

COMMON SENSE -REALISMI KOHTAA ABSOLUUTTISEN IDEALISMIN

Motto: ”On hyvin vaikeaa kuvata ajatuksen teitä siinä, missä on jo paljon pyöränraiteita — itsesi tai muitten jäljiltä — joutumatta johonkin uraan. On vaikeaa poiketa vain vähän ajattelun vanhoista urista.”
-Ludwig Wittgenstein-

Kritisoidessaan niinsanottua karua naturalismia (bald naturalism) ja pyrkiessään eräänlaisen arkipäiväisen aristotelisen realismin rehabilitaatioon John McDowell on lähellä G.W.F. Hegelin filosofisia motiiveja. McDowellin tavassa puhua ensimmäisestä ja toisesta luonnosta on myös rakenneyhtäläisyyksiä Hegelin Idean käsitteen kanssa. Siinä missä Hegel rakentaa positionsa oikeuttamiseksi massiivisen järjestelmän, McDowell ei kuitenkaan myöhäis-wittgensteinilaisesta filosofiakäsityksestään johtuen salli itselleen sellaista konstruktivistista filosofiaa joka olisi edellytys hänen positionsa täsmälliseksi paikantamiseksi ja oikeuttamiseksi.

John McDowell luonnehtii teostaan *Mind and World* (jatkossa MW) johdatukseksi Hegelin *Hengen fenomenologian* lukemiseen (MW, ix). Tämä merkki keskusteluvalmiudesta McDowellin teorian ja Hegelin järjestelmän välillä on saanut jo osakseen jonkin verran huomiota. Tarkoitukseni on seuraavassa kysyä millaisia systemaattisia yhtymäkohtia Hegelin järjestelmästä ja McDowellin ajattelusta on löydettävissä. En kuitenkaan etsi yhteneväisyyksiä Hegelin *Hengen fenomenologiasta* vaan *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* -teoksen (jatkossa §-merkit viittavaat tähän teokseen) ensimmäisen osan eli Logiikan alusta. Suhteutan seuraavassa Hegelin ja McDowellin käsitykset toisiinsa kolmella tavalla. Ensinnäkin osoitan, että *Enzyklopädi*en osan *Alustava tarkastelu (Vorbegriff)* rakenne on suurelta osin identtinen MW:n perustavan argumentaatiokuvion kanssa. Sen jälkeen osoitan pitkälle meneviä yhteneväisyyksiä yhtäältä Hegelin käsitteiden ”Idea”(§§ 213-244), ”luonto”(§§ 245-252) ja ”henki” (§§ 377-386) sekä toisaalta McDowellin luontokäsityksen välillä. Keskeinen väitteeni on, että Hegelin Idea/luonto/henki- kolmikon ja McDowellin luonto/ensimmäinen luonto/toinen luontokolmikokone rakenteista on löydettävissä merkittäviä yhdenmukaisuuksia. Kolmanneksi esitän vielä joitakin filosofista metodista koskevia huomautuksia. Voidaan nimittäin kysyä, missä määrin Hegelin ja McDowellin erilaiset filosofiakäsitykset ja niistä aiheutuvat metodologiset seuraukset ovat syy eriäville sisällöllisille näkemyksille heidän filosofioissaan.

Teoksessaan *Mind and World* McDowell tahtoo osoittaa kuinka mielen ja maailman välisestä suhteesta tulee ratkeamaton ongelma ja kuinka se johtaa oskillaatioon (MW, 9) annetun myytin (MW, 8) ja kitkattoman koherentismin (MW, 14) välillä. McDowellin mukaan tämän dilemman ratkaisemiseksi on välttämätöntä ensinnäkin ymmärtää kokemukset käsitteellisesti jäsentyneiksi ja toiseksi ymmärtää maailma käsitteellisesti rakentuneek-

si, ajateltavissa olevaksi. Tämä vaihtoehto on McDowellin mukaan mahdollinen ainoastaan ’palauttamalla taika’ osittain luontoon (vaan ei ensimmäiseen luontoon) ja tavoittelemalla aristotelista toisen luonnon käsitettä *common sense* -realismin puitteissa. McDowellin wittgensteinilaisen credon mukaan tämän realistisen ja maltillisen naturalistisen kannan omaksuminen on mahdollista oikeanlaisen ’hoidon’ kautta: filosofinen sairaus nimeltään skeptisismi ei tee ainoastaan mieli-maailma -suhteen ratkaisua mahdottomaksi, vaan alunperin aiheuttaa koko kiistanalaisen ongelman. McDowellin metodologinen ehdotus kuuluukin, että meidän tulisi luopua ”konstruktivistisesta” filosofiasta ja ratkaista ongelma analysoimalla sen syntymisen ehtoja sekä hylkäämällä virheelliset premissit.

Hegelin systeemissä metodi on ratkaiseva lähtökohta: Hegel itse ei väsy korostamaan sitä, että ainoastaan spekulatiivinen dialektinen filosofia kykenee tyydyttämään filosofian tarpeen. Myös Idean käsitteen keskeinen merkitys on kiistaton jokaiselle vähänkin Hegelin järjestelmään perehtyneelle. Hegelin mukaan Ideassa kohtaavat metodologia, ontologia ja epistemologia. Ainakin Hegelin oman käsityksen mukaan Idean käsite on viimekädessä kaikkien filosofian peruskysymysten ratkaisu. Yleisesti ottaen Idean käsitteen ja metodologian suhteen kysymys vertaamisen relevanssista on ilmeinen, mutta nimenomaan *Enzyklopädi*en *Alustava tarkastelu* -jakson käyttäminen vertailussa näyttää kyseenalaiselta, koska se ei kuulu varsinaiseen järjestelmään. Hegel on yhtäältä laatinut *Alustava tarkastelu* -jakson tietynlaiseksi johdannoksi, jonka avulla hän valaisee (§§ 19-25) lukijalle oman filosofian aloittamisen tapansa erityisluonnetta. Toisaalta hän luonnostelee siinä eräänlaisen filosofian historian pienoisesityksen avulla ne näkökulmat, jotka hengen ja maailman suhteeseen voidaan omaksua. Hegelin esitys näistä ajattelun kolmesta asenteesta objektiviteettiin voidaan ymmärtää tiettyjen filosofisten ongelmien historiallisen synnyn

kuvaukseksi ja diagnoosiksi, ongelmien joihin hänen systeeminsä on määrä olla vastaus.

1. ALUSTAVA TARKASTELU: AJATTELUN KOLME ASENNETTA OBJEKTIIVITEETTIIN

Alustava tarkastelu sisältää Hegelin omien sanojen mukaan ”ennakoituina käsitteet”, jotka ”ovat kokonaisuuden näkökulmasta ja kokonaisuuden näkökulman mukaisesti kehitettyjä määreitä” (§19). Tämä tarkoittaa, että *Alustavan tarkastelun* kehittäilyillä voi olla ainoastaan propedeuttinen arvo, sillä ne voidaan todistaa vasta systeemin itsensä sisällä (§ 19 huomautus, § 25 huomautus). Hegelin pyrkimyksenä on siis antaa lukijalle jonkinlainen esiymmärrys oman argumentaationsa erityisluonteesta. Myös historiallisen yhteenvedon tehtävä on filosofisten ongelmien luonteen täsmentäminen. *Alustava tarkastelu* jakautuu kahteen osaan: aluksi (§§ 19-25) Hegel yrittää ensinnäkin esittää oman filosofian aloittamisen tapansa erityisluonteen ja toiseksi kytkeä oman filosofiansa suoraan arki-ajattelun esiymmärrykseen (§ 20, § 25). Sen jälkeen Hegel esittelee ja analysoi ’kolme ajattelun asennetta objektiiviteettiin’ (§§ 26-78) sellaisina kun ne on muotoiltu filosofian historiassa johdattaakseen siten lukijansa logiikkansa alkuun (§ 25).

