

**METAETIIKAN NÄKÖKULMA JOHN DEWEYN
PRAGMATISTISEEN MORAALIFILOSOFIAAN**

Emma Sillanpää-Slavov

Pro gradu -tutkielma

Filosofia

Yhteiskuntatieteiden ja

filosofian laitos

Jyväskylän yliopisto

Syksy 2012

TIIVISTELMÄ

METAETIIKAN NÄKÖKULMA JOHN DEWEYN PRAGMATISTISEEN MORAALIFILOSOFIAAN

Emma Sillanpää-Slavov
Pro gradu -tutkielma
Filosofia
Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos
Jyväskylän yliopisto
Ohjaaja: Arto Laitinen
Syksy 2012
117 sivua, 0 liitettä

Tässä pro gradu -tutkielmassa tarkastelen amerikkalaisen 1900-luvun pragmatistin, John Deweyn moraalifilosofiaa metaetiikan näkökulmasta. Tutkimuskysymykseni koskee Deweyn pragmatistisen moraalifilosofian soveltumista metaetiikan teoreettisiin kategorioihin, erityisesti kognitivismiin ja non-kognitivismiin sekä realismiin ja relativismiin välisiin jaotteluihin. Tutkielmani pääväite ja vastaukseni tutkimuskysymykseeni on, että Deweyn metaetiikka edustaa relativistista kognitivismia.

Tutkielman ensimmäisessä luvussa esittelen lyhyesti pragmatismien perinnettä ja kartoitan tutkielmani viitekehystä. Toisessa luvussa käsittelen Deweyn moraalifilosofian keskeistä käsitteistöä sekä hänen käsitystään periaatteiden roolista moraalissa, moraalifilosofisesta teorianmuodostuksesta sekä moraalifilosofian projektin mahdollisuudesta, päämäärästä ja metodista. Tässä luvussa tarkastelu tapahtuu pääosin Deweyn omien käsitteiden ja ajatusten kontekstissa, kun taas kolmas luku luotaa hänen filosofiaansa metaetiikan tradition perinteisten käsitteellisten jaotteluiden ja kysymysten valossa. Kolmannessa luvussa pureudun erityisempiin metaetiikan kysymyksiin esimerkiksi moraaliarvostelmien luonteesta ja siitä, voidaanko niillä ajatella olevan totuusarvoa. Luvun ensimmäisessä osassa esitän Deweyn edustavan kognitivistista näkemystä moraaliarvostelmien luonteesta: hänen mukaansa ne ovat reflektion tuloksena muodostettuja ratkaisuja moraalisiin ongelmatilanteisiin, jotka koskevat toimintaa ja suuntaavat sitä. Tuon esille pragmatistinen määritelmän totuudelle, minkä merkityksessä väitän arvostelmilla olevan Deweyn näkemyksessä totuusarvo. Luvun toisessa osassa hahmotan laajemmin sitä, millaiselle perustalle moraalit Deweyn näkemyksessä rakentuu ja millaisina moraaliväitteiden totuusehdot näyttäytyvät, ja muodostan käsityksen hänen sijoittumisestaan moraalirealismiin -relativismiin ja -subjektivismiin kenttään. Dewey kiistää sekä ihmisestä riippumattoman objektiivisen moraalitodellisuuden olemassaolon että täysin subjektivistisesta näkökulmasta määriteltävät totuusehdot. Näin parhaiten hänen kantaansa edustavana vaihtoehtona näyttäytyy intersubjektivistinen näkemys, jota monissa määrittelyissä edustaa relativismi. Neljännessä luvussa pohdin relativistiseen kognitivismiin ja erityisesti sen pragmatistiseen muotoiluun kytkeytyviä haasteita. Toivon tällä tutkimusproblematiikalla osoittaneeni uuden näkökulman Deweyn moraalifilosofiaan ja samalla mahdollisesti myös pragmatismiin yleisemmin.

Avainsanat: John Dewey, pragmatismi, moraalit, metaetiikka, kognitivismi, relativismi

Sisällys

1 JOHDANTO.....	1
1.1 Dewey ja pragmatismien traditio.....	2
1.2 Deweyn moraalifilosofian erityispiirteitä.....	5
1.2.1 Metaetiikka ja Deweyn moraalifilosofia.....	10
2 DEWEYN METAETIIKAN KARTOITUSTA.....	13
2.1 Kokemus.....	13
2.1.1 Moraalinen kokemus.....	15
2.1.2 Täyttymyksellinen kokemus.....	18
2.2 Tapa, käyttäytyminen ja luonne.....	19
2.2.1 Tapa ja perinnäistapa.....	19
2.2.2 Käyttäytyminen.....	21
2.2.3 Luonne.....	22
2.2.4 Käsitteiden yhteys.....	23
2.3 Moraalinen teko.....	26
2.4 Moraalin sosiaalisuus.....	27
2.5 Periaatteet.....	31
2.6 Moraaliteoria.....	33
2.7 Arvot ja arvostelmat.....	36
2.8 Kokeellinen metodi moraalifilosofiassa.....	41
2.8.1 Naturalismi.....	45
2.9 Johtopäätöksiä Deweyn metaetiikasta.....	48
3 DEWEYN METAETTINEN POSITIO.....	50
3.1 Kognitivismi ja non-kognitivismi.....	50
3.1.1 Totuusteoreettiset lähtökohdat kognitivismiin.....	51
3.1.2 Arvostelmat ja kognitivismi.....	53
3.1.2.1 Kokemus lähtökohtana ja non-kognitivismi	57
3.1.3 Pragmatismi kognitivismina.....	59
3.1.3.1 Arvot.....	60
3.1.3.1.1 Arvot ja tosiseikat.....	64
3.1.3.2 Tieto.....	66
3.1.3.3 Moraaliväitteen totuus.....	69
3.2 Realismi ja relativismi.....	73

3.2.1	Subjekttiivinen ja objektiivinen moraal.....	79
3.2.2	Relativismia kohti.....	84
3.2.2.1	Relativismin käsite ja tulkintaerot.....	89
3.2.2.2	Relativismin seuraukset.....	92
4	RELATIVISTISEN KOGNITIVISMIN HAASTEET.....	96
4.1	Käsitteiden riittämättömyys.....	96
4.2	Totuusteoreettiset seuraukset relativistiselle kognitivismille.....	98
4.3	Erimielisyys.....	101
4.4	Yksimielisyys.....	106
5	LOPUKSI.....	109
	Lähteet.....	112

1 JOHDANTO

Tarkastelen pro gradu -tutkielmassani John Deweyn pragmatistista moraalifilosofiaa metaetiikan näkökulmasta. Tutkin Deweyn ajattelun soveltumista metaetiikan teoreettisiin kategorioihin, erityisesti kognitivismin ja non-kognitivismin sekä realismin ja relativismin välisiin jaotteluihin. Tämän mahdollistamiseksi on tutkielman alkupuoliskolla muotoiltava käsitystä Deweyn omasta moraalifilosofiasta ja sen metaetiikan kannalta relevanteista teemoista.

Perinteiset metaetiikan tradition jaottelut on muotoiltu erillään pragmatismien traditiosta, joten monet pragmatismien perusoletukset tuovat oman haasteensa pyrkiessäni sovittamaan Deweyn filosofiaan näihin teoreettisiin kategorioihin. Erityisesti pragmatistinen käsitys totuudesta poikkeaa metaeettisten jaottelujen taustalla olevasta totuuskäsityksestä. En kuitenkaan katso näiden traditioiden erillisyyden tekevän pyrkimyksestäni mahdottoman – tavallaan Deweyn pragmatismi tekee sen helpommaksi kritisoimalla perinteisiä dualismeja, mikä asettaa tutkimukselleni lähtökohdan tulkita Deweyn näkemystä eräänlaisena ääripäiden väliin sijoittuvana mallina.

Esittelen tutkielman ensimmäisessä luvussa aluksi lyhyesti pragmatismien ajatteluperinnettä ja Deweyn roolia siinä, minkä jälkeen kartoitan yleisellä tasolla Deweyn moraalifilosofista näkökulmaa ja metaetiikan käsitteen käyttöä ja merkityksiä Deweyn filosofian kontekstissa. Tutkielman toinen luku esittelee Deweyn omaa moraalifilosofiaa ja sen metaetiikan kannalta merkittävintä antia. Tarkastelu tässä luvussa tapahtuu lähinnä Deweyn omien käsitteiden ja ajatusten kontekstissa, kun taas kolmas luku luotaa hänen filosofiaansa metaetiikan tradition perinteisten käsitteellisten jaotteluiden ja kysymysten valossa.

Kolmannessa luvussa pureudun erityisempiin metaetiikan kysymyksiin, joita ovat esimerkiksi kysymykset moraaliarvostelmien luonteesta ja siitä, voidaanko niillä ajatella olevan totuusarvoa. Lisäksi pyrin hahmottamaan laajemmin sitä, millaiselle perustalle moraalit Deweyn näkemyksessä rakentuu ja millaisina moraaliväitteiden totuusehdot

näyttäytyvät, ja siten muodostamaan käsityksen hänen sijoittumistaan moraalirealismiin, -relativismiin ja -subjektivismiin kenttään. Esitän tutkielmassani, että Deweyn sijoittaminen perinteisiin metaetiikan jaotteluihin on mahdollista, joskaan ei aivan yksinkertaista. Väitän tutkielmassani Deweyn metaetiikan edustavan relativistista kognitivismia ja tulkitsemalla Deweyn moraalifilosofiaa metaetiikan näkökulmasta tällä tavoin uskon tuovani lisää ymmärrystä siihen, millaista pragmatismia Dewey etiikassaan edustaa. Pohdin vielä neljännessä luvussa tähän tulkintaan liittyviä haasteita.

1.1 Dewey ja pragmatismien traditio

Pragmatismilla viitataan 1800-luvun lopun ja 1900-luvun alkupuoliskon aikana Yhdysvalloissa syntyneeseen ja kehittyneeseen ajatussuuntaukseen, joka korostaa filosofisten käsitteiden ja ongelmien kietoutuneisuutta käytäntöön ja kyseenalaistaa teorian ja käytännön välisen, perinteisesti jyrkkänä pidetyn rajan (Pihlström 2001, 14). Pragmatismi on väljästi analyttisen filosofian perinteeseen kytkeytynyt virtaus, jota toisaalta luonnehtii myös analyttisen filosofian mahdollisuuden kyseenalaistaminen (Pihlström 2001, 11). Pragmatismien olennaisena piirteenä on myös "anti-karteesiolaisuus" eli ajatus perimmäisten totuuksien ja korjaamattomissa olevien väitteiden mahdottomuudesta (McDermid 2006). Pragmatismi julistaa epäluottamusta puhtaaseen, filosofiseen tietämiseen yleensä ja siksi pragmatistit ajattelevatkin, että filosofian on irtauduttava intellektualismista ja antauduttava käytännöllisen elämän palvelukseen (Salomaa 1924, 109–110). Pragmatistit ovat yhtä mieltä myös siitä, että tiedon saavuttaminen edellyttää aina toimintaa ja tieto on pohjimmiltaan vain yksi kokemuksen muoto (Kajava 1957, 6–7).

Kaksi pragmatismien tradition suurinta nimeä ja alullepanijaa olivat Charles Sanders Peirce (1839–1914) ja William James (1842–1910), joiden työhuoneissa Harvardin yliopistossa kokoontunut keskustelukerho, "Metafyysinen klubi" synnytti tradition perusajatukset. Keskustelukerhon jäsenenä oli hyvin kirjava joukko tietoteorian, etiikan ja ontologian kysymyksistä kiinnostuneita luonnontieteilijöitä, juristeja ja filosofeja. Tärkeitä ajankohtaisia keskustelunaiheita olivat evoluutioteoria sekä uskon ja tiedon

problematiikka. Pragmatismien traditiossa näkyvät saksalaisen idealismin, brittiläisen empirismin ja naturalistisen evoluutioajattelun vaikutus – näistä naturalismi ja transsendentalismi jopa osittain yhteen sovittamattomina tendensseinä. (Niiniluoto 1986, 40–43; 47.)

James ja Peirce kehittivät pragmatismia erilaisista lähtökohdista ja eri suuntiin: James arvostettuna yliopistoprofessorina ja lääketieteenkin taitavana psykologina, Peirce akateemisella urallaan vähemmän onnekkaana loogikkona, matemaatikkona ja merkityksen filosofina. Edeltäjiään sukupolven verran nuorempi John Dewey (1859–1952) opiskeli Peircen lyhyen viran aikana Johns Hopkins -yliopistossa ja omaksui tältä pragmatismien perusajatuksia. Dewey päätyi uransa aikana tekemään pragmatismista samalla oppineissa piireissä kunnioitetumpaa sekä tuomaan edeltäjiensä ajatuksia laajempaan tietoisuuteen ja yhteiskunnalliseen keskusteluun. (McDermid 2006.)

Dewey kohosi Yhdysvaltojen johtavaksi filosofiksi Jamesin kuoltua 1910. Hän toimi kiinteässä yhteistyössä Chicagon yliopistossa sosiologi George Herbert Meadin (1863–1931) kanssa, miltä ajalta ovat peräisin hänen varhaisemmat yhteiskunta- ja kasvatusfilosofiset teoksensa. Deweyn laaja tuotanto kattaa niin tietoteoriaa, logiikkaa ja tieteenfilosofiaa kuin estetiikkaa, etiikkaa ja yhteiskuntafilosofiaa. (Niiniluoto 1986, 50–51.) Täten onkin vaikea sanoa, onko Deweyn ajattelu lähempänä edeltäjistään Peirceä vai Jamesia. Totuuskäsityksessään Dewey on Ilkka Niiniluodon (2002, 222) mukaan Peircen kanssa samoilla linjoilla: totuus tarkoittaa hänelle tutkimuksen lopputulosta. Dewey (1966b, 345, alaviite 6) pitää Peircen käsitystä totuudesta raja-arvona, jota tiedeyhteisö vähitellen lähestyy, parhaana niistä totuuden määritelmistä, joihin hän on tutustunut. Peirce ja Dewey ovat siis totuuskäsityksissään tieteellisen painotuksensa vuoksi hyvin lähellä toisiaan, vaikka toisaalta myös Jamesin ja Deweyn totuuskäsitysten yhtenevyyttä puoltavia kirjoittajia löytyy (McDermid 2006).

Jamesin totuuskäsitystä on tulkittu monella tavoin, mutta tyypillisesti se samaistetaan niin kutsuttuun pragmatistiseen totuusteoriaan, jonka mukaan ”totta on se, minkä uskomisesta on hyötyä”. Tätä näkemystä on kritisoitu relativismiin ja subjektivismiin johtavana. James

ajattelee totuuden olevan kuitenkin myös yhtäpitävyyttä todellisuuden kanssa, mutta tämän yhtäpitävyyden luonne tulee hänen mukaansa analysoida ”pragmaattista metodia” soveltaen. Korrespondenssi on pragmaattisesti tulkittuna dynaaminen, totuus ”tapahtuu”. (Pihlström 2002, 41–43.) Pragmatistisessa totuusteoriassa uskomuksen toimivuus on siis vahva osoitus väitteen yhtäpitävyydestä todellisuuden kanssa, mutta tätä ei ole mahdollista saada selville ilman testaamista ja toimintaa. ”Totuuteen tarvitaan toimintaa, se on kokemuksellista ja tarkoittaa ajatusten toimivuutta: aluksi on arvio tai hypoteesi, jota tulee koetella, ja mikäli se auttaa toimimaan halutulla tavalla maailmassa, se on oikea” (Perhoniemi 2012, 10).

Jamesilaista pragmatismia edusti sittemmin brittifilosofi F. C. S. Schiller, joka toi esille radikaalin ajatuksen ihmisestä totuuden ja todellisuutensa käytännöllisen toiminnan kautta konstruoivana. Deweyn pragmatismi edustaa Sami Pihlströmin mukaan samansuuntaista, mutta enemmän naturalismiin painottunutta pragmatismia. (Pihlström 2001, 34.) Kajavan (1957, 7) mukaan Deweyn filosofia on naturalismia, mutta sitä voidaan syystä nimittää myös instrumentalismiksi¹ ja eksperimentalismiksi². Naturalismi ja kytkös evoluutiooppiin ovat läsnä klassisessa pragmatismissa kaikkienensa; pragmatisteille ”Ihminen on osa luontoa, mutta ei silti ole olemukseltaan pelkkää materiaa. Ihmiselle ominaista on nimenomaan hänen kehittyneet itserefleksiivinen tavoitteellisuutensa, joka myös mahdollistaa itsekritiikin korkeammat, normatiiviset muodot – logiikan ja etiikan.” (Kilpinen et.al. 1999). Peirceen tavoin myös Dewey ja Mead päätyvät korostamaan tieteellisyyden merkitystä kriittisen toiminnan kehittyneenä ja sosiaalisena muotona (Kilpinen et.al. 1999).

Erona niin Jamesiin kuin Peirceen, filosofian ensimmäinen tehtävä on Deweyn (ja Meadin) mukaan aina yhteiskuntafilosofinen. Deweyn mielestä filosofian tuleekin lähteä liikkeelle mieluummin ihmisten ongelmista kuin filosofian ongelmista, mistä seurauksena hänen panoksensa on ollut suurta erityisesti demokratiakeskusteluun. (Kilpinen et.al. 1999.)

1 Dewey kutsui itse pragmatismiaan instrumentalismiksi, jossa ajatuksena on teorioiden rooli välineinä todellisuuden kanssa pärjäämisessä ja teorian arvon mitta on sen kyvyssä ratkaista käytännön ongelmia (McDermid 2006).

2 Eksperimentalismi kytkeytyy instrumentalismin ajatukseen: eksperimentalismi tarkoittaa Deweylle kokeellisten metodien käyttöä ideoiden ja teorioiden pätevyyyden osoittamiseksi (Sentell 2007).

Filosofian tulisi olla Deweyn mukaan sosiaalisten konfliktien tutkimista ja keinojen keksimistä niiden pulmien ratkaisemiseksi, jotka aiheutuvat nykyisen yhteiskunnan johtavista voimatekijöistä: demokratiasta, teollisuudesta ja tieteestä (Kajava 1957, 7). Dewey kirjoitti paljon esimerkiksi Yhdysvaltain ulkopolitiikasta ja korosti sota-ajan olevan mahdollisuus yhteiskunnan uudistamiseen demokraattisemmaksi ja tasa-arvoisemmaksi (Perhoniemi 2012, 12). Filosofialta vaadittavasta käytännöllisyydestä huolimatta Deweyn perusajatus on kuitenkin sama kuin muilla pragmatisteilla: tieto-opilliset kysymykset, kuten "mitä on totuus?", ovat kaiken muun filosofian, etiikan, yhteiskuntafilosofian ja kasvatuksellisten kysymysten, pohjana (Salomaa 1924, 112). Siksi onkin ensisijaisen tärkeää pitää mielessä pragmatistinen epistemologia tutkittaessa Deweyn moraalifilosofiaa.

1.2 Deweyn moraalifilosofian erityispiirteitä

John Deweyn moraalifilosofia on monin tavoin täysin omaa laatuaan. Ensinnäkin etiikka ei ole erotettavissa omaksi, selkeärajaiseksi osa-alueeksi Deweyn filosofiassa: yhtä varsinaista etiikkaa käsittelevää pääteosta hänen tuotannostaan on vaikea nimetä, ja puhtaasti etiikkaa käsittelevät teokset hän kirjoitti lähinnä opetuskäyttöä varten (Pappas 2008, 4). Eri kommentaattoreilla on myös eriäviä näkemyksiä siitä, mitkä teokset toimivat parhaina esityksinä Deweyn etiikasta: esimerkiksi Gregory Pappas (1998, 2008) mainitsee keskeisiksi teokset *Reconstruction in Philosophy* ja *Human Nature and Conduct*; Arnold Isenberg (1960, iv) taas mainitsee *The Quest for Certainty* -teoksen kymmenennen luvun hyvänä lyhyenä esityksenä Deweyn etiikasta. Yksimielisiä Pappas ja Isenberg ovat Deweyn ja James Tufts'n teoksen *Ethics* merkittävyydestä. Nämä eriävät kannat selittyvät ehkä sillä, että etiikka kulkeekin mukana oikeastaan kaikissa teemoissa, joita Dewey käsittelee. Näin hänen moraalifilosofiaansa voidaankin pitää avaimena hänen filosofiansa ymmärtämiseen laajemmassa mielessä (Pappas 2008, 4).

Koska tutkielmani pääpaino on moraalifilosofiassa ja sen erityisalueena metaetiikassa, on tärkeää olla selvillä, mitä Dewey tarkoittaa puhuessaan moraalista, joka suomen kielen sanana voidaan tulkita useallakin tavoin. *Filosofian uudistaminen* -teoksen johdannossa hän esittää hyvän ja kattavan merkityksen moraalille: "– – moraalilla, muistettakoon

tämä, tarkoittaa sekä moraalisuutta käytännöllisenä sosiokulttuurisena (oikeaa ja väärää, hyvää ja pahaa, koskevana) tosiasiana että teorioita päämääristä, perusteista ja periaatteista, joiden mukaisesti vallitsevia asiantiloja on arvioitava ja arvosteltava." (Dewey 2012, 38). Tällainen määritelmä tukee Deweyn filosofiasta syntyvää käsitystä moraalin moninaisuudesta. Lisäksi huomionarvoista määritelmässä on se, että moraalilla voidaan tarkoittaa yhtä lailla käytäntöä kuin teorioita. Tässä näkyikin Deweyn pragmatistinen perusasenne, jossa korostetaan teorioiden ja käytännön yhtenevyyttä. Hän ei siis erota moraaliteorioita moraalin käytännöistä nimeämällä niitä "etiikaksi" – etiikka esiintyy Deweyn kirjoituksissa lähinnä historiallisessa tarkastelussa esimerkiksi viitattaessa "eettisen teorian" syntyyn antiikin Kreikassa (Dewey 2012, 180).

Deweyn moraalifilosofian tekee erityiseksi myös se, miten radikaalisti se pyrkii irtaantumaan aikaisemmista etiikan traditioista. Hänen tyyliinsä sekä laajemmissa etiikkaa käsittelevissä teoksissa että lyhyemmissä teksteissä noudattaa samaa taktiikkaa: hän asettaa erilaisten etiikan teorioiden lähtökohdat vuorollaan kriittiseen tarkasteluun ja tarjoilee samalla lukijalle vaihtoehtoja omia näkemyksiään. Vaikka monet Deweyn teokset ovatkin niin sanottuja alkeisoppikirjoja, hän ei niissäkään peittele paikoin poleemista tyyliään (Kilpinen 2008, 112). Teoksissa *Ethics* ja *Theory of the moral life*³ Dewey esittää erityyppisten moraaliteorioiden kriittisen tarkastelun päämääräksi selvittää, mitä pysyvien arvojen tekijöitä mikäkin teoria tarjoaa reflektiivisen moraalisuuden ohjeiksi (1980, 28). Päämääränä ei ole siis määrittää mikä teoria on oikea ja mikä väärä, vaan katsoa mitä annettavaa näillä teorioilla on Deweyn oman moraalifilosofian projektille.

Teoriat tarjoavat erilaisin keinoin, esimerkiksi intuitiolla tai järjellä saavutettuja moraaliuskomuksia, joille kaikille on yhteistä erkaantuminen moraalijattelun käytännöllisestä tarkoituksesta, epävarmoista käytännön tilanteista selviytymisestä (Fesmire 2003, 30), joten yhtäkään näkemystä Dewey ei pragmatistina saata kelpuuttaa sellaisenaan. Klassinen pragmatismi sijoittaa järjen inhimillisen toiminnan laajaan kontekstiin, korvaa puhtaan järjen käytännöllisellä tutkimuksella ja objektivistisen rationaalisuuden mielikuvituksellisella tilannesidonnaisella älykkyydellä (Fesmire 2003,

3 *Theory of the moral life* on James Tuftsin ja Deweyn *Ethics*-teoksen 1932 vuoden painoksen laitos, joka sisältää *Ethics* -teoksen Deweyn kirjoittaman osan II. Käytän itse lähteenä ensisijaisesti *Theory of the moral life*-teosta, koska kyseinen painos on uudempi kuin *Ethics* -teoksen.

28).

Puhuessaan filosofian uudistamisen tavoitteista, yhdeksi keskeisimmistä Dewey nimeää "järjen korvaamisen älyllä". Hän pyrkii erottautumaan rationalistisen ja idealistisen filosofian perinteistä puhumalla älystä jonakin hyvin erilaisena kuin perimmäisten totuuksien tavoittamisen elimenä tai "puhtaana intellektinä", jollaiseksi järki näissä traditioissa on samaistettu. Äly on Deweyn mukaan "lyhennetty otsikko havaitsemisen, kokeilemisen ja reflektiivisen järkeilyn mainioille ja alati kasvaville menetelmille". Uudistamisprosessissa älyä ei ole määrä soveltaa jonakin valmiina, vaan sillä tarkoitetaan havainnoinnin, hypoteesiksi käsitetyn teorian ja kokeellisuuden menetelmän ulottamista kaikkiin inhimillisiin ja moraalisiin kysymyksiin – samanlaisen menetelmän, jonka avulla ymmärrys aineellisesta luonnosta on tuotu nykyiselle tasolleen. (Dewey 2012, 23–25.)

Näin ollen rationalismi ja pysyvien totuuksien etsiminen moraalijattelun syynä ja pyrkimyksenä eivät sovi yhteen Deweyn moraalifilosofian kanssa. Deweyn teksteissä toistuvat käsitteet äly, älyllisyys ja älykkyys ovat kuitenkin alttiita negatiiviselle tulkinnalle. Äly tulkittuna välineellisesti ja siten monenlaisen irrationalismin mahdollistavana on tyypillistä modernille ajalle. Deweyn instrumentalistisessa filosofiassa äly on niin ikään väline, mutta nimenomaan kasvun ja parannuksen väline, minkä osoittamiseksi hän on tehnyt enemmän kuin kukaan muu modernin ajan ajattelija. (Gouinlock 1994, liii.)

Toinen yleinen kritiikki, jonka Dewey kohdistaa erilaisiin moraaliteorioihin, koskee niiden perustumista dualistiseen ajatteluun, jossa mieli ja toiminta erotetaan toisistaan. Seurauksia tästä erottelusta moraaliteorioiden kirjossa ovat jako mieleen ja maailmaan, keinoihin ja päämääriin sekä periaatteeseen ja intressiin; yhtäläistä näille kaikille jaotteluille on eräänlainen sisäisen ja ulkoisen erottaminen, ja moraalin sijoittaminen yksinomaan toiseen. (Dewey 1966a, 346.)

Deweyn oma kanta edustaakin ymmärrettävästi eräänlaista välimallia, joka pyrkii välttämään jyrkät erottelut ja kahtiajaot. Pelkkä kahtiajakojen väistely ei kuitenkaan vielä

itsessään tarjoa erityislaatuista filosofista näkemystä. Dewey pyrkiikin tarjoamaan etiikan keskeisimpiin kysymyksiin parempia vastauksia lähtökohtanaan oma vaihtoehtoinen metodologia: moraalinen kokemus siten kuin se koetaan (Pappas 2008, 2). Dewey näkee kokemuksen huomiotta jättämisen suurena ongelmana koko filosofian traditiossa (Pappas 2008, 12). Ongelma koskee eritoten kokemuksen inklusiivisen luonteen⁴ ja siihen sisältyvän primaarisen kokemuksen huomiotta jättämistä; "kokemus siten kuin se koetaan" ei ole ollut filosofien mielenkiinnon kohteena (Gouinlock 1972, 28). Toinen puute filosofian historiassa on Deweyn mukaan ollut teorian ja käytännön irrallisuus; niiden kaksituhatuotisen erillään olon tilalle Dewey tarjoaa näkemystä, jonka mukaan filosofian tulee olla teoria käytännöstä (Dewey 1999, 222).

Vaikka Deweyn moraalifilosofia pyrkii esittämään radikaalisti erilaisen metaeettisen lähtökohdan, on hänen etiikastaan löydettävissä yhtäläisyyksiä monen näkemyksen kanssa. Esimerkiksi tietynlaiselle utilitarismille hän jakaa sympatioitaan useassa teoksessa. Dewey antaa tunnustusta myös hedonismilta kuulostavalle, "empiristiseksi teoriaksi" kutsumalleen näkemykselle, jossa arvot rinnastetaan subjektiiviseen nautinnon kokemiseen (Dewey 1999, 224). Pappasin (2008, 9; 309) mukaan Deweyn onkin virheellisesti ajateltu edustavan jonkinlaista konsekventialismia tai teleologista näkemystä sekä tuoreimpana kantana hyve-eetikkoa.

Myös Jennifer Welchman huomioi Deweyn naturalistisen filosofian yhtäläisyyksiä Aristoteleen etiikkaan, esimerkiksi luonnostaan yhteisöllisen ihmisluonnon ja moraalisuuden sosiaalisena konstruktiona. Hän kuitenkin puolustaa Deweyn omaa näkemystä filosofiansa näkemisestä jatkumona David Humen ajattelulle⁵; vahvimpana yhdistävänä tekijänä Welchmanin mukaan on kummankin vastustus Aristoteleen staattiselle ja essentialistiselle ihmiskuvalle ja moraalii-ideaalille. Welchmanin konklusiiossa Deweyn pragmatistinen etiikka esitetään synteessä keskenään vastakkaisista elementeistä, jotka ovat peräisin brittiläisestä empirismistä ja 1800-luvun idealismista, joista tärkeinä ja

4 Kokemuksen inklusiivisuus tarkoittaa kokemuksen käsittämistä orgaanisena subjektin ja objektin eli organismin ja ympäristön orgaanisena ykseytenä, ilman turhia dualismeja (Gouinlock 1972, 20-21). Kokemuksen käsite on hyvin olennaisessa roolissa koko Deweyn filosofian kannalta ja tähän laajaan käsitteeseen sisältyy useita ulottuvuuksia, joiden käsittely on hänen metaeettisen positionsa kannalta merkityksellistä. Tarkastelen kokemuksen ulottuvuuksia erityisesti toisen luvun alussa.

5 (Dewey 1957a, v)

toisilleen vastakkaisina vaikuttajina Deweyn filosofian taustalla ovat esimerkiksi James ja F. H. Bradley sekä Hume ja G. W. F. Hegel. (Welchman 1995, 214–218.)

Jos Pappasia (2008, 1) on uskominen, perinteisiin kategorioihin sovittaminen ei näin ollen ehkä onnistu Deweyn moraalifilosofian kohdalla. Hänen pyrkimyksensä vältellä äärikantoja sekä poimia ja yhdistellä eriävistä näkemyksistä niiden paras anti näyttäisi johtavan hyvin moniulotteiseen näkemykseen moraalista. Kun ajatellaan hänen kokemuksellista ja esiteoreettista lähtökohtaansa, moraalinen elämä näyttäytyykin hyvin monitahoisena ja muuttuvana kokonaisuutena.

Deweyn moraalifilosofian kategorisointi kaikessa laajuudessaan vaikuttaa siis mahdottomalta, mutta pilkottaessa kokonaisuutta pienempiin osiin hänen näkemyksensä sijoittaminen suhteessa muihin kantoihin, ja näin hänen filosofiansa ymmärtäminen, voi helpottua. Deweyn moraalifilosofia jakautuu Pappasin (1998, 101; 2008, 5) kolmijaossa metateoriaan, deskriptiiviseen ja normatiiviseen etiikkaan. Pappas kuvaa Deweyn moraalifilosofian ensimmäistä osa-aluetta sanoen: "Metateoria tai tutkimuksen metodi: kriittinen suhtautuminen tutkimuksen rajoihin, luonteeseen, ongelmiin ja tehtävään, – tutkimuksen, jonka kohteena on moraalinen kokemus." Deskriptiivinen etiikka eli moraalin metafysiikka puolestaan käsittelee moraalisen kokemuksen yleisiä piirteitä ja osatekijöitä. Normatiivinen etiikka taas määrittellään seuraavasti: "Konstruktiivinen, tosin ei eksplisiittisesti artikuloitu ehdotus koskien sitä, miten meidän tulisi elää, tosin sanoen kuinka toimia moraalisesti ongelmallisissa tilanteissa". (Pappas 2008, 5.)

Metateorian ja deskriptiivisen etiikan erottaminen normatiivisesta etiikasta on ymmärrettävää, sillä Dewey etenee moraalifilosofisissa kirjoituksissaan harvoin normatiiviselle tasolle, pääasiassa vain koulutusta ja yhteiskuntaa käsittelevissä teoksissa. Normatiivisen osa-alueen osalta Deweya voitaneen leimata moderniksi hyve-etiikoksi tai demokratian puolestapuhujaksi, mutta metateorian ja deskriptiivisen etiikan kohdalla kysymykset ja mahdolliset kategoriat näyttäytyvät hyvin erilaisina.

Metateoreettisella tai deskriptiivisellä tasolla Deweyn näkemyksessä arvojen tutkimus ei

ole sanelevaa – hänen pyrkimyksenään on ainoastaan selvittää ajattelun ja käytöksen välineitä, joilla on suurin merkitys ihmiselämän laadulle. Näin tarkoituksena on löytää ja selventää tapoja, joilla yksilöt voivat itse määrittellä oman tyydyttävän elämänsä luonnollisina ja sosiaalisina olentoina. (Gouinlock 1994, xxi.) Kukin voi näin itse ratkaista mitä arvottaa, sillä ei-normatiivisella tasolla Dewey tutkii lähinnä sitä, miten arvotetaan. Omassa tutkimuksessani kiinnostuksen kohteina ovat juuri metateoria ja deskriptiivinen etiikka, sillä katson näiden osa-alueiden edustavan Deweyn filosofiassa sitä osaa, jolla on eniten annettavaa metaetiikan näkökulmasta.

1.2.1 Metaetiikka ja Deweyn moraalifilosofia

Aluksi on toki kysyttävä, kuinka Pappasin käyttämät käsitteet metateoria ja deskriptiivinen etiikka sopivat sisällöllisesti yhteen metaetiikan käsitteen ja tradition kanssa. Metaetiikka on käsitteenä peräisin 1900-luvulta, ja moraalifilosofian osa-alueena sen määrittely juontaa juurensa G. E. Mooren *Principia Ethica* -teokseen vuodelta 1903. Toki moraalien metatason kysymyksiä oli kysytty jo filosofian alkuajoista antiikin Kreikasta saakka, mutta metaetiikka analyttisen filosofian osa-alueena ja kiinnostuksen kohteena syntyi Mooren vaikutuksesta. Hän pyrki tekemään erottelun moraalifilosofiassa pelkän moraalisten hyvien teoretisoinnin, ja sen, mitä "hyvän" käsitteellä tarkoitetaan, välillä. Metaetiikkaa voidaan pitää niin sanottuna "toisen asteen" moraaliteoretisointina, joka ei välttämättä vielä määritä "ensimmäisen asteen" moraaliteoreettista kantaa eli normatiivista suhtautumista. Yksimielisyys moraalien olemassaolosta ja statuksesta ei vielä takaa yksimielisyyttä erityisissä moraalien kysymyksissä siitä, onko jokin teko oikein vai väärin. (DeLapp 2011.)

Koko tutkimukseni uskottavuuden kannalta on pohdittava, voidaanko Deweyn moraalifilosofian ajatella olevan osiltaan myös metaetiikkaa. Hän ei suoranaisesti käytä kyseistä termiä, joten joudun nojautumaan lähinnä Pappasin käsitteelliseen jaotteluun. Dewey voidaan kuitenkin nähdä Mooren aikalaisena ja tietäen hänen viittaneen Mooren filosofiaan useissa teoksissa⁶ voidaan päätellä hänen tunteneen tämän uuden filosofian osa-

6 Esim. *Human Nature and Conduct* ja *Experience and Nature*.

alueen kehitystä. Pragmatismien ja analyttisen filosofian suhde oli kuitenkin hankala, toisaalta eräät analyttiset filosofit arvostivat pragmatismia erityisesti logiikan saralla ja ottivatkin siitä vaikutteita, mutta toisaalta klassista analyttista filosofiaa aina 1980-luvulle saakka leimasi väheksyvä asenne pragmatismia kohtaan (McDermid 2006). Voikin olla, että Dewey pyrki tästä koulukuntaerosta johtuen välttämään analyttisen tradition sisällä syntyneitä metaetiikan käsitteitä kirjoituksissaan.

Koska DeLappin (2011) mukaan niin monia antiikin filosofeja kuin uuden ajan filosofian klassikoitakin voidaan tutkia nykyajan metaetiikan perspektiivistä, on Deweyn moraalifilosofiaakin mahdollista lähestyä tällä tavoin, kun ensin tehdään selväksi, mitä metaetiikan tyypillinen määritelmä pitää sisällään ja tarkastellaan Deweyn filosofian yhteensopivuutta tähän perspektiiviin. *Stanford Encyclopedia of Philosophy* määritelmän mukaan metaetiikalla tarkoitetaan pyrkimystä ymmärtää moraalisen ajattelun, kielenkäytön ja käytännön metafysisiä, epistemologisia, semanttisia sekä psykologisia edellytyksiä ja sitoumuksia (Sayre-McCord, 2007). Pappas (2008, 5) kuvaa Deweyn metateoriaa sanoin: "– kriittinen suhtautuminen tutkimuksen rajoihin, luonteeseen, ongelmiin ja tehtävään, – tutkimuksen, jonka kohteena on moraalinen kokemus." Määritelmässä on eroavaisuuksia, mutta myös yhtäläisyyksiä. Deweyn filosofian varmasti yksi keskeisin käsite on kokemus. Nähdäkseni "moraalinen kokemus" sopii hyvin yhteen edellisen määritelmän "moraalinen ajattelu, kielenkäyttö ja käytäntö" -kolmijaon kanssa, moraalinen kokemus tuntuisi sisältävän tai jopa edellyttävän kaikkia kolmea⁷.

Metaetiikan määritelmässä puhutaan moraalisen ajattelun, kielenkäytön ja käytännön edellytyksien ja sitoumuksien ymmärtämisestä; Dewey menee vielä ymmärtämistä pidemmälle vaatien kriittistä suhtautumista, ja lisäksi kohdistaa kriittisen suhtautumisen jo itse tutkimukseen, sen rajoihin, luonteeseen, ongelmiin ja tehtävään. Näin metateoria olisi Deweylle eräänlaista metaetiikan metateoriaa: moraalista kokemusta tutkivan tutkimuksen

7 Kokemuksen käsite on keskeisessä roolissa Deweyn filosofiassa ja se tulee ymmärtää hyvin laajasti. "Dewey korosti, ettei kokemus ole pelkkää suoraa aistihavaintojen vastaanottamista, jota tietoisuus käsittelee, vaan jatkuvaa ja aktiivista vuorovaikutusta ympäristön kanssa havaintoina, tunteina, kuvitelmina, tarpeina, toiveina ja toimintana" (Perhoniemi 2012, 11). Dewey kritisoi myös toiminnan ja ajattelun erottamista toisistaan moraalifilosofiassa (Dewey 1999, 13–14). Hänen suosimansa käsitteet toiminta, käytäntö ja kokemus tulee ymmärtää laajasti ilman ajattelun tai kielenkäytön erottamista omiksi alueikseen. Pohdin näitä käsitteitä lisää tutkielman toisessa luvussa.

metodologiaa ja teoriaa. Näin ollen pelkän metateorian tutkimus ei itsessään ole avain Deweyn metaetiikkaan, vaan avuksi tarvitaan myös toista osa-aluetta, deskriptiivistä etiikkaa eli moraalien metafysiikkaa, joka käsittelee moraalisen kokemuksen yleisiä piirteitä ja osa-tekijöitä (Pappas 2008, 5). Näiden piirteiden ja osatekijöiden tutkimus sopii katsoakseni hyvin yhteen metaetiikan määritelmän kanssa: kyse on moraalisen kokemuksen eri tekijöiden metafyyssisten sekä muiden edellytysten ja sitoumusten tutkimisesta. Mukaan tarvitaan toki myös Deweyn metateoreettista kriittistä suhtautumista: hänen oma metaetiikkansa rakentuu deskriptiivisen ulottuvuuden ohella myös erilaisten moraalinäkemysten kriittisestä tarkastelusta, mikä tarjoaa myös hyvän lähtökohdan vertailla hänen kantaansa muihin metaeettisiin näkemyksiin ja sitä kautta hänen kantansa sijoittamiseen metaeettisten kantojen kartalle.

Metaetiikkaan sisältyy useita kysymyksiä, jotka kytkeytyvät eri filosofian osa-alueisiin. Yhtäältä metaetiikassa tutkitaan moraalisen kielenkäytön semanttisia kysymyksiä, kuten moraaliväitteiden mahdollista totuusarvoa. Toisaalta metaetiikka kytkeytyy myös ontologisiin kysymyksiin, kun pohditaan esimerkiksi moraalitotuuksien ihmisestä riippumatonta olemassaoloa maailmassa. Mukana kulkevat myös epistemiset ja psykologiset kysymykset, joten metaetiikka ulottuu hyvin monenlaisiin filosofian kysymyksenasetteluihin. (DeLapp 2011.) Tästä moninaisuudesta johtuen, sekä myös Deweyn oman tuotannon tyylin vuoksi hänen filosofiansa käsitteleminen metaetiikan näkökulmasta vaatii hyvin laajaa tutustumista hänen tuotantoonsa, ja moraalifilosofisesti relevanttien teemojen ohella myös esimerkiksi epistemologisten näkemysten kuljettamista mukana tutkimuksessa. Seuraavassa luvussa esittelen Deweyn moraalifilosofian keskeisiä käsitteitä ja ajatuksia, joilla on relevanssia myös metaetiikan kysymyksenasettelujen kannalta. Pureudun erityisempiin metaetiikan kysymyksiin kolmannessa pääluvussa, muodostettuani ensin kokonaiskuvaa Deweyn moraalifilosofiasta metateorian ja deskriptiivisen etiikan näkökulmasta.

2 DEWEYN METAETIIKAN KARTOITUSTA

Tässä pääluvussa kartoitan John Deweyn moraalifilosofiaa edellä esitettyjen metaetiikan sekä metateorian ja deskriptiivisen etiikan määritelmien pohjalta. Pyrin hahmottamaan, millainen Deweyn vastaus metaetiikan peruskysymykseen "mitä on moraalit?" voisi olla. Haastavaksi tehtävän tekee Deweyn monenkirjainen moraalifilosofinen anti, josta yhden punaisen langan löytäminen lienee mahdotonta. Yhtenä syynä tähän moninaisuuteen on pragmatistien pyrkimys ottaa käytännön ensisijaisuus vakavasti; heidän on pyrittävä sitomaan metaeettiset teoretisointinsa huolellisesti käytäntöön. Yksi keino tämän takaamiseksi on olla erityisen tietoinen "valikoivan painotuksen" periaatteesta (*principle of selective emphasis*). Tällä periaatteella Dewey tarkoittaa kaikessa tutkimuksessa tapahtuvaa valikointia teoreettisiin tarkoituksiin soveltuvan datan, hypoteesien ja periaatteiden suhteen, ja mikäli tätä ei tiedosteta, erehdytään helposti pitämään abstraktioita koko totuutena siitä todellisuudesta, josta abstraktio on johdettu. (Lekan 2003, 3–4.)

