyksellä sekä alemmilta että ylemmiltä tasoilta, joten se mikroreduktion teoriaan sisältyvä ajatus, että selityksiä pitäisi etsiä aina alhaalta päin, ei pidä LTP-ohjelman suhteen paikkaansa.

Minusta vaikuttaa ilmeiseltä, että mikroreduktioiden merkitys jää tieteessä suhteellisen pieneksi. Tarkastellaanpa todellista esimerkkiä alalta, jolla työkennellä täydellisesti mikroredusoitavissa olevan tasohierarkian kanssa. Tietokoneohjelmistot ohjelmoidaan nykyään korkean tason ohjelmointikieliä tai sovelluskehittämiä käyttäen. Pohjimmaisena hierarkiassa on edelleen niin kutsuttu ”konekieli” ykkösineen ja nolllineen, ja kaikki ohjelmoinnin korkeammat muodot voidaan yksiselitteisesti redusoida tälle pohjimmaiselle tasolle. On periaatteessa mahdollista ohjelmoida suoraan konekielellä ja tällainen ohjelmointitapa olisi kyllä sikäli edullinen, että se tuottaisi tiiviin koodin, mutta konekielen käyttäminen on käytännössä erittäin hidasta ja vaivalloista. Suhteellisen yksinkertainenkin operaatio, esimerkiksi oman kotisivun päivittäminen *Frontpage*-ohjelmalla, muuttuisi erittäin työlääksi ja pitkäksi ohjelmointiprosessiksi, joka vaatisi valtavan yksityiskohtaisen tietämyksen paitsi konekielen syntaksin kaltaisista yleisistä asioista myös käytettävän tietokonelaitteiston yksilöllisistä piirteistä. Tämä esimerkki osoittaa, että jopa täydellisen reduktiivisessä järjestelmässä tasoilla voi olla tietynlainen suhteellinen autonomia, ja operoiminen liian alhaisella tasolla voi jopa haitata käytännöllisten tavoitteiden saavuttamista.¹⁰⁸

¹⁰⁸ Dennett (1991, 50–51) käyttää samantyyppistä argumenttia Paul Churchlandin eliminativismia vastaan: Churchlandin ”aavistus” saattaa osoittautua oikeaksi eli neurotiede ”saattaa” löytää kansanpsykologiaa (*folk psychology*) luotettavamman käsitteistön ennustamaan ihmisten käyttäytymistä, mutta kasvattaisimme tällöin ennustettavuutta ”kannettavuuden” (*portability*) vähenemisen ja laskentatehon vaatimusten sietämättömän kasvun kustannuksella.

Palatkaamme seuraavaksi jälleen tieteen pariin ja olettaukamme, että tason L_2 ilmiöihin kohdistuva teoria T_2 saadaan täydellisesti mikroredusoitua tason L_1 ilmiöihin kohdistuvaan teoriaan T_1 . Tason L_2 ilmiöitä tutkivan tiedemiehen olisi nyt mahdollista käyttää T_2 käsitteistön sijasta T_1 :n käsitteistöä, mutta se olisi todennäköisesti erittäin epätarkoituksenmukaista siten, että syyt tähän epätarkoituksenmukaisuuteen ovat samantyyppisiä kuin edellisessäkin tapauksessa. Sikäli kuin kohteena olevat entiteetit ominaisuuksineen ja suhteineen todella omaavat suhteellisen autonomian, tarjoaa T_2 :n käsitteistö todennäköisesti edelleen taloudellisimman ja selkeimmän tavan kuvata ja selittää tason L_2 ilmiöitä. Onhan nimittäin oletettavaa, että mitä pitemmälle kehittyneemmästä tieteenalasta on kyse, sitä tarkoituksenmukaisempia käsitteitä tieteenala on kehittänyt kohdeilmiöiden kuvaamiseen ja selittämiseen. Toisaalta mikroreduktion kiistan etu on, että se ankkuroi ylemmän tason käsitteistön alemman tason käsitteistöön tukevoittaen näin ylemmän tason käsitejärjestelmän perustaa. Lisäksi mikroreduktion toteutuminen saattaisi aiheuttaa tervetulleita täsmennyksiä, tarkennuksia tai korjauksia ylätason käsitteistöön. Totta on sekin, että mikroreduktioiden onnistunut suorittaminen tuottaa ilman muuta tavoittelemisen arvoista ykseyttä tieteseen, joten jos niihin pyrkiminen ei olekaan tieteen ensisijainen tavoite, se kannattaisi ehkäpä säilyttää toissijaisena tavoitteena. Näkisimme mielellämme tieteen tarjoavan meille kattavan yhtenäisen kuvan maailmasta, ja vaikkei tämä ajatus kenties koskaan käytännössä toteutuisikaan, haluamme pitää sen ihanteena.

5.2 Emergentismi ja sen ongelmat

On mahdollista kiistää mikroreduktioiden mahdollisuus kokonaan vetoamalla tietynlaiseen emergenssin käsitteeseen.¹⁰⁹ Emmeche, Köppe ja Stjernfelt (1997, 84) väittävät itse asiassa, että jokainen antireduktivistinen tasoteoria implikoi jonkinlaisen emergenssin käsitteen, joka on tarkemmin sanoen välttämätön tasojen syntyminen selityksessä. Näin esimerkiksi McDowell olisi antireduktivistisen kahden tason mallinsa kera sitoutunut implisiittisesti jonkinlaiseen emergenssin käsitteeseen. Tarkastelen seuraavaksi lyhyesti Emmechen, Köppen ja Stjernfeltin tasoteoriaa, joka on työni näkökulmasta kiinnostava ja merkittävä siksi, että siinä nostetaan emergenssi tarkastelun kohteeksi ja sitä puolustetaan ajanmukaistetun aristotelisen kausaalisuuden käsitteen avulla. Heidän tapansa vedota Aristoteleen syihin kielii heidän lähestymistapansa yhteensopivuudesta McDowellin näkemysten kanssa. Lisäksi Emmechen, Köppen ja Stjernfeltin nä-

¹⁰⁹ Selkeä ja tiivis esitys "emergentismin opinkappaleista" löytyy Kimiltä (1999, 20–24). Kimin mukaan olemme eläneet "emergentismin vallan alla" 1970-luvun alkupuolelta lähtien. Emergentismi on noussut uudelleen esiin sitä mukaan kun positivistisen reduktivismien asema on romahtanut ja ei-reduktiivinen materialismi on vallannut alaa. Klassisen emergentismin edustajat, esimerkiksi Lloyd Morgan, Samuel Aleksander ja C.D. Broad, kehittivät ideoitaan 1900-luvun alkupuolella Britanniassa. (mts. 1–5.)

kemys tuo hyvin esiin tietyt emergentismin ongelmat, jotka vaivaavat potentiaalisesti myös McDowellin mielenfilosofiaa. Itse asiassa, tässä työssä käsittelemäni tasojen, tarinoiden tai kausaalisuuden lajien suhteisiin liittyvät ongelmat vaikuttavat emergentististen tasoteorioiden tyypillisten ongelmien variaatioilta.

5.2.1 Emmechen, Køppen ja Stjernfeltin tasoteoria

Emmeche ym. lähtevät liikkeelle Kimin (1995) sanakirjamääritelmästä: ”kompleksisen systeemin ominaisuuden sanotaan olevan ’emergenti’ siinä tapauksessa, että vaikka se syntyy yksinkertaisempia osia luonnehtivista ominaisuuksista ja suhteista, sitä ei voida ennustaa näiden alemman tason ominaispiirteiden pohjalta eikä sitä voida redusoida niihin”. He erottelevat edelleen entiteetin synnyttävän emergenssin ja kokonaisen tason synnyttävän emergenssin. Tasot syntyvät entiteettien emergenssin pohjalta uusien entiteettien kehitellessä potentiaalejaan ja muodostaessa suhteiden järjestelmiä. Emmeche ym. olettavat tasot inklusiivisiksi ja rakenteeltaan epäyhtenäisiksi (*nonhomomorphic*). Inklusiivisuus viittaa kahteen teesiin: 1) ylempien tasojen syntyminen jättää alempien tasojen organisoitumisen periaatteet koskemattomiksi, ja 2) tasot ovat paikallisia siten, että esimerkiksi muilla planeetoilla saattaa esiintyä omastamme poikkeavaa biologian ontologiaa (ei-DNA-pohjaista tms.). Rakente-epäyhtenäisyys viittaa puolestaan siihen, että ylemmän tason konstituivat prosessit ja tasojenvälisen suhteiden järjestelmät ovat erilaisia tasohierarkian eri askelmilla. (Emmeche ym. 2000, 14–15.)

Merkittävin emergentistisiä tasoteorioita vastaan esitetty kritiikki kuuluu, ettei emergentismi kykene antamaan tyydyttävää selitystä välttämättömälle edellytykselleen, nimittäin tasojenväliselle kausaatiolle. Erityisen ongelmallista vaikuttaa alaspäin suuntautuvan kausaation (*downward causation*) ajatus. Emergentistinen tasoteoria edellyttää tyypillisesti, että ylemmän tason emergentit kokonaisuudet kykenevät vaikuttamaan tavalla tai toisella alemmalla tasolla sijaitseviin osiinsa. (ks. Kim 1998, 229–233; 1999, 19–33.) Esimerkiksi solu kykenee säätelemään biokemiallisia prosessejaan, mutta koska se on emergentistisen tasoteorian näkökulmasta omalle tasolleen sijoittuva alemman tason ilmiöihin palautumaton entiteetti, niin ei ole helppoa nähdä, millaisen kausaation muodossa se kykenisi vaikuttamaan biokemiallisiin prosesseihinsa.¹¹⁰

Emmeche, Køppe ja Stjernfelt ovat luonnollisesti tietoisia tästä ongelmasta ja tarjoavat siihen kaksi ratkaisuehdotusta: ”keskivahvan” ja ”heikon” alaspäin kausaation ajatukset. He hylkäävät suoralta kädeltä ”vahvan” alaspäin kausaa-

¹¹⁰ En kommentoi työssäni tarkemmin muita emergenssin teorioita kuin Emmechen ym. (1997, 2000) teoriaa, mutta epäilen Pihlströmin (2002, 148) tavoin, että alaspäin kausaation ongelma on mahdoton ratkaista fysikalismiin ja fysiikan kausaalisuuden sulkeuman ajatukseen sitoutuneille emergentisteille. Pihlström osoittaa vakuuttavasti, ettei esimerkiksi Achim Stephanin, emergenssin nykyisen ”uuden tulemisen” merkittävän edustajan, ratkaisu välttä Kimin kritiikkiä (mts. 145–147; ks. Kim 1998, 229–233). Pihlström on valmis luopumaan fysikalismista ja suosittelee sen tilalle ”kaksoisaspektikäsitystä inhimillisestä eksistenssistä” (mts. 148–154). Yritän välttää dualismin niin pitkälle kuin se on mahdollista.

tion ajatuksen, mikä onkin ainoa järkevä teko. Vahvassa alaspäin kausaatiossa suhde ymmärretään vaikuttavan syyn tapaukseksi, mikä tarkoittaisi esimerkiksi, että solu sellaisenaan kykenisi toimimaan vaikuttavana syynä biokemiallisille reaktioilleen. Rikomme tasojen inklusiivisuuden ajatusta vastaan jos oletamme, että vaikuttava syy johonkin biokemialliseen reaktioon ei olisikaan löydettävissä biokemiallisten prosessien itsensä joukosta vaan yläpuoliselta tasolta. Solun itsesäätelyn akti solutason tapahtumana ja reaktio biokemiallisella tasolla eivät seuraa temporaalisesti toisiaan, eivätkä nämä kaksi tapahtumaa edes kykene vaikuttamaan toisiinsa vaikuttavan syyn muodossa. Solu koostuu tietyllä tapaa ymmärrettynä biokemiallisista prosesseistaan, ja toisaalta biokemialliselta tasolta emme löydä muita kuin biokemiallisten reaktioiden välisiä vaikuttavia suhteita. Emmeche, Køppe ja Stjernfelt päätyvät näkemykseen, johon on helppo yhtyä: fysikaalisen seurauksen voi saada aikaan ainoastaan fysikaalinen syy. Kun potkaisen palloa, kehoni fysiikka tuottaa vaikuttavien syiden avulla konkreettisen vaikutuksen toiseen fysikaaliseen objektiin eli palloon. Toisaalta, kehoni fysiikka on tietynlaista monimutkaista fysiikkaa, joka omaa emergenttejä biologisia ja psyykkisiä ominaisuuksia, Emmeche ym. väittävät. Kun fysiikalla on nämä monimutkaiset psyykkiset ominaisuudet, se voi potkaista palloa. (Emmeche ym. 2000, 18–20.)

Miten sitten meidän pitäisi ymmärtää alaspäin ja ylöspäin kausaatiot? Tässä vaiheessa Emmeche, Køppe ja Stjernfelt vetoavat päivitettyyn aristoteliseen kausaalisuus-käsitteistöön. He kirjoittavat, että alaspäin kausaatio pitää tulkita muodollisen (*formal*) kausaalisuuden tapaukseksi. Muodollinen kausaalisuus viittaa heidän mukaansa entiteetin tai prosessin muotoon sikäli kuin sitä ei voida palauttaa vaikuttavaan tai materiaaliseen syyhyn. Muodollista kausaalisuutta kuvataan usein sellaisilla käsitteillä kuten "rakenne" tai "organisoit". Ylöspäin kausaation he puolestaan ymmärtävät materiaalisen syyn tapaukseksi. Materiaalinen kausaatio viittaa jonkin tason entiteettien immanentteihin ominaisuuksiin, ja sitä luonnehditaan usein ilmaisuilla "koostuu jostakin" tai "on tehty jostakin". Vaikuttavaa kausaalisuutta he luonnehtivat temporaaliseksi suhteeksi, joka pitää sisällään "vuorovaikutteisen energian vaihdon liittyen entiteetteihin jollakin tietyllä tasolla". Sen tuloksena syntyy kausaalisesti kytköksissä olevien tilojen temporaalinen sarja ja sitä kuvataan jokapäiväisessä kielenkäytössä sellaisten termien avulla kuin "aiheuttaa" tai "saa aikaan". Emmeche, Køppe ja Stjernfelt määrittelevät myös funktionaalisen kausaalisuuden, vaikkeivät hyödynnäkään sitä teoriassaan: funktionaalinen kausaalisuus viittaa rooliin, joka osalla on jonkin yhtenäisen prosessuaalisen kokonaisuuden sisällä, tai se viittaa käyttäytymisen tarkoitukseen tarkasteltuna systeemin stabiilina säilymisen näkökulmasta (eloonjäämisen näkökulmasta). Termit kuten "säätää", "rooli" ja "funktio" soveltuvat tähän kausaalisuuden muotoon. (Emmeche ym. 2000, 17, 31–32.) Emmeche, Køppe ja Stjernfelt siis ajattelevat kausaalisuuden käsitteen aristotelisen laajentamisen auttavan vastaamaan antireduktivististen tasoteorioiden tunnettuihin ongelmiin, mikä on mielenkiintoista McDowellin näkemysten samantyyppisten ongelmien kannalta.

Emmeche, Köppe ja Stjernfelt väittävät tarkalleen ottaen, että ylemmän tason muodollinen kausaalisuus on supervenienssisuhteessa alemman tason vaikuttavaan kausaalisuuteen. He tulkitsevat tätä väitettä edelleen siten, että pieni joukko toteuttamiskelpoisia vaikuttavan syyn muotoisia interaktioita valikoidaan erittäin suuresta mahdollisten interaktioiden joukosta. (Emmeche ym. 2000, 31–32.) Keskivahvassa alaspäin kausaatiossa ylemmän tason entiteetit ovat rajoittavia ehtoja alemman tason emergentille toiminnalle. Millaisesta rajoittamisesta on kyse? Emmeche ym. esittelevät tulkinnan, jossa korkeammalle tasolle ominaisia ovat organisoitumisperiaatteet, lain kaltaiset säännönmukaisuudet, jotka vaikuttavat alaspäin alemman tason entiteettien jakaumaan. Heikossa alaspäin kausaatiossa korkeampi taso on alemman tason osien kokonaisuus, muoto, rakenne tai organisaatio. Tätä vaihtoehtoa Emmeche ym. kehittävät edelleen *kvalitatiivisen dynamiikan* sanaston avulla. Korkeampaa emergenttiä tasoa hallitsevat pysyvät monimutkaiset attraktorit alemman tason dynamiikalle. Alemman tason ilmiöitä tarkastellaan siis tilasta toiseen etenevänä dynaamisena systeeminä, jolle voidaan antaa vaihtelevia alkuarvoja, ja attraktorit ovat sellaisia suhteellisen stabiileja tiloja, joihin systeemi päättyy monien alkuarvojen joukon pohjalta. Esimerkiksi organismit voidaan ajatella monimutkaisiksi attraktoreiksi orgaanisten molekyylien käyttäytymiselle kaikkien mahdollisten biokemiallisten tilojen muodostamassa avaruudessa. Kun lähdemme liikkeelle tietyistä relevantista orgaanisten molekyylien joukosta, tällaiset attraktorit ovat olemassa tietyllä platonisella tavalla ennen partikulaarista elävää organismita. (Emmeche ym. 2000, 23–27.)

Oleellinen kysymys kuuluu nyt, voimmeko pelastaa McDowellin antireduktivistisen tasoteorian Emmechen, Köppen ja Stjernfeltin keskivahvan tai heikon kausaation ajatuksen avulla. Onko meillä nyt kaksi lupaavaa ehdokasta McDowellin (1998e, 352) mainitseman ”mahdollistamisen” eksplikaatioksi? En ole vakuuttunut Emmechen, Köppen ja Stjernfeltin ehdotusten toimivuudesta emergentistisessä antireduktionistisessa teoriakehyksessä. Jos entiteetti ylemmällä tasolla toimii muodollisena syynä alemman tason ilmiöille siten, että se rajaa alemman tason mahdollisia interaktioita, niin rajaaminen (valikoiminen, organisoiminen) näyttää väistämättä sellaiselta työltä, jonka tekijöiksi kelpaavat ainoastaan alemman tason prosessit vaikuttavien syiden kera. Miksi tällöin alemman tason tapahtumien historian suhteellisen laaja kuvaus ei periaatteesakaan riittäisi selittämään alemman tason ilmiöiden mahdollisten interaktioiden rajoissa tapahtuvia muutoksia vaan ne olisivat ennustamattomia? Mitä sitten tulee attraktoreihin, vaikuttaa luontevalta ajatella, että on olemassa jokin syy sille, miksi systeemin jokin tietty tila on attraktori kyseiselle systeemille, ja että tämä syy liittyy systeemin itsensä luonteeseen ja ominaisuuksiin. Tällöin attraktorien ennustaminen systeemin ominaisuuksien tarkan tuntemuksen pohjalta näyttää mahdolliselta. Dynaamisten systeemeiden käsitteistö tarjoaa kyllä lupaavan tavan kehittää edelleen tasoteoriaa, mutta on tärkeää huomata, ettei tämä käsitteistö suoraan perustele emergentismia.

Mistä ennustamattomuus pohjimmiltaan johtuu Emmechen, Köppen ja Stjernfeltin tasoteoriassa? He eivät ole viehättyneitä sellaisesta maailmankaik-

keuden sisäisen luovuuden metafysiikasta, jota on esittänyt esimerkiksi belgialainen fyysikko Ilya Prigogine. Emmeche ym. katsovat, että Prigoginen ajatus ennakoimattomasta tapahtumasta selittämisen perustavimmalla tasolla johtaa väistämättä sietämättömään skeptisismiin, ja he ovat epäilemättä oikeassa. Emmeche ym. itse asiassa hyväksyvät tietynlaisen determinismin ja väittävät, että heidän emergentisminsä on yhdistettävissä sen kanssa. He perustelevat kantaansa huomiolla, että tietynlaiset deterministiset systeemit ovat tunnetusti ennustamattomia. He viittaavat muun muassa matemaatikko-fyysikko Henri Poincarén niin kutsuttuun kolmen kappaleen ongelmaan, jota pidetään eräänä tärkeimmistä nykyaikaisen *kaaosteorian* alkulähteistä. Emmeche ym. katsovat juuri kaaosteorian mahdollistavan sen, että vanha determinismin ja ennustettavuuden välinen kytkentä voidaan purkaa. Jopa täydellisen deterministisissä systeemeissä, esimerkiksi Newtonin mekaniikan hallitsemassa systeemissä, ennustamattomuus ei kytkeydy välttämättä tutkijan kykyyn saada informaatiota systeemin yksittäisistä osista. Miten paljon hyvänsä informaatiota tutkija systeemistä saakaan, on tietynlaisen systeemin käyttäytyminen ennustamatonta tietyn ajan jälkeen – systeemiä koskevan informaation epävarmuus kasvaa eksponentiaalisesti suhteessa epävarmuuteen alkuehdoissa. (Emmeche ym. 1997, 101–103.) Mainittakoon, että Emmeche ym. (2000, 31) vetoavat viimekädessä indeterminismiin kvanttitasolla perustellakseen ennustamisen mahdottomuuden emergenssin tapauksissa.

5.2.2 Kritiikkiä

Emergenssin ajatukseen penseästi suhtautuvat ovat tyypillisesti huolissaan kahdesta asiasta. Tarkasteltaessa emergenssiä ontologisesta näkökulmasta, he ovat huolissaan siitä, että se rikkoo intuitiivisesti oikealta tuntuvaa Leibnizin (1717 /1956, 16) riittävän perusteen/syyn periaatetta vastaan: ”..mitään ei tapahdu ilman perustetta/syytä sille, miksi sen pitäisi olla niin mieluummin kuin toisin”. Toisaalta, tarkasteltuna emergenssiä epistemologisesta näkökulmasta he ovat huolissaan emergenteiksi katsottujen ilmiöiden selittämättömyydestä. Emmeche, Köppe ja Stjernfelt ovat tietoisia tämäntyyppisistä huolista ja kykenevät vastamaan niihin varsin hyvin. Heidän teoriansa näkökulmasta emergentit ilmiöt eivät ole selittämättömiä, vaan niitä voidaan kyllä tutkia ja jopa selittää kausaalisesti, kunhan kausaalisuus ymmärretään laajennetulla aristotelisellä tavalla. Tarkemmin sanoen, emergenttejä ilmiöitä voidaan selittää materiaaliin ja muodollisiin syihin vedoten. (Emmeche ym. 1997, 113–117.) Modernisoitu aristotelinen kausaalisuuden käsite auttaa myös ontologiseen huoleen vastaamisessa: kaikkeen on kyllä syynsä, muttei välttämättä juuri vaikuttavaa syytä. Tämä selitys ei kuitenkaan sellaisenaan riitä rauhoittamaan tyhjästä syntymisen ajatuksesta huolestuneita. Auttaa hieman, että meille kerrotaan talon materiaalien ja rakennepiirustusten olleen olemassa ennen talon ilmaantumista, mutta intuitiomme sanoo, että tarvitaan vielä rakennusmiehet suorittamaan työnsä, jotta talo voisi valmistua. Materiaalinen ja muodollinen syy ovat itse asiassa tietyllä tavoin käsitteellisesti kytköksissä vaikuttavaan syyhyn, sillä ne eivät itsessään kykene tuottamaan seurausta aristotelisessä lähestymistavassa.

Vaikuttavan syyn hylkäämisen myötä materiaalisen ja muodollisen syyn tapa saada aikaan todellisia seurauksia jää epäselväksi ja näiden käsitteiden merkitys hämärtyy. Jos hylkäämme vaikuttavan syyn, hylkäämme ymmärtääkseni samalla koko sen perustavan intuition kausaatiosta, joka on Aristoteleen syiden taustalla. Emmeche, Kōppe ja Stjernfelt voisivat vastata, että sikäli kuin kyse on deterministisestä mutta kaoottisesta järjestelmästä, niin myös vaikuttavat syyt ovat kyllä olemassa, muttemme kykene niitä tietämään. He voisivat vastata myös, että koska tiettyihin kvantti-ilmiöihin liittyy aitoa indeterminismia, niin luonto itse kiistää Leibnizin riittävän syyn/perusteen periaatteen universaalin pätevyyden sekä vaikuttavaa syytä koskevien arki-intuitioidemme pätevyyden. Jos he vastaavat jälkimmäisellä tavalla, niin he eivät mielestäni voi hyödyntää materiaalisen ja muodollisen syyn käsitteitä ymmärrettävällä tavalla. Sama koskee myös McDowellia.