(A.) 19-25

Keskeistä ensimmäisessä osassa on, että Hegel erottaa siinä toisistaan ajattelun subjektiivisen ja objektiivisen aspektin sekä kritisoi näkemystä, jonka mukaan ajattelu olisi luonteeltaan pelkästään jotakin subjektiivista (§ 24). Kantin tavoin Hegel toki käsittelee ajattelun myös subjektin toiminnaksi, spontaanisuudeksi ja vapaudeksi (§ 23). Samalla hän kuitenkin kiistää, että ajatusmääreet voitaisiin katsoa yksinomaan tietoisesta ajattelun muodoiksi (§ 24). Ajatusmääreet ovat pikemminkin ”objektiivisia ajatuksia” (§ 24). Hegel muotoilee tämän toteamalla ”että ymmärrys, järki on maailmassa” (§ 24, huomautus) ja harmittelee ilmaisun ”ajatus” epäsovinnuutta, sillä sitä ”käytetään ikään kuin se kuuluisi ainoastaan henkeen, tietoisuuteen; vastaavasti termiä objektiivinen käytetään lähinnä vain hengettömästä” (§ 24, huomautus). Hegelin näkökulmasta aikaisemman filosofian virhe on, että se on käsitellyt ajatukset kahdella tavalla äärellisiksi eli pelkästään subjektiivisiksi. Ensinnäkin aikaisempi filosofia on olettautunut, että yksittäisten käsitteiden tai kategorioiden merkitykset ovat atomistiseen tapaan toisistaan riippumattomia eli ”äärellisiä”. Toiseksi niitä on pidetty ainoastaan ymmärryksen kuuluvana ”subjektiivisena” asiana vastakohtana ajatuksista riippumattomalle ”objektiiviselle” maailmalle, joka näin jää periaatteessa tiedolle tavoittamattomaksi (§ 25). Hylkäämättä kokonaan subjektiivisen ja objektiivisen erottelua Hegel kuitenkin kiistää kummankin dikotomian ehdottoman pätevyiden. Samalla hän luopuu sekä ankarasta analyttisen ja synteettisen välisestä vastakohtaisuudesta että käsiteskeeman ja sisällön erottamisesta toisistaan. Jälkimmäisen dikotomian hylkäämiseen päädytään, koska maailma itse ja ajattelun käsitteellinen rakenne ovat identtisiä. Edellisestä erottelusta taas tulee sisällyksetön kun luovutaan jyrkästä erottelusta analyttisen ja empiirisen sisällön välillä sekä merkitysatomismista. Hegelin spekulatiivinen filosofia hyväksyy näin sekä periaatteen ”ajattelussa ei ole mitään, mikä ei olisi ollut aisteissa, kokemuksessa” että kääntäen väitteen ”*nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu*” (§ 8, huo-

mautus).

On helppoa nähdä, että tämä Hegelin pohdintojen osa vastaa McDowellin teesiä, jonka mukaan maailma itse on ajateltavissa oleva (MW, 26), ajattelu käsittää suoraan maailman ”pohjapiirrustuksen” (*layout*) ja totuudellisessa kokemuksessa koetaan maailma sellaisena kuin se on (MW, 143). Yhtyen traditioon joka seuraa Quinen kritiikkiä kahta empirismin dogmia (yhtäältä tiukkaa analyttisen ja synteettisen erottelua ja toisaalta merkitysatomismia) vastaan, McDowell hyväksyy Davidsonin kritiikin jyrkkää käsiteskeeman ja sisällön erottelua kohtaan, erottelua jonka McDowell lukee ”skeema-maailma dualismiksi” (MW, 158). Hegelin tavoin McDowell tulkitsee käsitteelliset skeemat ”perspektiiviksi” (MW, 155), jotka ovat maailman itsensä konstitutiivisia osia. Samalla sekä McDowell että Hegel päätyvät idealismi versus realismi -kysymyksen suhteen johtopäätökseen, jonka mukaan vahvan joko-tai -dikotomian täytyy olla virheellinen. Mikäli käsitteellistä skeemaa ei eliminoida eikä eroteta täydellisesti maailmasta sinänsä, ei perinteistä dikotomiaa voida enää muotoilla mielekkäästi.

(B.) 26-78

Osan MW:n filosofista argumentaatiota muodostaa filosofianhistoriallinen diagnoosi, jonka avulla McDowell haluaa ensinnäkin osoittaa miksi mieli-maailma -suhteesta on tullut nykyajan filosofialle ratkaisematon ongelma. Toiseksi hän haluaa diagnoosillaan paljastaa ne kätkeytymäiset premissit, jotka ovat syynä paitsi ongelman syntyyn, myös siihen ettei McDowellin ehdottama ratkaisu ole aiemmin noussut esiin.

Koko asetelman taustalla on uudella ajalla syntynyt ”karu naturalismi” (*bald naturalism*), jonka mukaan luonto ei ole mitään muuta kuin taista vapautettu kausaaliyhteyksien kokonaisuus, jossa ei ole paikkaa merkitykselle eikä normatiivisuudelle. Intentionaalisuuden ja spontaanisuuden ”käsitteellisen tilan” suhteen tällainen näkökanta voi päätyä vain joko reduktioon tai eliminaatioon. Kummassakin tapauksessa käsitteellisen ajattelun ja tietämisen spontaanisuus sekä spontaanisuuteen kuuluva normatiivisuus tehdään mahdottomaksi. Jälkimmäisessä tapauksessa ei yksinkertaisesti ole mitään intentionaalisuutta, kun taas edellisessä tapauksessa normatiivisuus palautetaan lopulta takaisin kausaalisuuteen. Käsiteskeeman ja maailman vastakohta romahtaa näin homogeeniseksi yksiulotteiseksi kausaaliseksi maailmaksi ilman normatiivisuutta ja merkitystä. Mikäli eliminaatiostrategiaa pidetään epäonnistuneena ja naturalisointiohjelmaa intentionaalisuuden redusoimisen mielessä periaatteessa mahdottomana, jää ainoaksi vaihtoehdoksi selittää intentionaalisuuden alue omaksi autonomiseksi alueekseen. Tämä autonomia johtaa kuitenkin maailman menettämiseen: syntyy käsitteellisen skeeman ja maailman välinen dualismi.

Tätä taustaa vasten on ongelmallista, kuinka meillä voi olla empiiristä tietoa maailmasta. McDowellin mukaan kyseinen taustakuva tekee ratkaisun mahdottomaksi, koska normatiivisuus on yhtäältä luovuttamattoman tärkeää tietämiselle mutta toisaalta yhteensopimatonta naturalistisen ontologian kanssa. Seurauksena on oskillaatio ”annetun myytin” ja koherentistisen internalismin välillä. Kumpikaan ei salli kokemusten käsitteellistämistä oikeutetuiksi ja tosiksi. Annetun myyttiä seuraavissa teorioissa postuloidaan mahdottomia entiteettejä: kuten McDowell osoittaa Evansin ja Quinen vastakkainasettelun kautta,