Valikoivan painotuksen periaatteen mielessä pitäen Deweyn metaetiikka välttelee tietoisesti ajautumista yhden periaatteen ja abstraktion teoriaksi. Tutkittaessa moraalit käytäntö jatkuvasti mielessä pitäen, huomioitavaksi tulee mitä moninaisimpia aspekteja, mistä syntyy käsitteiden ja ajatusten moninaisuus. Deweyn metaetiikkaa tutkiessani joudun siis avaamaan hänen näkemystään monista suunnista. Aluksi tarkastelen keskeisiä metaetiikkaan kytkeytyviä käsitteitä ja ajatuksia, minkä kautta etenen hänen käsityksiinsä moraaliteoriasta, moraalifilosofian metodista sekä arvostelmien luonteesta.

2.1 Kokemus

Kokemuksen (*experience*) käsitteellä on hyvin keskeinen rooli Deweyn moraalifilosofiassa sekä ajattelussa ylipäätään. Deweyn filosofia kokonaisuudessaan rakentuu dynaamiselle, antidualistiselle ja naturalistiselle ontologialle, jossa "kokemus" muodostaa kehittyvän ja kokonaisvaltaisen ykseyden (Niiniluoto 1986, 51). Deweylle kokemus ei ole pelkkää suoraa aistihavaintojen vastaanottamista, jota tietoisuus käsittelee, vaan jatkuvaa ja

aktiivista vuorovaikutusta ympäristön kanssa havaintoina, tunteina, kuvitelmina, tarpeina, toiveina ja toimintana (Perhoniemi 2012, 11). Heti kokemusta käsittelevän kappaleen alussa on aiheellista tuoda esille Deweyn ajatus kokemuksen kahdesta ulottuvuudesta, tai pikemminkin jatkumosta primaarisesta kokemuksesta jalostettuun, reflektiiviseen ja älylliseen kokemukseen. Dewey (1958, 36) vaatii kokemuksellisen filosofian jalostettujen metodien ja tulosten olevan aina johdettavissa niiden perustasta primaarisessa kokemuksessa. Näin hänen moraalifilosofiansa metodologinen lähtökohta on "kokemus siten kuin se koetaan" (Pappas 2008, 2). Tällä tavalla tulkitun primaarisen kokemuksen ohella Dewey käyttää kokemuksen käsitettä "jalostetun" (*refined*) kokemuksen kohdalla, joka tarkoittaa älyllistä, kognitiivista kokemusta, joka on yhtenevää tieteellisen tutkimuksen kanssa (Gouinlock 1972, 24). Tällainen kokemuksen muoto edustaa jatkumoa primaarisesta kokemuksesta ja on samalla ehdottoman tärkeä niin moraalissa kuin muussakin toiminnassa: sitä tarvitaan koetun maailman ilmiöiden selittämiseksi ja ymmärtämiseksi ja primaarisessa kokemuksessa syntyvien ongelmien ratkaisemiseksi (Gouinlock 1972, 24-25). Nämä kokemuksen ulottuvuudet ja käsitteen kattavuus on pidettävä mielessä edettäessä Deweyn metaetiikkaa koskeviin pohdintoihin.

Deweyn analyysi filosofian nykytilasta eriytyneenä akateemisena puuhasteluna juontaa hänen mukaansa väärintulkinnasta, joka koskee inhimillisen kokemuksen luonnetta (Perhoniemi 2012, 10). Deweyn mukaan kokemusta koskevat käsitykset ovat kokeneet radikaalin muutoksen biologiaan pohjautuvan psykologian kehityksen myötä, mikä on mahdollistanut kokemuksen käsitteen uuden tieteellisen muotoilun. Modernissa biologis-psykologisessa katsannossa kokemus on aikaisemman passiivisen aistimisen sijasta aktiivista ympäristöön sopeutumista, toiminnallista kokemusta, jolla on aina yhteys aiempaan toimintaan sekä jokin seuraus tulevaan toimintaan. Kokemus ymmärretään täten naturalistisesti kaikenlaisena adaptaationa, joka muokkaa vastavuoroisesti sekä ympäristöä että kokijaa. (Dewey 2012, 119–121.)

Kokemuksen kokonaisvaltaisuus tarkoittaa Deweylle subjekti–objekti -kahtiajaosta luopumista: kokijan ja kohteen erottaminen kokemuksesta näyttäytyy tarpeettomana, ja siksi Dewey puhuukin niiden sijasta kokemuksesta subjektin ja objektin orgaanisena

ykseytenä; organismin ja ympäristön vuorovaikutuksena (Gouinlock 1972, 17–21). Myös kokemuksen ja järjen suhde on muuttunut filosofian historiassa: antiikin ajattelussa kokemuksen ajateltiin merkitsevän menneisyyden ja tapojen orjana olemista, jonka yläpuolelle ihmisen voi nostaa ainoastaan järki; Francis Baconin ja hänen seuraajiensa myötä asetelma kääntyy pääläelleen kun järjestä tuleekin orjuuttava taho ja kokemuksesta vapauttava voima, joka paljastaa uusia tosiasioita (Dewey 2012, 126).

Deweyn mukaan nämä kaksi kehityskulkua ovat tehneet mahdolliseksi uuden käsityksen kokemuksesta sekä kokemuksen ja järjen suhteesta, tai tarkemmin sanoen, järjen paikasta kokemuksessa⁸ (Dewey 2012, 118–119). Deweyn näkemyksessä kokemuksen rinnalle siis ei tarvitse olettaa erillistä "järkeä", joka toimisi järjestelyn tai säätelyn työkaluna. Kokemus ja järki ovat Deweyn ajattelussa sisäkkäisiä, kokemus laajasti ja kokonaisvaltaisesti ymmärrettynä sisältää myös uudella tavalla käsitetyn järjen, joka on "kokeilevaa älykkyyttä". (Dewey 2012, 124; 129.) Kokemuksen käsitteen laajuus ja kokonaisvaltaisuus tarkoittaa väistämättä käsitteen olennaisuutta myös hänen moraalifilosofiassaan. Tämä on nähtävissä myös edellä esitetyssä Pappasin jaottelussa Deweyn moraalifilosofian kolmeen alueeseen, joista sekä metateorian että deskriptiivisen etiikan määritelmän keskiössä on "moraalinen kokemus". Näin ollen moraalisen kokemuksen määrittely muodostaa perustan koko Deweyn moraalifilosofialle.

2.1.1 Moraalinen kokemus

Deweylle moraalisen kokemuksen konteksti on aina ainutlaatuinen eletty tilanne, johon sisältyvä konflikti tai ongelma saattaa alulle moraalisen pohdinnan. Moraalinen kokemus ei ole kuitenkaan selkeästi oma erillinen kokemuksen alue, vaan käsite pyrkii kuvaamaan tilanteita, jotka koemme vallitsevasti moraalisisina. (Pappas 1998, 102–103.) Moraalisen kokemuksen tilannesidonnaisuus on siis pidettävä mielessä tehtäessä moraalifilosofiaa. Dewey on kuitenkin pyrkinyt luomaan karkean yleistyksen tällaisten kokemusten luonteesta moraaliteoriansa pohjaksi. Moraalinen kokemus pitää sisällään kolme

8 Suomenoksessa alkuperäistekstistä ("the place of reason *in* experience") on säilytetty kursivoitu "*in*" kääntämällä se kursivoiduksi inessiivi-sijapääätteeksi, mikä välittää onnistuneesti ajatuksen järjestä kokemuksen sisäisenä elementtinä. (Dewey 1953, 81.)

prosessinomaista vaihetta, jotka ovat: 1. moraalisesti ongelmallinen tilanne, 2. moraalinen harkinta, 3. arvostelma, josta seuraa tietyn toiminnan valitseminen (Pappas 1998, 108).

Moraalisen kokemuksen ensimmäinen vaihe, ongelmallinen tilanne, on seurausta konfliktista jonkin totutun tavan ja uudenlaisen tilanteen aikaansaaman impulssin välillä. Ihmiselämä on täynnä erilaisia ristiriitatilanteita, jotka ovat seurausta suhteestamme sosiaaliseen ympäristöömme. Toki myös eloton ympäristömme voi asettaa meille konkreettisia esteitä vaikkapa paukkupakkasen muodossa, ja joudumme silloinkin harkitsemaan myös moraalisisessa mielessä, olisiko hyväksyttävää jättää aamun luento väliin. Moraalinen kokemus ei siis Deweyn mukaan nouse hyvän ja pahan tai oikean ja väärän vastakkainasettelusta kuten etiikan traditiossa on usein esitetty. Jos ristiriitatilanteen vaihtoehdot olisivat lähtökohtaisesti hyvä ja paha, ei mitään ongelmaa tai tarvetta reflektiolle olisi; vain silloin, kun hyvä ja toinen hyvä ovat vastakkain, aito moraalinen kokemus konfliktina syntyy ja edellyttää harkintaa ja älykkyyttä. (Hook 1994, xi–xii.)

Harkinta on selvästikin ajattelua, ja voidaan sanoa myös koko moraalisen kokemuksen prosessin sopivan yhteen Deweyn ajattelulle antaman määritelmän kanssa. Ajattelua ei Deweyn mukaan suoriteta sen itsensä vuoksi eikä se pääty itseensä. Se juontuu tarpeesta selviytyä haasteista, siinä harkitaan, miten tuo haaste tai vastus parhaalla tavalla voitettaisiin ja näin se johtaa suunnittelemiseen, saavutettavan tuloksen henkiseen hahmotteluun ja tarvittavista työvaiheista ja niiden järjestyksestä päättämiseen. (Dewey 1957b, 129–130.) Tämä sama mallinnus esiintyy Deweyn filosofiassa eri yhteyksissä, niin logiikassa, tieteenfilosofiassa, kasvatustähtäyksissä kuin moraalifilosofiassakin. Samanlainen pyrkimys ongelmallisesta tilanteesta ratkaisuun toimii kaikenlaisen tutkimuksen päämääränä (Dewey 1966b, 491). Vaikka tässä yhteydessä kyse onkin nimenomaan moraalisisesta kokemuksesta, samanlainen tilannekuvaus on sovellettavissa myös muunlaiseen toimintaan ja näin moraalisen alue ei ole muusta käytännön toiminnasta irrallinen kokonaisuutensa.

Kokemuksen toinen vaihe, moraalinen harkinta tarkoittaa Deweylle kilpailevien

toimintavaihtoehtojen "näytelmällistä harjoitusta mielikuvituksessa"⁹. Kuvitteellinen toiminta vaikuttaa suoraan konkreettiseen toimintaamme esimerkiksi estämällä, kannustamalla tai viivyttämällä. Harkintaa seuraa aina väistämättä valinta, heti kun jokin tapa tai tapojen ja impulssien yhdistelmä "löytää avoimen väylän". Harkinta on parhaan toiminnan tavan etsintää, ei viimeisen päämäärän. (Dewey 1957a, 190–193.)

Harkinta on prosessi, jossa siis arvioidaan ja vertaillaan toimintavaihtoehtoja, suhteuttaen kuvitteellisia vaihtoehtoja vallitsevaan todellisuuteen. Harkinta ja arvostelma moraalisisessa kontekstissa ovat selitettävissä ilman vetoamista yliluonnollisiin entiteetteihin tai erityiseen psykologiseen moraalikykyyn – tämä voidaan tulkita myös niin, että ne ovat Deweyn mukaan selitettävissä vetoamatta "järkeen". Harkinnan tulos, oikealta vaikuttava toiminta, osoittautuu sellaiseksi ilman diskursiivista järkeilyä – riittää, että lopputulos *tuntuu* yhteensopivalta todellisuuden kanssa. (Welchman 1995, 107–108.)

Harkinnasta seuraa Deweyn moraalisen kokemuksen tilannekuvauksessa aina arvostelma, joka johtaa tietyn toiminnan valitsemiseen. Harkintaa seuraavan arvoarvostelman pyrkimys on löytää parempi ratkaisu ja hylätä huonompi (Dewey 1980, 134). Tästä voidaan päätellä, että moraalisen kokemuksen prosessissa päädytään aina jonkinlaiseen ratkaisuun, oli se sitten käytännössä toimiva tai ei. Tässä on kuitenkin oma ongelmansa. Randolph Bournen mukaan Deweyn näkemys ei huomioi moraalisia tragedioita eli tilanteita, joihin minkäänlaisia ratkaisuja ei ole löydettävissä (Welchman 1995, 184). Dewey kuitenkin vastasi tähän kritiikkiin esittämällä, että nimenomaan pragmatistinen etiikan teoria on se, joka huomioi moraalisten tragedioiden mahdollisuuden olettamalla, ettei mitään lopullista oikeaa ratkaisua koskaan ole löydettävissä, vaan moraalitoimijan on elettävä ikuisessa epävarmuudessa (Welchman 1995, 201).

Siis vaikka ongelmatilanteessa harkinnan myötä tietty arvostelma ja toiminnan valitseminen tapahtuu, moraalitoiminta on aina tietyllä tavoin epävarmaa. Harkinnan lopputuloksena muodostettu käyttäytymistä ohjaileva toimintasuunnitelma, näköpiirissä

9 Engl. "dramatic rehearsal (in imagination) of various competing possible lines of action". Sana *dramatic* kuvaa käännoistään paremmin ajatusta harkinnasta luovana, tarinallisena ja monivaiheisena prosessina. Prosessin luovasta luonteesta lisää ks. Fesmire 2003, 79–80.

oleva päämäärä, josta Dewey käyttää termiä *end-in-view*¹⁰, ei pysty koskaan kattamaan kaikkia mahdollisia toiminnan seurauksia (Lekan 2003, 79). Näin ollen tilanteet etenevät toisinaan eri tavalla kuin oli tarkoitus. Tällaisista tapauksista on kuitenkin mahdollista ottaa opikseen tulevaa varten, ja pyrkiä vielä perusteellisempaan harkintaan ja monipuolisempaan seurauksien huomioimiseen.

2.1.2 Täyttymyksellinen kokemus

Moraalisen kokemuksen sitominen ongelmalliseen tilanteeseen ja keskenään kilpaileviin arvoihin ja toimintavaihtoehtoihin tarjoaa ehkäpä hieman yksipuolisen kuvan moraalista. Entä moraalilta vaikuttavat tilanteet, joissa ongelmaa ei esiinny; ovatko ne täysin moraalisen kokemuksen tai Deweyn kiinnostuksen ulkopuolella? Ainakaan ilman ongelmaa kokemuksessa ei päädytä harkintavaiheeseen, vaan tilanne soljuu eteenpäin totutulla kaavalla. Toisaalta voidaan myös kysyä, mitä moraalisisessa kokemuksessa, kun harkinnasta päästään tiettyyn toimintavaihtoehdon valitsemiseen, saavutetaan tai millaiseen päämäärään moraalisisessa kokemuksessa kaikesta epävarmuudesta ja ristiriitaisuudesta huolimatta oikeastaan pyritään? Tähän Dewey esittää vastaukseksi toisen kokemuksen lajin, täyttymyksellisen kokemuksen (*consummatory experience*).

Kun yksilö toimii täydellisesti ympäristöönsä sopeutuneena ja alkujaan eriävät tai vastakkaiset arvot ovat yhdentyneet uudistetussa tilanteessa, kun yksilön kapasiteetit ovat vapautetut ja täytetyt, toimintaa voidaan nimittää täyttymykselliseksi kokemukseksi. Se on ihmisen ja luonnon orgaanista vuorovaikutusta, ja toteutuakseen se vaatii tietoa ihmisluonnon ja ympäristön yhteistoiminnasta sekä arvoista ja niiden ehdoista. Tällaiset tilanteet koskettavat yleensä samalla useita ihmisiä ja toimintoja, joten täyttymyksellinen kokemus edellyttää yksilön lisäksi ihmisten joukon harkittua yhteistoimintaa. (Gouinlock 1994, xxii.)

Moraalisesta kokemuksesta kulkee siis tie kohti täyttymyksellistä kokemusta.

10 Käytän tutkielmassani Niiniluodon suomennosta "näköpiirissä oleva päämäärä" (Niiniluoto 2008, 68). Terminä *end-in-view* kytkeytyy päämäärien ja keinojen dikotomian kritiikkiin, jota käsittelen tarkemmin kohdassa 1.8 Kokeellinen metodi moraalifilosofiassa.

Ongelmallisesta tilanteesta ja "ongelmallisista hyvistä" (*problematic goods*) pyritään aina pois ja kohti arvojen yhdentymistä, mikä vaatii tiedollista toimintaa; tilanteet voivat olla myös enemmän tai vähemmän täyttymyksellisiä ja yhdentyneitä (Gouinlock 1994, xxxii). Yhtä kaikki, moraalisen konfliktin ratkaisu vaatii tietoa, ymmärrystä ja älykkyyttä, ja tyydyttävään ratkaisuun pääseminen koskee yksilön ohella myös laajempaa ihmisten joukkoa. Tästä voidaan päätellä myös, että moraalien tutkimus edellyttää ihmisluonnon ymmärtämistä; on ymmärrettävä, miksi ja miten moraalisia konflikteja syntyy ja miten arvoja muodostetaan. Tämä vaatii inhimillisen toiminnan peruskäsitteiden, tavan, käyttäytymisen ja luonteen selventämistä.

2.2 Tapa, käyttäytyminen ja luonne

2.2.1 Tapa ja perinnäistapa

Deweyn moraalifilosofian yksi hallitsevimista käsitteistä on *habit*, tottuksellinen tapa¹¹. Hänen moraalinäkemysensä ei sisälly perinteisen antiikin moraalifilosofian hyveitä ja paheita, siis universaaleja piirteitä, joita yksilöllä on hallussaan. Hyveet ja paheet ovat vain toinen nimitys tavoille, jotka siis eivät ole erillisten yksilöiden ominaisuuksia, vaan sosiaaliseen ympäristöön kytkeytyneitä toimintatapoja, joita voidaan hänen mukaansa tutkia objektiivisesti kuten fysiologisia toimintoja, ja joita voidaan muunnella muuttamalla joko persoonallisia tai sosiaalisia tekijöitä. (Dewey 1957a, 16.)

Tapa määritetään tyypillisesti tietyn toiminnan toistumiseksi käytöksessä; tämä määritelmä on Deweyn mielestä kuitenkin liian kapea kuvaamaan kaikkia tapoja. Aina ne eivät nimittäin ilmene tietyn toiminnon toistona, vaan ne tarkoittavat tiettyä herkkyyttä tietynlaisille ärsykkeille, mieltymyksiä, jotka voivat näkyä tietyissä olosuhteissa toimintana tai sen toistamisena. Vihastumiselle alttiin henkilön tekemä murha – vaikka se tapahtuisi vain kerran hänen elämässään – on silti seurausta tavasta. (Dewey 1957a, 41–42.)

11 Käsite on suomennettu teoksessa *Filosofian uudistaminen* kontekstista riippuen "tottumukseksi", "tavaksi" tai "toimintatavaksi"; näillä kaikilla on kuitenkin sama merkitys erotuksena "perinnäistavasta" (*custom*) (Perhoniemi 2012, 18).

Organismit, niin yksilöt kuin yhteisöt, kehittävät tapoja ja tottumuksia selvitäkseen ympäristössään. Ne ohjaavat käyttäytymistämme usein tiedostamattamme, ja silloin kun tavoiksi kiteytyneet reaktiot ympäristöön eivät toimi, syntyy ongelmia ja tarve uudelle tiedolle. Tutkimalla ja kokeilemalla synnytetään uutta tietoa ja muokataan myös ympäristöä. (Kunelius 2006, 16–17.) Kun totutun tavan ja ympäristön aikaansaaman uudenlaisen tilanteen välisestä konfliktista päädytään kokeilemaan uudenlaisia toimintavaihtoehtoja, tässä prosessissa myös tavat luonnollisestikin muuttuvat. Tavat tulee ymmärtää holistisesti, toisiinsa liittyneinä niin että yksi tapa voi ilmetä toisen kautta ja niin että ne kehittyvät ajallisesti toistensa vaikutuksesta. Ne ovat myös jatkuvassa vuorovaikutuksessa ympäristön kanssa. Tavat siirtyvät historiallisesti eteenpäin niin yksilön elämässä kuin laajemmassa kontekstissa. Ne ovat konkreettisia ajattelun, tuntemisen ja tekemisen tapoja. (Lekan 2003, 27–30.)

Tavat ovat myös älyllisen tehokkuuden ehtoja: ne voivat rajoittaa ajattelua, mutta myös tehostaa sitä. Moninaiset ja joustavat tavat ovat ominaisia tiettyä toimintaa pitkään harjoittaneelle, siksi voidaan sanoa merimiehen olevan "älyllisesti kotonaan" merellä, metsästäjän metsässä, taiteilijan ateljeessaan tai tieteilijän laboratoriossaan. Konkreettiset tavat ovat siis tiedon ja ajattelun keinoja. (Dewey 1957a, 172–176.) On siis huomattava, että toiminta voi olla samanaikaisesti tietoista että tavanmukaista: habituaalisuus ei sulje pois rationaalisen tietoisuuden läsnäoloa. Tietoisuus onkin oikeastaan toimintatapojen seurausta; ajatus lapsen ja aikuisen erottamisesta sen perusteella että vain jälkimmäisellä on tietoisuus on harhaanjohtava – ero johtuu pikemminkin siitä, että aikuinen on jo muodostanut joukon habituaalisia toimintatapoja, joiden perusteella hän tietää asioita, joita lapsi ei vielä tiedä. (Kilpinen 2008, 114–115.)

Tavan käsite on Deweyn filosofiassa hyvin laajassa käytössä, ja voitaneen sanoa, että se on käsitteenä varsin neutraali: tavat ovat mitä ovat ja ne vaikuttavat aina kaiken inhimillisen toiminnan taustalla, ne voivat yhtäläillä rajoittaa tai tehostaa älyllistä toimintaa. Neutraalin tavan käsitteen rinnalla Deweyn käyttämä perinnäistävän (*custom*) käsite saa yleensä hyvin negatiivisen kaiun. Filosofian syntyhistorian kehityslinjoja hahmotellessaan hän käyttää perinnäistävän käsitettä kuvaamaan vanhoja, kollektiivisesti jaettuja käsityksiä, jotka

ajautuivat ristiriitaan uuden todennetun tiedon ja tutkivan hengen kasvun myötä antiikin Kreikassa. Ristiriidasta syntyi uudenlaisen ajattelun tarve, tarve rationaaliselle tutkimisen ja todistamisen menetelmälle, joka säilyttäisi perinteiset uskomukset, puhdistaisi ne ja tarjoaisi niille vankkumattoman perustan. Näin ollen Platonin ja Aristoteleen metafysiikka on perinnäistapojen korvike korkeampien moraalisten ja yhteiskunnallisten arvojen takana. (Dewey 2012, 63–64.) Perinnäistavat ovat siis jotain kyseenalaistamatta perintönä siirtyneitä uskomuksia, joilla on pahimmillaan uuden tiedon syntyä ehkäisevä rooli. Perinnäistapojen totunnaisuudella onkin taipumus rajoittaa jopa tieteellistä tutkimusta (Dewey 2012, 30).

2.2.2 Käyttäytyminen

Deweyn filosofia rakentuu suurelta osin tavan ja käyttäytymisen¹² käsitteiden (*conduct*) ympärille. Nämä kaksi käsitettä eivät ole asetettavissa varsinaiseen tärkeysjärjestykseen, vaikka toisissa teoksissa tavan käsite esiintyy useammin kun taas toisissa, usein etiikkaa käsittelevissä teoksissa käyttäytymisen käsite saa suuremman huomion. Käyttäytymisen käsite korostaa samalla tavalla toiminnan prosessiluonnetta kuin tapa, käsite ilmaisee toiminnan jatkuvuutta. (Kilpinen 2008, 116.)

Käyttäytyminen tulee ymmärtää laajempänä käsitteenä kuin toiminta (*action*). Käyttäytymiseen sisältyy myös tiedostamatonta ja refleктоimatonta toimintaa, joten se voidaan jakaa kolmeen tasoon, jotka ovat impulssi (vaistot ja refleksit), tapa ja reflektiivinen tai älyllinen toiminta. Totutussa toiminnassa tavat ohjailevat impulsseja, mutta totunnaisen tavan tai impulssin estyessä tarvitaan kolmatta tasoa, älykästä pohdintaa eli reflektiivistä suhtautumista toimintaan. Tällainen harkinta auttaa löytämään uusia toimintatapoja, joiden testaaminen käytännössä muokkaa niistä onnistuessaan uusia tapoja. (Anderson 2010.) Tiedolla on aina suora vaikutus käyttäytymiseen, sitä todistaa jokainen kerta kun ihminen istuu tuolilla sijasta tuolille tai pitää sateenvarjoa mukana sateella

12 Päädyin kääntämään käsitteen *conduct* käyttäytymiseksi seuraten Pentti Määttäsen (1999, esim. 222) ja Tuukka Perhoniemen (2012, esim. 61) suomennosratkaisuja. *Conduct* on käännetty paikoin myös "menettelytavaksi" (esim. Dewey 2012, 115), mutta välttääkseni sen sekoittumista käsitteen *habit* kanssa päädyin itse suomentamaan sen johdonmukaisesti käyttäytymiseksi, vaikka joissakin kohdin menettelytapa voisi sopia paremmin käyttäytymis-käsitteen behavioristisen käiun vuoksi.

(Dewey 1966a, 355).

Käyttäytymisen käsitteen laajuus tulee ymmärrettäväksi Deweyn puhuessa ihmisen pahuudesta ja hyvyydestä. Hänelle myös hyvä ja paha ovat tavallaan suhteellisia, ja ne liittyvät moraalisen kasvun ajatukseen. Paha ihminen on sellainen, joka *aiemmasta* hyvyydestään huolimatta alkaa huonontua, kasvaa vähemmän hyväksi; hyvä ihminen puolestaan *aiemmasta* moraalittomuudestaan huolimatta on muuttumassa paremmaksi. Tästä käy hyvin ilmi, miten hyvä ja paha eivät ole absoluuttisia määreitä vaan aina suhteessa aiempaan ja suhteessa käyttäytymisen laajaan kokonaisuuteen. Kehitys on hyvää ja taantuminen paha. Tällainen ajatus johtaa myös humanimpaan suhtautumiseen toisia arvioidessa kun huomioon otetaan aikaisempi käyttäytyminen. (Dewey 2012, 192.)

2.2.3 Luonne

Tavan ja käyttäytymisen ohella keskeisessä roolissa on luonteen (*character*) käsite. Luonteen merkityksen ymmärtämiseksi moraalifilosofiassa on tuotava esille Deweyn pragmatistisen filosofian perusajatus itsen (*self*) ja toiminnan (*action*) yhteydestä. Avain oikeelliseen moraaliteoriaan on tämän perustavan yhteyden tunnustaminen: "itse" ohjaa ja toteuttaa toimintaa kun samalla toiminta muovaa itseä jatkuvasti (Dewey 1957a, 150–151). Itsen ja toiminnan kytkös rinnastuu ajatukseen luonteen ja käyttäytymisen yhteydestä, tai pikemminkin yhtäläisyydestä. Se, minkä yleensä miellämme luonteeksi, ajatellaan joksikin yksilön sisäiseksi ominaisuusjoukoksi – käyttäytyminen taas nähdään tämän ulkoisesti havaittavana seurauksena. Deweyn mukaan nämä kaksi eivät ole erotettavissa toisistaan: luonteeni ohjaa käyttäytymistäni ja käyttäytyminen määrittää luonnettani jatkuvana prosessina. Pelkkä tekojen linkittyminen toisiinsa ei vielä muodosta käyttäytymistä (näin olisi jos käyttäytyminen mielletäisiin ulkoiseksi); se muodostuu tekojen suhteesta itsen tai luonteen jatkuvuuteen, johon jokainen teko jättää jälkensä. Tämä tosiseikka ilmenee meille taas tavan käsitteessä. (Dewey 1957a, 13–14.)

Puhuessaan itsen käsitteestä Dewey kehottaa olemaan sekoittamatta sitä itsen toteuttamista

moraalisena päämääränä pitävien teorioiden itse-käsitykseen¹³. Hänen mukaansa sellainen itse, joka on muodostunut luotettavassa toiminnassa suhteissa toisiin ihmisiin, on täydempi ja laajempi itse kuin sellainen, joka on pyrkinyt toteuttamaan vain omia pyrkimyksiään eristyksissä muista ja irrallaan muiden pyrkimyksistä. Itsen toteuttamisen ohella onnellisuutta itsessään on erheellistä pitää moraalisena päämääränä – onnellisuus seuraa luonnostaan toiminnasta, joka ilmaisee sellaista itseä, millainen yksilö pohjimmiltaan haluaa olla. (Dewey 1980, 167–168.) Näin itsen ja luonteen jatkuvuudessa jokaisella teolla on merkitys sen kannalta, millainen ihminen yksilö haluaa olla.

Tahdonalaiset teot ovat Deweyn mukaan aina itsen ilmaisuja, ja samoin luonne on toiminnan tapa, jolla toimija tyypillisesti ilmaisee itseään. Näin ollen arvostelma, joka moraalisena seurauksena muodostetaan, vahvistaa toiminnan, joka edustaa parhaiten itseä. (Welchman 1995, 107–108.) Samalla itseä muokataan toimintaa valittaessa haluttuun suuntaan: parhaan toimintatavan valinta edustaa myös valintaa siitä, millaista luonnetta ja elämää ylipäättään haluan tavoitella (Welchman 1995, 154). Valitsemalla auttaa vanhusta portaissa valitsen myös olla auttavainen, minkä seurauksena saatan toimia auttavaisesti jatkossakin; auttavaisuudesta saattaa jopa muodostua minulle tapa.

2.2.4 Käsitteiden yhteys

Edellä esitetyn perusteella voidaan nähdä vahva yhtäläisyys toisaalta itsen ja luonteen käsitteiden välillä, sekä toisaalta luonteen ja käyttäytymisen välillä. Samalla luonne on tapojen läpikäynti (Dewey 1957a, 38). Koska tavat muodostavat luonteen, ne ovat sekä hyvässä että pahassa käyttäytymisen perustavanlaatuisia instrumentteja (Fesmire 2003, 14–16). Kun tavat ovat yksi käyttäytymisen tasoista impulssin ja reflektiivisen toiminnan ohella (Anderson 2010), muodostuu tavan, käytöksen ja luonteen käsitteiden keskinäinen yhteys tiiviiksi, ja moraalifilosofian kannalta olennaiseksi.

13 Dewey kannatti itsekänsä uransa varhaisessa vaiheessa tällaista idealistista moraalinäkemystä, erityisesti F. H. Bradley'n edustamaa itsen toteuttamis (*self-realization*) -näkemystä moraalina päämääränä ja teon moraalisen arvioinnin kriteerinä. Hän päätyi kuitenkin hylkäämään idealistisen teorian, mikä näkyy *Theory of the Moral Life* -teoksen kriittisessä suhtautumisessa. (Welchman 1995, luvut 1 ja 2, erit. 31–43, 59–60.)

Käyttäytymistä arvioidaan ja arvostellaan aina luonteen ilmaisuna, mikä mahdollistaa sen, että käyttäytyminen nähdään moraalisesti merkityksellisenä (Fesmire 2003, 15). Arvioimme ihmisten käyttäytymistä hyvin usein ilmaisuilla "se oli niin *hänen tapaistaan*" tai "olipas odottamaton teko häneltä" – suhteutamme siis käyttäytymisen aina luonteeseen ja tapoihin. Jälkimmäinen ilmaisu, käyttäytymisen odottamattomuus, todennäköisesti myös muuttaa jollakin tavoin käsitystämme kyseisen henkilön luonteesta. Moraalisessa harkinnassa, omia toimintavaihtoehtoja punnitessa arvioimme myös irrottamattomasti omaa luonnettamme: "olen aina ollut auttavainen, mitä jos toiminkin nyt itsekkäästi?". Käyttäytyminen, niin impulsseina, tapoina kuin älyllisenä pohdintana heijastelee luonnettani ja kytkee moraalisen harkinnan siihen.

Samoin kuin tapojen tai käyttäytymisen kohdalla voidaan kysyä, onko Deweylle olemassa jotain objektiivisesti hyvää tai pahaa, voidaan myös kysyä, millainen on moraalisesti hyvä luonne? Vaikka absoluuttisesti hyvää tai pahaa luonnetta ei voidakaan määrittää – luonne ja käytös ovat aina suhteessa aikaisempaan – Dewey uskaltautuu puhumaan "luonnostaan hyvän ihmisen" luonteesta. Hänelle tällainen luonne on harmoninen, joustava ja pysyvä kohdatessaan muuttuvia olosuhteita (Welchman 1995, 162–163). Luonteeseen liittyy siis samanaikaisesti joustavuus ja pysyvyys, joten luonne on muokattavissa, mutta liika olosuhteiden orjana oleminen ei kuitenkaan osoita moraalista kypsyyttä. Vastaavasti voidaan puhua moraalista tavoista; moraalisen tai moraalisesti hyvän ihmisen voidaan luottaa toimivan tietyllä tavalla rutiininomaisessa tilanteessa. Tällainen yksilö ajattelee, tuntee ja toimii tietyllä luotettavalla tavalla, kuten esimerkiksi rehellinen ihminen ilmaisee totuuden luotettavasti. Dewey kuitenkin korostaa, että ei ole mitään yhtä tiettyä kaavaa, jolla rehellisyys tapana tulisi ilmetä, ja sama pätee muihinkin moraalisiin tai hyviin tapoihin. (Lekan 2003, 110.) Moraalisuus ilmenee eri tavoin tilanteesta riippuen, ja siksi joustavuus onkin tärkeä ominaisuus. Tavat ja luonne ovat yhdessä alttiita muutokselle.

Tapojen ja luonteen vastavuoroinen muokkaaminen ja niiden refleктоiminen tekee mahdolliseksi tilanteen määrittämisen moraaliseksi. Useimmiten tavat otetaan annettuina ja toiminnasta ei muodosteta moraalista arvostelmaa – toisinaan tullaan kuitenkin tilanteisiin, joita on arvioitava moraalisesti merkityksellisinä. (Dewey 1957a, 39–40.) On

kysyttävä tässä vaiheessa, riippuuko tilanteen moraalinen merkityksellisyys myös joistakin objektiivisista tekijöistä, eli voidaanko tilanne määritellä moraalisesti objektiivisesta näkökulmasta, vai onko moraalisen merkityksen antaminen aina pelkästään subjektiivinen tapahtuma? Ainakin moraalisen kokemuksen kuvauksen perusteella voitaisiin päätellä, että moraalinen merkityksellisyys perustuu yksilön kokemaan ristiriitatilanteeseen: kun tilanteessa ei ilmene ongelmaa tai kilpailevia toimintavaihtoehtoja tai yksilö ei joudu pohtimaan toimintansa vaikutuksia luonteeseensa, tilanne ei ole moraalisesti merkityksellinen. Onko kuitenkin mahdollista, että yksilö erehtyy huomaamasta ristiriitaa, eikä tajua tilanteen moraalista ongelmallisuutta? Absoluuttista erottelua moraalisen ja ei-moraalisen välillä ei Deweyn mukaan kuitenkaan voida tehdä pysyväksi, missä onkin filosofian historiassa erehdytty lukuisasti (Dewey 1957a, 40). Itse asiassa Deweyn näkemys kaikesta tahdonalaisesta toiminnasta itsen ilmaisuna eliminoi moraalisen ja ei-moraalisen käytöksen välisen erottelun (Welchman 1995, 115).

Käyttäytyminen on aina jaettua eli sosiaalista; tämä erottaa sen pelkästä fysiologisesta prosessista (Dewey 1957a, 17). Näin tämä tavan, käyttäytymisen ja luonteen käsitekolmikko osoittaa moraalien olevan samanaikaisesti jotain subjektiivista että sosiaalista. Moraalinen kokemus ainutlaatuisena konfliktitilanteena on siis ongelma yksilölle subjektiivisessa mielessä, mutta koska konfliktit syntyvät yhteisöjen sosiaalisten käytäntöjen muodostamien tapojen ja muuttuvien olosuhteiden välisistä ristiriidoista, voidaan moraalitarkastella myös objektiivisemmasta näkökulmasta. Kun tarkastelemme moraalitarkastusta tällaisesta näkökulmasta, tarkastelemme siis tapoja.

Tässä tuntuisi olevan yksi Deweyn filosofialle luonteenomainen "kaksiaspektisyys": toisaalta moraalifilosofiaa tehtäessä on otettava huomioon ainutlaatuinen moraalinen kokemus, mutta toisaalta moraalifilosofia on myös eräänlaista sosiaalipsykologiaa tai kulttuuriantropologiaa, ainakin jossain määrin objektiivista tieteellistä toimintaa. Onkin hyvä huomata, että Deweylle moraalifilosofia voi olla mahdollisesti muutakin kuin pelkkää ongelmaperustaista kokemukseen kytkeytyä analyysia. Tavan käsitteen avulla voimme hahmottaa moraalitarkastusta historiallisessa mielessä, tutkimalla yhtä aikaa sitä, mitä on sanottu ja sitä, millaisiin historiallisiin olosuhteisiin ja tapoihin se kytkeytyy.

Kokemuksellinen ja sosiaali-antropologis-historiallinen näkökulma eivät myöskään tarkoita toisilleen vastakkaisia katsantokantoja, vaan yhdistettynä ne edustavat inhimillisestä kokemuksesta ponnistavaa kokeellista metodia moraalifilosofiassa.

2.3 Moraalinen teko

Moraaliteoriaa hahmoteltaessa on muodostettava käsitys moraalista toimijuudesta ja moraalista teosta. Deweyn mukaan moraalista tekoa ja agenttia voidaan määrittellä seuraavin kriteerein: i) moraaliagentin on tiedettävä mitä hän on tekemässä, ii) hänen on valittava teko (teon on oltava tahdonalainen) ja iii) teon on oltava pysyvän luonteen ilmaisu. Edellisistä yhdessä voidaan päätellä, että Deweyn määrittelyssä teon on oltava tarkoituksellinen. Tarkoituksellisuudella onkin suuri rooli moraalisuudessa; lapset oppivat jo varhain kiertämään vastuun teoistaan vetoamalla tekojensa tarkoituksettomuuteen. Dewey myöntää, että teon kolmas vaatimus, absoluuttisesti pysyvä luonne, on mahdottomuus ja että kyse onkin asteittaisesta pysyvyydestä. Kielenkäytössämme esiintyvät puolustavat ilmaisut "hän ei ollut silloin oma itsensä" kertovat kuitenkin pysyvä(hkö)n luonteen tarpeellisuudesta moraalisen teon kriteerinä. (Dewey 1980, 8–9.)

On kuitenkin eri asia määrittää pysyvä luonne moraalisen teon taustalla moraalisen vastuun kriteeriksi. Tuntuu intuition vastaiselta esittää, että henkilön, jolla ei ole tapana varastella, toimiessa tapojensa vastaisesti ei silloin ajateltaisi olevan vastuussa toiminnastaan. Toisaalta kuitenkin monessa tilanteessa esimerkiksi tilapäisestä mielenhäiriöstä kärsiminen katsotaan oikeudessa lieventäväksi asianhaaraksi, samoin kuin juhlissa tapahtuneet hölmöilyt alkoholin vaikutuksen alaisena laitetaan juoman, ei luonteen, syyksi. Moraalisen teon tai toimijuuden määrittelemisen pelkän luonteen pysyvyyden ilmaisun kautta osoittautuukin yksinään mahdottomaksi kriteeriksi, joten Deweyn ajatuksena lieneekin osoittaa, että sillä on merkityksensä yhtenä teon ja toimijuuden yhtenä osatekijänä.

Dewey ei tee tiukkaa erottelua moraalisen ja ei-moraalisen teon välillä. On kuitenkin selvää, että teemme jatkuvasti kaikenlaista mistä emme ole tietoisia tai mitä emme ole varsinaisesti valinneet tehdä. Tällaiset teot eivät siis täytä edellä esitettyjä kriteerejä.

Moraali ei kuitenkaan ole redusoitavissa yksittäisiin tekoihin, vaan kyse on aina toiminnasta laajempänä kokonaisuutena, jolla on tietty päämäärä. Näin ollen mitättömät, ei-tietoiset teot voivat olla moraalisesti relevanttien tekojen ennakkoehtoja. (Dewey 1980, 9–10.) Moraalista tai etiikasta puhuttaessa voidaan ajatella, että käytännön (*practice*) käsite soveltuu toiminnan kuvaamiseen paremmin kuin yksittäisen teon (*action*) käsite (Kilpinen 2002, 282). Yksittäiset teot on kuitenkin myös nähtävä moraalisesti merkityksellisinä laajemman kontekstin ohella.

Moraalinen toimijuus ja teko on erotettavissa ei-moraalisista kuitenkin niiden monimutkaisuuden perusteella. Ei-moraalista valintaa tai tekoa ohjaa vain yksi päämäärä tai arvo ja näin valinta tehdään "puhtaan teknisesti"; moraalisessa tilanteessa läsnä onkin useampi, kilpaileva arvo tai päämäärä, jolloin joudutaan vastaamaan kysymykseen, mikä on todella arvokasta. Tällöin ongelma ei ole vain tekninen, vaan se koskee myös luonnetta tai elämäntapaa. Näin moraalinen teko ja moraalinen toimijuus pitää sisällään toimintaa, jossa on valittava kilpailevista ja luonnetta määrittävistä toimintavaihtoehdoista harjoittaen harkintaa¹⁴. (Welchman 1995, 153–154.)

Tämä erottelu tulee ilmi myös Deweyn kasvatusta käsittelevässä tuotannossa. Puhuessaan toiminnallisuudesta kasvatuksen menetelmänä, joka pitää yllä tasapainoa kokemuspiirin käytännöllisen ja älyllisen puolen välillä, hän erottaa toiminnallisuuden pelkästä "manuaalisesta" työstä, jossa tähtäimessä pidetään vain ulkonaista tulosta. Toiminnallisuus pyrkii siihen, että kaikessa mitä suoritetaan, olisi mahdollisimman paljon tiedostettua ja tähtäimessä pidetään henkistä ja moraalista kehitystä. (Dewey 1957b, 127–128.)