Emergenssiä voidaan ajatella siis joko ontologisena tai epistemologisena ilmiönä (ks. Niiniluoto 1990, 38). Epistemologinen emergenssin käsite sitoo emergenssin ajatuksen tietämyksemme seuraavalla tavalla: emergenttejä ovat sellaiset ilmiöt, joita emme kykene ennustamaan ja reduceoimaan joko vain tiettyssä tieteen kehitysvaiheessa tai ei koskaan tulevaisuudessakaan johtuen esimerkiksi inhimillisen havainto- ja ajattelujärjestelmän (transsendentaaleista) rajoituksista. Tämä ajatus näyttää helpommalta hyväksyä muun muassa siksi, että se jättää koskemattomaksi Leibnizin riittävän syyn/perusteen periaatteen sallimalla mahdollisuuden, että vaikuttavat syyt ovat olemassa luonnossa, vaikkamme niitä kykenisikään löytämään. Useimmat reduktivistitkin myöntävät reduktion toteuttamiseen ja ennustamiseen liittyvät käytännölliset ongelmat, mutta he pitävät kiinni reduktion ja ennustamisen periaatteellisesta mahdollisuudesta (ks. Oppenheim ja Putnam 1958/1991, 408). Tässä keskustelussa on ladattu paljon ”periaatteellisen mahdollisuuden” ajatuksen varaan, joten tarkastelkaamme sitä hiukan tarkemmin.

Kuten jo edellä mainitsin, Emmeche, Kōppe ja Stjernfelt tukeutuvat vahvasti näkemykseen, että tietynlainen deterministinenkin järjestelmä voi olla ennakoimaton. Ajatuksena tarkemmin sanoen on, että systeemin käyttäytymisen ennakoimattomuus pohjautuu alkuehjoja koskevan informaation epävarmuuteen. On itse asiassa väärin väittää pelkästään tämän yleisen ajatuksen pohjalta, ettei mikään määrä informaatiota voisi parantaa tilannetta. Päädymme tähän johtopäätökseen vain jos oletamme lisäksi jotain muuta, esimerkiksi että mittaustarkkuudellamme on jotkin periaatteelliset rajat tai että kohtaamme jonkinlaisen matemaattis-logisten mahdollisuuksiemme rajan. Edellisestä esimerkiksi käy tunnettu ”Heisenbergin epätarkkuusperiaate”, joka kuuluu karkeasti ottaen siten, että hiukkasen paikkaa ja nopeutta ei voida mitata samanaikaisesti mielivaltaisen tarkasti. Ehkä kyseessä on lopullinen totuus inhimillisistä mittausmahdollisuuksista, mutta emme voi olla tästä varmoja. Viittaus jälkimmäisen kaltaiseen periaatteelliseen mahdottomuuteen löytyy esimerkiksi Richard Boydilta (1972), jonka perusteluketju rakentuu joukko-opin periaatteiden ja erityisesti rekursiivisten funktioiden varaan. Boyd onnistuu parhaimmillaankin osoittamaan vain, ettei periaatteellinen ennustettavuus seuraa suoraa systeemin

deterministisyydestä tietynlaisen matemaattis-loogisen teknisen välineistön puitteissa, mutta kuka tietää, millaisia johtopäätöksiä tästä asiasta tulevaisuuden matematiikka ja logiikka tuovat tullessaan. Tiede on työntänyt mahdollisuuksien rajoja yhä kauemmaksi ja tekee niin oletettavasti myös tulevaisuudessa. Jos ymmärrämme mahdollisuuden rajat kiveen hakatuiksi, niin tällainen asenne saattaa jopa haitata tieteen edistystä.

Saattaa hyvin olla, että maailmankaikkeudessa esiintyy indeterminismia, tai jopa että maailmankaikkeus kykenee luomaan mahdollisuuksien avaruuteen yhä uudestaan, kuten Prigogine olettaa. Olennainen kysymys kuuluu, miten meidän tutkijoiden kannattaa suhteutua tutkimuskohteisiimme. Kumpi olisi perustellumpi oletusarvo, emergentismi vai reductivismi? Tämä on luonteeltaan *metodologis-pragmaattinen* kysymys. Reduktivismiin ottaminen lähtökohdaksi johtaa pahimmillaan siihen, että tieteen rajallisia resursseja tuhlaamaan, kun tutkitaan reduktiivisia hypoteeseja, jotka eivät periaatteessakaan voi olla tosia itse ilmiöiden ollessa todelliselta luonteeltaan emergentejä. Emergentismiin ottaminen lähtökohdaksi johtaa pahimmillaan siihen, että jokin ilmiö julistetaan emergentiksi ja vaikuttavia syitä alemmalta tasolta etsivä tutkimus lopetetaan kokonaan, vaikka ilmiö olisikin selitettävissä alemman tason vaikuttavien syiden avulla ja tämäntyyppinen selitys saattaisi johtaa suuriin tieteellisiin edistysaskeliin. Havainnollistukseksi käy mainiosti Hartry Fieldin esimerkkinä käyttämä valenssi, joka kyettiin lopulta selittämään atomin sisäisen rakenteen avulla. Mielestäni jälkimmäinen paha on selkeästi suurempi, joten suosittelen reductivismia oletusarvoksi.

Vältelkäämme "aavemaista" emergenssiä (Craverin 2007, 216 ilmaisu) niin pitkälle kuin mahdollista. Ehdotukseni on, että oletamme tasojen periaatteellisen palautuvuuden ja säilytämme mikroreduktiot tieteen toissijaisena tavoitteena. On tärkeää huomata, ettei periaatteellinen palautuvuus edellytä, että me ihmiset kykenisimme joskus todella suorittamaan kaikki tasojenväliset mikroreduktiot, joten se on sovitettavissa yhteen esimerkiksi juuri Heisenbergin epä-tarkkuusperiaatteen tai Boydin ennustamattomuutta koskevien näkemysten kanssa. Periaatteellinen palautuvuus on jälleen yksi niistä asioista, jotka ainoastaan jumalan kaltainen olento voisi todeta omasta ulkopuolisesta näköalapaikastaan. Periaatteellisen palautuvuuden olettamisen etu on siinä, ettei meidän tarvitse hyväksyä lähtökohtaisesti tyhjistä syntyminen mahdollisuutta. Ja kun sitten etsimme tasoproblematiikan yhteydessä myös vaikuttavia syitä, voimme etsiä johdonmukaisesti materiaalisia ja muodollisia syitä jokseenkin Emmechen, Köppen ja Stjernfeltin osoittamalla tavalla. Vaikka hylkäämmekin aavemaisen emergenssin, ei meidän tarvitse hylätä emergenssin käsitettä kokonaan. Itse asiassa tarvitsemme tietynlaisen emergenssin käsitteen erottaaksemme monimutkaisemmat funktionaaliset kokonaisuudet yksinkertaisista aggregaattimuotoisista kokonaisuuksista. Tätä ajatusta korostaa William Wimsatt, joka kannattaa sekä maltillista reductivismia että maltillista emergentismia.

Wimsatt luonnehtii emergenttiä ominaisuutta "karkeasti" systeemin ominaisuudeksi, joka riippuu systeemin osien organisaation tavasta. Hän lähestyy emergenssiä negatiivisesti aggregaation ehtojen kautta. Hänen ehdotuksensa

tarkemmin sanoen on, että emergenssin muotoja voidaan luokitella ja analysoida systemaattisesti tarkastelemalla, miten aggregaation ehdot pettävät. Hän erottaa aggregaatiolle neljä ehtoa, jotka ovat hivenen yksinkertaistettuna seuraavat: 1) systeemin ominaisuus ei muutu, jos sen osat järjestetään uudelleen tai osia korvataan muilla vastaavilla osilla, 2) systeemin ominaisuus pysyy laadullisesti samanlaisena ja ainoastaan sen arvo muuttuu, kun osia lisätään tai vähennetään, 3) systeemin ominaisuus pysyy ennallaan, jos systeemi hajotetaan ja kootaan uudestaan, ja 4) systeemin osien välillä ei esiinny systeemin ominaisuuteen vaikuttavaa yhteistoiminnallista tai estävää vuorovaikutusta. Wimsatt huomauttaa, että vain harvoin jokin todellinen systeemi toteuttaa kaikki ehdot, mikä tarkoittaa, että emergenttiset systeemit ovat yleisiä. Joitakin esimerkkejä aggregatiivisista ominaisuuksista kuitenkin löytyy: massa, energia, liikemäärä ja kokonaisvaraus – kaikki ominaisuuksia, jotka liittyvät fysiikan suuriin säilymislakeihin. (Wimsatt 1997, 375–376, 380–381.)

Tällainen emergenssin käsite on hyväksyttävä ja jopa välttämätön. Erona Emmechen, Köppen ja Stjernfeltin versioon siis on, ettei tämä emergenssin käsite kiistä kategorisesti ennustettavuutta, vaan jättää auki mahdollisuuden, että osien ominaisuuksien tarkan tuntemuksen pohjalta voidaan kehittää totuudenmukaisia teorioita ja malleja siitä, millaisia systeemejä kyseisistä osista voi rakentua ja millaisia ominaisuuksia näillä systeemeillä on. Ja koska tällainen mahdollisuus on olemassa, ei tässä emergenssin käsitteessä ole mitään aave- maista, toisin kuin Emmechen, Köppen ja Stjernfeltin emergenssin käsitteessä. Kokonaisnäkömykseni on, etteivät Emmechen, Köppen ja Stjernfeltin (tai Craverin 2007) tarpeettoman antireduktivistiset käsitykset emergenssistä auta McDowellin filosofian ongelmien ratkaisussa. Ratkaisuja on etsittävä ääripäiden väliltä, siltä alueelta, jolla reduktivismi ja emergentismi kohtaavat. Tälle alueelle meidät johdattaa Wimsatt.

Wimsatt luonnehtii näkemyksiään emergenssistä ”reduktiiviseksi emergenssin selitykseksi”. Reduktiivisen selityksen hän määrittelee edelleen seuraavalla tavalla: reduktiivinen selitys osoittaa käyttäytymisen tai systeemin ominaisuuden olevan mekanistisesti selitettävissä systeemin osien ominaisuuksien ja vuorovaikutuksen pohjalta. Hän kirjoittaa edelleen, että kyseiset selitykset ovat kausaalisia, mutta niiden ei tarvitse olla deduktiivisia eikä sisältää lakeja. (Wimsatt 2000, 269–270.) Tämän ajatuksensa kera Wimsatt laajentaa reduktion käsitettä¹¹¹, mutta tulkintani mukaan (”niiden ei tarvitse olla” implikoi, että ne voivat periaatteessa olla) sellaisella varovaisella tavalla, joka ei sulje pois perinteisiä reduktivismiin muotoja, esimerkiksi Oppenheimin ja Putnamin (1958/1991) edellisessä alaluvussa esiteltyjä näkemyksiä tai Ernst Nagelin

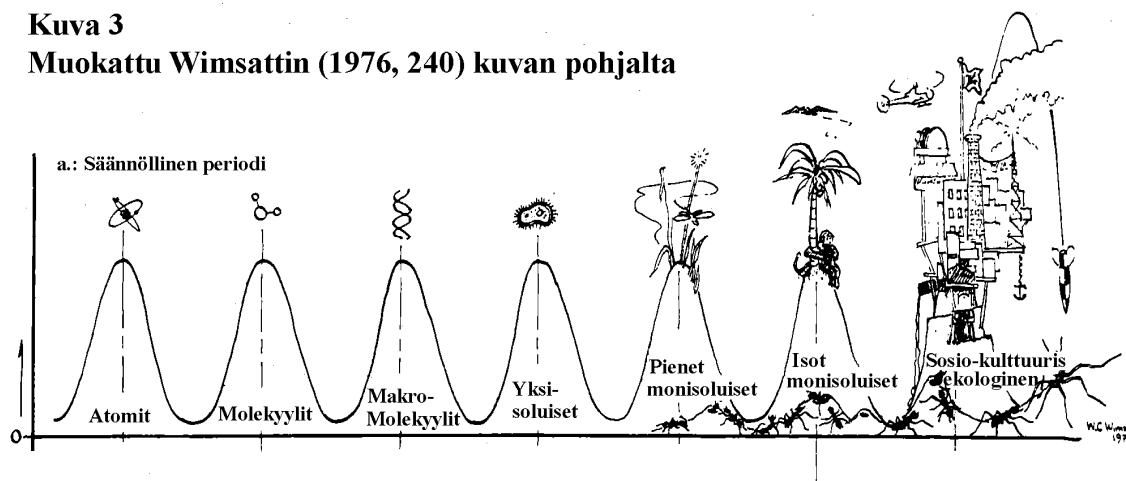
111 Kim (1999, 9–13) laajentaa reduktion ajatusta hiukan samalla tavalla mutta ”funktionalisoinnin” käsitteen avulla. Hänen näkemyksensä emergenttisteistä on, että jos he ovat jostakin oikeassa niin kokemuksen fenomenaalista ominaisuuksista. Ne ovat Kimin mielestä ”todennäköisesti” emergenttejä eli ne eivät ole funktionalisoitavissa ja palautettavissa alemmalle tasolle. Hänen perusteensa on, ettei meillä ole mitään käsitystä siitä, miten voisimme rakentaa järjestelmiä, joilla olisi fenomenaalisia kokemuksia. (mts. 9.) Vaikkei meillä nyt olisikaan tästä asiasta mitään käsitystä, niin emme voi tästä vielä päätellä, ettei meillä tulevaisuudessakaan voisi olla.

(1961) vaikutusvaltaista käsitystä reduktiosta siltalakeineen. Mikä mielenkiintoisinta, jos hyväksymme Wimsattin määritelmän, myös Craverin mekanistinen tasoteoria on ymmärrettävissä reductivistiseksi. Juuri tätä Wimsattin laajennettua reductivismiä suosittelen oletusarvoksi tieteentekijöille. Esittelen seuraavaksi hieman tarkemmin Wimsattin ja Craverin näkemyksiä tasoista sekä myös Antti Revonsuon (2006) tuoretta ja kiinnostavaa Craver-vaikutteista tasoteoriaa.

5.3 Tasojen luonne, mekanismit ja kausaatio

Wimsatt lähtee liikkeelle tutusta fraasista "tieteen tehtävä on paloitella luonto sen nivelkohdista" ja toteaa, että tasot ovat eräänlaisia luonnon "selkänikamia". Hän luonnehtii niitä edelleen "paikallisiksi ennustettavuuden ja säännönmukaisuuden maksimeiksi". Organismit ovat evoluution valintapaineiden alaisuudessa kehittyneet erinomaisiksi ennustettavuuden ja säännönmukaisuuden tunnistimiksi, sillä niille on edullista pyrkiä minimoimaan epävarmuus ympäristönsä osalta. Suurin organismi-tyyppien tiheys löytyykin suurimman ennustettavuuden ja säännönmukaisuuden alueilta, toisin sanoen organisaatiotasojen lähetyviltä. Kuvasta 3 käy ilmi paitsi Wimsattin perusajatus maksimeista, myös se mitkä tasot hänellä on tarkalleen ottaen mielessään. Kuten useimmat tasoteoretikot, Wimsattkin ymmärtää tasojen suhteet kompositionaalisesti eli siten, että kokonaisuudet yhdellä tasolla ovat seuraavan ylemmän tason kokonaisuuksien osia. (Wimsatt 1976, 237–42.)

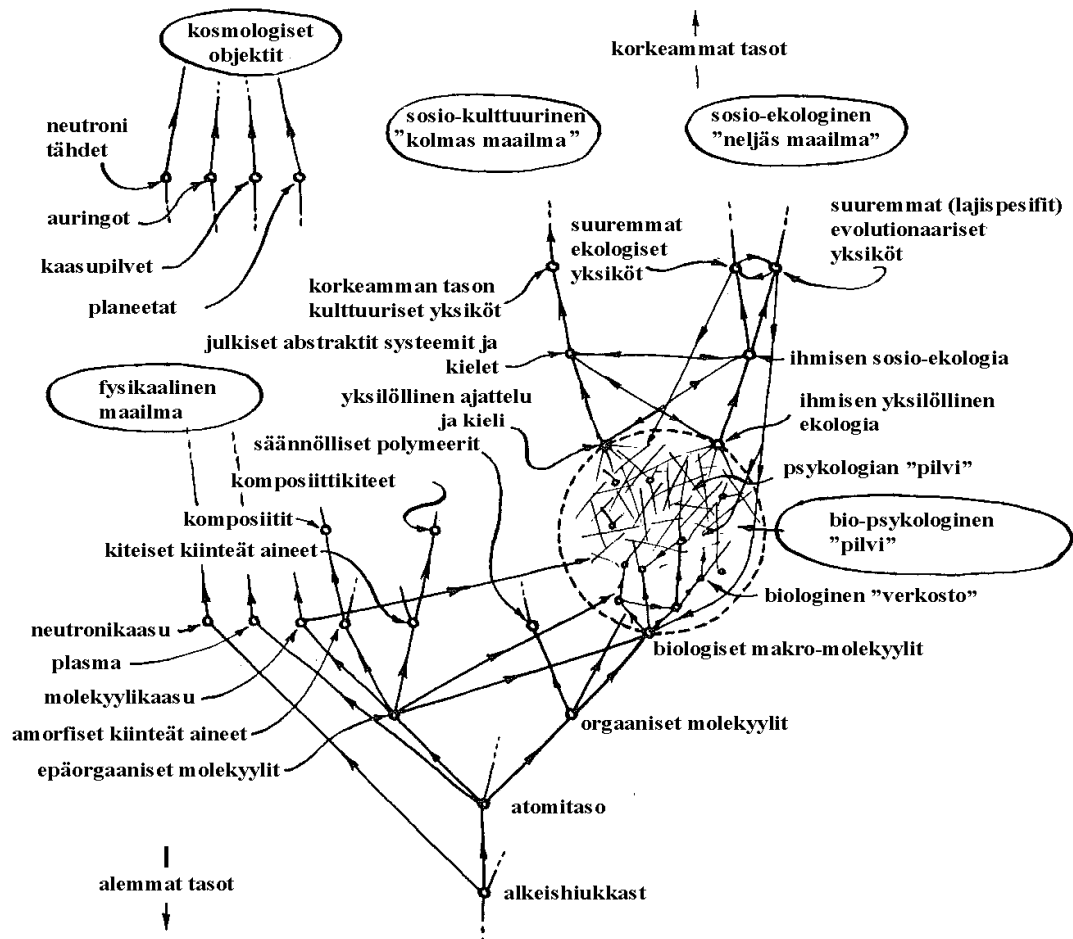
Kuva 3
Muokattu Wimsattin (1976, 240) kuvan pohjalta



Todellisuus on ikävä kyllä vieläkin monimutkaisempi kuin mitä kuva 3 esittää. Mitä ylemmäksi tasohierarkiassa nousee, sitä sotkuisemmaksi asiat käyvät siten, että tasot muuttuvat rajoiltaan yhä epämääräisemmiksi ja lopulta tarvitaan organisaatiotason käsitteen lisäksi muitakin ontologisia käsitteitä kuvaamaan tilannetta. Wimsatt puhuu organisaatiotasojen lisäksi "perspektiiveistä" ja "kausallisista tiheiköistä". On tärkeää huomata myös, ettei luonnosta löydy vain yhtä siististi kokoluokkien mukaan jäsentyvää tasohierarkiaa vaan monia

rinnakkaisia toisistaan poikkeavia hierarkioita. Wimsattin kuva 4 osoittaa paremmin todellisuuden monimutkaisuuden. (ks. Wimsatt 1976, 251–256; 1994.)

Kuva 4
Muokattu Wimsattin (1976, 253) kuvan pohjalta



Olen työssäni kiinnostunut kahdesta ylimmästä tasosta ja niiden suhteesta, joka muodostaa ongelman McDowellin mielenfilosofiassa, joten otan tarkemmin kantaa vain niihin. Wimsattilla (1976, 240, kuva 3) ylimmät tasot ovat "socio-kulttuurinen ekologinen taso" ja "suurempien monisoluisien eläinten" taso. Emmechellä, Köpella ja Stjernfeltillä (2000, 15) ne ovat "sosiaalinen" ja "psykkinen" taso. Craverin (2007, 166, 193) ylimmältä tasolta löytyy "ylin selitettävä ilmiö", esimerkiksi spatiaalinen muisti - koeasetelmien näkökulmasta paradigmaattinen tapaus näyttäisi olevan "rotta navigoimassa Morris-veisisokkelossa" - ja seuraavalta alemmalla tasolta löytyvät hippokampuksen kaltaiset aivojen neurofysiologiset rakenteet komputationaalisine ominaisuuksineen. Antti Revonsuo (2006, 14–16) on "uudelleen nimennyt" ylimmän tason "tietoisuuden fenomenaliseksi" tasoksi, ja seuraava taso on aivojen neurofysiologisten rakenteiden taso kuten Craverillä. Revonsuo kytkee fenomenalisen tason edelleen kiinteästi ensimmäisen persoonan "maailma minulle" -näkö-

kulmaan (mts. 16). Mikä näistä ehdotuksista tukee parhaiten McDowellin mielenfilosofiaa?

En sijoittaisi psykologista ja sosiaalista eri tasoille, sillä tietynlainen psykologia ja sosiaalisuus syntyvät tyypillisesti yhdessä ja vuorovaikutuksessa keskenään. Sen sijaan sijoittaisin eläimille tyypillisen psykologian ja sosiaalisuuden eri tasolle kuin ihmisen kaltaisille rationaalisille olennoille tyypillisen psykologian ja sosiologian. Täsmälleen sama asia voidaan sanoa tietoisuudesta, sikäli kuin asiaa tarkastellaan yleisen tasoteorian näkökulmasta. Ylin taso on epäilemättä jossain mielessä fenomenalisen tietoisuuden taso, mutta toisaalta alkeellisempia tietoisuuden muotoja esiintyy jo alemmilla tasoilla, sillä emme enää ajattele Descartesin tavoin eläimiä "automaateiksi". Toisaalta on otettava huomioon, että Revonsuon tasoteoria on Craverin teorian lailla suunniteltu ennen kaikkea neurotieteiden tarpeisiin ja kyse on hiukan erityyppisistä tasoista kuin Wimsattin tasoteoriassa. Nämä kaksi näkökulmaa tasoihin eivät itse asiassa kilpaile toistensa kanssa vaan voivat täydentää toisiaan.

5.3.1 Mekanistinen tasoteoria

Craverin teoriassa Wimsattin ja muiden aiempien tasoteorioiden kehittäjien ajatus kompositionaalisuudesta on määritelty tarkemmin mekanismin käsitteen avulla. Perusajatus tasojen muodostumisen suhteen on seuraava: alemman tason komponentit muodostavat ylemmän tason komponentin, kun ne organisoidaan spatiaalisesti, temporaalisesti ja aktiivisesti työskentelemään yhdessä ja tekemään jotakin (Craver 2007, 189). Tuloksena on Wimsattin tasoteoriaan verrattuna kapeampi leikkaus, jonka rajaa mekanismien hierarkian huipulta löytyvä selitystä kaipaava ilmiö. Siinä missä Wimsattin tasoteoria on yleinen, on Craverin mekanistinen tasoteoria paikallinen siinä mielessä, että tietylle tasolle jonkin mekanismin sisällä sijoittuva entiteetti ei sijoitu yleisesti ottaen samalle tasolle myös kyseisen mekanismin ulkopuolella (ks. Craver 2007, 192–193). Tällaisessa paikallisessa tasoteoriassa ei siis oleteta yleisiä luonnon kokonaisuudessaan halkaisevia tasoja.

Craverin lähestymistapa vaikuttaa ensisilmäykseltä lupaavalta McDowellin persoonuuden filosofian ongelmien näkökulmasta. Erityisen kiinnostavalta vaikuttaa Craverin "kausaalisen relevanssin" käsite. Tämän käsitteen taustalta löytyy vahvasti James Woodwardin (2003b) interventioteorian kausaalisuudesta sekä sen edeltäjä, von Wrightin (1971) manipuloitavuusteoria. Craverin (2007, 94) Woodwardilta (2003b, 38–39) omaksuma perusajatus on muotoiltu muuttujan käsitettä käyttäen: muuttuja X on kausaalisesti relevantti muuttujan Y suhteen olosuhteissa W, jos jokin ideaalinen interventio X:ään olosuhteissa W muuttaa Y:n arvon. Interventio tarkoittaa karkeasti ottaen muuttujan arvoa muuttavaa manipulaatiota, joka ei ole välttämättä ihmisen aikaansaannosta. Kun meteori iskee kuuhun, se tekee intervention kuun ympäristöön, kirjoittaa Craver. Hän korostaa lisäksi, että kyse on potentiaalisesta manipuloitavuudesta siten, ettei kenenkään tarvitse olla siihen aktuaalisesti kykenevä. Intervention ideaalisuus puolestaan tarkoittaa, että Y:n arvo muuttuu pelkästään X:n arvon manipulaation kautta. (Craver 2007, 93–96.)