kyseisten entiteettien täytyisi olla ei-käsitteellisinä sisältöinä (Evans) tai puhtaasti kausaalina ärsykkeinä (Quine) osa luontoa ja samalla kuitenkin normatiivisesti perustelevia. Kuten McDowell Davidsoniin tukeutuen osoittaa, tämä on kuitenkin itsessään ristiriitaista. Jos tällaisen analyysin pohjalta ryhdytään tekemään johtopäätöksiä, jäljelle jää vain Davidsonin ratkaisu, jossa perustelu tapahtuu intentionaalisuuden ja normatiivisuuden alueella ja yhteys maailmaan säilyy ainoastaan kausaalisen vaikutuksen kautta. Tällainen maailman kausaalinen suhde intentionaalisuuden alueeseen ei kuitenkaan voi, kuten McDowell osoittaa, perustella mitään, vaan korkeintaan ”vapauttaa vastuusta” (MW, 8 alaviite 7). Oikeutettu tieto maailmasta ei ole tälläkään tavalla mahdollista. Näin ei-reduktiivisen tien päässä on kuva ”kitkatomasta pyörimisestä tyhjiössä”, jossa maailma on menetetty. McDowellin vastaus dilemmaan on tuttu: hän ehdottaa paluuta *common sense*-realismin menetettyyn viatto-muuteen, jonka mukaan meillä on ongelmaton kognitiivinen pääsy maailmaan. Paluun edellytyksenä on McDowellin mukaan kaksi asiaa: ensinnäkin luopuminen käsitteellisen rajoittamisesta ajattelun alueelle ja maailman ymmärtäminen käsitteellisesti rakentuneeksi. Toiseksi normatiivisuuden ja todellisuuden välistä vastakohtaa ei tule käsittää absoluuttiseksi. Aristoteleeseen tukeutuen McDowell puolustaa osittaista taian palauttamista luontoon siten, että spontaanisuus ja normatiivisuus tunnustettaisiin inhimillisen elämänmuodon luonnollisiksi aspekteiksi ja niitä kunnioitettaisiin ontologisesti.

Hegelin *Alustavassa tarkastelussa* esittelemät ’kolme ajattelun asennetta objektiviteettiin’, eli ensinnäkin metafysiikka, toiseksi empirismi ja kriittinen filosofia sekä kolmanneksi välitön tietäminen, vastaavat seuraavalla tavalla kolmea McDowellin MW:ssä esittämää positiota.

1) Jacobin teoria jumalan välittömästä tietämisestä on versio annetun myytistä. Uskossa inhimillisellä järjellä on välitön, ei-käsitteellinen yhteys jumalaan. Hegel kritisoi tätä positiota siitä, että se ensinnäkin hyväksyy yksilöllisen subjektiivisen annettuuden perustaksi (§ 71), eikä toiseksi kykene esittämään minkäänlaista intersubjektiivisen oikeuttamisen kriteeriä (§ 72). Tällainen välitön tietäminen on mahdotonta (§ 75), koska tietämiseen kuuluu oikeuttaminen ja siten välitys, eikä ole olemassa mitään tietoisuuden tosiasioita erillisten välittömien faktojen merkityksessä (§ 66).

2) Aivan yhtä helppoa ei ole nähdä kuinka ajattelun toinen asenne objektiviteettiin vastaa koherentistista positiota. Tämä johtuu yhtäältä siitä, että Hegel jakaa tämän toisen asenteen empirismiin ja kriittiseen filosofiaan, ja toisaalta siitä, että hän käsittelee Kantin filosofiaa hyvin rajoitetusti keskustellen vain ehdotonta koskevasta tietämisestä. Empirismin mukaan kontakti maailmaan syntyy yksittäisten aistimusten kautta joilla sellaisenaan ei ole minkäänlaista oikeuttavaa voimaa (§ 38). Myöskään kokemusta konstituiva ”muoto” (§ 39) eli käsiteskeema ei empirismin mukaan voi olla oikeutettu, vaan on kokemuksesta riippumaton (§ 39, lisäys). Toisin kuin humalainen skepsis, kantilainen transsendentaalifilosofia pyrkii oikeuttamaan nämä konstitutiiviset ehdot transsendentaalisesti. Hegelin mukaan hintana tästä on kuitenkin se että näiden ehtojen käyttö rajautuu ainoastaan ilmiöihin (§ 40), jolloin päädytään käsiteskeeman ja olion sinänsä (§ 44, lisäys), tai transsendentaalisen minän ja maailman (§

42) dualismiin. Olion sinänsä suhteen järki päätyy Kantin mukaan aporioihin — niitä koskeva tieto on toisinsanoen mahdotonta. Näin ollen maailmaa sellaisena kuin se on ei voida tietää (§ 52). Ilmiöiden perustana ajattelulle taas on vain sen oma konstitutiivinen toimintansa (§ 41, 43, 52) — ajattelun kitkaton pyöriminen omassa itsessään. Hegel näkee spontaanisuuden itsenäisyyden ja normatiivisuuden toimivan Kantin käytännöllisen järjen teoriassa (§ 55-), mutta kritisoi sitä, ettei Kant kykene yhdistämään tätä aluetta ilmiöiden kanssa. Näin ollen myös tässä on viimekädessä kyseessä sama koherentismi, tai kuten Hegel sanoo: ”sama ymmärryksen abstrakti identiteetti” (§ 54). Myöskään ”käytännöllinen järki ei pääse yli formalisista, jota pidetään teoreettisen järjen perimmäisenä lähtökohtana [das Letztle]” (§ 54).

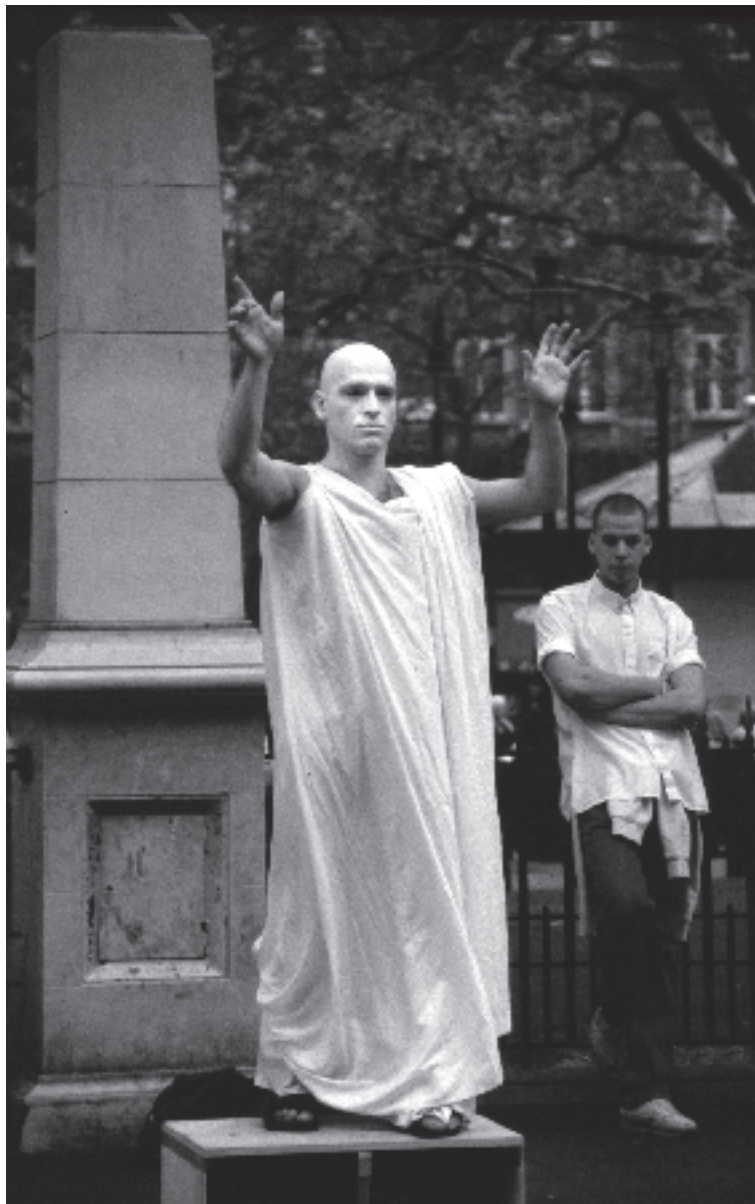
3) Ajattelun ensimmäiselle suhtautumistavalle objektiviteettiin, Aristoteleen naiiville metafysiikalle on ominaista vakuuttuneisuus siitä, että ajattelu tavoittaa kohteensa välittömästi (§ 26) ja että ajatusmääreet ovat olioiden perustavia määreitä (§ 28). Hegelin mukaan ”[k]aikki filosofia alussaan, kaikki tieteet, ja vieläpä tietoisuuden päivittäinen toiminta ja aktiviteetti elävät tässä [naiivin realismin mukaisessa, M.Q.] uskossa” (§ 26). Hegelin mukaan ”metafyysiikka oli korkeammalla tasolla kuin myöhempi kriittinen filosofia” johtuen realistisesta ”olettamuksesta, että *ajattelemalla oleva* tulee tiedetyksi sellaisena kuin se on *itsessään*” (§ 28). Toisaalta tämä metafyysiikka voi olla myös kehittymätöntä ja dogmaattista filosofiaa, koska se ei ole ”tietoinen vastakohdastaan” (§ 27) ajattelun ja ajattelun välillä. Juuri tätä negatiivista elementtiä Hegel käsittelee seuraavaksi: ”Tässä johdannossa tavoitteena voi olla vain tämän ajattelun asenteen tarkasteleminen rajoituksensa suhteen” (§ 27). Tämä rajoitus koostuu atomistisesta merkitystä koskevasta käsityksestä (”äärellisissä ajatusmääreissä [...] pysyttävyyttä”, § 27) sekä proposition rakenteesta pitäytymisestä (”arvostelman muoto”, § 28). Tämä kritiikki ei kuitenkaan kosketa toista vanhan metafysiikan oleellista piirrettä, jonka Hegel tahtoo säilyttää omassa filosofisessa järjestelmässään ja joka kuuluu myös *common senseen*. Tietyissä mielessä Hegel voisi hyväksyä McDowellin ehdotuksen naiiviuden kunnian palautuksesta. Todennäköisesti hän painottaisi kuitenkin yhtäältä sitä ettei tämä naiivius suinkaan ole täysin epäfilosofista, ja toisaalta sitä ettei uudelleen löydettyä naiiviutta välittyneen välittömyyden merkityksessä pidä samastaa esifilosofiseen ’välittömään’ asenteeseen.