2.4 Moraalin sosiaalisuus

Syynä monenlaisten rajanvetojen välttämiseen Deweylla on ilmeisesti käsitys toimintamme

14 On toki mahdollista että esimerkiksi auton valitsemisessa on mukana useita arvoja, kuten ajomukavuus, kiihtyvyys, bensiininkulutus ja niin edelleen, mutta tällöinkin päämäärä on yksi, auton hankkiminen, ja valinta tällöin tekninen. Moraalisessa tilanteessa, luonnehdittuna kilpailevien vaihtoehtojen väliseksi harkinnaksi, läsnä on useita vaihtoehtoisia päämääriä, vaikkapa ehtiminen ajoissa töihin ja avuliaisuus ikäihmistä kohtaan, joista kumpikin liittyy siihen, millainen ihminen valintaa tekevä tahtoi olla: esimerkillinen työntekijä vai avulias lähimmäinen.

sosiaalisesta luonteesta; se miten ja miksi toimimme, on aina yhteydessä sosiaalisiin suhteisiimme ja niiden muodostamaan yhteisöön. Hänen mukaansa "moraalin alue on yhtä laaja kuin tekojen, jotka koskevat suhteita toisiimme"; myöhemmin samassa kappaleessa todetaan myös, että "moraali ja käyttäytymisen sosiaalinen laatu (*social quality of conduct*) ovat identtisiä keskenään" (Dewey 1966a, 357–358). Tämä sosiaalisen aspektin huomioiva määritelmä on huomattavasti laajempi kuin aiemmin esitetty moraalisen kokemuksen konflikti-sidonnainen määritelmä. Ehkäpä Deweylle yksi määritelmä ei koskaan riitäkään, vaan moraalien moninaisuus vaatii monenlaisia määritelmiä. Tämä lieneekin seurausta Deweyn ajattelun uushegeliläisistä vaikutteista: mitkään määritelmät eivät ole hänelle koskaan eksklusiivisia, tyhjentäviä. Moraalisuutta voidaan määritellä esimerkiksi sekä käyttäytymisen että luonteen kautta ilman, että ne olisivat ristiriidassa keskenään. Näin moraalit ja moraalit-ilmiot kokonaisuudessaan saavat Deweyn filosofiassa lukuisia luonnehdintoja ja määritelmiä, joita ei siis tule tulkita hierarkkisesti siten, että toinen aspekti olisi toista olennaisempi tai toisen kanssa ristiriidassa. (Welchman 1995, 172.)

Sosiaalinen ja subjektiivinen ovat siis saman moraalien ulottuvuuksia. Tämä ajatus lienee seurausta Deweyn käsityksestä psykologiassa tapahtuneista muutoksista, joiden seurauksena on luovuttu ajatuksesta sielusta irrallisena ja yksilöllisenä tekijänä ja siirrytty käsitykseen sieluelämästä sosiaalisen elämän funktiona ja sosiaalisten tekijöiden kautta kehittyvänä (Dewey 1957b, 93). Pelkkään subjektiiviseen näkökulmaan tukeutuminen vääristäisi moraalien luonteen, minkä vuoksi myös kokemuksellisuus vaatii lisäksi sosiaalisen perspektiivin huomioimista. Se, mielletäänkö jokin teko moraaliseksi, riippuu siis myös yhteisön hyväksynnästä. Tästä voidaan päätellä, ettei yksilö siis voi itse määrittää, ainakaan absoluuttisesti, milloin ja miten hän toteuttaa moraalisia tekoja. Hän on kasvanut tiettyssä sosiaalisessa kontekstissa ja omaksunut tietyt normit, jotka määrittävät hänen toimintaansa tässä kontekstissa, halusipa hän sitä tai ei.

Moraali on siis väistämättä sosiaalista: Dewey kieltää, että sen *pitäisi* olla sosiaalista – se vain *on* niin (Dewey 1957a, 319). Tästä voitaneen tulkita, että Dewey ei näe sen kummemmin pahana tai hyvänä sitä, että yhteisö tai kulttuuri vaikuttaa siihen, miten yksilö muodostaa moraaliarvostelmiaan. Vaikka ajattelu tapahtuukin viime kädessä yksilöllisissä

ihmisissä, heidän käyttämänsä äly on aina jaettua ja yhteisöllistä (Kunelius 2006, 27). Jaetun älyn ajatuksessa on paikka hyvin vahvalle relativismille, mutta kolikon toinen puoli Deweyn näkemyksessä on ajatus vastuusta. Niin sanottua "kaikki käy" -relativismia hänen näkemyksensä ei voisi sallia. Moraalin sosiaalinen luonne tarkoittaa hänelle väistämättä myös vastuuta: olemme vastuussa toisillemme tekojemme seurauksista (Dewey 1957a, 315).

Deweyn ajatus vastuusta on moniulotteinen. Ihanteellista olisi, että olisimme kaikki aina vastuussa teoistamme, mutta olosuhteiden muuttuessa jatkuvasti tätä ideaalia ei kuitenkaan voida täydellisesti saavuttaa. Vaikka olosuhteiden muutoksen vuoksi ilmenee tilanteita, joissa esimerkiksi satutetaan toista tarkoittamatta sitä, tämä ei poista vastuuta, sillä tällainen tilanne voi tai sen tulisi johtaa harkintaan saman henkilön toimiessa seuraavan kerran vastaavissa olosuhteissa. Vastuu toisten käytökseen reagoimisessa sen kontrolloimiseksi on myös vastavuoroista: palkkion ja rangaistuksen asettaminen toisten toiminnalle tulisi myös tehdä vastuullisesti, huomioiden kummankin mahdolliset seuraukset. (Dewey 1980, 169–170.)

Edellä esitetystä herää ensinnäkin ajatus moraalin ehdottomasta sidoksisuudesta sosiaaliin suhteisiin, sekä näiden ajatusten välittömistä sovelluksista kasvatukseen. Dewey tuntuu selvästikin huomioivan moraalinäkemyksissään aina vahvasti kasvatuksellisen aspektin. Esimerkiksi palkkioon ja rangaistukseen liittyvä vastuun ajatus on kasvatuksellisesti kiinnostava: vanhempien on ymmärrettävä, että he ovat myös vastuussa niistä seurauksista, mitä lapsensa rankaisemisella esimerkiksi fyysisellä kurituksella vääristä teoista on. Edwin A. Burt on myös esittänyt, että jos Deweyn filosofiaa pitäisi kuvata yhdellä sanalla, tämä sana olisi vastuu (Fesmire 2003, 129).

Myös moraalinormien erottaminen ei-moraalisista voidaan tehdä sosiaalisen määritelmän kautta: moraalinormien erityinen piirre on se, että ne sisältävät vastuuta koskien sosiaalisia suhteita. Velvollisuus huolehtia jälkeläisistä moraalinormina sisältyy sisäisesti esimerkiksi äiti–lapsi-suhteeseen, se ei ole mitenkään ulkopuolelta asetettu. Ulkopuolelta asetetut normit, vaikkapa elatusavun maksaminen yksinhuoltajana toimivalle ex-puolisolle, ovat

taas lain määäämiä normeja, ja ovat sikäli moraalin ulkopuolella. Pragmatistisesta näkökulmasta moraalisen ja ei-moraalisen tiukka erottaminen ei ole kuitenkaan mielekästä, sillä eri normit ja toiminnat liittyvät toisiinsa. Moraalinormien velvoittavuus perustuu sosiaaliin suhteisiin: velvoitteet tukevat sosiaalisia suhteita, jotka ovat välttämättömiä yksilön ja samalla yhteisön säilymiselle. (Lekan 2003, 127–128; 140–141.)

Moraalin ja sosiaalisen vahva yhteys näkyy myös Deweyn ajatuksessa moraalitiedosta: kaikki tavoitteellisessa ja yhteistyötä toisten kanssa sisältävässä tilanteessa opittu ja toteutettu on moraalista tietoa (Dewey 1966a, 356). Tässä mielessä moraalinen tieto on aina jollakin tavoin yksilön ylittävää. Kommunikaatio, jakaminen ja yhteinen osallisuus ovatkin Deweylle ainoita tapoja tehdä moraalilaki ja päämäärät universaaleiksi. Moraalia voi siis pitää universaalina vain sikäli kuin se on sosiaalista. (Dewey 2012, 217.) Universaalius ulottuu kuitenkin käsittääkseni silti vain tiettyyn sosiaaliseen kontekstiin, oli se miten laaja hyvänsä. Ehkäpä Deweyn normatiivinen päämäärä, demokratian ulottaminen joka maailman kolkkaan, kuultaa läpi hänen ajatuksessaan moraalilain tekemisestä universaaliksi. Samalla hän ei kuitenkaan määrittele demokratiaa minään valmiiksi annettuna valtiomuotona, vaan yksinomaan ihmisten tavoitteellisen yhteistoiminnan kautta (Dewey 2012, 220).

Moraalisiksi opitaan yhteisöissä. Oikeastaan kaikki inhimilliset ominaisuudet, mieli, järjellinen diskurssi ja päättelykeinot kehittyvät ainoastaan sosiaalisessa kanssakäymisessä (Gouinlock 1994, 23). Dewey pyrki uudistamaan käsitystä ihmisen suhteesta tieteeseen ja luontoon siten, että luonto nähdään ihmisen hyvää tukevana ja ihmisen arvokas oleminen voidaan saavuttaa ymmärtämällä kuinka ihminen voi toimia orgaanisena osana näitä luonnollisia prosesseja. Näin tiede ja sen metodit tulevat olennaiseksi osaksi hyvää elämää. Tieteen metodia Dewey nimittää jaetuksi älyksi¹⁵ (*social intelligence*). Jaettu äly, ruumiillistuneena demokraattisessa elämänmuodossa, osoittaa tietä moraaliseen ideaaliin, joka on jaettavissa laajimmassa mahdollisessa mielessä. (Gouinlock 1994, xx.)

Mikään ei pakota kuitenkaan ihmisiä valitsemaan tiettyä päämäärää, vaikka Dewey itse

15 Päädyin suomentamaan termin jaetuksi älyksi Risto Kuneliuksen (2006, 27) ajatuksia seuraten.

katsoi demokratian olevan paras jaetun älyn ilmentymä ja näin tie täyttymykselliseen kokemukseen. Täyttymykselliseen kokemukseen liittyvä yksilön kyvyt vapauttava ideaali ei toisaalta myöskään tarkoita rajattomia vapauksia yksilölle tehdä mitä haluaa, vaan yksilö on aina osa yhteisöä, jossa tiettyä toimintaa ja luonnetta palkitaan. Ihanteellisessa yhteisössä toki hyväksyttävää ja palkittavaa toimintaa olisi nimenomaan jaettu älyllinen toiminta. (Gouinlock 1994, xxii–xxiii.)

Jaettu äly on siis prosessi ja keino ihmisten aktuaalisten ongelmien ratkaisemiseksi, se ei ole ehdoton laki tai imperatiivi (Gouinlock 1994, xxiii). Voidaan puhua myös sosiaalisesta tai jaetusta harkinnasta, joka on moraalista harkintaa kaikki tilanteen osapuolet yhdessä huomioiden; tällöin ratkaisulle tilanteeseen pyritään saavuttamaan niin laaja hyväksyntä kuin mahdollista (Gouinlock 1994, xiv). Jää kuitenkin hieman epäselväksi, miten Dewey suhtautuu tähän mahdollisuuteen. Toki hän uskoo demokratian mahdollisuuksiin, mutta kuinka aitoja demokraattisella prosessilla saavutetut yksimielisyydet ovat, tai millaiseksi demokraattinen prosessi tulisi määritellä jotta voitaisiin puhua aidosta, mahdollisimman laajasta hyväksynnästä? Jos demokratiassa enemmistön mielipide ratkaisee, kuinka käy vähemmistöjen? Myös moraalisisissa ratkaisuissa tähän haasteeseen voidaan törmätä. Luultavasti Dewey oli tietoinen tästä ongelmasta, sillä hänen mukaansa moraalinen yksimielisyys, siten kuin se on ylipäänsä mahdollista, ei synny asettamalla vaatimuksia, vaan jakamalla ymmärrystä yhteiselämämme aidosta rajoitteista ja mahdollisuuksista (Gouinlock 1994, 1). Tämä osoittaa selvästi sen, kuinka väistämätön tosiasia ja samalla haaste moraalin sosiaalisuus on. Palaan näihin teemoihin tutkielmani neljännessä luvussa.

2.5 Periaatteet

Teoksessa *Human nature and conduct* Dewey arvostelee muuttumattomiin sääntöihin nojaavaa moraaliteoriaa ja esittää että, "periaatteet ovat empiirisiä yleistyksiä siitä miten aiemmat toiminta-arvostelmat ovat käytännössä toteutuneet" (Dewey 1957a, 240). Toisaalla hän esittää, että "moraaliperiaatteet ovat analyysityökaluja ainutlaatuisissa tilanteissa" – yksittäisen säännön soveltuminen riippuu tilanteen lukuisista tekijöistä (Dewey 1980, 141–142). Ensimmäisestä lainauksesta syntyy vaikutelma, ettei periaatteilla

olisi minkäänlaista normatiivista roolia; jälkimmäisen perusteella niillä olisi kuitenkin jonkinlainen instrumentaalinen rooli ainutlaatuisissa tilanteissa. Tilanteiden ainutlaatuisuuden vuoksi periaatteet tulee siis ilmeisesti ymmärtää yksilöllisestä näkökulmasta, vaikka toisaalta voidaan myös ajatella, että periaatteita omaksutaan myös sosiaalisessa vuorovaikutuksessa, ja voidaan sosiaalistua noudattamaan vaikkapa isoäidin neuvoa, sikäli jos sen on jo todettu kerran toimineen hyvin. Tavanmukainen toiminta onkin sosiaalisesti ehdollistunutta (Kunelius 2006, 16). Deweyn näkemys tuntuisi siis johtavan jälleen ainakin jonkin asteiseen relativismiin – henkilökohtainen toiminnan historia ja sosiaalinen konteksti määrittävät periaatteita, ja siksi niiden soveltuminen tilanteesta, tai ennen kaikkea kulttuurista toiseen ei aina toimi.

Jokainen konkreettinen tilanne on kaikinensa ainutlaatuinen eikä sellaisenaan toistettavissa¹⁶. Abstraktiossa jokin kokemuksen puoli on valittu eli vapautettu käyttöön ja yleistäminen on tätä käyttöä. Yleistäminen johtaa eteenpäin ja laajentaa, mutta etukäteen ei ole mitään takeita yleistyksen soveltuvuudesta koskien jotakin toista tapausta, sillä tapaukset ovat aina yksilöllisiä ja konkreettisia, ja siksi *väistämättä* erilaisia. (Dewey 2012, 171–172.) Näin ollen periaatteiden soveltumista tilanteista toisiin ei voi koskaan taata. Parhaiten yleisen periaatteen soveltaminen toimii rutiininomaisessa tilanteessa, silloin kun normit ja tavat toimivat tyydyttävällä tavalla (Lekan 2003, 126). Ongelmalliset, ja näin moraalisen harkinnan aikaansaavat tilanteet asettavat periaatteet pohdinnan kohteeksi.

Tyypillisesti moraaliteorioissa tehdään jaottelu periaatteen ja intressin välillä. Periaate tarkoittaa siis jotain yleistä sääntöä, ja intressi taas yksion omaa, henkilökohtaista päämäärää. Ongelma tässä kahtiajaossa piilee itsen (*self*) ja intressin suhteessa. Dewey ei näe itseä eheänä ja irrallisena entiteettinä, vaan nimenomaan intressien rakentamana. Kun valitsen auttaa vanhusta portaissa, teen itsestäni avuliaan ihmisen. Epäitseks, henkilökohtaisten intressien (vaikkapa kiire) vastainen toiminta, nouseekin tässä toiminnassa korkeampaan arvoon. Konfliktissa periaatteen ja intressin välillä onkin kyse valinnasta vanhan tottumuksen ja itsen muovaamisen välillä. (Dewey 1966a, 350–352.)

16 Jonathan Dancyn radikaali partikularismi tulee hyvin lähelle Deweyn käsitystä periaatteista, sillä he kumpikin korostavat ainutlaatuisten tilanteiden roolia periaatteita keskeisempänä. Dancy kuitenkin kiistää periaatteilta myös empiiristen yleistysten roolin, ja pitää moraalitietoa ainoastaan yksittäisiä tilanteita koskevana tietona. (Lekan 2003, 97.)

Eräs tärkeä huomio, jonka Dewey tekee periaatteista, on se, etteivät ne itsessään voi oikeuttaa toimintaa – ne ovat vain toinen nimi toiminnan jatkuvuudelle (Dewey 1966a, 353). Moraaliteorian rakentaminen pysyvien periaatteiden kautta näyttäytyy siis Deweylle mahdottomana projektina. Toistuvasti menestyksekkäs toiminta tulee vain ennen pitkää nimitetyksi "periaatteeksi". Periaatteet ainoastaan osoittavat jotakin menneisyydestä, ja saattavat sikäli ohjata meitä myös nykyhetkessä jatkamaan samaan malliin, mutta niillä ei ole moraalisen oikeutuksen statusta. Niillä on siis instrumentaalinen rooli reflektiivisessä moraalisuudessa. Tässä Dewey asettuu vastakkain tyypillisen objektivistisen moraalinäkömyksen kanssa, jossa periaatteet katsotaan olemassa oleviksi riippumatta ihmisistä: periaate "ihmisten kiduttaminen on väärin" on totta ja olemassa, vaikkei ihmisiä olisi olemassa kiduttamaan toisiaan (Shafer-Landau *Mitä hyvälle ja pahalle oikeastaan tapahtui?*¹⁷, 127). Deweyn näkemyksessä periaatteet ovat ihmisten luomia yleistyksiä, joten niitä ei voi olla olemassa ilman ihmisiä.

Periaatteet, kriteerit ja lait ovat luonteeltaan älyllisiä työkaluja yksilöllisten ja ainutlaatuisten tilanteiden analysoimiseksi (Dewey 2012, 181). Dewey esittääkin, että periaatteiden hallitsevan (*governance*) roolin sijasta niitä tulisi suosia ohjaavina (*guidance*) (Fesmire 2003, 60). Lekanin (2003, 96) mukaan periaatteilla onkin Deweylle myös kasvatuksellinen funktio. Dewey rinnastaa periaatteet ja moraalisäännöt myös tieteellisiin johtopäätöksiin: ne ovat yleisiä väittämiä mahdollisuuksiemme luonteesta ja suorituskyvystä pantuna täytäntöön, ja täten ne ovat enemmän deskriptiivisiä kuin preskriptiivisiä (Welchman 1995, 69).

2.6 Moraaliteoria

Edellä sanotun pohjalta on aiheellista kysyä, millaisina näyttäytyvät Deweyn pragmatistisen näkemyksen mahdollisuudet esittää teoria moraalista. Hän kritisoi voimakkaasti erilaisia moraaliteorioita, esimerkiksi utilitarismia ja hyve-etiikkaa. Perinteisissä moraaliteorioissa ei Deweyn mukaan anneta tarpeeksi hyväksyntää

¹⁷ Lähde on toistaiseksi julkaisematon suomennos alkuteoksesta *Whatever Happened to Good and Evil?*. (2004) Oxford University Press, New York. Julkaisuvuosiluvun puuttuessa viitataan jatkossa kyseiseen lähteeseen merkinnällä "Shafer-Landau *Julkaisematon*".

jokapäiväiselle käytännön älykkyydelle. Kun moraalit sidotaan tietoon hyveistä, sillä ei ole mitään tekemistä aitojen käytännön tilanteissa syntyvien konfliktien kanssa. (Dewey 1966a, 349–354.) Tällaisen kriittisen suhtautumisen pohjalta on toki myös mahdollista esittää Richard Rortyn (1982, 160) tapaan tulkinta, jonka mukaan Deweyn näkemyksessä moraaliteoria ei ole mahdollinen: moraalit on siis jotain, mitä ei voi teoretisoida.

Tämä ei ole katsoakseni kuitenkaan se kanta, johon Dewey päätyy. Hän kyllä painottaa kaikissa moraalit käsittelevissä kirjoituksissaan yksilön reflektion roolia ja esittää jopa, ettei moraaliteoria voi korvata yksilön päätöksentekoa moraalisen hämmennyksen tilanteissa (Dewey 1980, 8). Moraalisten konfliktitilanteiden ja olosuhteiden yhdistelmien ainutkertaisuuden vuoksi mitkään moraalit säännöt, olivatpa miten hyviä tahansa, eivät voi toimia universaalit (Pappas 1998, 104). Siksi Deweyn mukaan moraaliteorian onkin ponnistettava kokemuksellisista lähtökohdista. Filosofien on turha esittää abstrakteja teoriakehitelmiään norsunluutornista jos niillä ei ole mitään tekemistä kokemuksen kanssa. Teoksessa *Human Nature and Conduct* moraaliteorian vaatimukset ja mahdollisuudet eritellään seuraavasti:

"Rehellisesti nöyrä teoria pysyttelee taipumusten mahdollisuuksissa, eikä tuo mukanaan matematiikkaa moraalit. Se on oleva elävä ja sensitiivinen seurauksille, siten kuin ne todella esiintyvät, koska se tietää niiden ainoastaan antavan ohjeita, joilla voimme saavuttaa tapojen ja luonteiden merkityksen. Mutta se ei koskaan oletta, että moraalit arvostelma, joka saavuttaa varmuuden, olisi mahdollinen." (Dewey 1957a, 50–51.)

Moraaliteorian mahdollisuudet ovat siis melko minimaaliset; moraaliteoria voi (i) yleistää moraalisten konfliktien tyyppjä, (ii) tuoda julki johtavia intellektuaalisia ratkaisuja moraalisiin ongelmiin sekä (iii) kehittää yksilöllistä reflektiota syvemmäksi ja systemaattisemmaksi (Dewey 1980, 7). Tilannekohtaisuus ei siis johda kuitenkaan moraalit tai moraaliteorian mahdottomuuteen, sillä vaikka täysin samanlaiset tilanteet eivät toistukaan, voimme nähdä yhtäläisyyksiä aktuaalisen ja menneen välillä. Teoria voikin auttaa meitä tässä paremmaksi. Filosofia näyttäytyykin sosiaalisten konfliktien tutkimuksena ja keinojen keksimisena niiden ratkaisemiseksi (Kajava 1957, 7).

Tilannekohtaisuuden vuoksi moraalijattelu konkreettisissa tilanteissa on siis eri toimintavaihtoehtojen kuvitteellista testaamista. Jos moraaliteoriassa tulisi olla jokin ensisijainen fokus, olisi sen oltava mielikuvitus – olkoonkin, ettei Deweyn kokeellis-naturalistinen kanta salli yhden keskeisen tekijän nostamista muiden yläpuolelle (Fesmire 2003, 60). Voidaan siis vain todeta, että mielikuvituksella on tärkeä merkitys moraalille. Siitä ei kuitenkaan olisi moraalin järkkymättömäksi perustaksi. Tällaisten vankkaan perustaan (kuten järkeen tai universaaleihin hyveisiin) nojaavien moraalifilosofioiden tilalle Deweyn näkemys tarjoaa moraalitilanteille useita ensisijaisia tekijöitä, ja siirtää moraalifilosofian roolin perustan rakentamisesta luonnollisten ja sosiaalisten kanssakäymistemme tulkitsemiseen, selkiyttämiseen, arvioimiseen ja uudelleenohjaamiseen (Fesmire 2003, 57).

Uudelleenohjaaminen tarkoittaa siis uudenlaisten, parempien ihanteiden ja tavoitteiden muodostamista. Filosofia voi "auttaa ihmiskuntaa toimimaan oikealla tavalla tekemällä selväksi, että yhtenäinen ja perustava¹⁸ älykkyys, joka tukee havaintoja ja konkreettisten sosiaalisten tilanteiden ja voimien ymmärtämistä, voi muodostaa ihanteita eli tavoitteita, jotka eivät ole harhakuvia eivätkä pelkkiä tunteellisia korvikkeita" (Dewey 2012, 156). Vaikka moraaliteorialle tai moraalille ylipäätään ei voida Deweyn näkemyksessä asettaa yhtä vankkumatonta perustaa tai päämäärää, siitä on kuitenkin löydettävissä sekä teorian merkitystä koskevissa pohdinnoissa sekä laajemminkin moraalifilosofissa teksteissä toistuva ajatus kasvusta sinänsä ainoana moraalisenä "päämääränä". Päämäärä on kuitenkin jätetty lainausmerkkeihin, sillä kyse ei ole lopullisesta päämäärästä, johon kehitys pysähtyisi, vaan kyse on kokemuksen "laadullisen muutoksen suunnasta". (Dewey 2012, 193.) Tällaista ajatusta voidaan nimittää meliorismiksi, jolla tarkoitetaan Deweyn mukaan uskoa siihen, että vallitsevia olosuhteita, olivatpa ne verrattain hyviä tai huonoja, voidaan parantaa (Dewey 2012, 194). Teorioiden roolina on siis auttaa ihmisiä heidän moraalisisessä kasvussaan.

Dewey kritisoi tyypillistä käsitystä teorioiden ja käytännön erillisyydestä. Hän ei hyväksy ajatusta, jossa teoreettinen, järjellinen tieto ja intuitioon ja tottumuksiin nojaava käytäntö

18 Alkutekstissä (Dewey 1953, 112) esiintyvä *sympathetic and integral intelligence* viittaa mielestäni suomennosta paremmin yhteisölliseen ja holistiseen älykkyyteen, joka on siis jotain yksilön ylittävää. Käsite on mielestäni rinnastettavissa Gouinlockin käyttämään jaetun älyn (*social intelligence*) käsitteeseen, ks. s. 30.

olisivat toisistaan erillisiä. Vaikka esimerkiksi käveleminen ei vaadi fysiikan liikelakien tuntemista, käytännön toiminta, myös moraalinen, sisältää jonkinlaisia "teoreettisia" taustaoletuksia. Teoreettisen tutkimuksen ja tiedon käsitettä on siis laajennettava koskemaan muutakin kuin luonnontieteitä, jolloin huomataan, että teorian ja käytännön erottaminen näyttäytyy mahdottomana. (Welchman 1995, 66–67.)

Voidaan siis esittää, että Dewey on teorioiden suhteen pragmatisti, mutta se ei vielä suoranaisesti kerro, millainen moraalialue koskevien tai muunlaisten teorioiden suhde todellisuuteen on muussa mielessä kuin vetoamalla suhteen käytännöllisyyteen. Moraaliteorioiden roolia voidaan kuitenkin edellä esitetyn pohjalta nimittää instrumentaaliseksi, ne ovat moraalisen toimijan apuvälineitä. Dewey kutsuikin itse näkemystään logiikasta (ja ajattelusta laajemminkin) instrumentaaliseksi (Dewey 2012, 170), joten saman voidaan ajatella pätevän myös muilla alueilla. Dewey on Määttäsen (2002, 300) mukaan tieteenfilosofian kontekstissa kuitenkin realisti; hänen näkemyksensä ovat lähempänä kriittistä tieteellistä realismia kuin instrumentalistista käsitystä teorioista välineinä havaintokokemusten jäsentämiseksi.

Moraalifilosofiassa Deweyn ajatus teorioista näyttää kuitenkin ensisilmäykseltä melko instrumentalistiselta: teorit ovat käytäntöön ja toimintaan nähden toissijaisia ymmärryksen apuvälineitä. Toisaalta on ymmärrettävää ajatella myös moraalialue kontekstissa, ettei puhtaan instrumentalistinen ajatus teorioista riitä Deweylle, koska niiden funktio on enemmän tai suoremmin toiminnassa itsessään kuin vain havaintojen jäsentämisessä. On myös olennaista huomioda, ettei Dewey tee selvää eroa luonnontieteiden ja ihmistieteiden välille, vaan ajattelee, että moraalifilosofia ja luonnontieteet voivat olla, ja niiden tulisikin olla vuorovaikutuksessa keskenään – sikäli se, mitä Dewey tieteenfilosofian kontekstissa teorioista ja totuudesta ajattelee, on sovellettavissa myös hänen metaetiikkaansa.

2.7 Arvot ja arvostelmat

Moraaliarvostelmien luonne on yksi keskeisimpiä metaeettisiä kysymyksiä.

Moraaliarvostelmat kytkeytyvät arvoihin. Arvoista voidaan toki puhua myös ei-moraalisessa kontekstissa, esimerkiksi esteettisinä arvoina. Dewey on kuitenkin taipuvainen puhumaan arvoista ja arvostelmista ilman erityisiä rajanvetoja eri arvotyyppisiin – merkittävin kriteeri moraalisten arvostelmien erottamiselle ei-moraalisista juontuu moraalisen tilanteen luonnehdinnasta kilpailevien toimintavaihtoehtojen kuvitteelliseksi testaamiseksi. Näin metaeettiset kysymykset "mitä on olla arvo?", "mitä moraaliarvostelma ilmaisee, ilmaiseeko se uskomuksen?" ja "onko moraaliarvostelman ilmaisema uskomus propositio?" muodostavat kehyksen, jossa Deweyn kantaa voi tutkia. Propositiolla tarkoitetaan Korkmanin ja Yrjönsuuren filosofian historiaa käsittelevän teoksen sanastossa (2003, 456) perinteisen määritelmän mukaan kaikkia niitä entiteettejä, jotka voivat olla tosia tai epätosia; propositio voidaan ilmaista kirjoitettuna tai puhuttuna ja sen totuus voi muuttua mikäli olosuhteet muuttuvat (esimerkiksi väitteen "huomenna sataa" totuus vaihtelee riippuen päivästä).

Puhuessaan arvoista Dewey kritisoi empiristiseksi kutsumaansa teoriaa, joka samaistaa arvot nautintoa tuottaviin objekteihin, siksi, että nautintoon nojaavat arvostelmat ovat satunnaisia. Samalla hän kuitenkin myöntää tällaisen arvoteorian lähtökohdan ainoaksi järkeväksi vaihtoehdoksi. Kyseisessä teoriassa ongelmana on ymmärryksen puuttuminen: nautinnon ja arvon samaistaminen onnistuu vasta, kun ymmärrämme relaatiot, joista nautinto riippuu. (Dewey 1999, 224–225.) Arvo – hyvyys, kauneus, tehokkuus tai muu vastaava – muodostuu vasta älyllisten prosessien seurauksena (Welchman 1995, 188). Voidaan siis ajatella, että eräänlainen reflektiivinen hedonismi on Deweyn lähtökohtana, kun hän puhuu arvoista. Moraaliarvostelman käsitteen ymmärtäminen vaatii kuitenkin sen erottamista muista, saman sukuisista käsitteistä.

Moraalinen ajattelu vaatii yhteyksien, syiden ja seurauksien ymmärtämistä. Siksi moraalinen toiminta edellyttää ajattelua, harkintaa ja kokemusta. Dewey erottaa arvoarvostelmat (*valuation as judgement*) pelkistä arvottamisista (*valuing*). Jälkimmäiset ovat suorita, emotionaalisia ja käytännöllisiä arvottamisia kuten "tämä tikkari on hyvää". Arvostelmat taas sisältävät reflektiivisen, asioiden välisiä suhteita huomioon ottavan näkökannan. Lapset toimivat suorien arvottamisten kautta. Kasvatus tähtää kohti

reflektiivistä ja kriittistä ajattelua: "tämä tikkari sisältää paljon sokeria ja on siksi epäterveellistä". (Dewey 1980, 122–124.) Tällainen arvostelma huomioi syy-seuraussuhteita, esimerkiksi runsaan sokerin käytön yhteyden hampaiden reikiintymiseen ja myös kivun reikiintymiseen mahdollisesti liittyvänä seurauksena. Arvostelmien muodostaminen on siis tällaista reflektiivistä, "aikuisten hedonismia".

On huomioitava, että Deweyn terminologia on arvoista ja arvostelmista puhuttaessa monin paikoin epäjohdonmukaista. Esimerkiksi arvostelman käsitteen rinnalla Dewey käyttää vaihtelevasti termejä arviointi, arvostus, arvottaminen¹⁹ (*estimation, appraisal, evaluation*), jotka kaikki viittaavat samaan keinojen ja seurausten välisen suhteen määrittämisen prosessiin; näin myös tieteellisessä tutkimuksessa muodostetaan jatkuvasti arvostelmia. (Gouinlock 1972, 312.) Moraalia käsittelevien teosten kohdalla vaihtelevan terminologian selventämiseksi on tarpeen lainata yleinen arvostelman (*judgement*) määritelmä Deweyn logiikkaa käsittelevästä teoksesta: arvostelma voidaan samaistaa tutkimuksen asetetuksi lopputulokseksi; arvostelma on ratkaisu ongelmalliseen tilanteeseen, joka ohjaa suoraan tulevaa toimintaa (Dewey 1966b, 120–121).

Arvottamisen ja arvostelman ohella toisen erottelun Dewey tekee arvostelmien ja propositioiden välillä: hänelle propositio "tämä on syöty" eroaa arvostelmasta "tämä on syötävää". Propositio sisältää tietoa vain todetusta relaatioista, kun arvostelma taas vaatii tietoa laajemmasta kontekstista vuorovaikutussuhteineen. (Dewey 1999, 231.) Propositiot eroavat arvostelmista sikäli, että ne edustavat eri vaihetta tutkimuksessa tai päättelyssä, siis pyrkimisessä ongelmallisesta tilanteesta ratkaisuun; propositiot ovat "välittäviä", kuvaavia ja niiden sisältö ilmaistaan symbolein, kun taas arvostelmat, ollessaan lopullisia, sisältävät suoran, olemassaoloa koskevan merkityksen (Dewey 1966b, 120).

Propositio tarkoittaa Deweylle siis todettua relaatiota, tai kuten *Logic* -teoksessa ilmaistaan, propositiot ilmaisevat potentiaalisuuksia, vaihtoehtoisia toimintaesityksiä

19 Suomenkielisiä vastineita näille termeille on hankala keksiä, sillä englannin kielen käsitteistö on runsaampaa. Suomensin käsitteen *evaluation* arvottamiseksi siis vaihtoehtojen puuttuessa, tarkoitus ei ole samaistaa sitä aiemmin esitettyyn *valuing* -käsitteeseen. Pyrkimykseni on tässä tuoda esille Deweyn vaihteleva terminologia, mutta jatkossa selvyuden vuoksi arvottamisen käsite esiintyy ainoastaan *valuing* -merkityksessä.

(Dewey 1966b, 162–163). Deweyn käytössä proposition käsite on ymmärretty eri tavalla kuin Korkmanin ja Yrjönsuuren (2003, 456) tarjoamassa filosofian historian yleismääritelmässä, sillä Deweyn mukaan propositiot eivät ole tosia tai epätosia, vaan niitä tulee arvioida keinoina, jolloin ne ovat päteviä (*valid*) eli tehokkaita tai epäpäteviä eli mitättömiä (Dewey 1966b, 287). Pätevyys ja totuus ovat kuitenkin käytännössä hyvin lähellä toisiaan, sillä esimerkiksi propositio "John on juoksija" on pätevä silloin, jos John ammattinaan osallistuu juoksukilpailuihin tai ainakin osoittaa taipumusta juosta sopivissa tilanteissa (Dewey 1966b, 297). Se, miksi Dewey kiistää propositioilta itsenäisen totuusarvon johtuukin hänen vastustuksestaan atomaarista propositiokäsitystä kohtaan. Propositiot ovat relationaalisia; ne toimivat välineinä ongelmallisen tilanteen ratkaisemiseksi ja näin arvostelman "rakennuspalikoina" (Dewey 1966b, 309–311). Ne eivät ole siis itsessään mitään kokonaista ja lopullista (Dewey 1966b, 287), joten niiden kohdalla on mahdollista puhua vain arvostelman kokonaisuuden vahvistamisesta tai heikentämisestä.

Deweyn käsitys proposition ja arvostelman suhteesta poikkeaa siis perinteisestä logiikan näkemyksestä, ja johtaa näin myös metaetiikan saralla tiettyihin tulkintoihin. Kun propositioilla ei itsessään ole totuusarvoa, voitaneen päätellä, että laajemman kokonaisuuden huomioivalla arvostelmalla, joka ei ole myöskään pelkkä mentaalinen akti (Dewey 1966b, 287), puolestaan olisi totuusarvo. Propositionista koskien aktuaalisia ja potentiaalisia ongelmallisten hyvien funktioita erityisissä tilanteissa muodostuu se, mitä Dewey nimittää moraaliarvostelmaksi (Gouinlock 1972, 207–208). Tällainen toimintasuunnitelman sisältävä hypoteesi kantaa eri yhteyksissä nimiä "moraaliarvostelma", "arvoarvostelma" sekä "arviointi-propositio" (*proposition of appraisal*) (Gouinlock 1972, 130), minkä vuoksi käytän moraaliarvostelman ja arvoarvostelman käsitettä tutkielmassani synonyymeina²⁰.

Moraaliarvostelmat ovat arvostelmia arvostamisista: ne ilmaisevat, ainakin hypoteettisesti arvostamisten ehtoja ja seurauksia, suhteita muihin arvostamisiin ja toimintaa tilanteiden kokonaisuuksissa. Ne eroavat väitteistä, jotka ilmaisevat pelkästään jostakin pidettävän tai

20 "Arviointi-propositiota" en käsitteen epäjohdonmukaisen käytön vuoksi käytä tutkielmassani. Käsitteen käytöstä Deweyn teoksissa tarkemmin ks. Gouinlock 1972, 308–309.

jotakin arvostettavan – tällaiset väitteet ovat vain faktaväitteitä olemassa olevasta, kun moraaliarvostelmat taas arvioivat myös tämän faktan arvoa. (Gouinlock 1972, 307.) Myöskään moraaliset syytökset tai hyväksynnät eivät ole arviointeja tai arvostelmia käsitteiden varsinaisessa, loogisessa merkityksessä, sillä ne perustuvat johonkin ennakkokäsitykseen päämääristä, jotka pitäisi saavuttaa ja näin eliminoivat tutkimuksen ja harkinnan mahdollisuuden. Arvostelma termin varsinaisessa merkityksessä nimittää keinot ja seuraukset (päämäärät), jotka ovat keskinäisessä yhteydessä. (Dewey 1966b, 496.) Teoksessaan *Pyrkimys varmuuteen* (1999, 230) Dewey antaa määritelmän, joka tekee ymmärrettäväksi arvoarvostelmien erottamisen propositioista sekä arvottamisista: *"Arvoarvostelmat ovat arvostelmia koettujen objektien edellytyksistä ja seurauksista, arvostelmia siitä, minkä tulisi säädellä halujemme, tunteidemme ja nautintojemme muodostumista"*.

Edellä esitetyn pohjalta voidaan päätellä, että propositio ja arvostelma eivät ole Deweyn katsannossa toisensa poissulkevia käsitteitä, vaan arvostelmat sisältävät myös propositioita, tai toisin sanoen arvostelmien muodostamiseksi tarvitaan ensin propositioita. Logiikan piirissä voidaan eritellä arvostelman rakenne eksplisiittisesti koostuvaksi kahdenlaisista, subjekti- ja predikaattisisällön omaavista propositioista (Dewey 1966b, 312). Arvostelmat, ollessaan tutkimuksen lopputuloksena muodostettavia hypoteettisia toimintasuunnitelmia, joilla on suora yhteys konkreettisen toiminnan kontekstiin, ovat siis osoitettaviksi tosiksi tai epätosiksi testaamalla niiden toimivuutta käytännössä. Andersonin (2010) mukaan arvoarvostelmat voivat olla instrumentaalisen muotonsa vuoksi käyttäytymistä ohjaavia sekä empiirisesti todennettavia. Arvostelma "tämä on syötävää" on selvästi osoitettavissa todeksi tai epätodeksi, esimerkiksi seuraamalla objektin syöneen henkilön elintoimintoja arvostelmasta välittömästi seuranneen syömistapahtuman jälkeen.

Moraalisen ongelmatilanteen ratkaisuksi esitettävää moraaliarvostelmaa "sianlihan syöminen on väärin" on hiukan hankalampi osoittaa todeksi tai epätodeksi, mutta edellä esitellyt ajatukset moraalien tilannekohtaisuudesta, sosiaalisuudesta ja periaatteiden roolista erityisissä tilanteissa ja käytännössä tekevät myös arvoarvostelmista potentiaalisesti tosia tai epätosia, joskaan ei universaalisti, vaan tilannekohtaisesti. Muslimienemmistöisessä

maassa uskonnollisten lakien ja määräyksien noudattaminen on tärkeässä roolissa ja käytännön seuraukset niiden noudattamatta jättämisestä olisivat oletetusti epämiellyttäviä. Tyypillinen moraaliväite "X on väärin" tulisi kuitenkin pikemminkin ymmärtää merkitsemään samaa, kuin että "teolla X on tiettyjä (hyvinvoinnin kannalta) negatiivisia seurauksia", jolloin todeksi osoittamisen prosessi olisi yksinkertaisempi kuin epämääräisen ilmaisun "on väärin" kohdalla²¹. Väite "sianlihan syöminen on väärin" kuitenkin ohjaa yksilöä toimimaan edellä mainitussa kontekstissa ja toiminnan menestys osoittaa väitteen todeksi tai epätodeksi.

Mielestäni tämän luonteiset arvostelmat ilmaisevat hyvin selvästi kognitiivisia uskomuksia tai asenteita, jotka ovat kykeneviä olemaan tosia tai epätosia kyseisen moraalisen ongelmatilanteen kontekstissa. Seuraavassa pääluvussa tulen argumentoimaan tältä pohjalta Deweyn edustavan kognitivistista näkemystä moraaliväitteiden totuusarvosta. Kognitivistien mukaan moraaliväitteet (kuten arvoarvostelmat) ilmaisevat tällaisia uskomuksia, kun taas non-kognitivistien mukaan moraalilauseet eivät tyypillisesti ilmaise mielentiloja, jotka ovat uskomuksia tai jotka ovat kognitiivisia samalla tavoin kuin uskomukset. Moraaliväitteet ilmaisevat heidän mukaansa vain non-kognitiivisia asenteita, jotka ovat samanlaisia kuin halut, hyväksyntä tai paheksunta. (van Roojen 2009.)

2.8 Kokeellinen metodi moraalifilosofiassa

Deweyn omintakeinen, ehkäpä joidenkin filosofien makuun liian maanläheinen tapa tarkastella moraalialueita selittyy osaltaan hänen tavoitteellaan soveltaa kannattamaansa luonnontieteiden kokeellista metodia ihmisen ja moraalin tutkimiseen. Hänen tavoitteensa tulee hyvin esille *Pyrkimys varmuuteen* -teoksen kymmenennen luvun vallankumoushenkisessä kokeellisen metodin puolustuksessa. Siinä Dewey toteaa ensinnäkin, että fysiikassa ja muissa luonnontieteissä tapahtunut edistys ja kokeellisen metodin vakiintuminen luotettavaksi menetelmäksi saada tietoa maailmasta on kumonnut vuosisatoja vanhoja käsityksiä todellisuuden luonteesta. Samalla hänen mukaansa kuitenkin käsitys ihmisestä ja moraalista junnaa paikallaan vuosisatojen takaa peräisin

21 Käsittelem tarkemmin Deweyn käsitystä erityisen moraalikielen tarpeettomuudesta kolmannessa luvussa, kohdassa 3.1.2. Arvostelmat ja kognitivismi.

olevassa dogmatismissa. Hän uskoo siis, että siirtymä kokeellisen metodin soveltamiseen moraalin alueelle muuttaisi vakaumukset ja kriteerit hyvästä ja hyödyllisestä hypoteeseiksi, niistä tulisi testattavia ja muuttuvia ymmärryksen välineitä. (Dewey 1999, 240.) Tällaisessa etiikan teoriassa on Deweyn mukaan tarkoituksena tilapäisesti oikeutettujen (*provisionally warranted*) teoreettisten periaatteiden muotoileminen käyttäytymistä ja luonnetta koskevien hypoteesien pohjalta; tieteellinen etiikka noudattaa siis samoja peruseriaatteita kuin luonnontieteet: teoriat ja periaatteet katsotaan kokeellisesti testattaviksi hypoteeseiksi (Welchman 1995, 149–150).