Jos McDowell innostuisi kausaalisen relevanssin käsitteestä, hän voisi yksinkertaisesti todeta aivoihin sijoittuvat tietojenkäsittelyjärjestelmät kausaalisesti relevanteiksi persoonuudelle. Ja hän voisi vastaavasti todeta esimerkiksi tosiasiasta, että ne ovat kausaalisesti relevantteja empiirisille uskomuksille. Lisäksi jos Craver on oikeassa, tämä kausaalisuuden käsite tuo mukanaan muitakin etuja. Tasoteoria muotoillaan joskus siten, että korkeamman tason ilmiöillä on omia uusia kausaalisia voimiaan (ks. Revonsuo 2006, 15; Emmeche ym. 2000, 18). Tällainen ajatus on kuitenkin ongelmallinen, sillä se näyttäisi johtavan eräänlaiseen syiden *ylimääräytyneisyyteen*: ilmiölle löytyy (vaikuttava) syy sekä ylemmältä että alemmalta tasolta. Tästä ongelmasta on keskusteltu runsaasti mentaalisen kausaation yhteydessä, ja se näyttää erityisen vaikealta ratkaista emergentismien ja ei-reduktiivisen fysikalismien kannattajille, joiden on annettava jonkinlainen selitys alaspäin kausaatiosta (ks. Kim 1998, 229–233; 1999, 19–33). Ei-reduktiivisen fysikalismien edustajat ovat fysikalisteja, joten heidän on hyväksyttävä fysiikan täydellisyyden ajatus: fysikaaliset vaikutukset ovat edeltävien fysikaalisten syiden fysikaalisen lain mukaisesti määrittäviä. Toisin sanoen, jokaisella fysikaalisella vaikutuksella on fysikaalinen syy, joka on riittävä aiheuttamaan sen. (Raatikainen 2007, 292.) Emmeche, Köppe ja Stjernfelt (2000, 14–15) hyväksyvät selkeästi tämän periaatteen hyväksyessään tasojen inklusiivisuuden ajatuksen. Mentaalisen kausaation käsitykseen kuuluu tyypillisesti, että mentaaliset tilat voivat toimia fysikaalisten tapahtumien syynä. Olennainen kysymys kuuluu, millaisia syitä mentaaliset syyt voivat olla, koska fysiikan täydellisyys takaa, että fysikaalisilla tapahtumilla on aina riittävä syy. Onko mentaalinen tapahtuma jonkinlainen lisäsy? (ks. Raatikainen 2007, 292.) Kun otamme huomioon mentaalisten ilmiöiden sijaintitason (mikä hyvänsä se onkaan) lisäksi kaikki muutkin tasot, näyttäisimme päätyvän lopputulokseen, että samalle ilmiölle on löydettävissä lukuisia eri syitä eri tasoilta.

Craver voi nyt kuitenkin vastata, että "monitasomekanistin" tarvitsee väittää ainoastaan, että korkeamman tason ilmiöt ovat kausaalisesti relevantteja. Hän katsoo uskon kausaaliisiin voimiin ylipäätään olevan metafyyminen lisäelementti, joka ei kuulu manipulatiiviseen käsitykseen kausaalisesta relevanssista. (Craver 2007, 198.) Craver kuitenkin tunnustaa, että manipulaationäkemys kausaalisesta relevanssista eksplisiittisesti edellyttää kausaalisuuden käsitteen eikä siis tarjoa sen reduktiivista analyysiä. Esimerkiksi intervention idea on eksplisiittisesti kausaalinen. Joku voisi tästä syystä ajatella, spekuloi Craver, että manipulaatiokriteeri itsessään vaatii perustamisen fundamentaalimpaan kausaalisuuden käsitteeseen. Craver myöntää, että "kausaalisen voiman" käsite voisi täyttää kyseisen roolin. (mts. 226.) Craver myöntää kyllä "houkuttelevaksi" ajatuksen, että kausaalisen relevanssin suhteet on ankkuroitu kausaalisten voimien harjoittamiseen. Hän sanoo jopa puolustaneensa tällaista näkemystä "muissa yhteyksissä". Tällaisen näkemyksen kehittelijälle asettuu kuitenkin kolme haastetta: 1) tarvitaan valaiseva selitys kausaalisista voimista, 2) tarvitaan vakuuttava selitys kausaalisuudesta, joka toteutuu tekemättä jättämisen tai estämisen kautta, ja 3) teorian tulee tehdä tieteiden kokeelliset ja observationaaliset käytännöt ymmärrettäväksi. (mts. 224–225.) Craverin viimeiseksi sanaksi

näyttäisi jäävän, että hän jää yhtäältä odottelemaan tulevia aikaisempaa parempia ja yksityiskohtaisempia kausaalisten voimien teorioita, mutta toisaalta hän on taipuvainen hylkäämään kokonaan puheen kausaalisista voimista tarpeettomana metafysiikkana (mts. 226, 226).

5.3.2 Arviointia ja johtopäätöksiä

Manipulaatioteoria edellyttää ilman muuta fundamentaalimman kausaalisuuden käsitteen, kuten Craver tunnustaa. Ajattelen lisäksi juuri kuten Craver spekuloi, että manipulaatiokriteeri vaatii perustamisen fundamentaalimpaan kausaalisuuden käsitteeseen. On vaikeaa nähdä, mikä muu tulisi kyseeseen kuin kausaalisten voimien käsite. En ymmärrä, miksi kausaalisten voimien käsite olisi sen enempää metafyyminen kuin kausaalisen relevanssin käsite. Ajattelen fyysikoiden viimekädessä kertovan, millaisia kausaalisia voimia maailmasta pohjimiltaan löytyy. Ehkä kausaalisten voimien käsite muuttuu metafyyiseksi silloin kun filosofi pyrkii vetämään fyysikoiden teorioista johtopäätöksiä hiukan korkeammalla abstraktiotasolla. Tällainen metafysiikka ei – siten kuin minä sen ymmärrän – poikkea laadullisesti sellaisesta neurotieteiden tulosten metatason filosofisesta tulkinnasta, jota Craver itse neurotieteiden filosofiaan erikoistuneena tutkijana harrastaa. On varmaan totta, että neurotieteilijöille itselleen riittää jokin sellainen kuin kausaalisen relevanssin käsite. Sikäli kuin neurotieteiden filosofi haluaa tuoda jonkin uuden näkökulman neurotieteiden keskusteluihin kausaalisuudesta, hänen kannattaisi ehkä sittenkin sukeltaa syvemmälle kausaalisten voimien fysiikkaan/metafysiikkaan.

McDowellia saattaisi hyvinkin miellyttää Craverin tapa pysäyttää keskustelu kausaatiosta tietylle abstraktiotasolle. Ongelmana kuitenkin on, että kausaation problematiikan kannalta kiinnostavin ja toisaalta haastavin aines jää tämän abstraktiotason alapuolelle. On vaikeaa välttyä vaikutelmalta, että tällainen abstraktiotason kiinnittäminen on ongelmien lakaisua maton alle. Toisaalta on selvää, ettei kaikkia jonkin tutkimusaiheen ympärille jäsenyviä ongelmia voi ratkaista samalla kertaa, eikä kaikkien tutkijoiden tarvitse eikä ole järkevää tutkia samoja ongelmia. Myönnän kyllä, että omalla abstraktiotasollaan Craverin kausaalisen relevanssin käsite toimii mainiosti. Siihen pitäytyvien täytyy kuitenkin muistaa seuraava seikka. Craver (2007, 72–86, 86–104) kritisoi kirjassaan muun muassa Wesley Salmonin teoriaa kausaalista prosesseista, mutta jonkin tällaisen fundamentaalisen kausaation teorian olisi parasta osoittautua toimivaksi, jotta kausaalisen relevanssin teoria itsessään pelastuisi. Kausaalisuuden interventioteoriat tai manipulaatioteoria ei ole vaihtoehto sentyyppisille kausaation teorioille, joita ovat esittäneet esimerkiksi Salmon, Phil Dowe ja Brian Skyrms.

Craverin tasoteoriaan liittyy muitakin ongelmia. Ylimmältä tasolta löytyy siis tieteellisen tutkimuksen kohteena oleva selitystä kaipaava ilmiö, esimerkiksi ”spatiaalinen muisti”. Craverin (2007, 166) kaaviokuvassa ylimmällä tasolla on ”hiiri navigoimassa Morris-vegisokkelossa”. Sikäli kuin ylipäätään voimme ymmärtää ”hiiren navigoimassa Morris-vegisokkelossa” mekanistiseksi kokonaisuudeksi, jonka eräs olennainen osa on hiiren hippokampuksessa muodos-

tuva spatiaalinen kartta, niin tämä mekanistinen kokonaisuus on luonteeltaan hyvin erilainen kuin mekanistiset kokonaisuudet hierarkian alemmilla tasoilla. Craverin mekanistinen monitasomalli sallii siis erityyppisiä mekanismeja, mutta se ei voi sallia niitä rajoituksetta menettämättä uskottavuuttaan. Kaipaamme kriteerejä sille, millaisten ilmiöiden selittämiseen mekanistinen monitasomalli sopii ja millaiset mekanismit voivat olla osa selitystä. Ilman tällaisia kriteerejä mekanismin käsite uhkaa muodostua liiankin joustavaksi.

McDowellin mielenfilosofian ja persoonuuden filosofian yhteydessä olemme kiinnostuneita persoonan tason ilmiöistä ja erityisesti inhimillisistä mentaalisisista tiloista. Olennaiseksi kysymykseksi tällöin muodostuu, voimme-ko ymmärtää mentaaliset tilat mekanistisiksi kokonaisuuksiksi, joiden yksi tai useampia osia löytyy aivoista. Olen taipuvainen vastaamaan tähän kysymykseen myönteisesti. Sen jälkeenkin kun tähän kysymykseen on vastattu myönteisesti, jäljellä on vielä tuttuja vaikeita valintoja. Selittääksemme mentaalisen tilan mekanistisesti meidän täytyy tunnistaa kaikki kokonaisuuden toimintaan panoksensa antavat osat. Mistä kaikkialta mentaalisten tilojen osia löytyy? Käyttäytymisen ulkoisista säännönmukaisuuksista (eksternalistinen behaviorismi tai kvasi-behaviorismi), aivojen rakenteista (reduktiivinen internalismi) vai jostain muualta? Voiko mekanismi koostua keskenään erityyppisistä osista ja voiko osia löytyä erityyppisistä paikoista, esimerkiksi sekä aivoista että aivojen ulkopuolelta? Eräs rajoite on selvä: osien on kyettävä vaikuttamaan kausaalisesti toisiinsa, jotta niistä voi muodostua organisoitu mekanistinen kokonaisuus.

Kenties Revonsuon (2006, 16) tapa vedota ensimmäisen persoonan näkökulmaan voimakkaasti sidottuun fenomenaaliseen tasoon auttaa selventämään tilannetta. Tason määrittelevä kokonaisuus ei ole ontologisesti mitään muuta kuin osat tietyn organisaation kera – näin ainakin Craverillä, joka kirjoittaa esimerkiksi ominaisuuksista, että osien ominaisuudet tuottavat/toteuttavat kokonaisuuden ominaisuudet, kun osat organisoidaan tietyllä tavalla (Craver 2007, 212–214). Fenomenaaliseen tasolle sijoittuva mentaalinen tila olisi näin edeltävälle tasolle sijoittuvien osien organisoitu kokonaisuus. Koska Revonsuon toiseksi korkeimmalta tasolta löytyvät aivojen neurofysiologiset rakenteet, mentaaliset tilat palautuvat kyseisiin rakenteisiin niiden tietyn organisaation kera. Hyväksyn tämän näkemyksen tietyin varauksin. Ensinnäkin, meidän täytyy pitää kiinni Craverin minimalismista tasojen ontologian suhteen, ja näin tehdessämme joudumme myöntämään tuloksena syntyvän näkemyksen reduktivistiseksi Wimsattin määrittelemällä tavalla. Kuten aikaisemmin tarkemmin perustelin, meidän on syytä hyväksyä tällainen maltillinen reduktivismi. Toiseksi, emme saa samastaa fenomenaalista tasoa ja ensimmäisen persoonan näkökulmaa, sillä ensimmäisen persoonan näkökulma on vain yksi vaihtoehtoinen näkökulma tietoisuuden ilmiöihin, joita voidaan tarkastella myös kolmannen persoonan näkökulmasta. Ja kolmanneksi, on syytä pitää mielessä paikallisen mekanistisen tasohierarkian ja yleisen tasohierarkian välinen ero. Paikallisen teorian näkökulmasta tietoisuuden tila ja sen osat aivoissa jäsentyvät kahdelle ylimmälle tasolle hiirellä ja ihmisellä yhtä lailla, mutta yleisen teorian näkökulmasta hiiren tietoisuuden tilat aivorakenteineen sijoittuvat alemmalle tasolle

kuin ihmiset tietoisuuden tilat aivorakenteineen. Ihmiselle ominainen tietoisuus kytkeytyy olennaisella tavalla ihmisen aivoille ominaiseen fysiologiseen rakenteeseen ja tämän rakenteen kompleksisuuden asteeseen.

5.4 Persoonuuden taso

Voimme nyt purkaa McDowellin keskeisen metaforan mielestä maailmassa. Lähtökohtamme poimimme suoraan Revonsuolta (2006, 15): inhimillinen tietoisuus on biologinen aivoihin sijoittuva ilmiö. Kun McDowell (1994/1996) kirjoittaa mielestä maailmassa, emme saa ymmärtää tätä kirjaimellisesti. Mieli sijoittuu tiukasti ottaen aivoihin, mutta se voi olla myös maailmassa sisältöjensä kautta siten, että sen sisällön käsitteellinen rakenne on identtinen (osittain identtinen tai identtinen tietyllä abstraktiotasolla) maailmallisen kohteen rakenteen kanssa.

Voimme nyt antaa myös McDowellin (1998e, 352) mainitsemalle mahdollistamiselle eli sille, että jokin alipersonaalisella tasolla mahdollistaa ilmiön personaalisella tasolla, seuraavan selityksen, joka on muotoiltu paikallisen mekanistisen tasoteorian näkökulmasta. Olettakaamme, että selitystä kaipaava personaalisen tason ilmiö on mentaalinen tila. Aivojen tietyt rakenteet mahdollistavat mentaalisen tilan siten, että ne ovat osia, joiden tietyllä tavalla organisoitu mekanistinen kokonaisuus mentaalinen tila on. Sopivalla tavalla organisoitujen osien ominaisuudet yhdistyvät mekaanisesti mentaalisen tilan ominaisuuksiksi, ja sopivalla tavalla organisoitujen osien kausaaliset voimat yhdistyvät mekaanisesti mentaalisen tilan kausaalisiksi voimiksi. Mikä tärkeintä, saman mekanismin voivat periaatteessa toteuttaa toisenkinlaiset osat sopivan organisaation tavan kera, joten tämä ehdotus sallii monitoteutuvuuden (ks. Craver 2007, 211–217). Tämän ehdotuksen etu on, että ymmärrämme sen valossa millaisesta mahdollistamisesta on periaatteessa kyse: fysikaalisesta mahdollistamisesta, jonka yksityiskohdista neurotieteet tuottavat eksaktia tietoa. Tällaisessa mahdollistamisen käsitteessä ei ole enää mitään periaatteellisen mystistä, mutta on todettava, että taustalla oleva ajattelutapa tukeutuu pitkälle tulevaisuuden neurotieteiden menestykseen, esimerkiksi tulevaisuuden neurotieteiden kykyyn selittää mentaalisia tiloja aivoihin sijoittuvien mekanismien avulla.

Tärkeä varaus kuuluu, ettei huomion kohdistaminen alaspäin hierarkiassa muodosta ainoaa mahdollista eikä edes riittävää selittämisen suuntaa. Revonsuo (2006, 19) kirjoittaa paitsi alaspäin suuntautuvista ”konstitutiivisista” selityksistä myös ylöspäin suuntautuvista ”kontekstuaalisista” selityksistä ja samalla tasolla taaksepäin ajassa katsovista ”etiologisista” selityksistä. Jos kuitenkin kyse on korkeimman tason ilmiöistä, sanokaamme ihmisen mentaalisen tilan kaltaisista personaalisen tason ilmiöistä, niin kontekstuaalinen selittäminen ei viittaa enää ”ylöspäin” vaan kehämäisesti ympäristöön samalla tasolla, siis sekä sosiaalis-kulttuuriseen että fysikaaliseen ympäristöön. Miksi näitä muita selittämisen suuntia tarvitaan? Kuvitelkaamme, että tulevaisuuden arkeologi

löytää maan alta tietokoneen ja onnistuu mittaamaan sen muistista tekemäni internet-kotisivun koodin. Hän ei voi mitenkään ymmärtää tätä koodia tutkimalla pelkästään tietokoneen sisuksia. Ymmärtääkseen koodin sisällön hänellä tulisi olla valtavasti tietoa sen tuottamisen ja käyttämisen kontekstista. Hänen tulisi esimerkiksi tietää, millainen olio on sen ohjelmoinut, millaisessa ympäristössä, millaisen elämänmuodon puitteissa ja mitä tarkoitusta varten. Hänen tulisi tietää hyvin spesifejäkin asioita: mikä oli internet ja mihin ihmiset sitä käyttivät, millaisesta ohjelmointikielestä oli kyse ja niin edelleen. Vastaavasti emme voi ymmärtää aivojen tiloja inhimillisinä mentaalisisinä tiloina, jos emme ota huomioon aivojen sijoittumista ihmiskehoon, ihmisten vuorovaikutusta ja toimijuutta ympäristössään sekä ihmisten tapaa muodostaa yhteisöjä ja kieliä.

Mikä sitten on etiologisten ja kontekstuaalinen selitysten suhde reduktivismi-kysymykseen? Kun oletamme periaatteellisen palautuvuuden, myönämme samalla periaatteessa mahdolliseksi, että ilmiö voidaan tunnistaa ja sen syntyhistoriaa voidaan jäljittää myös alemmilla tasoilla ja jopa pohjimmaisella tasolla. Vastaavasti kontekstia voidaan periaatteessa kartoittaa myös alemmilla tasoilla ja jopa pohjimmaisella tasolla, tutkimalla kohdeilmiön ympäristöä mikrotaasolla etenemällä ilmiöstä itsestään kehämäisesti ulospäin kunnes vaikuttavia suhteita ei enää löydy. Toki tiedon hankkimisen ja tietojenkäsittelykyvyn käytännölliset rajat tulevat vastaan nopeasti, eikä tällaisten reduktioiden suorittamiseen ole oikeastaan mitään tarvetta, sillä taloudelliset ja hyvin toimivat etiologiset ja kontekstuaaliset selitykset voidaan muotoilla ilmiön itsensä tasolla ja korkeammilla tasoilla sikäli kuin niitä löytyy.

Voimme halutessamme antaa tarvittaville erityyppisille selityksille aristotelisen ilmiön Emmechen, Køppen ja Stjernfeltin tapaan, kunhan emme suhtaudu tähän ilmiösuun liian vakavasti. Aivojen neurofysiologiset yksiköt ovat sitä materiaa, josta mentaalinen tila muodostuu. Näiden yksiköiden tietty organisaatio, moninaisesti toteutettavissa oleva mekanistinen rakenne, on mentaalisen tilan muodollinen syy. Jonkinlaisia päivitettyjä teleologisia syitä voisimme ehkä rekonstruoida yksilö- ja/tai lajikehityksen kuvausten pohjalta. Tärkein on kuitenkin vaikuttava syy. Hyväksyn tutun modernin kannan, että yksi kausaalisuuden laji pohjimmitaan riittää. Muut Aristoteleen syyt voidaan ontologisesti näkökulmasta katsottuna palauttaa vaikuttavaan syyhyn. Välttääksemme aavemaisen emergenssin oletamme, että on olemassa (vaikkakaan ei välttämättä löydettävissä) vaikuttavien syiden ketju tai ketjujen joukko, joka selittää esimerkiksi, miksi yksittäiset aivot ovat sellaiset kuin ovat ja miksi niistä löytyvät tietyt neurofysiologiset yksiköt tietyn organisaation tavan kera. Periaatteellisen palautuvuuden ajatuksen näkökulmasta katsottuna vaikuttavan syyn perimmäiset toteuttajat (mitä ikinä ne sitten ovatkaan) löytyvät pohjimmaiselta mahdolliselta tasolta. Voimme silti katsoa, että vaikuttavan syyn ”riittävän todellisia” (Craverin 2007, 226 ilmaisu) tapauksia esiintyy tyypillisesti myös ylemmillä tasoilla. Ylemmän tason vaikuttavan kausaalisuuden ”riittävän todellinen” tyyppi kiinnittyy tietynlaiseen kausaalisuuden perimmäisten toteuttajien kompleksiin pohjimmaisella tasolla ja paljastaa luotettavasti tällaisen kompleksin kokonaisvaikutuksen siten kuin se näkyy ylemmällä tasolla. Kyse

on luotettavasta, hyvin toimivasta abstraktiosta. Tämä kysymys liittyy Craverin kausaalisen relevanssin problematiikkaan, ja hiukan yleisemmästä näkökulmasta tarkasteltuna kysymykseen siitä, miten meidän pitäisi ymmärtää tasojen suhteellinen autonomia.

Ylemmän tason käsitteistö omaa suhteellisen autonomian, koska se on kiinnittynyt riittävän todellisiin ilmiöihin omalla tasollaan. Olio ominaisuuksiin ja kausaalisiin voimisiin ylemmällä tasolla on alemman tason näkökulmasta kompleksinen systeemi, mutta sitä voidaan käsitellä yhtenä kokonaisuutena, koska sen ominaisuudet ja suhteet, jotka syntyvät osien ominaisuuksien ja kausaalisten voimien mekaanisen yhdistymisen pohjalta, säilyvät suhteellisen vakaina. Voidaksemme ennustaa ja selittää ylätasoin olion käyttäytymistä, meidän täytyy tietää sen ominaisuudet ja kausaaliset voimat. Meidän ei tarvitse tietää edes sitä yleistä seikkaa, että ylemmän tason olion ominaisuudet ja voimat ovat todellisuudessa alemman tason systeemin ominaisuuksia ja voimia, puhumattakaan tarkemmista yksityiskohdista kuten millainen systeemi on ja miten se saa ominaisuutensa ja voimansa. Tähän perustuu ylempien tasojen ilmiöiden ja niitä kuvaavien käsitteistöjen suhteellinen autonomia.