Kolme ajattelun asennetta objektiviteettiin vastaavat siis pitkälti McDowellin esittelemiä kolmea positiota. Jacobi ja Kant edustavat Hegelille suhteessa välittömän tiedon mahdollisuuteen samaa (§ 62-) mitä Evans ja Davidson McDowellille (MW, 62-). Hegel ja McDowell näkevät tässä dilemmaan joka joko purkautuu tai ei ole edes syntynyt kolmannessa positiossa, joka on kummallekin yhtä kuin *common sense*. Voidaan kysyä, missä suhteessa Hegelin oma kanta eroaa tästä kolmannesta positioista, eli hänen esityksessään ’ensimmäisestä ajattelun asenteesta objektiviteettiin’, ja toisaalta kuinka pitkälti McDowellin filosofisesti motivoitunut kanta vastaa *common senseä*. Täydellinen vastaus näihin kysymyksiin olisi samalla vastaus siihen, kuinka lähellä toisiaan Hegelin ja McDowellin filosofiset näkemykset todella ovat. Ennen vastauksen anta-

mista on kuitenkin tarkasteltava kysymystä filosofisesta metodista. Mutta vielä sitäkin ennen on suhteutettava Hegelin ja MacDowellin ontologioiden perusteet toisiinsa.

2. IDEAN RAKENNE: LUONTO JA HENKI

McDowell avaa käsitteellisen tilan maailmaa koskevan tiedon mahdollisuuden ongelman ratkaisulle kritisoidulla 'karua naturalismia' ja sen sisältämää ontologista premissiä. Tämän ontologisen premissin mukaan luonto ei ole mitään muuta kuin niin sanottu ensimmäinen luonto. En-



simäinen luonto on luonnontieteiden kohde ja uuden ajan luonnontieteiden menestyksen myötä voittoa osoittautuneen taista vapautumisen prosessin tulos. Nykyistä hengen filosofiaa leimaa pyrkimys laajentaa luonnontieteiden selittävä metodi kaikille olemisen alueille, eli pyrkimys tehdä selitettävyydestä ontologian mittapuu. Tämä edellyttää, että olemassaoleviksi hyväksytyt entiteetit ja lainmukaisuudet voidaan tavoittaa täydellisesti luonnontieteiden selittävillä metodeilla: merkitys ja normatiivisuus eivät näin ollen ole maailman aitoja osia. Mentaalisen alueelle laajennettuna tästä seuraa pyrkimys joko redusoida tai eliminoida normatiivisuus spontaanisuudesta ja intentionaalisuudesta. Kolmas vaihtoehto on

pitää mentaalista omana redusoitumattomana alueenaan ja käsittää se joko ei-luonnolliseksi toiseksi substanssiksi, tai instrumentalistiseen ja antirealistiseen tapaan ontologisesti sekundääriseksi. McDowell vastustaa teesiä luonnon täydellisestä samastamisesta 'taista vapautettuun' ensimmäiseen luontoon ajatuksellaan 'uudelleen taitotusta luonnosta', johon kuuluu sekä ensimmäinen luonto (luonnontieteiden kohde) että toinen luonto (kulttuuritieteiden kohde). Nämä luonnontieteiden eroavat toisistaan sikäli, että niiden konstituution samoin kuin niitä koskevan tiedon periaatteet ovat erilaisia. Ensimmäistä luontoa konstitui avaruus, aika ja kausaalisuus, ja selittäminen neutraalin tarkastelijan perspektiivistä ("the sideways-on picture", MW, 35) on sen suhteen adekvaatti metodi. Toista luontoa sen sijaan konstitui rationaalisuus laajasti ymmärrettynä, joten osallistujaperspektiivin ymmärtävät ja hermeneuttiset menetelmät soveltuvat siihen. Aristotelesta myöten McDowell haluaisi rehabilitoida laajan luontokäsityksen, joka kattaisi yhtäältä ihmisen luonnollisen kyvyn kuulua merkitykselliseen sosiaaliseen maailmaan sekä nämä kyvyt osana tuota sosiaalista maailmaa, ja toisaalta myös ihmisen kiistämättömän kuuluvuuden ensimmäiseen luontoon biologisena olentona (MW, 78). McDowellin perusajatus ei ole ylittää yhtäältä normatiivisuuden, spontaanisuuden ja merkityksen, sekä toisaalta toisen luonnon välistä kuulua konstruktivisen filosofian avulla, vaan estää sen syntyminen "toisen luonnon naturalismin" (MW, 94) avulla.