Dewey kritisoi tieteellisen tiedon ja arkitiedon erottamista toisistaan kokonaan erillisiksi tiedon lajeiksi. Hänen mukaansa tieteellisen tiedon sisältö ja menetelmät syntyvät arkijärjen ongelmista ja metodeista, käytännöllisistä lähtökohdista ja samalla tieteellinen tieto toimii vastavuoroisesti laajentaen ja vapauttaen arkitiedon ja terveen järjen piiriin kuuluvia uskomuksia. (Dewey 1966b, 66.) Tämän tulisi johtaa yhtenäistettyyn tutkimuksen teoriaan ja menetelmään, jossa tieteellinen, kokeellinen ja operationaalinen tutkimus tulevat myös käyttöön myös arkitiedon alueella, niin, että konklusioita saavutetaan ja uskomuksia muodostetaan ja testataan (Dewey 1966b, 98).

Dewey siis puolustaa näkemystä yhtenäisestä tiedosta: kaikki tieto on erottamattomassa yhteydessä tekemiseen. Tämä ei kuitenkaan tarkoita suoraan sitä, että hän kannattaisi positivistien ajatusta tieteen ykseydestä tai asettaisi fysiikan menetelmät kaiken tieteellisen toiminnan esikuvaksi, vaikka paikoin puhe kokeellisesta menetelmästä moraalifilosofiassa sellaista vaikutelmaa synnyttäisikin. Eri tieteenaloilla on Deweyn mukaan nimittäin kuitenkin omat intressinsä, ja vaikka eri menetelmät versovatkin samasta logiikasta ja metodologiasta, ne poikkeavat silti yksityiskohdissaan. (Kilpinen 2008, 128–129.) Deweylle taiteen, tieteen ja käytännön toiminnan välillä vallitsee kuitenkin sisällöllinen yhteys: kaikki ovat samalla tavoin käytännön muotoja, joissa arkikokemuksen ainesta pyritään järjestämään uuteen muotoon. Lisäksi modernin maailmamme monimutkaisuudet suorastaan vaativat yhtenäistettyä metodia. (Gouinlock 1990, 257.)

Kaikki yleiskäsitteet, ajatukset, teoriat ja käsitykset, ovat hypoteettisia ja sellaisina aina

ehdollisia; niiden perimmäisen arvon määrää niiden vaikutus havaittuun todellisuuteen (Dewey 1999, 147). Kokeellinen metodi tarkoittaa Deweyn mukaan samaa, oli kyse sitten luonnontieteistä tai ihmistieteistä. Kokeellisen metodin ytimessä on kummassakin selvittää, "miten asioista tulee mitä ne ovat", oli kysymyksessä sitten vesi tai hyvä vanhemmuus. Tämän dynaamisen prosessin kokeellinen tutkiminen ei tietenkään voi aina tapahtua laboratoriossa; ihmistieteiden kohdalla "kokeet" toteutuvat usein historiallisesti. (Welchman 1995, 132–133.) Tutkimuksen päämäärä ja prosessi on molemmissa sama, ongelmallisen tilanteen analyysin kautta vaihtoehtoisten ratkaisumallien löytäminen tavoiteltavien seurauksien saavuttamiseksi; tutkimuksen sisältö ja toimintatavat vain poikkeavat toisistaan (Dewey 1966b, 502). Kun kokeellinen metodi on tehnyt tieteellisistä väittämistä testattavia hypoteeseja, tulisi moraaliuskomuksiin suhtautua samalla tavoin hypoteettisina. Moraaliuskomukset eivät siis ole koskaan osoitettavissa lopullisesti oikeiksi tai vääriksi (Dewey 1957a, 51).

Moraaliarvostelmien hypoteettisuuden ja instrumentaalisuuden ajatus johtaakin kritiikkiin keinojen ja päämäärien dikotomiaa kohtaan: hänelle ajatus toisista asioista lopullisina päämäärinä ja toisista pelkkinä keinoina niiden saavuttamiseksi on kestämaton. Mikään arvostelma ei voi koskea pelkästään lopullista, muuttumatonta päämäärää, vaan hypoteettiset ja instrumentaaliset arvostelmat koskevat aina myös tilanteista riippuvaisia keinoja. Keinot eivät ole hänelle vain päämäärien saavuttamisen instrumentteja, vaan ne myös määrittävät ja muodostavat päämääriä. (Welchman 1995, 191.)

Päämäärien ja keinojen dikotomian kritiikissä on samalla kyse Deweylle myös laajemmasta filosofian historiassa pesivästä ongelmasta, teorian ja käytännön erottamisesta toisistaan. Tämä ongelma näyttäytyy hänelle myös henkisen ja materiaalsen kahtiajaossa. Tästä on seurannut Deweyn mukaan toteuttavien keinojen ja ideaalisten intressien erillisyys, ja samalla keinojen pitäminen vähempiarvoisena ja ideaalien korottaminen moraalin ytimeen. Keinojen on siis tässä kehyksessä ajateltu koskevan vain alhaisempaa tasoa, materiaa ja käytäntöä. (Dewey 1999, 244–247.) Tämän asenteen hylkääminen näkyy Deweyn mukaan positiivisella tavalla modernissa luonnontieteessä, joka kieltäytyy hyväksymästä keinojen ja päämäärien dikotomiaa. Käytännöllisinä ja siten alhaisina

pidetyt työvälitteet ja materiaalit ovat luonnontieteissä olennainen osa tutkimuskäytäntöä ja teorianmuodostusta. Moraalin tutkimuksen tulisi ottaa oppia luonnontieteiden kehityksestä ja omaksua samanlainen positiivinen suhtautuminen keinoihin ja käytännöllisyyteen. (Dewey 2012, 49.)

Tästä voidaankin johtaa ajatus moraalista toiminnasta, joka vaatii yhtäläisiä keinoja ja päämääriä, tai jopa niin, ettei päämääriä ole ilman käsitystä keinoista. Deweyn ajattelussa keinot ja päämäärät ovat ikään kuin samaa jatkumoa, kyse on ainoastaan tulkinnastamme: keinot ja päämäärät ovat nimityksiä tekojen jatkumolle, "päämäärät" ovat ketjun viimeisiä ajateltuja linkkejä, "keinot" taas niitä edeltäviä (Dewey 1957a, 34). Päämäärät eivät ole missään mielessä toiminnan lopullisia päätepisteitä. Ollessaan harkinnan päätepisteitä ne ovat toimintaa uudelleenohjaavia käännöskohtia. (Dewey 1957a, 225–226.) Kun yksi päämäärä saavutetaan, huomataankin, kuinka se olikin samalla myös keino johonkin muuhun.

Päämääriin suhtautuminen on Deweyn ajattelussa myös pluralistista ja relativistista: "mikä tahansa tietyn tilanteen päämäärä ja hyvä on yhtä arvokas, samassa asemassa ja yhtä kunnias kuin kaikkien muiden tilanteiden hyvät" (Dewey 2012, 192). Tässä mielessä yhtä, korkeinta moraalista päämäärää on mahdoton asettaa. Ne ovat aina riippuvaisia tilanteesta, mikä hämärtää päämäärien ja keinojen erottelua – sama asia voi olla yhdessä tilanteessa "keino" ja toisessa "päämäärä". Keinot ja päämäärät toisiinsa kytkeytyneinä ovat osa moraalista toimintaa, ja kunkin ainutlaatuisen tilanteen kohdalla erilaisia.

Dewey puhuukin lopullisten päämäärien sijasta mieluummin näköpiirissä olevista päämääristä. Kullakin toiminnalla on tietty *end-in-view*, joka on tietty tapa toimia vuorovaikutuksessa ympäristön valittujen piirteiden kanssa, toiminnan yhdentymiseen ja täyttymyksellisen arvon saavuttamiseen tähtäävä, toimintaa koordinoiva suunnitelma (Gouinlock 1972, 132–133). Tämän vuoksi kutakin tilannetta koskevat moraaliarvostelmat, esimerkiksi tietyn päämäärän paremmuudesta suhteessa toiseen, ovat aina hypoteettisia, eikä niitä voi todentaa kuin kokemuksessa. Mitään toiminnan yläpuolista tai yliluonnollista moraalitodellisuutta, josta voisi varmentaa, kannattaako rahapulassa tavoitella lottovoittoa

vai mennä töihin, ei ole olemassa. Kaikki päämäärät tietoisina pyrkimyksinä ovat luonnollisia päämääriä (Dewey 1958, 112). Päämäärien luonnollisuuden sekä moraaliarvostelmien instrumentaalisuuden ja hypoteettisuuden vuoksi kokeellinen menetelmä moraalifilosofiassa on mahdollinen sekä myös ehdottoman tarpeellinen.

2.8.1 Naturalismi

Deweyn tarjoama metodin muutos moraalifilosofiassa tarkoittaisi siis luonnon, ihmisen ja yhteiskunnan näkemistä jatkumona, jota on mahdollista tutkia tieteellisin menetelmin (Dewey 1957a, 12–13). Moraaliteoria perustuu tällöin ihmisluonnon realiteeteille ja näiden realiteettien erityisten yhteyksien tutkimukselle suhteessa luonnontieteisiin (Dewey 1957a, 11). Voidaan siis sanoa Deweyn kannattavan naturalistista lähtökohtaa moraaliteorialle. Hänen moraalinäkemyksessään kaikki yliluonnolliset entiteetit ovat suljettu pois, jäljelle jäävät vain impulssit, tavat ja intressit (Welchman 1995, 115). Moraalin tutkiminen kokeellis-tieteellisesti lienee näin ollen edellä mainittujen ilmiöiden tutkimista.

Naturalistisessakin katsannossa moraalilla on kuitenkin myös sosiaalinen ulottuvuus, joka ehkäpä joissakin tilanteissa voidaan ajatella "luonnollemme" vastakkaisena. Ihmisurokselle ajatellaan esimerkiksi olevan luontaista pyrkiä parittelemaan mahdollisimman monen naaraan kanssa, ja yksiavioisuutta taas pidetään luonnolle vastakkaisena, moraalisena ratkaisuna, joka ikään kuin nostaa ihmisen välittömän luontonsa yläpuolelle. Dewey ei kuitenkaan hyväksyisi tällaista ajatusmallia. Hän ei hyväksy moraalin erottamista ihmisen luonnosta, koska ihmiselämän moraaliset aspektit ovat osa luontoa eikä niitä voi nähdä toisilleen vastakkaisina (Dewey 1957a, 7–8).

Deweylle luonnossa ei esiinny epäjatkuvuutta tai dikotomioita, mutta siitä on käsitteellisesti eroteltavissa fyysis-kemiallinen, psyko-fyysinen ja inhimillisen kokemuksen taso; sosiaalinen toiminta kuuluu emergenttinä piirteenä kolmanteen tasoon (Niiniluoto 1986, 51). Sosiaaliset tosiseikat ovat itsessään luonnollisia tosiseikkoja (Dewey 1928, 165). Deweylle kaikki "ihmisluonnoksi" nimeämämme on tiettyjen olosuhteiden ja niissä kehittyneiden vuorovaikutustapojen tuotosta – kun vuorovaikutuksen muodot, välineet ja

olosuhteet muuttuvat, myös "ihmisluonto" muuttuu (Kunelius 2006, 22). Koska ihmisluonto on organismin ja ympäristön välisen inklusiivisen vuorovaikutuksen tuote, myös arvot ovat luonnollinen osa ihmisluontoa (Gouinlock 1994, xxix). Kaikki kokemus on seurausta ihmisen ja luonnon yhtenäisestä prosessista, ja näin ollen kvaliteetit eivät ole objektin irrallisia ominaisuuksia tai subjektin sisäisiä tapahtumia, vaan ne ovat olemassa olevia luonnon tapahtumia (Gouinlock 1994, xxxi). Luonnon ja kokemuksen jatkumo tekee siis kokemuksellisen lähtökohdan naturalistisen moraalifilosofian ainoaksi mahdollisuudeksi.

Inhimillinen moraalisuus ei myöskään välttämättä ole ainoa mahdollinen moraalisuuden ilmentymä. Muistakin eläinlajeista on mahdollista löytää vastaavaa käyttäytymistä. Deweyn mukaan kaikki organismit kehittävät tapoja ja tottumuksia, joiden avulla ne voivat selvitä ympäristössään (Kunelius 2006, 16). Dewey (1957a, 4) ottaa esille konventionaalisen moraalisuuden perustan, sosiaalisen hyväksynnän ja hyljeksinnän: sosiaalisten moitteiden puuttuminen on usein hyvyyden merkki. Tästä on selviä viitteitä myös muiden eläinlajien käytöksessä; monilla apinoilla sosiaalisesti ei-hyväksyttävä käyttäytyminen johtaa laumasta pois ajamiseen. Naturalistinen näkökulma ei kuitenkaan tarkoita, että Dewey pitäisi tällaista sosiaaliseen hyväksyntään ja hyljeksintään perustuvaa konventionaalista moraalisuutta ainoana tai parhaana moraalisuuden asteena. Konventionaalinen moraalisuus onkin hänelle ankeaa moraalisuutta (Dewey 1957a, 4). Ihmisellä on siis mahdollisuuksia parempaankin kuin sokeaan sosiaalisten normien noudattamiseen, ihmisellä on mahdollisuus reflektiivisyyteen.

Deweyn mukaan ihmistä ja eläintä ei erota toisistaan kuitenkaan se, että vain ihmisellä olisi erityinen "järki". Ihminen vain sattuu elämään huomattavasti monimutkaisemmassa ja ajan ja avaruuden suhteen laajemmassa ympäristössä kuin muut eläimet, mistä johtuen ihmisen biologiset funktiot ovat vuorovaikutuksessa ympäristön kanssa tavoilla, jotka eivät ole mahdollisia muilla eläinlajeilla. Yksi tällainen vuorovaikutuksen ulottuvuus on kyky havaita asiat merkityksellisinä. Ihmisen älyllisyys ja reflektiivisyys ovat vastauksia ympäristön asettamiin haasteisiin, ja näin ne eivät ole mitään yliluonnollista. Älykkyys on biologis-sosiaalisesti emergoituvaa. (Gouinlock 1972, 277–279.)

Ajatus moraalista kokeellis-tieteellisenä tutkimuskohteena tarkoittaisi ymmärrettävästikin sitä, ettei moraalialle ole mahdollista erottaa omaa inhimillisen toiminnan alueekseen. Luonnollinen, sosiaalinen ja kulttuurinen edustavat samaa jatkumoa, ja niihin kaikkiin voidaan löytää samalla tavoin pätevät tutkimisen ja teoretisoinnin välineet. Koska Deweylle "moraali – – tarkoittaa moraalisuutta käytännöllisenä sosiokulttuurisena (oikeaa ja väärää, hyvää ja pahaa, koskevana) *tosiasiana*" (Dewey 2012, 38), nämä tosiasiat ovat alistettavissa kokeelliselle tutkimukselle. Sosiologian ja psykologian merkitys moraalille onkin Deweyn mielestä yhtä suuri kuin kemian ja fysiikan merkitys lääketieteelle (Welchman 1995, 145).

Tässä tieteiden jatkumossa on kuitenkin haasteensa. Ensinnäkin Dewey (1957a, 183) vaatii tietoteorian kytkemistä empiirisesti todennettavaan käyttäytymisen teoriaan. Tässä yhteydessä hän ei tuo esille, millaista verifikaatiokäsitystä hän kannattaa, joten on kysyttävä, olisiko Deweyn näkemys inhimillisestä käyttäytymisestä tapojen, impulssien ja älyllisyyden yhdistelmänä ja toisinaan ristitulena todennettavissa muulla tavoin kuin menestyksellisyysnä käytännön toiminnassa? Fesmiren (2003, 69–71) mukaan Deweyn teoria moraalisen harkinnan psykologiasta näytelmällisenä harjoituksena mielikuvituksessa on muodostettu tietoisesti sillä ajatuksella, että se on korjattavissa (tai falsifioitavissa) sikäli kun tieteen tulokset mielestä ja kulttuurista tarkentuvat tai muuttuvat. Samalla teoria jättää tilaa kulttuurisille ja psykologisille eroille (Fesmire 2003, 71), minkä valossa verifioitavuuden vaatimus käyttäytymisen teorialle alkaa näyttäytyä liian suurena haasteena.

Ehkäpä puhetta verifioitavuudesta ei tule tulkita positivismin tradition mielessä, vaan kuten Dewey (1966b, 418) kuvailee: "tutkimuksen käytännössä teorian tai idean verifiointi ei tarkoita teorian tai idean vaatimukseen vastaavan yksittäisen olemassa olevan asian löytämistä, vaan monimuotoisen aineiston systemaattista järjestämistä käyttämällä teoriaa tai ideaa instrumenttina". Näin käyttäytymisen teorian empiirinen verifiointi tarkoittaisi kokeellisesti hankitun käyttäytymistä koskevan aineiston järjestämistä käyttäytymisen, kokemuksen, tavan sekä muiden käsitteellisten välineiden avulla, ja mikäli tämä onnistuu, käyttäytymisen teoria osoittautuu toimivaksi.

Puhe moraalisuudesta tosiasiana johtaa myös empiristisen filosofian asettamaan kysymykseen arvojen johtamisesta tosiasioista. Siinä missä Hume pyrki naturalistisessa filosofiassaan pitämään nämä visusti erillään, Dewey kieltäytyi näkemästä tieteellistä tutkimusta puhtaan kuvailevana ja näin tieteellisiä tosiasioita kokonaan irrallaan arvoista. Tieteellistäänkin tutkimusta ohjaavat normatiiviset periaatteet, joiden pohjalta tehdään ennustuksia ja suosituksia. Deweyn filosofiassa niin moraalissa kuin tieteellisessäkin totuudessa on kyse totuuden asteesta. (Welchman 1995, 1–3.)

2.9 Johtopäätöksiä Deweyn metaetiikasta

Deweyn moraalifilosofian lähtökohtana on inhimillinen moraalinen kokemus. Tutkimuksen metodologiseen lähtökohtaan, joka on siis kokemuksellinen, sisältyy myös oletus, että luonnon kuvauksen tulee selventää kokemusta sellaisena kuin sen koemme eikä tehdä siitä epäselvää ja vaikeatajuista (Gouinlock 1972, 2; 15). Asianmukaisesti moraaliseksi kutsuttavissa tilanteissa aina läsnä oleva epävarmuus ja konflikti muodostavat oleellisen osan moraalista toimintaa (Dewey 1984, 279). Tämä johtaa metaeettiseen kantaan, jossa ehdoton varmuus moraaliarvostelmissa tai teoriassa on mahdottomuus. Teorian rooli moraalissa toiminnassa on tavallaan toissijainen: se voi kuvata, tehdä yleistyksiä ja tarjota lisää aineksia henkilökohtaiselle reflektiolle. Ensisijaista on siis tilannesidonnainen, yksilöllinen reflektio, johon moraalifilosofilla ei ole mahdollisuutta asettaa ennalta oikeaa ja väärää. Tämä johtaa väistämättä pluralismiin, arvojen sekä mahdollisesti myös totuuden suhteen. Onkin kysyttävä, onko totuus Deweylle pluralistista, vaiko jopa täysin relatiivista.

Metaetiikan yksi ydinkysymys koskee moraaliarvostelmien totuusarvoa. Jos niille myönnetään totuusarvo, eli siis pidetään moraaliarvostelmia uskomuksen ilmaisevina propositiona, kannatetaan kognitivismia, jos taas ei myönnetä, ollaan non-kognitivismin kannalla (van Roojen, 2009). Dewey erottaa propositiot, siis todetut relaatiot, arvostelmista, jotka koskevat laajempaa kokonaisuutta ja ohjaavat myös tulevaa toimintaamme. Näin ollen moraaliarvostelmilla voitaisiin tulkita olevan totuusarvo, mutta toisaalta myös laajempi instrumentaalinen ja toimintaa ohjaava arvo, joka pragmatistisessa näkökulmassa onkin merkittävämpi arvo kuin "paljas" totuus – objektiivinen, inhimillisestä

ajattelusta riippumaton totuus onkin pragmatisteille käsittämätön ja illusorinen ajatus (Salomaa 1924, 116). Deweyn edeltäjän William Jamesin (2000, 38) näkemyksessä totuus on yksi hyvän laji, sillä totta on se, mikä osoittautuu hyväksi toiminnassa (Niiniluoto 1986, 49). Deweyn näkemyksessä arvostelmat ohjaavat toimintaa, ja näin ollen ilmaisevat uskomuksen koskien kyseistä toimintaa. Hän jopa puhuu paikoin moraalifaktoista, jotka tarkoittavat hänelle konkreettisia toiminnan etenemistapoja (Dewey 1957a, 243) – siis jotain hyvin todellista, havaittavaa ja todennettavaa.

Toisaalta voitaisiin myös päätellä pragmatistisen totuusteorian turvin, että käytännössä toimiva arvostelma on tosi, joten tässä mielessä instrumentteina toimivilla arvostelmilla olisi myös totuusarvo sikäli kun ne "toimivat". Jamesin (2000, 88) mukaan pragmatistille idean tai uskomuksen totuuden kysyminen tarkoittaa samaa kuin kysyä, "minkä konkreettisen eron uskomuksen totuus saa aikaan aktuaalisessa elämässä?" tai "mikä on totuuden rahallinen arvo (*cash-value*) kokeellisella kielellä?". Tällaisen totuusteorian kontekstissa totuuden ratkaisevat tällöin arvostelman käytännölliset seuraukset (Salomaa 1924, 117–118). Tämä totuus ei voi kuitenkaan Deweyn tilanteiden ainutlaatuisuutta korostavassa näkemyksessä olla tilanteista riippumaton joko–tai -totuus, vaan sen on oltava jotain pluralistista ja muuttuvaa, mikä viettää hänen näkemystään kohti relativismia. Näin arvostelmien ollessa uskomuksia ilmaisevia ja totuusarvon omaavia väitteitä, olisi mahdollista nähdä Deweyn edustavan kognitivismia, mutta kuitenkin relativistisessa mielessä, jossa tilannekohtainen ja sosiaalinen konteksti otetaan huomioon, eikä niistä riippumattomia totuusarvoja voi olla. Käsittelen tätä kysymyksenasettelua seuraavassa pääluvussa.

3 DEWEYN METAETTINEN POSITIO

Tässä luvussa pyrin sovittamaan John Deweyn moraalifilosofiaa kahteen perinteiseen metaeettiseen jaotteluun. Ensimmäisessä alaluvussa tutkin Deweyn näkemystä moraaliväitteiden luonteesta ja sisällöstä sekä siitä, voidaanko niillä ajatella olevan totuusarvoa. Toisessa alaluvussa pyrin hahmottamaan laajemmin sitä, millaiselle perustalle moraali tai moraalitodellisuus Deweyn näkemyksessä rakentuu ja millaisina moraaliväitteiden totuusehdot näyttäytyvät, ja siten muodostamaan käsityksen hänen sijoittumisestaan moraalirealismiin, -relativismiin ja -subjektivismiin kenttään.

3.1 Kognitivismi ja non-kognitivismi

Tässä luvussa tarkastelen Deweyn näkemyksen sijoittumista kognitivismi–non-kognitivismi -kahtiajakoon. Olennainen kysymys kuuluu, millainen on Deweyn käsitys moraaliväittämän luonteesta ja sisällöstä. Pyrin valottamaan sitä, mitä moraaliväittämät Deweyn mukaan sisältävät ja koskevat, ja ennen kaikkea sitä, ovatko tällaiset väitteet myös mahdollisesti tosia tai epätosia. Kognitivismi ja non-kognitivismi edustavat vastakkaisia suhtautumisia moraaliväitteiden sisältöön ja totuusarvoon. Kognitivistit ajattelee moraaliarvostelman ilmaisevan uskomuksen, joka voidaan osoittaa todeksi tai epätodeksi. Non-kognitivistit taas ajattelee, että ilmaistessaan moraaliväittämän yksilö ilmaisee vain non-kognitiivisen asenteen, joka on samankaltainen kuin halu, hyväksyntä tai hylkääminen, jolla ei näin ollen voida ajatella olevan totuusarvoa. (van Roojen 2009.) Non-kognitivistit ajattelevat, ettei etiikka kuulu kognitiiviselle, tietoa rakentavalle alueelle, vaan se poikkeaa tieteellisestä väitteidenmuodostuksesta (Pihlström 2003, 304).

Deweyn näkemys moraaliväitteiden luonteesta ja sisällöstä kumpuaa hänen moraalisen kokemuksen kuvauksestaan: moraalisesti ongelmallisesta tilanteesta ja ongelmallisista hyvistä pyritään ratkaisuun ja täyttymykselliseen kokemukseen (Gouinlock 1994, xxxii–xxxiii). Moraaliarvostelmien muodostaminen nähdään vastauksena kokemuksen yleisenä piirteensä esiintyvään epävarmuuteen ja konfliktiin (Gouinlock 1972, 46). Arvostelma ilmaisee operaatiot, jotka johtavat ongelmallisen tilanteen ratkaisuun; se on siis eräänlainen

toimintasuunnitelma (Gouinlock 1972, 311; 130). Näin arvostelmat ovat toimintaa ongelmallisesta kohti täyttymyksellistä ohjaavia väittämiä. Andersonin (2010) mukaan Deweyn näkemyksessä "arvoarvostelmat voivat olla sekä empiirisesti todennettavia että käyttäytymistä ohjaavia koska niillä on instrumentaalinen muoto". Tästä lähtökohdasta käsin pyrin seuraavassa argumentoimaan Deweyn edustavan metaetiikassaan kognitivismia: moraaliväitteet ohjaavat toimintaa ja ovat myös toiminnan kautta osoitettavissa tosiksi tai epätosiksi.

3.1.1 Totuusteoreettiset lähtökohdat kognitivismiin

Keskeistä tutkimuskysymystäni kannalta on ottaa huomioon Deweyn pragmatistinen käsitys totuudesta, joka tulkinnassani tukee käsitystä Deweystä metaeettisenä kognitivistina. Deweyn mukaan "käsitys totuudesta on suoraa jatketta ajattelun ja ideoiden luonteesta". Kun ideat ja ajattelu ymmärretään välineiksi annetun ympäristön aktiiviseen uudelleenjärjestämiseen ja ongelmien ja hämmennyksen poistamiseen, niiden pätevyys ja arvo (*validity and value*) tarkoittaa niiden kykyä suoriutua tästä tehtävästä. Jos ne onnistuvat tehtävässään, ne ovat "luotettavia, päteviä, hyviä ja tosia". Dewey samaistaa kaikki nämä arvot, kuten hyvyyden, totuuden, samaan tekijään: menestykseen käytössä (*when they are acted upon*). (Dewey 2012, 176.)

Myös jamesilainen pragmatismi rinnastaa totuuden ja hyvyyden samalla tavoin käytännön toimivuuteen, Jamesille (2000, 38) totuus on yksi hyvän laji. Pragmatistisen tradition ytimessä onkin ajatus, etteivät etiikan alaan kuuluvat asiat ole yhtään vähemmän "kognitiivisia" tai rationaalisesti neuvoteltavissa kuin tieteelliset tai jokapäiväiset kysymyksemme (Pihlström 2005, 10). Hyvyys ja totuus samaistetaan siis pragmatistisessa käsityksessä menestykseen käytössä. Tämä näkyy erityisesti Jamesin (2000, 88) käsityksessä totuudesta dynaamisena prosessina: totuus *tapahtuu* idealle, se *tehdään* todeksi – sen totuus (*verity*) on itse asiassa tapahtuma, sen itsensä verifioimisen prosessi. Verifikaatio ja validatio merkitsevät tiettyjä verifioidun ja validoidun idean käytännön seurauksia (James 2000, 89). Näin mikään idea ei ole tosi tai epätos ilman toimintaa: "Totuuteen tarvitaan toimintaa, se on kokemuksellista ja tarkoittaa ajatusten toimivuutta:

aluksi on arvio tai hypoteesi, jota tulee koetella, ja mikäli se auttaa toimimaan halutulla tavalla maailmassa, se on oikea" (Perhoniemi 2012, 10). Tämän perusteella voidaan siis todeta pragmatistisen totuusteorian irrottavan totuuden sen puhtaan korrespondenssi-määritelmän mukaisesta vastaavuussuhteesta maailman kanssa ja tulkitsevan korrespondenssin pragmatistisesti, kuten jo johdantoluvussa tuotiin esille.

Totuudella on Deweyn näkemyksessä instrumentaalinen rooli. Kun asiat määritellään välineiksi, niiden arvo ja pätevyys sijaitsevat niiden seurauksissa (Dewey 1958, 154). Dewey puhuu myös jo aiemmin hyväksytyistä totuuksista, joilla voi olla käytännöllinen tai moraalinen varmuus, mutta loogisesti ne eivät koskaan menetä hypoteettista luonnettaan; ne ovat tosia *jos* tietyt muut asiat lopulta esiintyvät (Dewey 1958, 154–155). Myös moraaliväittämät ovat näin ollen hypoteettisia ja niiden totuus perustuu niiden käytännön seurauksiin toiminnassa.

Deweyn instrumentalismista seuraa myös ajatus siitä, ettei totuus yksinään ole ainoa moraalisesti merkittävä tekijä, tai jopa niin, että monet muut tekijät ovat moraalin alueella merkittävämpiä kuin totuus; suuri osa elämästä tapahtuu merkitysmaailmoissa, joissa totuus ja valheellisuus sellaisinaan ovat irrelevantteja²² (Dewey 1958, 410–411). Näin väitteen empiirinen todentaminen tai verifioiminen tarkoittaakin samaa kuin se, onko väitteestä apua moraalisesti ongelmallisen tilanteen ratkaisemiseksi. Deweyn mukaan arvoarvostelma on hypoteesi, joka määrittää täyttymyksellisen kokemuksen ehtoja annetussa tilanteessa, ja sellaisena se on täysin kokeellinen (Gouinlock 1994, 122).

Deweyn pragmatistinen käsitys totuudesta johtaa väistämättä tavallisista metaeettisistä jaotteluista poikkeavaan tulkintaan hänen moraalifilosofiastaan. Edellä esitetyn pohjalta katson kuitenkin perustelluksi väittää, että Deweyn käsitys arvoarvostelmasta täyttymyksellisen kokemuksen ehtoja määrittävänä hypoteesina sisältää muuta kuin non-kognitiivisen asenteen kuten halun tai hyväksynnän. Arvoarvostelma sisältää uskomuksen

22 Totuuden redusoiminen pois moraalisesta toiminnasta on kuitenkin mahdotonta. Myös sellaisissa tilanteissa, joissa totuus itsessään ei ole merkityksellinen, vaan esimerkiksi ainoastaan "toimivuus", on kuitenkin taustalla oletus siitä, että teon ollessa toimiva, on myös totta että teko on toimiva. Ilmeisesti Deweyn pyrkimys ei olekaan esittää totuuden olevan merkityksetön, vaan pikemminkin totuuden kytkeytyvän aina myös muihin arvoihin ja merkityksiin.

tai uskomuksia, jotka ovat edellä esitetyllä tavalla osoitettavissa tosiksi eli toimiviksi käytännössä kyseisessä tilanteessa. Myös pragmatistinen ajatus moraalien alueelle kuuluvista asioista yhtä kognitiivisina kuin tieteelliset kysymykset (Pihlström 2005, 10) johtaa non-kognitivismiin taustalla olevan tieteellisen ja moraalisen tiedon välisen jyrkän eron kiistämiseen, ja näin pragmatismi katsoakseni asettuu non-kognitivismia vastaan.

3.1.2 Arvostelmat ja kognitivismi

Vaikka Deweyn totuudelle antama määritelmä poikkeaaakin tyypillisistä metaetiikassa käytettävistä merkityksistä, Deweyn näkemykseen arvostelmista sisältyy myös ajatus niiden osoittamisesta tosiksi tai epätosiksi. Pyrin seuraavassa selventämään jo edellisessä pääluvussa käsiteltyä arvostelman käsitettä ja arvostelman muodostamisen sekä todeksi osoittamisen prosessia Deweyn filosofiassa. Kuten edellisessä luvussa todettiin, Dewey erottaa arvoarvostelmat (*valuation as judgement*) pelkistä arvottamisista (*valuing*), joista jälkimmäiset ovat suoria, emotionaalisia ja käytännöllisiä arvottamisia kuten "tämä tikkari on hyvää". Arvostelmat taas sisältävät reflektiivisen, asioiden välisiä suhteita huomioon ottavan näkökannan. (Dewey 1980, 122–124.) Arvottamisetkin kuitenkin liittyvät moraaliseen toimintaan, mutta ilman älyllisesti muodostettuja arvostelmia moraalilta puuttuu sen reflektiivisyys.

Toisaalla Dewey tekee erottelun arvostelmien ja propositioiden välillä: propositio sisältää tietoa vain todetusta relaatiosta, kun arvostelma taas vaatii tietoa laajemmasta kontekstista vuorovaikutussuhteineen (Dewey 1999, 231). Arvostelmien erottamista propositioista ei tule kuitenkaan tulkita siten, että Dewey kiistäisi arvostelmien totuusarvon ja säilyttäisi sen yksinomaan propositioilla – päinvastoin, erottelu johtaakin siihen, ettei propositioilla yksittäisinä, toiminnasta ja ongelmallisen tilanteen kontekstista irrotettuina faktaväitteinä ole totuusarvoa pragmatistisesti mielekkäässä merkityksessä. Yksittäinen propositio "Helsinki on Suomen pääkaupunki" ei auta minua millään tavalla pohtiessani, auttaisinko vanhusta portaissa. Deweyn mukaan propositiot eivät ole tosia tai epätosia, sillä koska niitä tulee arvioida keinoina, ne voivat olla ainoastaan päteviä (*valid*) eli tehokkaita tai epäpäteviä eli mitättömiä (Dewey 1966b, 287).

Se, miksi Dewey kiistää propositioilta itsenäisen totuusarvon johtuukin hänen vastustuksestaan atomaarista propositiokäsitystä kohtaan. Propositiot ovat relationaalisia; ne toimivat välineinä ongelmallisen tilanteen ratkaisemiseksi ja näin arvostelman "rakennuspalikoina" (Dewey 1966b, 309–311). Ne eivät ole siis itsessään mitään kokonaista ja lopullista (Dewey 1966b, 287), vaan ne antavat tietoa moraalitoimijalle ongelmallisen tilanteen ratkaisuksi esitettävän arvostelman muodostamiseksi (Gouinlock 1994). Pohtiessani auttaisinko vanhusta portaissa, propositiot "olen myöhässä töistä", "tuolla on hissi" ja "tuossa on ihminen" ja niin edelleen ovat osa harkintaani, joka ulottuu myös vanhuksen auttamatta jättämisen sekä muiden toimintavaihtoehtojen kuvitteellisiin seurauksiin. Propositiot ovat aina suhteessa toisiinsa, ja ne toimivat keinoina ongelmallisen tilanteen ratkaisemisessa, siis lopullisen arvostelman muodostamisessa (Dewey 1966b, 311).

Vaikka propositio ja arvostelma erotetaan toisistaan niiden roolien perusteella ongelmallisen tilanteen ratkaisemisessa, ne eivät ole siis Deweyn näkemyksessä toisensa poissulkevia väitteitä, vaan arvostelma sisältää todetun relaation eli asiantilan (esimerkiksi "olen sairas") lisäksi tietoa laajemmasta kontekstista ("sairaana kannattaa mennä lääkärille"). Propositiot eroavat arvostelmista vain sikäli, että ne edustavat eri vaihetta tutkimuksessa, siis pyrkimisessä ongelmallisesta tilanteesta ratkaisuun: arvostelma on tutkimuksen lopputulos ja ratkaisu ongelmalliseen tilanteeseen (Dewey 1966b, 120–121). Arvostelma olisi esimerkiksi päätös kiiruhtaa töihin ja jättää auttamatta vanhusta luottaen, että joku toinen huomaa auttaa häntä tai hän itse huomaa käyttää hissiä. Arvostelmien todeksi osoittaminen tapahtuu Deweyn näkemyksessä kokeelliseen, tieteelliseen testaamiseen verrattavalla tavalla, tutkimalla arvostelmiemme toimivuutta käytännössä (Anderson 2010). Mikäli vanhus kaatuu portaissa ja saa lonkkamurtuman, voidaan sanoa arvostelmani olleen epäonnistunut ja näin myös epätosi. Arvostelmilla on Deweyn näkemyksessä myös propositioita kauaskantoisempi rooli: ne ohjaavat valintojamme ja tekevät meistä tietynlaisia (Dewey 1999, 230).

Tämän pohjalta voidaan hyvin argumentoida, että Deweyn näkemyksessä arvostelmat ilmaisevat muutakin kuin non-kognitiivisen asenteen, ne ilmaisevat myös uskomuksia.

Moraaliarvostelmat ovat arvostelmia arvostamisista: ne ilmaisevat, ainakin hypoteettisesti arvostamisten ehtoja ja seurauksia, suhteita muihin arvostamisiin ja toimintaa tilanteiden kokonaisuuksissa (Gouinlock 1972, 307). Arvostelmien luonteeseen olennaisesti kuuluva käytännöllisyys ja yhteys toimintaan voidaan myös tulkita puoltavaksi niiden uskomuksen ilmaisevaa luonnetta: arvostelmat suuntaavat aina ongelmallisen tilanteen ratkaisemiseen ja täyttymykselliseen kokemukseen. Dewey ei myöskään erota halua (*desire*) ja uskomusta moraaliarvostelman muodostamisen tekijöistä; halun muodostuminen on erottamattomassa yhteydessä arvon muodostamisesta, halu päästä ongelmallisesta tilanteesta täyttymykselliseen kokemukseen on arvostelman muodostamisen motivaationa (Gouinlock 1972, 287). Myöskään älykkyys ja halu eivät ole vastakkaisia, vaan osa samaa prosessia ongelmallisen tilanteen ratkaisemisessa: "äly muuttaa halut suunnitelmiksi" (Dewey 1957a, 255).

Dewey ei myöskään tee jyrkkää erottelua ensinnäkään ei-moraalisten ja moraalisten käytännön arvostelmien välillä, eikä toisekseen teoreettisten ja käytännöllisten arvostelmien välillä: arvostelman muodostaminen on Deweyn mukaan aina johonkin käytännön päämäärään tähtäävää (Welchman 1995, 74–75). Kaikenlainen tutkimus sisältää käytännön arvostelmia, ja kaikki käytännön arvostelmat sisältävät arviointia, arvon antamista, arvottamista älyllisenä tapahtumana (Dewey 1966b, 172–174). Arvostelman sisältö ja näin mahdollisesti myös totuusarvo on riippumaton siitä, onko arvostelma moraalinen tai teoreettinen, sillä kaikkiin arvostelmiin sisältyy samalla tavalla jonkin asteinen käytännöllisyys.

Moraalisessa, samoin kuin kaikessa muussakin harkinnassa, joka on käytännön asioihin kohdistettua reflektiota, kuvaan tulee arvoarvostelma. Moraalinen harkinta ei eroa prosessina muusta harkinnasta arvostelman ja tiedon muodostuksen tavan osalta, vaan ainoastaan siinä, millaisesta arvosta arvostelmassa on kyse. Arvo voi olla esimerkiksi tekninen tai taloudellinen, mutta moraalinen arvo objektilla on silloin, kun sen ajatellaan vaikuttavan itseän, siihen millainen haluan *olla* sen sijasta mitä haluan *omistaa*. (Dewey 1980, 134.) Arvoarvostelman muodostaminen ja myös tiedon saavuttaminen harkinnassa on siis prosessina samanlainen, oli kyse sitten moraalista tai puhtaasti teknisestä

pohdinnasta vaikkapa auton hankinnassa. Kaikenlaiset arvostelmat ovat siis samalla tavalla käytäntöön sidottuja, ja ainoana erona moraalisen ja ei-moraalisen välillä on arvon luonne: vaikuttaako se siihen, millainen haluan olla. Arvostelmat sisältävät myös aina samalla tavoin tiedollisen ja uskomuksen sisältävän asenteen käytäntöön.

Arvostelman muodostamisen prosessin ollessa samanlainen moraalisisessa kuin missä tahansa käytännön diskurssissa, puhe erillisestä moraalikielestä tai etiikan termeistä näyttäytyy Gouinlockin tulkinnassa Deweyn näkemykselle tarpeettomana. Kieli on väline, jonka avulla luovutamme omia kokemuksiamme toisille ja pääsemme osallisiksi heidän kokemuksistaan (Dewey 1957b, 57). Gouinlockin mukaan Dewey ajatteli etiikan käsitteiden olevan erityisen epämääräisiä ja kulttuurisilla ennakkoluuloilla ladattuja, joten ajatuksesta erillisestä moraalikielestä ja moraalikäsitteiden erityisestä merkityksestä tulisi luopua. Esimerkiksi moraalidiskurssissa käytettävä ilmaisu "on väärin" on hankalasti selitettävissä ja todennettavissa. Tieteellinen kielenkäyttö täyttää kielen funktion huomattavasti tehokkaammin kuin moraalinen kieli. Näin ollen kaikki moraalin tutkimus, moraalidiskurssi ja argumentointi tulisikin tehdä empiirisesti verifioitavalla kielellä. (Gouinlock 1994, 165; 1972 191–192.)

Moraaliväittämä "murhaaminen on väärin" voidaan kääntää siten, että "murhaaminen on väärin, koska murhaamisella on tiettyjä seurauksia, kipua, surua, ahdistusta ja niin edelleen"; tietyn murhan vääräisyys koostuu kyseisen murhan ikävistä seurauksista (Gouinlock 1972, 199). Väite voidaan osoittaa todeksi havainnoimalla yksittäisen murhan kohdalla näitä seurauksia: mikäli surua ja ahdistusta havaitaan, väite on verifioitu. Toisaalta moraalisisessa kokemuksessa, siten kuin se aktuaalisesti koetaan, moraalisia käsitteitä kuten "väärin", "hyvä" ja "oikea" kuitenkin käytetään erottelemaan ja osoittamaan asioiden välisiä suhteita, jolloin on täysin mahdollista käyttää tällaisia niin sanottuja moraalitermejä kognitiivisten väittämien muodostamiseksi (Gouinlock 1972, 195). Näin ollen moraalikielen tai moraalii-ilmaisujen hylkääminen ei kuitenkaan käytännössä ole mahdollista tai mielekäästä, mikä tekee Gouinlockin tulkinnasta Deweysta moraalikielen hylkääjänä ristiriitaisen.

Suhtautuipa Dewey erityiseen moraalikieleen skeptisesti tai ei, hänen näkemyksessään moraalikäsitteitä sisältävät tai sisältämättömät moraaliväitteet ovat joka tapauksessa osoitettavissa tosiksi tai epätosiksi väitteiden käytännön seurauksia havainnoimalla. Deweyn näkemys arvostelmista asioiden välisiä suhteita huomioonottavina, käytäntöön kytkeytyvinä ja käytännössä testattavina moraaliväitteinä asettaa siis tutkimukselleni lähtökohdan tulkita Deweyn pragmatismia eräänlaisena kognitivismin muotona. Tärkeässä roolissa tässä tulkinnassa on hänen käsityksensä luonnontieteellisen metodin soveltamisesta inhimillisen todellisuuden ja moraalin tutkimukseen. Dewey kritisoi häntä edeltäneen filosofian pyrkimystä pitää moraalitieteitä sisällöltään ja metodeiltaan erillisinä; hänen mukaansa filosofian tulisi uudistua siten, että luonnontieteiden menetelmät ja tulokset nähtäisiin käyttökelpoisina moraaliteorian ja käytäntöjen kannalta (Dewey 2012, 28–29). Kun luonnontieteiden kehitys on johtanut teorioiden muuttumiseen testattaviksi hypoteeseiksi, jää filosofian tehtäväksi osoittaa tämän kehityksen merkityksellisyys moraalille kannalta (Dewey 1953, 28). Deweylle "älykäs moraalitutkimus lähtee vallitsevista käytännöistä ja käsityksistä kohtellen niitä hypoteeseina, joita tulee testata kokemuksessa" (Anderson 2010).