Näkemykseni lähestyy monessa suhteessa Kimin (1993, 1998, 1999) käsityksiä, mutten hyväksy hänen eliminativistisia painotuksiaan. Ajattelen Kimin (1993) tavoin, että reduktivistinen lähtökohta sallii monitoteutuvuuden. Hyväksyn Kimin ”kausalisuuden periytymisen periaatteen”: ylemmän tason funktionaalisilla ominaisuuksilla ei ole omia kausaalisia voimiaan, vaan ne hyödynävät alemman tason toteuttajiensa kausaalisia voimia (ks. Kim 1999, 15–16). En sen sijaan hyväksy Kimin käsitystä, että funktionaalisten ominaisuuksien toteuttajien ”heterogeenisuus” pakottaa meidät eliminatiiviseen reduktioon, jonka myötä luovumme kokonaan ajatuksesta, että funktionaaliset ominaisuudet ovat todellisia ja merkittäviä tieteen tutkimia ominaisuuksia (mts. 18). Seurauksena koituisi muun muassa, että psykologia menettäisi Kimin kaavailemien ”paikallisten rakennetyypikohtaisten” reduktioiden toteutuessa autonomiansa ja ykseytensä (ks. Kim 1993, 148). Katson, että sopiva funktionaalinen organisaatio voi tietyssä ympäristössä tuottaa hyvinkin erilaisista osista koostuville systeemeille riittävän samanlaisia makro-ominaisuuksia siten, että näiden materiaalisesti erilaisten systeemien ulkoisessa kausaalisessa käyttäytymisessä ei esiinny merkittäviä eroja. Oletan siis funktionaaliset makro-ominaisuudet riittävän yleisiksi ja stabiileiksi, jotta ne voivat olla tieteen tutkimuskohteena. Jos oletukseni on tosi, psykologia säilyttäisi suhteellisen autonomiansa vaikka Kimin kuvailemat reduktiot toteutuisivat.¹¹²

¹¹² Louise Antony ja Joseph Levine (1997, 88–94) puolustavat artikkelissaan ”Reduction with Autonomy” vakuuttavasti ajatusta funktionaalisten ominaisuuksien todellisuudesta ja autonomiasta. He hyväksyvät lähtökohdaksi Kimin reduktivistisen ajatuksen, että funktionaaliset ominaisuudet voidaan palauttaa toteuttajiensa disjunktioihin, mutta tulkitsevat toteuttajan käsitettä sellaisella tavalla, että funktionaalisten ominaisuuksien todellisuuden ja autonomian säilyminen näyttää uskottavalta. Heidän (kuten monien muidenkin Kimin eliminaatiota koskevien näkemysten kriitikoiden) intuitionsa on, että toteuttajia yhdistää funktionaaliseen määritelmään sopiva ”kausallinen profiili”, ja Kim ei ole kunnolla ymmärtänyt tällaisen rakenteellisen yh-

Sellars (1962, 63–64) hyväksyy yllä kuvailemani kaltaisen reduktiivisen ajatuksen objektien systeemien muodostamista objekteista. Hän päätyy kuitenkin omastani poikkeavaan näkemykseen, etteivät ”ilmikuvan” arkipäivän objektit voi olla todellisia objekteja suoraan tällä tavalla. Hän katsoo ilmikuvan objektien värien ”tasakoosteisuuden” (*homogeneity*) olevan jotain sellaista, jota ei voida palauttaa systeemin muodostavien objektien ominaisuuksiin ja suhteisiin. Hän väittää myös, että vastaavasta syystä aistimuksia ei voida palauttaa aivojen neurofysiologisiin rakenteisiin. Ilmikuvan värialueet voidaan jakaa yhä pienemmiksi värialueiksi, mutta aivorakenteiden tapauksessa jaettavuus pysähtyy hermosolujen tasolle. Jotta tasakoosteisuuden palauttaminen hermosolujen systeemiin onnistuisi, meidän täytyisi olettaa hermosolujen systeemille ominaisuus, joka ei palaudu sen osien ominaisuuksiin ja suhteisiin, mitä emme voi tehdä reduktiivisesta periaatteesta luopumatta (mts. 72–74).

En voi tässä sukeltaa syvälle värien ontologiaan, mutta selvästikin värien tasakoosteisuus on relationaalinen ominaisuus, jonka kannalta olennaisia tekijöitä ovat kohteen pintarakenteen laatu, havaitsijan sensorisen erottelujärjestelmän luonne ja tarkkuus, kohteen ja havaitsijan välimatka sekä välittävän mekanismin eli sähkömagneettisen säteilyn koostumus. Esimerkiksi televisiokuva näyttää tasakoosteiselta tietynlaisen sensorisen erottelukyvyn omaavalle olenolle tietyn etäisyyden päästä katsottuna, mutta todellisuudessa kyseessä on vierekkäisten värillisten pikselien systeemistä. Jos tasakoosteisuus ei yksinkertaisella tavalla palaudukaan maailman puoleiseen osapuoleen, niin tämä toiseikka ei implikoi seurausta, ettei maailmallinen objekti ole todellinen. Pikemminkin maailmallisen objektin on oltava todellinen ja vieläpä pintarakenteeltaan tietynlainen, jotta tasakoosteisuuden ominaisuus voi ilmetä havaitsijalle. Mitä sitten tulee aivojen neurofysiologisiin rakenteisiin, niin toki ne voivat koodata kohteen (suhteellisen) tasakoosteisuuden olematta itse (äärettömiin) tasakoosteisia – voivathan ne representoida värejäkin muuttamatta omia värejään. Sellars liioittelee argumenttinsa seurauksia, mutta toisaalta juuri tällaisten monimutkaistusten vuoksi käytämme ilmaisua *riittävän* todellinen.

Tasot ovat pohjimmiltaan vain kuvioita (*patterns*) materiassa, mutta tämä seikka ei tee niistä ontologisesti epätodellisia (vrt. Stoljar 2005, 9–10; kuvioiden todellisuudesta ks. Dennett 1991). Materia ei nimittäin organisoidu kuvioiksi mielivaltaisella tavalla vaan sen kuvioitumisessa on tietty rytmi: kuviot muodostavat korkeamman asteen kuvioita, nämä kuvioiden kuviot edelleen vielä korkeamman asteen kuvioita, ja niin edelleen. Jokainen uusi askel tässä kuvioitumisen sarjassa muodostaa uuden tason. Tätä samaa ajatusta voidaan soveltaa kausaatioon. Ylemmän tason vaikuttavan kausaalisuuden tapaukset ovat alemman tason vaikuttavan kausaalisuuden tapausten superrakenteita, hierarkian huipulla hyvin monimutkaisia itseorganisoituvia kausaalisten silmukoiden komplekseja. Entäpä ylös- ja alaspäin kausaation ilmiöt? Tarkasteltaessa tilanetta järjestelmän sisällä molemmat palautuvat järjestelmän itsesäätelyyn, jossa

täläisyyden merkitystä ja seurauksia (mts. 90–91). Kim itse (1999, 35) pitää Antonyn ja Levinen näkemystä ”kiinnostavana”.

järjestelmän osien yksittäiset kausaaliset yhteydet ketjuuntuvat ja sulkeutuvat silmukoiksi ylläpitäen näin itseään sekä järjestelmän kokonaisorganisaatiota. Hiukan toisentyypisessä tapauksessa järjestelmä kohtaa intervention sen itsensä ulkopuolelta. Oletetaanpa, että rakenne siirtyy saman tason rakenteista koostuvan superrakenteen läheisyyteen sopivalle etäisyydelle. Jos edellinen vaikuttaa merkittäväällä tavalla jälkimmäiseen, kyse on ylöspäin kausaatiosta. Jos taas jälkimmäinen vaikuttaa edelliseen, kyse on alaspäin kausaatiosta.

5.4.1 Persoonuus yleisen tasoteorian näkökulmasta

Tarkastelen seuraavaksi lyhyesti ylintä tasoa, jota olen luonnehtinut McDowellia seuraten persoonuuden tasoksi, myös yleisen tasoteorian näkökulmasta. Tälle tasolle sijoittuvat ihmisille ominaiset mentaaliset tilat, mutta myös ihmisille ominaiset aivorakenteet, sillä juuri ihmisille ominaiset aivorakenteet ja välillisesti myös muut keholliset rakenteet mahdollistavat omalta osaltaan ihmisille ominaiset mentaaliset tilat. Persoonuuden tasolle sijoittuvat myös ihmisille tyyppillinen sosiaalisuus ja etiikka sekä inhimillinen kulttuuri ylipäätään. Oletettavasti ihmisille ominaiset mentaaliset tilat tuottavat ja rakenteistavat inhimillistä kulttuuria, mutta myös kulttuurievoluutio kaikkine paikallisine erikoisuuksineen ja satunnaisuuksineen muokkaa ihmisille ominaisia mentaalisia tiloja. Päädymme näin jälleen ajatukseen, että mentaalisen tilan ymmärtäminen edellyttää paitsi "alaspäin" aivoihin ja muualle kehoon suuntautuvia selityksiä myös etiologisia ja kontekstuaalisia selityksiä.

Persoonuuden tason keskeinen konstitutiivinen ilmiö on rationaalisuuden ja normatiivisuuden toisiinsa kietoutuva yhdistelmä. Persoonuutta määrittelevälle rationaalisuudelle keskeistä on mahdollisuus ottaa etäisyyttä välittömiin luonnollisiin impulsseihin, mikä tarkoittaa jonkinasteista irtaantumista luonnonvälttämättömyyksistä, mikä puolestaan tarkoittaa jonkinasteista (negatiivista) vapautta. Tämä leimallisesti kantilainen (ks. Kant 1788/1956) näkemys on erittäin tärkeä McDowellille (1998e, 167–197). Vain jos yksilöllä on vapaus valita, hän voi olla vastuullinen valinnoistaan. Tämä normatiivinen ulottuvuus on tärkeä etiikan näkökulmasta mutta myös epistemologian näkökulmasta. Jotta voimme pitää ketään vastuullisena empiirisistä uskomuksistaan, jotta voimme ylipäätään keskustella empiirisen tiedon oikeutuksesta, niin meidän täytyy olettaa, että ihmiset kykenevät kontrolloimaan kognitiivisesti havainto- ja ajatteluprosessejaan. Jos tällaista mahdollisuutta kognitiiviseen kontrolliin ei ole, ihminen palautuu tietäjänä parhaimmillaankin vain luotettavan lämpömittarin tasolle (ks. McDowell 1995, 882).

Kun ihminen irtautuu luonnonvälttämättömyyksistä, tilalle ei jää motivationaalista tyhjiötä (ks. McDowell 1998e, 188–189). Etäisyyden ottaminen luonnonvälttämättömyyksiin tapahtuu rationaalisen harkinnan avulla, ja rationaalinen harkinta nojaa rationaalisuuden ideaaleihin ja periaatteisiin, joita de Gaynesford (2004, 66–67) nimittää "rationaalisuuden laeiksi". Rationaalisuus viittaa kahteen suuntaan: yhtäältä perusteiden valtakuntaan, logiikan ja argumentaation sääntöjen hallinnoimaan inferentialistiseen ulottuvuuteen, toisaalta referentiaalis-representationaaliseen ulottuvuuteen, kielen ja mielen mahdolli-

suuteen viitata maailmaan ja kuvata maailmaa (ks. de Gaynesford 2004, 24–25; McDowell 1997). Rationaalisuus leimaa paitsi inhimillistä kulttuuria ja psykologiaa myös inhimillisiä maailmasuhteita. Käsitteet ovat rationaalisuuden rakennuspalikoita: yhtäältä käsitteelliset rakenteet voivat laajalti representoida maailmallisia rakenteita, toisaalta juuri käsitteiden väliset suhteet ilmentävät rationaalisia suhteita (ks. de Gaynesford 2004, 21–22). Inhimillisten maailmasuhteiden rationaalisuus liittyy siihen seikkaan, että käsitteelliset kapasiteetit ovat mukana havainnossa, ja näiden kapasiteettien läpi maailmasta voi paljastua meille ihmisille piirteitä, jotka eivät ole muiden eläinten tavoitettavissa.

Löytyykö sitten persoonuuden tason ja sitä seuraavan tason, sanokaamme isojen monisoluiden eläinten tason (Wimsatt 1976, 240), väliltä jatkumo vai tapahtuuko siirtymä hyppäyksenomaisesti? Olen taipuvainen ajattelemaan, että jonkinlainen kehitysharppaus tapahtuu, kun riittävä määrä persoonuuden kannalta keskeisiä tekijöitä on (riittävässä määrin) mukana ja nämä tekijät alkavat tukea ja vahvistaa toisiaan. Viitataan tässä sellaisiin perinteisiin persoonuuden kriteereihin kuin älykkyys, kieli ja kommunikaatio sekä intentionaalinen toiminta. Älykkyyden kasvu jonkin kriittisen rajan yläpuolelle mahdollistaa astetta kehittyneemmän kommunikaation ja toiminnan, syntyy kielen ja kulttuurin alkeellisia muotoja, joiden kehittyminen puolestaan kasvattaa edelleen (tietynlaista) älykkyyttä, ja niin edelleen. Vaikkei minkään yksittäisen kriteerin kohdalla tapahtuisikaan suuria hyppäyksiä, saattaa silti kokonaisuuden tasolla tulla näkyviin jonkinlainen kehitysharppaus.

5.5 Luonto, tosiasiat ja rationaalinen vaikuttaminen

Kun tarvittava fysikalistinen tasoteoria on nyt pääpiirteissään hahmoteltu, on mahdollista antaa vastauksia jäljellä oleviin McDowellin mielenfilosofian ja semantiikan herättämiin mutta auki jättämiin kysymyksiin. Aloittakaamme luontojen välisestä suhteesta. Voimme nyt todeta, etteivät ensimmäinen ja toinen luonto eivät ole rinnakkaisia luonnon lajeja. On olemassa vain yksi luonto, ja sikäli kuin haluamme puhua toisesta luonnosta, meidän pitää sijoittaa se varsinaisen luonnon sisälle siten, että oletamme sen evoluution tuloksena syntyneeksi korkean organisaatiotason ilmiöksi.

Entäpä ”perusteiden avaruus” ja ”lain valtakunta”? Inhimillisen tietämyksen osalta tarkasteltuna lain valtakunta ja perusteiden avaruus ovat todellakin kaksi eri tapaa tehdä ilmiöt ymmärrettäviksi: ensimmäisessä kohde alistetaan luonnonlakien alaisuuteen, toisessa rationaalisten lakien alaisuuteen. Tarkasteltuna virtuaalisesta ulkopuolisesta näkökulmasta kuva on toinen: molemmat ymmärryksen muodot sijoittuvat fysikaalisen sisälle, jälleen siten, että ne ovat syntyneet evoluution tuloksena ja edustavat korkean fysikaalisen organisaatiotason ilmiöitä. Entäpä millainen on tilanne inhimillisen ymmärryksen muotojen ulkopuolella itse maailmassa? Oletan, että fysikaaliset rakenteet voivat olla suoraan rationaalisia rakenteita korkean fysikaalisen organisaatiotason saavutta-

neelle olennolle, sellaiselle kuin ihminen kielellis-käsitteellisine elämänmuotoineen. Vastaavasti fysikaalinen vaikuttaminen on rationaalista vaikuttamista jos vastaanottavassa päässä on tietynlainen olento.

Palatkaamme nyt keskusteluun tosiasioista. Tarvitsemme pikemminkin moorelais-russellilaisen kuin fregeläisen tosiasian käsitteen. Tosiasiat ovat maailman fysikaalisen rakenteen osasia, esimerkiksi olioita ominaisuuksineen ja suhteineen, jollakin tietyllä organisaatiotasolla. Tosiasiat voivat olla rationaalisia eli ajateltavissa ja mahdollisesti havaittavissa olevia sopivan aisti- ja ajattelujärjestelmän sekä relevantit käsitteelliset kapasiteetit omaavalle olennolle. Kuka tosiasiat sitten rajaa? Katson, että meidän pitää myöntää ainakin seuraavat uskottavilta tuntuvat vaihtoehdot: 1) maailman rakenteessa itsessään on selkeät rajaviivat, joita pitkin inhimilliset käsitteelliset kapasiteetit leikkaavat, 2) maailman rakenteessa ei ole luonnollisia rajaviivoja, jolloin inhimillisen käsitejärjestelmän suorittama jäsenitys on keinotekoinen ja 3) inhimilliset käsitejärjestelmät abstrahoivat maailman monimutkaisesta rakenteesta sen yksinkertaisemman osan. Emme partikulaarien kohteiden tapauksessa tiedä, mikä näistä vaihtoehdoista toteutuu, vai toteutuuko jokin kokonaan uusi mahdollisuus. Ajattelen, että tämä on jälleen yksi niistä asioista, joihin meidän on syytä suhtautua heikon fallibilismin hengessä mutta optimistisen realistisesti.

Tarkastelen seuraavaksi rationaalisen vaikuttamisen suhdetta fysikaaliseen vaikuttamiseen. Ajatukseni on, että voimme palauttaa edellisen jälkimmäisen alalajiksi. McDowellin ajatusten pohjalta rekonstruoimani ehdotus on tarkalleen ottaen seuraava. Kun puhumme maailmallisen kohteen vaikutuksesta sitä tarkastelemaan mieleen, fysikaalinen vaikuttaminen on suoraan rationaalista vaikuttamista tiettyjen ehtojen täytyessä. Ensinnäkin, kohteella on "ymmärrettävissä oleva" tai "käsitteellistämislle altis" rakenne. Kohteen rakenne on ymmärrettävissä oleva sikäli ja siinä määrin kuin inhimillisten käsitteellisten rakenteiden ja kohteen itsensä rakenteen välillä voi vallita rakenneyhtäläisyyttä. Toiseksi, on olemassa sopiva fysikaalinen mekanismi tai niiden joukko, joka kykenee siirtämään rakenteen enemmän tai vähemmän täydellisenä vastaanottajalle. Ja kolmanneksi, vastaanottavassa päässä on sopivan aisti- ja ajattelujärjestelmän omaava rationaalinen olento, jolla on käytettävissään relevantit käsitteelliset kapasiteetit. Näiden ehtojen tullessa täytetyksi fysikaalisesta kausaalista vaikutuksesta kehkeytyy sisäinen ja rationaalinen maailmasuhde, tarkemmin sanoen ajattelun tai havainnon käsitteellisten rakenteiden ja kohteen rakenteen välinen vastaavuus- tai identtisyysuhde.¹¹³

¹¹³ Ehdotukseni saa yleisellä tasolla tukea McDowellilta (2006d, 159–161) itseltään hänen tuoreessa vastauksessaan Jaroslav Peregrinille. Vastauksessaan McDowell kiistää Peregrinin (2006) ajatuksen, että "kausallinen tarina" ja "oikeuttava tarina" olisi pidettävä tiukasti erossa toisistaan. McDowell toteaa, että kausallinen tarina voi olla oikeuttava tarina ja että tietynlainen oikeutus itse asiassa edellyttää kausaalisen suhteen kohteeseen. Hän kirjoittaa, että "[j]os kausallinen yhteys toimii siten, että vastaanotan kokemuksessa tosiasian, että aurinko paistaa, niin se on oikeuttava yhteys" (McDowell 2006d, 160). McDowellin vastaus jättää kuitenkin avoimeksi, hyväksyisikö hän näkemykseni, että rationaalinen yhteys on aina pohjimmiltaan tietynlainen fysikaalisen yhteyden.

Konkreettinen esimerkki auttaneen hahmottamaan näkemyksiäni fysikaalisten rakenteiden ja fysikaalisen vaikuttamisen rationaalisuudesta. Kuvitelkaamme lapsi leikkimässä tutulla laatikolla, jonka kannessa on erimuotoisia reikiä, joiden läpi pitää pudottaa oikeanmuotoinen palikka. Normaali kompetentti aikuinen näkee välittömästi, jos jokin palikka ei sovi jostakin reiästä. Kyse on eräänlaisesta päätelmästä, jonka pmissenä toimivat muun muassa kohteena olevien esineiden avaruudelliset muodot, joten kyseiset muodot ovat samalla sekä fysikaalisia että rationaalisia. Välittävänä mekanismina toimii sähkömagneettinen säteily. Aikuinen puolestaan on varustettu normaalilla inhimillisellä aistijärjestelmällä sekä normaalilla maalaisjärjellä, ja hänellä on käytettävissään kaikki tarvittavat käsitteelliset kapasiteetit, esimerkiksi kuution ja kolmion käsitteisiin liittyvät kapasiteetit. Voimme nyt sanoa, että aikuisen väitteen ”tu palikka ei sovi tuosta reiästä” oikeuttaa fysikaalinen kausaalinen suhde tiettyihin läsnäoleviin kohteisiin. Tietyssä mielessä väite, että pelkät fysikaaliset suhteet eivät riitä oikeuttamaan, pitää todellakin paikkaansa: kaikkien yllä mainittujen ehtojen on täytyttävä. Tärkeintä on kuitenkin huomata, ettei rationaalinen vaikuttaminen ole mitään fysikaalisesta vaikuttamisesta erillistä ja että mainitsemieni ehtojen vallitessa fysikaaliset suhteet voivat periaatteessa oikeuttaa.

Yllä esittelemäni McDowellin ajatuksiin pohjautuva mutta selkeästi monistiseksi muunnettu näkemys tarjoaa tietynasteisen ratkaisun normatiivisen vastuunalaisuuden ongelmaan. Kognitiivinen kontrollimme ulottuu fysikaalisrationaalisen vaikuttamisen alueelle vastaanottamisessa tarvittavien käsitteellisten kapasiteettien välityksellä. Olemme sekä yksilöllisesti että yhteisöllisesti vastuussa siitä, että olemme kehittäneet mahdollisimman totuudenmukaisia ja tarkoituksenmukaisia käsitteellisiä kapasiteetteja, joita maailman ymmärrettävissä olevat rakenteet voivat aktivoida kokemuksessa. Tämänäyttöinen vaatimus on olennainen rationaalisuuden edellytys ja jopa kriteeri. Jos joku lähtee ajamaan autoa opettelematta liikennesääntöjä ja -merkkejä, ja kun hän sitten ajaa kolarin, hän ei voi puolustautua hyväksyttävästi vain toteamalla, ettei nähnyt väistämismvelvollisuudesta kertovaa merkkiä eikä olisi sitä tunnistanutkaan. Jos hän olisi opetellut liikennesäännöt ja -merkit eli jos hän olisi hankkinut relevantit käsitteelliset kapasiteetit, hän olisi osannut katsoa oikeaan suuntaan, väistämismvelvollisuudesta kertova merkki olisi vaikuttanut häneen kausaalisesti, hän olisi pysähtynyt, ja onnettomuus olisi vältetty. Jos hän ei itse ymmärrä tai halua tarvittavia kapasiteetteja hankkia, niin silloin yhteisön muiden jäsenten tulee puuttua tilanteeseen, mikä myös käytännössä usein tapahtuu.

Tämä ehdotus ei riitä ratkaisemaan normatiivisuuden ja vastuunalaisuuden ongelman sitä vaikeaa versiota, joka esiintyy yleisesti Kant-vaikutteisessa keskustelussa. Jos haluamme vahvemman käsityksen normatiivisuudesta toiminnan radikaalin vapauden kera, on luontevaa valita kantilainen dualismi, jossa luonnonvälttämättömyydet jäävät fenomenaliselle puolelle ja noumenaalisen egon vapautta rajoittavat vain rationaalisuuden muodolliset periaatteet.

5.6 Referenssi

Tarkastelen työssäni kahta keskeistä referenssin liittyvää ongelmaa: onko maailma jo itsessään jakaantunut olioksi ominaisuuksiineen ja suhteineen, ja miten kielelliset ilmaisut kiinnittyvät maailmallisiin kohteisiinsa. On ensinnäkin todettava, että molemmat kysymyksistä ovat luonteeltaan sellaisia, että voimme yrittää vastata niihin vain virtuaalisesta ulkopuolisesta näköalapaikasta käsin, siis transsendentaalifilosofisen kysymyksenasettelun kehikossa. Millainen vastaus näihin kysymyksiin yllä esittelemistäni aineksista hahmottuu?

Tarkastellaan ensin maailmaa. Maailmalla on kompleksinen monitasoinen rakenne, jossa esiintyy luonnollisia rajaviivoja rakenteen tiheyden ja koostumuksen osalta. Voimme evoluutioon, elämänmuotojemme toimivuuteen ja tieteen menestykseen tukeutuen olettaa, että ihmisten välittömästä ympäristöstä löytyy runsaasti enemmän tai vähemmän selkeitä luonnollisia rajoja, koska kielellis-käsitteelliset tavat jäsentää maailmaa ovat kohdanneet ja kohtaavat rationaalista kitkaa, ne ovat rationaalisen kitkan myötä kehittyneet toimivammiksi ja kehittyvät oletettavasti edelleen. Inhimilliset maailmankuvat ovat rikkaita yksityiskohtaisia rakennelmia, jotka pääasiassa mahdollistavat sujuvan orientaation maailmassa, ja ne ovat alusta saakka olleet sekä teoreettisen että käytännöllisen testauksen kohteena. Meillä on siis perusteita ajatella optimistisesti McDowellin suoran realismin hengessä, että kun näemme edessämme olion ominaisuuksiineen ja suhteineen, niin edessämme oikeasti on ”riittävän todellinen” olio, joka omaa muun muassa ne ominaisuudet ja suhteet, jotka koemme sillä olevan. Tiettyt varaukset ovat kuitenkin paikallaan. Ensinnäkin, olioilla saattaa olla ominaisuuksia, joita emme näe vielä tai emme ehkä koskaan. Ja toiseksi, ominaisuuksia löytyy monenlaisia, esimerkiksi primäärisiä, sekundäärisiä ja tertiäärisiä kvaliteetteja, ja jokaisella ominaisuustyyppillä on oma hiukan muista poikkeava toteutumislöykkinsä. Esimerkiksi sekundääriset kvaliteetit ovat luonteeltaan relationaalisia ja aistimellisia, joten ne eivät tiukasti ottaen palaudu olion itsensä ominaisuuksiin vaan niitä on tarkasteltava olion, havaitsijan sekä välittävien mekanismien ominaisuuksien ja suhteiden muodostaman kokonaisjärjestelmän kehikossa.