Tämän mallin, johon McDowell vain viittaa kirjassaan, ongelma on ensinnäkin siinä että se jättää jännitteen 'ensimmäisen' ja 'toisen luonnon' käsitteiden ontologisen ja epistemologisen lukutavan välille. Brandomia ja Gadameria seuraten McDowell näyttää pitävän ensimmäisen ja toisen luonnon rajaa tiettyinä kulttuurisesti määrittäytyneinä luonnon tiedoitsemisen malleina. Tässä mielessä voitaisiin katsoa että ensimmäisen ja toisen luonnon raja asettuu toisen luonnon sisällä. Puheella ensimmäisestä ja toisesta luonnosta on kuitenkin ontologinen merkitys: McDowell näyttää lähtevän siitä, että luonnolla on (ainakin) kaksi erilaista ominaisuus sfääriä, jotka voidaan tavoittaa mainittujen mallien avulla (MW, 78). Realistina tai vähintäänkin metodologisena pluralistina McDowellin on oltava sitä mieltä että niin maailman luonnontieteellinen kuvaus kuin sen hermeneuttinen tulkin-takin todella tavoittavat tiettyjä alueita tai aspekteja maailmasta. Se että McDowell hyväksyy Davidsonin 'anomaalisen monismin', samoin kuin tunnustaa kognitiotieteen oikeutuksen (MW, 121), puhuu sen puolesta että McDowell kannattaa jonkinlaista

kaksoisapektiteoriaa kuitenkin artikuloimatta sitä tarkemmin. Ei ole kohtuutonta tulkita McDowellin 'luonto'-käsitystä siten että se ylittää realismin ja idealismin välisen jaon, koska sekä olemisen että tietäminen kuuluvat siihen yhtä lailla. Toiselle luonnolle on ominaista, että se on reaalisesti olevaa ja samalla sosiaalisissa prosesseissa konstituoituvaa. McDowellin väite, jonka mukaan käsite-skeema kuuluu maailmaan ja maailma on siten aina 'meidän maailmamme', välttyy sortumasta (kulttuurirelativistiseen) idealismiin vain mikäli maailmaa ja maailmankuvaa ei eroteta ontologisesti toisistaan käsiteskeema versus sisältö-dikotomian mallin mukaisesti.

Toinen ongelma aiheutuu McDowellin kieltäytymisestä



konstruktiivisesta filosofiasta. Hän antaa ymmärtää, että ensimmäinen ja toinen luonto on käsitettävä ikään kuin saman suvun (tai luonnon) lajeiksi. Mikäli 'luontoa' sukuna ei ymmärretä nominalistiseen tapaan, on osoitettava, missä suhteessa ensimmäinen ja toinen luonto ovat saman suvun lajeja. Platoninen tai karteesiolainen dualisti väittäisi tässä kohtaa, että suvussa on kyse vain siitä että ihminen on 'kahden maailman kansalainen'. Mikäli McDowell haluaa argumentoida tätä ontologista dualismia vastaan, hänen tulisi esittää filosofisia perusteluita. Tämän hän jättää kuitenkin tekemättä: hänen kritiikkinsä konstruktiivista filosofiaa vastaan kohdistuu myös yrityksiin sulkea ylittämättömäksi oletettu kuilu ensimmäisen ja toisen luonnon välillä konstruktiivisen filosofian keinoin (MW, 75-). Teesi luonnon ykseydestä on tarkoitettu antiteesiksi dualismeille, mutta sen uskottavaksi tekemiseksi tarvittaisiin kuitenkin pidemmälle menevää filosofista teoriaa jota ei pitäisi tuomita vain huonoksi konstruktiiviseksi filosofiaksi — varsinkin kun myös *common sense* on monessa suhteessa läpikotaisin dualistista.

Hegelin oppi ideasta on selvästi yritys tehdä ensimmäisen ja toisen luonnon (Hegelinillä luonnon ja hengen) ykseys filosofisesti ymmärrettäväksi. Seuraavassa ei ole mahdollista analysoida Hegelin 'idean' monimutkaista rakennetta kaikissa yksityiskohdissaan, puhumattakaan sen puolustamisesta. Tarkoitukseni on vaatimaton: pyrin vain valaisemaan McDowellin ja Hegelin positioiden yhtäläisyyksiä tai vähintäänkin yhdennäköisyyksiä.

Hegel painottaa yhä uudelleen, että Idea on järjestelmässään samalla sekä käsiteskeema että todellisuus (§

213) ja että sitä ei tule ymmärtää vain "jonkin ideaksi" (§ 213, huomautus). Subjektiivisen käsiteskeeman ja objektiivisen todellisuuden välinen vastakohtaisuus on Ideassa (säilyttäen) kumottu. Idea on kaikki mitä on, järjellisen rakenteensa mukaisesti käsitettynä. Se tekee todellisuuden ykseyden sellaisenaan käsitettäväksi. Mikäli Idea on absoluuttinen, sillä ei voi olla mitään ulkopuolellaan, se on maailman käsitteellinen rakenne sellaisenaan. Logiikan päättävässä osuudessa Hegel purkaa Idean käsitteellisen rakenteen pyrkien todistamaan filosofisesti, että (ensimmäinen) luonto ja henki (eli McDowellin toinen luonto) voidaan ymmärtää Idean olemisen ja itseymmärryksen tavoiksi.

Idean ontologinen perusolemus on "Prosessi" (§ 215) ja "Elämä" (§ 216) — "Sieluna ruumiissa realisoitunut" (§ 216). Sen myötä Hegel omaksuu lähtökohdakseen inhimillisessä elämässä ja toiminnassa välittömästi esillä olevan ensimmäisen ja toisen luonnon ykseyden. McDowell on muodostanut luontokäsityksensä periaatteessa aivan vastaavalla tavalla (MW, 78). Hegelin mukaan tämä ykseys on ensisijainen ja ainoastaan yksilön kuolemassa "ovat nämä kaksi Idean puolta erillisiä aineita" (§216). Ensimmäisen luonnon ulkoisuutta ja sielun sisäisyyttä ei voi käsittää erillisiksi osiksi, joiden yhdistämisestä tulisi ongelma. Pikemminkin meidän on oletettava perustava ykseys, josta käsin erottelut kehitetään. Muita keskeisiä tämän prosessin määreitä ovat tiedon (§§ 226 alaviite) ja tahtomisen (§§ 233 alaviite) teleologiset suuntautuneisuudet, joiden kautta Hegel eksplikoi, paitsi intentionaalisuuden yleensä ilmiön, myös tieteen ja sosiaalisen todellisuuden sekä totuuden ja normatiivisuuden perusrakenteet. Logiikan loppuksi Idea on absoluuttisessa Ideassa "itseään ajatteleva" ja "looginen" Idea (§ 236). Kyse on Idean itsetiedostamisesta taiteen, uskonnon ja lopulta filosofian kulttuurisaavutuksissa, jotka voidaan Hegelin mukaan käsitellä järjellisen ykseyden itsetiedostamisen prosessiksi.

Idea ei kuitenkaan ole vain itsensä ajattelemista ja siten looginen Idea (§ 236), vaan itsestään intuitioita muodostavana se on myös luonto. Ensimmäinen luonto on Hegelin systeemissä "Idea toisinolemisessaan" (§ 247). McDowellin termein voitaisiin sanoa, että ensimmäinen luonto on Hegelin mukaan absoluuttisen Idean "sideway-on picture". Luonnontieteet ovat Hegelin mukaan adekvaatti tietämisen tapa tämän Idean puolen suhteen (§ 248, huomautus): luonnossa ei ole immanenttia mieltä ("satunnaisuus" § 248) ja se on kausaalisesti järjestynyt ("välttämättömyys" §248) — "luonto ei oman olemassaolemisensa puolella osoita vapautta" (§ 248). Filosofisesti luonnon eri kerroksia pitää tarkastella sellaisen "vaiheiden järjestelmänä" (§ 249), joiden järjellisyys tulee näkyville vain filosofisessa tarkastelussa. Henki ja sen myötä vapaus, tietäminen ja tahtominen toteutuvat vain elävissä ihmisyksilöissä.