3.1.2.1 Kokemus lähtökohtana ja non-kognitivismi

Deweyn pitäminen kognitivistina ei ole kuitenkaan aivan yksinkertaista. Mielenkiintoinen huomio liittyy Deweyn sijoittumiseen kognitivismiin ja non-kognitivismiin kahtiajaossa koskee hänen metodologista lähtökohtaansa, moraalista kokemusta siten kuin se koetaan. Kokemus, ajateltuna tällä tavoin esiteoreettisena, mahdollisesti myös ei-kielellisenä ja ennen kaikkea erotettuna kokemuksesta tietona, kallistaa Deweyn näkemystä non-kognitivismin puolelle. Moraalisen kokemuksen esiteoreettisella tasolla arvostelmien muodostaminen tai ylipäätään tiedollinen asennoituminen arvostelman toimivuuteen ei vielä ole mahdollista. Kokemuksen non-kognitiivisen puolen huomiointi johtaa Deweyn filosofiassa poikkeamiseen moraalifilosofiassa tyypillisestä intellektualismista, jossa moraalille non-kognitiivinen, pluralistinen ja yhteismitaton aspekti nähdään hyödyttömänä koherentin teorian rakentamiselle. (Pappas 2008, 26–30.)

Dewey esittää, että kokemuksen alue ulottuu paljon laajemmalle kuin sinne mikä on *tiedettyä*. Tiedon näkökulmasta objektien on oltava erillisiä ja niiden piirteiden eksplisiittisiä, jolloin epämääräisyys ja piilevyys pyritään selittämään pois. Primaarisen kokemuksen kohteisiin kuuluu kuitenkin aina myös jotain epämääräistä ja *ei-tiedettyä*, piilossa olevia mahdollisia seurauksia, jotka hänen mukaansa jätetään huomiotta intellektualistisessa filosofiassa, jossa vedetään keinotekoinen raja luonnon ja kokemuksen välille. (Dewey 1958, 20–21.) Salomaa (1924, 113–116) käyttää käsitettä "välitön kokemus" kuvaamaan Deweyn käsitystä tietotoiminnasta, jossa käsitteellisellä tietämisellä eli ajattelulla on vain pieni osa ja jossa mikään käsite ei pysty ilmaisemaan olion olemusta sellaisenaan, niin kuin se välittömässä kokemuksessa koetaan. Tällainen näkemys asettaa toki omat rajansa myös moraalifilosofialle – joudumme operoimaan jonkin muuttuvan, suurelta osin tietomme ulkopuolelle jäävän kanssa, joten kaikki mitä moraalista sanotaan, joudutaan sanomaan tietyin varauksin.

Salomaa (1924, 124) tulkinnassa Deweyn "välittömän kokemuksen" kannalle asettuminen merkitsee lopulta kaikesta tietämisestä luopumista. Tässä kohdin katsoisin tulkinnan kuitenkin menevän liian pitkälle. Myös Pihlströmin (2001, 66) mukaan Salomaa erehtyy tulkittessaan deweylaisen "kokemuksen" passiiviseksi aistiärsykkeiden rekisteröinniksi; kokemus on ennemminkin maailmassa toimimiseen pohjautuvaa käytäntöpitoista kokemusta. Moraalisen kokemuksen painotuksessa onkin kyse kuitenkin vain metodologisesta lähtökohdasta, eikä konklusiosta, että moraalin alue kaikinensa olisi non-kognitiivista. Myös tiedollisella puolella on tärkeä sijansa moraalisisessa toiminnassa, kuten harkinnassa ja arvostelmien muodostamisessa, jotka ovat osa tätä maailmassa toimimiseen pohjautuvaa moraalista kokemusta.

Dewey kiistääkin primaarisen kokemuksen ja tiedon välillä olevan minkäänlaista aukkoa; myös tiede edustaa jatkumoa primaarisesta kokemuksesta. Vaikka non-kognitiivinen kokemus, kuten moraalinen kokemus sellaisenaan, ei koskaan ole tietoa, tällaisen kokemuksen muodon analysoiminen tuottaa tietoa. (Gouinlock 1972, 24–26.) Analyysin on kuitenkin ponnistettava kokemuksellisesta lähtökohdasta, otettava huomioon moraalinen kokemus. Deweyn metodologiseen lähtökohtaan kuuluu myös ajatus siitä, että luonnon ja

kokemuksen kuvauksen tulee selvittää kokemusta sellaisena kuin sen koemme eikä tehdä siitä epäselvää ja vaikeatajuista (Gouinlock 1972, 2; 15), non-kognitiivisen kokemuksen merkityksen mitätöinti ei näin ollen tekisi oikeutta kokemuksemme koetun luonteen selventämiselle.

Moraali näyttäytyy siis hyvin moniulotteisena ilmiönä, josta onkin ehkä mahdotonta rakentaa ehyttä, koherenttia teoriamallinnusta. Pohdittaessa tällaisen kannan sijoittumista metaeettisten kantojen kentälle, keskeiseksi kysymykseksi näyttäisikin muodostuvan tulkinta siitä, mitä moraalien aspektia Deweyn nähdään pitävän olennaisimpana tai ensimmäisenä. Deweyn moraalisen kokemuksen kuvaus ongelmatilanteesta etenevänä harkinnan ja arvostelmanmuodostuksen prosessina on katsoakseni sikäli olennaisessa roolissa Deweyn moraalifilosofiassa, että sen sivuuttaminen ja kokemuksen ei-tiedollisen puolen korottaminen moraalifilosofian keskiöön olisi virhetulkinta. Näyttäisikin olevan niin, että Dewey olisi luettavissa non-kognitivistiksi ainoastaan silloin, jos hän ei antaisi tiedolle ja totuudelle minkäänlaista sijaa moraaliarvostelmissa.

Dewey vastustaakin subjektivistista näkemystä arvojen luonteesta, jossa arvot ajatellaan vain mielen sisäisinä entiteetteinä. Hänen mukaansa myös ongelmallisilla hyvillä välittömässä kokemuksessa on arvo, mutta tällaiset kokemukset eivät ole vielä tiedollisia, vaan ainoastaan affektiivisia. Kun ongelmallisista hyvistä pyritään ratkaisuun ja kohti arvojen yhdentymistä, tarvitaan kognitiivista toimintaa. Mikäli subjektivistinen hypoteesi olisi tosi, kognitiivista puolta ei tarvittaisi. Mutta koska ongelmalliset hyvät ovat myös luonnon tapahtumia, niistä on mahdollista edetä tiedolliseen toimintaan. (Gouinlock 1994, xxxii.)

3.1.3 Pragmatismi kognitivismina

Edellä esitetyistä lähtökohdista käsin pyrin seuraavassa argumentoimaan sen puolesta, että tiedolla ja totuudella on keskeinen sija Deweyn metaetiikassa tarkastelemalla hänen käsityksiään arvoista ja tosiseikoista. Deweyn filosofiassa olennaisessa roolissa esiintyvä arvojen ja tosiseikkojen välisen erottelun kiistäminen toimiikin argumenttina

kognitivistisen tulkintani puolesta. Esitelläkseni tätä ajatuskuviota, kartoitan ensin Deweyn näkemystä arvoista ja tiedosta, mikä kytkeytyy myös tiedon ja uskomuksen välisen jaottelun kiistämiseen. Nämä seikat yhdessä puoltavat olennaisesti Deweyn metaetiikan edustavan kognitivistista käsitystä moraaliväittämien luonteesta. Vetääkseni yhteen kaikkea esittämäni pohdin vielä luvussa 3.1.3.3 moraaliväitteiden todeksi osoittamisen kysymystä.

3.1.3.1 Arvot

Deweyn naturalistisessa näkemyksessä arvot ovat empiirisesti tutkittavia, luontoon kuuluvia tosiseikkoja, joiden tunteminen ohjaa ihmisen toimintaa (Niiniluoto 1986, 52). Arvot kokemuksessa ovat siis luonnon ominaisuuksia (Gouinlock 1994, xxxiii). Tämä on lähtökohta, josta Dewey rakentaa teoriaansa arvoista. Valitettavasti hänen kielenkäyttönsä tämän teorian kehittämisessä on paikoin varsin epäjohdonmukaista ja jopa harhaanjohtavaa (Gouinlock 1972, 126–127). Siksi on tarpeen aluksi selventää, millaisissa yhteyksissä Dewey käyttää käsitettä "arvo", ja mitä muita saman tyyppisiä käsitteitä siihen milloinkin liittyy.

Dewey tarkastelee arvoja ensinnäkin välittöminä hyvinä välittömässä kokemuksessa, jolloin "arvot ovat arvoja, asioita, joilla on välittömiä, luontaisia ominaisuuksia" (Dewey 1958, 396). Se, mikä on hyvää, vaihtelee ja muuttuu ympäristön sekä itsemme muuttuessa (Dewey 1958, 399). Tässä yhteydessä on täysin mahdotonta käsittää, mitä Dewey oikeastaan tahtoo sanoa arvoista. Tämä lienee tarkoituksenmukaista, sillä tällaisessa välittömän kokemuksen kontekstissa arvot ovatkin vielä vailla reflektiota ja niitä koskevat väitteet ovat edustavat vain arvottamisia, jolloin mikä tahansa voi olla hyvää tai arvokasta. Olennaista tässä välittömiä arvoja koskevassa näkemyksessä on huomata Deweyn brittiempiristeistä poikkeava ajatus objektien ja tekojen havaitsemisesta välittömästi merkityksellisinä: kokemus ei synny niin sanotusta aisti-datasta, vaan merkityksistä; näin objektin merkitys koostuu aina suoraan välittömistä arvoista (Gouinlock 1972, 155–156).

Tämä ajatus kytkeytyy Deweyn naturalistiseen lähtökohtaan, josta käsin hän hyökkää G. E. Moorea sekä muita nonnaturalisteja vastaan. Moore esittää naturalistien syyllistyvän

"naturalistiseen virhepäätelmään" yrittäessään määritellä naturalistisesti moraalisia käsitteitä (esimerkiksi samaistamalla "hyvän" mielihyvään), jotka ovat pohjimmiltaan määrittelemättömiä ja ei-havaittavia (Sayre-McCord 1988, 3–4). Deweylle taas arvo on luonnollinen tapahtuma, joka tuotetaan älyllisessä toiminnassa (Gouinlock 1972, 125). Arvojen pluralistisuus ja sidoksisuus olosuhteisiin tekee niistä naturalistisia ja empiirisellä²³ tutkimuksella tavoitettavia, mikä erottaa Deweyn radikaalisti Mooren nonnaturalismista (Sayre-McCord 1988, 4). Hyvä ei voi näin olla oma, määrittelemätön lajinsa irrallaan muusta, eikä myöskään ikuisesti ja universaalisti tietynlainen. Dewey tarjoaa näin naturalistisen metaeettisen lähtökohdan arvoarvostelmien luonteesta, joka nojaa kehitys- ja sosiaalipsykologiaan (Anderson 2010). Arvoja ei voida siis erottaa omaksi, luonnon yläpuoliseksi todellisuudekseen, vaan ne ovat, sellaisina kuin ovat, osa tätä yhtä samaa todellisuuttamme. Tämä on kaikki mitä arvoista tällä tasolla voidaan sanoa. (Dewey 1958, 395–405.)

Jos ja kun arvoista aletaan puhua reflektiivisesti, pohtien niiden olemisen ehtoja, seurauksia tai keskinäisiä suhteita, päädytään kritiikin tasolle – jokainen teoria arvoista on siis välttämättä astuminen kritiikin alueelle (Dewey 1958, 397–398). Tällainen kritiikki käsittää kaikkien kokemuksessa ilmenevien hyvien analysoimisen niiden luonnollisine seurauksineen (Gouinlock 1972, 41). Arvojen kriittinen tarkastelu pureutuu siis arvojen edellytyksiin ja seurauksiin, ja sen päämääränä on luoda kestävämpiä ja laajempia arvoja (Dewey 1958, 403).

Kritiikki tarkoittaa Deweylle myös tietynlaisen kokemuksen, kuten moraalisen tai esteettisen, piirteiden analyysiä. Arvon filosofian kohdalla analyysin päämääränä on tavoittaa moraalisten tilanteiden erityispiirteitä ja näin tehdä arvottamisista ja moraalisista tilanteista ymmärrettävämpiä orgaanisina luonnon tapahtumina. Tällöin arvojen tavoittelemisen, arvostelmat ja niiden muodostaminen nähdään nouseviksi vastauksina kokemuksen yleisiin piirteisiin. (Gouinlock 1972, 45–46.) Moraalisen kokemuksen piirteisiin kuten epävarmuuteen ja konfliktiin on siis luonnollista vastata muodostamalla

23 Deweylle empiirinen arvojen tutkiminen olisi luultavasti jotain käyttäytymistieteellistä, psykologian ja sosiologian alalle sijoitettavaa tutkimusta. Ajatus arvojen tavoittamisesta tieteellisin menetelmin olettaa arvojen ja tosiseikkojen rinnasteisuuden, arvot "etiikan tieteessä", mitä se ikinä muistuttaakaan, ovat analogisia luonnontieteiden tavoittamille faktoille (Welchman 1995, 148, alaviite 5).

arvostelmia. Tällaisessa merkityksessä arvon käsite näyttäytyy välittömän arvottamisen sijasta vastauksena ongelmalliseen tilanteeseen, kun ongelmallisista hyvistä on edetty kognitiivisen prosessin kautta täyttymykselliseen arvoon: "Arvot ovat naturalistisesti tulkittuina tapahtumien olennaisia ominaisuuksia niiden täyttymyksellisessä muodossa" (Dewey 1958, xvi).

Arvo tulee kuvaan aina kokemuksen täyttymyksellisessä vaiheessa, mutta se on eri asia kuin toiminnan näköpiirissä oleva päämäärä (*end-in-view*), vaikka Dewey ajoittain käyttääkin näitä hämäävästi rinnakkain. Näköpiirissä oleva päämäärä ei ole objekti itsessään, vaan tietty tapa toimia vuorovaikutuksessa ympäristön valittujen piirteiden kanssa, toiminnan yhdentymiseen ja täyttymyksellisen arvon saavuttamisen tähtäävä toimintaa koordinoiva suunnitelma. (Gouinlock 1972, 130–134.)

Arvot ovat näin ollen läsnä sekä välittömissä arvottamisissa että laajempaa kontekstia, edellytyksiä ja seurauksia huomioidessa ja näin ongelmallisen tilanteen uudelleen rakentavassa täyttymyksellisessä kokemuksessa. Dewey rakentaakin kaksipuolisen kuvan arvoista, toisaalta välittömässä kokemuksessa ne ovat luontoon kuuluvia objekteja, mutta toisaalta ne ovat ongelmallisiin tilanteisiin vastauksina konstruoituja, inhimillisen reflektion tuotteita. Tästä seuraa kiinnostava kysymys koskien Deweyn metaeettistä positiota: edustaako hän arvoteoriassaan konstruktivismia vai realismia²⁴? Gouinlockin ja Niiniluodon (1986, 52) näkemykset tuntuivat ainakin ensivaikutelman perusteella olevan hieman eri linjoilla kuin Welchmanin (1995, 187), joka esittää Deweyn pitävän arvoja konstruktioina. Gouinlockin ja Niiniluodon naturalistinen tulkinta taas sijoittaa arvot luontoon, mikä kalskahtaa siltä että arvot ovat myös ihmisestä riippumattoman todellisuuden ominaisuuksia.

Toisaalta Gouinlock (1972, 287; 291–293) kuitenkin painottaa jatkuvasti luonnosta puhuessaan sen muodostamaa jatkumoa inhimilliseen kokemukseen ja toimintaan ja näin pelkästä välittömästä, affektiivisestä kokemuksesta älylliseen, kognitiiviseen kokemukseen, jossa ongelmallisesta tilanteesta pois pyrkiminen ja ratkaisun löytäminen

24 Ks. kuvio 1 s. 74.

johtaa arvon muodostamiseen. Ehkäpä merkittävänä ero Gouinlockin ja Welchmanin välillä onkin siinä, että Gouinlock käyttää uskollisesti Deweyn kielenkäyttöä seuraten myös välittömien hyvien kohdalla arvon käsitettä, vaikka kyseessä onkin arvo hiukan erilaisessa merkityksessä kuin mitä se on reflektiivisessä tai täyttymyksellisessä kokemuksessa. Näin ollen katsoisin lopulta myös Gouinlockin ja Niiniluodon kallistuvan konstruktivismiin puolelle, joskin hieman eri painotuksella. Heidän tulkintansa pragmatismista korostavat emergenttiä naturalismia (ks. esim. Niiniluoto 2008, 85–87), jossa arvojen "konstruoiminen" ei tapahdu todellisuudesta riippumattomalla tavalla, vaan objektiivisiin olosuhteisiin nojaten, mutta kuitenkin kognitiivista toimintaa edellyttäen. Näin myöskään arvon käsitteen kahta ulottuvuutta ei voi erottaa toisistaan, vaan arvot konstruoituna ovat myös luonnollisten prosessien myötä syntyneitä.

Yhtäältä on siis täysin kohdallaan sanoa, että Deweyn mukaan arvot ovat nautintoja, mutta toisaalta nautinnosta tulee arvo vasta, kun ymmärretään relaatiot, joista sen toteutuminen riippuu (Dewey 1999, 224–225). Tämä tulee ilmi käsitteiden nautittu ja nautittava (tai kunnioitettu ja kunnioitettava, hyväksytty ja hyväksyttävä) välillä: jälkimmäiseen sisältyy ennustus, jossa viitataan seurauksiin, joiden aikaansaamisessa (oletetusti nautintoa tuottava) asia on aktiivisesti mukana (Dewey 1999, 226). Arvostelmassa "suklaan syöminen on nautittavaa" suklaan syömisestä tulee arvo, kun sitä kokeillaan ja todetaan sen yhteys nautintoon. Henkilölle, joka ei ole koskaan käynyt oopperassa, onkin hankala perustella, miksi moista kiekumisen kuuntelemista ja katsomista tulisi pitää arvokkaana; paras tapa lienee kehottaa henkilöä menemään oopperaan. Näin ollen arvon ja arvostelman käsitteet kytkeytyvät toiminnan suuntaamiseen (Dewey 1999, 227). Toiminta voi olla moraalisesti merkityksellistä tai ei; joka tapauksessa arvon muodostaminen vaatii reflektiota, älyllistä prosessia. Tämä tarkoittaa edelleen sitä, että myöskään moraaliseksi kutsuttavat arvot (oikeudenmukaisuus, hyvyys ja niin edelleen) eivät ole ihmiselle "valmiina", vaan kaikkiin arvoihin pätee sama toimintaa suuntaava konstruoiminen.

Arvot eivät ole irrallisia entiteettejä, vaan ne muodostavat jatkumon ensinnäkin välittömästä kokemuksesta ja välittömistä arvottamisista älylliseen arvioimisprosessiin sekä ovat koettuja yhteydessä muihin tapahtumiin (Gouinlock 1972, 156). Tällöin arvoja ei

nähdä toisaalta universaaleina ja muuttumattomina päämäärinä, eikä toisaalta myöskään vain satunnaisina, todellisuutemme tosiseikoista kokonaan irrallisina tuntemuksina. Arvot välittöminä hyvinä ja niistä seuraavana tiedollisena jatkumona täyttymyksellisessä kokemuksessa ovat siis kytkeytyneinä välittömään todellisuuteemme ja osa luontoa, jolloin niiden erottaminen tosiseikoista näyttäytyy mahdottomana.

3.1.3.1.1 Arvot ja tosiseikat

Dewey kritisoi ajatusta todellisuutemme kahdentamisesta objekteiksi, joilla ei ole arvoa ja arvoiksi, välittömiksi esteettisiksi nautinnoiksi, joista ei ole mahdollista muodostaa arvostelmia. Näiden välimaastoon sijoitetaan "moraaliobjektit", joita eri koulukunnat yrittävät vetää joko kokonaan välittömien hyvien eli mielihyvän tai vaihtoehtoisesti puhtaan rationaalisesti tavoitettavien objektien puolelle. Dewey itse kokee filosofiansa tavoitteeksi osoittaa koko kahtiajako tarpeettomaksi ja näin poistaa erottelu tieteiden, moraalin ja esteettisen arvostuksen väliltä. Välittömän ja satunnaisen hyvän erottaminen reflektiivisesti kriittisen tutkimuksen kautta johdetusta hyvästä koskettaa yhtäläillä tieteitä, moraalialia ja estetiikkaa. (Dewey 1958, 406–407.)

Deweyn mukaan teleologisen ajattelun poistuminen luonnontieteistä aiheutti arvostelmien ja tosiseikkojen radikaalin kahtiajaon, jossa luonnontieteiden ajateltiin toimivan ainoastaan faktojen piirissä ja irrallaan inhimillisestä toiminnasta. Tästä seuraa myös arvokategorioiden sijoittaminen psyykkiseen rakenteeseen, irralleen fyysisestä todellisuudesta. (Dewey 1988, 192–193.) Niiniluodon (2008, 70–71) mukaan pragmatistisessa katsannossa arvot ja tosiseikat ovat samankaltaisia inhimillisen käytännön välittäminä tiedon kohteina tai sisältöinä – ne ovat samalla tavalla suhteellisia inhimillisiin käytäntöihin nähden.

Sekä arvot että tosiseikat tulisi Deweyn mukaan nähdä konstruktioina. Pelkkä havainto ei vielä ole tietoa tosiseikoista, vaan vasta välittömän havainnon vahvistaminen älyllisin prosessein tekee siitä tietoa: esimerkiksi lämmön tuntemuksen varmentaminen katsomalla lämpömittaria tekee lämpötilasta tosiseikan. Sama pätee arvoihin, välittömän havainnon lisäksi tarvitaan älyllinen prosessi, jonka kautta arvo, kuten hyvyys, kauneus,

tehokkuus tai muu vastaava, muodostuu. Se, mitä "näytelmällisellä harjoituksella mielikuvituksessa" tavoitetaan, ei ole valmiita arvoja, hyviä tai pahoja, vaan yksilön subjektiivisia reaktioita erilaisiin tilanteisiin. Vasta kun toimintavaihtoehdon viehättävyys tai vastenmielisyys asetetaan arvioitavaksi, toiminnalle muodostuu arvo. Tämä näkemys on Welchmanin mukaan johtanut Deweyn filosofian karkeaan tulkintaan arvojen instrumentalistisuuden suhteen. Tällöin unohdetaan Deweyn hylkäävän teesin, jonka mukaan voimme periaatteessa tietää mitä arvotamme ennen toiminnan valitsemista – minkäänlainen a priori -analyysi ei voi tavoittaa arvoja ainutlaatuisessa toiminnan kontekstissa! (Welchman 1995, 187–190.)

Tieteellinen vallankumous tapahtui Deweyn mukaan siinä, kun välittömän ja säätlemättömän kokemuksen aineisto ymmärrettiin ongelmallisena aineistona, joka reflektiivisten operaatioiden avulla muutetaan tiedostetuiksi objekteiksi. Tieteellisessä katsantokannassa operaatioiden seurauksista tuli näin tärkeitä. Tällä muutoksella tulisi nähdä seurauksia myös arvoteorialle: arvoja ei voi määrittellä nautinnoiksi, jotka toteutuvat miten vain, vaan ne on määriteltävä nautinnoiksi, jotka ovat ymmärrettävän toiminnan seurauksia. Ilman ajattelun väliintuloa nautinnot eivät ole arvoja. (Dewey 1999, 224–225.) Sama pätee tieteelliseen käytäntöön: ilman reflektiivisiä operaatioita kokemuksellista "raaka-dataa" ei vielä nimitetä tiedoksi. Kokemuksellisen ja tiedollisen erottaminen rinnasteisella tavalla tieteellisessä ja moraalisisessa käytännössä hämärtää selvästi arvojen ja tosiseikkojen välistä rajaa.

Arvot ja tosiseikat ovat myös samalla tavoin uudelleenarvioitavissa; tulevat tapahtumat voivat johtaa niiden korjaamiseen, vahvistamiseen tai hylkäämiseen (Welchman 1995, 188–189). Tällainen näkemys lisää entisestään moraalitoimijan epävarmuutta: kun arvojen lisäksi myös tosiseikat nähdään konstruktioina, jää hyvin vähän varmuuksia, joihin voi epävarmoissa tilanteissa nojautua – ehkä tässä onkin syy, miksi Dewey näki teoriansa aitona selityksenä moraalisten tragedioiden olemassaololle.

Arvojen ja tosiseikkojen välisen erottelun kieltämisen taustalta löytyy ontologisten sitoumusten ohella myös jo aiemmin esitelty pragmatistinen totuusteoria. Tässä

näkemyksessä tieteellisten teorioiden ja hypoteesien hyvyyden mittaa se, missä määrin ne auttavat ratkaisemaan käytännön ongelmia; sama pätee Deweyn mukaan myös arvoihin (Pietarinen & Poutanen 2005, 23). Tällaisessa katsannossa voitaisiin puhua yhtä lailla tieteellisten teorioiden ja hypoteesien tai arvojen hyvyyden tilalla niiden totuudesta. Ideoiden pätevyys ja arvo tarkoittaa niiden kykyä suoriutua todellisuuden asettamien haasteiden ratkaisemisessa; totuus ja hyvyys tarkoittavat niin ikään menestystä käytössä (Dewey 2012, 176). Deweyn totuuskäsityksestä on kuitenkin tehty monenlaisia tulkintoja, vetämällä häntä niin Jamesin kuin Peircen suuntaan sekä toisaalta vahvan relativismin puolelle. Hilary Putnam korostaa Jamesin totuuskäsityksen antiessentialismia, Rorty taas näkee jamesilais-deweylaisen pragmatismien luopuvan kokonaan totuutta koskevasta teorian muodostuksesta (Pihlström 2001, 48). Rorty edustaakin kognitiivista relativismia, joka relativisoi kaiken totuuden (Westacott 2012) ja vaikka hän esittääkin edustavansa nimenomaan deweylaista pragmatismia, monet tutkijat pitävät Rortyn Dewey-tulkintaa kyseenalaisena (Gouinlock 1990, 251–252).

Riippumatta tästä tulkintojen moninaisuudesta on kuitenkin mahdollista puhua yleisellä tasolla Deweyn käsityksestä koskien moraaliväitteitä, olivat ne sitten arvoarvostelmia, moraaliarvostelmia, toimintasuunnitelmia tai -hypoteeseja. Ne sisältävät joka tapauksessa jonkinlaisen käytännöllisen elementin, suoran kytköksen toimintaan. Tällaisina ne myös sisältävät jonkinlaisen uskomuksen, sekä ollessaan reflektion ja harkinnan kautta muodostettuja, ovat aina tiedollisia, eli sisältävät kognitiivisen elementin. Näkemys moraaliväitteistä tiedollisina ja uskomuksen sisältävinä edellyttää lisää käsitteiden kartoitusta ja moraalitiedon mahdollisuuden kytkemistä moraaliväitteiden totuuden kysymykseen.

3.1.3.2 Tieto

Dewey ei hyväksy uskomuksen ja tiedon välistä jyrkkää erottelua, joka hänen mukaansa kumpuaa subjektiivisen ja objektiivisen irrottamisesta toisistaan, siten, että uskomus on aina jotain henkilökohtaista ja täysin objektiivisen tiedon ja tieteen kannalta ulkopuolista (Dewey 1958, 423–424). Uskomuksen käsitteellä on kaksipuolinen merkitys,

subjektiivisen merkityksen lisäksi uskomus tarkoittaa myös tutkimuksen lopputuloksena olevaa objektiivista asiointilaa, jonka mukaan olemme valmiita toimimaan suoraan tai kuvitteellisesti (Dewey 1966b, 7). Uskomuksen erottaminen tiedosta näyttäytyy mahdottomana, sillä "kaikki tietäminen tai pyrkimys tietää alkaa jostakin uskuksesta, jostakin saadusta ja väitetyistä merkityksestä, joka on varhaisemman, henkilökohtaisen tai yhteisen kokemuksen ilmentymä" (Dewey 1958, 428). Tieto on samalla tavoin tutkimuksen lopputulosta ilmaiseva termi, joten tiedon ja uskomuksen käsitteiden kohdalla voidaan käyttää käsitettä "perusteltu väitettävyyss²⁵" (*warranted assertibility*) (Dewey 1966b, 7–9).

Tästä ei kuitenkaan tule ajatella, että uskomus samaistetaan tietoon: tieto on jotain enemmän kuin pelkkä uskomus, ja täten käytännössä tieto, tiede ja totuus voivat olla uskomusten kritisoinnin menetelmiä (Dewey 1958, 423). Vaikkapa kreationismia pyritään kritisoimaan tai pikemminkin osoittamaan vääräksi vetoamalla tieteellisesti tuotettuun todistusaineistoon evoluutioteorian puolesta. On kuitenkin selvää, että evoluutio-näkemyksessäkään uskonnolla on oma roolinsa: se ikään kuin paikkaa niitä teorian aukkokohtia, joihin evidenssiä (tai arkikielisemmin tietoa) ei vielä ole riittävästi.

Yleisen käsityksen mukaan pragmatisteille tiedon saavuttaminen edellyttää aina toimintaa ja tieto on vain yksi kokemuksen muoto (Kajava 1957, 6–7). Uutta tietoa syntyy Deweyn mukaan vain silloin, kun totutussa toiminnassa ajaututaan ongelmiin ja joudutaan pohtimaan uusia toimintavaihtoehtoja (Kunelius 2006, 17). Tieto on näin ollen aina kokeellista, aktiivista ja toiminnallista (Dewey 2012, 149–150), tieto sisältää toimintaa (Gouinlock 1972, 79–80).

Deweyn näkemyksessä Aristoteleelta ja Platonilta peräisin olevan ja syvälle filosofian historiaan pesiytyneen ajatuksen mukaan tiedon arvon mitta on se, kuinka pitkälle se on puhtaan kontemplatiivista – vain mietiskelyllä saatetaan tavoittaa todellisuuden perimmäinen, muuttumaton rakenne (Dewey 2012, 136–140). Tällainen käsitys tiedosta "katselijan tietona" (*spectator theory of knowledge*) säilyi hänen mukaansa vuosisatoja sen

25 Käsitteen suomennos on peräisin Ilkka Niiniluodolta (1986, 59–60).

jälkeenkin kun tieteen kehitys oli osoittanut tiedon olevan voimaa muuttaa maailmaa; tämän takapajuksen ajatuksen tilalle tulisi omaksua siis ajatus tiedosta kokeellisena ja kykenevänä aikaansaamaan muutoksia (Dewey 2012, 141–143). Vastustaessaan käsitystä tiedosta katselijan tietona Dewey esittää, että tieto syntyy tutkimuksen tuloksena ja sisältäen kokeellista testaamista; näin rationalistien tieto puhtaista olemisen muodoista näyttäytyy mahdottomana (Gouinlock 1972, 79–80). Kokeellinen ja kokemuksellinen tiedonmuodostus edellyttää hypoteesien muotoilemista ja niiden testaamista: hypoteesi itsessään ei vielä ole tietoa (Gouinlock 1972, 78).

Sen lisäksi, ettei hypoteesi vielä täytä tiedon kriteerejä, Dewey esittää tiedon edellyttävän testaamisen ja ymmärtämisen lisäksi myös viestintää; "käsitys yksityiseen tietoisuuteen teljetystä tiedosta on satua" (Dewey 2006, 192). Tämäkin korostaa tiedon toiminnallista ja prosessin omaista luonnetta, sillä tiedon saavuttaminen edellyttää myös tiedon välittämistä. Moraalisen kuin muunkin toiminnan kannalta tieto on sekä voimavara että rajoite: se tarjoaa mahdollisuuksia muuttaa tilanne täyttymykselliseksi, mutta samalla halujamme toimia rajoittaa tietoisuus luonnon aidoista mahdollisuuksista ja rajoituksista (Gouinlock 1990, 268).

Moraalitiedon muodostamisen kysymykseen vastatessaan Dewey ei näe tarvetta erityiselle moraalisen havaitsemisen kyvyille – tekojen välitön havaitseminen vääriksi tai oikeiksi perustuu ainoastaan tottumukseen: kun arvostelman muodostaminen, mikä itsessään on toimintaa, toistetaan riittävän monta kertaa, muotoutuu siitä tapa. Kyvyt havaita, harkita ja haluta ovat kulttuurin ja instituutioiden vaikutuksen alla muodostuneita toimintatapoja, jolloin ihmisellä ei ole valmiita, synnynnäisiä tietämisen kykyjä (Dewey 2006, 176). Tavanmukaisessa tilanteessa toiminta tai tietäminen ei ole kuitenkaan perimmiltään moraalista, vaan pikemminkin teknistä, sillä totutussa toiminnassa ei ilmene ongelmia. Moraalinen harkinta taas ei koskaan ole välitöntä, vaan se on prosessi, johon kuuluu toimintavaihtoehtojen ”näytelmällistä harjoitusta mielikuvituksessa”, minkä kautta kerätään vaadittava tieto arvostelman muodostamiseksi. Tieto muodostetaan siis aina toiminnallisesti ja prosessinomaisesti. (Welchman 1995, 170–171.)

Deweyn näkemys moraalitiedosta edustaisi näin ollen McGrathin (2011, 107–109) jaottelussa kokemuksen merkitystä korostavaa kantaa, joka asettuu vastakkain "nojatuoli-tieto" -näkemysten kanssa; jälkimmäisessä moraalitieto saavutetaan siis ilman empiiristä, kokemuksellista tietoa, samankaltaisesti kuin matemaattinen a priori -tieto. Deweyn näkemyksessä moraalitiedon saavuttamisessa ja moraaliuskomusten todeksi osoittamisessa nimenomaan kokemus on ainoa mahdollinen väylä ja a priori -tieto ei auta ongelmallisessa tilanteessa. Toki Dewey antaa tietyn sijansa myös moraaliteorioille ja periaatteille, mutta ne eivät voi korvata yksilöllistä reflektiota, joka nojaa näytelmälliseen harjoitukseen mielikuvituksessa. Kokemus edesauttaa myös vahvojen moraalitotuuksien tavoittamista tavalla, joka ei ole mahdollinen matemaattisten totuuksien saavuttamiselle, mikä voi johtaa täysimittaiseen moraalitempirismiin (McGrath 2011, 123–124).

3.1.3.3 Moraaliväitteen totuus

Kun pyritään vastaamaan kysymykseen, edustaako Deweyn näkemys pikemminkin kognitivismia kuin non-kognitivismia, hänen käsityksensä arvoista ja tiedosta näyttäytyy ensisijaisen tärkeänä. Ajatus arvoista todellisuuteen välittömästi kietoutuneina, empiirisesti tutkittavina tosiseikkoina ja edelleen tiedosta kokeellisena ja uskomuksiin kytkeytyneenä puoltaa nähdäkseni näkemystä, jossa moraaliarvostelmien voidaan sanoa olevan tosia tai epätosia termin pragmatistisesti tulkitussa merkityksessä ja niiden totuutta voidaan tarkastella ainakin osittain tiedollisesti²⁶.

Deweyn instrumentalismi poikkeaa William Jamesin sentimentaalista näkemyksestä; Dewey on tietoinen erosta sen välillä, mitä proposiosta seuraa ja mitä proposition todeksi uskomisen emotionaaliset seuraukset ovat. Emotionaalinen tyydytys ei siis riitä hypoteesin todeksi osoittamiseen – hypoteesi voidaan osoittaa todeksi vain sen käytännön menestyksellisyydellä ongelmallisen tilanteen ratkaisussa, ja tämä vaatii luonnon tapahtumien ja rajoitusten tuntemista. (Gouinlock 1994, 122–123.) Instrumentalismia ei tule siis samaistaa ajatukseen tietämisen arvosta välineenä pelkästään itse tietäjälle; välineiksi määriteltyjen asioiden arvo ja pätevyys sijaitsee niiden seurauksissa (Dewey

²⁶ Deweyn metodologinen, niin sanottu esiteoreettinen lähtökohta huomioi myös moraalin non-kognitiivisen puolen, joten moraalin aluetta ei ole kaikkienensa mahdollista tavoittaa tiedollisesti (ks. s. 57–59).

1958, 151–155).

Dewey vastustaa sentimentaalisen ja subjektivistisen näkemyksen ohella myös non-kognitivistista näkemystä moraaliväitteiden sisällöstä, mikä tekee Deweyn pitämisen kognitivistina varsin ilmeiseksi. Kirjoituksessaan vastauksena C. L. Stevensonin emotivistiseen näkemykseen etiikan kielestä Dewey esittää non-kognitivismiin erehtyvän olettaessaan moraalikielen eroavan tieteellisestä kielestä sisällöllisesti. Dewey myöntää, että moraalikielen ja moraalisten väittämien funktio on normatiivinen ja etiikkaa voidaan syystä nimittää käytännölliseksi, mikä erottaa moraalikielen tieteellisen kielen funktiosta. Se ei kuitenkaan hänen mukaansa tarkoita, että moraaliväitteiden sisältö ja lauseiden rakenne olisi olemuksellisesti erilainen kuin tieteellisten väittämien. (Dewey 1945, 702.) Vaikka tieteellisten ja moraalisten väittämien käytännön päämäärä eroaakin toisistaan, lauseiden sisällölliset tekijät ovat sikäli samanlaisia, että ne ovat molemmat osoitettavissa todeksi samanlaisin menetelmin.

Deweyn näkemyksessä moraalitermit eivät ole välttämättömiä moraalidiskurssille; tämä tarkoittaa sitä, että moraaliväittämät ja moraaliarvostelmat, sisälsivätpä ne moraalitermejä tai eivät, ovat joka tapauksessa verifioitavissa (Gouinlock 1972, 208). Deweyn filosofian kokonaisprojekti, luonnon, tieteen ja arvot kattavan teorian rakentaminen, tekee tämän näkemyksen ymmärrettäväksi (Gouinlock 1972, 227). Deweyn näkemys tieteestä ja tieteellisestä menetelmästä korostaa tiedon ja toiminnan suhdetta: tieteellinen tieto syntyy aktiivisena prosessina, osoittamalla hypoteeseja todeksi kokeellisesti havainnoimalla oletettuja seurauksia. Välittömät hyvät sekä arvot ovat luontoon kuuluvia laadullisia tapahtumia, joita voidaan tutkia tieteellisellä menetelmällä. Tieto mistä tahansa objektista saadaan tuntemalla sen suhteita ja seurauksia muihin asioihin – sama pätee arvoihin ja välittömiin hyviin, mikä tekee niitä koskevista väitteistä samalla tavoin todeksi osoitettavia kuin muistakin luontoa koskevista hypoteeseista. (Gouinlock 1972, 211–213.)

Moraaliväittäjä "murhaaminen on väärin" voidaan kääntää niin, että murhaaminen on väärin, koska murhaamisella on tiettyjä seurauksia, kipua, surua, ahdistusta ja niin

edelleen; tietyn murhan vääräys koostuu kyseisen murhan ikävistä seurauksista²⁷ (Gouinlock 1972, 199). Väite voidaan osoittaa todeksi havainnoimalla yksittäisen murhan kohdalla näitä seurauksia: mikäli surua ja ahdistusta havaitaan, väite on verifioitu. Dewey on kuitenkin filosofisen virhepäätelmän vaaran vuoksi varovainen yleistysten tekemisessä (Dewey 1957a, 173–175): yksittäisen väittämän verifioiminen ei välttämättä riitä siihen, että jokaista tulevaa murhaa pidettäisi oikeutetusti vääränä jo ennalta katsottuna. Onkin mahdollista tulkita, että koska massiivisen terrori-iskun tehneen ja lukuisia viattomia tappaneen yksilön murhaamisen seurauksena voikin ilmetä iloa ja helpotusta, moraaliväite murhaamisen vääryydestä ei tulekaan tässä tapauksessa osoitetuksi todeksi. Myöskään väitteen verifioivia seurauksia, kipua ja surua, ei voida pitää absoluuttisesti pahoina. Voidaan ehkäpä tehdä yleistys, että useimmissa tilanteissa ne koetaan pahoiksi, mutta esimerkiksi joissakin uskonnollisissa rituaaleissa itsen ruoskimisesta seuraava kipu onkin hyvä ja arvokas asia.

Yleistyksistä huolimatta mikään ei ole absoluuttisesti paha tai hyvää määrittelemättä pahana tai hyvänä pitämisen kontekstista. Tästä johtuen myös jokin yleisesti positiivisena pidetty piirre, kuten *sympatia*, voikin joskus osoittaa negatiivisia seurauksia; näin onkin täysin turhaa yrittää osoittaa jokin piirre aina tavoiteltavaksi. Vaikkakin seurauksia ja näin ollen menestystä arvioimalla moraaliset väitteet voidaan siis ajatella osoitettaviksi tosiksi tai epätosiksi, on tällainen yksittäisten väitteiden todistaminen usein moraalisesta toiminnan kannalta riittämätöntä. Lauseen "*sympatia on hyvästä*" totuuden sijasta olisi tarpeellisempaa tietää esimerkiksi, mitä *sympatia* tekee elämälläni?, miten *sympatia* saavutetaan?, millainen oletus yhteiskunnasta on väitteen taustalla? ja muuta vastaavaa. (Gouinlock 1972, 295–296.)

Se, että esimerkiksi *sympatialla* voi toisinaan olla negatiivisia seurauksia, tekee moraaliväittämien totuudesta mahdollisesti huolestuttavalla tavalla häilyviä. Kun totuuden

27 Tällaisen ajattelun esiintyminen Deweyn filosofiassa on luultavasti johtanut Pappasin (2008, 9) mainitsemaan virhetulkintaan Deweystä konsekventialistina. On kuitenkin huomattava, kuinka Dewey tuo toistuvasti esille seurausetiikan ja egoismin puutteellisuutta normatiivisen etiikan pohjana (esim. Dewey 1957a, 50–51; 221) ja kritisoi utilitaristisia toimintateoreettisia oletuksia myös sosiaalipsykologian ja yhteiskuntafilosofian alueella (Kilpinen 2008, 113). Metaetiikan kontekstissa Deweyn ajattelussa on kuitenkin nähtävissä tiettyä konsekventialistista taipumusta moraaliväitteiden todeksi osoittamisen kysymyksen kohdalla, mutta tämä ei oikeuta pitämään hänen koko moraalifilosofiaansa konsekventialistisena.

kriteerinä pidetään yksinomaan hyödyllisiä seurauksia, saattaa se myös johtaa pitämään valhetta totuutena sellaisissa tilanteissa, joissa siitä uskotaan olevan hyötyä (Salomaa 1924, 120). Toisaalta laajemman kontekstin huomioiminen voi tarkoittaa myös sitä, että yksilö pohtii valheen totena pitämisen laajamittaisia seurauksia: vaikka ne yhdessä tilanteessa tuottaisivat hyödyllisiä seurauksia, on erheellisen todellisuuskäsityksen ylläpitäminen laajemmassa elämän kokonaisuudessa hankalaa ja jopa haitallista.