5.6.1 Deskriptiivinen ja kausaalinen kytkös maailmaan

Miten kieli kiinnittyy maailmaan? Kieli on kuin elävä olento, siis ontologialtaan tavattoman monimutkainen. Sen kaikki osat eivät kiinnity suoraan maailmaan lainkaan, ja niiltäkin osin kuin se on kiinnittynyt maailmaan, se on kiinnittynyt usealla eri tavalla. Voimme erottaa ainakin seuraavat kiinnittymisen tyypit: deskriptiivinen kiinnittyminen, sosiaalinen kausaalinen kiinnittyminen sekä havaintojen kautta tapahtuva suora sisällöllis-kausaalinen kiinnittyminen kohteeseen. Tarkastellaan jokaista vuorollaan.

Jos meillä on totuudenmukainen kuvaus, siis sellainen, jonka rationaalifysikaalisen rakenteen ja kuvauksen kohteen vastaavan rakenteen välillä vallit-

see rakenneyhtäläisyyttä, niin kuvauksen ja kohteen rakenteiden välillä on vastaavuus- tai identtisyysuhde, ja tällainen suhde muodostaa kyllä eräänlaisen kiinnittymisen maailmaan. Ilman minkäänlaista kausaalista kytköstä kohteeseen tällainen sidos jää kovin heikoksi siten, että kyse on oikeastaan onnekkaasta arvauksesta, jonka totuudenmukaisuudesta emme saa edes epäsuoria viitteitä. Useimmiten kielelliset ilmaisut ovat kiinnittyneet kohteisiinsa vahvemmallalla tavalla, nimittäin myös kausaalisesti.

Kripken ja Putnamin teoriassa ilmaisu on kausaalisesti kytköksissä kohteeseen. Alkuperäinen kytkös on muodostettu nimenantotilaisuudessa, joko deskriptiivisesti tai ostensiivisesti, minkä jälkeen referenssi "lainataan" ihmiseltä toiselle (ks. Kripke 1972/2004 & Putnam 1975, 204–207). On hyvä kysymys, mikä oikeastaan siirtyy ihmiseltä toiselle? Lienee periaatteessa mahdollista, että pelkkä nimi siirtyy, tarkemmin sanoen erisnimi tai luonnollisen luokan nimi, mutta useimmiten ihmiseltä toiselle siirtyy myös enemmän tai vähemmän täydellisiä ja totuudenmukaisia kuvauksia. Kripke ei kiistä tätä seikkaa, mutta hän korostaa kausaalisen suhteen tai ketjun ratkaisevaa roolia referenssin kiinnittäjänä. Kuitenkin, itse nimenantotilaisuudessa meidän on annettava ratkaiseva rooli myös deskriptiiviselle komponentille, jos nimittäin haluamme ratkaista niin kutsutun *qua*-ongelman (ks. Devitt & Sterelny 1987, 62–65). Kiinnittyminen voi tapahtua tiettyyn kohteeseen vain jos kohdetta ajatellaan nimenantotilanteessa oikean kategorisen termin alaisuudessa. Devittin esimerkissä nimi "Nana" viittaa kokonaiseen elävään olentoon, tarkemmin sanoen Devittin edesmenneeseen kissaan, eikä esimerkiksi pelkkään aikaviipaleeseen tai osaan kyseisestä oliosta. Sana perusajatus koskee myöhempiäkin nimen perustamisista Devittin moninkertaisen perustamisen mallissa. Nimen jokainen myöhempi käyttö itse kohteen läsnäollessa on Devittin mukaan nimen uudelleen perustaminen, ja jokaisessa tapauksessa edellytetään, että kohde käsitteellistetään oikean kategorisen termin avulla. Kuten johdannossa totesin, meidän on korjattava Devittin näkemystä siten, että erotamme referenssien rutiininomaisen ylläpitämisen uusien referenssien perustamisista.

Ymmärtääkseni myös nimen lainaajan täytyy ajatella kohdetta oikean kategorisen termin alaisuudessa, jotta Kripken korostama oikeanlainen kausaalisuuhde kohteeseen säilyy. Kripke (1972/2004, 96) vaatii, että nimen vastaanottajan täytyy aikoa viitata nimellä samaan kohteeseen kuin nimen tarjoajan. Pelkkä hyvä aikomus ilman tarkempaa sisältöä samuudelle ei kuitenkaan riitä, sillä tällöin "oikeanlainen" kausaaliketju voisi muodostua, vaikka nimen käyttäjät yksi toisensa jälkeen erehtyisivät tahattomasti kantajan luonteesta. Esimerkiksi nimeä Aristoteles käytettäisiin lopulta tietystä kaupungista, vaikka se alun perin viittasi filosofiin, joka syntyi kyseisessä kaupungissa.

Emme voi kuin todeta, että myös pelkkä kausaaliketju ilman kuvausta muodostaa hyvin heikon ja haavoittuvan kytköksen kohteeseen ja että pelkkä nimi ilman kuvausta on parasiitti ja poikkeus. Emme nimittäin voi kuvitella kieliyhteisöä, jossa nimien lainaaminen tapahtuisi pääasiassa ilman kuvauksia. Olennainen osa referentiaalisen ilmauksen toimintalogiikkaa on assosiaatio johonkin kuvaukseen sekä pyrkimys kuvauksen osuvuuteen. Kokonaisval-

taisen toimivan referenssin teorian on huomioitava sekä deskriptiivinen että kausaalinen puoli.

5.6.2 Sisällöllis-kausaalinen kytkös maailmaan

Monistinen rekonstruktion McDowellin havainnon teoriasta auttaa syventämään käsityksiämme referenssien kiinnittymisestä nimien perustamisen ja ylläpitämisen tilanteissa. Emme itse asiassa kykene ymmärtämään ajatusta nimenantotilaisuudessa tapahtuvasta referenssien deskriptiivisestä tai ostensiivisesta kiinnittämisestä muuten kuin McDowellin ratkaisujen pohjalta. Nimenantotilaisuudessa läsnäolijat ovat tietenkin kausaaliosuhteessa läsnäolevaan nimettävään kohteeseen, mutta sikäli kuin kyseinen kausaaliosuhde ymmärretään puhtaasti fysikaaliseksi, se ei tarjoa resursseja, joiden avulla nimi voisi kiinnittyä kantajaansa. Puhdas fysikaalinen suhde ei nimittäin kykene määrittämään havaintojen tai uskomusten sisältöjä puhumattakaan niiden oikeuttamisesta, jolloin se ei myöskään kykene auttamaan nimen referenssin kiinnittymisessä. Jos sen sijaan kyseinen suhde ymmärretään fysikaalis-rationaaliseksi yllä kuvaamallani tavalla, tämä ongelma ratkeaa.

Kohteella itsellään on ymmärrettävissä oleva rakenne. Itse asiassa todellisiin kohteisiin sisältyy usein rakenteiden hierarkkinen moneus. Jokin fysikaalinen mekanismi, esimerkiksi sähkömagneettinen säteily tai ääniaallot, välittää rakenteita mahdollisuuksiensa mukaan vastaanottajalle, joka kykenee niitä vastaanottamaan omien mahdollisuuksiensa mukaan eli sikäli ja siinä määrin kuin hänellä on käytettävissään rakenteeltaan yhtäläisiä käsitteellisiä kapasiteetteja, jotka voivat aktivoitua havainnossa. Havainnossa aktivoituvat käsitteelliset kapasiteetit edustavat eräänlaista kuvausta kohteesta, mutta tämän kuvauksen on tuottanut kohde itse siten, että se – välittävien mekanismien mahdollistamana ja rajoittamana – aktivoi havaitsijan käsitteellisistä kapasiteeteista niin tarkan kuvan kuin mahdollista. Kyse on eräänlaisesta kohteen itsensä presentaatiosta havaitsijan käsitteellisten kapasiteettien avaruudessa. Kohde itse on pääasiassa se aktiivinen osapuoli, mutta toisaalta havaitsijan ennakointi saattaa ikään kuin esivalita joitakin käsitteellisiä kapasiteetteja aktivoitumaan muita herkemmin. Havaintoihin sisältyvä kuvaus voi periaatteessa siirtyä uskomuksen sisällöksi ja se voidaan kirjoittaa auki eksplisiittiseksi määrätyksi kuvaukseksi, joten tässä mallissa deskriptiivinen ja kausaalinen puoli toimivat saumattomasti yhdessä alusta saakka.¹¹⁴ Tuloksena syntyvä suhde kohteeseen on sekä kausaalinen että sisäinen identtisyys- tai vastaavuussuhde, joka voi paitsi valikoida havaintojen ja uskomusten sisältöjä myös oikeuttaa niitä. Kun sitten kohde valikoi havainnossa aktivoituvat käsitteelliset kapasiteetit, se myös vahvistaa vastaavien käsitteiden referenssit siten, että tuloksena on suora ja vahva sisällöllis-kausaalinen kytkentä kohteeseen.

¹¹⁴ Eksplikointi ei ehkäpä ole mahdollista jos kyse on jonkinlaisesta käytännöllisesti tietotaidosta, jonka merkitystä McDowell on viimeaikoina korostanut (ks. McDowell 2006b, 118).

Kuvaus ei voisi kiinnittyä kohteeseen nimenantotilaisuudessa tai missään muussakaan tilanteessa, elleivät siinä käytetyt käsitteelliset kapasiteetit olisi sellaisia, että kohde itse voi aktivoida ne havainnossa. Ostension tapaus on monimutkaisempi, muttei olennaisesti erilainen tässä suhteessa. Kohteen itsensä täytyy olla näkyvästi ympäristöstään erottuva, koska muuten ei tulisi edes mieleen käyttää ostensiota. Ostensioon kuuluva ele kiinnittää huomionme tiettyyn avaruudellis-ajalliseen alueeseen, jonka näkyvät kohteet aktivoivat havainnoissamme käsitteellisiä kapasiteetteja. Lajityypillinen geneettinen alttius kiinnittää huomio tiettyntyyppisiin kohteisiin, keskustelun- ja tapahtumien aikaisempi kulku sekä mahdollinen demonstratiivis-deskriptiivinen komponentti ("tuo esine" yhdistettynä sormella osoittamiseen tai vastaavaa) auttavat osaltaan rajaamaan mahdollisia vaihtoehtoja relevantiksi yläkäsitteeksi. Sikäli kuin ostensio onnistuu, se onnistuu näiden erityyppisten tekijöiden yhteispelin ansiosta.

Yllä hahmoteltu perusratkaisu sopii erityisen hyvin kuvaamaan empiiristen havaintokäsitteiden referenssien syntymisen ja ylläpitämisen logiikkaa. Kohteet itse ylläpitävät empiiristen käsitteiden vahvoja sisällöllis-kausaaalisia referenssejä aktivoidessaan relevantteja käsitteellisiä kapasiteetteja. Lisäksi referenssien määräytymisen kannalta keskeisiä käsitteellisiä kapasiteetteja voidaan myös lainata siten, että jos lainaaja todella sisäistää vastaanottamansa kapasiteetit ja tapaa myöhemmin niiden kohteen, kohde voi aktivoida havainnossa kyseiset kapasiteetit, mikä havaitsijan näkökulmasta tarkoittaa kohteen tunnistamista. Tämän väylän kautta eksperttien tieto voi periaatteessa siirtyä suoraan maallikkojen havaintojen tasolle, mutta todellisuudessa suhde ei useinkaan ole näin suora sikäli, että vaaditaan jonkinlaista käytännöllistä harjoitusta, jotta oppii huomaamaan relevantit erot.

Tarkastellaan seuraavaa esimerkkiä. Aloitteleva lintuharrastaja opiskelee *Suomalaisen Luonto-oppaasta* (s. 310) tilhen tuntomerkit: töyhtö päässä, siivissä ja pyrstössä pieniä punaisia, keltaisia tai valkoisia värikuvioita, hillityn punerivanharmaasta yleisväristä pistää esille musta kurkkulaikku ja silmän kautta kulkeva musta naamari. Lintuharrastaja saattaa tunnistaa linnun sen seuraavan kerran kohdatessaan, mutta mitä tällöin tapahtuu hänen mielessään? De Gaynesfordin (2004, 140–141) rekonstruktio lienee paras kuvaamaan tilannetta: havainto-tietoisuudessa rakentuu sopivien taustakapasiteettien ansiosta joukko partikulaareja, juuri kyseiseen yksilöön soveltuvia käsitteellisiä kapasiteetteja, jotka lintuharrastaja oppii yhdistämään (todennäköisesti pienen pohdinnan jälkeen) *Luonto-oppaan* tuntomerkkeihin. Kun lintuharrastajamme myöhemmin tunnistaa tilhen rutiininomaisesti, hänellä on yhtäältä selkeä käsitteellis-visuaalinen mielikuva *Luonto-oppaan* mainitsemista tuntomerkeistä ja toisaalta hän näkee ne tilhestä suoraan.

Empiiristen havaintokäsitteiden referenssien kannalta on olennaista, että on olemassa periaatteellinen mahdollisuus empiiriseen kohteiden itsensä suorittamaan aktivointiin. Tämän mahdollisuuden ei silti tarvitse käytännössä toteutua kovinkaan usein tai kovinkaan monen kieliyhteisön jäsenen kohdalla, mutta jos se ei toteudu koskaan, käsitteet muuttavat luonnettaan. Näin saattaa käydä esimerkiksi sukupuuttoon kuolleiden lajien tapauksessa: alkuaan empii-

risestä käsitteestä tulee lopulta paleontologien käyttämä teoreettinen käsite. Käsitteet saattavat elää hyvinkin pitkään sen jälkeen kun niiden kantajat ovat kuolleet, jolloin referenssi siirtyy "lainaamalla" ihmiseltä toiselle halki vuosisatojen Kripken ja Putnamin osoittamalla tavalla.

Hiukan toisentyypisessä tapauksessa syntyy kokonaan uusi käsite, esimerkiksi kun lintutieteilijä löytää kokonaan uuden lajin. Hän ei tunnista kohtaamansa lajin edustajia, joten hän joutuu jälleen aluksi turvautumaan kohteen vaikutuksesta rakentuneeseen joukkoon partikulaareja käsitteellisiä kapasiteetteja alimmalla mahdollisella havaintotietoisuuden tasolla. Hän reflektoi näitä partikulaareja kapasiteetteja ja abstrahoi niistä olennaisia kaikille kyseisen lajin edustajille yhteisiä piirteitä, joiden kokonaisuutta ei ole millään muulla lajilla. Kun lintutieteilijämme on kartoittanut olennaiset ulkoiset tuntomerkit ja sisäistänyt ne, hän havaitsee ne linnuista suoraan ja kykenee tunnistamaan uuden lajin edustajat automaattisesti. Lintutieteilijämme on nyt annettava uudelle lajille virallinen tieteellinen nimi, mikä tapahtuu Kansainvälisen eläintieteellisen luokitusjärjestelmän sääntöjen mukaisesti (ks. *International Code of Zoological Nomenclature*). Perusajatus uusien lajien nimeämisessä eläintieteen puolella on, että nimen viittaussuhde kiinnitetään näytteen (*type specimen*) tai rajallisen näytteiden joukon avulla. Jos tiedeyhteisö myöhemmin vahvistaa löydöksen ja nimeäminen on tapahtunut sääntöjen mukaan, niin nimi otetaan käyttöön ainakin asiantuntijoiden keskuudessa. Näytteiden rooli on mielenkiintoinen: ne toimivat omalta osaltaan uuden nimen referenssin kannalta olennaisten sisällöllis-kausaalisten maailma-linkkien synnyttäjinä ja ylläpitäjinä.

Edellisessä esimerkissä uusi laji määritellään yleisesti sosiaalisesti hyväksytyyn luokitusjärjestelmän avulla ja tuloksena syntyvä uusi käsite saa normatiivisen intersubjektiiivisen vahvistuksen tiedeyhteisöltä. Tyypillinen tilanne on juuri sellainen, jossa sosiaalinen säätely ja kohteen vaikutus toimivat saumattomasti yhdessä. Merkitysten ja referenssien sosiaalinen koordinointi työstää yksittäisten puhujien/havainnoitsijoiden ja kohteiden vuorovaikutuksessa systemaattisella tavalla esiin nousevia rakenneyhtäläisyyksiä, siis ohjaa omalta osaltaan tarkkaavaisuutta, valikointia ja abstrahointia, minkä tuloksena eri yksilöiden merkitys- ja referenssirakenteet harmonisoituvat. Toisaalta, kuten olen jo aikaisemmin todennut, paljon riippuu kohteen luonteesta, ja on muistettava sekin seikka, että kieleen kuuluu paljon ilmaisia sekä ilmaisujen käyttötapoja, jotka eivät ole referentiaalisia tai representationaalisia.

Millaisiin termeihin voimme tarkalleen ottaen soveltaa vahvojen sisällöllis-kausaalisten maailma-linkkien ajatusta? Ensinnäkin erisnimiin sikäli kuin niihin assosioituu jokin kuvaus, niin kuin niihin tyypillisesti assosioituu. Toiseksi, voimme soveltaa sitä ainekäsitteisiin kuten "kulta", ja muunkin tyyppiin luonnollisiin luokkiin, joista standardiesimerkki on "tiikeri". Kolmanneksi, voimme soveltaa sitä keinotekoisiiin luokkiin sikäli kuin luokan edustajiin yhdistyy systemaattisen rakenteen omaava fysikaalinen instanssi, jonka kanssa voimme olla kausaalisessa vuorovaikutuksessa. "Raha" täyttää tämän ehdon

mutta "yksisarvinen" ei.¹¹⁵ Neljänneksi, voimme soveltaa sitä demonstratiivisiin ilmaisuihin, jotka sisältävät deskriptiivisen komponentin, esimerkiksi "tuo esine". Viidenneksi, voimme soveltaa sitä yleisesti kuvauksiin sikäli kuin on olemassa mahdollisuus vuorovaikutukseen kuvauksen kohteen kanssa. Ja kuudenneksi, voimme soveltaa sitä teoreettisiin käsitteisiin sikäli kuin voimme esimerkiksi jonkin koejärjestelyn avulla tuottaa kohteena olevista teoreettisista entiteeteistä välillisiä havaintoja. Teoreettisten entiteettien tapauksessa sisällöllis-kausallinen suhde rakentuu tyypillisesti pitkän kausaaliaketjun kautta, se vaatii havaitsijalta monentasoisia käsitteellisiä kapasiteetteja, ja edellytyksenä on vielä sekä itse teorian että koejärjestelyä koskevien oletusten totuudenmukaisuus.

¹¹⁵ Toisaalta fiktiivisten olioiden esiintymisillä kirjoissa, kuvissa ja elokuvissa näyttäisi olevan analoginen rooli näiden käsitteiden referenssien ylläpitämisessä.

6 LOPUKSI

Pidän McDowellin metodologiaa yleisesti ottaen epäonnistuneena. Hän vetoaa *common sense* -näkemysiin, antaa filosofista terapiaa keinotekoisin filosofisiin ongelmiin, välttelee konstruktivistista filosofiaa ja ontologiaa sekä vaikenee tarkoituksellisesti joistakin asioista. Tällainen tapa käyttää *common sense*n käsitettä on monessa suhteessa epätydyttävä. Emme voi millään selkeällä tavalla paikantaa *common sense*ä, jotta voisimme tiedustella siltä käsityksiä asioista. *Common sense*stä ei tyypillisesti löydy yksimielisiä yksiselitteisiä ja valmiita vastauksia vaan pikemminkin rikas hyvin erilaisten käsitysten ja intuitioiden kirjo, sieltä löytynee esimerkiksi sekä monistisia että dualistisia näkemyksiä ihmisen perimmäisestä eksistentiaalisesta olemuksesta. Jos joitakin vastauksia löytyykin, niin tuskin kaikkiin hyväksyttäviin filosofisiin ongelmiin ja tuskin riittävän tarkkoja. Filosofisen kannan perustelu *common sense*en vedoten on siksikin arveluttavaa, että *common sense* sisältää todennäköisesti sekä runsaasti yksinkertaistavia että suoranaisen vääriä käsityksiä.

Toisaalta *common sense* pitää sisällään runsaasti pragmaattisesti testattuja maanläheisiä käsityksiä maailmasta, ja onhan *common sense* monessa suhteessa myös tieteen lähtökohta. Tieteen metodit ovat *common sense*n tiedon hankkimisen menetelmien jatketta, ja lisäksi tieteen tulee kyetä pelastamaan arkipäivän ilmiöt vähintäänkin siten, että tiede selittää näiden ilmiöiden synnyn sekä syyt siihen, miksi ne ovat todellisia meille ihmisille arkipäivän ilmiömaailmassa (ks. Sellars 1962). Meidän tulee toki kunnioittaa *common sense*en kerrostunutta käytännöllistä viisautta, mutta ainakin länsimaisen ajattelun perinteeseen kuuluu olennaisena osana velvoite kriittiseen itsereflektioon pikemminkin kuin velvoite tradition dogmien sokeaan omaksumiseen. Tiede voidaan ymmärtää juuri tämäntyyppisen kriittisen reflektion instituutioksi. Emme voi uskoa sokeasti *common sense*en, mutta emme myöskään voi uskoa sokeasti tieteeseen. Tieteenfilosofian post-kuhnilaisena aikana ei ole enää mahdollista uskoa, että tieteen totuudet kumuloituvat ja tiede edistyy lineaarisesti kohti lopullista totuutta kaikista mahdollisista asioista. Tiede on ehkä paras tiemme totuuteen, mutta se on kovin mutkikas ja kuoppainen tie, eikä meillä ole mitään takeita siitä, että se johtaa turvallisesti perille lopulliseen määränpähän kaikkien tutkimuskohteiden tapauksessa. Järkevä filosofinen suhtautumistapa löytynee jostakin sokean

common sense -uskon ja sokean tietoisuskon välimaastosta, jostain McDowellilaisen *common sensism*in ja sellarsilaisen skientismin välimaastosta.

McDowell vetoaa *common senseen* mutta myös vastustaa konstruktivistista filosofiaa sekä haluaa vaieta tietäntyyppisistä asioista. Meillä ei ole mitään tärkeitä siitä, että *common sense* ei sisältäisi konstruktivistista filosofiaa tai ei ottaisi kantaa sellaisiin asioihin, joista meidän pitäisi McDowellin mukaan vaieta. Ongelmana on lisäksi erottaa, mikä on huonoa konstruktivistista filosofiaa ja mistä asioista meidän tulee vaieta. Konstruktivistinen filosofia liittyy McDowellilla (1994/1996) kuilun olettamiseen ja sillan rakentamiseen sen yli, mutta kuilu & silta -metaforiikka ei auta kovinkaan pitkälle pohtiessamme tarkkoja kriteerejä sille, mitkä kysymykset tarkalleen ottaen luokituvat huonoksi konstruktivistiseksi filosofiaksi. Meidän on joka tapauksessa oletettava jonkinlainen mielen ja maailman välinen ero sikäli kun emme halua palauttaa edellistä tyystin jälkimmäiseen.

Vaikeneminen liittyy McDowellilla yritykseen kaivaa normatiivisuus esiin normatiivisuuden itsensä "peruskiven" alta, mutta sikäli kuin McDowell on oikeassa ja käsitteet voivat olla läpinäkyviä, niin voimme spekuloida normatiivisuuden perustan alaisilla asioilla sopivan transsendentaalifilosofisen kysymyksenasettelun avulla. Vaikuttaa täysin turhalta eleeltä vedota vaikenemiseen suhteessa olemassa oleviin mahdollisuuden ehtojen keskusteluihin, sillä jos ja kun on olemassa asioita, joista emme voi kuin vaieta, niin näistä asioista ei ole eikä periaatteessakaan voi olla olemassa keskustelua. Jatkakaamme siis keskustelua kaikesta siitä mistä jo keskustelemme piittaamatta itse itsensä tarpeettomaksi osoittavista ja apriorisen luonteensa osalta täysin perusteettomaksi jäävistä rajoituksista.