Henkenä Idea toteuttaa tiedon ja tahtomisen rakenteet konkreettisten inhimillisten yksilöiden intentionaalisuuden kautta. Heidän intentionaalisissa asenteissaan ja sosiaalisissa aikaansaannoksissaan Idea tunnistaa ja toteuttaa itsensä perustavana ykseytenä. Hegel torjuu tässä yhteydessä McDowellin tavoin sen mahdollisuuden, että henki voitaisiin palauttaa (ensimmäiseen) luontoon. Ensinnäkin materia ei ole Hegelin mukaan pätevä ontologinen perusta eikä myöskään "totuus" (§ 389, huomautus), joka voitaisiin asettaa filosofiseksi peruseräiteeksi. Toiseksi henkeä ei pidä ajatella "esineeksi" (§ 389, huomautus), siis ensimmäisen luonnon ontologisen mallin mukaisesti. Kun tämä otetaan huomioon, ei voida enää asettaa kysymystä "sielun ja ruumiin yhteydestä" (§ 389, huomautus). McDo-

wellin tavoin Hegel pitää sielu-ruumis-ongelmaa perinteisessä muodossa ratkeamattomana:

”Tavanomaisen vastauksen mukaan se on käsittämättömän salaisuus. Sillä on tosiaankin niin, että jos molempien oletetaan olevan absoluuttisen itsenäisiä suhteessa toisiinsa, niin ne ovat myös toisilleen läpitunkeamattomia, kuten mikä hyvänsä materia suhteessa johonkin toiseen.” (§ 389, huomautus).

Hengenfilosofia ”karun naturalismin” käsittein olisi täten huonoa konstruktivistista filosofiaa Hegelille siinä missä McDowellillekin.

Kaikenkaikkiaan Idealla on sama rakenne kuin McDowellin luonnolla: se on perustava ykseys, joka on organisoitunut ensimmäiseksi luonnoksi ja toiseksi luonnoksi (eli hengeksi), ja joka projisoi sosiaalisen todellisuuden episteemisissä ja volunteevisissä rakenteissa malleja itsestään ensimmäisenä luontona (luonnontieteet), toisena luontona (sosiaalinen yhteisö, kulttuuri, historia) sekä kaikenkattavana ideana (taide, uskonto, filosofia), joissa se tunnistaa ja tietää itsensä sekä tahtoo itseään. Tässä laajassa mielessä tila, aika ja kausaalisuus ovat yhtä todellisia maailman rakennosia kuin merkitys, tarkoitus, totuus, normatiivisuus tai vapaus. Toisin kuin McDowell, Hegel yrittää osoittaa tämän ykseyden järjelliseksi ja itsestään käsin perustelluksi. Siksi hän asettaa (fyysisen todellisuuden ja merkityksen suhteen) naiivin realistisen *common sense*-näkökulman rinnalle absoluuttisen näkökulman eli itsensä tunnustavan ja tietävän sekä itseään tahtovan subjektin näkökulman. Järjestelmän välttämättömyys ja täydellisyys taataan absoluuttisen subjektin itsetiedostamisen ja itsetoteutuksen välttämättömien ja riittävien ehtojen kautta. Tämä toinen perspektiivi ei ole Hegelille identtinen *common sense*n kanssa, mutta toisaalta se ei ole myöskään ”view from nowhere” (näköala ei-mistään), vaan toisen luonnon kulttuurituotteissa toteutuva itseymmärrys. Näin ollen perusrakenne, joka yhdistää Hegelin oppia Ideasta ja McDowellin mallia luonnosta, on Hegelillä osa kattavaa filosofista teoriaa. Näiden yhtäläisyyksien lisäksi Hegelin ja McDowellin näkökantojen välillä on toki myös metafilosofisia eroja.

3. KYSYMYS METODISTA?

Wittgensteinia seuraten McDowell näkee filosofian päätehtäväksi terapian, mikä tarkoittaa itseaiheutettujen filosofisten ongelmien purkamista ja konstruktivistisen filosofian hylkäämistä. Hän jättää avoimeksi kysymyksen, onko mahdollisesti olemassa myös toisenlaisia ongelmia jotka voitaisiin kenties ratkaista filosofisin välinein, ja jos on niin millaisia nämä erityiset filosofiset välineet olisivat. Hyvä ehdokas tällaiseksi ongelmaksi olisi käsitteelliset konfliktit *common sense*n sisällä samoin kuin kysymys siitä millainen on selittävän ja ymmärtävän näkökulman suhde tai millainen sen pitäisi olla. Kolmas tällainen kysymys tai ongelma voisi koskea sitä, miten arkisen ymmärryksen realismi on yhdistettävissä luonnontieteelliseen ontologiaan. Tässä McDowell näyttäisi hyväksyvän klassisten luonnontieteiden lisäksi myös luonnontieteeksi ymmärretyn psykologian kognitiotieteen muodossa. Yritystä ratkaista nämä jännitteet on MW:stä kuitenkin turha etsiä.

Vaatimus jonka Hegel asettaa filosofialle ja jonka hän uskoo systeeminsä avulla täyttäneensä, voisi tuskin olla suurempi. Filosofian tavoitteena on kaiken käsittävä, täydellinen ja perimmäinen perustana toimiva järjestelmä,

joka kattaa kaikki filosofian osa-alueet ja kohteet ja jonka perustana on yksi ainoa periaate. Hegel ei jaa toisten sak-salaisten idealistien kanssa ainoastaan ajatusta järjestelmästä vaan lisäksi ajatuksen, jonka mukaan perustana olevan periaatteen täytyy olla subjektiviteetti. Jo Schellingillä, mutta etenkin Hegelillä subjektiviteetistä tulee myös substanssi siten että hengen ja maailman välinen dualismi ja sen myötä viimekädessä myös idealismin ja realismin välinen globaali dikotomia purkautuvat. Karkeasti sanottuna subjektiviteetti on Hegelille ensisijainen siksi, että ainoastaan se voi tuottaa sisäisen ja täydellisen selityksen itsestään. Idealismin motiivi on näin ollen viimekädessä eksplanatorinen, ei ontologinen. Hegel asettaa filosofialleen vaatimukseksi *common sense*n näkökulman täydellisen omaksumisen ja integroimisen yhtenä perspektiivinä absoluuttisen itsetiedostamisen ja itsensä toteuttamisen prosessin kokonaisjärjestelmään. Hän käyttää kahta esittämisen näkökulmaa selventääkseen luonnon ja hengen välistä suhdetta. Äärellisestä perspektiivistä katsottuna eli ”meille” (§381) hengellä on luonto edellytyksenään. Filosofisesta perspektiivistä nähtynä henki on ”luonnon totuus ja täten siihen nähden absoluuttisen ensisijainen” (§381). Tämän kaksoisperspektiivisyyden, ymmärrettynä yhtä hyvin ontologiseksi kuin epistemologiseksi suhteeksi, Hegel perustelee yrittämällä osoittaa sen subjektiviteettia konstituivaksi rakenteeksi. Hegelin mukaan absoluuttisen Idean välttämättömyyden ja sisäisesti täydelliseen rakenteeseen kuuluu yhtäältä ensimmäisen ja toisen luonnon ’ontologinen peräänantamattomuus’ inhimillisessä yksilössä ja toisaalta niiden perspektiivinen ja epistemologinen riippuvaisuus ensimmäisen ja toisen luonnon kulttuurisista malleista samoin kuin taiteen, uskonnon ja filosofian esityksistä. Subjekti-objektina absoluuttinen Idea on samalla sekä käsite että oleminen.