Edellä esitetyn perusteella voidaan argumentoida Deweyn edustavan kognitivistista näkemystä moraaliväitteiden luonteesta, jossa väitteiden todeksi osoittaminen tapahtuu kokeellis-tieteelliseen käytäntöön verrattavalla tavalla, tutkimalla arvostelman käytännön seurauksia. Ajatus moraaliarvostelmista ratkaisun ongelmalliseen tilanteeseen tarjoavina ja käytännön toiminnassa totuusarvon saavina reflektiivisinä toimintasuunnitelmina puoltaa näkemystä Deweystä kognitivistina, joskin pragmatistisessa katsannossa tulkitun totuuden mielessä. Kun moraaliväitteisiin suhtaudutaan tällä tavalla, joudutaan luopumaan niiden objektiivisen totuudellisuuden ajatuksesta: käytännöt kun ovat erilaisia eri ajassa ja paikassa. Totuus ei voi kuitenkaan olla pelkästään yksilösidonnainen tekijä, vaan jonkinlaisia kriteerejä voidaan asettaa myös yksilöllisten asenteiden ulkopuolelle, jotka määrittävät tietyssä tilanteessa esimerkiksi tyttöjen ympärileikkaamisen moraalittomuuden. Tällaista suhtautumista moraaliväitteiden totuusehtoihin voidaan nimittää myös intersubjektivismiksi²⁸; tällöin moraaliväitteiden totuus on sidoksissa (joko aktuaalisiin tai hypoteettisiin) tietyn yhteisön sosiaalisiin konventioihin (Sayre-McCord 1988, 20–21).

Intersubjektivistisessä näkemyksessä tyttöjen ympärileikkaaminen ei ole moraalitonta objektiivisessa, ihmisistä ja yhteisöistä riippumattomassa mielessä, mutta voidaan silti puhua joistakin universaalisti tosista moraaliväitteistä ja universaaleista arvoista. Jokin moraaliväite voi siis olla tosi universaalisti, olematta silti objektiivinen totuus. On mahdollista, että kaikissa mahdollisissa yhteisöissä kielletään ihmisten tappaminen, mutta tämä ei ole ole relativistille objektiivinen arvo, vaan ainoastaan universaali eli kaikkien hyväksymä tai kaikkiin soveltuva moraalitotuus. (Shafer-Landau *Julkaisematon*, 92–93.)

28 Ks. Kuvio 1 s. 74.

Samalla on myös huomattava, että moraaliväitteen totuus itsessään on Deweyn näkemyksessä vain yksi tekijä moraalisisessa toiminnassa ja ihmiselämän kontekstissa. Kuten edellä pragmatistisessa katsannossa samaistettiin luotettavuus, hyvyys, totuus ja pätevyys, nähdään tässä moraaliväitteiden käytännön menestyksen linkittyvän lisäksi myös toimijan elämän kokonaisuuteen sekä laajempaan yhteisöön. Tällöin totuus tai toimivuus ei voi olla pelkkä subjektiivinen tekijä. Moraaliarvostelmilla onkin Pihlströmin (2005, 16) mukaan deweylais-putnamilaisessa kontekstissa objektiivisuus ihmismaailmassa: arvostelmat viittaavat inhimillisen maailmamme todellisiin elementteihin, todellisuuteen, jonka kohtaamme jokapäiväisessä toiminnassamme. Tämä todellisuus on kuitenkin ajan myötä muuttuva, eikä ole lainkaan selvää, onko se kaikille sama. Käytännöt ja tavat ainakin muuttuvat, joten täällä tänään todeksi käytännössä testaamalla osoitettu väite ei välttämättä ole tosi muualla tai muina aikoina. Tästä totuuden pluralistisuuden ongelmasta johtaakin tie toiseen Deweyn metaetiikan kannalta keskeiseen jaotteluun.

3.2 Realismi ja relativismi

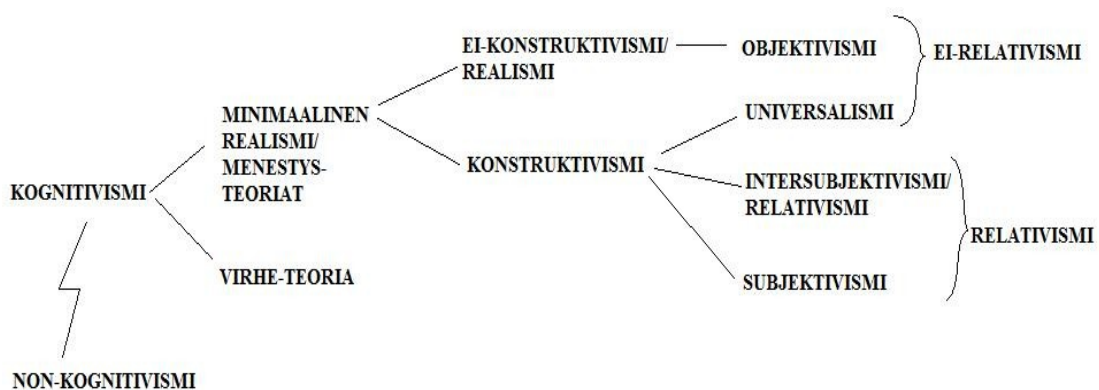
Esitettyäni edellä Deweyn edustavan metaetiikassa kognitivismia, on seuraavaksi tarkasteltava, millaisesta kognitivismin muodosta hänen näkemyksessään on kyse. Tyypillistä kognitivismin muotoa edustaa realismi, mutta on myös olemassa kognitivistisia teorioita, jotka hylkäävät realismin, kuten subjektivismi ja relativismi (Shafer-Landau 2003, 17–18). Deweyn ajattelusta on esimerkiksi hänen totuuskäsityksensä ja konkreettisten tilanteiden korostuksensa vuoksi löydettävissä viitteitä realismin hylkäämisestä, toisaalta taas pragmatismista on johdettu myös moraalirealistisia tulkintoja. Tässä luvussa tarkastelen siis Deweyn ajattelun sijoittumista realismin ja relativismin väliseen jaotteluun. Selvennettyäni aluksi realismin ja relativismin käsitteiden merkitystä metaetiikan kontekstissa²⁹, etenen argumentoimaan Deweyn kannan relativistisuuden

29 Olen päätenyt käsittelemään Deweyn metaetiikkaa realismin ja relativismin vastakkainasettelun kautta, mutta on myös huomioitava, että metaetiikassa voidaan muotoilla lukuisia muita vastakkainasetteluja riippuen siitä, miten käsitteet muotoillaan. Realismin tilalla metaeettisissä tarkasteluissa esiintyy usein objektivismin käsite, jota myös voidaan pitää relativismin vastakohtana. Sayre-McCordin (1988, 17) jaottelussa realismi määrittyy yläkäsitteeksi objektivismille (ks. kuvio 2 s.76). Objektivismin ja realismin suhde voidaan kuitenkin määritellä monella tavalla, ja niitä voidaan käyttää myös synonyymeina kuten monissa käyttämissäni lähteissä tehdään. Pyrin tässä tutkielmassa johdonmukaisuuden vuoksi seuraamaan Sayre-McCordin jaottelua, jolloin (konstruktivisesti tulkitulle) relativismille yleisellä tasolla vastakkaiseksi kannaksi määrittyy objektivismin sijasta realismi, mikä tekee realismi–relativismi -kahtiajaosta perustellun.

puolesta. Pääväitteeni relativismi-tulkinnassani on, että moraalitodellisuuden totuusehdot eivät Deweyn näkemyksessä ole toisaalta ihmisestä riippumattomia, eivätkä toisaalta myöskään subjektiivisesta mielipiteestä riippuvaisia, mikä tekee hänen kannastaan intersubjektivistisen tai relativistisen.

Metaeettiset kannat moraalitodellisuuden luonteen ja moraaliväitteiden totuusehtojen suhteen voidaan jaotella seuraavasti:

Kuvio 1



Kognitivistisia ratkaisuja kuviossa edustavat realismi ja virhe-teoria. Realismi määritellään tässä "minimaaliseksi realismiksi" nojaten moraaliväitteiden kirjaimelliseen totuuteen: realismiksi määrittyvät kaikki kannat, joissa 1) moraaliväitteet ollessaan kirjaimellisesti muodostettuja ovat myös kirjaimellisesti tosia tai epätosia, 2) siten, että jotkin niistä ovat tosia (Sayre-McCord 1988, 5–6). Realismin yksiselitteisintä vastakohtaa edustaa antirealismia. Yksi mahdollinen antirealistinen ratkaisu on hyväksyä kognitivistinen kanta koskien moraaliväitteiden totuusarvoa samalla todeten kaikkien moraaliväitteiden olevan aina epätosia. Tätä kantaa kutsutaan tyypillisesti virhe-teoriaksi, ja se edustaa antirealismia koska teoria ei täytä Sayre-McCordin edellä esitettyä realismin toista ehtoa. (Sayre-McCord 1988, 11.) John Mackien edustama virhe-teoria kiistää objektiiviset moraalisäännöt ja arvot (Joyce 2011, 153).

Vaihtoehtoisia minimaalisen realismin muotoja ovat ei-konstruktivistinen realismi ja konstruktivismi. Konstruktivistit hyväksyvät moraalitodellisuuden olemassaolon, mutta

selittävät sen vetoamalla tämän todellisuuden konstruoituun luonteeseen. Konstruktivisteihin lukeutuvien relativistien mukaan moraalitodellisuus konstruoituu erilaisista konventioista tai sosiaalisesta yksimielisyydestä. Yhteistä kaikille konstruktivisteille on ajatus moraalitodellisuuden olemassaolon riippuvaisuudesta suhteessa tiettyyn näkökulmaan. (Shafer-Landau 2003, 14.) Mikäli Deweyn kannasta on löydettävissä konstruktivistisia piirteitä, se tarkoittaisi myös hänen kiistävän realismin perusoletuksen moraalitodellisuuden luonteesta (Pietarinen & Poutanen 2005, 129).

Konstruktivistisia kantoja metaetiikassa edustavat erilaiset relativistiset tai subjektivistiset ratkaisut kiistävät virhe-teorian tavoin moraaliarvojen riippumattomuuden inhimillisistä uskomuksista tai kulttuurista (DeLapp 2011). Tällaiset näkemykset ovat kuitenkin virhe-teorian kanssa eri mieltä siitä, onnistuuko moraalidiskurssi joskus tavoittamaan totuuden: näin ollen ne edustavat virhe-teorialle vastakkaisia "menestysteorioita" (Joyce 2011, 153). Relativismi ja subjektivismi edustavat relativistisia näkemyksiä moraaliväitteiden totuusehdoista. Metaeettisen relativismin mukaan moraaliväitteet eivät ole tosia tai epätosia absoluuttisessa mielessä, vaan ainoastaan tosia tietyn yhteisön tai näkökulman sisällä³⁰. Moraaliväitteen totuuden näkökulmasidonnaista suhteellisuutta ei tule sekoittaa tilannesidonnaisuuteen – myös objektivistinen moraalirealisti voi korostaa olosuhteiden ja tilannetekijöiden merkitystä. Moraalirelativismin taustaoletus on tyypillisesti antirealistinen, mutta pelkän objektiivisen moraalitodellisuuden kieltämisen lisäksi relativismiin kuuluu olennaisesti oletus moraaliväitteiden totuuden sidoksisuudesta tiettyyn näkökulmaan, kuten kulttuuriin tai historialliseen ajanjaksoon. (Westacott 2012.)

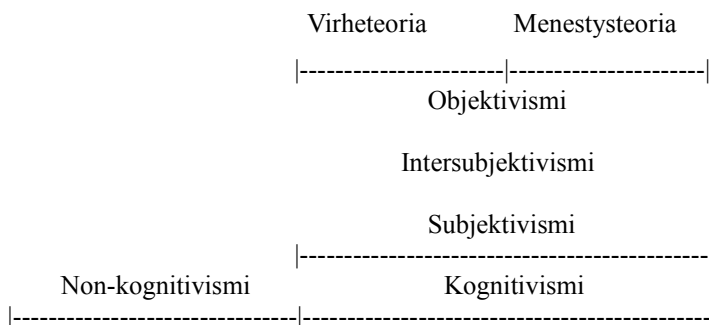
Konstruktivismin muodot subjektivismi, relativismi ja universalismi siis hyväksyvät ajatuksen siitä, että on olemassa jonkinlainen moraalinen todellisuus. Nämä teoriat kuitenkin väittävät, että tuo todellisuus on meidän itsemme (tai jumalolennon) luoma. (Shafer-Landau *Julkaisematon*, 19.) Konstruktivistinen metaeettinen relativismi sopii hyvin yhteen sen kanssa, mitä Rorty (1982, 173) esittää pragmatismen kannaksi totuudesta, hyvästä ja hyveestä: kaikki mitä voidaan tehdä "totuuden", "moraalisuuden" tai "hyveen"

30 Eettinen relativismi tulee erottaa niin sanotusta totuusrelativismista, jota Westacott (2012) kutsuu kognitiiviseksi relativismiksi. Tällainen relativismin muoto relativisoi kaiken totuuden, ja esittää sen olevan aina suhteessa tiettyyn näkökulmaan. Kanta on kuitenkin itsensä kumoava, sillä se väittää totuuden olevan suhteessa näkökulmaan absoluuttisesti totena väitteenä.

eksplikoimiseksi, on viitata sen kulttuurin konkreettisiin yksityiskohtiin, joissa nämä termit ovat syntyneet; totuus ja hyve ovat yksinkertaisesti sitä, mitä tietty yhteisö katsoo niiden olevan.

Antirealistisuudesta huolimatta myös relativismia tai subjektivismia voidaan siis pitää kognitivismin sekä minimaalisen realismin muotoina, sillä kummassakaan näissä moraalitiedon olemassaoloa ei ole välttämättä kiellettävä (Kim 2006). Moraaliväitteiden totuusehdot määrittyvät tällöin kuitenkin ilman yhteyttä objektiiviseen moraalitodellisuuteen. Metaeettinen relativismi tulee erottaa metaeettisestä non-kognitivismista: non-kognitivismin teesi on ainoastaan semanttinen eli moraalisten väitteiden sisällön merkitystä koskeva (DeLapp 2011). Semanttinen kysymyksenasettelu eli kognitivismin ja non-kognitivismin välinen jaottelu kuitenkin kytkeytyy läheisesti ontologiseen jaotteluun. Tätä kytköstä havainnollistaa mielestäni hyvin Sayre-McCordin (1988, 17) artikkelissa *The Many Moral Realisms* esitetty kuvio:

Kuvio 2



Tässä kuviossa minimaalisen realistisia teorioita edustavat kaikki kognitivismin puolella olevat menestysteoriat (*success theory*), eli kaikki sellaiset muotoilut, joissa kirjaimellisesti muodostetut moraaliväitteet ovat kirjaimellisesti tosia tai epätosia ja jotkin niistä tosia (Sayre-McCord 1988, 11). Objektivismin ohella myös intersubjektivismi ja subjektivismi voidaan tulkita tietyissä konteksteissa realistisiksi moraaliväitteiden totuusehdoiksi: subjektivismi voi olla uskottava realistinen kanta psykologian filosofiassa ja intersubjektivismi taas laki-/oikeusfilosofiassa³¹, mutta etiikassa ne edustavat yleensä

31 Sayre-McCord ei anna näistä esimerkkejä, joten pyrin itse selvittämään ajatusta. Psykologian filosofisesta

antirealismia (Sayre-McCord 1988, 24). Relativismia tässä kuviossa ei mainita lainkaan, koska realismin vastakohtaksi määritellään artikkelissa antirealismi. Relativismi mainitaan kuitenkin intersubjektivismin yhteydessä: yksinkertainen konventionalistinen intersubjektivismi esiintyy usein kulttuurirelativismiin puolustuksena (Sayre-McCord 1988, 20).

Kulttuurirelativismilla ei kuitenkaan Pietarisen ja Poutasen (2005, 101) mukaan ole moraalista sisältöä, vaan se on pikemminkin deskriptio. Metaettisen positioitumisen kysymyksessä katson kulttuurirelativismiin olevan kuitenkin mahdollinen kanta, ja näin ollen käytän jatkossa intersubjektivismia relativismin synonyymina. Myös menestysteorioiden puolella olevat näkemykset voivat siis kiistää objektiivisten moraalitotuuksien ja arvojen olemassaolon liian kummallisina hyväksyttäväksi ontologiaamme. Lisäksi heidän mukaansa puhe objektiivisista totuuksista on tyypillisesti vierasta käytännön moraalidiskurssille, tai vaikka sellaista esiintyisikin, se on vain yksi elementti moraalin moninaisuuden joukossa. (Joyce 2011, 154.)

Edellä esitetyissä kuvioissa intersubjektivismi (relativismi) ja objektivismi ovat siis minimaalista realismia edustavien menestysteorioiden vaihtoehtoisia alamuotoja. Relativismin ja objektivismiin vastakkainasettelussa on Pappasin (2008, 37–38) mukaan kyse pohjimmiltaan etiikan teorian perustasta: objektivistit vaatii tämän perustan olevan ensisijainen ja riippumaton tilanteisiin nähden, ja tällöin moraalinen ristiriita vallitsee aina jo olemassa olevien normien välillä. Etiikan teorian tehtävä on tällöin oikeuttaa moraalisaäntöjä, jotka moraalitoimijat ottavat annettuina. Dewey katsoo oikeuttamisvaatimuksen kumpuavan a priori -oletuksista, jotka sivuuttavat konkreettiset, moraalisesti ongelmalliset tilanteet. Yleiset moraalisaännöt – mikäli sellaisia ylipäänsä on – saavat normatiivisen voimansa partikulaarisista arvostelmista konkreettisissa tilanteissa. Relativistin mukaan olemme syntyneet tiettyyn historialliseen tilanteeseen ja perineet kontingentit moraalisaännöt, emmekä voi tarkastella niitä ulkopuolisesta perspektiivistä.

katsannosta käsin moraalialia tarkastellessa näkökulma on usein yksilökeskeinen, jolloin myös moraaliväitteiden totuus määrittyy subjektin kokemusten mukaan. Oikeusfilosofiassa taas voidaan katsoa teon vääryyden tarkastelussa viimekätiseksi tuomariksi oikeusistunnossa paikalla oleva ihmisjoukko: tuomio päätetään siis intersubjektiiivisesti ja katsotaan myös sikäli todeksi, että tuomio on lainvoimainen. Kummassakaan näistä tapauksista ei siis tarvita ihmisistä riippumatonta totuuden kriteeriä, mutta moraaliväitteisiin suhtaudutaan silti realistisesti.

(Pappas 2008, 37–39.) Tässä mielessä Dewey on siis selvästi enemmän relativismin kuin objektivismin puolella.

Relativismille on annettu moraalifilosofiassa monenlaisia määritelmiä; kulttuurirelativismin ohella voidaan puhua deskriptiivisestä, normatiivisesta, kognitiivisesta sekä yksinkertaisesti moraalirelativismista (Westacott 2012); oman kiinnostukseni kohteena on kuitenkin erityisesti edellä määritelty metaeettinen relativismi. Moraalirelativismin irvikuvan, yksinkertaisen "kaikki käy -relativismin" sijasta on tarpeen puhua kehittyneemmästä muotoilusta, josta DeLapp (2011) käyttää nimeä "pluralistinen moraalirelativismi"; tällaisessa muodossa arvot ovat kyllä rakentuneita sosiaalisesta kontekstista riippuen, mutta tätä suhteellisuutta rajoittaa kuitenkin yhtenevä biologinen ihmisluonto³². Tällainen relativismin muotoilu tulee katsoakseni lähimmäksi Deweyn metaeettistä positiota. Myös Chris Gowans kuvailee David B. Wongin edustamaa pluralistista relativismia tavalla, joka kuulostaa hyvin deweylaiselta: on olemassa tiettyjä universaaleja moraalisuuden rajoitteita, joka perustuvat naturalistiselle ymmärrykselle ihmisluonnosta ja ihmiselämän olosuhteista. Moraalisuuden tarkoitukseksi voidaan tältä pohjalta määrittää sosiaalisen yhteistoiminnan sekä yksilöllisen kukoistuksen edistäminen. Universaalit rajoitteet ovat sikäli avoimia, että on enemmän kuin yksi tapa ottaa ne huomioon ja näin on monta "oikeaa moraalialia", joilla voi kuitenkin olla joitakin yhteisiä piirteitä tai jaettuja arvoja. (Gowans 2008.)

Myös Dewey ajatteli luonnon asettavan meille tietyt rajoitteet, mutta samalla tarjoavan mahdollisuuden älyllisten prosessien ja kontrolloitujen tutkimusten kautta luonnon prosessien uudelleenjärjestämiseen inhimillisen kasvun ja hyvinvoinnin vuoksi (Gouinlock 1990, 261). Tällöin hyvinvointi ja kasvu ovat naturalistisen ymmärryksen kautta saavutettuja yleisiä moraalisuuden päämääriä, mutta ne eivät vielä määritä sitä, millainen toiminta kussakin tilanteessa on hyvää ja oikeaa. Kasvua ja hyvinvointia edistäviä, ja siinä

32 Näin ollen sosiaaliset kontekstit eroavat toisistaan, mutta joitakin yhtäläisyyksiä voidaan löytää esimerkiksi vetoamalla ihmisen biologiaan. Esimerkiksi ihmisen luontainen sosiaalisuus ja siitä seuraava mahdollisuus oppia kieli ovat universaaleja, kaikkia ihmisiä yhdistäviä ominaisuuksia, joten ihmisen eristämistä sosiaalisesta kanssakäymisestä ja samalla myös estämistä oppimasta kieltä voidaan pitää yleisesti moraalittomina tekoina. Puolestaan se, millainen sosiaalinen kanssakäyminen on moraalisesti hyväksyttävää tai paheksuttavaa, vaihtelee suuresti kulttuurista eli sosiaalisesta kontekstista toiseen, kuten myös se, mitä kielen oppimisen kannalta pidetään olennaisena, kuten esimerkiksi lukutaidon ja kirjoitetun kielen merkitys.

mielessä moraalisesti hyviä tai oikeita tekoja voi olla lukuisia, mutta sitä, mikä kulloinkin on oikein, ei ole mahdollista määrittää yleiseen päämäärään nojaten, vaan ainoastaan yksittäisen tilanteen vaatimusten kautta. Ennen kuin vien argumentaatiota Deweyn metaetiikan relativistisuudesta pitemmälle, on otettava esille toinen, tähän kysymyksenasetteluun läheisesti liittyvä, subjektivistisen ja objektivistisen moraalinäkömyksen välinen jaottelu.

3.2.1 Subjektiiivinen ja objektiiivinen moraalii

Määriteltäessä Deweyn metaeettistä positiota, nousee keskeiseksi hänen näkömyksensä siitä, onko moraalii ensisijaisesti objektiiivista vai subjektiiivista. Vaikka moraaliväitteen totuus määrittäisikin viime kädessä vain suhteessa yksilön subjektiiiviseen asenteeseen, silti on pidettävä mielessä Deweyn naturalistinen lähtökohta ja huomioitava, että inhimillistä toimintaa voidaan tutkia luonnontieteellisen tutkimuksen kaltaisilla metodeilla ja täten määritellä joitakin yleisiä lainalaisuuksia biologisesta ihmisluonnosta³³. Äärimuotoisen relativismin voidaan tulkita johtavan subjektivismiin, jossa moraaliväitteiden pätevyyyden standardi on yksilön henkilökohtainen asenne tai käsitys (Pietarinen & Poutanen 2005, 101). Deweyn ajatus erilaisista käytännöistä ei ole puolestaan näin radikaalin yksilökeskeinen, sillä käytännöt nähdään tiettyyn yhteisöön ja sosiaaliin suhteisiin kytkeytyneiden tapojen ilmentyminä. Lekanin (2003, 6; 127) mukaan pragmatistisessa katsannossa moraalii alue määrittäy tavoista, joihin sisältyy vastuita koskien yksilöiden välisiä suhteita. Subjektin käsite tulee myös ymmärtää Deweyn filosofian kontekstissa siten, että subjekti ei ole todellisuudesta, sosiaalisesta kontekstista ja luonnosta irrallinen kokija; subjektin kokemus ei "häviä mieleen", vaan kokemus on paljon laajempi käsite kuin mielen sisältö (Gouinlock 1972, 92–93). Tämän vuoksi puhe subjektivistisesta moraalinäkömyksestä Deweyn kohdalla johtaa harhaan. Subjekti, tai pikemminkin itse, on tapojen dynaaminen kokoelma (Gouinlock 1972, 95).

Subjektin kytkeminen tapoihin ja yksilöt ylittävän todellisuuden peräänkuuluttaminen

33 Tällaiset yleiset lainalaisuudet eivät kuitenkaan voi olla täysin ylihistoriallisia ja ikuisia, vaan niitä voidaan korjata sitä mukaa kun tieteellinen tutkimus edistyy. Tieteellisten teorioiden universaalius on *relatiionaalista*; johtopäätösten lopullisuus ja kykenemättömyys kehittymään olisi tieteellisen tutkimuksen näkökulmasta tuhoisaa (Dewey 2012, 29).

herättää kysymyksen, onko moraalitodellisuus Deweyn ajattelussa konventionaalinen, yhteisön itse itselleen luoma ja ovatko moraalinen oikea ja väärä vain yhteensopivuutta yhteisön konventioiden kanssa? Objektivismi ja relativismi suhtautuvat Shafer-Landaun (*Julkaisematon*, 24) mukaan vastakkaisella tavalla konventionaaliseen moraalini: objektivistit hyväksyvät kyllä itse itsellemme luomamme moraalisuuden olemassaolon, mutta väittävät, että lisäksi on olemassa myös objektiivinen, ei-konventionaalinen moraalini. Relativismin näkemyksessä moraalini näyttäytyy täysin konventionaalisenä hankkeena, ja tästä seuraa Shafer-Landaun mukaan yksilöiden ja yhteisöjen moraalinen erehtymättömyys. Riippumatta siitä mikä olisi perustavimpien sitoumusten sisältö, ne eivät koskaan voisi olla väärini. (Shafer-Landau *Julkaisematon*, 27.) Dewey (1957a, 4) kritisoi kuitenkin konventionaalista moraalisuutta ja painottaa mahdollisuutta konventiot ylittävään reflektiivisyyteen. Tämä johtaa kysymykseen, tarkoittaako konventionaalisen moraalini kritiikki myös sitä, että Deweykin ajattelee olevan olemassa konventionaalisen ylittävä, objektiivinen moraalitodellisuus? Tällaisen ajatuksen Deweyn kuvaus moraalista erityisinä ongelmatilanteina ja ainutlaatuisina ratkaisuinä tuntuisi kuitenkin kiistävän.

Tavat ovat irrottamattomasti sidoksissa käytäntöihin, joita on mahdotonta yleistää kulttuurien yli ulottuvaksi moraalitodellisuudeksi. Ihmisten luonnollinen taipumus luokitella asioita saa ilmaisunsa kielen kautta kulttuurisissa tavoissa toimia asioiden kanssa. Tietyt toimintatavat muodostuvat normatiivisiksi vaatimuksiksi kulttuurin jäsenille, ja näin toiminta luokitellaan hyväksyttäväksi, sallituksi, kielletyksi ja niin edelleen. (Dewey 1966b, 265.) Tämä naturalistinen ja historiallinen tarkastelu osoittaa kulttuurisidonnaisiin moraalikäsitteisiin. Samojen arvostelmien ja normien soveltaminen "villi-ihmisten" ja sivistyneiden yhteisöihin näyttäytyy järjettömänä (Dewey 2012, 192). Näin Deweyn käsitys universalistisen moraalini toimimattomuudesta tekee hänestä eräänlaisen kulttuurirelativistin. Subjektivismi ja relativismi kognitivismin muotoinä edustavatkin Shafer-Landaun (2003, 19) mukaan tyypillisesti eettistä naturalismia; teon moraalinen hyväksyttävyys riippuu täysin yksilön tai yhteisön hyväksynnästä, joka voidaan periaatteessa määritellä tieteellisesti, ja moraaliarvostelmilla on myös totuusarvo.

Näin moraalini on Deweyn näkemyksessä tietyissä mielessä täysin konventionaalinen hanke;

se ei ole koskaan mitään ihmiset ylittävää tai muihin kuin käytännön vaatimuksiin vastaavaa. Tämä ei kuitenkaan poista hänen näkemyksessään mahdollisuutta kritisoida vallitsevia konventioita. Voihan olla, että vanha tapa toimia lakkaa palvelemasta tarkoituksensa olosuhteiden muuttuessa, ja tällöin myös vanha konventio tulee kritisoiduksi ja korvatuksi paremmalla. Täten Dewey'n näkemys pystyisi vastaamaan myös toiseen Shafer-Landaun (*Julkaisematon*, 38–41) esittämään relativismin kritiikkiin, jonka mukaan se ei salli moraalista edistystä vaan kohtelee kaikkea moraalialueella saman arvoisena. Kun totuus sidotaan käytännön toimivuuteen, voidaan puhua myös moraalialueella huonommasta ja paremmasta. Tässä mielessä pragmatismi sopii yhteen Brinkin antaman konstruktivismin määritelmän kanssa: moraalifaktat tai totuudet perustuvat todisteisiin, joita meillä niiden puolesta on (Shafer-Landau 2003, 14). Koska todisteita voi ilmaantua lisää tai uudet todisteet voivat kumota vanhoja moraalitotuuksia, edistys on aidosti mahdollista. Moraaliset normit ja konventiot eivät ole näin ollen vain satunnaisia ja kritiikin ulottumattomissa, ja tämä ongelma ratkaistaan vetoamalla minkäänlaiseen objektivismiin. Koska kyse on kuitenkin konstruktivismista, todisteet tietyille moraalifaktalle ovat aina sidottuja tiettyyn ajanjaksoon ja yhteisöön, joten edistystä ei ole mahdollista tarkastella ihmisistä riippumattomasta näkökulmasta.

Intersubjektivismi edustaa lähimpänä kulttuurirelativismia olevaa metaeettistä kantaa koskien moraaliväitteiden totuusehtoja: totuusehdot ovat intersubjektiveja, jos ne viittaavat olennaisesti tietyn ihmisryhmän ominaisuuksiin, konventioihin tai käytäntöihin (Sayre-McCord 1988, 16). Dewey'n väite "moraali ja käyttäytymisen sosiaalinen laatu ovat identtisiä keskenään" (1966a, 358) voidaan hyvinkin tulkita totuusehtojen kannalta siten, että yhteisö määrittää myös yksilön esittämän moraaliväitteen totuuden – sama väite voi olla tietyn yhteisön käytäntöjen ja konventioiden piirissä tosi ja toisessa yhteisössä epätosi. Etiikan relativismi hyväksyy moraaliset totuudet, mutta sijoittaa niiden lähteen pikemminkin jokaisen kulttuurin sisälle kuin henkilökohtaisiin mielipiteisiin; karkeasti sanoen se, mitä yhteisö suosii, pitää paikkansa (Shafer-Landau *Julkaisematon*, 16).

Intersubjektivistisen näkökohdan huomioiden Dewey ei siis hyväksy täysin subjektivistista moraalinäkemystä. Hänen mukaansa moraalialueella onkin itse asiassa ensisijaisesti objektivista,

vaikkakin pluralistisessa mielessä. Moraali on sidoksissa objektiivisiin eli yksilön ylittäviin olosuhteisiin, ympäristöön, joka on luonteeltaan moninainen, mikä taas tekee haluistamme ja luonteistamme moninaisia. Tästä syystä objektiivisessa todellisuudessamme piilee aina konfliktien mahdollisuus. Naturalistisen moraalikäsitteen valossa moraali onkin aina ristiriidassa itsensä kanssa. Tässä tullaan moraalin subjektivistiseen ulottuvuuteen: moraalisen konfliktin tilanteessa yksilöllinen, luonteesta riippuva "hyvä" ratkaisee. (Dewey 1957a, 52–53.)

Dewey kuitenkin kritisoi subjektivistista moraalinäkemystä siitä, että siinä painopiste on meidän itsemme muuttamisessa sen sijasta, että muuttaisimme maailmaa, jossa elämme. Tällainen asenne edustaa egoistista todellisuuspakoa ja on myös vallalla uskonnollisissa sielun pelastumisopeissa. Toisaalta Dewey kuitenkin painottaa, että ympäristön muuttamisen ohella subjektinkin mielenlaadussa on tapahduttava muutoksia. Näin ollen tarvitaan jälleen molempia, subjektiivista ja objektiivista näkökulmaa muutokseen. (Dewey 1999, 238–239.)

Deweyn näkemys väistää näin jälleen yhden kahtiajaon: subjektiivinen ja objektiivinen ovatkin saman moraalin ulottuvuuksia. Ehkäpä jossain mielessä olisi mahdollista erottaa moraalin makro- ja mikrotasot, joista edellistä edustaisi moraali objektiivisten olosuhteiden mielessä – siten kuin naturalistisessa tarkastelussa inhimillinen toiminta näyttäytyy. Mikrotasolla moraali näyttäytyy yksilön näkökulmasta, ainutlaatuisten kokemiemme konfliktien muodossa, jossa yksilöllinen mielenlaatumme yhdistettynä ainutlaatuiseen tilanteeseen ja tiettyyn sosiaaliseen kontekstiin ratkaisee sen, mikä teko kyseisessä tilanteessa olisi hyvä tai oikein. Dewey ei itse puhu tällaisista tasoista, mutta yksilön ja yhteisön suhdetta koskeva pohdinta on katsoakseni sovellettavissa myös tähän kysymykseen. Hän esittää, että kollektiivista yksikköä voidaan tarkastella joko osien tai kokonaisuuden kannalta, vaikkakin kokonaisuutena se koostuu osistaan ja osat taas muodostavat kokonaisuuden ja kuuluvat siihen. Tämän vuoksi ei ole järkevää asettaa osia ja kokonaisuutta toistensa vastakohtiksi. (Dewey 2006, 205–206.) Näin "objektiivinen" tarkastelutaso koskisi kokonaisuutta ja "subjektiivinen" taas osia.

Näin ollen subjektiivisessa ja objektiivisessa moraalissa kyse on vain tarkastelutasoista, sillä subjektiivisestakaan näkökulmasta moraalinen ratkaisu ei synny vain yksilön mielessä ja ulkoisista olosuhteista riippumatta. Emme voi esimerkiksi toimia painovoiman vastaisesti (Gouinlock 1990, 261). Arvot ovat ympäristönsä kanssa vuorovaikuttaville yksilöllisille ihmisille havaittavia kokemuksia; moraalinormit taas ovat seurausta yhteisön yrityksistä yhdistää päämääriään (Gouinlock 1972, 149). Deweyn (2006, 101) mukaan toimijoina ovat siis aina yksittäiset ihmiset, mutta sosiaaliset vaikutukset määräävät, mitä he voivat ajatella, suunnitella ja valita. Esimerkiksi mielihalut ovat heijastumia perinteistä ja instituutioista (Dewey 2006, 127). Näin siis toiminta ilmenee yksittäisissä ihmisissä, mutta puhdasta, irrallista yksilöä ei ole olemassa. Nämä kummatkin toisistaan riippuvaiset tasot tai ulottuvuudet, yksilöllinen ja sosiaalinen, sijoittavat kuitenkin moraalin vallitsevaan, tämänpuoleiseen biologis-sosiaalisen todellisuuteen.

Tämä kanta asettuu voimakkaasti vastaan perinteisiä moraalikäsitteitä, joissa moraalitodellisuus erotetaan aktuaalisesta todellisuudestamme ja sijoitetaan jonnekin korkeampaan ja riippumattomaan. Dewey näkee syyksi tällaisiin moraalikäsitteisiin tarpeen saada jokin riippumaton mittari tekojen oikeellisuudelle ja ihmisten hyvyydelle: tilanteet, joissa hyvä teko tapahtuu vahingossa tai paha teko tahattomasti, tekevät todellisuudestamme häilyvän – tämän häilyvän todellisuuden takana tai yläpuolella on siis oltava jotain pysyvää ja ehdotonta, jossa lopulta paha saa palkkansa. Uskonnoilla onkin ollut suuri rooli transsendentaalisen moraalikäsitteen lietsomisessa. (Dewey 1957a, 47–50.)

Yleinen syy moraalirelativismiin suosimiseen onkin moraaliobjektivismiin oletettu paikkansapitämättömyys: jokainen yritys laatia yksi objektiivisesti pätevä ja universaalisti sitova moraaliperiaatteiden joukko törmää ylitsepääsemättömiin esteisiin (Westacott 2012). Deweyn moraalifilosofiaa voidaan pitää hyvänä esimerkkinä tällaisesta objektivismiin vastustuksesta kumpuavasta relativismista. Deweyn mukaan oletus, että moraalitodellisuus muuttumattomia ja yliajallisia periaatteita, vakioita, normeja ja päämääriä ei voi enää tukeutua luonnontieteeseen; tämän vuoksi on hyväksyttävä tilalle näkökulma, jonka mukaan myös moraalitodellisuutta arvioidaan ajallisesti ja paikallisesti (Dewey 2012, 27–28).

Myös utilitarismia voidaan pitää ratkaisuna objektivismin ongelmiin: universaalisti hyvien ja pahojen tekojen listan muodostamisen sijasta arvioidaan vain yksittäisten tekojen seurauksia. Tällainen moraalinäkemysten ääripää, jossa tekojen seuraukset ovat moraalisuuden mittari, ajautuu ansioistaan huolimatta kuitenkin Deweyn mukaan myös ongelmiin. Vaikka Dewey esittääkin moraaliväittämien todeksi osoittamisen tapahtuvan toiminnan seurauksia tarkastelemalla, utilitarismissa tämä seurausten kalkylointi ymmärretään hänen katsannossaan liian ahtaasti. Tekojen seurausten irrottaminen kokonaisuudesta, tekijän luonteesta ja taipumuksista, ja matemaattisen kalkyloinnin mukaan tuominen moraaliteoriaan edustavat toisenlaista tapaa tilanteen kaltoin kohtelusta (Dewey 1957a, 50–51).

Utilitaristis-ekonomistiseen ajatteluun sisältyy Deweyn mukaan myös julkilausumaton ajatus ihmisen luontaisesta passiivisuudesta (Kilpinen 2008, 118). Tämä mahdollistaa yksinkertaisen, järjellisen valinta-kalkyloinnin, joka kuitenkin sivuuttaa suuren osan ihmisen luontaisesta toiminnasta. Moraalinen harkinta ei ole vain matemaattista hyötyjen ja haittojen laskelmointia, vaan erilaiset vaikutteet ja tavat värittävät aina harkintaamme (Dewey 1957a, 222). Utilitarismilla on hänen mukaansa kuitenkin ansionsa: siinä huomio käännetään yleisestä erityiseen ja konkreettiseen ja näin moraaliset hyvät nähdään inhimillisinä (Dewey 1953, 143). Näin ollen Deweyn oma kanta korostaa moraalin kytkeytymistä yksilöllisiin toimintatapoihin erityisissä tilanteissa.

3.2.2 Relativismia kohti

Deweyn kanta on osoittautunut kallistuvaksi relativismin puolelle jo aikaisemmassa luvussa esiteltyjen pragmatistisen totuuskäsityksen sekä arvojen näkökulma- ja tilannesidonnaisuuden vuoksi. Kajavan (1957, 7) mukaan Deweyn pragmatistisessa filosofiassa mitään absoluuttista totuutta ei ole olemassa, sillä kaikki arvot ovat sidotut relatiivisiin tekijöihin. Arvoista on siis turha puhua "sellaisenaan", irrotettuna yksilöllisten ja ainutlaatuisten moraalikonfliktien tilanteista. Arvot eivät sijaitse valmiina tai sellaisenaan luonnossa, vaan ne ovat ainutlaatuisten tilanteiden lopputuloksiin johtavia toimintoja (Gouinlock 1972, 356). Ei ole siis arvoja, jotka edellyttävät jotain kiinteää,

ikuista mittaa, on vain arvioimista, toimintaa (Salomaa 1924, 128).

Myös moraalien naturalistisen lähtökohdan voidaan tulkita viettävän Deweyn kantaa kohti relativismia³⁴. Moraalinen voima on sen joustavuudessa mukautua ulkoisiin olosuhteisiin, ja täten avain moraalien ymmärtämiseen on sosiaalisten olosuhteiden ymmärtämisessä (Salomaa 1924, 128–129). Erilaiset ulkoiset olosuhteet saavat siis aikaan erilaisia moraalikäsitteitä, joita voidaan tutkia ja vertailla. Erilaisten ulkoisten olosuhteiden ansiosta "yhteisö haluaa joko koulutusta tai tietämättömyyttä, kaunista tai kurjaa ympäristöä, juna tai härkävankkureita – riippuen siitä, millä tavoin nämä asiat yhteisössä toiminnassa tavanmukaisesti esitetään ja arvotetaan ja missä määrin on tarjoilla keinoja niiden saavuttamiseksi" (Dewey 2006, 129). Tämä voidaan tulkita myös niin, että koska yhteisö asettaa olosuhteista riippuen arvonsa ja norminsa, myös moraaliväitteiden totuusehdot ovat riippuvaisia yhteisöstä, mikä tekee Deweyn kannasta metaeettistä relativismia edustavan näkemyksen.

Toinen keskeinen syy moraalien relativistiselle luonteelle nojaa Deweyn käsitykseen tieteellisen ajattelun yhtenevyydestä moraalien tutkimuksen kanssa. Niin tieteellisessä kuin muussakin, sosiaalisessa tai moraaliossa tutkimuksessa, viimekätinen päämäärä ja testi on ongelmallisen tilanteen muuttamisessa eheäksi, ratkaistuksi (Dewey 1966b, 491). Kun tämä ajatus hyväksytään, luovutaan yksittäisten tilanteiden yli ulottuvasta hyvästä ja oikeasta, ja tilalle omaksutaan ajatus muuttuvista ja moninaisista yksilöllisistä hyvistä ja päämääristä. Moraalinen tilanne on sellainen, jossa hypoteesinomainen arvostelma ja valinta kohdistuvat suoraan toimintaan, siihen mikä on kussakin tilanteessa oikea toimintatapa. Sen löytäminen vaatii harkintakykyä ja älyä. (Dewey 2012, 180–183.)