Käsitykseni terapia-retoriikasta on seuraava. Ensimmäisenä nousee jälleen esille kysymys, muodostavatko McDowellin metodologian eri elementit ristiriidattoman kokonaisuuden. Keskenään ristiriitaiset *common sense* -uskomukset eivät mitenkään kykene toimimaan terapiana skeptikolle puhumattakaan wittgensteinilaisesta vaikenemisestä. Mitä McDowell tarkalleen ottaen tekee toimissaan terapeutina? Hän hahmottelee skeptisiin epäilyksiin johtaneelle lähtökohtaoletukselle vaihtoehdon, mutta mitä systemaattisemmin ja mitä vähemmän metaforisesti hän vaihtoehdonsa perustelee eli mitä parempi ja vakuuttavampi siitä muodostuu, sitä enemmän se näyttää konstruktivistelta teorialta kohteena olevasta ilmiöstä. Ja jälleen meiltä puuttuvat ne olennaiset kriteerit, ensinnäkin sellaiset, joiden avulla voisimme erottaa terapiaa vaativat keinotekoiset filosofiset ongelmat aidoista filosofisista ongelmista. Eräs vastaus luonnollisesti kuuluu, että filosofia on kokonaisuudessaan sairaus, joka voidaan ja joka pitää poistaa terapialla. McDowell ei myöskään kerro meille, mikä filosofiassa on erikoista, jotta terapian ajatusta voidaan soveltaa siihen, muttei muihin tieteesiin. Miksemme saman tien ajattelisi esimerkiksi Einsteinin suhteellisuusteoriaa terapiaksi Newtonin mekaniikkaan sairastuneille? En pidä terapia-retoriikkaa mielekkäänä vaan ajattelen, että filosofiassa toimitaan samalla tavalla kuin muillakin tieteenaloilla eli tutkijat tekevät perustutkimusta ja pyrkivät korjaamaan edeltäjiensä virheitä.

Kun McDowellin näkemys irrotetaan metodologisesta kehikostaan ja kun sen ontologiaa osittain korjataan ja osittain täydennetään, saamme tuloksena sarjan lupaavia ehdotuksia mielestä, maailmasta ja referenssistä. Merkittävin korjausehdotukseni McDowellin ontologiaan on, että luovumme suosiolla monessa suhteessa hankalasta fregeläisestä tosiasian käsitteestä ja omaksumme sen sijaan lähtökohdaksi moorelais-russellilaisen tosiasian käsitteen. Tosiasiat ovat maailman rakenteen palasia, ja ainakin osa niistä on "ajateltavissa olevia" sekä kykeneväisiä vaikuttamaan rationaalisesti rakenneyhtäläisiä käsitteellisiä kapasiteetteja omaaviin rationaaliin olentoihin.

Täydennän McDowellin ontologiaa selkeästi monistisella ja fysikalistisella tasoteorialla. Hyväksyn Emmecheltä, Köppelta ja Stjernfeltiltä (2000) tasojen inklusiivisuuden ja tasorakenteen epäyhtenäisyyden ajatukset, mutta en hyväksy lähtökohtaisesti aavemaista emergenssiä tyhjästä syntymisen ajatuksen kanssa. Valitsen metodologis-pragmaattisista syistä reduktivistisen lähtökohdan, mutta en kuitenkaan Oppenheimin ja Putnamin (1958/1991) tai Nagelin (1961) reduktivismiin versioita, vaan William Wimsattin (2000, 269–270) maltillisemmän ja laaja-alaisemman reduktivismiin, jossa systeemin käyttäytymisen ja ominaisuuksien katsotaan olevan mekaanisesti selitettävissä systeemin osien ominaisuuksien ja vuorovaikutuksen pohjalta. Wimsattilta (1997, 375–376) saamme myös hyväksyttävän emergenssin käsitteen, jossa emergenssi määritellään osien organisaatiosta riippuvaksi systeemin ominaisuudeksi. Olen omaksunut Wimsattilta muitakin käsityksiä. Tasoja voidaan mainiosti luonnehtia "paikalliseksi säännönmukaisuusmaksimeiksi" (Wimsattin 1976, 238). Hyväksyn toiseksi ylimmäksi tasoksi Wimsattin isojen monisoluiden eläinten tason (mts. 240), mutta korkeimman tason olen nimennyt uudelleen persoonuuden tasoksi. Tälle tasolle on ominaista rationaalisuuden ja normatiivisuuden yhteen kietoutuminen, joka rakenteistaa sekä inhimillistä mentaalisuutta, sosiaalisuutta että maailmasuhteita. Hyväksyn vielä Wimsattin ajatukset, että maailmankaikkeudessa kulkee todellisuudessa useampia erityyppisiä yleisiä tasohierarkioita rinnakkain ja että maailman ontologista moninaisuutta ei voida tyhjentää organisaatiotason käsitteeseen (mts. 251–256; ks. Wimsatt 1994).

Tasoja voidaan tarkastella paitsi yleisestä myös paikallisesta näkökulmasta. Hyväksyn pääpiirteissään Craverin (2005, 2007) mekanistisen tasoteorian, jota Revonsuokin (2006) hyödyntää. Seuraavassa kuitenkin kaksi merkittävintä kohtaa, joissa näkemykseni poikkeaa Craverin ajatuksista: 1) meidän on perusteltua ymmärtää mekanistinen lähestymistapa reduktivistisesti Wimsattin osoittamalla tavalla¹¹⁶, ja 2) emme voi pitäytyä kausaalisen relevanssin käsitteeseen, vaan meidän täytyy etsiä edelleen sinnikkäästi tyydyttävää fundamentaalista teoriaa kausaalisuudesta. Mitä sitten tulee Revonsuon näkemukseen, haluan korostaa tasojen ontologian minimalistisen ymmärryksen tärkeyttä – tasot eivät ole mitään muuta kuin osat plus organisaatio – sekä sitä seikkaa, että ylempien

¹¹⁶ Dennettin (1991,37–42) hauska ajatuskoe John Horton Conwayn "Elämän pelin" (*Game of Life*) pohjalta toteutetusta shakkia pelaavasta Turingin koneesta havainnollistaa erinomaisesti suhteellisen itsenäisyyden omaavien tasojen ja niille ominaisen ontologian syntymää reduktiivisessa järjestelmässä.

tasojen uudet tasokohtaiset kausaaliset voimat ovat "uusia" ja "tasokohtaisia" vain suhteellisessa mielessä, sillä ne ovat pohjimmiltaan alimman tason kausaalisuuden perimmäisten toteuttajien itseään ylläpitäviä moninkertaisesti yhä suuremmiksi kokonaisuuksiksi organisoituneita järjestelmiä. Tärkein seuraus McDowellin suhteen on, että hänen persoonuuden filosofiansa auki jättämä mahdollistaminen – miten alipersonaaliset systeemit mahdollistavat personaaliset ilmiöt – voidaan nyt määrittää tarkemmin mekanistisen tasoteorian kuvaa-maksi mekanistiseksi mahdollistamiseksi, josta neurotieteet tuottavat tietoa.

Näiden korjausten ja täydennysten jälkeen voimme antaa seuraavan McDowellin ajatuksiin pohjautuvan uudentyypin vastauksen johdannossa mainittuihin mielen, kielen, maailman ja referenssin kysymyksiin. Vahvin mahdollinen kielen kytkös maailmaan toteutuu empiiristen havaintokäsitteiden tapauksessa ja nimenomaan tietentyypisten mielentilojen eli havaintojen kautta. Kohteen rakenne siirtyy fysikaalisten mekanismien välittämänä havaintoja strukturoivaksi käsitteelliseksi rakenteeksi, ja näin tapahtuu kun havaitsijalla on valmius vastaanottaa kyseinen rakenne eli hänellä on jo entuudestaan käytettävissään kohteen suhteen rakenneyhtäläiset käsitteelliset kapasiteetit tai tarvittavat taustakapasiteetit rakenneyhtäläisyyden vaatimuksen täyttävien partikulaaristen kapasiteettien räätälöimiseksi kyseisessä tilanteessa. Myönteisessä tapauksessa mielen ja sen maailmallisen kohteen välille muodostuu sisällöllis-kausaalinen suhde, jossa havainnon rakenne on paitsi kohteen kausaalisesti tuottama myös identtinen kohteen rakenteen kanssa inhimillisen havaintojärjestelmän erottelukyvyn määrittelemällä abstraktiotasolla. Tällainen havainnon käsitteellinen rakenne on välittömästi myös jonkin – joko aktuaalisen tai sitten vain potentiaalisen – empiirisen havaintokäsitteen olennainen sisältö, ja havaintojen sisällöllis-kausaaliset suhteet kohteisiin ylläpitävät omalta tärkeältä osaltaan näiden käsitteiden sekä niiden kielellisten ilmaisujen kytköksiä maailmaan. Korostettakoon vielä, etten ajattele kuvaamaani vahvaa kielen/mielen sisällöllis-kausaalista kytköstä maailmaan ainoaksi mahdolliseksi kielen tai mielen tavaksi kytkeytyä maailmaan. Puhtaasti kausaalinen tai deskriptiivinenkin kytkös on mahdollinen.

Voimme nyt ymmärtää, mitä oikeastaan tarkoittaa McDowellin metafora mielestä maailmassa tai "siellä, missä elämä on". Ontologisesta näkökulmasta aivoihin tiukasti sijoittuva mieli voi päästä maailmaan aivojen ulkopuolelle sisältöjensä kautta sisältöjen rakenteen ja maailmallisen kohteen rakenteen (ositaisen tai johonkin abstraktiotasoon sidotun) identtisyyden toteutuessa. Selvyyden vuoksi todettakoon, ettemme nyt keskustelu suoraan aivorakenteiden ja aivojen ulkopuolisten rakenteiden identtisyydestä, vaan aivojen tietynlaisiin sähkökemiallisiin rakenteisiin spatiaalisesti ja/tai temporaalisesti *koodattujen* rakenteiden ja aivojen ulkopuolisten rakenteiden identtisyydestä, ja sittenkin vain osittaisesta identtisyydestä tai identtisyydestä jollakin abstraktiotasolla. Voimme nyt ymmärtää paremmin myös kuilu-metaforan: kuilu viittaa oletukseen, ettei mielen ja maailman välillä voisi vallita edellä kuvatun kaltaisia sisällöllisiä identtisyyssuhteita. Jos oletamme tällaisen kuilun, mieli on toki edelleen kausaalisesti kytköksissä maailmaan, mutta käsitteelliset sisällöt pysähtyvät nyt

mielen reunalle kuilun partaalle, joten mieli on käsitteellis-rationaalisten sisältöjensä osalta sokea suhteessa maailmaan ja menetämme intentionaalisuuden sekä tiedon oikeuttamisen mahdollisuuden McDowellin osoittamalla tavalla.

6.1 Näkemysten testausta

Testaan seuraavaksi yllä tiivistettyä näkemystäni keskeisten tunnettujen ongelmien avulla. Ensinnäkin, miten näkemykseni selittää erehtymisen mahdollisuuden? Vastaus kuuluu, että korkein yhteinen nimittäjä -teorian avulla. Erheen sisällöllä ja totuudenmukaisella sisällöllä on jotain yhteistä, mikä selittää, miksi yksilö erehtyi juuri niin kuin erehtyi. Jos esimerkiksi kyse on väärin tunnistamisesta, sen tuloksena syntyvällä sisällöllä ja vastaavalla kontrafaktuaalisella oikein tunnistamisen sisällöllä on tyypillisesti jotain yhteistä, joka palautuu itse kohteiden yhteisiin piirteisiin. Seepuraa voi erehtyä luulemaan hevoseksi mutta harvoin linnuksi. Jos sitten pohdimme erehdykseen johtaneita syitä, niin niitä voi olla ainakin kolmenlaisia. Kohteen itsensä rakenne ei ole inhimillisin käsittein tavoitettavissa oleva tai on sitä vain osittain. Ei ole tarvittavia välittäviä mekanismeja tai ne eivät niiden senhetkisestä tilasta johtuen kykene siirtämään rakennetta kunnolla tai ei lainkaan. Ajattelijan/havaitsijan vastaanotto-kyvyssä on ongelmia (vireystila huono tai muuta sellaista) tai hänellä ei ole käytettävissään relevantteja käsitteellisiä kapasiteetteja tai taustakapasiteetteja.

Erehtymisen teemaan kytkeytyy osaltaan myös niin kutsuttu ”disjunktion ongelma”. Yksinkertainen kausaalinen teoria ei kykene selittämään tyydyttävällä tavalla tapauksia, joissa mentaalista representaatiota vastaa väärä uskomus. Tällaisissa tapauksissa representaation aiheuttaa asioiden tila, jota kyseinen representaatio ei kuvaa tai johon se ei viittaa. Yksinkertainen kausaalinen teoria sisällyttää kaikki syyt osaksi sisältöä, jonka mentaalinen representaatio koodaa. Lopputuloksena on, että mentaalinen representaatio edustaa kaikkien mahdollisten syidensä disjunktiota ja väärin representoiminen tulee mahdottomaksi. Tästä ongelmasta on muodostunut kausaalisten teorioiden todellinen koetinkivi: kausaalisen teorian on kyettävä erottamaan toisistaan normaalit tapaukset, joissa representaation syy ja sisältö kohtaavat, poikkeavista tapauksista, joissa mentaalisen representaation aiheuttaa jokin kyseisen mentaalisen representaation ekstension ulkopuolinen olio tai tapahtuma. (Thornton 2004, 60.)

Jerry Fodorin ratkaisu disjunktion ongelmaan on elegantti ja yksinkertainen. Hän erottaa sisällön kannalta konstitutiiviset kausaaliset yhteydet eikonstitutiivisista yhteyksistä asymmetrisen riippuvuuden avulla. Tietyntyyppisellä mentaalilla representaatiolla on sisältö ”hevonen”, jos hevoset aiheuttavat sen symbolisen esiintymisen ajattelijan ”uskomuslaatikossa” ja jos ne tapaukset, joissa aiheuttajana on jokin muu kuin hevonen, riippuvat asymmetrisesti yhteyksistä hevosiin. Jos mentaalisen representaation ja hevosten välistä kausaalista yhteyttä ei olisi esiintynyt, ei voisi esiintyä myöskään tämän representaation yhteyttä ei-hevosiin, mutta ei kääntäen. Tapaukset, joissa ei-hevoset ai-

heuttavat hevosen mentaalisen representaation, voidaan nyt katsoa virheiksi. (Thornton 2004, 60.)

Peter Godfrey-Smith on kuitenkin tunnistanut tästä ratkaisusta seuraavan ongelman: onko puhtaasti kausaalilla teoriolla resursseja tehdä tämä erottelu, siis erottaa mentaalisen representaation sisällön määrittelevät riippumattomat kausaaliset suhteet virheiden tapauksissa esiintyvistä riippuvaisista suhteista? Thornton antaa valaisevan esimerkin: tarkastelkaamme mentaalista representaatiota, jonka aiheuttavat normaalin näköiset hevoset, ”atleettiset lehmät”, mutaiset seeprat ja niin edelleen. Fodorin tulkinta on mahdollinen, mutta yhtä todennäköiseltä vaikuttaa toinen tulkinta, jossa kyseinen mentaalinen representaatio koodaa disjunctiivisen sisällön, joka viittaa normaalilta näyttäviin hevoisiin, atleettisiin lemmiin ja mutaisiin seproihin; onhan olemassa luotettava kausaalinen yhteys näiden eläinten ja niitä vastaavan representaation välillä. Vasta kun mentaalisen representaation sisältö on annettu, voimme arvioida, mitkä suhteet ovat perustavia ja mitkä riippuvaisia. Thorntonin mukaan tämä vaikeus ei viittaa pelkästään Fodorin ratkaisun ongelmallisuuteen, vaan yleisemminkin ongelmiin, jotka aiheutuvat yrityksistä palauttaa intentionaaliset käsitteet puhtaasti kausaaliin käsitteisiin. (Thornton 2004, 60–61.)

Vahvoihin sisällöllis-maailmallisiin linkkeihin vetoava ehdotus selvittää tämän ongelman juuri koska se ei ole puhtaasti kausaalinen teoria referenssistä. Meidän ei tarvitse hyväksyä näkövaikutelmiamme sellaisenaan, vaan voimme esimerkiksi arvioida niihin sisältyvän tunnistuksen paikkansapitävyyttä sekä empiirisesti että järkeillen. Jos haluamme testata havaintojamme empiirisesti, voimme katsella pitempään, lähempää tai vähän eri näkökulmasta. McDowellin ajatusten pohjalta rekonstruoitu, monistiseen kehikkoon upotettu ratkaisuehdotus mahdollistaa sen, että myös puhtaasti rationaaliset analyysit arvostelmien aktiivisen ja tietoisin tekemisen puolella sekä viimekädessä jopa asiantuntijoiden näkemykset voivat sedimentoitua osaksi havaintoja. Meillä on jonkinasteinen kognitiivinen kontrolli yli rationaalis-fysikaalisten kausaalisuhteiden vastaanottamisessa tarvittavien käsitteellisten kapasiteettien/taustakapasiteettien kautta. Teoreettinen tieto saattaa ääritapauksissa aiheuttaa jonkinlaisen jänisankka -tyyppisen hahmonvaihdoksen havaintojen tasolla. Tämä kaikki tarkoittaa, ettei mentaalisten representaatioiden ala rajaudu puhtaasti kausaalisesti vaan siihen voivat vaikuttaa myös rationaalis-normatiiviset tekijät.

Miten vastaan Putnamin, Hautamäen ja Pihlströmin kritiikkeihin? Ymmärtääkseni putnamilaiseen kritiikkiin sisältyy kaksi alakohtaa. Ensimmäisen niistä muodostaa huomio, että kausaalisuhteita on liikaa, jotta ne kykenisivät kiinnittämään referenssin. Miten oikea kausaalisuhde valikoituu? Kausaalisen referenssin teorian kannattajan ei kuitenkaan tarvitse väittää, että yksi yksittäinen fysikaalinen suhde kiinnittää referenssin. Päinvastoin, suhteita on tyypillisesti lukuisia. Tätä korostaa sekä Devittin moninkertaisen perustamisen malli että oma ajatukseni ylläpitämisestä. Kuten McDowell (1998d, 152) on todennut, voimme yhdistää jokaiseen viittaussuhteeseen joukon sen fysikaalisia toteutumia. Olennainen kysymys kuuluu, mikä rajaa joukon oikeat jäsenet. Tämä kysymys palauttaa meidät disjunktin ongelmaan, johon yllä vastasin. Koska si-

sällöllis-kausaalisiin linkkeihin vetoava ehdotus ei ole puhtaasti kausaalinen, se sisältää resurssit vastata tähän ongelmaan.

Putnamin kritiikin toinen alakohta liittyy kausaalisen referenssin teorian soveltamiseen tähän teoriaan itseensä. Pihlströmin (1997, 43) sanoin, kertooko maailman rakenteessa piilevä metafyyminen kausaliteetti ikään kuin itse olevansa kausaliteettia? Lisäksi Pihlström epäilee fysikalistisen kausaalisen referenssin teorian kannattajien syylistyvän keskiaikaiseen metafysiikkaan: se, mihin sanat viittaavat, on jotenkin sisäänrakennettuna luonnon fysikaalisessa järjestelmässä siten, että luonto koostuu itse itsensä identifioivista objekteista ja luonnollisista luokista (Pihlström 1997, 43). Vastaukseni kuuluu, että intentionaalisuuden mahdollisuuden sekä tiedon empiirisen oikeuttamisen mahdollisuuden tekeminen ymmärrettäväksi edellyttää todellakin joukon oletuksia, jotka muistuttavat Pihlströmin karikatyyriä. Olen kuitenkin yrittänyt muotoilla tarvittavat postulaatit epistemologisesti varovaisesti, eikä lähestymistapaani sisälly keskiaikaista mystiikkaa tahi magiaa.

Ehdotukseni rationaalis-kausaalista vaikuttamisesta selittää, miten olio tarkalleen ottaen voi identifioida itsensä. Lähtökohtana on oletus, että maailman rakenteessa on organisaatiotasokohtaisia luonnollisia rajaviivoja eli maailma tosiaan jäsentyy usein "riittävän todelliseksi" olioiksi ominaisuuksineen ja suhteineen. Voimme purkaa "olion itse itsensä identifioimisen" ajatukseksi, että sillä on käsitteellisesti tavoitettavissa oleva rakenne ja löytyy fysikaalisia mekanismeja, jotka voivat siirtää rakenteen havaitisijalle. Toki myös havaitisijalta edellytetään jotain, jotta identifiointi voi toteutua: hänellä täytyy olla rakenteen vastaanottamisen edellyttämät käsitteelliset kapasiteetit tai taustakapasiteetit sellaisten rakentamiseksi.

Mitä sitten tulee kausaalisuuteen, olettakaamme se ensisijaisesti inhimillistä tietoisuutta konstituivaksi kategoriaksi mutta myös maailman itsensä todelliseksi piirteeksi. Olettakaamme lisäksi McDowellin (1998e, 340) tavoin, että kykenemme havainnoimaan kausaalisia suhteita. Kausaalisuuden käsite on tällöin muodostunut muiden yleiskäsitteiden tavoin abstraktion tuloksena. En näe periaatteellista ongelmaa siinä, että vahvojen sisällöllis-kausaalisten linkkien ajatusta sovelletaan tähän ajatukseen itseensä. Se on luonteeltaan teoreettinen konstruktio, ja kuten edellisen alaluvun lopuksi totesin, ajatusta vahvoista sisällöllis-kausaalista linkeistä maailmaan voidaan soveltaa teoreettisiin käsitteisiin tietyin ehdoin, joista tärkein on vaatimus, että voimme välillisesti havainnoida teorian postuloimia entiteettejä.

Mitä vastaan Putnamin (1981) ja Hautamäen (1985) kritiikkiin, ettei realismi kykene artikuloimaan olennaista edellytystään, nimittäin referenssisuhteiden riippumattomuutta viitekehyksistä? Jos referenssisuhteet osapuoliseen tunnustetaankin viitekehyksen sisällä, tämä ei vielä tarkoita, etteivät niiden maailmalliset osapuolet voisi olla olemassa myös viitekehyksen ulkopuolisessa todellisuudessa. Ne voivat olla olemassa viitekehyksen ulkopuolella sikäli ja siinä määrin kuin inhimilliset käsitteet voivat toimia ikkunoina maailmaan. Putnam ja Hautamäki olettavat jo lähtökohtaisesti mielen ja maailman välille kuilun, minkä jälkeen kaikki keskustelu realismin mahdollisuuksista on tur-

haa.¹¹⁷ Ainoa tapa lähteä puolustamaan realismia on kyseenalaistaa tämä oletus McDowellin viitoittamalla tavalla.

Entäpä *qua*-ongelman ratkaisu? Tämä ongelma ei ratkea suoraan sisällöllis-kausaalisten maailmasuhteiden avulla. Jokaisen todellisen kohteen tapauksessa näitä suhteita muodostuu yksinkertaisesti liikaa, jotta ne kykenisivät tarjoamaan suoraan yksiselitteisen ratkaisun. Todellisella havaintokokemuksella on rikas ja lähestulkoon tyhjentyvät sisältö, jota voimme luodata tarkkaavaisuutemme avulla (ks. Pagondiotis 108–112). Tämä tarkoittaa, että huomiomme kohteena oleva ajallis-avaruudellinen alue tuo todennäköisesti näkyviin useita mahdollisia ehdokkaita nimen kantajaksi ja aktivoi myös useita ehdokkaita sopivaksi kategoriseksi yläkäsitteeksi. Oletettavasti kohteen vaikutus kuitenkin auttaa rajaamaan mahdollisten ehdokkaiden joukkoa. Kykenemme (useimmiten) haarukoimaan oikean kohteen ja yläkäsitteen nimeämiskäytäntöjä koskevan tietämyksemme pohjalta, kun huomioimme kontekstin sekä keskustelun aikaisemman kulun. Tiedämme esimerkiksi, ettei kissojen aikaviipaleita yleensä nimetä. Lisäksi deskriptiiviset viitteet muilta läsnäolijoilta auttavat ohjaamaan huomion oikeaan kohteeseen. Olennaista on, että kaikki nämä tekijät – nimeämiskäytännöt, kontekstin ymmärtäminen, maailmaan viittaava keskustelu sekä deskriptiiviset viitteet – ovat luonteeltaan sellaisia, ettemme kykene tekemään niitä ymmärrettäviksi muuten kuin yleisten sisällöllis-kausaalisten maailmasuhteiden avulla. Tuloksena on näin ollen näkemys, että vaikka sisällöllis-kausaliset maailmasuhteet eivät tarjoakaan ratkaisua *qua*-ongelmaan suoraan, ne auttavat välillisesti ratkaisun rakentamisessa.