Jos McDowellilla vaarana on että filosofian ainoaksi tehtäväksi jää jonkinlainen itsensä terapoiminen jonka tuloksena olisi filosofian loppuminen, voidaan Hegelin katsoa edustavan päinvastaista ääripäätä eli äärimmäistä filosofisen perustelun vaatimusta. Molemmilla filosofeilla metodin valinta johtaa lopulta ratkaisemattomaan jännitteeseen filosofisen ajattelun ja *common sense*n välillä. McDowellia vastaan voidaan sanoa, että paluu takaisin naiiviin realismiin ei ole naiivia eikä se myöskään ole alkuperäistä *common sense*ä. Hegelin vaatimuksen suhteen voidaan kysyä, eikö hän filosofisen ”absoluuttisen” perspektiivin kautta tulkitse *common sense*n niin radikaalisti uudelleen, että hän tulee korvanneeksi sen realistiset käsitykset sisällöllä joka lähestyy sen täydellistä revisiota. Melkein voisi esittää, että Hegelin ja McDowellin metodit ovat kaksi ääripäätä oskillaatioissa arkipäiväisen ja filosofisen maailmaperspektiivin välillä.

**Toimittaneet ja suomentaneet
Heikki Ikäheimo ja Petteri Niemi**

VIITTEET

1. Ks. [1], [2] ja [8]. Hegelin *Hengen fenomenologiasta* ks. Niin&Näin 2/97.
2. Alkutekstin sana *Geist* on tässä suomennettu vaihtelevasti joko ”hengeksi” tai ”mieleksi”. [suom. huom.]
3. McDowell käyttää Max Weberin termiä ’taiasta vapauttaminen’ (*Enzauberung, disenchantment*) tarkoittaen prosessia jossa modernin luonnontieteen luontokäsitys syrjäyttää aristotelisen käsityksen luonnosta olemuksineen ja teloksineen. Kuten Quante esittää, McDowell kannattaa ’osittaista taian palauttamista’ maailmaan [suom. huom.].
4. Toisen painoksen johdannossa McDowell selventää, mitä hän tarkoittaa puhuessaan ”konstruktivistisesta filosofiasta” (MW xxiii) negatiivisesti. Mieli-maailma- suhteen ongelma on sen luonteinen, että

- auttaa voi vain terapia ja luopuminen konstruktivistisesta filosofiasta (MW, 95). Kyseisen ongelman muotoilu kannalta välttämättömiin ennakkoehtoihin sisältyvät näet premissejä, jotka tekevät sen ratkaisemisen mahdolliseksi (MW, xxi). Ensi silmäyksellä McDowell näyttäisi toisen painoksen johdannossa hyväksyvän myös toisenlaisia filosofisia ongelmia. Kuitenkin loppuhuomautus, jonka mukaan ”kysymysten pois manaaminen” (MW, xxiv) on konstruktivistista filosofiaa positiivisessa mielessä, antaa olettaa, että ainoastaan Wittgensteinin ehdottama metodi filosofiasta terapiana tai hoitona on mielekäs ja kaikki filosofiset ongelmat ovat itseaiheutettuja näennäisongelmia. Näin myös toisen painoksen johdannossa esitettyjen selvittävien huomautusten jälkeen jää avoimeksi, voiko McDowellille olla sellaisia filosofisia ongelmia, jotka eivät johtaisi huonoon konstruktivistiseen filosofiaan ja sen myötä terapian tarpeeseen.
5. Kolmiosaisen teossarjan täydellinen nimi on *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Quanten huomion kohteena oleva tekstijakso *Alustava tarkastelu* sijaitsee teossarjan ensimmäisessä osassa *Die Wissenschaft der Logik* heti esipuheen ja johdannon jälkeen. Itse logiikan järjestelmän kuvaus alkaa kuitenkin vasta *Alustavan tarkastelun* jälkeen, joten esipuhe, johdanto ja *Alustava tarkastelu* eivät ole osa varsinaista logiikkaa. Logiikka jakaantuu kolmeen oppiin: oppiin olemisesta, oppiin olemuksesta ja oppiin käsitteestä. Teossarjan toinen osa *Die Naturphilosophie* käsittelee nimensä mukaisesti luonnonfilosofiaa ja kolmas osa *Die Philosophie des Geistes* puolestaan hengen filosofiaa. Teksti koostuu varsinaisista argumentatiivivista osuuksista ja niitä selittävästä huomautuksista, sekä Hegelin opiskelijoiden muistiinpanojen perusteella kootuista lisäyksistä [suom. huom.]
 6. Jatkossa esittämäni analyysi *Alustavan tarkastelun* perusrakenteesta ei painota olemuksellista teleologista ulottuvuutta, jonka liittyy Hegelin käsitteisiin objektiivisista ajatuksista ja todellisuudesta. Kyseinen ulottuvuus ei kuitenkaan vaikuta siihen keskeiseen kohtaan, jossa Hegelin ja McDowellin näkemykset kohtaavat. Toiseksi jätän huomiotta Hegelin tekemän jaon äärellisiin ja äärettömiin kokemuksen kohteisiin. Tarkoituksena myös tässä on vain saada Hegelin ja McDowellin pohdintojen perustava yhtymäkohta näkyviin. Jälkimmäinen yksinkertaistus ei ole oikeutettu pelkästään tämän artikkelin kysymyksenasettelun perusteella, vaan myös immanenttien syiden perusteella: yhtäältä myös äärettömät kohteet ovat Hegelille osa kokemusta (§ 8) eli ne koetaan tietoisuudesta riippumattomina todellisina kohteina; toisaalta McDowellin kritisoinnissa näkökulmissa äärelliset kohteet on ymmärretty siten että ne ovat yhtä lähellä tai kaukana ajattelusta kuin äärettömätkin kohteet. Vaikka Hegelille kysymys absoluutin tietämisen mahdollisuudesta olikin ensisijainen, niin hänen pohdintansa ovat periaatteessa sovellettavissa yhtä hyvin henki-maailma-suhteen ongelmaan, kuten voidaan lukea hänen humelaisen skeptisismien arvioistaan (§ 39, huomautus).
 7. ”Aisteissa ei ole mitään, mikä ei olisi ollut ajattelussa”. [Suom. huom.]
 8. Tässä pitää huomata, että Hegelin aristotelinen käsitys kausaalisuudesta on laajempi kuin McDowellin tapahtumakausaalisuus.
 9. Hegel kohdistaa tämän kritiikin niin Kantin koherentistiseen dualismiin kuin empirismiin (§60, huomautus).
 10. Lukutapani mukaan Hegel tarkoittaa toisella ajattelun suhtautumistavalla objektiviteettiin subjektiivis-idealista koherentismia. Näin tulkittuna käy ymmärrettäväksi Hegelin tapa käsitellä Humeen empirismia ja Kantin järjen kritiikkiä yhdessä, edellistä äärellisen tietämisen suhteen ja jälkimmäistä äärettömiä kohteita koskevan tietämisen suhteen. Näin hän kykenee ratkaisemaan kantilaisen jännitteen empiirisen sisällön ja käsitteellisen muodon välillä, jännitteen jonka McDowell ratkaisee hylkäämällä Kantin ’transsendentaalisen tarinan’ kokonaan. Toisin sanoen: Kantin transsendentaalifilosofiasta Hegel ja McDowell ovat yhtä mieltä (MW, 97).
 11. On ilman muuta kiistämätöntä että Hegel hyväksyy monet Kantin filosofian keskeisistä elementeistä. Sellarsin, Davidsonin ja McDowellin tavoin hän korostaa ”itsensä tavoitettava[n] ajattelun[en] itsenäisy[ttä]” (§ 60, lisäys) ymmärrettynä ”spontaanisuus[deksi]” (§ 40) ja ”vapauden periaatteeksi” (§ 60, lisäys) johon intentionaalisuuden redusoitumattomuus ja normatiivisuus perustuu. Tämän lisäksi myös Hegelin mukaan on kiistämätöntä että itsetietoisuus ja spontaanisuus muodostavat erottamattoman ykseyden (§ 23).
 12. Tässä yhteydessä ei ole mahdollista käsitellä näistä ajatuksista seuraavia eteisiä ja metaeteisiä implikaatioita. Huomautan vain että McDowell kannattaa myös etiikassa tietyn tyyppistä realismia ja vastustaa Hegelin tavoin käytännöllisen järjen formaalisuutta.
 13. McDowell puhuu kuitenkin koko ajan vain osittaisesta ’taian palauttamisesta’ luontoon, eikä suinkaan merkityksen tai normatiivisuuden uudelleenpalauttamisesta ensimmäiseen luontoon. Toinen jännite McDowellin ajattelussa aiheutuu siitä että hän puhuu kattavan luontokäsitteensä lisäksi myös maailmasta tavalla joka jättää avoimeksi ovatko luonto ja maailma hänen mukaansa yhtä vai eivät. McDowell näyttää monin paikoin haluavan jättää avoimeksi myös ei-luonnollisten olioiden olemassaolon mahdollisuuden.
 14. McDowellilla näyttäisi olevan mielessään jonkinlainen ’token’-identiteettiteoria. Tämä käy ilmi hänen kehollisuutta ja toimintaa koskevista käsitteistään (MW, 91, alav.5), samoin kuin siitä että