Niin ikään luonnontieteitä kuin moraalien tutkimusta leimaa sama sidoksisuus kulttuurisiin olosuhteisiin: saatavilla olevat tekniikat sekä asetetut ongelmat ja kysymykset ovat riippuvaisia vallitsevasta intellektuaalisesta kulttuurista (Dewey 1966b, 487–488). Yhteiskunnalliset päämäärät ohjaavat myös tieteellistä tutkimusta, esimerkiksi 1800-luvun

34 Toisaalta myös naturalistiset versiot moraalirealismista ovat mahdollisia (Kim 2006). Deweyn naturalismissa suunta on kuitenkin relativismia kohti, kun jatkumo luonnon ja sosiaalisen tai kulttuurisen tason välillä mahdollistaa erilaisten sosiaalisten ja kulttuuristen järjestelmien emergoitumisen yhtäläisestä biologisesta perustasta sekä keskenään eriävistä olosuhteista riippuen (Dewey 1966b, 19).

kiintymys mekanistisiin käsityksiin ja käsitteisiin kumpusi Deweyn (1966b, 488–489) mukaan ajan teollisuuden kehittämisen tarpeista. Dewey kritisoi myös rajanvetoa "puhtaana" ja "soveltavana" tieteen välillä, ajatus puhtaasta ja riippumattomasta tieteestä estää näkemästä tieteellisen tutkimuksen tulosten merkitystä ihmiselämälle (Dewey 2006, 192; 241). Dewey esittääkin luopumista käsityksestä tieteestä parempaa vastaavuutta todellisuuden kanssa tavoittelevana, tärkeää on se, miten tiede ja sen käsitteistö vastaa tarkoitustaan ja kykenee näin vastaamaan vallitsevan yhteiskunnan ongelmiin (Rorty 1982, 193; 198). Yhteiskuntatieteiden näkeminen hermeneuttisina sen sijasta että niihin suhtauduttaisi arvovapaina, ymmärtämisen sijasta selittävinä, johtaa näkemään myös niiden moraalisen merkityksellisyyden (Rorty 1982, 203–204).

Näin ollen rajanveto moraalien ja tieteellisen tutkimuksen välillä näyttäytyy myös tarpeettomana – moraaliset ongelmat ovat periaatteessa samanlaisia kuin luonnontieteelliset ongelmat (Perhoniemi 2012, 15). Kun moraalien tutkimuksen tulisi omaksua tieteelliselle tutkimukselle ominainen asenne ja kohdella moraaliväittämiä kokemuksellisesti testattavina hypoteeseina, joudutaan samalla tavoin kuin tieteellisen tutkimuksen kohdalla hyväksymään fallibilismi ja tutkimuksen sidoksisuus ajallisiin ja kulttuurisiin tekijöihin. Se, mitä moraalista väitetään yhtenä aikana ja yhdessä paikassa, voi osoittautua myöhemmin ja toisaalla paikkansa pitämättömäksi.

Deweyn käsitys moraalista hyvästä on mielenkiintoisen pluralistinen. "Laadultaan hyvä ei ole kahta kertaa sama. Se ei koskaan kopioi itseään." (Dewey 1957a, 211). Hyvä on ainutlaatuinen kvaliteetti, joka ei toistu koskaan täysin samanlaisena, sillä lukuisista yksityiskohdista riippuvainen tilanne ei myöskään kykene toistumaan täysin samanlaisena. Tästä seuraa, ettei mikään yleinen sääntö tai normi voi sanella, mikä on hyvää. (Gouinlock 1972, 234.) Dewey myös kiistää jaottelun moraalisiin hyviin (hyveet) ja luonnollisiin hyviin kuten terveys tai taloudellinen turva. Tullessaan lähemmäs luonnontieteellistä tutkimusta moraalien tutkimus tuo inhimillisen hyvän osaksi luonnollista ja samalla naturalistisen ja humanistisen tutkimuksen rajanveto katoaa. Hyvää on siis käytännössä mikä tahansa tietyssä tilanteessa jonkinlaisen parannuksen tuottava asia. (Dewey 1953, 189–192.)

"Hyvä" toimii predikaattina käytännön päätelmässä tarkoittaen oikeaa tai tarkoituksenmukaista vastausta tilanteeseen. Arvostelmaan liittyy kuitenkin aina laajempi konteksti, joka määrittelee mitkä seikat ovat relevantteja arvioitaessa kyseistä hyvää. Asia arvioidaan hyväksi suhteessa laajempaan toiminnan kontekstiin, josta on jo aikaisempaa ymmärrystä. (Lekan 2003, 68.) Se, mikä kussakin tilanteessa katsotaan arvoksi, perustuu aina vertailuun erilaisten mahdollisten seurausten välillä (Gouinlock 1972, 304–305). Näin ollen hyvä on siis aina suhteellista – mitään ei voi määrittää hyväksi tai pahaksi irrallaan tietyistä toiminnan kontekstista. Hyviä ei voi myöskään asettaa minkäänlaiseen tilanteista riippumattomaan arvojärjestykseen siten, että jokin hyvä olisi arvokkaampi kuin toinen (Gouinlock 1972, 235). Vaikka Dewey kieltäytyy puhumasta universaaleista hyvistä, se ei vähennä hyvien arvoa yksittäisissä tilanteissa.

Tällainen kanta asettuu vahvasti arvojen ja tosiseikkojen välistä erottelua vastaan. On mielenkiintoista, että Westacottin (2012) mukaan relativismin kannattajat ovat usein arvot–tosiseikat -jaottelun puolustajia, mikä tekee Deweysta relativistisesti tulkittuna eräänlaisen poikkeuksen. Arvojen ja tosiseikkojen välisen erottelun hyväksyminen onkin tyypillisesti non-kognitivististen ajattelijoiden relativismin taustalla, joten kognitivistiksi tulkittuna Dewey kuuluukin vastakkaiseen leiriin. Toisaalta on olemassa myös muitakin objektivismin kriitikkoja kuten Alasdair McIntyre ja Richard Rorty, jotka ammentavat relativisminsa muualta kuin arvojen ja tosiseikkojen välisestä jaottelusta. Rorty edustaa kognitiivista relativismia, jossa totuus tulkitaan relativistisesti muidenkin kuin moraalisten väittämien kohdalla, ja hän esittääkin näkemyksensä jatkumona William Jamesin ja John Deweyn pragmatismista. Rortyn äärirelativistista tulkintaa häntä edeltäneistä pragmatisteista on kuitenkin pidetty kiistanalaisena. (Westacott 2012.) Arvot–tosiseikat -jaottelun kiistäminen tai hyväksyminen ei siis vielä määritä ajattelijaa relativistiksi tai realistiksi.

Arvojen ja tosiseikkojen jatkumoa puoltaen Dewey kirjoittaa "moraalifaktoista", jotka tarkoittavat hänelle "konkreettisia toiminnan etenemistapoja" (Dewey 1957a, 243). Nämä toiminnan etenemistavat ovat siis samalla jotain todellista ja havaittavaa sekä auttamattoman tilannesidonnoisia; mitään konkreettisesta toiminnasta erillistä

moraalitodellisuutta ei näin voida olettaa. Samalla tavoin emme tavoittele toiminnassamme hyvinvointia, oikeudenmukaisuutta tai muuta sellaista yleisellä tasolla, vaan toiminta on aina erityistä, konkreettista, yksilöllistä ja ainutlaatuista; sama pätee myös arvostelmien luonteeseen (Dewey 2012, 184–185). Tämä tarkoittaa väistämättä moraalitodellisuuden pluralistisuutta sekä subjektivismia moraalisten ratkaisujen suhteen. Arvojen muodostamisen prosessi johtaa "täydelliseen ajatusten relativismiin" (Gouinlock 1972, 353). Dewey kuitenkin hylkää Hickmanin (1998, xii) mukaan sekä äärimmäisen relativismin, jossa arvostelmat katsotaan vain keinotekoisiksi ja konventionaaliksi, että ajasta ja paikasta riippumattomaan yhtenevään moraalikoodiin nojaavan moraliabsolutismin.

Sekä moraalisten konfliktitilanteiden aito subjektiivinen merkityksellisyys että objektiivinen todellisuus asettavat omat ehtonsa moraalille toiminnalle konkreettisissa tilanteissa. Ihmiset elävät kulttuurisessa todellisuudessa, mikä pakottaa yksilöt olettamaan käyttäytymisensä taustalla perinnäistapojen, uskomusten, instituutioiden ja merkitysten, siis suhteellisen yleisten ja objektiivisten tekijöiden, vaikutuksen (Dewey 1966b, 45). Moraali on pragmatisteille objektiivista sikäli, että moraalinormit kuten muutkin käytännön normit sijaitsevat normien ohjaamisessa käytännöissä, jotka ylittävät yksittäisten ihmisten elämät (Lekan 2003, 137–138). Objektiivisuus ei tässä kuitenkaan tarkoita yhteisöt ja kulttuurit ylittävää objektiivisuutta. Siispä objektivismiin ja subjektivismiin sijasta olisikin ehkä aiheellisempää puhua Andersonin (2010) tapaan kontekstualismista³⁵.

Eräänlainen inhimillisen ja yksilöllisen aspektin huomioiva naturalismi tuntuisi asettavan toiminnallemme ainakin joitain reunaehtoja (Dewey 1957a, 52–53). Deweyn etiikan naturalistinen vire tarkoittaa siis sitä, että ihmisenä olemiseen kuuluu luonnostaan haluja ja impulsseja, mutta samalla ihminen on osa yhteisöä, joka määrittää mikä on milloinkin hyväksyttävää – näin hyvää ei tule määrittää yksinomaan yksilön pyrkimysten tai yhteisön määräysten perusteella, vaan nämä yhdessä huomioituna (Hickman 1998, xii). Dewey esittääkin, että olemisemme fysikaalisia reunaehtoja koskevan luonnontieteellisen tiedon soveltaminen käytännön ongelmiin saa erilaisia ilmaisuja riippuen yhteisöstä ja

35 Kontekstualismilla voidaan viitata "tilanne-etiikan" suuntaukseen, jossa moraliuskomusten oikeuttaminen on kontekstisidonnaista. Tilanteiden ainutlaatuisuutta korostavan etiikan näkemyksen ohella kontekstualismi on myös tietoteoreettinen kanta, jossa tietäminen katsotaan kontekstisidonnaiseksi. (Thomas 2012.)

kontekstista, jossa sitä sovelletaan (Dewey 2006, 214). Tällainen näkemys edustaisi käsittääkseni aiemmin tässä luvussa esiteltyä pluralistista moraalirelativismia, jossa naturalismilla on oma sijansa. Dewey edustaa myös Pihlströmin (2001, 67–68) mukaan antireduktionistista, emergentististä naturalismia, joka ei ole monistista materialismia siten, että ”aine” olisi todellisempi kuin ”henki”; elämä, henki ja arvot nousevat esiin eli emergoivat biologisen kehityksen myötä. Samoin hän esittää rationaalisten operaatioiden nousevan orgaanisista toiminnoista, olematta kuitenkaan identtisiä sen kanssa mistä ne emergoivat (Dewey 1966b, 19).

3.2.2.1 Relativismin käsite ja tulkintaerot

Käytettyäni relativismin ohella lukuisia muita käsitteitä selventämään käsittelemääni metaeettistä erottelua ja Deweyn sijoittumista suhteessa siihen, herää myös kysymys, onko relativismi ylipäänsä järkevä kategoria tai luonnehdinta Deweyn metaetiikasta. Kovin moni Deweya kommentoinut ajattelija ei edes käytä kyseistä käsitettä tai ainakaan anna sille erityisen positiivista muotoilua. Esimerkiksi Rortyn (1982, 166) mukaan "relativismia" kantana, jonka mukaan jokainen näkemys tietystä aiheesta on yhtä hyvä, ei itse asiassa todella kannata kukaan. Pragmatismien yhdistäminen relativismiin on seurausta väärintulkinnasta pragmatistien suhteesta filosofisiin ja "todellisiin" teorioihin: James ja Dewey edustavat niin sanottua metafilosofista relativismia, joka tarkoittaa sitä, ettei ole mahdollista valita kilpailevien filosofisten teorioiden, kuten kantilaisuuden tai Platonin väliltä, sillä nämä teoriat ovat yrityksiä perustaa käytäntömme johonkin käytännön ulkopuoliseen elementtiin. Suhteessa "todellisiin" teorioihin relativismi näyttäytyy ongelmallisena ja vastustettavana kantana, mutta tämä kritiikki ei osu pragmatisteihin. (Rorty 1982, 167–168.)

Dewey ei lukeudu ilmaisultaan selkeimpiin ja johdonmukaisimpiin filosofiin, minkä vuoksi hänen filosofiaansa on tulkittu mitä moninaisimmilla tavoilla. James Gouinlock edustaa tulkinnassaan hyvin vastakkaista suuntaa kuin Rorty – siinä missä Deweyn filosofia on Rortylle antimetafysiikkaa ja luopumista totuutta tai hyvää koskevasta teoretisoinnista (Gouinlock 1990, 252; Rorty 1982, xiv), Gouinlock (1972, 56) esittää

Deweyn harjoittavan myös metafysiikkaa, vaikkakin traditiosta poikkeavalla tavalla. Gouinlockin tulkintaa voidaan pitää myös kognitivismin puolelle kallistuvana, hän puhuu toistuvasti moraaliväitteiden tai arvostelmien todeksi osoittamisesta (Gouinlock 1972, esim. 309). Hän ei kuitenkaan vaikuta pitävän Deweya moraalirealistina tai objektivistina, sillä riippumattoman ja absoluuttisen moraalitodellisuuden kiistäminen saa suuren huomion Deweyn ajattelussa.

Vastakkaisuudestaan Rortyn tulkintaan huolimatta Gouinlock puhuu relativismista hieman samalla tavoin varovaiseen ja erittelevään sävyyn. Hän esittää, että "Jos Deweya voidaan kutsua eettiseksi relativistiksi, se tarkoittaa samaa kuin sanoa Deweyn pidättäytyvän a priori -oletuksista ja erillisistä aistimuksista (*unrelated sensations*), jotka hämärtävät pyrkimystä kehittää mahdollisimman paljon itsessään arvokasta toimintaa jokaisessa tilanteessa"(Gouinlock 1972, 356). Se, mitä Gouinlock tarkoittaa erillisillä aistimuksilla, jää epäselväksi, mutta vaikutelma, joka virkkeestä syntyy, on kuitenkin se, ettei Gouinlock katso relativismin ja realismin välisen kysymyksenasettelun olevan erityinen ongelma Deweyn filosofiassa. Mikäli tilannesidonaisuus halutaan nimetä relativismiksi, on se Gouinlockin mielestä oikeutettua. Ehkä kahtiajakoa olennaisempaa on nähdä se, miten Gouinlock katsoo Deweyn vastaavan relativismia vastaan esitettyyn kritiikkiin, jossa ihmisten kyvykkyys ja älyllisyys objektiivisuudesta riisutussa moraalitoiminnassa kyseenalaistetaan ja vaaditaan tilalle ylempää auktoriteettia. Mikäli yksitöt ylittävää auktoriteettia tarvitaan, joudutaan myöntämään tämän auktoriteetin olevan kuitenkin inhimillinen, ja pahimmassa tapauksessa hyvän ja arvojen muotoilemisen vastuu annetaan jaetun älyn sijasta sellaisen tahon käsiin, joka ei välttämättä ole hyväntahtoinen eikä kiinnostunut yhteisen hyvän kehittämisestä. Näin jaettuun älyyn nojaava moraalinen päätöksenteko ja arvojen muodostaminen väistää sekä subjektivistisen relativismin että ihmistä riippumattoman absolutismin. (Gouinlock 1972, 356–357.)

Pragmatismi ei siis voi hyväksyä minkäänlaisia metafyyssisen realismin mukaisia arvo-objektivismin muotoja. Tästä huolimatta pragmatismia on tulkittu realistiseen suuntaan ja relativismi on katsottu tällöin uhkaksi pragmatistiselle etiikalle. Putnamin realistisena ratkaisuna on jamesilainen ajatus arvojen olemassaolon riippuvaisuudesta suhteessa

ihmiseen, jota hän nimittää "objektiivisuudeksi ilman objekteja". Pihlströmin kantilaiseen naturalismiin pohjaava pragmatismi puolustaa Putnamin tapaan arvoarvostelmien "objektiivisuutta" vedoten uuspragmatistisiin totuuden ja todellisuuden käsitteisiin. Arvot ja tosiasiat ovat samankaltaisia inhimillisen käytännön välittämänä tiedon kohteina tai sisältöinä – ne ovat samalla tavalla suhteellisia inhimillisiin käytäntöihin nähden. (Niimiluoto 2008, 68–71.)

Putnam argumentoi moraalirealistisen pragmatismien puolesta nojaten Jamesin ja Deweyn filosofian keskeiseen ideaan arvojen ja tosiseikkojen yhteenkietoutuneisuudesta; Putnamin mukaan eettisen arvoarvostelmat ovat, tai voivat olla, yhtä objektiivisesti tosia tai epätosia kuin kuvailevat, faktuaaliset arvostelmat (Pihlström 2003, 305). Pihlströmin (2003, 302) mukaan metaeettinen argumentaatio niin moraalirealismien puolesta kuin vastaan on johtanut umpikujaan. Tämän vuoksi hän puolestaan tarjoaa eettistä transsendentaaliargumenttia realisminsa puolustukseksi. Inhimilliset käytännöt tai elämänmuodot tarjoavat viimekätiset transsendentaaliset kognitiivisen ja eettisen kokemuksen ennakkoehdot (Pihlström 2003, 314). Emme siis pääse irti käytännöistämme, puhe etiikasta tai moraalista oikeasta ja väärästä tehdään jo jonkin käytännön sisällä. Eettisesti latautuneiden käytäntöjen ensisijaisuus johtaa maltilliseen realismiin, jossa väärä ja oikea ovat juurtuneet maailmassa toimimiseen halutulla tavalla. Näin metaetiikan sijasta ensisijaiseksi moraalirealismien perustaksi esitetäänkin normatiivinen etiikka, ja kuvio käännetään pääläelleen suhteessa perinteisiin, metaetiikan ensisijaiseksi normatiivisiin näkökohtiin nähden asettaviksi näkemyksiksi. (Pihlström 2003, 138–321.)

Putnamin ja Pihlströmin realistiset tulkinnat tulevat kuitenkin katsoakseni hyvin lähelle maltillista relativismin muotoilua: Pihlströmin (2003, 314) ajatukset moraalirealismien takana, kuten vastuu ihmisten välisissä suhteissa etiikan perustana ja intersubjektiiviset käytännöt tuovat hänen pragmatistista realismia hyvin lähelle konstruktivismia ja siten relativismia. Voidaankin kysyä, hämärtääkö pragmatistinen käytäntö- ja totuuskäsitys realismien ja relativismin välisen eron? Toisaalta ero ei myöskään käyttämieni määritelmien valossa ole kovin ankara, relativismi on myös luettavissa Sayre-McCordin (1988, 5) määrittelyssä minimaalisen realismien edustajaksi. Pragmatismia tarkasteltaessa eri

ajattelijat tuntuvat kuitenkin olevan yhtä mieltä siitä, että pragmatismi vaikuttaisi kiistävän ainakin toiminnan ja käytännön ulkopuolelle sijoitetut objektiiviset standardit ja ihmisestä riippumattoman moraalitodellisuuden. Se, tarvitaanko objektivismia yhä käytäntöjen ja toiminnan sisällä, on merkittävämpi tulkintoja jakava kysymys.

3.2.2.2 Relativismin seuraukset

Pragmatistinen totuuskäsitys on tulkinnassani relativismin pohjana – toiminnan menestys asettaa moraaliväitteiden viimekätiset totuusehdot, ja tätä toimintaa on mahdotonta arvioida sen ulkopuolisesta, objektiivisesta näkökulmasta, jolloin moraaliarvostelman totuusehdot määrittyvät aina jo eettisesti latautuneen käytännön sisällä. Deweyn käsitys subjektista kiistää erillisen, ympäristöstään irrallisen kokijan. Määrittämällä subjektin naturalistisesti, vuorovaikutuksessa ympäristön kanssa muodostuvaksi, hän myös kiistää subjektivismiin moraaliväitteiden totuusehtojen suhteen – ei ole sellaista subjektia, joka voisi arvioida moraaliväitteen totuutta tilanteen kokonaisuudesta, yhteisöstään ja ympäristöstä irrotetussa mielessä. Jos siis edellä esitetyn perusteella hyväksytään Deweyn ajatus moraalin moninaisesta luonteesta, jossa sekä naturalistisesti tulkituilla subjektiivisella kokemuksella että objektiivisilla olosuhteilla on sijansa, päädytään käsitykseen hyvän ja oikean pluralistisuudesta ja näkökulmasidonnaisuudesta. Moraaliväittämillä siis on kyllä totuusarvo, mutta totuusehdot ovat sidonnaisia relatiivisiin tekijöihin. Viimekädessä arvostelman totuuden sanelee yksittäiseen tilanteeseen ratkaisun tarjoavan toiminnan menestys. Tästä seuraa kysymys, saavutettiinko haluttu tulos siis toimijan, toiminnan kohteen vaiko koko toiminnan vaikutuspiirissä olevan yhteisön kannalta?

Dewey pyrkii erottamaan totuuskäsityksensä henkilökohtaiseen hyötyyn tai käyttökelpoisuuteen (*utility*) nojaaviin tekijöihin perustuvasta totuudesta – totuus käyttökelpoisuutena auttaa juuri sellaisessa kokemuksen uudelleenjärjestämisessä ja juuri sillä tavalla, kuin idea tai teoria totuudesta väittää tekevänsä. Tämä käy ymmärrettävämmäksi Deweyn rinnastuksessa tien hyödyllisyyteen: sitä ei mitata sillä, missä määrin tie palvelee maantierosvoja vaan sillä, miten hyvin se toimii tienä, helppona

ja tehokkaana julkisen liikenteen ja yhteydenpidon välineenä. (Dewey 2012, 177–178.) Tämä voidaan ajatella päteväksi myös moraaliarvostelmissa: arvostelman pätevyudeksi ei riitä henkilökohtainen hyöty vaan tarvitaan laajemman kontekstin huomiointi. Oman lisänsä arviointiin tuo Deweyn hyvin lähelle Aristoteleen ajatuksia tuova näkemys moraalisen konfliktitilanteen ratkaisun onnistuneisuuden arvioimiseksi: sen lisäksi, että arvioitaisi, mikä on hyvää tietyssä erillisessä tilanteessa, on arvioitava yksilön elämän kokonaisuutta, sitä millaiseksi yksilö sen haluaa ja miten se suhteutuu sosiaalisiin suhteisiin (Gouinlock 1972, 317).

Pihlströmin (2005, 51) mukaan pragmatistinen toiminnan käsitys joutuu ottamaan huomioon kulttuurisen aspektin: koska ihmisen oleminen sijoittuu aina johonkin kulttuuriin, relativismin ongelma ei ole vältettävissä minkään pragmatistisen filosofisen antropologian piirissä. Relativismi voidaan toki katsoa itsessään ongelmaksi, mutta mielestäni ongelman muodostaa pikemminkin kysymys toiminnan toteutumisen arvioinnista. Vaikka pragmatistisen totuuden kriteeri olisi toiminnassa itsessään, sen menestystä ja siten hyväksyttävyyttä arvioidaan tulkitsemalla toiminnan seurauksia – nämä tulkinnat voivat hyvin vaihdella yksilöiden välillä, jolloin ajaututaan takaisin subjektivismiin ongelmiin. Vaikka moraaliväitteillä olisikin totuusarvo, jää epäselväksi, kuka on kykenevä määrittelemään toiminnan toteutumisen tai väitteen totuuden kulloisessakin näkökulmassa.

Deweyn taipumus huomioida moraalin subjektiivinen ulottuvuus ja ehdoton sidoksisuus toimintaan yksittäisissä tilanteissa tekevät siis moraalista hyvin relativistista. On kuitenkin otettava huomioon myös moraalin sosiaalinen luonne, mikä johtaa myös vastuun huomioimiseen tärkeänä moraalisen toiminnan ominaisuutena. Kuinka sitten ihmiset kykenevät saavuttamaan yksilöllisten olosuhteiden ja käsitysten keskellä yksimielisyyttä moraaliseen toimintaansa, jotta vastuun kantaminen ylipäätään olisi mahdollista? Pietarisen ja Poutasen (2005, 23) esityksen mukaan Deweya edeltäneet pragmatistit James ja Peirce kannattivat niin totuuden kuin moraalinkin konsensusteoriaa. Olisi mahdollista ajatella Deweyn kuuluvan tähän samaan joukkoon, vaikkakaan sitä ei tekstissä suoraan mainita. Jamesin totuusnäkemyksestä esitetty tulkinta pakottaa ajattelemaan moraalialia

konsensususteorian kannalta:

”Realismi ja totuuden objektiivisuus voidaan turvata vain subjektiivisesta lähtökohdasta käsin. Totuutta ei voida erottaa inhimillisistä arvoista ja yksilöiden kokemuksista. Totuudet konstruoidaan inhimillisessä käytännössä. Ne ovat ihmisten tosia uskomuksia, tosia ihmiselle. Näin pragmatismi on olennaisesti humanismia. Mutta se ”käytäntö”, johon jamesilainen pragmatisti vetoaa, on yhteisöllistä. Yksilöllinen toimintamme tapahtuu maailmassa, luonnollisessa ja sosiaalisessa ympäristössä. Subjektiivinen ”totuuksien rakentamisemme” ei koskaan voi tapahtua muiden vastaavasta toiminnasta eristettynä.” (Pihlström 2001, 45–46).

Putnamin mukaan James kiistää totuuden olevan sidoksissa yksittäisen tietoisuuden käsitykseen tai arvostelmaan: "totuus olettaa standardin ajattelevan subjektin ulkopuolella johon tämän subjektin on mukauduttava". Tämä totuuden standardi on Jamesilla "perimmäinen konsensus", jonka yhteisö määrittää. Yksilön ulkopuolinen standardi ei ole kuitenkaan transsendentaalinen – vaikka se ylittää yksittäisen ajattelijan, se ei ole kaikki ajattelijat ylittävä. Yhteisön olemassaolo on ennakkoehto objektiiviselle oikeuttamiselle. Tämä oikeuttaminen on myös jatkuva prosessi: kiistanalaisten kysymysten kohdalla on tehtävä jatkuvasti kokeita ja pidettävä yllä pyrkimystä konsensuksen saavuttamiseksi. (Putnam 2004, 35–37.)

Jamesin moraalifilosofian voidaan sanoa sopivan yhteen relativistisen kognitivismin kanssa: moraalitotuudet, joskin totuuden konsensusmerkityksen mielessä, ovat olemassa olevia, mutta aina riippuvaisia ihmisistä. Objektiivisen, ihmistä riippumattoman moraalitodellisuuden olemassaolo kiistetään, mutta moraalitotuudet ovat kuitenkin yksilön ylittäviä, yhteisön konsensuksen perusteella ratkaistavia kysymyksiä. Konsensus voidaan saavuttaa yhteisössä, mutta erilaisten yhteisöjen kesken saavutettavasta konsensuksesta Putnam ei esitä Jamesin puhuneen, joten yhteisösidonnainen moraalitodellisuus johtaa Jamesin tulkitsemiseen kulttuurirelativistiksi. Koska konsensus on jatkuvassa prosessissa, mitään pysyvää moraalitotuutta ei voida määrittää. Totuus on sidoksissa ihmisten tekemiin tutkimuksiin.

Mikäli Dewey tulkitaan konsensususteoreetikkojen joukkoon kuuluvaksi, törmätään taas

uusiin haasteisiin. Konsensuksen saavuttaminen pragmatistisessa viitekehyksessä vaatisi myös sitä, että tekojen seurauksista, siis sitä mikä ratkaisu on kulloinkin käytännöllinen ja toimiva, tulisi päästä yksimielisyyteen (Pietarinen; Poutanen 2005, 23). Tämä vaatimus on kuitenkin varsin vaikea täyttää, minkä Deweyn rakentama moraalinäkemys ottaakin huomioon. Moraalisiksi kutsuttavissa tilanteissa aina läsnä oleva epävarmuus ja konflikti muodostavat oleellisen osan moraalista toimintaa (Dewey 1984, 279). Onko relativistis-kognitivistinen näkökulma Deweyn moraalifilosofiaan siis tuomittu epätydyttäväksi ratkaisuksi moraaliongelmien – jääkö jäljelle ikuinen kädenvääntö siitä, kuka milloinkin on oikeassa, vai mennäänkö niin pitkälle, että todetaan kaikkien osapuolten olevan yhtä oikeassa?

Putnam esittää, että Jamesin näkemyksen heikkous on sen metafyyssinen totuusnäkemys, jossa totuus määritellään samalla tavalla niin etiikan kuin fysiikan kohdalla. Vaikka yhtäläisestä metafyyssisestä käsityksestä luovuttaisiin, se ei veisi pohjaa pois moraaliväitteiden mahdollisuudelta olla tosia tai epätosia: pystymmehan me kuitenkin keskustelemaan niistä rationaalisesti ja kohtelemme niitä kykenevinä "perusteltuun väitettävyyteen" ja "perusteltuun kiistettävyyteen". Tämän ajatuksen purkamiseksi tarvitaan Putnamin mukaan vielä toisen pragmatistin, Deweyn, ajattelua. (Putnam 2004, 43.)

Putnamin esityksestä on näin ollen tulkittavissa, että Deweyn näkemys totuudesta voisi väistää konsensusteoreetikkojen pahimmat sudenkuopat. Dewey kieltäytyy määrittelemästä totuutta yhdellä, metafyyssisesti perustavalla tavalla, ja puhuu sen sijasta totuudesta perusteltuna väitettävyytenä, joka voi ilmetä eri tavalla eri konteksteissa. Totuus ei pelkisty yhteen määritelmään, sillä totuus "toimivuutena" tai menestyksenä käytössä voi tarkoittaa eri asioita eri yhteyksissä. Tietyllä tapaa voi siis sanoa että pluralistinen totuuskäsitys, totuuden pelkistymättömyys yhteen metafyyssiseen määritelmään, toimisikin Deweyn eduksi. Kognitivistiseen relativismiin liittyy kuitenkin samanlaisia haasteita kuin konsensusteoriaan sekä muita käsitteellisiä kysymyksiä, joita käsittelen tutkielman neljännessä luvussa.

4 RELATIVISTISEN KOGNITIVISMIN HAASTEET

Konklusiona edellä esitetystä voidaan siis todeta John Deweyn metaetiikan edustavan relativistista kognitivismia, jossa moraaliset faktat voivat olla tosia tai epätosia pluralistisessa ja tilanneriippuvaisessa mielessä. Käytännön todellisuudesta riippumatonta moraalitodellisuutta ei voi olla olemassa. Kuten Deweyn metaetiikkaa ja sen kokemuksellista lähtökohtaa tarkasteltaessa on huomattu, kognitivismi ja non-kognitivismi tulevat relativistisessa katsannossa hyvin lähelle toisiaan. Myös subjektivismin ja objektivismin näkeminen moraalin eri ulottuvuuksina vastakkaisuuden sijasta johtaa kahtiajakojen hämärtymiseen. Viimeaikoina useat kommentaattorit ovat esittäneet non-kognitivismin ja kognitivismin jaottelun ongelmaksi sen, ettei niiden välinen kontrasti ole riittävän suuri, mikä näkyy erityisesti yhdistettäessä kyseiset kannat relativismiin (van Roojen 2009). Relativistinen ja kontekstualistinen käsitys moraalitodellisuudesta, johon kuuluvat sekä subjektiivinen että objektiivinen ulottuvuus, edustaisikin käsittääkseni hyvin maltillista kognitivismia, mikäli sellaista ilmaisu on kohdallista käyttöä.

4.1 Käsitteiden riittämättömyys

Deweyn metaetiikkaa voidaan pitää myös hyvin moniulotteisena näkemyksenä moraalista. Tarkastellessaan aikaisempia teorioita hän kritisoi niitä kaikkia samasta syystä: jokainen teoria pyrkii selittämään koko moraalielämän yhdellä periaatteella ja näin unohtaa moraalin kompleksisuuden (Dewey 1984, 279–280). Dewey esittää erottelun moraalin "kolmeen itsenäiseen tekijään", jotka ovat "hyvä, oikea ja hyve"; toisin sanoen toimintaamme ohjaavat yhtäältä erilaiset yksilölliset päämäärät (hyvät), toisaalta lakien ulkoiset vaatimukset sekä lisäksi hyväksyntään ja paheksuntaan kytkeytyvät hyveet. Moraalisessa harkinnassa kaikilla näillä on sijansa ja siksi moraaliset konfliktimme ovat aidosti olemassa olevia. Siksi huomio tulisikin kääntää jäykistä teoreettisista käsityksistä konkreettisiin tilanteisiin. (Dewey 1984, 281–286.)

Huomion kääntäminen konkreettisiin tilanteisiin tuo metaetiikan lähemmäs käytäntöä ja perinteinen jaottelu moraalin metatason kysymysten ja käytännön normatiivisten

ongelmien välillä näyttäytyy keinotekoisena. Tästä jouhtuen Deweyn käsitys moraalista ei palaudu yhteen teoreettiseen määritelmään ja jaotteluun, vaan kokonaisuuden hahmottaminen tarvitsee tuekseen useampia käsitteitä ja kategorioita. Pragmatismi kiistää ajatuksen, että yhden periaatteen teorit voisivat koskaan selittää moraalien ja arvojen moninaisuutta tai tehdä oikeutta käytäntöjen jatkuvalle muuttumiselle (Lekan 2003, 131). Siksi onkin mielestäni perusteltua pitää kiinni sekä kognitivismista että relativismista huomioiden myös toisiinsa kytkeytyneet subjektiivinen ja objektiivinen ulottuvuus. Samalla on myös otettava huomioon, ettei Deweyn metaetiikka ole yhtä kuin kognitivismi ja relativismi tai kontekstualismi; se on enemmän ja monimuotoisempi kokonaisuus kuin nämä käsitteet antavat ymmärtää. Myöskään Deweyn määrittelemisen naturalistiksi ei vielä varsinaisesti kerro paljoa; naturalismia on olemassa niin monenlaisia muotoja, että metaeettisten jaottelujen kannalta termi ei ole kovin informatiivinen.

Kuten edellä esitetyn perusteella voi huomata, Deweyn ajattelu ja pragmatismi myös haastavat perinteiset metaeettiset jaottelut. Deweyn kokonaisvaltainen käsitys kokemuksesta ja sen non-kognitiivisen aspektin huomioiminen johtavat kognitivismiin ja non-kognitivismiin vastakkaisuuden lievenemiseen, sillä Deweylle myös non-kognitiivisella aspektilla on moraalisen kokemuksen kokonaisuudessa sijansa. Samalla pragmatistinen totuuskäsitys ja kokemuksen ensisijaisuuden korostus tekevät realismiin ja relativismiin välisestä vastakkaisasettelusta häilyvän. Kun totuus sidotaan käytäntöön ja kokemuksellisuuteen, on lopulta yhdentekevää, suhtaudutaanko moraalitodellisuuteen realismiin vai relativismiin näkökulmasta, sillä molemmissa totuus on sidottu käytäntöön ja toimintaan. Kun realismiin ja relativismiin välinen vastakkaisuus hämärtyy, voidaan ajatella näiden kategorioiden olevan riittämättömiä kuvaamaan pragmatismiin ydinajatusta. Samoin ajatus arvoarvostelmien sisällöstä ja tarkoituksesta romuttaa perinteisiä filosofisia kategorioita ja määritelmiä: tyypillinen kognitivismiin muotoilu moraaliarvostelmasta todellisuutta koskevana propositionaalisen väitteenä on pragmatismiin näkökulmasta moraalisen toiminnan kannalta yhdentekevä silloin kun arvostelmia ei sidota toimintaan. Pragmatismi toimiikin kiinnostavasti eräänlaisena antifilosofiana, josta käsin voidaan tarkastella erilaisten perinteisten filosofian tradition käsitteiden ja dualismien toimivuutta.

Toisaalta sama kriittinen huomio voidaan kääntää myös toisin päin. Myös metaetiikan jaottelujen voidaan katsoa haastavan pragmatismia ja Deweyn filosofian tavalla, joka osoittaa joihinkin niiden sisäisiin ristiriitaisuuksiin ja ongelmiin. Deweyn poleeminen tyyli ja tapa yhdistellä ristiriitaisia elementtejä korostuu, kun näkemystä yritetään mahduttaa väkisin olemassa oleviin kategorioihin. Juuri arvoarvostelmien luonteen kysymyksen kohdalla hänen epäjohdonmukainen käsitteiden käyttönsä kielii yrityksestä tehdä pesäeroa analyyttiseen traditioon, mikä jää kuitenkin puolitiehen hänen pysyttäytyessään puheessa verifioimisesta ja pyrkimyksestä luonnontieteiden kaltaiseen tarkkuuteen. Lopputuloksena joudutaankin toteamaan, kuten tässä luvussa olen jo tuonut esille, Deweyn filosofian olevan liian moniulotteista ja epäjohdonmukaista toimiakseen koherentisti valmiiden käsitteiden ja määritelmien piirissä. Hänen dualismeja kohtaan kriittinen filosofiansa osoittautuu monin paikoin yhteensopimattomana perinteisiin kategorioihin nähden. Tällaisen lähestymistavan etuna voidaan pitää kuitenkin juuri sitä, että näin Deweyn filosofiasta nousee esille samalla piirteitä, jotka toimivat ja jotka eivät toimi hänen filosofiansa kokonaisuuden eduksi. Tämän vuoksi en halua hylätä metaetiikan käsitteitä yhteensopimattomina pragmatismia kanssa, vaan toivon, että näiden käsitteellisten jaottelujen kautta on mahdollista tuoda lisää ymmärrystä siihen, kuinka pragmatistinen metaetiikka ja pragmatismi ylipäättään sijoittuvat eri filosofisten näkemysten joukkoon.

4.2 Totuusteoreettiset seuraukset relativistiselle kognitivismille

Lähteinä käyttämieni perinteisten metaeettisten jaottelujen valossa (Sayre-McCord 1988, 17; Shafer-Landau 2003, 17–18) relativismi yhtenä kognitivismin muotona vaikuttaa täysin mahdolliselta, ristiriidattomalta ja jopa toimivalta metaeettiseltä ratkaisulta. Nämä jaottelut nojaavat kuitenkin perinteisiin käsityksiin totuudesta ja väitteiden totuuden perustumisesta vastaavuuteen todellisuuden kanssa, kun taas Deweyn pragmatistinen metaetiikka johtaa totuuskäsityksensä vuoksi erilaisiin seurauksiin. Väitteen totuuden perustaminen menestykseen käytössä tekee käytännöstä ja toiminnasta sen moraaliväitteiden oikeellisuuden mittarin, jota realistisissa tai objektivistisissä katsannoissa edustaa ihmisestä riippumaton moraalitodellisuus ja relativismin kohdalla ihmisten yhteisö tai kulttuuri.

Tästä totuusteoreettisesta näkemyksestä ei voida itsessään päätellä Deweyn tai pragmatismien kaikkien edustavan realismia tai relativismia – pragmatisteiksi määriteltävien ajattelijoiden keskuudessa esiintyy hyvin moninaisia tulkintoja äärirelativismista moraaliobjektivismiin. Pragmatistit näyttävät kuitenkin olevan yhtä mieltä siitä, että arvot – myös moraaliset arvot ja normit – voivat olla jollakin tavalla tutkimuksen ja tiedon kohteita, mikä liittyy pragmatismien eettisen kognitivismin traditioon, jossa ajatellaan ihmisen voivan saavuttaa tietoa arvoista, hyvästä ja pahasta, oikeasta ja väärästä. Samalla pragmatismi kuitenkin asettuu vastaan platonistista ja intuitionistista ajatusta moraalitiedon tavoittamisen mahdollisuudesta; myöskään reduktionistinen ajattelu, jossa arvot palautetaan tosiasioihin, ei sovi pragmatistiseen ajatteluun. (Niiniluoto 2008, 68–70.)

Voidaan siis esittää, että kognitivismi on nähtävissä pragmatismien kanssa yhteensopivaksi riippumatta siitä, millaisia ehtoja moraaliväitteiden totuudelle asetetaan. Totuusehtojen sitominen käytäntöön ja toimintaan näyttyy argumenttina moraaliobjektivismien puolesta esimerkiksi Pihlströmillä (2003) ja Putnamilla (Niiniluoto 2008, 70). Objektivismien ohella myös erilaiset relativistiset tai konstruktivistiset ratkaisut ovat mahdollisia pragmatistisen kognitivismien tulkintoja. Niiniluodon (2008, 74) maltillisiksi arvorelativismiksi nimittämä konstruktivismi, jossa arvostelmat "A on hyvä X:lle" tai "A on hyvää X-kontekstissa" ovat tutkittavissa ja osoitettavissa tosiksi hyvin samankaltaisin metodein, kuin tieteelliset tosiseikkaväitteet, on mielestäni yhtä toimiva ja pragmatismille uskollinen tulkinta kuin Putnamin ja Pihlströmin realistiset näkemykset.

Pohdinta totuusteoreettisten sitoumusten seurauksista moraaliväitteiden totuusehtojen kannalta johdattaa pragmatistiseksi kutsuttavan totuusteorian alkulähteille, Jamesin ajatteluun. Jamesin mukaan maailmassa ei olisi hyvää ja pahaa ilman ihmistä, aistivaa oliota; myöskään moraalisia velvollisuuksia ei olisi ilman inhimillisiä vaatimuksia, velvollisuudet perustuvat siihen että jotain "vaaditaan meiltä". Moraali kaikkien on näin siis täysin riippuvainen ihmisistä ja moraaliset relaatiot ovat olemassa ihmisen tietoisuudessa. Tästä kaikesta seuraa sellaisenaan tietenkin äärimmäinen relativismi tai subjektivismi. James kuitenkin kiistää totuuden olevan sidoksissa yksittäisen tietoisuuden

käsitykseen tai arvostelmaan: "totuus olettaa standardin ajattelevan subjektin ulkopuolella johon tämän subjektin on mukauduttava". Totuuden standardi on Jamesilla "perimmäinen konsensus", jonka yhteisö määrittää. Yksilön ulkopuolinen standardi ei ole kuitenkaan transsendentaalinen – vaikka se ylittää yksittäisen ajattelijan, se ei ole kaikki ajattelijat ylittävä. (Putnam 2004, 32–35.)

Lähtökohdat Jamesin pragmatismissa viettävät selvästi konstruktivistiseen ja relativistiseen suuntaan, minkä vuoksi onkin mielenkiintoista, että jotkin uuspragmatistiset ajattelijat ovat pyrkineet puolustamaan objektivistista tulkintaa. Ottaen huomioon Deweyn jamesilaiset lähtökohdat ja totuusteoreettisen näkemyksen, on katsoakseni perusteltua esittää, että Deweyn kognitivismi on hyvin lähellä Jamesin pragmatistista moraalinäkemystä. Dewey ei kuitenkaan Putnamin (2004, 43) tulkintaa seuraten edustaisi puhdasta konsensusteoreettista näkemystä, mistä voitaisiin päätellä hänen hyväksyvän jonkin asteisen objektivismiin moraaliväitteiden totuusehtojen taustalle, kuten Pihlströmin tai Putnamin edustamassa pragmatismissa tehdään. Pihlströmin realismissa objektiivisuutta edustavat inhimilliset käytännöt ja elämänmuodot, jotka tarjoavat transsendentaaliset kognitiivisen ja eettisen kokemuksen ennakkoehdot (Pihlström 2003, 314). Eettisesti latautuneiden käytäntöjen ensisijaisuus johtaa maltilliseen realismiin, jossa väärä ja oikea ovat juurtuneet maailmassa toimimiseen halutulla tavalla. Tämä jättää kuitenkin tilaa käytäntöjen heterogeenisyydelle. (Pihlström 2003, 318–321.)