6.2 Avoimia kysymyksiä

Lopetan työni keskeisiin enemmän tai vähemmän avoimiin kysymyksiin. Poimitakoon ensin kaksi tärkeää toisiinsa kytkeytyvää käsitettä, jotka jäävät huolestuttavan avoimeksi McDowellilla itsellään, nimittäin käsitteellisten kapasiteettien ja rakenteen käsitteet. Juuri näiden käsitteiden varassa McDowellin aloitteen kohtalo lepää. Nämä käsitteet eivät ole saaneet ansaitsemaansa hu-

¹¹⁷ Pragmatistien omasta näkökulmasta he nimenomaan eivät oleta kuilua vaan vastapuoli eli metafyyssisen realismin kannattajat olettavat sen. Pragmatistisessa kuvassa mieli ja maailma ovat kietoutuneet yhteen ja ”rakenteistuvat yhdessä”, mistä seuraa mielestä/kielestä riippumattoman todellisuuden ajatuksen hylkääminen. Kiitokset Sami Pihlströmille tästä kommentista. Oma näkökulmani on osittain toinen: maailma ja mieli rakenteistavat yhdessä maailmankuvan, ei maailmaa, ja maailman ja mielen välille pitääkin jäädä tietynlainen ero, sillä emme saa palauttaa maailmaa käsitteellisesti maailmankuvaan. Pragmatistisessa kuvassa maailma osallistuu kyllä omalta osaltaan ”rakenteistumiseensa”, mutta ymmärtääkseni jotakuinkin samalla tavalla kuin Kantin tuntematon olio sinänsä osallistuu itseään vastaavan ilmiön muodostumiseen. Näin ymmärretyyn maailman sinänsä ja mielen välille jää kuin jääkin ylittämätön kuilu. Olen toisaalta tässä työssäni todennut, että maailman ja mielen panosten suhteellinen osuus kohteen rakenteistumisessa saattaa vaihdella kohteittain. Meidän ei kannata olettaa globaalia apriorista vastausta tähän kysymykseen.

miota edes sekundäärikirjallisuudessa. Pari merkittävää poikkeusta kuitenkin löytyy. Alaluvussa 2.2.1 läpikäymäni de Gaynesfordin näkemykset käsitteellisyiden ja rationaalisuuden yhteen kietoutumisesta muodostavat näistä ensimmäisen. Ja toinen poikkeus on Sacha Bourgeois-Gironden artikkeli "Conceptual determination and orientation in McDowell's *Mind and World*", jonka keskeisenä teemana on juuri käsitteellisten kapasiteettien käsite. Bourgeois-Gironde (2006, 82) ehdottaa, että olennaista käsitteellisissä kapasiteeteissa on niiden kyky määrittää/määrätä (*determinate*), onko kohteena olevalla sisällöllä tai objektilla jokin ominaisuus vai ei. Tällainen määrittämiskyky on epäilemättä olennainen osa käsitteellisten kapasiteettien potentiaalia, mutta minusta on kysyttävä syvällisemmin, mitkä ovat tällaisen määrittämisen mahdollisuuden ehdot. Joudumme käyttämään vastauksessamme rakenteen käsitettä: käsitteelliset kapasiteetit määrittävät kohteen ominaisuuksia siten, että ne paljastavat oman rakenteensa kautta maailmallisen kohteensa rakenteita. Tarkemmin sanoen, tietty käsitteellisten kapasiteettien alajoukko on erikoistunut mallintamaan maailmaa ja olennaista näissä käsitteellisissä kapasiteeteissa on kompositionaalisuus ja representationaalisuus siten, että ne yhdistyvät suuremmiksi komplekseiksi vastaavalla tavalla kuin kohteena olevat maailmalliset rakenneosat yhdistyvät suuremmiksi komplekseiksi.

Jäljellä on vielä rakenteen käsite. Rakenne on elementtien ja niiden keskinäisten suhteiden suhteellisen pysyvä kokonaisuus. Myös maailman rakenteellisuudelle näyttäisi olevan ominaista tietynlainen kompositionaalisuus: on olemassa joukko elementtejä dispositioineen ja nämä elementit voivat yhdistyä äärettömän monella tavalla monimutkaisemmiksi komplekseiksi omine dispositioineen. Tähän rakenteiden yhteiset piirteet sitten ehkä loppuvatkin, sillä kun tarkastelemme empiiristä todellisuutta, kohtaamme erityyppisten rakenteiden moneuden. Puhumme fysikaalisista rakenteista, kemiallisista rakenteista, fysiologisista rakenteista, funktionalistisista rakenteista ja niin edelleen; jokaisella tieteenalalla on kohteenaan itselleen tyypillisiä rakenteita. Kannattamani tasofysikalismien näkökulmasta jokaisella materian organisaatio- ja abstraktiotasolla on itselleen tyypilliset rakenteensa suhteellisen autonomian kera. Kiinnostavimpia tämän työn näkökulmasta ovat loogis-rationaaliset rakenteet. Olen puolustanut työssäni näkemystä, että kaikkien tieteenalojen kaikki selitykselliset rakenteet ovat loogis-rationaalisia rakenteita sikäli, ettei mikään selittämisen muoto, ei edes nomologinen selittäminen, asetu käsitteellisyyden sfääriin, ymmärtämisen ja rationaalisen argumentaation ulkopuolelle (ks. Gaskin 2006, 53–55). Ovatko sitten kaikki loogis-rationaaliset rakenteet pohjimmiltaan fysikaalisia rakenteita, siis jopa korkean abstraktiotason rakenteet? Olen taipuvainen ajattelemaan näin, mutten kuvittele kykeneväni puolustamaan tätä kantaa tässä yhteydessä. Tämän työn kysymyksenasettelun näkökulmasta riittää oletus, että kaikki tavoitettavissa olevat maailman fysikaaliset rakenteet ovat loogis-rationaalisia rakenteita sopivat käsitteelliset kapasiteetit omaaville rationaalisille olennoille.

On kiinnostavaa pohtia, mikä selittäisi mielen ja maailman rakenteiden harmonian. Se voidaan selittää periaatteessa kahdella tavalla: joko mielen ra-

kenne selittää maailman rakenteen tai kääntäen. Ensimmäinen leimallisesti kantilainen lähtökohta on mielestäni riskaabeli, sillä siitä päädytään helposti kestämättömään dualismiin, idealismiin ja/tai koherentismiin. Kannatan siis jälkimmäistä vaihtoehtoa, mielen rakenteen selittämistä maailman rakenteen avulla. Seuraava lyhyt argumentti on muotoiltu Hofweberin (2005, luku 4.5.) esityksen pohjalta. Maailmalla on tietynlainen perusrakenne. Kyetäkseen representoimaan maailmaa niiden olioiden, joista kehityimme, täytyi kehittää mieli, jonka rakenteet heijastelevat maailman rakenteita. Vääränlaisen mielen kehittäneet kuolivat. Siksi meillä on mieli, jonka rakenteet heijastelevat maailman rakenteita.

Hofweber (2005, luku 4.5.) toteaa tästä tarinasta, että "nätti yritys", mutta "aika spekulatiivinen". Toki se on spekulatiivinen, mutta tarvitsemme tämännäköistä spekulatiivista tehdäksemme ymmärrettäväksi intentionaalisuuden ja empiirisen tiedon oikeutettavuuden mahdollisuudet. Hofweber toteaa myös, ettei meillä ole mitään takeita siitä, että "oikeanlainen" mielen rakenne on edullinen eloonjäämisen kannalta. Tietenkään meillä ei ole tästä mitään "takeita", mutta uskottavia hyvin perusteltuja hypoteeseja on kyllä tarjolla, ja niitä on muotoillut eritoten Ruth Garrett Millikan (1984, 1989, 1996, 2000). On toisaalta ilmeistä, ettei maailman rakenteiden suhteellisen kattavaan representoimiseen kykenevän mielen hankkiminen ole ainoa edullinen strategia lajin eloonjäämisen kannalta. Kovien kilpien kasvattaminen ja niiden sisään piiloutuminen tarvittaessa on osoittautunut niin menestyksekkääksi strategiaksi, että kilpikonnat ovat vanhimpia eläinlajeja maapallolla (Millikan 2000, 57–58). Ihmislajin strategia on kuitenkin muodostunut olennaisesti erilaiseksi ja myös se on osoittautunut menestyksekkääksi. Maailman rakenteita tavoittelevat ja tässä tavoittelussaan edes osittain onnistuvat olennot kykenevät ennakoimaan tehokkaasti tulevia tapahtumia, välttelemään vaaroja sekä suuntautumaan kohti palkintoja. Tarkemmin sanoen, rationaalisen mielen omaavien olentojen ennakointi voi perustua kompositionaalisuuden varaan siten, että rajallinen määrä peruselementtejä ja sääntöjä mahdollistaa (todennäköisesti) menestyksekkään reagoititavan päättelyn periaatteessa äärettömään määrään erilaisia tilanteita. Ei-rationaalisen mielen omaavat olennot joutuvat sen sijaan opettelemaan oikean reagoititavan jokaiseen uuteen tilanteeseen yrityksen ja – mahdollisesti kohtalokkaan – erehdyksen kautta. On kuitenkin todettava, että evoluution opetukset rajoittuvat ensisijaisesti ihmisten kokoluokkaan, sille organisaatiotasolle, jolle inhimillinen kulttuuri levittäytyy. Mikä pätee ihmisen elämänpiirissä, ei välttämättä päde kvantti-ilmiöiden tasolla.

SUMMARY

This study examines and critically evaluates John McDowell's philosophy of mind and semantics. The most important single theme investigated is reference, i.e. the ways in which mind and language refer to their worldly targets. From a broader perspective, this study explores the nature of the relationships between mind, language and the world.

The concept of reference is important because many critiques of ontological-epistemological realism have centered on the difficulty of providing a workable realistic theory of reference. This study directly addresses what are taken to be the most central questions of reference: What assumptions must we make about mind, language and world and their relations to one another in order to render the general topic of reference understandable? How exactly do linguistic expressions relate to their counterparts in the world? Causally, physically or in both ways?

McDowell claims to be able to demonstrate that there is nothing inherently problematic in either the concept of reference or the relationship between mind and world in general. The research question of this study is whether or not McDowell indeed succeeds in his attempt to portray reference as inherently unproblematic. The answer is that he fails to provide profound and detailed answers to the central problems of reference mainly because of his choice of methodology, which rather obscurely combines such components as Wittgensteinian quietism and therapeutic philosophy, appeals to common sense and an anti-constructivist attitude to philosophical theorization.

Nonetheless, McDowell does manage to present several promising ideas that can be used as building blocks in the creation of a workable theory of reference. In the constructive part of this study, McDowell's ideas, which often remain on the metaphorical level, are opened up and further developed with the help of the ontological theory of the organizational levels of nature.

The essential insight of McDowell's work is that we cannot render empirical knowledge intentionality understandable without first making two general assumptions. Firstly, we have to suppose that perceptions are conceptually structured, i.e. they are passive instances of receptivity but contain the same conceptual capacities that are used in active judgments on the side of spontaneity. Secondly, the world itself has a conceptual "layout". If we accept these assumptions, we are able to understand and appreciate how the mind reaches the world, and hence there is no insuperable gap between them.

This study accepts McDowell's general assumption as a starting point, but suggests some modifications to it and attempts to fill in some of the details which are missing from McDowell's picture. First of all, we have to apply a clearly monistic and physicalist approach. The assumption of the dualism of physical and rational will not do because the relevant physical and rational factors must be able to interact and work closely with each other in order to facilitate intentionality and the empirical justification of human beliefs.

The second important modification concerns the concept of fact. McDowell is committed to the Fregean concept of fact, which identifies facts with “true thoughts”. Because of the extreme difficulty of situating such facts in our concrete world, however, this particular concept of fact should be abandoned. The traditional Moorean-Russellian concept of fact remains the best choice: facts are fragments of the world, objects with their own properties and relations. Nonetheless, even if the world is not conceptually structured as such, we have to suppose that the layout of the world is conceptually readable. It is claimed in this study that a worldly structure is conceptually readable (conceivable and perhaps perceivable) inasmuch as there exists a structural isomorphism between it and the relevant conceptual capacities of human beings. Furthermore, we have good reason to assume that plenty of this kind of isomorphism exists in the immediate environment of humans. The practical functionality of human life forms, the tremendous success of the sciences and various arguments based on the theory of evolution (outlined predominantly by Ruth Millikan) are the most important justifications for this kind of epistemological optimism.

McDowell leaves several important questions unanswered. According to him, worldly objects influence us not only causally but also rationally. The central question is what kind of relationship exists between rational influence and physical causation. In his philosophy of personhood, McDowell writes about two separate levels: the personal and sub-personal levels. He says that the information processing systems instantiated in brains enable personal level phenomena, but how we should understand the term “enable” remains a mystery. The problem is that if the personal level is categorically separated from the sub-personal level, there seems to be no possible way of explaining precisely what kind of enabling we are referring to. The discussion of levels is, however, metaphorical. How should we dismantle the metaphor of levels? And how should we understand the crucial metaphor of the mind in the world? How exactly does the mind dwell in the world?

An ontological supplement is needed in order for us to be able to answer these and many other similar questions, and an ontological theory of the levels of nature is best suited to our needs here. Such a theory can be either emergentist or reductionist in nature. This study defends a moderate midway position which has its roots in the views of William Wimsatt. On the one hand, we want to avoid a “spooky” version of emergence and thus have to admit the reducibility of its levels. On the other hand, we need a concept of emergent properties with which we can refer to the non-aggregative properties of systems. It is argued that the possibility of reduction does not have any dramatic eliminative consequences as regards the autonomy or the reality of levels. It is claimed *pace* Jaegwon Kim that higher level entities are “real enough” and maintain their relative autonomy. This reducibility does not touch on the fact that the most economic explanations are to be found on each individual level.

Most of the necessary components of a suitable theory of levels can be found in the work of Wimsatt and Carl Craver. From Wimsatt we get the general features of the levels and Craver provides us with the answer to the ques-

tion of enabling. Personal level phenomena are basically specific kinds of mechanisms of which the information processing systems located in the brain are essential parts. However, we have to keep certain factors in mind. Human mental states cannot comprehensively be explained by reference to structures in brains alone. As Antti Revonsuo has strongly stated, in order to properly understand human consciousness, both etiological and contextual explanations are needed in addition to the descriptions of brain mechanisms. In order to understand human mental states, we have to take into consideration that human brains are embodied in human bodies, as well as the fact that humans interact with and act in an environment and form languages and societies.

Now that we have established a suitable ontological theory, we can begin to find some answers to the above questions. Rational causation is a species of physical causation. Physical causation is rational causation if the following three conditions are met. Firstly, the object must have a structure that is conceptually readable, that is there has to exist an isomorphism between the structure of the object and the structure of the relevant conceptual capacities. Secondly, there has to exist a suitable physical mechanism (or group of them) that can carry the structure to the receiver more or less perfectly. Examples of such mechanisms are electromagnetic radiation and sound waves. Thirdly, there must be a rational creature possessing suitable sense organs and thinking abilities as well as isomorphic conceptual capacities (or suitable background capacities upon which to build them in situ) on the receiving end. When these conditions are met, a physical causal relation also immediately becomes a rational relation, or, to be precise, an internal and substantial relation of correspondence or identity between the structure of conceptual capacities of perceptions and the structure of a worldly object itself.

We are now in a position to formulate a proposal concerning reference. There are three kinds of connections between language/mind and world them. The traditional answers to the questions of reference deal with descriptive and causal connections. Pure descriptive connections are vulnerable because they lack real substantial relations to the targets in question, which means that we fail to receive any kind of confirmation of our beliefs from the world itself. Purely causal links are also vulnerable, but for a different reason: the causal chain which leads up to worldly object does not guarantee that the contents of our beliefs are correct. It is a central conclusion of this study that empirical concepts provide the strongest connections to the world via the perceptions of their objects. As described earlier, perceptions establish rational-causal links to objects. The conceptual capacities which structure perceptions are physically causally produced by worldly objects, and their structure corresponds to the structure of the object in question. It is these rational-causal links to objects that create and maintain the references of empirical concepts. The conceptual capacities which structure perceptions are certain kind of descriptions of perceived objects, and they can, in principle, be explicated as definite descriptions of the objects. On the other hand, the descriptive content typically formulated by experts in the field can in principle be related to laymen and later activated in

laymen's perceptions by worldly objects themselves. This conception of reference is what is referred to as "a hybrid conception" because it gives an important role to both causal and descriptive factors in determining reference.

What about the mind in the world? We should be careful not to interpret McDowell's motto too literally. In order to be able to physically connect the mind to the world outside it, we have to situate it in the brain. In my opinion, the most promising suggestions of how to accomplish this provided so far can be found in the work of Craver and Revonsuo. Even so, the mind can reach the world via its content. We can say that the mind reaches the world when the structure of its content is identical (at some level of abstraction) with the structure of its worldly target.

LÄHTEET

- Aalto, Maija. 2004. "Kuinka Wittgensteinin *Tractatus* tulisi lukea?". *Ajatus* 61, s. 25–60.
- Allison, Henry E. 1983. *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defence*. New Haven ja Lontoo: Yale University Press.
- Ameriks, Karl. 2000. *Kant's theory of Mind. An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*. Oxford: Oxford University Press.
- Anscombe, G. E. M. 1971/1998. "Causality and Determination". Teoksessa: van Inwagen, Peter & Zimmerman W. (toim.). *Metaphysics: The Big Questions*. Malden Massachusetts & Oxford: Blackwell Publishers, s. 244–257. Alunperin: Cambridge University Press.
- Antony, Louise M. & Levine, Joseph. 1997. "Reduction With Autonomy". *Noûs*, vol. 31, (suplemetti: *Philosophical Perspectives* 11, *Mind, Causation and World*), s. 83–105.
- Armstrong, D. M. 2004. *Truth and Truthmakers*. Cambridge UK & New York: Cambridge University Press.
- Bach, Kent. 2006. "Comparing Frege and Russell". Internet-lähde, 20.1.2006: <http://userwww.sfsu.edu/~kbach/FregeRus.html>
- Baldwin, Thomas. 1991. "The Identity Theory of Truth". *Mind*, Vol. 100, nro 1., s. 35–52.
- Beyer, Christian. 2007. "Edmund Husserl". Internet-lähde: Zalta, Edward N. (toim.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, kevät 2007 editio. <http://plato.stanford.edu/archives/spr2007/entries/husserl/>
- Blackburn, Simon. 2006. "Julius Cesar and George Berkeley Play Leapfrog". Teoksessa: Macdonald, Cynthia & Macdonald Graham (toim.). *McDowell and his Critics*. Malden USA: Blackwell.
- Bourgeois-Gironde, Sacha. 2006. "Conceptual determination and orientation in McDowell's *Mind and World*". Teoksessa Boros, János (toim.). *Mind in World. Essays on John McDowell's Mind and World*. Pécs: Brambauer.
- Boyd, Richard. 1972. "Determinism, Laws and Predictability in Principle". *Philosophy of Science*, vol. 39, nro 4, s. 431–450.
- Brandom, Robert. 1996. "Perception and Rational Constraint: McDowell's *Mind and World*". Teoksessa: Villanueva, Enrique (toim.). *Perception. Philosophical Issues* 7, 1996, s. 240–259.
- Brandom, Robert. 1997. "Précis of Making it Explicit". *Philosophy and Phenomenological Research*, vol LVII, No. 1, maaliskuu 1997; s. 153–156.
- Brandom, Robert. 1998. "Perception and Rational Constraint". *Philosophy and Phenomenological Research*, vol LVIII, No. 2, Kesäkuu 1998, s. 369–375.
- Brandom, Robert. 2006. "Non-inferential Knowledge, Perceptual Experience, and Secondary Qualities: Placing McDowell's Empiricism". Teoksessa: Boros, János (toim.). *Mind in World. Essays on John McDowell's Mind and World*. Pécs: Brambauer.

- Breazeale, Dan. 2006. "Johann Gottlieb Fichte". Internet-lähde: Zalta, Edward N. (toim.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, talvi 2006 editio. <http://plato.stanford.edu/archives/win2006/entries/johann-fichte/>
- Candlish, Stewart. 1999. "A Prolegomenon to an Identity Theory of Truth". *Philosophy*, vol. 74, nro 2.
- Caygill, Howard. 1989. *Art of Judgement*. Oxford, UK & Cambridge, Massachusetts: Basil Blackwell.
- Church, Jennifer. 2006. "Locating the Space of Reasons". Teoksessa: Rodríguez, A. García (toim.). *Aspects of the Philosophy of John McDowell*. *Teorema*, vol. XXV/1.
- Craver, Carl F. 2005. "Beyond reduction: mechanisms, multifold integration and the Unity of neuroscience". *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 36, s. 373–395.
- Craver, Carl F. 2007. *Explaining the Brain – Mechanisms and the Mosaic Unity of Neuroscience*. Oxford: Clarendon Press.
- David, Marian. 2005. "The Correspondence Theory of Truth". Internet-lähde: Zalta, Edward N. (toim.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, syksy 2005 editio. <http://plato.stanford.edu/archives/fall2005/entries/truth-correspondence/>
- Davidson, Donald. 1963/1980. "Actions, Reasons and Causes". Artikkelikoelmassa *Essays on Actions & Events*. Oxford: Clarendon Press, 1980.
- Davidson, Donald. 1970/1980. "Mental Events". Artikkelikoelmassa *Essays on Actions & Events*. Oxford: Clarendon Press, 1980.
- Davidson, Donald. 1967/1997. "Totuus ja Merkitys". Teoksessa: Raatikainen, Panu (toim.). *Ajattelu, kieli, merkitys – Analyyttisen filosofian avainkirjoituksia*. Helsinki: Gaudeamus, s. 320–335.
- Davidson, Donald. 1986. "A Coherence Theory of Truth and Knowledge". Teoksessa: Lepore, Ernest (toim.). *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. Oxford: Basil Blackwell.
- Dennett, Daniel C. 1981/1986. *Brainstorms. Philosophical Essays on Mind and Psychology*. Brighton: Harvester Press.
- Dennett, Daniel C. 1991. "Real Patterns". *The Journal of Philosophy*, vol. 88, nro 1, s. 27– 51.
- Dennett, Daniel C. 1991/1999. *Tietoisuuden selitys*. Helsinki: Art House, 1999.
- Devitt, Michael. 1984. *Realism and Truth*. Oxford: Blackwell.
- Devitt, Michael. 2004. "Scientific Realism". Esitelmä *Truth and Realism* - konferenssissa Skotlannissa St. Andrews sin yliopistossa 17.6.2004.
- Devitt, Michael & Sterelny, Kim. 1987. *Language & Reality. An Introduction to the Philosophy of Language*. Oxford UK: Basil Blackwell.
- Dodd, Julian. 1995. "McDowell and Identity Theories of Truth", *Analysis* 55, s. 160–165.
- Dodd, Julian. 1999. "Hornsby on the Identity Theory of Truth". *Proceedings of the Aristotelian society*, volume XCIX, part 2.
- Dodd, Julian. 2000. *An Identity Theory of Truth*. Hampshire & Lontoo: McMillan.