hän torjuu Davidsonin mielenfilosofian instrumentalistiset painotukset (MW, 78, alav. 8).

15. McDowell kritisoi Evansin kohdalla ajatusta jonka mukaan eläimen (1. Luonto) ja ihmisen (2. Luonto) havaitsemisen tavoilla olisi yhteinen perusta, ja lisäksi ihmisen havaitsemisen tavassa tietty lisätekijä. McDowellin mukaan inhimillisellä havaitsemisella on pikemminkin toinen muoto kuin eläimellisellä.
16. On filosofian historiallisesti kiistämätöntä, että dualistiset käsitykset ihmisluonnosta ovat paljon vanhempia kuin ’karu naturalismi’. Platonin oppi sielusta on hyvä esimerkki tästä, ja myös Aristoteleelta voidaan löytää jälkiä dikotomiasta luonnollisen ja yliluonnollis-jumalallisen sielun osan välillä.
17. Hegel on tässä yhteydessä hyvin lähellä McDowellin ohjelmaa, sillä hän käsittää sielun ja ruumiin ykseyden Idean olemukseksi (§214).
18. Käsitteellisiä kehittäjiä joiden avulla Hegel haluaa täsmällisesti erottaa orgaanisen ja epäorgaanisen luonnon omiksi ontologisiksi olemisen alueikseen, on mahdotonta tässä seurata pidemmälle (§218). Ratkaisevaa on kuitenkin Hegelin pyrkimys tehdä filosofiset ymmärrettäväksi ensimmäisen ja toisen luonnon perustava ykseys ja erottautuminen.
19. Ongelmalliseksi jää tosin teleologinen aspekti Hegelin biologisten ilmiöiden analyyseissä (kiitän Heikki Ikäheimoa tästä huomiosta).
20. Hegel torjuu tässä yhteydessä näkemyksen, jonka mukaan yksittäiset vaiheet olisivat luonnossa ”kehittyneet luonnollisesti” (§249). Evolutionistinen näkemys toistaisi kategoriavirheen, joka sisältyy ’karun naturalismin’ tapaan ymmärtää siirtymä ensimmäisestä luonnosta toiseen luontoon. Hegelin näyttäisi vetävän tästä sen johtopäätöksen, että hengen evoluutionaarinen teoria on mahdoton, jos evoluutioteoria käsitellään luonnontieteellisesti. Pakotie voisi löytyä Dennettin ehdotuksesta, jonka mukaan evoluutioteoriaa ei käsiteltäisi luonnontieteelliseksi selittämismalliksi, vaan hermeneuttis-instrumentaaliseksi tulkinnaksi.
21. Vaikka Hegel ei tämän asian suhteen olekaan täysin yksiselitteinen, niin hänen hegenfilosofiansa käsittelee ainoastaan inhimillisen hengen perustavia vaiheita. McDowellin tavoin Hegel pitää spontaanisuutta ja itsetietoisuutta ihmisen kaikkien mentaalisten ilmiöiden olemuksellisenä piirteinä. Samalla jää ei-inhimillisen sielun status molemmilla ongelmallisiksi.
22. Muotoilullaan ”tosi” Hegel viittaa essentialistiseen ja normatiivis-teleologiseen arviointikriteeriin, joka on johdettavissa hänen todellista [*Wirklichkeit*] koskevasta filosofisesta käsityksestään. Olisi väärinkäsitys ymmärtää Hegelin teesin, jonka mukaan ensimmäinen luonto ei ole tosi, tarkoittavan ettei tämä olemisen olisi lainkaan ’reaalinen’ [*real*]. Hegel on toki kuitenkin sitä mieltä, että fyysisellä todellisuudella on vähemmän arvoa [*Dignität*] kuin henkisellä.
23. McDowellin teorian luonnosmaisuuksien vuoksi näitä eroavaisuuksia on vaikeaa paikantaa täsmällisesti. McDowell esimerkiksi painottaa että jokainen käsiteskeema on mahdollisesti virheellinen tai epätodellinen (MW, 40), mutta ei toisaalta sulje pois täydellisen skeeman mahdollisuutta.
24. Kiitän Heikki Ikäheimoa, Antti Karjalaista, Arto Laitista, Petteri Niemeä, Riikka Nikkarikoskea, John Pajusta, Sami Pihlströmiä, Pasi Pohjolaa ja Manu Vesteristä heidän panoksistaan keskusteluun. Erityinen kiitos kuuluu lisäksi Jussi Kotkavirralle, ei pelkästään hänen ajatuksia herättävistä kommentistaan vaan myös siitä että hänen ansioistaan oli mahdollista järjestää yhteinen seminaari John McDowellin *Mind and World*-teoksesta Jyväskylässä.

KIRJALLISUUS:

- I McDowell, John: *Mind and World*. Cambridge 1994.
 Hegel, G.W.F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Hamburg 1959 (1830).
- II
- [1] Bowie, Andrew (1996): ’John McDowell’s Mind and World and Early Romantic Epistemology’. *Revue Internationale de Philosophie* 197, ss. 515-554.
 - [2] Friedman, M. (1996): ’Exorcising the Philosophical Tradition: Comment’s on John McDowell’s Mind and World’. *The Philosophical Review* 105, ss. 427-467.
 - [3] Quante, M. (1993): *Hegel’s Begriff der Handlung*. Stuttgart-Bad Cannstatt.
 - [4] Quante, M. (1996a): ’Absolutes Denken: Neuere Interpretationen der Hegelschen Logik’. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 50, ss. 624-640.
 - [5] Quante, M. (1996b): ’Rezensionen von T. Pinkard: Hegel’s Phenomenology’. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 78, ss. 80-89.
 - [6] Quante, M. (1997): ’Personal Autonomy and the Structure of the Will’. Teoksessa Jussi Kotkavirta (ed.): *Right, Morality, Ethical Life. Studies in G.W.F. Hegel’s Philosophy of Right*. Jyväskylä, ss. 21-38.
 - [7] Sedgwick, S. (1997): ’McDowell’s Hegelianism’. *European Journal of Philosophy* 5, ss. 21-38.
 - [8] Willascheck, M. (1997): ’Der Transzendente Idealismus und die Idealität von Raum und Zeit. Eine ’lückenlose’ Interpretation von Kant’s Beweis in der ’Transzendentalen Ästhetik’. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 51, ss. 537-564.