On helppo yhtyä moniin Pihlströmin ajatuksiin moraalirealismiin takana, kuten vastuuseen ihmisten välisissä suhteissa etiikan perustana ja intersubjektiivisiin käytäntöihin objektiivisuuden takeena (Pihlström 2003, 314), mutta samalla herää kysymys, miksi näiden elementtien sisällyttäminen pragmatistisen moraalifilosofian ytimeen edellyttää realismia? Se, mistä Pihlström puhuu käytäntöihin sidottuna realismina, voitaisiin hyvin toisessa kontekstissa käsittää relativismiksi. Pragmatistinen totuuskäsitys johtaakin mielestäni realismiin ja relativismiin välisen rajan hämärtymiseen ja tekee maltillisesta realismista ja aiemmin esitellystä pluralistisesta moraalirelativismista hyvin toistensa kaltaiset näkemykset. Ainoana erona oikeastaan on se, tarvitaanko moraaliväitteiden totuudesta puhumisen tueksi objektiivisuutta. Omassa tulkinnassani Deweyn

moraalinäkemyks tulee hyvin lähelle Jamesin inhimillisiin käytäntöihin sidoksista moraalialia, joka ei voi olla siis olemassa ihmisistä riippumatta, jolloin objektiiviset totuusehdot käytäntöjen ulkopuolella osoittautuvat moraalialin olemassaolon kannalta tarpeettomiksi, mikä johtaa relativistisestii tulkittuun kognitivismiin.

4.3 Erimielisyys

Mikäli tulkintani Deweyn metaetiikasta relativistisena kognitivismiin muotona hyväksytään, on seuraavaksi pohdittava, mitä haasteita tällaiseen metaeettiseen kantaan voi kytkeytyä. Yksi suuri kysymys koskee erimielisyyden mahdollisuutta moraalidiskurssissa. Jos moraaliarvostelmilla ajatellaan olevan totuusarvo edellä esitetysssä mielessä, mutta samalla ei kuitenkaan hyväksytä mitään ihmisistä riippumatonta, universaalial moraalitodellisuutta, millaisina erimielisyydet moraalikysymyksissä kahden yksilön tai kahden yhteisön välillä näyttäytyvät? Relativistisesta kognitivismista tuntuisi seuraavan, että moraaliväitteiden totuudet riippuvat tilanteesta sekä yhteisöstä johon ongelmatilanteessa oleva yksilö kuuluu, jolloin se, mikä on totta minulle, ei välttämättä ole totta jollekin toiselle.

Shafer-Landaun mukaan relativismia voidaan pitää epäonnistuneena kantana siksi, että se luo ristiriidan, ja koska teoria, joka luo ristiriidan, on epätosi. Esimerkki on seuraava. Kahdella kulttuurilla on vastakkainen kanta jossakin moraalialisessa kysymyksessä. Kuvitellaan, että näiden kahden kulttuurin jäsenet ryhtyvät keskustelemaan asiasta. Molempien osapuolten kannat heijastavat tarkasti heidän omien kulttuuriensa kantoja. Siksi ne ovat tosia. Kuitenkin nyt on niin, että samaan aikaan sekä on totta että X ja ei ole totta että X, mistä muodostuu ristiriita. (Shafer-Landau *Julkaisematon*, 59–60.) Ristiriita on kuitenkin ratkaistavissa sitomalla moraalialiarvostelmien totuus yhteisöihin:

"Kun sanon, että jokin on moraalialitonta, en sano, että se on moraalialitonta, piste. Mitä tarkoitan, on – – että jokin on väärin *minun yhteiskunnassani* tai *yhteiskuntani mukaan*. Moraalialisten arvostelmien totuus on suhteellialta henkilöihin tai kulttuureihin nähden, jotka niitä tekevät. Emme voi tietää, onko moraalialinen väite tosi tuntematta henkilöä, joka sen tekee. Jos henkilöt näyttävät olevan eri mieltä jostain moraalialisesta

aiheesta, heidän väitteidensä ei tarvitse olla ristiriidassa keskenään." (Shafer-Landau *Julkaisematon*, 61.)

Selitys on kyllä toimiva ja usein moraalikeskusteluissa kuultu. Tällöin kuitenkin eliminoidaan myös moraalisen erimielisyyden mahdollisuus, joka kuitenkin aidosti elämässämme esiintyvä tosiseikka (Shafer-Landau *Julkaisematon*, 62–63). Mikäli totuudet sidotaan yhteisöihin, seuraa lisäksi ongelmia, jos hyväksytään saman yksilön mahdollisuus kuulua yhtäaikaisesti useampaan yhteisöön. Toisaalta on hyvin mahdollista, että perheessään rikollisjengin pomo opettaa lapsiaan rehellisyyteen ja jenginsä kanssa toimii päinvastoin, jolloin toiminnan menestykseen sidottu totuus todellakin vaihtuu henkilön siirtyessä perheen parista jenginsä seuraan.

Deweyn kannan mahdollisuuksia voidaan tutkia vertaamalla kantaa muihin ratkaisuihin moraalisen erimielisyyden kysymyksessä. Non-kognitivistit selittävät moraaliset ristiriidat ja erimielisyydet vedoten erilaisiin subjektiivisiin tuntemuksiin ja niistä seuraaviin tunneilmaisuihin, ja esittävät myös objektivististen näkemysten kohtaavan suuremman haasteen joutuessaan selittämään, miksi moraalista erimielisyyttä esiintyy vaikka ihmisestä riippumaton moraalitodellisuus ja moraalifaktat ovat olemassa (Shafer-Landau 1994, 331–332). Deweyn kognitivistinen relativismi asettuu vastakkain kummankin kannan kanssa, toisaalta hän kiistää moraaliväitteiden olevan vain subjektiivisia tunneilmauksia sekä toisaalta kiistää myös ihmisestä riippumattoman moraalitodellisuuden olemassaolon. Asettuessaan objektivismiin ja non-kognitivismiin välimaastoon, Deweyn näkemys saattaa onnistua selittämään moraalisten erimielisyyksien aidon olemassaolon uskottavammin kuin kumpikaan edellisistä kannoista.

Relativistis-kognitivistisessa katsannossa moraalitotuudet ovat suhteellisia, vaikkakin aidosti olemassa olevia totuuksia niille, jotka ovat aktuaalisessa moraalisisessä ongelmatilanteessa. Totuudet irrotettuna tällaisista tilanteista eivät ole merkityksellisiä tai mahdollisia. Tässä mielessä moraalinen erimielisyys on mahdollinen ja aito moraalialue koskettava haaste. Vaikka relativismi väistää objektivismiin liittyvän ongelman, sama ongelma voidaan ulottaa koskemaan deweylaista kantaa lokaalissa mielessä. Kun yksilöt toimivat saman käytännön ja yhteisön sisällä, ollen samojen totuusehtojen ja objektiivisten

olosuhteiden piirissä, niin sanotusti lokaalin objektiivisen moraalitodellisuuden sisällä, voiko erimielisyyksiä tällöin syntyä ja kuinka ne ratkaistaan? Moraalin kokemuksellinen lähtökohta katsoakseni kuitenkin osoittaa, että erimielisyys on mahdollinen myös saman käytännön sisällä, sillä jokaista tilanteen määrittävää yksilöllistä, kokemuksellista tekijää, vaikkapa kahden henkilön erilaista kasvatusta, ei voida redusoida ongelmallisesta tilanteesta pois. Todd Lekan (2003, 122–125), yhtenä harvoista erimielisyyden ongelmaan kantaa ottavista Dewey-komentaattoreista huomioi, kuinka kahden yksilön välisessä erimielisyydessä on aina kyse yksittäisten kantojen lisäksi laajemmasta kontekstista ja taustalla vaikuttavien uskomusten kokonaisuudesta, johon kaksi ihmistä akuutin erimielisyyden tilanteessa eivät pysty kiinnittämään huomiota.

Ongelmallisessa tilanteessa olevilla yksilöillä, vaikkakin he elävät saman yhteisön sisällä, voi siis olla erilaisia tapoja ja erilaiset luonteet. Heillä voi olla näin myös eriävä näkemys esimerkiksi siitä, onko valehtelemisen tilanteessa vaikkapa toisen pelastamiseksi oikein. Erimielisyys on tällöin seurausta erilaisiksi rakentuneista näkemyksistä suhteessa valehtelemisen vääryyteen; näin valehtelemisen ei ole väärin ihmisistä riippumattomassa mielessä, vaan ainoastaan "X on oikein A:lle" -mielessä. Jos erimielisyys selitetään tällä tavoin, suhtaudutaan Deweyn näkemykseen moraalista konstruktivismina, jossa moraalitodellisuudet eivät ole olemassa riippumatta yksilön tai yhteisön näkökulmasta ja kannasta, kuten yhteisön yksimielisyydestä (Shafer-Landau 1994, 335). Esimerkiksi Putnamin (2004, 35) tulkinta Jamesin moraalifilosofiasta edustaa yhteisön yksimielisyyteen sidottua konstruktivismia. Viitteitä konstruktivismiin suuntaan Deweyn näkemyksessä on löydettävissä esimerkiksi Welchmanin tulkinnasta moraalisuudesta ja arvoista sosiaalisina konstruktioneina (Welchman 1995, 187–189; 214–218.) Toisaalta jotkin naturalismia korostavat tulkinnat (Gouinlock 1994, xxxiii; Niiniluoto 1986, 52) voidaan nähdä konstruktivismille vastakkaisina. Kuten toisessa pääluvussa esitin, naturalistisissakin tulkinnoissa konstruktivismilla on kuitenkin sijansa. Deweyn emergentissä naturalismissa arvojen konstruoiminen ei silti tapahdu todellisuudesta riippumattomalla tavalla, vaan objektiivisiin olosuhteisiin sidotusti. Valehtelemisen koskevan erimielisyyden kohdalla valehtelemisen arvo on konstruoitu eri tavoilla esimerkiksi erilaisista kasvatuksellisista olosuhteista johtuen, toiselle henkilölle se on aina väärin ja toiselle toisinaan myös oikein.

Toisessa pääluvussa esitettyjä ajatuksia seuraten voisi myös ajatella, että valehtelemista koskevan erimielisyyden ratkaiseminen tapahtuisi havainnoimalla ratkaisuksi valitun toiminnan konkreettisia seurauksia esimerkiksi siten, että toinen henkilö toimisi valehdellen ja toinen kertoen totuuden, ja näitä seurauksia vertailtaisiin. Käytännön sovellus tällaisesta kokeesta olisi kuitenkin hankala toteuttaa. Se vaatisi joko samanlaisen tilanteen toistumisen identtisenä, mikä ei Deweyn mukaan olisi mahdollista, tai kahden ratkaisun toimeenpanoa samassa tilanteessa, mikä sekin kuulostaa yhteensopimattomalta Deweyn moraalisen kokemuksen skeemassa, jossa yksi ratkaisu valitaan ylitse muiden. Jos kumpikin henkilö toteuttaisi ratkaisunsa tahollaan, vertailu ei onnistuisi juuri tilanteiden ainutlaatuisuuden vuoksi. Tilanteiden ainutlaatuisuuden korostaminen onkin mielestäni yksi Deweyn näkemyksen kompastuskivi: vaikka hän vastustaa tyypillistä individualistista yksilökäsitystä ja korvaa sen tavoista ja sosiaalisista suhteista emergoivalla subjektilla, hänen käsitys uniikeista tilanteista on eräänlainen individualistisen ajattelun muunnos. Vaikka Deweyn näkemys väistää moraalisten toimijoiden kohdalla pahimmat subjektivistiset kritiikit, ne voidaan kohdistaa tilanteiden yksilöllisyyttä kohtaan, jolloin Deweyn kannan yksi heikkous paljastuu.

Deweyn omaa metaeettistä ajattelua seuraten erimielisyyden ratkaiseminen näyttäytyy ongelmallisena, joten on ehkä paikallaan laajentaa näkökulmaa. Lekan (2003, 125–126) esittää ratkaisuksi tilanteiden analysoimista ja tutkimista: filosofit, tai ketkä tahansa jotka voivat käsitellä erilaisia esimerkkitapauksia moraalista erimielisyyksistä käsitteellisellä ja reflektiivisellä tasolla kaikessa laajuudessaan, voivat tuoda myös käytännön tilanteisiin lisää ymmärrystä. Tällainen näkemys on varmaankin ainoa mahdollisuus johdonmukaiselle pragmatistille, mutta valitettavasti se tuntuu älyllisesti epätydyttävältä. Selvitäkseni paremmin elämäni tulevissa moraalikiistoissa minun tulisi siis valmistautua lueskelemalla vaikkapa Platonin dialogeja ja hakea esimerkeistä lisää älyllisiä resursseja. Idea ei sinänsä ole huono, mutta filosofisessa mielessä ongelma vain lakaistaan maton alle.

Moraalisen erimielisyyden haaste antaa syitä luopua joko kognitivistisesta tai relativistisesta tulkinnasta. Mikäli moraaliväitteet katsotaankin non-kognitivismiin mukaisesti totuusarvottomina tunteenilmaisuuksina, erimielisyyden ongelma saadaan selitettyä

toteamalla, että kyse on vain erilaisista subjektiivisista tuntemuksista (Shafer-Landau 1994, 331–332). Toinen selitysvaihtoehto on hyväksyä relativismin tilalle moraalirealistinen kanta, jolloin moraalikiistat voidaan ratkaista johonkin yksilöistä riippumattomaan moraalitodellisuuteen vedoten. Moraalirealismi ei itsessään ole aukoton ratkaisu tähän, sillä erimielisyyden molemmat osapuolet voivat katsoa itsensä moraalirealisteiksi ja uskoa että toinen heistä, juuri hän itse, on oikeassa. Realismi on kuitenkin non-kognitivismia menestyksekkäämpi kanta erimielisyyden selittämisessä: erimielisyys johtuu kahdesta eriävästä todellisuutta koskevasta väitteestä, ei ainoastaan subjektiivisista tunteenilmaisista (Shafer-Landau *Julkaisematon*, 89). Aiemmin esittelemäni uuspragmatistiset ajattelijat edustavatkin moraalirealismia, jossa ajatellaan pragmatistisen käytännön edustavan tällaista yksilöt ylittävää todellisuutta, eikä realisti tällöin tarvitse mitään transsendenttia moraalitodellisuutta tuekseen (ks. esim. Pihlström 2003, Putnam 1981). Tiettyjä realismiin kallistuvia piirteitä onkin löydettävissä myös Deweyn moraalifilosofiasta.

Yksi peruste realistiselle tulkinnalle Deweyn moraalifilosofiasta olisi löydettävissä hänen ajatuksestaan kasvusta moraalisenä päämääränä (Dewey 2012, 198–199), mikä on tavallaan ristiriidassa tilanteista riippumattomat päämäärät kiistävän relativismin kanssa. Moraalisen päämäärän asettaminen tuntuisi äkkiseltään edellyttävän ainakin jonkin asteista moraalirealismia, sillä voidakseen kehittyä moraalisesti paremmaksi, tulisi olla jokin riippumaton "asteikko", standardi tai moraalideaali, johon kasvu suhteutuisi. Näin ei Deweyn kohdalla kuitenkaan vaikuttaisi olevan, sillä ensinnäkin moraalinen paremmuus määrittyy aina ainoastaan suhteessa omaan aikaisempaan toimintaan (Dewey 2012, 192). Kasvu tulee ymmärtää samalla tavoin suhteutettuna yksilöön: kasvu on jatkuva prosessi, jossa tapahtuu sekä yksilöllisten voimavarojen että merkitysten laajenemista (Gouinlock 1972, 244). Yksilöllinen painotus kasvun ajatuksessa ikään kuin säilyttää relativistisuuden, mutta toisaalta Dewey esittää myös, että koko yksilöllistymiskehitys on riippuvainen sosiaalisesta prosessista, ja näin myös kasvun ajatus edellyttää yhteisöllistä toimintaa (Gouinlock 1972, 261). Näin riippumattoman moraalitodellisuuden sijasta jonkinlaista moraalisuuden mittaria edustaakin yhteisö, ja näin ollaan taas takaisin jonkin tyyppisessä kulttuurirelativismissa.

4.4 Yksimielisyys

Relativismista luopumiselle ei siis näy helppoa tietä. Ainutlaatuisia moraalisen konfliktin tilanteita ja yksilöllistä reflektiota korostava lähestymistapa on "tuomittu" toimimaan ilman ulkoista, riippumatonta moraalisuuden määrittäjää. Tähän ajatukseen, niin vapauttava ja sikäli houkutteleva esimerkiksi kasvatuksen ideaalina kuin se onkaan, on mahdollista kohdistaa kritiikkiä myös toisesta suunnasta. Randolph Bourne kritisoi Deweyn asettamia korkeita vaatimuksia tavallisen yksilön rationaalisuudelle ja harkintakyvyille; tästä syystä pragmatistisen näkemyksen konkreettinen soveltaminen yhteiskunnallisiin käytäntöihin näyttäytyy epäkäytännöllisenä (Welchman 1995, 184). On totta, että Deweyn luotto ihmisen luonteeseen ja kykyihin on suurta – siksi hän ei pyrikään muotoilemaan mitään etiikan systeemiä oikeuksine, sääntöine ja normeineen. Systeemin rakentamisen sijasta hän luottaa demokraattiseen metodiin ja ihmisen luonteeseen, jotka ovat toisilleen sisäkkäisiä: demokraattinen luonne sisältää tiettyjä moraalisia ja älyllisiä tapoja, jotka myös sisältyvät metodiin. (Gouinlock 1994, xxiv.)

Konkreettisen soveltamisen kysymykseen Deweyn vastaus tältä pohjalta kuuluisikin, että soveltaminen toteutuu ikään kuin itsestään, sillä demokraattinen luonne ja metodi ovat sama asia: demokraattiset ihmiset saavat demokraattiset käytännöt toimimaan ilman sen kummempia ponnisteluja. Tällainen näkemys on kuitenkin melko naiivi, ja todennäköisesti myös väärä tulkinta Deweyn ajatuksista. On kuitenkin mahdollista ajatella, että demokratia olisi Deweyn lopullinen vastaus edellisessä luvussa esitettyyn moraalisen erimielisyyden ongelmaan. Moraalisessa konfliktitilanteessa, joka koskettaa useita yksilöitä tai koko yhteisöä, ratkaisu tehdään siis demokraattisin menetelmin.

On kuitenkin taas kysyttävä, miten moraalisen konfliktitilanteen ratkaisua arvioidaan ja miten sen onnistumisesta päästään jonkinlaiseen yksimielisyyteen. Dewey myöntää itsekkin, että ihmisten toiminnan seurauksia on vaikea havainnoida tarkasti ja perusteellisesti (Dewey 2006, 51). Yksiselitteinen vastaus arvioimisen kysymykseen kuuluisi, että arvostelman totuuden määrittää sen käytännön toimivuus tutkimalla toiminnan seurauksia, mistä seuraa kuitenkin jatkokysymys perspektiivistä, josta käsin seurauksia arvioidaan.

Aiemman pääluvun lopussa toin esille pragmatistien kannattavan erään tulkinnan mukaan moraalien sekä totuuden suhteen konsensusteoriaa. Deweyn omista kirjoituksista suoranaista konsensusteorian puolustusta ei löydy, mutta hän vaikuttaa huomioivan konsensuksen tarpeen tieteellisten käytäntöjen yhteydessä (Dewey 2012, 79). Vaikkei konsensus olisi Deweylle yksiselitteisesti totuuden kriteeri samalla tavoin kuin Jamesille, siitä muodostuu kuitenkin välttämätön edellytys arvioitaessa totuuden kriteeriksi asetettua toiminnan menestystä. Moraalisen yksimielisyyden haaste onkin ehkäpä Deweylle yksi aito moraalista koskeva käytännön ongelma, jota ei kyetä ratkaisemaan vain filosofisen pohdiskelun kautta. Hän esittää myös, että moraalinen yksimielisyys, siten kuin se on ylipäänsä mahdollista, ei synny määrittämällä vaatimuksia, vaan jakamalla ymmärrystä yhteiselämämme aidoista rajoitteista ja mahdollisuuksista (Gouinlock 1994, 1). Yksimielisyyden edellytyksenä on siis riittävän informaation omaaminen tilanteesta.

Yksimielisyys tulee Deweyn mukaan tulkita siis laajasti, ei vain suuren joukon yhtäläisenä mielipiteenä tai väitteen yleisenä hyväksyntänä. Dewey painottaa tutkimuksen jatkuvuutta, joten moraalinkin alueella pyrkimys on jatkuvaan edistykseen, eikä yksittäisessä tilanteessa saavutettu yksimielisyys ole päätepiste vaan suunta tulevalle toiminnalle. Yksittäisen tutkijan tai henkilön näkemys seurauksista tai konklusiosta on aina hypoteettinen – yksimielisyys tulee saavuttaa yhteisössä, minkä lisäksi tarvitaan yhteensopivuus suhteessa aiemmin hyväksytyihin tuloksiin ja yleisiin suuntauksiin. (Dewey 1966b, 490.)

Yksimielisyys tieteellisen tutkimuksen käytännöissä ei kuitenkaan suoranaisesti vastaa moraalisen käytännön elämän haasteisiin. Tuskin Deweykaan ajatteli tieteilijöiden saavuttamien tutkimustulosten ratkaisevan konkreettiset moraalikiistat lopullisesti. Entä aiemmin esitellyt demokraattiseen yhteiselämään liittyvät ajatukset, olisiko niiden soveltaminen yksimielisyyden kysymykseen pelastus tulkinnalleni Deweyn metaetiikasta? Ajatukset jaetusta älystä ja täyttymyksellisen kokemuksen sosiaalisesta ulottuvuudesta tuovat metaetiikan kysymykset lähemmäs yhteiskuntafilosofiaa ja samalla konkreettisia käytäntöjä. Deweyn kuvauksessa yhteisöstä ja yhteistoiminnasta korostuu ajatus siitä, ettei pelkkä yhteenliittyminen riitä, vaan yhdessä toimiminen on yhteisön syntyedellytys. Yhteisöllinen elämä on moraalista eli emotionaalisesti, intellektuaalisesti ja tietoisesti

ylläpidettyä. Yhteisö, "me", on olemassa vasta, kun yhteisen toiminnan seuraukset havaitaan ja ne joutuvat mielihaluja ja ponnistusten kohteiksi. (Dewey 2006, 170.)

Edellä esitetty voidaan tulkita siten, että sama ajatus moraalisen konfliktitilanteen ratkaisemisesta, jota on esitetty yksilötasolla, tulisi yksinkertaisesti ulottaa yhteisön tasolle, kuten jaetun harkinnan ajatuksessa esitetään (Gouinlock xiv). Jaettu harkinta vaatii osapuolten keskinäistä yhteisymmärrystä siitä, mistä tilanteesta on kyse, mikä vaatii mahdollisimman yhtenäistä merkitysjärjestelmää eli kieltä. Deweyn ratkaisu yhteisöelämän kehittämiseksi onkin viestinnän keinojen ja tapojen kehittäminen niin, että "aidosti yhtenäinen, toisistaan riippuvaisten toimintojen seurauksiin kohdistuva intressi pääsee suuntaamaan haluja ja ponnistuksia ja siten ohjaamaan toimintaa" (Dewey 2006, 173–174).

Yksimielisyyden saavuttaminen vaatisi näin ollen yhteiskunnan järjestämistä kommunikaation ja yhteistoiminnan kannalta uudella tavalla, ja tämän suunnitelman selvittäminen taas vaatisi perehtymistä Deweyn demokratiaa koskeviin ajatuksiin kasvatus- ja yhteiskuntafilosofian alueella. Tämän tutkielman puitteissa se ei kuitenkaan ole mahdollista, mutta voidaan todeta, että Deweyn metaetiikkaan sisältyvät haasteet osoittavat hänen filosofiansa holistisuuteen. Yhden osa-alueen erityiskysymyksiä ei ole mahdollista ratkaista pelkästään tämän osa-alueen sisällä, vaan siihen tarvitaan koko systeemiä. Liekö tällainen piirre pragmatistisen filosofian heikkoutta vai vahvuutta?

5 LOPUKSI

Olen tarkastellut tässä tutkielmassa John Deweyn pragmatistista moraalifilosofiaa metaetiikan näkökulmasta päätyen sijoittamaan hänen näkemyksensä perinteisten metaeettisten jaottelujen kartalla kognitivismiin ja relativismiin kategorioihin. Moraaliarvostelmat ovat ratkaisuja ongelmallisiin tilanteisiin ja ne saavat totuusarvonsa käytännön toiminnassa, mikä puoltaa näkemystä Deweystä kognitivistina, joskin pragmatistisessa katsannossa tulkitun totuuden mielessä. Deweyn tulkitsemista kognitivistiksi puoltavat vahvasti myös hänen eksplisiittisesti non-kognitivismia vastaan esittämänsä näkemykset (Dewey 1945). Oikeastaan ainoa kiistanalaisuus tässä tulkinnassa kytkeytyy moraalifilosofian metodologiseen lähtökohtaan, moraaliseen kokemukseen esteoreettisena ja non-kognitiivisena kokemuksena. Olen kuitenkin osoittanut, että Deweyn tulkitseminen non-kognitivistiksi olisi mahdollista ainoastaan nostettaessa tämä lähtökohta moraalifilosofian keskiöön, jolloin hänen moraalisen kokemuksen kuvaus tiedollisena, harkintaa ja arvostelman muodostamista sisältävänä prosessina sivuutettaisiin täysin.

Relativismiin ja realismiin välisen kahtiajaon suhteen tulkintani on kiistanalaisempi, minkä vuoksi olen tuonut esille tutkielman loppupuolella myös vaihtoehtoisia, realistisia tulkintoja. Tulkinnassani pragmatistinen totuus käsitys on pohjana relativismiin taustalla – toiminnan menestys asettaa moraaliväitteiden viimekätiset totuusehdot, ja tätä toimintaa on mahdoton arvioida sen ulkopuolisesta, objektiivisesta näkökulmasta, jolloin moraaliarvostelman totuusehdot määrittyvät aina jo eettisesti latautuneen käytännön sisällä. Deweyn käsitys subjektista kiistää myös totuusehtojen subjektiivisuuden: sellaista totuusehtojen tilanteesta irrotettua, puhdasta yksilön näkökulmaa ei voi yksinkertaisesti olla olemassa – subjekti on ympäristön kanssa vuorovaikutuksessa syntynyt, dynaaminen tapojen kokoelma. Näin ollen totuusehdot määrittyvät aina intersubjektiivisesti, mikä tekee Deweyn metaeettisestä positiosta relativistisen.

Tämä tarkastelu on nostanut esille useita haasteita, joihin pragmatismi ja relativistinen kognitivismi joutuvat vastaamaan. Kysymykset siitä, miten relativistinen kognitivismi vastaa moraalisen erimielisyyden ja yksimielisyyden kysymyksiin, johtavat metaetiikkaa

laajempaan kontekstiin, Deweyn filosofian normatiiviselle alueelle, demokratian ideaaliin. On kuitenkin huomattava, että demokratia ei ole Deweyn filosofiassa valmis vastaus kaikkiin inhimillisestä toiminnasta nouseviin ongelmiin, vaan pikemminkin konteksti, josta käsin ongelmia on mahdollista ratkoa (Kunelius 2006, 21–24). Demokratia ei siis ole vaihtoehtoinen valtiomuoto muiden joukossa (Dewey 1966a, 87), vaan ideaali sanan aidossa merkityksessä, täydellisen yhteisöelämän kuvaus, joka tuo yhteisöllisen elämän tosiasialliset puolet tarkasteltaviksi sellaisina kuin ne olisivat vapautettuina rajoittavista ja häiritsevistä aineksista ja loppuun asti kehitettyinä (Dewey 2006, 167–168). Deweyn filosofian kokonaisprojekti merkitsee hänelle filosofian luopumista ylimalmallisten totuuksien tavoittelusta ja antautumista käytännöllisen elämän palvelukseen, ratkaisujen etsimistä niihin kysymyksiin, jotka ovat elämän kannalta tärkeitä (Salomaa 1924, 110). Tässä mielessä on loogista, että moraalifilosofiakin tähtää konkreettisiin sovelluksiin yhteisöelämän alueella ja demokratian tutkiminen on siitä suora jatke.

Deweyn demokratiaa koskevien ajatusten tarkastelu vaatisi kuitenkin kokonaan oman tutkielmansa, joten hänen metaetiikkansa kontekstissa on vain todettava, että moraaliväitteiden totuus ja moraalitodellisuus sijoittuvat viimekädessä yhteisöön, joka on luonnollinen jatke luonnosta ja yksilöstä. Näin se, mitä tässä tutkielmassa nimitän metaetiikaksi, kytkeytyy väistämättä yhteisön tutkimiseen. Deweyn demokratiaa koskevien ajatusten ymmärtäminen etiikan näkökulmasta paljastaakin Pappasin (2008, 9) mukaan huomattavasti radikaalimman näkökulman demokratiasta, kuin usein on oletettu. Demokratia ja etiikka ovat siis tiiviissä yhteydessä ja näin myös metaetiikka saa käytännöllisen ulottuvuuden.

Deweyn filosofia muodostaa yhtenäisen ja kattavan ajattelurakennelman, joka hakee vertaistaan filosofian historiassa (Gouinlock 1972, v). Hänen filosofiansa on monialaisempaa kuin miten filosofian nykypäivänä käsitämme, moraalifilosofia kytkeytyy sosiologian, väestötieteen, taloustieteen ja psykologian tuntemukseen (Welchman 1995, 8). Tässä mielessä siis se, mitä olen pyrkinyt Deweyn metaetiikasta esittämään, tarjoaa vain yhden ja suppean näkökulman hänen filosofiansa kokonaisuuteen. Toisaalta huomioiden hänen ajattelunsa yhtenäisen luonteen, se, mitä metaetiikan tasolla sanotaan, pätee myös

muilla osa-alueilla, ja tarjoaa välineitä myös hänen filosofiansa kokonaisuuden ymmärtämiseksi.

Deweyn filosofian kokonaisuuden ymmärtämiseksi metaetiikka voi siis avata uusia mahdollisuuksia. Vastaavasti katsoisin, että nykyfilosofiassakin kiinnostuksen kohteena olevan metaeettisen keskustelun olisi tarpeellista lukea mukaan pragmatismi vakavasti otettavana metaeettisten näkemysten lähteenä. Pragmatismien huomioiminen metaetiikan jaotteluissa osoittaa kuinka perinteiset metaetiikan teoreettiset kysymykset on muotoiltu irrallaan käytännöstä ja konkreettisista tilanteista. Se, mitä Deweylla ja pragmatismilla olisi siis annettavana metaetiikalle, on juuri teoreettisen ja käytännöllisen aspektin yhteenkytkeminen ja metaetiikan kysymysten näkeminen esimerkiksi poliittisesti ja psykologisesti relevantteina keskustelunaiheina, kuten demokraattisten ratkaisujen kehittämisenä kulttuurirelativismien ongelmiin. Itse olen tarkastellut vain yhden pragmatistin näkemystä, mutta uskon, että muistakin niin klassisen- kuin uuspragmatismien tradition ajattelijoiden olisi ammennettavissa kiinnostavia ulottuvuuksia metaetiikan debatteihin.

Lähteet

Anderson, Elizabeth (2010) "Dewey's Moral Philosophy". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Internet-lähde. [viitattu 5.6.2012] Saatavilla www-muodossa: <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/dewey-moral/>>

DeLapp, Kevin (2011) "Metaethics". *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Internet-lähde. [viitattu 28.5.2012] Saatavilla www-muodossa: <<http://www.iep.utm.edu/metaethi/>>

Dewey, John (1910) *The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays*. Henry Holt and Company, New York.

Dewey, John (1928) "Social as a Category". *The Monist*. Vol. 38 No. 2. s. 161–177.

Dewey, John (1945) "Ethical Subject-Matter and Language". *The Journal of Philosophy* XLII. s.701–712.

Dewey, John (1953 [1920]) *Reconstruction in Philosophy*. The New American Library, New York.

Dewey, John (1957a [1922]) *Human nature and conduct*. The Modern Library, New York.

Dewey, John (1957b [1915]) *Koulu ja yhteiskunta*. Suom. Kalevi Kajava. Otava, Helsinki. Alkuteos *The School and Society*.

Dewey, John (1958 [1925]) *Experience and Nature*. Dover Publications Inc., New York.

Dewey, John (1966a [1916]) *Democracy and Education*. Macmillan Publishing Co., Inc. New York.

Dewey, John (1966b [1938]) *Logic: The Theory of Inquiry*. Holt, Rinehart and Winston, Inc., New York.

Dewey, John (1980 [1960]) *Theory of the Moral Life*. Irvington Publishers, Inc., New York.

Dewey, John (1984 [1930]) *Three Independent Factors in Morals*. Teoksessa *The Later Works of John Dewey 1925–1953, Volume 5: 1929–1930*. Southern Illinois University Press, Carbondale, IL.

Dewey, John (1988 [1939]) *Theory of Valuation*. Teoksessa *The Later Works of John Dewey 1925 - 1953, Volume 13: 1938–1939*. Southern Illinois University Press, Carbondale, IL.

Dewey, John (1999 [1929]) *Pyrkimys varmuuteen. Tutkimus tiedon ja toiminnan suhteesta*. Suom. Pentti Määttänen. Gaudeamus, Helsinki. Alkuteos *The Quest for Certainty. A Study of the Relation of Knowledge and Action*.

Dewey, John (2006 [1927]) *Julkinen toiminta ja sen ongelmat*. Suom. Mika Renvall. Vastapaino, Tampere. Alkuteos *Public and Its Problems*.

Dewey, John (2012 [1920]) *Filosofian uudistaminen*. Suom. Tuukka Perhoniemi. Vastapaino, Tampere. Alkuteos *Reconstruction in Philosophy*.

Dewey, John & Tufts, James (1947 [1908/1932]) *Ethics*. Henry Holt and Company, New York.

Fesmire, Steven (2003) *John Dewey and Moral Imagination: Pragmatism in Ethics*. Indiana University Press, Bloomington, IN.

Gouinlock, James (1972) *John Dewey's Philosophy of Value*. Humanities Press, New York.

Gouinlock, James (1990) "What is the Legacy of Instrumentalism? Rorty's Interpretation of Dewey". *Journal of the History of Philosophy* 28 no. 3 s. 251–269.

Gouinlock, James (toim.) (1994) *The Moral Writings of John Dewey. Revised edition*. Prometheus Books, New York.

Gowans, Chris (2008) "Moral Relativism". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Internet-lähde. [viitattu 30.7.2012] Saatavilla [www-muodossa: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/moral-relativism/>](http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/moral-relativism/)

Hickman, Larry & Alexander, Thomas (toim.) (1998) *The Essential Dewey, vol. 2: Ethics, Logic, Psychology*. Indiana University Press, Bloomington, IN.

Hook, Sidney (1994) "Foreword". Teoksessa Gouinlock, James (toim.) (1994) *The Moral Writings of John Dewey. Revised edition*. Prometheus Books, New York. s. xi–xiii.

Isenberg, Arnold (1960) "Editor's Foreword". Teoksessa Dewey, John (1960) *Theory of the Moral Life*. Irvington Publishers, Inc., New York. s. iii–vi.

James, William (2000) *Pragmatism and Other Writings. Edited with an introduction and notes by Giles Gunn*. Penguin Books, USA.

Joyce, Richard (2011) "The Accidental Error Theorist". Teoksessa Shafer-Landau, Russ (toim.) (2011) *Oxford Studies in Metaethics. volume 6*. Oxford University Press, New York. s. 153–180.

Kajava, Kalevi (1957) "John Dewey ja hänen kasvatustieteensä". Teoksessa Dewey, John (1957b[1915]) *Koulu ja yhteiskunta*. Otava, Helsinki. s.5–8.

Kilpinen, Erkki (2002) "Teon käsitteen positiivista kritiikkiä käytännön käsitteen pohjalta". Teoksessa Pihlström, S., Rolin, K., Ruokonen, F. (toim.) (2002) *Käytäntö*. Yliopistopaino, Helsinki. s. 282–292.

Kilpinen, Erkki (2008) "John Dewey, George Herbert Mead ja pragmatistisen yhteiskuntatieteen ongelmat". Teoksessa Kilpinen, E., Kivinen, O., Pihlström, S. (toim.) (2008) *Pragmatismi filosofiassa ja yhteiskuntatieteissä*. Gaudeamus, Helsinki. s. 91–132.

Kilpinen, E., Paavola, S. & Bergman M. (1999) "Kriittisiä merkintöjä klassisen pragmatismen perinnöstä". *Filosofinen n & n aikakauslehti* 2/99 Internet-lähde. [viitattu 13.9.2012] Saatavilla www-muodossa: <http://netn.fi/299/netn_299_prag.html>

Kim, Shin (2006) "Moral Realism". *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Internet-lähde. [viitattu 13.11.2011] Saatavilla www-muodossa: <<http://www.iep.utm.edu/moralrea/>>

Korkman, Petter & Yrjönsuuri, Mikko (toim.) (2003) *Filosofian historian kehityslinjoja*. Gaudeamus, Tammer-Paino Oy, Tampere.

Kunelius, Risto (2006) "Julkisoiden ongelmat: Johdannoksi kirjan *The Public and Its Problems* suomennokeeseen". Teoksessa Dewey, John (2006 [1927]) *Julkinen toiminta ja sen ongelmat*. Suom. Mika Renvall. Vastapaino, Tampere. s. 11–32.

Lekan, Todd (2003) *Making morality: Pragmatist Reconstruction in Ethical Theory*. Vanderbilt University Press, Nashville.

McDermid, Douglas (2006) "Pragmatism". *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Internet-lähde. [viitattu 30.5.2012] Saatavilla [www-muodossa: <http://www.iep.utm.edu/pragmati/>](http://www.iep.utm.edu/pragmati/)

McGrath, Sarah (2011) "Moral Knowledge and Experience". Teoksessa Shafer-Landau, Russ (toim.) (2011) *Oxford Studies in Metaethics. volume 6*. Oxford University Press, New York. s. 107–127.

Määttänen, Pentti (2002) "Kokeellinen käytäntö ja realismin ongelma". Teoksessa Pihlström, S., Rolin, K., Ruokonen, F. (toim.) (2002) *Käytäntö*. Yliopistopaino, Helsinki. s. 293–300.

Niiniluoto, Ilkka (1986) "Pragmatismi". Teoksessa Niiniluoto, Ilkka, Pihlström, Sami (toim.) (1986) *Vuosisatamme filosofia*. WSOY, Juva. s. 40–73.

Niiniluoto, Ilkka (2002) "Käytäntö totuuden kriteerinä". Teoksessa Pihlström, S., Rolin, K., Ruokonen, F. (toim.) (2002) *Käytäntö*. Yliopistopaino, Helsinki. s. 218–227.

Niiniluoto, Ilkka (2008) "Arvot ja tosiasiat – samaa vai eri paria?". Teoksessa Kilpinen, E., Kivinen, O., Pihlström, S. (toim.) (2008) *Pragmatismi filosofiassa ja yhteiskuntatieteissä*. Gaudeamus, Helsinki. s. 61–87.

Pappas, Gregory (1998) "Dewey's Ethics, Morality as Experience". Teoksessa Hickman, Larry (toim.) (1998) *Reading Dewey: interpretations for a postmodern generation*. Indiana University Press, Bloomington, IN. s. 100–123.

Pappas, Gregory (2008) *John Dewey's Ethics : Democracy as Experience*. Indiana University Press, Bloomington, IN.

Perhoniemi, Tuukka (2012) "Suomentajan esipuhe". Teoksessa Dewey, John (2012 [1920]) *Filosofian uudistaminen*. Vastapaino, Tampere. s. 9–19.

Pietarinen, Juhani & Poutanen, Seppo (2005) *Etiikan teorioita*. Gaudeamus, Tammer-Paino Oy, Tampere.

Pihlström, Sami (2001) *Filosofin käytännöt. Pragmatismen perinteen vaikutus suomalaisessa filosofiassa 1900-luvulla*. Unipress, Helsinki.

Pihlström, Sami (2003) *Naturalizing the Transcendental. A Pragmatic View*. Prometheus Books, New York.

Pihlström, Sami (2005) *Pragmatic Moral Realism: A Transcendental Defence*. Rodopi, Amsterdam/New York, NY.

Pihlström, Sami (2008) "Pragmatismi filosofisena perinteenä". Teoksessa Kilpinen, E., Kivinen, O., Pihlström, S. (toim.) (2008) *Pragmatismi filosofiassa ja yhteiskuntatieteissä*. Gaudeamus, Helsinki. s. 21–51.

Putnam, Hilary (2004) "Philosophy as a Reconstructive Activity: William James on Moral Philosophy". Teoksessa Egginton, W. & Sandbothe, M. (ed.) (2004) *The Pragmatic Turn in Philosophy. Contemporary Engagements between Analytic and Continental Thought*. State University of New York Press, New York. s. 31–46.

Rorty, Richard (1982) *Consequences of Pragmatism. (Essays : 1972–1980)*. University of Minnesota Press, Minneapolis.

Salomaa, J. E. (1924) *Nykyajan filosofeja*. WSOY, Porvoo.

Sayre-McCord, Geoffrey (1988) "The Many Moral Realisms". Teoksessa Sayre-McCord, Geoff (toim.) (1988) *Essays on Moral Realism*. Cornell University Press, Ithaca, New York.

Sayre-McCord, Geoffrey (2008) "Metaethics". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (ed. Edward N. Zalta) Internet-lähde. [viitattu 5.6.2012] Saatavilla [www-muodossa: <http://plato.stanford.edu/entries/metaethics/>](http://plato.stanford.edu/entries/metaethics/)

Sentell, C. J. (2007) "Dewey's Experimentalism". *Scribd*. Internet-lähde. [viitattu 1.10.2012] Saatavilla [www-muodossa: <http://www.scribd.com/doc/49095357/Dewey-s-Experimentalism>](http://www.scribd.com/doc/49095357/Dewey-s-Experimentalism)

Shafer-Landau, Russ (1994) "Ethical disagreement, ethical objectivism and moral indeterminacy". *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 54, No. 2. s. 331–344.

Shafer-Landau, Russ (2003) *Moral Realism. A Defence*. Clarendon Press, Oxford.

Thomas, Alan (2012) "Ethical Contextualism: An Overview". *Academia.edu*. Internet-lähde [viitattu 2.10.2012] Saatavilla www-muodossa: <http://tilburguniversity.academia.edu/AlanThomas/Papers/660506/Ethical_Contextualism_-_An_Overview>

van Roojen, Mark (2004/2009) "Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Internet-lähde. [viitattu 15.10.2011] Saatavilla www-muodossa: <<http://plato.stanford.edu/entries/moral-cognitivism/>>

Welchman, Jennifer (1995) *Dewey's ethical thought*. Cornell University Press, Ithaca/London.

Westacott, Emrys (2012) "Moral Relativism". *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Internet-lähde. [viitattu 1.6.2012] Saatavilla www-muodossa: <<http://www.iep.utm.edu/moral-re/#SH2e>>

Julkaisemattomat lähteet

Shafer-Landau, Russ *Mitä hyvälle ja pahalle oikeastaan tapahtui?* Suom. Jussi Suikkanen. Alkuteos *Whatever Happened to Good and Evil?* (2004) Oxford University Press, New York.