- Dummett, Michael. 1976. "What is a Theory of Meaning? (II)". Teoksessa: McDowell, John & Evans, Gareth (toim.). *Truth and Meaning – Essays in Semantics*. Oxford: Clarendon press.
- Dummett, Michael. 1981. *Frege: Philosophy of Language*. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press.
- Emmeche, Klaus, Køppe, Simo & Stjernfelt, Frederik. 1997. "Explaining Emergence". *Journal for General Philosophy of Science* 28, 83–119.
- Emmeche, Klaus, Køppe, Simo & Stjernfelt, Frederik. 2000. "Levels, Emergence, and Three Versions of Downward Causation". Teoksessa: Andersen, P. B., Emmeche C., Finnemann N. O. ja Voetmann Christiansen P. (toim.). *Downward Causation - Minds, Bodies and Matter*. Aarhus: Aarhus University Press, s. 13–34.
- Engel, Pascal. 2001. "The False Modesty of the Identity Theory of Truth". *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 9(4), 441–458.
- Evans, Gareth. 1982. *The Varieties of Reference*. Toim. John McDowell. Oxford: Oxford University Press.
- Farkas, Katalin. 2006. "Is the Whole World thinkable?". Teoksessa Boros, János (toim.). *Mind in World. Essays on John McDowell's Mind and World*. Pécs: Brambauer.
- Field, Hartry. 1972. "Tarski's Theory of Truth". *The Journal of Philosophy*, vol. LXIX, nro. 13.
- Fine, Arthur. 1984. "The Natural Ontological Attitude". Teoksessa: Leplin, Jarrett (toim.) *Scientific Realism*. Berkeley, California: University of California Press.
- Frege, Gottlob. 1918/1988. "Thoughts". Teoksessa: Salmon, Nathan & Soames, Scott (toim.). 1988. *Propositions and Attitudes*. New York: Oxford University Press, s. 33–56.
- Frege, Gottlob. 1892/1997. "Mielestä ja merkityksestä". Teoksessa: Raatikainen, Panu (toim.). *Ajattelu, kieli, merkitys – Analyyttisen filosofian avainkirjoituksia*. Helsinki: Gaudeamus.
- Friedman, Michael. 2002. "Exorcising the Philosophical Tradition". Teoksessa: Smith, Nicholas H. (toim.). *Reading McDowell. On Mind and World*. Lontoo & New York: Routledge, s. 25–57.
- de Gaynesford, Maximilian. 2004. *John McDowell*. Cambridge UK & Malden USA: Polity Press.
- Gallagher, Shaun. 2005. *How the Body Shapes the Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Garson, James. 2007. "Connectionism". Internet-lähde: Zalta, Edward N. (toim.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, kevät 2007 editio. <http://plato.stanford.edu/archives/spr2007/entries/connectionism/>
- Gaskin, Richard. 2006. *Experience and the World's Own Language. A Critique of John McDowell's Empiricism*. Oxford: Oxford University Press.
- Glanzberg, Michael. 2006. "Truth". Internet-lähde: Zalta, Edward N. (toim.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, kesä 2006 editio. <http://plato.stanford.edu/archives/sum2006/entries/truth/>

- Hautamäki, Antti. 1985. "Epistemologinen relativismi", *Ajatus* 42, Helsinki: SFY, s. 22–40.
- Hegel, G.W.F. 1830/1986. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, Hegel Werke 8, stw 608.
- Hintikka, Jaakko. 1983. "Transsendentaalitedon paradoksi". *Ajatus* 40, Helsinki: SFY, s. 20–48.
- Hofweber, Thomas. 2005. "Logic and Ontology". Internet-lähde: Zalta, Edward N. (toim.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, talvi 2005 editio. <http://plato.stanford.edu/archives/win2005/entries/logic-ontology/>
- Hornsby, Jennifer. 1980/1981. "Which physical events are mental events?". *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 81, s. 73–92.
- Hornsby, Jennifer. 1997. "Truth: The Identity Theory". *Proceedings of the Aristotelian Society* XCVII, 1–24.
- Hornsby, Jennifer. 1999. "The Facts in Question: a Response to Dodd and to Candlish". *Proceedings of the Aristotelian society*, volume XCIX, part 2.
- International Code of Zoological Nomenclature. Internet-lähde: <http://www.iczn.org/iczn/index.jsp>
- Juti, Riku. 2001. *Johdatus metafysiikkaan*. Helsinki: Gaudeamus.
- Kant, Immanuel. 1781/1787/1956. *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag. Stw 55, Immanuel Kant Werkausgabe III–IV, 1956. Alkuteokset: A 1781 ja B 1787.
- Kant, Immanuel. 1788/1956. *Kritik der praktischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag. Stw 56, Immanuel Kant Werkausgabe VII, s. 106–302.
- Kant, Immanuel. 1790/1793/1957. *Kritik der Urteilskraft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag. Stw 57, Immanuel Kant Werkausgabe X, 1957. Alkuteokset: A 1790 ja B 1793.
- Kant, Immanuel. 1804/1958. "Über die von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?*." Stw 189, Immanuel Kant Werkausgabe VI. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1958. Alkuteos: A 1804.
- Kim, Jaegwon. 1993. "Multiple Realization and the Metaphysics of Reduction". Teoksessa: Kim, Jaegwon. *Supervenience and Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kim, Jaegwon. 1995. "Emergent properties". Teoksessa: Honderich (toim.). *The Oxford Companion to Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, s. 224.
- Kim, Jaegwon. 1998. *Philosophy of Mind*. Boulder USA & Oxford UK: Westview Press.
- Kim, Jaegwon. 1999. "Making sense of Emergence". *Philosophical Studies* 95, s. 3–36.
- Kripke, Saul. 1972/2004. *Naming and Necessity*. Malden USA & Oxford UK: Blackwell.
- Kripke, Saul A. 1982. *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Oxford, UK: Basil Blackwell.

- Langton, Rae. 1998. *Kantian Humility. Our Ignorance of Things in Themselves*. Oxford: Clarendon press.
- Langton, Rae & Lewis, David. 1998. "Defining Intrinsic". *Philosophy and Phenomenological Research* 58, s. 333–345.
- Leibniz, G. W. 1717/1956. "Leibniz's 2nd paper". Teoksessa: Alexander H. G. (toim.). *Leibniz-Clarke Correspondence*. Oxford: Manchester University Press, 15–19.
- Lepore, Ernest & Loewer, Barry. 1988. "A Putnam's Progress". *Midwest Studies in Philosophy* 12, s. 459–473.
- Luntley, Michael 1999. *Contemporary Philosophy of Thought and Language*. Oxford: Blackwell.
- Macdonald, Graham. 2006. "The Two Natures: Another Dogma?". Teoksessa: Macdonald, Cynthia & Macdonald Graham (toim.). *McDowell and his Critics*. Malden USA: Blackwell.
- Malpas, Jeff. 2005. "Donald Davidson". Internet-lähde: Zalta, Edward N. (toim.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, kesä 2005 editio.
<http://plato.stanford.edu/archives/sum2005/entries/davidson/>
- Manninen, Juha. 2002. "Uuden filosofisen liikkeen ja sen manifestin synty". Teoksessa: Niiniluoto Ilkka & Koskinen Heikki J. (toim.) *Wienin piiri*. Helsinki: Gaudeamus, s. 27–128.
- McDowell, John. 1994/1996. *Mind and World*. Cambridge, Massachusetts: Harvard university press.
- McDowell, John. 1995. "Knowledge and the Internal". *Philosophy and Phenomenological Research*. vol. LV, nro 4, joulukuu 1995.
- McDowell, John. 1995/1996a. "Précis of *Mind and World*". Teoksessa: Villanueva, Enrique (toim.). *Perception. Philosophical Issues* 7, 1996, s. 231–239.
- McDowell, John. 1995/1996b. "Reply to Gibson, Byrne, and Brandom". Teoksessa: Villanueva, Enrique (toim.). *Perception. Philosophical Issues* 7, 1996, s. 231–239.
- McDowell, John. 1997. "Brandom on Representation and Inference". *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LVII, nro 1, maaliskuu 1997; s. 157–162.
- McDowell, John. 1998a. "Précis of *Mind and World*". *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LVIII, nro 2, kesäkuu 1998.
- McDowell, John. 1998b. "Reply to Commentators". *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LVIII, nro 2, kesäkuu 1998.
- McDowell, John. 1998c. "Having the World in View: Sellars, Kant and Intentionality". *The Journal of Philosophy*, vol. XCV, nro 9, syyskuu 1998. Uudistettu versio *Woodbridge*-luennoista.
- McDowell, John. 1998d. *Meaning, Knowledge and Reality*. Cambridge, Massachusetts & Lontoo: Harvard University Press.
- McDowell, John. 1998e. *Mind, Value, Reality*. Cambridge, Massachusetts & Lontoo: Harvard University Press.
- McDowell, John. 2000a. "Eperiencing the World". Teoksessa: Marcus Wilaschek (toim.). *John McDowell: Reason and Nature. Lecture and Colloquium in Münster 1999*. Münster: Lit verlag.

- McDowell, John. 2000b. "Responses". Teoksessa: Marcus Willaschek (toim.). *John McDowell: Reason and Nature. Lecture and Colloquium in Münster 1999*. Münster: Lit verlag.
- McDowell, John. 2000c. "Towards Rehabilitating Objectivity". Teoksessa: Brandom, Robert (toim.). *Rorty and his Critics*. Malden USA & Oxford UK: Blackwell.
- McDowell, John. 2002a. "Responses". Teoksessa: Smith, Nicholas H. (toim.). *Reading McDowell – On Mind and World*. Lontoo & New York: Routledge.
- McDowell, John. 2002b. "Gadamer and Davidson on Understanding and Relativism". Teoksessa: Malpas, Jeff; Arnsward, Ullrich & Kertscher, Jens (toim.). *Gadamer's Century - Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*. Cambridge Massachusetts & Lontoo: The MIT Press.
- McDowell, John. 2003. "The Apperceptive I and the Empirical Self: Towards a Heterodox Reading of 'Lordship and Bondage' in Hegel's *Phenomenology*". *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, kaksoisnumero 47&48/2003, 1-16.
- McDowell, John. 2004a. "Putnam on Natural Realism". Esitelmä *Truth and Realism* -esikonferenssissa Skotlannissa St. Andrews sin yliopistossa 16.6.2004.
- McDowell, John. 2004b. "Dummett on Meaning and Truth-Conditions". Esitelmä *Truth And Realism* -konferenssissa Skotlannissa St. Andrews sin yliopistossa 18.6.2004.
- McDowell, John. 2005. "The True Modesty of an Identity Conception of Truth: A Note In Response to Pascal Engel (2001)". *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 13(1), s. 83–88.
- McDowell, John. 2006a. "The Disjunctive Conception of Experience as Material for a Transcendental argument". Teoksessa: Rodríguez, A. García (toim.). *Aspects of the Philosophy of John McDowell*. Teorema, vol. XXV/1, s. 19–33.
- McDowell, John. 2006b. "Response to Stelios Virvidakis" (s. 59–62), "Response to Jennifer Church" (s. 97–100) & "Response to Costas Pagondiotis" (s. 115–119). Teoksessa: Rodríguez, A. García (toim.). *Aspects of the Philosophy of John McDowell*. Teorema, vol. XXV/1.
- McDowell, John. 2006c. "Response to R.M. Sainsbury" (s. 14–21), "Response to Akeel Bilgrami" (s. 66–72), "Response to Jonathan Dancy" (s. 134–141), "Response to Simon Blackburn" (s. 217–221) ja "Response to Graham Macdonald" (s. 235–239). Teoksessa: Macdonald, Cynthia & Macdonald Graham (toim.). *McDowell and his Critics*. Malden USA: Blackwell.
- McDowell, John. 2006d. "Reply of John McDowell", vastaukset Barry Allenille (s. 32–37), János Borosille (s. 77–79), Sacha Bourgeois-Gironnelle (s. 94–96), Katalin Farkasille (142–143), Krisztián Petelle (170–172), Tamás Pólyalle (182–184) ja Michael Williamsille (199–201). Teoksessa Boros, János (toim.). *Mind in World. Essays on John McDowell's Mind and World*. Pécs: Brambauer.
- McGinn, Marie. 1999. "Between Metaphysics and Nonsense: Elucidation of Wittgenstein's *Tractatus*". *The Philosophical Quarterly*, vol. 49, nro 197, s. 491–513.

- McLaughlin, Brian & Bennett, Karen. 2006. "Supervenience". Internet-lähde: Edward N. Zalta (toim.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, syksy 2006 editio.
<http://plato.stanford.edu/archives/fall2006/entries/supervenience/>
- Millikan, Ruth Garrett. 1984. *Language, Thought, and Other Biological Categories*. Cambridge Massachusetts: MIT Press/Bradford Books.
- Millikan, Ruth Garrett. 1989. "Biosemantics". *The Journal of Philosophy*, vol. 86, nro 6, s. 281–297.
- Millikan, Ruth Garrett. 1996. "On Swampkinds". *Mind & Language*, vol. 11, nro 1, s. 103–117.
- Millikan, Ruth Garrett. 2000. "Reading Mother Nature's Mind". Teoksessa: Ross, Don, Brook, Andrew & Thomson, David (toim.). *Dennett's Philosophy: a Comprehensive Assessment*. Cambridge Massachusetts: MIT Press/Bradford, s. 55–75.
- Määttänen, Pentti. 1995. *Filosofia – Johdatus peruskysymyksiin*. Helsinki: Gaudeamus.
- Nagel, Ernest. 1961. *The Structure of Science*. New York: Harcourt, Brace and World.
- Niemi, Petteri. 1998. *Ajattelun kolme asennetta objektiivisuuteen*. Pro Gradu, Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos, Jyväskylän yliopisto.
- Niemi, Petteri. 2004. "Persoonan käsite Kantilla". Teoksessa Kotkavirta, Jussi & Niemi, Petteri (toim.). *Persoonaa*. Jyväskylä: Sophi.
- Niiniluoto, Ilkka. 1980/1999. *Johdatus tieteenfilosofiaan – käsitteen ja teorianmuodostus*. Helsinki: Otava.
- Niiniluoto, Ilkka. 1987. "Varieties of Realism". Teoksessa: Lahti, Pekka ja Mittelstaed, Peter (toim.) *Symposium on the foundations of modern physics 1987*. Singapore: World Scientific. s. 459–483.
- Niiniluoto, Ilkka. 1994. "Defending Tarski against His Critics". Teoksessa: Twardowski Bartłomiej & Woleński, Jan (toim.). *Sixty Years of Tarski's Definition of Truth*. Krakova: Wydawnictwo Philed.
- Niiniluoto, Ilkka. 1995. "Todellisuus – onko sitä?". Teoksessa: Sana, Elina (toim.). *Tietoopista mediapeliin – journalismin tutkimuksen näkökulmia*. Porvoo: WSOY, s. 9–25.
- Niiniluoto, Ilkka. 1999. *Critical Scientific Realism*. Oxford: Oxford University Press.
- Niiniluoto, Ilkka. 2003. *Totuuden rakastaminen – Tieteenfilosofisia esseitä*. Helsinki: Otava.
- Niiniluoto, Ilkka. 2007. "Probabilistinen kausalityetti". Teoksessa: Gylling, Heta, Niiniluoto, Ilkka, Vilkkio, Risto (toim.) *Syy*. Helsinki: Gaudeamus Helsinki University Press, s. 221–236.
- Oppenheim, Paul & Putnam, Hilary. 1958/1991. "Unity of Science as a Working Hypothesis". Teoksessa: Boyd, Richard, Gasper, Philip & Trout, J.D. (toim.). *The Philosophy of Science*. Cambridge Massachusetts & Lontoo: The MIT Press, s. 405–427. Alunperin teoksessa: Feigl, H. Scriven, M. & Max-

- well G. (toim.). *Minnesota Studies in the Philosophy of Science: Volume II*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Pagondiotis, Costas. 2006. "McDowell's Transcendental Empiricism and the Theory-Ladenness of Experience". Teoksessa: Rodríguez, A. García (toim.). *Aspects of the Philosophy of John McDowell*. Teorema, vol. XXV/1, s. 101–114.
- Peacocke, Christopher. 1998. "Nonconceptual Content Defended". *Philosophy and Phenomenological Research* 58, s. 381–88.
- Peregrin, Jaroslav. 2006. "The 'Causal Story' and the 'Justificatory Story'". Teoksessa Boros, János (toim.). *Mind in World. Essays on John McDowell's Mind and World*. Pécs: Brambauer.
- Pete, Krisztián. 2006. "McDowell's Project: Is its Ground Really Kantian?". Teoksessa Boros, János (toim.). *Mind in World. Essays on John McDowell's Mind and World*. Pécs: Brambauer.
- Pihlström, Sami. 1997. *Tutkiiko tiede todellisuutta*. Helsinki: Hakapaino.
- Pihlström, Sami. 2002. "The Re-Emergence of the Emergence Debate". *Principia (Emergence and Dawnward Causation)*, vol. 6, nro 1. Florianópolis: Universidade federal de Santa Catarina, s. 133–181.
- Pihlström, Sami. 2003. *Naturalizing the Transcendental. A Pragmatic View*. New York: Humanity Books.
- Putnam, Hilary. 1975. *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers*, vol. 2. Lontoo: Cambridge University Press.
- Putnam, Hilary. 1981. *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Putnam, Hilary. 1999. *The Threefold Cord: Mind, Body and World*. New York: Columbia University Press.
- Putnam, Hilary. 2002. "McDowell's mind and McDowell's world". Teoksessa: Smith, Nicholas H. (toim.). *Reading McDowell – On Mind and World*. Lontoo ja NY: Routledge.
- Quante, Michael. 1999. "Common sense -realismi kohtaa absoluuttisen idealismin". *niin & näin*, 3/199. 20–25.
- Quante, Michael. 2000. "Zurück zur verzauberten Natur – ohne konstruktive Philosophie? McDowells Naturbegriff in 'Mind and World'". *DZPhil*, Berlin 48 (2000) 6, 953–965.
- Quante, Michael. 2002. "Reconciling Mind and World: Some Initial Considerations for Opening a Dialogue between Hegel and McDowell". *The Southern Journal of Philosophy*, vol. XL, nro 1, 75–96.
- Raatikainen, Panu. 1996. "Merkityksen muutos tieteellisissä vallankumouksissa". Teoksessa: Kiesepä I. A.; Pihlström, Sami & Raatikainen, Panu (toim.). *Tieto, totuus ja todellisuus*. Helsinki: Gaudeamus.
- Raatikainen, Panu. 2007. "Mentaalinen kausaatio". Teoksessa: Gylling, Heta, Niiniluoto, Ilkka, Vilkkö, Risto (toim.) *Syy*. Helsinki: Gaudeamus Helsinki University Press, 286–296.
- Revonsuo, Antti. 2006. *Inner Presence: Consciousness as a Biological Phenomenon*. Cambridge MA: MIT Press

- Rorty, Richard. 1980. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.
- Russell, Bertrand. 1905/1997. "Viittaamisesta". Teoksessa: Raatikainen, Panu (toim.). *Ajattelu, kieli, merkitys – Analyyttisen filosofian avainkirjoituksia*. Helsinki: Gaudeamus, s. 57–69.
- Russell, Bertrand. 1917/1963. "Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description". Teoksessa: *Mysticism and Logic*. Lontoo: George Allen & Unwin Ltd.
- Russell, Bertrand. 1918/1956. *The Philosophy of Logical Atomism*. Teoksessa: Marsh, Robert Charles (toim.). *Logic and Knowledge. Essays 1901-1950*. Lontoo: George Allen & Unwin Ltd. & New York: The MacMillan company.
- Searle, John. 1983. *Intentionality: an essay in the philosophy of mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sellars, Wilfrid. 1956/1997. "Empirismi ja mielenfilosofia". Teoksessa: Raatikainen, Panu (toim.). *Ajattelu, kieli, merkitys – Analyyttisen filosofian avainkirjoituksia*. Helsinki: Gaudeamus, sivut 201–268.
- Sellars, Wilfrid. 1962. "Philosophy and the Scientific Image of Man". Teoksessa: Colodny, Robert (toim.). *Frontiers of Science and Philosophy*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, s. 35–78. Uudelleen julkaistu kokoelmassa: *Science, Perception and Reality* (1963).
- Sellars, Wilfrid. 1968. *Science and Metaphysics. Variations on Kantian themes*. Lontoo: Routledge & Kegan Paul.
- Shaffer, Kenneth F. 1974. "Reductionism in Biology: Prospects and Problems". *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, vol. 1974.
- Siep, Ludvig. 1989. "Person and Law in Kant and Hegel". Teoksessa Schürmann, R. (toim.) *The Public Realm. Essays on Discursive Types in Political Philosophy*. Albany: State University of New York Press.
- Stenius, Erik. 1964. *Wittgenstein's 'Tractatus'. A Critical Exposition of the Main Lines of Thought*. Oxford: Basil Blackwell.
- Stern, Robert. 1993. "Did Hegel Hold an Identity Theory of Truth?". *Mind*, vol. 102, nro. 408, s. 645–647.
- Stern, Robert. 2000. *Transcendental Arguments and Scepticism. Answering the Question of Justification*. Oxford: Clarendon Press.
- Stoljar, Daniel. 2005. "Physicalism". Internet-lähde: Zalta, Edward N. (toim.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, talvi 2005 editio. <http://plato.stanford.edu/archives/win2005/entries/physicalism/>
- Strawson P. F. 1966/1973. *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. Lontoo: Methuen & Co.
- Stroud, Barry. 1968/2002. "Transcendental Arguments". Teoksessa: *Understanding Human Knowledge*. Oxford: Oxford University Press.
- Tarski, Alfred. 1943/1997. "Semanttinen käsitys totuudesta". Teoksessa: Raatikainen, Panu (toim.). *Ajattelu, kieli, merkitys – Analyyttisen filosofian avainkirjoituksia*. Helsinki: Gaudeamus, s. 104–132.

- Taylor, Charles. 2002. "Foundationalism and the inner-outer distinction". Teoksessa: Smith, Nicholas H. (toim.). *Reading McDowell – On Mind and World*. Lontoo ja NY: Routledge, 106–119.
- Thornton, Tim. 2004. *John McDowell*. Chesham UK: Acumen.
- Tuomela, Raimo. 1985. "Tieteellisestä maailmankäsityksestä". *Ajatus* 42, Helsinki: SFY, s. 2–21.
- Tuusvuori, Jarkko S. 1994. "Nihilismi ja totuus". *niin & näin* 3/94.
- Virvidakis, Stelios. 2006. "On McDowell's Conception of the 'Transcendental'". Teoksessa: Rodríguez, A. García (toim.). *Aspects of the Philosophy of John McDowell*. *Teorema*, vol. XXV/1.
- Willaschek, Marcus. 2000. "On 'The Unboundedness of the Conceptual'". Teoksessa: Marcus Willaschek (toim.). *John McDowell: Reason and Nature. Lecture and Colloquium in Münster 1999*. Münster: Lit Verlag.
- Williams, Michael. 2006. "Fatal Attraction: John McDowell's Defence of Empiricism". Teoksessa Boros, János (toim.). *Mind in World. Essays on John McDowell's Mind and World*. Pécs: Brambauer.
- Wimsatt, William C. 1976. "Reductionism, Levels of Organization, and the Mind-Body Problem". Luku kahdeksan teoksessa: Globus, Gordon G., Maxwell, Grover & Savodnik, Irwin (toim.). *Consciousness and the Brain – A Scientific and Philosophical Inquiry*. New York ja Lontoo: Plenum Press, s. 205–267.
- Wimsatt, William C. 1994. "The Ontology of Complex Systems: Levels of Organization, Perspectives, and Causal Thickets". *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 20, supplementti, s. 207–274.
- Wimsatt, William C. 1997. "Aggregativity: Reductive Heuristics for Finding Emergence". *Philosophy of Science*, vol. 64, supplementti, s. 372–384.
- Wimsatt, William C. 2000. "Emergence as Non-Aggregativity and the Biases of Reductionisms". *Foundations of Science*, vol. 5, nro 3, s. 269–297.
- Wittgenstein, Ludwig. 1933/1996. *Tractatus Logico-Philosophicus eli Loogis-filosofien tutkielma*. Suomentanut Heikki Nyman. Porvoo, Helsinki & Juva: WSOY.
- Wittgenstein, Ludwig. 1933–1934/1999. *Sininen kirja*. Teoksessa *Sininen ja Ruskea kirja*. Porvoo, Helsinki & Juva: WSOY, 1999.
- Wittgenstein, Ludwig. 1953/1999. *Filosofisia tutkimuksia*. Porvoo, Helsinki & Juva: WSOY, 1999.
- Wittgenstein, Ludwig. 1969/1999. *Varmuudesta*. Porvoo, Helsinki & Juva: WSOY, 1999.
- Woodward, James. 2003a. "Scientific Explanation". Internet-lähde: Zalta, Edward N. (toim.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, kesä 2003 editio. <http://plato.stanford.edu/archives/sum2003/entries/scientific-explanation/>
- Woodward, James. 2003b. *Making Things Happen – A Theory of Causal Explanation*. Oxford: Oxford University Press.

- Wright, Crispin. 2002. "Human nature?" ja "Postscript to chapter 8". Teoksessa: Smith, Nicholas H. (toim.). *Reading McDowell – On Mind and World*. Lontoo ja NY: Routledge, s. 140–173.
- von Wright, G.H. 1971. *Explanation and Understanding*. Lontoo: Routledge & Kegan Paul.
- Wright, Wayne T. 1998. "McDowell, Demonstrative Concepts, and Nonconceptual Representational Content". Internet-lähde: <http://www.mindstuff.net/mcddemonconc.html>
- Yalowitz, Steven. 2005. "Anomalous Monism". Internet-lähde: Edward N. Zalta (Toim.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, talvi 2005 editio. Internet-lähde: <http://plato.stanford.edu/archives/win2005/entries/anomalous-monism/>